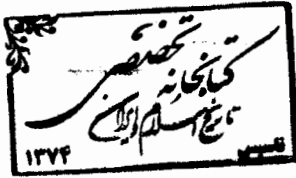


# حکمت بوعلی سینا

تالیف

حضرت آیینه آقاي شيخ محمد صالح علامه حازمي مازندراني

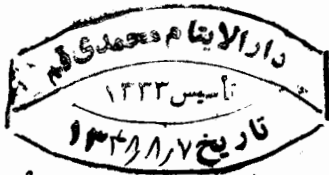




# حکمت ابوعلی سینا

تألیف

حضرت آیت الله آقای شیخ محمد صالح علامه حائری مازندرانی دامت برکاته العالی



اهل وزارت اکوز سر و پرور

جلد پنجم

در الهیات بمعنی اخص

با مقدمه و تصحیح و اهتمام

آقای حسین عمادزاده

مؤلف دوره بیست جلدی چهارده معصوم ع

حق طبع برای ناشر محفوظ است

تهران اردیبهشت ۱۳۴۲ - ذی حجه ۱۳۸۲

نشانی ناشر: خیابان علامی پلاک ۱۲ تلفن ۳۰۳۵۴۷

چاپخانه حیدری

مقدمه ناشر

بر جلد پنجم حکمت بوعلی سینا

الحمد لله الذي دل على ذاته بذاته  
و تنزه عن مجانسة مخلوقاته

و صلی الله علی نور الانوار و سر الاسرار عقل الكل و اشرف الرسل سید المرسلین و خاتم النبیین صلوات الله علیه و لا سیما ابن عمه و کاشف غمه باب مدینه علمه و مخزن حکمته و وصیه و خلیفته علی بن ابیطالب و اولاده المنتجبین المعصومین علیهم صلوات الله اجمعین .

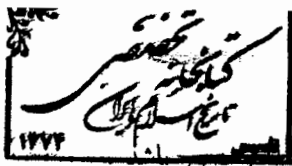
از سال ۱۳۳۳ که برای زیارت حضرت ثامن الائمه ارواحنا فداء بمشهد مشرف شدم درسمنان زیارت حضرت آیت الله آنای شیخ محمد صالح علامه حایری مازندرانی رسیده و قول دادم این کتاب نفیس که بدون تردید از عمیقترین مسائل فلسفی در اسلام و بقلم معجز شیم معظم له تجزیه و تحلیل شده بچاپ رسانیده و منتشر کنم . فکر این همه مشکلات را نمی کردم که باید برای چاپ کتابی تحمل این مقدار مشقت و رنج نمود .

با آنکه بحمد الله تعالی از خود نگارنده تا کنون بیش از ۴۵ مجلد کتاب طبع و نشر گردیده و برخی مکرر تجدید چاپ شده آن اندازه رنج و زحمت ندیده بودم که در طبع و نشر این کتاب متحمل شدم زیرا کتب از نظر موضوع مشکلترین مسائل فلسفی است که گاهی با افتادن يك واو حکما را بزحمت انداخته است <sup>(۱)</sup> یا فقدان يك نقطه در مثلا « بقدرته » « بقدرته » شده چه مقدار عمر و فکر و وقت صرف نموده اند تا مفهوم قدرت را از قدرت بیرون آورند - آنگاه این کتاب باین مشکلی در حالی که مؤلف آن در سمنان و ناشر در تهران و خواندن خط هم مشکل ، در این صورت طبع و نشر چنین کتابی چه اندازه سخت و صعب و دشوار است .

کسانی که با قلم و مطالعه سرو کار دارند و باطبع و نشر آشنا هستند میدانند این وظیفه چقدر

---

(۱) چنانچه در ترجمه کتاب شهرزوری مرحوم آقا ضیاء الدین دری شرحی از افتادن يك واو در يك جمله از اسفار نقل نموده و چقدر رنج برده تا مطلب را صورتی قابل قبول داده است یا مثلا اشتباه بزرگان که بزرگ اشتباهاتست مرحوم ملاصدرا در يك کلمه خطبه اول امیرالمؤمنین علیه السلام از روی نسخه خطی با اشتباه افتاده و چقدر خودش و حاجی سبزواری زحمت کشیده اند تا عبارت را تصحیح نمایند .



سنگین است و متصدی باید تا چه اندازه بردبار و شکیبا و پرحوصله و پارسا باشد. با همه این مشکلات بسیار شاگرد و پیاسگزارم که توفیق ربانی شامل حال نگارنده شد این کتاب نفیس را پس از هشت سال مراقبت مداوم اکنون دوره کامل آنرا در دسترس علاقمندان گذاردم. قدرت علمی و احاطه فکری و وسعه صدر و وقوف مؤلف از بسط مطالب و استقصاء آن آشکار است. بعلاوه که معظم له مقصد خود را بطرق مختلفه نثر و نظم عربی و فارسی و بسبک و شیوه فلاسفه و حکماء گذشته و احیاناً بوزن و قافیه اشعار دانشمندانی پیشین که در باره مطالب علمی بنظم سخن گفته اند استقبال و تضمین و پاسخ داده اند.

اهم مطالبی که جلب توجه حکماء و دانشمندان را نموده است اصالت مهیت جزئیة - نفی وجود ذهنی - حقیقت جوهر علم - تجویز اعاده معدوم بعینه - تشابه اجسام در خرق و التیام و تخلخل و تکائف و قبض و بسط و جمع و تفریق و غیره است که از این راه اثبات معراج جسمانی نهوده اند.

و صدها نکات دقیق و حقایق علمی رفیق دیگر در این کتاب که شامل ۲۶۴۰ صفحه در پنج مجلد میباشد درج شده است.

از مزایای این کتاب اینست که اصطلاحات مشکل فلسفی و کلمات معضله و پیچیده، شیخ ابوعلی سینارا که بعبقری نگاشته و مشککتر از آن را بفارسی بلخی نوشته مؤلف محترم بشتر ساده و رسا باحفظ اصطلاحات فلسفی تجزیه و تحلیل نموده اند.

و از خصایص دیگر کتاب اینست که اصول مسام فلسفی را طبق تعلیمات عالیه اهل بیت عصمت و طهارت با انطباق افاضات وحی و قرآن بدون زحمت در اختیار علاقه مندان نهاده و طرقی که موجب انحراف فکری و ایجاد مذاهب مختلفه فلسفی شده همه را رد کرده اند.

مزیت بارز دیگر این است که قریب بیست و پنج رساله و نامه‌های علمی از ابوعلی و فلاسفه معاصر او مانند خیام و شارحین کتب علمی او که اکثر آن نسخه‌های کامل صحیح کمیاب یا منحصراً بفرد است و در اختیار مؤلف بوده در این کتاب نقل و ترجمه شده است مانند رساله اهمیت خیام و غیره که امید است بتوانم همه آنها را مستقلاً طبع و نشر نمایم.

یک مزیت دیگر آنکه مطالب فلسفی را چون باید از راه منطق صحیح و از راه فهم لغات صحیح معانی را بدست آورد و ابواب و صیغ کلمات عرب را تجزیه و تحلیل نمود تا معانی رفیق علمی که در قالب الفاظ ریخته شده بهتر مفهوم گردد تجزیه و تشریح کرده اند.

اگر گفته شود این کتاب از نظر تحلیل علمی و تشریح مسائل فلسفی بزرگترین کتاب قرن





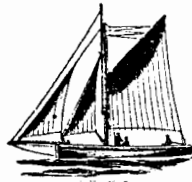
همان سنخ فکری که بنیروی کار و کوشش و تخصص توانسته بوسیله علوم طبیعی بفزادست یابد و در مجاری افلاک سیر کند همان سنخ فکر در این کتاب دقیق ترین معضلات مسائل فلسفی را مورد بحث و انتقاد و تجزیه و تحلیل قرار داده و تمام تصورات ممکنه اطراف يك مسئله تصویری را در الهیات بمعنی اخص هضم و تحلیل نموده است ،

اکنون با سپاس و ستایش از توفیق ربانی آخرین جلد حکمت بوعلی سینارا تقدیم

طبقه فاضله کشور اسلام می نمایم و امید است با توجه و دقت مطالعه و در قضاوت شتابزدگی ننمایند و از پیشگاه حضرت حق جل و علا مسئلت مینمایم که این خدمت را که در راه اعلاء نام مقدس او و تثبیت و تشریح توحید و وحدت حقه حقیقیه او با خلوص ارادت صرف شده ذخیره معاد گرداند که ان الله لا یضیع عمل عامل من ذکر او انشی آمین یا رب العالمین .

حسین عماد زاده

تهران فروردین ۱۳۴۶ شمسی خیابان علائی پلاک ۱۲ تلفن ۳۰۳۵۴۷



## بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

### « فصل »

در اشتباهاتی که در مبنی نمودن علم کلام الله تعالی بر وحدت وجود یا موجود و اتحاد عاقل و معقول روی داده

در اشتباهی که بعضی فضلا و مدرسین فرمودند که شرافت و اشرفیت علم تفسیر را از راه اتحاد عاقل و معقول و مبانی خلافیه دیگر دانسته بدین خلاصه که چون عقل و عاقل و معقول یکی است پس اگر معقول معرفت ذات الله باشد صورت علمیه عاقل با صورت عینیه حقتعالی متحد شده همچنین در صفات و ممکن از روی این قاعده در معرفت ذات واجب سبحانه عین ذات الله و در معرفت صفات که از جمله صفت کلام است که از علم تفسیر کتاب الله تعالی حاصل شود عین صفات الله گردد و صفات چون عین ذات است در معرفت صفات هم عین ذات الله شود و در معرفت و افعال حق سبحانه عین اسماء و افعال او گردد و در معرفت کلام الله و کتاب الله عین کلام و کتاب او خواهد بود سپس میفرماید اینجا است که بکلی اثنینیت و ثنویت بین واجب و ممکن از بین رفته حدوث و امکان مرتفع و با قدم و وجوب عینیت حاصل شود دیگر بنا بر این قاعده عینیت و معلولیت و حاکمیت و محکومیت و حدوث و قدم و امکان و وجوب مرتفع و وحدت حقیقی بمفاد «اذا اتصلوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم» در سراسر عالم وجود حکم فرما گردد و باین مقدمه اشرفیت علم حکمت ثابت شود و معلوم گردد که حکمت افضل علم با فضل معلوم است و همه این مزایا را علم تفسیر حائز است و نیز علم تفسیر از حیث موضوع کلام الله است و کلام از صفات ثمانیه ذاتیه و عین ذات حق است و علم بصفت حق عین علم بذات است و علم بذات و صفات حق اشرف علوم است و طبق قاعده اتحاد عاقل و معقول عالم بکلام حق عین کلام الله گردد و کلام الله عین ذات متکلم ربوبی است پس نتیجه علم تفسیر اتحاد مفسر است با عین ذات الله و هیچ شرافتی از یگانگی و عینیت با ذات حقتعالی بالاتر نیست این است خلاصه تقریر مثبت اشرفیت علم تفسیر و بر ما واجب است حقیقت حال را بیان نمائیم و اشتباهات ضمنیه را آشکار کنیم مبادا اینگونه بیانات که از قول بوحدت وجود و وحدت موجود که مفتاح آن اصالت وجود است سرچشمه گرفته و بر سر قاعده اتحاد عاقل و معقول و اشرفیت علم

تفسیر هم خراب شده در اذهان مبتدیان ریشه بدواند دین اسلام و قرآن و دعوت انبیاء و خطبه های نهج البلاغه و ادعیه صحیفه سجادیه و سایر صحایف مقدسه از عهد صدر المتألهین تا امروز آنچه از قول بوحدت وجود و موجود کشیده و خون گریسته هنوز گرفتار این پندارهای موهوم است دیگر قاعده اتحاد عاقل و معقول و اشرفیت علم تفسیر را کمک نگرفته و باین صراحت لهجه کار را یکسره نکرده و وحدت موجودیها جز يك موجود هیچ موجودی نمی پندارند و جز تعینات که ظهورات و تجلیات يك ذات متجلی و يك موجود است تعددی بنام کلام و متکلم و صفت و موصوف اصلاً نمی بینند قلم سحر آمیز صدر المتألهین تا عهد فیلسوف سبزواری و اتباعشان عجب راهی در خدمت بتوحید اسلامی پیش گرفتند آیا چه کمالی برای ذات واجب سبحانه و تعالی که ممکن عین او شود یا حقایق ممکنات بنام مراتب وجود از سنخ او باشد آیا کمال واجب تعالی در بی مانندی و بی کفوی و بی سنخی است یا در مسانخ داشتن یا راه باز کردن برای عینیت است اگر چه بمعرفت يك صفت چون کلام الله مثلا باشد کلام الله هم مخلوق است و از صفات ذاتیه نیست و ما در مقدمات این کتاب در حقیقت کلام و تأویل کلام نفسی سخن گفتیم و حاجتی باعاده نیست عمده بیان بی ربط بودن قاعده اتحاد است بمبحث شرافت حکمت و علم تفسیر .

پس میگوئیم اولاً اگر قاعده اتحاد عاقل و معقول در افضلیت حکمت و علم تفسیر مورد داشته باشد تازه دست کشیدن از مقدمات ضروریه که کافی در اثبات مدعا است و تشبث بمقدمات خلافیه بی وجه و مضحک است خصوصاً اینکه این اتحاد از مسائل

**اولاً بی نیازی از تشبث بقاعده اتحاد عاقل و معقول در افضلیت حکمت و علم تفسیر**

غامضه فلسفه است حتی صدر المتألهین اعتراف بغموض آن نموده و دست تضرع و ابتهال بدرگاه حقه تعالی برای حل آن بلند کرده و شیخ الرئیس و اتباعش اصرار بعدم تعقل آن نمودند و مثل ابن سینائی میفرماید نمی فهمم یعنی چه پس در این مقام اینگونه حرفها را بمیان آوردن از مقام تعلیم دور است .

و ثانیاً این قاعده راه اثبات اشرفیت این دو علم نیست چه منکرین این قاعده چون شیخ و بسیاری از حکماء و متکلمین در شرافت علم تفسیر و فضیلت مفسر شکی و نزاعی ندارند زیرا تفسیر مشتمل بر حکمت است و مفسر حکیمی است که عالمی میشود عقلی مضاهی با عالم حسی و کتابی عقلی مطابق کتاب تکوینی و تدوینی اگر چه عین یکدیگر و موجود بوجود یکدیگر نشوند و حلولی و قیامی بهم نداشته باشند پس اخذ قاعده نظریه خلافیه یا مرده در طریق اثبات مدعای مشترك القبول علی الاطلاق از قانون مناظره بیرون است .

و ثالثاً معنای اتحاد عاقل و معقول نزد مثبتین آن این نیست که صورت معقوله عین جوهر عاقل و هویت شخصیه او عین جوهر عقل می شود بآن جهت که نفس ناطقه است حتی قبل از تعقل

**معنای اتحاد عاقل و معقول نزد قائلین بآن**

آن صورت و علاوه بر آن عین هویت معلومه خارجی شود چنانکه صاحب تقریر مزبور پنداشته چنانکه خواهد آمد. مع الوصف باین معنی هم که باشد باز مثبت این مدعا که شرافت یا اشرافیت حکمت و تفسیر است نخواهد بود چه بنابر این قاعده آنهم باین معنا که معنایش نیست کلیه معلومات بالذات با جوهر عاقل متحد الوجود است اگر چه صور معقوله معلومات صنعتی یا معلومات رزیه یا عادیه که در شماره علوم و فنون نیست باشد پس صورت معقوله تا بنفسها شریف نباشد اتحاد آن با عاقل تأثیری در شرافت صورت معقوله ندارد مگر بوجهی دائر چه اگر اتحاد موقوف بر شرافت صورت معقوله باشد نمی توان با اتحاد شرافت آن را درست کرد و انگهی لازم آید اتحاد مزبور رزائل و عادیات را نیز فضایل نماید مثلاً ذات الله و صفاتش جل جلاله شریف و اشرف است و ان لم یعقلها عاقل .

بلی برای عاقل بوسیله اتحاد با صور شریفه شرافت حاصل میشود ولی سخن در شرافت علم و معلوم است نه در شرافت شخص عالم بر جاهل تازه اگر نفس عاقل مهذب و زکی و پاک نباشد شرافت صورت معقوله در اتحاد با او کاسته میشود زیرا وجودی نفسانی نپاک از او حاصل نمی نماید اتفاقاً شرافت عالم هم بر این قاعده متوقف نیست مگر مقصود شرافت اتحاد بین ممکن و واجب تعالی باشد چنانکه صاحب تقریر مذکور از قاعده اتحاد و وحدت موجود و وجود این نتیجه را گرفته در صورتیکه قائمین باین دو هم از طریق اتحاد عاقل و معقول وارد در این مرحله نشدند چنانکه توضیح خواهیم داد .

حقیقتاً غریب است که کار شرافت و فضیلت ممکن بجائی برسد که بیک صورت معقوله از معارف ذات الله یا صفات او سبحانه اگر چه اشقی الاشیاء و جاهل بسایر معارف و علوم باشد و صورت معقوله دیگری نداشته باشد عین واجب الوجود تعالی و تکبیر گردد اگر مؤنه عینیت با واجب تعالی اینقدر آسانست بسیاری از عقلاء یا همه ایشان بوسیله قاعده اتحاد عاقل و معقول عین واجب الوجود تعالی شده صلاهی انی ان الله و ندای ان الحق در دهند و راه داعیه الوهیت برای هر کسی باز شود و حملات بر ایشان بی مورد باشد و شلمغانی و ابن عبدون و حلاج و نمیری و شعیری و هلالی و بلالی و امثال ایشان بی جهت مورد تکفیر و قتل شدند و ائمه معصومین هم نعوذ بالله بی مورد ایشان را لعن و طرد فرمودند و از ایشان تبری نمودند گویا هنوز ممداد قائم آل محمد ع در توقیعات رفیعیه بان قلم اعلی عز صدور یافته در برائت از ایشان خشک نشده و صدای لعن بر ایشان از ناحیه مقدسه و از علما و سفرا و ملوک اسلام در غیبت صفری خاموش نگشته است .

و رابعاً اینها که گفتیم با فرض قاعده اتحاد عاقل و معقول و با فرض تفسیر مقرر مذکور آنرا بآن معنی که فرموده بوده حال باید بسنجیم قاعده مزبوره یعنی چه تا دانسته شود نه تنها هیچ ربطی بعینیت نفس عاقل با ذات و صفات الهی ندارد بلکه ربطی

تحقیق مدلول قاعده اتحاد  
عاقل و معقول که هدف اصلی  
در این خاتمه است

بعینیت نفس ناطقه باصورت معقوله و باذوالصوره که خارجی است ندارد و هدف اصلی ما هم در این خاتمه همین است لکن انتشار اشتباهات مزبوره در پیرامون اشرفیت علم تفسیر چون لطمه عجیبی بتوحید اسلامی می‌زد و سوالات از اطراف در این باب رسیده بود و سکوت از آن مسئولیت آور بود لذا مقدمتاً در مبانی اشرفیت علم تفسیر و عدم ارتباط آن بقاعده اتحاد عاقل و معقول سخن رانیدیم .

حال معنای قاعده را توضیح می‌دهیم بخلاصه اینکه مراد از

### تحقیق اتحاد عاقل و معقول

این اتحاد آنستکه معقول بالذات بنفسه خود عاقلیت بالذات

### بدو معنی

وعقلیت بالذات است بدو معنی یکی آنکه این سه معنی اجتماع

در يك مصداق می‌نمایند و موجود بيك وجودند چه آنکه وجود معقول از آن جهت که معقول است همان عاقلیت فعلیه است یعنی صورت معقوله چون وجود نفسانی حاصل کرده هر سه معنی حقیقتاً بر آن صورت بالفعل صادق است و دیگر آنکه وجود این صورت معقوله شعاعی از شراق وجود نفس است که بمعقول سرایت کرده نه اینکه صورت معقوله مهیئاً و وجوداً بتمام معنی عین جوهر نفس ناطقه است و حاصل مدعا آنستکه صورت معقوله که ما بالذات معقولیت است بعینها ما بالذات عاقلیت است و بعبارت دیگر معقولیت هر چیزی بالفعل برای نفس و عاقلیت نفس آن را فعلی یکی است یا از روی تضایف یعنی معقولیت و عاقلیت و عقلیت مصداقاً سه چیز نیست چنانکه صدر المتألهین در اسفار و غیره بدان اشاره فرموده اگر چه نتیجه تضایف معیت است نه عینیت مگر آنکه تضایف را در اصل مرتبه ذات رعایت نمائیم که منتج عینیت هم شود فافهم و یا اینکه چون عاقل بالفعل مساوق معقول بالفعل است لاجرم معقول فعلی عاقل بالفعل است که نفس هم بدین واسطه عاقل است و وجود نفس در عاقلیت معقول بالذات و عاقلیت خود بالواسطه یعنی بواسطه معقول کافی است و وجودی علیحده برای معقول جز معقولیت .

و یا آنکه وجود صورت معقوله از مراتب وجود نفس است پس

### تصویر اتحاد بانطواء وجودی

معقول و عاقل موجودین بيك وجودند و این یگانگی در وجود

### معقول در نفس یا بانبساط

یا بانطواء وجود صورت معقوله در وجود جوهر نفس است و یا

### وجودی نفس بر معقول

بانبساط و اشراق نفس بر معقولات است و بالاخره صورت معقوله

از ظهورات و اشعه اشراق نفس است و از کمالات و مراتب اشتدادیه جوهر نطفی وجه دوم که بسطه وجودیه نفس است در افاده اتحاد واضح تراست از وجه اول که انطواء وجودی باشد چه آنکه صورت معقوله بالاستقلال هیچ مرتبه‌ئی از مراتب وجود را ندارد که منطوی در وجود جوهر گردد ولی حضور ذات معقول نزد نفس مساوق با اشتداد یا انبساط وجود نفس است که ذات معقول بهمان انبساط نوری موجود میشود و وجود نفس قوت و کمالی حاصل کند بدون اینکه صورت معقوله وجود جوهر ناطق را بتمامه



مستوعب گردد بلکه استیعاب بوسیله ارسال اشعه‌ای از طرف نفس است و مثل آنستکه بر امتداد خط شعاع نفس چیزی افزوده شود بلکه میتوان گفت چیزی افزوده نشود فقط آن خط روشن تر گردد و این حیثیات که در تقریر بدوی قاعده من باب تمرین ذهن نمودیم بعداً واضح شود و صحیح و سقیم آن بدست آید .

در هر حال جای شك نیست که جوهر نفس ناطقه در مقام

خود عین صورت معقوله نیست باینکه هویت مجرد و ائیت جوهریه

نفس عین صورت معقوله باشد لذا آثار آن هویت مجرد بر آن

**نفی عینیت جوهر نفس با**

**صورت معقوله**

صورت مترتب نشود .

بالاخره مقصود آنستکه ما بالذات معقولیت فعلیه با ما بالذات عاقلیت فعلیه یکی است و وجود معقول فی نفسه و وجودش در نفس عاقل و وجودش برای نفس عاقل متحد است نه اینکه مراد این باشد جوهر نفس ناطقه عین صورت معقوله است و نه اینکه صورت معقوله عین ذوالصور خارجی است تا لازم آید جوهر نفسانی من حیث هو عین آنچه معقول در نفس است شده و معقول هم عین موجود خارجی گردد و شخص عاقل بصورت ذهنیه اش و ذوالصوره خارجی عین معقول نفسانی و معلوم خارجی شود .

ظاهر این استکه اشتباه و توهم عینیت از این ناشی شده که

در عنوان مسئله اتحاد جوهر عاقل بمعقول گفته شده و تصور

**وجه اشتباه و توهم عینیت**

شده که مراد اتحاد شخص جوهر نفس ناطقه با معنای معقول است کوئی اینکه صورت معقوله پس از ارتسام در نفس عاقل جوهری عقلی گشته بعین جوهریت عاقل غافل از آنکه مراد اتحاد عاقلیت فعلیه نفس است بمعقول فعلی و کسیکه برای وجود مراتب قائل است ممکن است این اتحاد را از مراتب کمالات جوهر عاقل داند و در نمو و رشد جوهری عاقل بصور معقوله هم باشد و کسیکه قائل بتباین حقایق و جودات یا قائل باصالت مهیت است ممکن است اتحاد را بروجهی دیگر تصحیح نماید از قبیل تکامل نفس باخلاق و ملکات فاضله که موجب نمو و رشد جوهری است و چون شك در صدق عاقل بر جوهر نفس نیست لکن عاقلیتش بتوسط صورت معقوله است پس بنظر دقیق صورت حاصله واسطه در عروض عاقلیت بر عاقل بالذات است و نفس عاقل بالعرض است و چون واسطه خفی است برای آنکه وجود صورت بهمان وجود نفس است و گر نه صورت را وجودی مستقلا نیست لذا عاقل بالذات را حمل بر جوهر نفس میکنند بالنتیجه جوهر نفس ما بالذات عاقلیت نیست تا عین معقول بالذات باشد و صورت هم که بذاتها معقول است واسطه در عروض عاقلیت فعلیه بر نفس است نه آنکه عین جوهر نفس است اینها از طرف جوهر عاقل نسبت بمعقول نفسانی و اما از طرف هویت امر خارجی که صورت معقوله از او گرفته شده نه اتحاد با عاقل دارد و نه با صورت معقوله و گر نه ذهن

منقلب بخارج شود و انحفاظ ذات بین ذهن و خارج فقط بمهیت خالصه است نه بهویت و ممیزات و مشخصات آن و اینگونه انحفاظ مستلزم عینیت امر خارجی با معقول نیست لذا معقول را بدوقید مقید کردند یکی صورت تا زو الصوره خارج شود دیگر بالذات تا معقول بالعرض که عین خارجی است خارج شود و از طرف عاقل هم قید بالذات برای آنستکه نفس صورت معقوله برای عاقل بالذات است یعنی ما بالذات عاقلیت که عاقل بوصف انه عاقل باشد و اما شخص نفس ناطقه پس عاقل بالعرض یعنی بواسطه صورت معقوله بلی در علم حضوری بنفس خود عاقل بالذات بخلاف علم بغیر .

و بالجمله مراد از عنوان اتحاد عینیت جوهر و وجودی نیست  
**لطیفه برای رفع توهم عینیت**  
 مخصوصاً برای رفع توهم عینیت رعایت لطیفه ای شده و اتحاد را از طرف عاقل بمعقول اعتبار کردند نه بالعکس برای افاده این نکته که مقام عاقل مقامی است جوهری خارجی مجرد و مستقل و مقام معقول مقامی است تطفلی و معنوی و عقلی و البته صورت جوهریه خارجیہ تنزل بمعانی و کیفیات نمی نماید ولی معنی و کیفیت ممکن است ترقی نموده متصل بجوهر گردد و فانی و ذوب در جوهر نفس شود آنهم نه بخودی خود بلکه بتأثیر و فعالیت نفس در او و این هر چند مهم و غامض است ولی کم کم در آنچه بعداً می نگاریم پرده از روی اتحادیکه منظور اهل این قاعده است بر می داریم عجالتاً آنچه بدو هر زهنی می پذیرد آنستکه مرکز تثلیث این افانیم ثلثه یعنی عقل بالذات و عاقل بالذات و معقول بالذات همان صورت معقوله است که بالفعل تعقل شده چه آنکه ما بالذات معقولیت عین ما بالذات عقلیت و عاقلیت است زیرا تعقل فعلی عقل و عاقل و معقول است و جوهر مجرد ناطق حامل آن یا مستکمل بآن یا منتسب بنسبت اشرافی بوسیله آن بر خود و بر معلومات خارجیہ است و چیزیکه مقصود بالاصاله در قاعده اتحاد است نه این است که حیثیات سه گانه در صورت معقوله مجتمع و متحد است بلکه مقصود اتحاد مجمع الحیثیات در وجود با نفس ناطقه بلکه اگر معقول را آلت ملاحظه معلوم خارجی اعتبار نمودند اتحاد با معلوم خارجی هم مدلول قاعده خواهد بود پس اگر چه بیک اعتبار عاقل بالعرض است لکن عاقل بالذات همان صورت معقوله است که بوسیله وجود نفس موجود است یعنی وجود نفس ناطقه وجودی است عقلی برای معقول و وجودی است خارجی نفسانی برای خود و بنظر دقیق معقول که عاقل بالذات است موجود بالعرض است و نفس که عاقل بالعرض است موجود بالذات است یا می گوئیم نفس ناطقه هنگام حضور صورت معقوله نزد او از حال انتکاسی بحال انتصابی و از ادبار باقبال و از انقباض بانبساط و از عینیت بحضور و از احتجاب بانکشاف و از خفا بظهور خواهد آمد .

نتیجه از عدم ارتباط قاعده اتحاد و مقام فناء در سلوک و قول بوحدت وجود یا موجود بافضلیت علم تفسیر و سائر دعاوی مأخوذه در تقریر مفسر

بالتبجیه قائل با اتحاد عاقل و معقول زیاده بر اینست که وجود نفس را کافی در موجودیت صورت معقوله داند بر وجهیکه صدق کند حیثیات سه گانه بر صورت معقوله نتواند گفت و نخواهد توانست که گوید وجود مستقل نفس ناطقه عین صورت عقلیه است و ذوالصوره یعنی معلوم خارجی بالاتفاق بلکه بالضرورة

بهیچ معنی اتحاد با شخص عاقل ندارد پس چگونه توان گفت اتحاد با واجب تعالی بتعقل ذات یا صفات یا کلام الله از این قاعده نتیجه میشود که از این راه افضلیت علم تفسیر ثابت گردد بسی شکفت آور است تمیز داده نشود بین کفایت وجود چیزی در تحقق چیز دیگر بدون انضمام وجودی علیحده و بین عینیت آن موجود بوجود اکتسابی یعنی صورت معقوله با ذات موجود اصیل یعنی جوهر نفس ناطقه و تعین آن باجزء حدیه و ذاتیات او چه رسد با اتحاد معلومات خارجییه باو به بهانه استفادۀ قائلین بوحدت وجود یا موجود یا تصویر مقام فناء سالکین در ذات الله تعالی از راه قاعده اتحاد عاقل و معقول .

و باید اعلان نمود بعاشقین اتحاد بین عاقل و معقول که مسلک مؤلف را در حقیقت علم و رفع اشکال تداخل مقولات که در این فصل و در رساله ید و بیضا که لطیف تر و شریف تر از این دعوی بی پای و پایه فرورسیه است که شبه تثلیث اقامیم نصاری و وحدت در عین تثلیث است اختیار کنند بدین خلاصه که صورت معقوله اساساً علم نیست و گرنه نفس ناطقه نمی شود بآن صورت علم حاصل کند مگر بتسلسل صور بلکه علم همانا عین جوهر

عاشقین اتحاد بین عاقل و معقول خوب است مسلک مؤلف را در حقیقت و رفع اشکال اجتماع جوهر و عرض اختیار کنند که لطیف تر و شریف تر از این قاعده بی پای و پایه است که شبه تثلیث نصاری است

عقل است عند انکشاف الوافع و زوال الحجب و صورت حاصله در نفوس متعارفه بر تقدیر تسلیم وجود ذهنی مشهوری از معدنات و شروط برای زوال حجاب و حصول مواجهه بین عقل و موجود خارجی و اگر مواجهه حاصل نشد نقص یا مانع از ناحیه موجود خارجی است که یا در خارج وجود هنوز ندارد یا وجود عقلی حاصل نکرده و از حضور در گاه مقدس جوهر عقل محروم مانده و حال جوهر عقل مانند آینه است که چیزی مواجهه او نباشد تا در آن منعکس گردد یا آفتابی که چیزی غیر از او نباشد تا بر آن تابد و گرنه آینه آینه و آفتاب آفتاب است مانند ذات الله تعالی قبل از ایجاد ما سواه که علم عین ذات او است لکن تعلق و وقوع بر معلوم خارجی ندارد لکن کنه اشیا بحمل اولی بر او منکشف است بدون صورت مرسمه چون احتجاب و غیبت در او متصور نیست و در جوهر نفس جزئیۀ فقط غیبت و احتجاب از ناحیه خارج است و چون ممکن است ذاتش عقلی است بلا معقول مانند قدرتی بلامقدور

و اگر موجودی باشد و غائب از عقل کامل باشد احتجاب مستند بحاجب است نه بجوهر عقل بلی اگر جوهر عقل بسرحد کمال نرسید عقلی نیست تا علمی ولو بر تقدیر انکشاف آنحجاب در این صورت جوهر عقل فقط حال ماده عقل را دارد و این تقریر در اینجا بمنزله خلاصه ساده‌ایست از آنچه بتفصیل گذشت و از این راه عقل و عاقل یکی است بدون پیچ و خمهایی که در قاعده اتحاد است.

از مجموع آنچه تقریر شد آشکار شد که مراد از اتحاد عاقل

### حاصل مجموع تقریرات

و معقول اتحاد جوهر نفس من جمیع الجهات با صورت معقوله

نیست بلکه صورت که قطب اتحاد مثلث است از ظل نور نفس بخود هستی گرفته و این اتحادی است تطفلی و تکسبی و ترشچی و واقفش جز اعتبار مفاهیم نخواهد بود که بجوهر نفس سرایت نمی کند چه صورت معقوله معنائی است مسلوب المنفعه و الاثار و همچنین بجوهر خارجی جز بتعلق سرایتی ندارد که وجود خود را بدان بیوشاند بنا بر این اگر صورت معقوله اگر ذات الله تعالی یا کلام یا سایر افعال و صفات او باشد عینیت با واجب سبحانه چنانکه مفسر برای اشرافیت علم تفسیر از راه حصول عینیت با واجب تعالی گمان کرده نمی کند تازه اگر فرض کنیم صورت معقوله عین عاقل شود عینیت واجب ذاتاً یا وصفاً یا فعلاً یا قولاً از کجا نتیجه می شود با آنکه ذات عقل مفارق ممکن التعلق نیست مانند تعقل مہیات ممکنات مادیه که منحفظ بین ذهن و خارج است و گر نه نفس عاقل صورت کل عالم خواهد شد چنانکه شیخ در شفا تصریح فرموده تنها تصور مفهوم بدون صورت است کما حقہ الشیخ و شبیه بتصور معدوم مطلق است چه رسد بتعقل واجب یا کلام یا صفت او سبحانه .

طرفه این است اگر مقصود پروراندن وحدت وجود یا موجود باشد با آنکه مساسی با شرفیت علم تفسیر ندارد احدی وحدت وجود یا وحدت موجود را از راه اتحاد عاقل و معقول اثبات نکرده بلی وحدت وجودیها عادت کردند در هر مسئله دست از پاچه و یخه ( یقه ) وجود نکشند و تا سر و ته آنرا جفت بوجود نکنند ول کن معامله نیستند ولی فرض این است که ممکن است حکیم قایل بتباین حقایق وجودات باشد کما ینسب الی المشائیه یا قایل باصالت مہیت باشد مع ذلك قایل بانحاد عاقل و معقول هم باشد و ممکن است قایل بوحدت وجود تشکیکی یا وحدت موجود بطریق ذوق التآله یا وحدت موجود مطلق باشد مع ذلك قایل بانحاد عاقل و معقول نباشد و صورت معقوله را عاقل بالذات یا از مراتب وجود استکمالی نفس نداند بلکه عاقل و معقول و معلوم خارجی را نسب و اضافات داند مانند اختلافات دیگر که آنرا کیفیات و ظہورات شخص موجود واحد داند این که اصحاب این اقوال اصلاً دست بقاعده اتحاد عاقل و معقول برای اثبات قول خود زدند و بالاخره آیا عجیب نیست که انسان بتعقل صفتی یا کلامی از واجب تعالی یا تعقل ذاتش سبحانه عین واجب شوند از روی قاعده

اتحاد عاقل و معقول آنها که وحدت وجودی هستند که فقط سنخیت بین حقیقت واجب و ممکن قائلند باز مراتب را حفظ کنند و مرتبه واجب تعالی را فوق التمام و شدتاً و عدتاً و مدتاً غیر متناهی دانند و صلاهی این التراب و رب الارباب در دهند و از عینیت فرار کنند و قائلین بتباین حقایق وجودات یا اصالت ماهیت مبیانت بین حقیقت علت و معلول را ضروری دانند و شیخ در شفا بضروری بودن مبیانت تصریح فرموده و دعوی ضروری بودن سنخیت بین واجب تعالی و ممکن که وحدت وجودیها می کنند کزاف گوئی بی برهان است تنها اشتباه ایشان امتناع انتزاع مفهوم واحد از متباینین بما هم استبانتان است و مکرر در این کتاب و سایر ارقام ما این شبهه ریشه کن شده چه مفهوم مناقضه و مقابله و مبیانت و مضاده و مفهوم تعدد و مفهوم کثرت و مفاهیم مراتب اعداد با حفظ مراتب از همان ملاک روئیت و تباین بدون هیچ گونه جامع منتزع میشود و در خاطر هیچ ذی شعوری عدم صحت انتزاع مفهوم واحد از این موارد خطور نکرده و تردیدی در آن نمودند .

و انگهی ابداع از کتم عدم با مسانخت نمی سازد مگر بتولید بلکه ما در مقام تعبیر از صدور معلول از علت محتاج بکلمه ایجاد و وجود نیستیم و دستگاه علیت و معلولیت لطمهئی نمی خورد اگر نامی از ایجاد و وجود نبریم و تعبیر بانشاء و ابداع و تأثیر و خلق و صنع و جمل و اظهار و اثبات و تحصیل و اقامه و اثبات و غیر ذلك نمائیم و مناسبت بین علت و معلول امکان و وجوب و تشخیص سابق در معلول و وجوب و اراده و علم و قدرت در علت کافی است همانا معلول باید مقدور برای علت و مراد او باشد نه آنکه از سنخ حقیقت او .

و اما مقام فنا و قرب و اتصال و حدیث قرب نوافل ربطی بسنخیت ندارد و اتصال و قرب معنوی بمقامات رفیع و مبادی عالی چه ربطی بسنخیت و جامع حقیقی یا عینیت و اتحاد دارد یا بالمعجب آیا اگر حقیقت واجب تعالی حقیقتی باشد که اصلاً سنخ و مسانخ نداشته و ممکن در مایه و تأصل و تحصیل و تذوت و تموه و تجوهر خود چیز از قوام حقیقت مبدع و صانع خویش در او نباشد اوفق بمعارف صدیقین و بی مانندی واجب در کمال و عظمت و غنا است یا با او هم قوام و هم مایه باشد و انگهی از مایه خود مایه گذاردن بدون تولید یا کاستن از حقیقت خود یا انبساط ذات خود که عین قول بوحدت موجود است معقول نیست .

و اما تمسک صاحب تقریر عینیت از راه اتحاد عاقل و معقول  
**حدیث شراب اولیا و مدلول آن**  
بجمله فاذا اتصلوا لا فرق بینهم و بین حبیبهم پس اینهم مربوط بمدعی  
نیست و این جمله جزء حدیثی است که جماعتی از عرفا بطور حدیث مرسل نقل کردند فیض هم در  
حقایق نقل فرموده و آن علی ما هو ببالی این است ان لله شراباً لا ولیاله اذا شربوا طربوا



و اذا طربوا طابوا و اذا ظابوا ذابوا و اذا ذابوا خالصوا و اذا خلصوا واصلوا و اذا  
وصلوا اتصلوا و اذا اتصلوا لا فرق بينهم و بين حبيبهم .

و از این بهتر و معتبر تر که اهل اینگونه سخن های صوفیانه از آن غفلت کردند دعائی است  
از ناحیه مقدسه بروایت شیخ ابیجعفر محمد بن عثمان بن سعید دومین سفیر قائم ارواحنا فداء .

اللهم انى اسئلك بمعانى جميع ما يدعوك به و لاة امرك المأمونون! على سر ك الى  
ان قال المعلنون لعظمتك اسئلك بما نطق فيهم من مشيتك فجعلتهم معادن لكلماتك  
و اركاناً لتوحيدك و آياتك و مقاماتك التى لا تعطيل لها فى كل مكان يعرفك بها من  
عرفك لا فرق بينك و بينهم ( و بينها ) الا انهم عبادك و خلقك فتقها و رتقها بيدك بدوها  
منك و عودها اليك ( الدعاء ) .

و در این مرتبه که مشیت الهیه در نفوس ایشان نطق می کند  
و کلمات ربوبیه در ایشان موطن و معدن دارد همانا کمال قرب  
و اتصال است و عبارت از مقام فناء فی الله است بدون اتحاد و

نکات دقیقه در فناء و بقاء  
و سلوک

عینیت با حفظ مقام ربوبیت و مقام عبودیت و فناء عبارت از ترك ملاحظه و عدم توجه و التفات است بکلاما  
سوی الله تعالی بدون بطلان هویت و در یکی از زیارات مخصوصه است و ارادات الرب تهبط اليکم و  
این اراده صورت مشیت است که مخلوق است و غیر از اراده ایست که عین ذات است و قابل هبوط  
نیست و صورت مشیت همان است که مروی است **خلق الله الاشياء بالمشية و خلق المشية بنفسها** و  
قیام مشیت مخلوقه بنفوس محمد و آل محمد **عليهم السلام** بلکه اتحاد با ایشان و همچنین اتحاد کلام مخلوق و  
کلمات مخلوقه با آن نفوس قدسیه مانع ندارد و ربطی بمقام ذات و صفاتی که عین ذات است ندارد و  
چون این نفوس حائز مقام فناء فی الله و بقاء باللهند اصلاً توجیهی بذات و صفات خود و اسماء الهیه  
ندارند و مستغرق در ملاحظه ذاتند بدون التفات باین ملاحظه و بعدم ملاحظه ما سوی الله و گرنه  
هویت و انیت ایشان باطل نمی شود و چون اصلاً در این مرتبه بر خود اعتماد ندارند و التفات ببقاء  
خود ندارند بقائشان بقاء بالله است کالمیت بین یدی الغسال بلی در مقام سلوک و مسافرت البتة از صفتی  
بصفتی و از اسمی باسمى و از مرتبه‌ئی بمرتبه‌ئی انتقال یابند یعنی فنائی بعد از فنائی در صفات و اسماء  
و مراتب میشود تا بقاء کامل و شهود ذات بدون شهود شهود می رسند و در طریق این انتقالات است  
که از صفتی بصفتی می توان پناه برد یا خداوند را بآن صفت یا نام قسم داد چنانکه سالک در یک  
مرتبه از مراتب سلوک و فناء مقدماتی گوید «اعوذ بزواك من غضبك» و در مرتبه دیگر گوید «اعوذ بعفوك من  
عقوبتك» و در آخرین مرتبه گوید «اعوذ بك منك» بعد از آن دیگر مقام وصال است که عنوانی نتوان

ملحوظ باشد تا استعازه ممکن باشد چه جز شهودات هیچ گونه ملاحظه یا التفات بملاحظه نمی نخواهد بود و در عین حال عبادت و ذکر و وظائف محفوظ است بالله گویند اراده او از تحریک اعضاء محو در اراده حقیقتعالی شده بتحریر حق متحرک و متکلم است و همین را بعضی فرق صوفیه اشتباه بسقوط عبادت کردند در صورتیکه کاملتر و خالص تر میشود زیرا اصلاً ملحوظ و در شماره و در حساب نیست بنحوی که تیر از پایش می کشند و خون جاری میشود اصلاً توجه ندارد بدو حال کسیکه گمان کند از «فاعبد ربك حتى يأتيك اليقين» سقوط تکالیف و عبادات را و فرق نگذارد بین ترك عمل و ترك ملاحظه عمل چنانکه ابن ابی جمهور احسائی در داستانی مفصل يك عارف مرتاض تارك نماز را باین فرق مذکور محکوم نموده چنانکه در مسلك الافهام است .

بالنتیجه این مقامات سلوکی تا مقام فناء فی الله و بقاء بالله که

### قابل توجه

حدیث قرب نوافل هم همین مقامات را می پروراند ربطی بوحدهت و عینیت با ذات و صفات ندارد و ربطی با فضلیت علم تفسیر و بقاعده اتحاد عاقل و معقول نخواهد داشت و شیخ اشراق در حکمت الاشراق داد سخن در شرح مقام فناء فی الله و بقاء بالله و مقامات سالکین می دهد و شیخ هم در نمط تاسع از اشارات نیز در مقامات سلوک حق سخن را ادا کرده و شیخ اشراق در رساله مفردم خود که مخطوط است احوال سالکین و انحاء مکاشفات آنان تحقیقی کافی و شافی نماید و مقام شهود جمال حق با همه مشارب و مذاهب می سازد و قاعده اتحاد عاقل و معقول در باره هر نکره و معرفه ای نسبت بهر صورت معقوله ای جاری است و معقول بالذات عین عاقل بالذات بوجوهی که از قلم گذشت میشود و ربطی بعینیت با جوهر نفس و بموجود خارجی ندارد .

فصل در براهین اتحاد عاقل و معقول نزد فائلین بآن ما آنچه تا اینجا بیان کردیم برای روشن کردن اذهان بود که معنای اتحاد در این قاعده اتحاد با جوهر عاقل نیست تا هنگام سنجش

### فصل در براهین اتحاد عاقل و معقول

براهین اتحاد اشتباهی واقع نشود و اذهان طلاب تحت تأثیر براهین قوم نرود .

و می گوئیم صدر المتألهین در اسفار از روی تضایف مدعی اتحاد است و می فرماید : «ان المتضایفین متكافئان فی الوجود و فی درجه الوجود» و در بیان آنکه معقول بالذات متحد با عاقل بالذات

### برهان صدر المتألهین در اسفار از روی تضایف

است گوید «المعقول بالفعل ليس له وجود آخر الا هذا الوجود الذي هو بذاته معقول لاشيء آخر و كون الشيء معقولاً لا يتصور الا يكون شيء عاقلاً له فلو كان العاقل امرأ مغايراً له لكان هو في حد نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي وهو وجود الصورة

العقلیه فان الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجرداً لها بتجريد مجرد اياها عن المادة ام بحسب الفطرة فهی معقولة بالفعل ابدأ سواء عقلها عاقل من خارج ام لا .

حکیم سبزواری در حاشیه اسفار در رفع توهم خلاف مراد از کلام صدر بل مراده انه لا يمكن ان يكون العاقل الذی بازاء هذا المعقول بالذات ذات النفس التي عندهم مغايرة له وكالظرف

گفتار حکیم سبزواری در حاشیه اسفار

له ولها وجود خال عنه لا بالقوة و هو بالفعل والمتضایفان متكافئان قوة و فعلا فالعاقل بالفعل الذی يساوقه (ای يساوق المعقول) هو نفس المعقول ولو كان النفس مع المعقول عاقلة كان منشأ العاقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل وهو المطلوب انتهى .

مؤلف گوید حال تحریر سائحه ئی در بیان مراد صدر از این برهان سائح شده می نگاریم آنکاه نظریات خود را که در نگارشات سابقه در این باب نکاشتیم نقل و رسیدگی می کنیم مبدا بتأخیر بیان از ذهن فرار کنند زیرا دقیق و مبتکر حتی در وجود ذهنی و حقیقت آنرا متعرض نشدیم و توضیح آن این

تحقیق مؤلف در بیان مراد صدر که در ساعت تحریر سائح شده قبل از نقل نظریات سابقه که در نگارشات پیشین خود داشته

است که صورت معقوله که گویند معنائی است از موجود خارجی تجرید شده اصلا در ذهن و در نفس الامر ولو بحمل اولی اصلا نداریم بلکه این معنای مجرد در خارج متحد است بحسب وجود با مصداق مادی و از جای خود اصلا منتقل نشود نه بنفس ناطقه و نه بنفس الامر که قائم بخود بطور حمل اولی یا قائم بنفس ناطقه باشد بلکه قائم بملت آن مصداق مادی متحد با آن طبیعت مجرده است حال می سنجمیم که تصور و تعقل چه کار می کند و صورت معقوله یعنی چه و می گوئیم چیزی جز جوهر عاقل در بین نیست که عاقل این معنای مجرد متحد با مصداق خارجی است پس نفس عاقل المعنی المجرد فی الخارج و عقل المعنی المجرد الموجود المتحد بالمصداق المادی الخارجی است و عاقل المعنی و عقل المعنی باین معنی نیست که معنی نزد عاقل یا در جوهر او صورت بندد و معقول بودن او بالفعل برای آنستکه نفس ناطقه عاقل المعنی بالفعل است و جز عاقل المعنی و عقل المعنی و تعقل المعنی و متعقل المعنی و هیچ چیزی جدا از خارج نیست فقط جوهر عاقل است و مصداق خارجی متحد با معنای مجرد و صدق معقول بر او منتزع از عین جوهر عاقل بالفعل است نه آنکه معقول بماهو معقول وجودی داشته باشد در نفس یا میان نفس و خارج یا در عالم نفس و مصداقی جز مصداق خارجی که عین جوهر عاقل بالفعل آن را می بیند یعنی معنای مجرد را در او می بیند و اتحاد او را با مصداق خارجی مادی می بیند تصوراً و تصدیقاً بلی چیزی که سبب اشتباه شده که سه چیز در این مرحله گمان کردند در میان است یکی

جوهر عاقل بالفعل یکی صورت معقوله مجرده دیگر مصداق حامل صورت مجرده که بگمان ایشان صورت مجرده از آن تجرید یا منتزع شود آنستکه صورت معقوله را صورتی جدا بتجرید و انتزاع پنداشتند و برای آن ظرفی مثلاً ذهن معین کردند سپس در این فکر افتادند این صورت آیا متحد با عاقل است یا شیء ثانوی است منضم بجوهر عاقل و آنکس که ابتکار فکر اتحاد را نموده می خواهد بگوید معقولیت معنای مجردیکه در مصداق ماده خارجی نه باین معنی است که صورتی از او از مقام اتحادش با خارج مادی که زوالصوره است جدا میشود و ثالثی بین عاقل و مصداق خارجی می گردد مع الوصف عین جوهر عاقل بالفعل است چه هیچ ذی شعوری يك معنایی را که بنفسه معنایی و حدی دارد نمی گوید عین جوهر عاقل است بلکه باین معنی که این صورت مجرده متحده با امر خارجی عاقل بالفعل دارد و این مثل این است بگوئیم این امر محسوس خارجی بیننده دارد و این کلام مسموع سامعه دارد بدون صورتی مجرد از کلام مسموع خارجی در سامعه منعقد شود یا مثل این است که بگوئیم این امر مادی خارجی عالم دارد پس معقولیت آن معنی منوط باین نیست که صورت معنا را مستقلاً انتقال بظرفی دهیم بلکه در همان ظرف که هست عاقل بالفعل دارد که عاقل الشیء است نه عاقل لشیء قائم عنده قد جرده مجرد من موطنه الخارجی وجوه این معنای مجرد در همان مصداق خارجی است باید گفت تحقق او در مصداق خارجی بالفطره است چنانکه صدر بدون توضیح این لفظ را گفته و منشاء دیگر برای اشتباه و توهم مغایرت معقول با عاقل آنستکه در مقام معرفی البته باید عنوانی را حاکی از صورت مجرده قرار داد لکن مدلول آن عنوان فقط همان صورت موجوده در خارج است که عقل حکم می کند که معنایی فی نفسه مجرد و متحد با مادی گشته اینجا است که باید الفاظ داله بر معانی طبیعی معقوله را اسم برای اعیان خارجیه گرفت و بمذاق قائلین بوضع الفاظ برای اعیان نه معانی و بمذاق اشعری که لفظ وجود را مشترك لفظی بین اعیان مهمیات خارجیه پنداشته نزدیک است نه از حیث اشتراك لفظی بلکه از حیث آنکه مدلول الفاظ و عناوین همان اعیان خارجیه است بمناسبت آنکه معانی متحد با آن است اگر چه حاجت باین سخن هم نیست مگر برای کسر سورت استقلال معانی چه می توان گفت بلکه حتماً باید گفت مدلول الفاظ اگر چه معانی است نه اعیان اما معانی متحده است با اعیان خارجیه نه منفصله از آن پس چون گوئیم فلان معنا معقول بالفعل است یعنی عاقل بالفعل دارد و فرق نمی کند میان اینکه گفته شود فلان معنی معقول است یا گفته شود فلان نفس ناطقه عاقل این معنی و عالم بآن است پس معقول و عاقل یکی است حقیقتاً یعنی جز نفسی که عاقل بالفعل است آن معنی را چیزی و صورتی در بین نیست و صدر المتألهین نتوانسته این مطلب را به پروراند و بتعمیه و تمقید و اضطراب افتاده .

**لوازم این معنی در تفسیر  
قاعده اتحاد**

حال باید توجه داشت این معنی مستلزم انکار وجود ذهنی است  
بر وجهی متقن که حتی محتاج بمعنای نفس الامری بحمل اولی  
که در وجود ذهنی و مسئله علم کفتم نیست باین نحو که

معانی و صور معقوله در همان خارج وقائم بخارج است یا موجود بوجود مصداق خارجی است و الفاظ  
و عناوین در قضا یا در تصورات مفرده فقط برای اشاره بآن معانی و اجزاء و ذاتیات آن است که در  
اعیان خارجی است و دو موجود خارجی بیش نداریم یکی جوهر نفس دیگر اعیان خارجی که حامل  
و متضمن طبایع مجرده است و الفاظ و عناوین همه خارجی هستند و مفاهیم انتزاعیه و عرضیات اگر  
چه موجود در اعیان خارجی نیستند زیرا از کلیات طبیعی نیستند لکن حیثیتی بر وجه بساطت بازا  
آنها هست که این اسماء و عناوین را بر آن توان حمل نمود یعنی عین خارجی یا طبایع مجرده متحده  
با اعیان خارجیه بالفطره و بالذات بحیثیتی است که آن حیثیت مستحق است معنایی انتزاعی و عرضی  
که بالفاظ خاصه از آن تعبیر میشود و فرق آن با کلیات طبیعیه آنستکه طبایع موجودند در اعیان  
ولو بعین وجود اعیان و آنها موجود نیستند بلکه حیثیات و شئون برای آن معانی طبیعیه با آن مادیات  
خارجیه اند و هیچ گونه استقلالیه که نفس ناطقه عاقل آنها است ندارند مگر بالتبع و بطفیل معانی  
طبیعیه و فی الحقیقه عناوین عرضیه و معقولات ثانویه باز از معرفات همان طبایعند بوجود لفظی که  
خارجی است نه ذهنی و از شئون و تعینات طبایع متحصله متأصله اند .

و لازم دیگر انکار انتزاع و تجرید است بلکه هر چه هست در  
جای خویش است عوض نمی شود فقط معلوم عقل است لازم  
دیگر تأیید و تسجیل مسلك ما در حقیقت علم است و اینکه علم

**سنجش کلام صدر و تطبیق  
آن بر این تقریر**

فعلی جز جوهر عقل که نفس ناطقه است عالم و عاقل است چیز دیگر نیست حال بسنجیم کلام صدر  
را و بر این تقریر تطبیق نمائیم اولاً باید مراد از تکافؤ در وجود و در درجه وجود این باشد که صورت  
معقوله در نفس نباشد نه اینکه باشد و موجود بعین وجود و مرتبه وجود نفس باشد چه معقول بنا بر این  
تقریر اصلاً حظی از وجود نفس ندارد همان طور که موجود خارجی ندارد زیرا معنای معقول را صورتی  
در نفس نیست همان در خارج است لکن بنفسها نه بوصف معقولیت و وصف معقولیت عبارت از این است  
که نفس ناطقه آنرا عاقل و عالم و متصور و ملتفت و متوجه است بلی معنی قطع نظر از عاقل با مصداق  
خارجی تکافی در وجود و در درجه وجود است و عاقل عاقل معنایی است مکافی در وجود با مصداق خارجی  
و مجرد بودنش باین معنا است که مواد مقوم او نیست مانند عقل انسان که مجرد است و بدن مقوم  
عقل نیست با آنکه با بدن معیت دارد پس در اینجا عنوان تضایف بی مورد است و اینکه گویند معقول



بالفعل را وجود دیگری نیست جز همین وجودیکه بدانته معقول است نه بچیز دیگر و معقول بودن چیزی متصور نیست جز آنکه چیزی عاقل او باشد این عبارت تا اینجا قابل تطبیق است بر آنکه معقول بودن شیء جز این نیست که عاقل دارد نه اینکه معقول عین عاقل است و اما اگر بگوئیم معقول چیست گوئیم آن معنای مجردی است که با مصداق خارجی معیت دارد بدون انفکاک از مصداق خارجی لکن معقول بالفعل بر آن صدق نکند مگر عاقلش بالفعل حاصل باشد بلی ابدأ معقول بالقوه است مگر عاقل را عقول مفارقه اعتبار کنیم نه نفس انسانی که ممکن است جاهل باشد و چیزیکه در عبارت بعدیه منافی این تطبیق است آنستکه گوید اگر عاقل امری مغایر با او باشد باید فی حد نفسه با قطع نظر از آن عاقل معقول نباشد پس وجودش این وجود عقلی نیست و حال آنکه وجود صورت عقلیه اگر چه تجرید کننده می اورا از ماده نباشد بالفطره ابدأ معقول بالفعل است می گوئیم این کلمات مختل النظام و مشوش و با تطبیق بر مطلب ما منافی است چه یکجا گوید عاقل امری مغایر معقول نیست با آنکه باید بگوئیم معقول امری نیست مغایر عاقل چه ذات معقول قطع نظر از وصف معقولیت البته غیر از ذات عاقل است که عقل باشد باقطع نظر از وصف عاقلیت و اما باوصف معقولیت در ذات معقول و با وصف عاقلیت در ذات عاقل البته معقول بودنش همان عاقل داشتن است نه عاقل بودن که سبزواری در تفسیر کلامش گفته پس فی الحقیقه فقط چیزی عاقل چیزی شده که می توان از این وصف عاقلیت انتزاع وصف معقولیت برای ذات معقول نمود نه برای ذات عاقل و نه برای وصف عاقلیت چه سخن در معقول بودن عاقلیت نیست و نیز سخن در معقول بودن ذات عاقل برای ذات معقول و برای وصف معقولیت نیست بلکه سخن سخن آنست که وجود عاقل بالفعل و معقول بالفعل یکی است و یکی بودن عاقل با معقول یا باین است که وجود جوهر عاقل عین معنای معقول است یا عین معقولیت معنی است که صورت در ذهن بسته یا عین معقولیت معنا است که در مصداق خارجی حاصل است یا اصلاً معقولیت معنی غیر از عاقل داشتن نیست و عاقل داشتن باین نیست که معنایی در نفس باشد زیرا بمحض بودن در نفس معقول میشود پس عاقل کجا و کی عاقلش شد و بالجمله باید امر غیر معقول را عاقل شود تا معقول بر آن امر صادق گردد پس نمی شود آن امر در نفس باشد بلکه باید در خارج از نفس باشد تا نفس انسانی اورا عاقل و عالم گردد و چون عاقلش شد همان عاقل است که منشاء انتزاع عنوان معقولیت برای ذات آن امر می شود و این برهان قطعی است که تعقل ممکن نیست تعلق گیرد بامری که در نفس است چه امری که در نفس است معقول است و تعقل معقول تحصیل حاصل و مشتمل بر دور است چه معقولیت بالفعل فرع عاقلیت بالفعل است برای چیزی که چیز دیگر را تعقل کند و فرض این است عاقلیت بالفعل موقوف بر حصول شیئی بنفسه در نفس است و حصول شیئی بنفسه در نفس عین معقولیت آن شیء است

زیرا نمی‌شود در نفس باشد و نفس عاقلش نباشد پس باید در جائی باشد که ممکن باشد معقول نباشد او را و عاقل بالفعل نباشد لاجرم باید آن امر معقول مجرد با همان مصداق خارجی باشد چنانکه البته هست و گرنه نمی‌گفتند آنرا از امر خارجی تجرید و انتزاع کنیم حتی صدر فرموده معقول فطری است ابدأ بدون اینکه عاقلی آنرا تجرید کند و مجرد بودنش در خارج باعتبار نفس او است و مانعی ندارد بالعرض با مادی متحد باشد یا با او باشد یا محیط با او باشد چنانکه این اخیر از وجوه تصویر تحقق کلی طبیعی در خارج بنحویکه کلام حکیم همدانی هم بآن توجیه شود و مکرراً این معنی یاد شد و محصل کلام آنکه معقولیت چیزی اصلاً معنائی و واقعی و حقیقتی ندارد جز اینکه بالفعل عاقلی دارد و فرق نیست که بگوئی انسان مثلاً عاقل فلان چیز است یا گوئی فلان چیز معقول انسان است لکن چون نمی‌توان ابتدائاً گفت فلان چیز معقول انسان است مگر بالقوه زیرا ممکن است معقول بالفعل نباشد پس باید گفت انسان یا زید مثلاً عاقل فلان چیز است .

### قابل توجه در عدم تضایف عاقل و معقول

و این وصف فاعلی و مفعولی تضایف نیست مانند ابوت و بنوت که فرق نمی‌کند بگوئی زید پسر عمر است یا گوئی عمر و پدر زید است چه در تضایف باید دو مفهوم حقیقی از دو جانب مضاف بیکدیگر باشند اگر چه یکی مصداقاً مترتب بر دیگری باشد چون در بنوت که مترتب بر ابوت است و مفهوم ابوت و مفهوم بنوت دو مفهوم مستقل است که هیچ کدام در اصل معنای دیگری مأخوذ نیست چنانکه مصداق هر یک عین دیگری و مابین یکدیگرند بخلاف عاقل و معقول و عالم و معلوم زیرا مصداق اگر چه متغایر بلکه متباینند لکن مفهوماً و عنواناً یک معنی است و یکی مصداق مفهوم است دیگری را مصداق برای آن مفهوم نیست بلکه مصداق برای عنوان خویش است و مصداقیتش برای آن مفهوم بمعنای مصداقیت دیگری برای آن مفهوم است و اتحاد ادعائی راجع است بآنکه معقول بوصف معقولیت مصداقی ندارد بلکه همان عاقل بالفعل را مصداق است و مجرد اینکه فاعل البته بمفعولی متعلق و مضاف و منتسب است آن مفعول را عین فاعل و متحد با او نمی‌کند مگر بعنوان وصف بی مصداق یعنی معقولیت فلان چیز این نفس ناطقه را بمعنای عاقلیت نفس ناطقه است او را ولی چون در جنبه فاعلی تعبیر بعقل کردیم مصداق فعلی دارد که نفس است و چون در جنبه مفعولی تعبیر بمعقول کردیم بلامصداق است چه مصداقش همان نفس است و آن چیز معقول نفس است نه معقول مطلق ولی فرقی که اعتراف می‌کنیم در خصوص حیثیت وصفی باعتبار فاعلیت و مفعولیت من باب مماشاة و رعایت از همان سطحی است و گرنه حقیقتاً یک وصف و یک مفهوم است که فقط مصداقش نفس ناطقه است لا غیر .

و سر این وحدت وصفی و مفهومی که جز بهیئت اشتقاقی صرفی اصطلاحی فرق ندارند آنستکه عاقلیت و معقول نسبت بیک عاقل و یک معقول همان تعقل است که مشترک بین هیئت فاعلی و هیئت مفعولی است و مرجعش این است که این عاقل را تعقل این معقول است و معقول را تعقل این عاقل است پس تعقل فعلی است که میان عاقل و معقول است و مصداق بالذاتی برای تعقل نیست مگر این نفس ناطقه خاصه .

**قابل توجه دقیق در اثبات  
وحدت وصفی بین عاقل و  
معقول و فاعل و مفعول**

از اینجا معلوم میشود که عاقل و معقول را نباید از قبیل فعل و انفعال چون کسر و انکسار گرفت زیرا در ذات معقول انفعالی نیست فقط فعلی است قائم بذات فاعل بالفعل که مأخوذ است در آن فعل تعلقش با امری خاص نه اینکه تعلقش بآن امر جز زائدی بر آن فعل است یعنی از ابتداء باید گفت تعقل او نه تعقل مطلق آنگاه تعلق گرفته با امری و این از قبیل مالک و مملوک است نه کاسر و مکسور یا ضارب و مضروب یا ناقش و منقوش و کاتب و مکتوب چه فرق است بگوید این است معقولم و یا این را عاقلم درست که تعقل و علم فعل متعدی است لکن نه آن متعدی که مفعولش منفعل است .

**قابل توجه دقیق که عاقل و  
معقول از قبیل فعل و انفعال  
و کسر و انکسار نیست**

و از شواهد قطعیه بر بطلان اتحاد عاقل و معقول بمعنای معروف که معقول را حقیقتاً عاقل قرار می دهند بدون اینکه گویند معقول را مصداق و معنایی جز وجود عاقل و عاقلیتش نیست آنکه اگر قاعده درست باشد باید در هر فاعل و مفعولی بدین اتحاد ملتزم شد چه مفعول بالفعل و فاعل بالفعل با معقول بالفعل و عاقل بالفعل هیچ فرق ندارد و اگر تضایف و تکافؤ در وجود و در درجه وجود درست است و منتج مدعا است در همه جا چنین خواهد بود و بالاخره مراد از قاعده در عاقلیت و معقولیت بالفعل حصر موجود در عاقل بالفعل است نه آنکه ذاتیکه معقول آن عاقل است عین ذات عاقل شده باشد و دانستی که معقولیت هر چیزی ممکن نیست بنفسه قطع نظر از عاقل بوجودش یا حضورش یا تفرش یا ارتسامش در نفس یا اتصال و قرب و مواجبهتش بنفس عاقل باشد چه عاقل او را بعین عاقلیت خود معقول می کند و اگر او فی نفسه بمحض اینکه در نفس یا بانفس یا نزد نفس شد بدون ملاحظه عاقلش معقول باشد باید عاقل را در معقولیت او اصلاً مدخلیت نباشد پس معقولیتش همان عاقلیت نفس او را و ذات او من حیث هی مباین با ذات عاقل است و اصلاً معقول نیست پس هر چه هست همان عاقل است هر چند اصلاً نامی از وصف معقولیت نبریم و اتحاد و وحدت انحصاری در عاقل بالفعل صحیح است لکن عنوان

**شاهدی قطعی بر بطلان اتحاد  
عاقل و معقول بمعنای معروف**

قاعده موهم خلاف واقع بلکه خلاف مراد مؤسس قاعده که مانند ابن سینائی میفرماید نمی فهمم یعنی چه پس این اندازه اصرار صدر و سبزواری و غیرهما در تصحیح اتحاد و اقامه برهان بر آن آنها بطور معقد و معمى و پیچیده بی مورد بلکه مضحک است مگر منطبق بر وحدت انحصاری در عاقل بالفعل آنها نسبت بخارج بدون اینکه چیزی در ذهن باشد که تقریر کردیم باشد حال اگر توانستیم تطبیق را درست کنیم فهوالمطوب و گرنه برهان مغالطه است چنانکه خواهیم توضیح داد.

حال برویم بر سر دنباله کلام صدر می فرماید معقول بودن چیزی

متصور نیست مگر چیزی عاقل او باشد این جمله دانستی قابل

تطبیق بر وحدت انحصاری در عاقل بالفعل است چه آن چیزی

فی نفسه معقول نیست و آمدنش بذهن همان عاقلیت ذهن است نه

دنباله کلام صدر و سنجیدن

تطبیق آن بر وحدت انحصاری

در عاقل بالفعل

اینکه معقول بذهن عاقل آمده یا آنکه چیزی بنفسه بذهن عاقل آمده آنگاه توسط عاقل معقول شده پس باید اصلاً وجود ذهنی برای صورت معقوله بذاتها نباشد تا آنکه نفس ناطق را او در آن موطن که هست تعقل کند مانعی از این نیست که ادعا کنیم پس از تعقل طبیعت مجرده در خارج قهراً یا بعمل عقلی صورت مجرده بعد از حصول معقولیت بمعنای عاقلیت انسان او را بذهن آید هر چند برای تصدیقات واقیسه تا بدین وجود ذهنی برایش متصور باشد لکن دانستی احکام و تصدیقات از مقوله افعال عقل و نفس است نه از موجودات ذهنی.

آنگاه گوید پس اگر مغایر باشد عاقل با امر معقول باید امر معقول فی حد نفسه با قطع

نظر از آن عاقل معقول نباشد و وجود صورت عقلیه همین وجود عقلی نباشد می گوئیم این سخن صحیح

است اگر مراد این است جز عاقل بالفعل در مقام معقولیت امری او را در میان نیست و معقولیت صورت

ذهنیه همان وجود عاقل بالفعل است و وجود صورت ذهنیه همان وجود عاقل است که خارجی است

یعنی عاقل است صورت را نه صورت ذهنیه را چه اگر بقید ذهنیه باشد معقول خواهد بود قبل از عاقل

و قبل از تعلق عاقل با او و این محال است زیرا معقول بی عاقل نخواهد بود و عاقل باید امری که معقول

نیست معقول کند نه معقول بالفعل را باز معقول کند لکن حق عبارتی که اداء این مطلب کند این

است که بگوید چیزی که بالفعل معقول است البته بدون عاقل بالفعل نشود و چون عاقل بالفعلی برای

معنائی متحقق شد معقول بودن آن معنی جز این نیست که عاقل خارجی دارد پس معقولیت آن معنی

عین وجود عاقل بالفعل است و وجود عاقل بالفعل عین معقولیت معنائی است که وجود عاقل او را معقول

نموده نه آنکه وجود عاقل وجود عقلی او است و اگر مغایر با معقولیت آن معنی باشد باید معنی معقول

نباشد و وجود عاقل موجب معقولیتش نباشد و اما نفس معنی قطع نظر از معقولیتش که از ناحیه وجود

عاقِل آمده البته معقول نیست و مغایر است با ذات عاقل و وجودش بالضرورة تا اینجا سخن کافی در عینیت وجود عاقل با معقولیت معنی است دیگر لازم نیست گفته شود عاقل بالفعل البته وجودی است عقلی برای آن معنائی زیرا آن معنا اگر موجود بوجود عقلی که مکتسب از وجود عاقل است باشد باید پیش از عاقلیت بالفعل موجود در عقل باشد و موجود در عقل معقول است قطع نظر از عاقلیت عقل اورا و این مجال است پس معنی باید در خارج باشد و معقول گردد آن عاقل را بدون اینکه وجود عقلی اکتساب کند .

و اما اینکه گوید صورت معقوله معقول است ابدأ چه عاقلی اورا تعقل کند چه نکند پس اگر مراد از صورت معقوله صورت ذهنیه است البته با قید ذهنیت معقول است لکن عین عاقل است

### قابل توجه در کلمه تجرید و انتزاع

و منفك از آن نیست و تا عاقل اورا تعقل نکند صورت ذهنیه نشود لکن دانستی عاقل بالفعل نفس صورت یعنی نفس معنی را تعقل کند و نفس معنی در خارج است و تجرید و انتزاع همان تعقل است نه اینکه عقل اول معنی را تجرید و انتزاع نماید ثانیاً آنرا تعقل کند و کلمه تجرید و انتزاع که دائر بر السنه و افلام است حتی شیخ در شفا کلمه تقشیر را بر آن اضافه کرده مراد تعقل و ادراك معنی مجرد است در مصداق غیر مجرد چه عقل قادر بر تفکیک در ملاحظه است و این تفکیک در ملاحظه مستلزم این نیست معنای مجرد از ماده بعقل منتقل شود مگر عقل علاوه بر ادراك معنی مستقیماً در همان مصداق خارجی صورت معنی را در عقل ایجاد کند یا قهرأ حاضر شود تا فی الحقیقه آنرا بنا بر انحفاظ دو بار با ادراك کند و نمی توان گفت آمدن یا آوردن صورت معنی در ذهن برای ادامه ادراك و تعقل و تجزیه و تحلیل ذاتیات آن برای آماده شدن برای تصدیقات است زیرا هر گونه ملاحظه و مطالعه‌ئی را در صفحه خارج تواند کرد و این انکار وجود ذهنی است و کر نه معقول بودن اهدی بدون عاقل معنی ندارد و انگهی صورت معقوله و عاقل اگر دو چیز است دیگر انکار مغایرت و دعوی عینیت واضح الفساد است و اگر مراد وصف معقولیت است نسبت بوصف عاقلیت نه ذات معقول پس ذات معقول را مقابل عاقل نهادن و آنرا معقول ابدی دانستن بدون عاقل قابل فهم نیست و بی‌رو در و اسی غلط محض است و اگر مراد آنست که وصف معقولیت بحمل ابدی وصف معقولیت ابدأ اگر چه عاقلی در بین نباشد این درست است ولی فائده و سخن در این نیست چه ما می خواهیم دو چیز را یکی کنیم پس یا باید بگوئیم عاقلیت عاقل و معقولیت معقول يك معنی است بدو تعبیر تضایفی و این تفسیر قابل این بحث طولانی نیست چه مطلوب آنست نفس صورت که معقول است عین وجود عاقل شود و میان جوهر عاقل و نفس صورت بدون وصف معقولیت تضایف نیست اگر وصف عاقلیت را در جوهر نفس عاقل قید کنیم لکن آنرا با ذات معنی مقایسه



نماینم بدون وصف معقولیت دیگر وحدت و عینیت از کجا است یا بگوئیم در نفس انسان جز وجود جوهر عاقل چیز دیگر نیست و معقول همانا ذات معنی در مصداق خارجی مادی است و ذات معنی همانا صورت ادراک است چه ادراک بطور مطلق تحقق فعلی حاصل نکند مگر بچیز بیکه ادراک و تعقل شده از این رو گفتند علم عین معلوم بالذات است و این را در وجود ذهنی نتوان گفت زیرا ادراک معنای مجرد خارجی عیناً وجود عقلیش شده و مانند فصل بانوع ادراک یا جنس ادراک متحد گشته دیگر محلی ندارد که در نفس بیاید سپس متحد بانفس و ادراک نفس گردد چه در نفس آمدنش وجود عقلی است برای او که پیش از آمدن بانفس حاصل شده و ممکن نیست دوباره مقوم فعلیت ادراک مانند فصلیکه مقوم نوع یا جنس است شود و عاقل بالفعل در مقام ادراک فعلی دو فعلیت بخود گیرد با آنکه تحقیق آنستکه چنانکه اشاره شد ادراک امر مجرد خارجی وجود عقلی برای آن مجرد خارجی نیست فقط ادراک الشیء نه ادراک مقوم بصورة الشیء چه ذات معلوم مقوم مهیت علم و جوهر عالم نیست و مجرد تعلق علم بچیزی که عنوان تعلق هم انتزاع و اعتباری است از مقام بسیط که علم الشیء است موجب تقوم علم بانفس ذات معلوم نیست و ذات معلوم هم بنفسه علم نتواند بود چه عاقلیت فعلیه عین جوهر عاقل بالفعل است و بعد اللتیاء التي صدر المتألهین نه اتحاد عاقل و معقولی درست کرده و نه وجود ذهنی را که خود معتقد است حفظ و جز تضایف مفهومی آنهم بامفاسدی که گذشت کاری از پیش نبرده و جز اضطراب و تشویش در اسفار در این باب دیده نشود.

واما توجیه سبزواری در حاشیه اسفار پس بدین ترجمه است که

**رسیدگی بتوجیه سبزواری در  
حاشیه اسفار از گفتار صدر**

ممکن نیست عاقلیکه بازاء معقول بالذات است ذات نفس که

نزد قوم مغایر با معقول است باشد و مانند ظرفی برای معقول

بوده دارای وجودی باشد خالی از وجود معقول نه بالقوه و نه بالفعل و حال آنکه متضایفین متکافیء در

قوت و فعلند پس لاجرم باید عاقل بالفعل که مساوق با معقول است نفس معقول باشد نه اینکه نفس

منضم بمعقول باشد یعنی دو چیز باشد و کر نه لازم آید منشأ عاقلیت نفس معقول باشد و چنین نیست

پس نفس معقول بعینها عاقل است انتهی مترجماً و نص عبارتش گذشت می گوئیم حاصل این توجیه

بعد از اعتراف با آنکه عاقل مغایر با معقول و مانند ظروف و مظروفند و وجودش خالی از معقول است قوتاً

و فعلاً گوید چون متضایفند و متضایفین متکافؤند در قوت و فعل باید عاقل بالفعل مساوق با معقول

باشد و نفس معقول عیناً عاقل بالفعل باشد و اگر نفس بانضمام معقول و بمعیت با او عاقل باشد نفس

معقول منشأ عاقلیت نفس خواهد بود و چون منشأ نتواند بود عین او است - مؤلف گوید اولاً تضایف منافی

با تغایر وجودی و ذاتی خارجی و انضمام و بمعیت نیست و مساوقت در مفهوم ربطی باتحاد وجودی و ذاتی

ندارد ثانیاً تکافؤ در قوت و فعل باین معنی است که هر يك بالقوه یا بالفعل ممکن است مصداق مفهوم دیگر چون این که آب گردد و آب که البته این است نه باین معنی است دو مصداق عین یکدیگر شوند و ثالثاً مساوقت عاقل بالفعل با معقول بالفعل اعم از مدعا است که عینیت باشد چه این مساوقت بیش از تلازم مصداقین و مفهومی را مقتضی نیست و همان طور که در مفهوم مختلفند بطور تضایف در مصداق هم مختلفند بطور تلازم و رابعاً وجود صورت معقوله در نفس موقوف بر اثبات وجود ذهنی است و منکر وجود ذهنی البته بازاء عاقل معقولی داند بدون اینکه در نفس باشد و خامساً بر تقدیر وجود ذهنی از کجا ثابت وجود عاقل وجود معقول است و مستقل در وجود یا بلا وجود نیست .

وسادساً چه مانع دارد طبیعت مجرد که در مصداق مادی در خارج است معقول عاقل باشد تا جای توهم اتحاد عینیت نباشد .

و سابعاً اتحاد وجودی چه ربط با اتحاد در ذات و مهیت دارد و از کجا نفس صورت معقوله با نفس جوهر عاقل یکی شده و ثامناً وجود عقلی بودن عاقل بالفعل برای امر معقول نسبت بخارج هم متصور است زیرا همان مجرد خارجی معقول است بود عقلی که عاقل است و تاسعاً چرا نگوئیم عاقل و معقول دو مفهوم نیستند و همان عاقل الشیء است و بس یا معقول الشیء است و بس پس مراد از اتحاد همان وحدت مفهوم است نه اتحاد مصداقی بین ذاتین متمایزین بنا بر این تضایفی در کار نیست چون دو مفهوم مانند ابوت و بنوت نیست .

و عاشرآ آیا چه توجیهی در این سخن از گفتار صدر شده که دائر بر چند ادعا است (۱) تکافؤ در وجود و درجه وجود و در قوت و فعل (۲) وجود عقلی بودن جوهر عاقل برای معقول (۳) مغایر نبودن نفس عاقل بانفس معقول (۴) تغایر مستلزم است معقولیت معقول را با قطع نظر از وجود عاقل (۵) معقول ابداً معقول است اگر چه عاقلی نباشد و تجرید صورتی نشود (۶) معقولیت شیء که ابدی است بالفطره است (۷) استغناء از تجرید مجردی صورت را از خارج یعنی چه با آنکه همه گویند صورت معقوله تجرید از خارج شود و منحفظ است بین الوعائین (۸) تلازم مغایرت با عدم معقولیت اینها در کلام صدر محتاج بتوضیح و اثبات و بالاخره بجرح و تعدیل است و مؤلف بحمد الله همه را سنجیده و بتوضیح آن ولو با تکرار بعض فقرات پرداخته و رد قیاق بی سابقه ای که در مبحث وجود ذهنی هم بکار آید از قلم گذرانده و بالاخره راهی برای عینیت و حصر موجود نفسانی در جوهر عاقل بوجوهی باز نموده فتدبر و اشکر الله تعالی .

دوم تقریر صدر در مشاعر است گفتار صدر در اسفار پیچیده و مشوش بوده و در مشاعر تقریر منظمی کرده در مشعر سبع چنین میفرماید ثم ان كل صورة ادراكه سواء كانت معقوله او محسوسة

تقریر صدر المتألهین در مشاعر  
برهان اتحاد عاقل و معقول را

فهی متحدة الوجود مع مدرکها برهان فائض من عند الله وهوان کل صورة ادراکيه ولكن عقليه فوجودها فی نفسها ومعقوليتها ووجودها لعاقلها شیء واحد بلا تباين بمعنى انه لا يمكن ان يفرض لصورة عقليه نحو آخر من الوجود لم تكن هی بحسبه معقوله لذلك العاقل والام تكن هی فی فاذا تقرر هذا فنقول لا يمكن ان تكون تلك الصورة مباينة الوجود عن وجود عاقلها حتى يكون لها وجود وللعاقل وجود آخر عرضت لهما اضافة العاقلية والمعقولة كما للاب والابن والملك والمدنية و سایر الامور المضافة التي عرضتها الاضافة بعد وجود الذات والایلزم امر محال لانا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها وقطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هی فی تلك الملاحظة معقولة والافلم يكن وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل والمقدر خلاف هذا وهوان وجودها بعينه معقوليتها و ان كانت تلك الملاحظة اياها التي تكون هی مع قطع النظر الى ما سواه معقولة معقولة فهی فی تلك الملاحظة عاقلة ايضاً اذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون العاقلية كما هو شأن المتضايقين وحيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم المفروض اولاً ان هنا ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة لها ولزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها وليس الا الذي فرضناه فظهر و تبين بما ذكر ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله وهو المطلوب وهذا البرهان جار في الادراكات الوهمية والخيالية والحسية حتى ان الجوهر الحساس من يتحد مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما خرج عن التصور كالسما والارض وغيرهما من الماديات التي ليس وجودها وجوداً ادراكياً فتدبر واحسن اعمال رويتك فيه فانه صعب المنال والله ولي الفضل والافضل انتهى كلامه حرفاً بحرف .

حاصل این برهان بر وجهیکه از خصائص کتاب است آنست که نحوه وجود صورت معقوله همان معقولیت فعلیه آن ماهیت متصوره است که اگر پرسش شود آنشیء که تصور کردی چه

حاصل برهان مشاعر که از خصائص این کتاب است

نحوه ئی از وجود دارد پاسخ این است که نحوه وجودش معقولیت بالفعل است و چون این مقدمه را فرض کردیم ناچار باید عاقل بالفعلی در میان باشد چه آنکه معقول بدون عاقل نمی شود و فرض این است که عاقل بالفعل جز جوهر نفس ناطقه که آن صورت را تعقل کرده چیز دیگر نتواند بود حال می سنجمیم که این نحوه از وجود که عبارت از معقولیت فعلیه آن صورت است آیا عین وجود نفس عاقله است یا غیر آن اگر وجود نفس است پس جوهر نفس عاقل موجود است بعین وجود معقول پس وجود عاقل و وجود معقول که همان معقولیت او است یکی خواهد بود و اگر غیر وجود عاقل است باین معنی که عاقل و معقول موجودین بوجدین متغایرین باشند پس ناچار باید ممکن باشد که قطع نظر از وجود عاقل نمائیم چه قطع نظر وقتی ممکن نیست که وجود هر يك عین وجود

دیگری باشد و در این حال یا باید صورت معقوله فعلیه معقول بالفعل نباشد زیرا معقولیت فعلیه بدون عاقل نمی‌شود یا باید خود صورت معقوله خویش باشد و هر دو شق خلاف فرض است اول برای آنکه چون دو وجود فرض کردیم فقط وجود معقول را در نظر گرفتیم و بمجرد این ملاحظه نحوه وجود معقول را هم از دست دادیم زیرا معقولیت فعلیه بدون ملاحظه عاقل متصور نیست مگر معقول بالقوه گردد مانند همه اشیا که معقول بالقوه‌اند و این خلاف فرض است زیرا مفروض معقولیت بالفعل است پس باید این وجود عقلی که همان معقولیت فعلیه است عین وجود عاقل باشد تا ممکن نباشد قطع ملاحظه از وجود عاقل پس معقولیت فعلیه را که مفروض مقام است نمی‌توان حفظ نمود مگر با اتحاد با وجود عاقل زیرا با فرض تغایر وجودی خلف لازم آید.

(فان قلت) چرا قطع نظر از وجود عاقل کنیم تا خلف لازم آید (قلت) لازمه تغایر وجودی صحت قطع نظر است و چون در صورت قطع نظر از وجود عاقل خلف لازم آید لاجرم باید وجود عاقل و معقول متحد باشد.

و اما دوم که عبارت است از آنکه صورت معقوله بنفسها عاقل خود باشد پس باز خلاف فرض است چه اینکه در اینجا ذات عاقلی موجود است که صورت عقلیه را تعقل کرده (فان قلت) در صورت عدم قطع نظر چون محذوری لازم نمی‌آید پس منع تغایر وجودی محتاج به برهان است (قلت) لزوم محال بر بعض تقادیر کافی در امتناع تغایر است و بعبارة آخری چنانکه خلف محال است امکان لزوم خلف هم محال است این است غایت توضیح این برهان و مراد از عنوان تضایفی که ضمناً فرموده این نیست که ملاک در تصحیح اتحاد تضایف است بلکه تضایف را فقط برای این تذکر داده که هر معقولی عاقل می‌خواهد و این عنوان همانا مماشاة و تمهیدی است برای آنکه عاقل را بمقدمه قطع نظر با معقول متحد الوجود کند پس آنچه سبزواری فرموده دلیل تضایف تمام نیست بی‌مورد است زیرا که ملاک برهان لزوم خلف ناشی از صحت قطع نظر است و تضایف فقط برای بیان احتیاج بعاقل ذکر شده و این معنی با آنچه قبلاً گفتیم از اعتبار تضایف در نفس مهیت معقول منافی نیست زیرا تضایف در ذات هم مصحح اتحاد وجود خریدیم نهایت الامر عنوان عاقل را متعدد می‌کند یکی نفس ناطقه دیگر صورت معقوله که عاقل خویش باشد فافهم ولا تغفل.

### « فصل »

در جواب برهان صدر در مشاعر در ضمن رسیدگی ببعض اشتباهات راجع بعلم تفسیر و افضلیت آن از روی عنینت عالم بآن با ذات الله سبحانه پس میگوئیم در این مقام لازم است رسیدگی بسه امر:

امر اول آنکه برهان مزبور افاده نمی کند عینیتی که بعضی  
مدرسین علم تفسیر با ذات الله سبحانه تصور نموده بلکه مفاد آن  
آنستکه وجود خارجی جوهر عاقل کافی است در وجود عقلی  
معقول.

رسیدگی به امر راجع به علم  
تفسیر و جواب برهان صدر  
بر مشاعر

امر دوم آنکه برهان مزبور در اثبات اتحادیکه منظور صدر المتألهین است تمام نیست .  
امر سوم آنکه اتحادیکه منظور صدر است به برهان دیگر می توان تمام نمودنه به برهان مزبور .  
اما امر اول پس برهان مزبور بر فرض تمامیت آن اتحاد جوهر عاقل را بتمام الجهات والفعلیات  
با صورت معقوله افاده نمی کند باین معنی که مراد از اتحاد آن عینیتی که مدرس تفسیر یا دیگران  
تصور نمودند نیست لذا تعبیر با اتحاد کردند نه عینیت و بعضی آنرا تبظیر با اتحاد ماده و صورت نمودند  
کما نقل عن اسکندر که راه قول بتر کیب انضمامی را باین ماده و صورت باز می کند و نیز اتحاد را از  
جانب جوهر عاقل اعتبار کردند نه از جانب معقول تا استقلال وجود جوهری را برای عاقل که  
قبل التعقل داشته و جز یک شعور فعلی که او را حاصل شده نقصانی نداشته اشعار نمایند و تمثیه نمایند  
براینکه معقولیت همان شعور عاقل است نه جوهر عاقل .

و نیز تصریح کردند این اتحاد از قبیل موجودین بوجود واحد است نه وحدت و عینیت و نه  
انقلاب و نه اتحاد فعلیتی بفعلیت دیگر یا با چند فعلیت دیگر که وجود جمعی در نفس دارد .

و نیز وجود معقول را عین معقولیت که شعور فعلی نفس است گرفتند .  
بدیهی است سنخ وجود جوهر عاقل و نحوه وجود او عبارت از همان نحوه وجود صورت معقوله  
نیست و وجود جوهر عاقل همان معقولیت بالفعل نیست زیرا وجود جوهر نفس وجود خارجی است  
نه موجودی و وجود عقلی که عبارت از معقولیت است .

و نیز نفس با کل قوای خود در مقام وحدت نفسانی متحد است و تمام قوتها در نفس عاقل  
انطواء جمعی دارد بخلاف صورت معقوله که اتحاد با متخیله و واهمه و سایر قوتهای نفسانیه ندارد .  
و نیز نحوه وجود عقلی همان وجود ذهنی است که در اثبات و نفی آن و در انحاء آن اختلافاتی  
معروف است که یاد شد و در وجود جوهر نفس چنین اختلافی نیست .

و نیز این نکته قابل دقت است که صدر المتألهین با اصرارش با اتحاد عاقل و معقول مصر است  
بآنکه علم کیف نفسانی است و در جواب اشکال اجتماع جوهر و عرض و تداخل معقولات که از  
مشکلات فن است اختلاف حمل را راه حل دانسته یعنی صورت معقوله را بحمل اولی یکی از مقولات  
دانسته ولی بحمل شایع کیف پنداشته پس چگونه میشود که کیف نفسانی عیناً وجود شود و موجود

بوجود جوهر عاقل گردد زیرا بر این تقدیر حمل شایع حقیقی بین نفس و بین صورت معقوله منفعده خواهد شد و يك چیز بجمل شایع جوهر و کیف خواهد گشت و اشکال تداخل مقولتین متقابلتین عود می کند فافهم ذلك فانه دقیق - پس با این شواهد که مذکور شد واضح است مقصود فقط اتحاد وجود تطفلی برای صورت معقوله است با بعض قوای نفس بر وجهیکه هیچ يك را بر دیگری نتوان حمل نمود .

از این بیانات ظاهر میشود نتیجه قاعده اتحاد عاقل و معقول همانا وحدت حقیقیه و عینیت نیست بلکه مفاد قاعده بر تقدیر تمامیت برهان مذکور آنستکه وجود صورت معقوله و معقولیت صورت بنفس وجود عاقل است نه بوجود دیگر و منظور از برهان مزبور همین اتحاد است و احتیاج معقول بالفعل بوجود عاقل زیاده از این نیست که گفته شود اگر وجود معقول بالفعل مغایر با وجود عاقل باشد بایستی با قطع نظر از وجود عاقل باز معقول بالفعل باشد و حال آنکه معقول نیست چیزی معقول بالفعل باشد با قطع نظر از وجود عاقل باز معقول بالفعل باشد و حال آنکه معقول نیست چیزی معقول بالفعل باشد با قطع نظر از عاقل بالفعل پس باید بوجود عاقل بالفعل موجود شود و این معنی باتلازم وجودین هم می سازد چنانکه با کفایت نفس وجود عاقل در موجودیت معقول سازگار است دیگر عینیت با وجود جوهر عاقل از کجا بلی چیزیکه می توان بنظر انصاف اعتراف کرد مأخوذ بودن مفهوم عاقل در مفهوم معقول و بالعکس است بر وجهیکه اگر معقول وجودی مستقل می داشت وجود عاقل را طعمه خود میکرد لکن چون این وجود مستقل را تنها جوهر عاقل دارد معقول را طعمه خود نموده و وجود عقلی برایش شده و او را بوجود خویش موجود ساخته است مانند آتشی که بهر چیز می رسد آنرا می سوزاند بدون آنکه در آن چیز قوه ناریه باشد و مانند نور که بهر چیز رسید حلولا یا اتحاداً یا واجهتاً یا قریباً آنرا روشن کند همچنان نور جوهر عقل و عاقل که بنفسه روشن است معقولات خویش بدون اینکه در آنها نوری باشد ولو ضعیف روشن نماید و اگر قطع نظر از نور عقل شود معقولات را نوری نیست نه ذاتاً نه اکتساباً .

امر دوم در عدم تمامیت برهان مزبور است در اثبات اتحادیکه منظور مستدل صدر المتألهین است چه حاصل برهان این بود که وجود معقول همان معقولیت فعلیه است پس اگر عین وجود عاقل نباشد و مستقل الوجود باشد لازم آید یا قطع نظر

امر دوم در عدم تمامیت برهان  
در اثبات اتحاد و تحقیق در  
جواب برهان

از وجود عاقل هم معقول بالفعل باشد و این نشود مگر معقول مفروض عاقل خویش یا معقول بالقوه باشد و هر دو خلاف فرض است چه عاقل نفس ناطقه است نه صورت معقوله و معقول هم بالفعل است

نه بالقوه و تحقیق در جواب برهان .

اولاً آنکه معقول اگر چه عاقل لازم دارد لکن قطع نظر کردن از عاقل مستلزم انتفاء وجود واقعیش نیست و لزوم خلف در صورتی است که معقول بالفعل مستلزم عاقل بالفعل ملحوظ باشد نه عاقل بالفعل مطلقاً ولو غیر ملحوظ و چنین ملازمه ئی ممنوع است بلی مستدعی عاقل بالفعل واقعی است هر چند قطع نظر از او شده باشد پس اگر وجوداً عاقل و معقول مغایر باشند و عاقل بالفعل موجود باشد لکن غیر ملحوظ باز معقول بالفعل بر معقولیتش باقی خواهد بود .

و شاهد بر این معنی آنکه می توانیم عاقل بالفعل را در نظر آوریم ولی در معقول بالفعل مردد شویم که چیست مثلاً می دانیم زید تعقل نموده حتی مشغول است معقول خود را می نویسد لکن نمی دانیم الهیات است یا امور عامه و این تفکیک دلیل تغایر است لان المعقول غیر المغفول و المعلوم غیر المجهول و المتیقن غیر المشکوک چه بدیهی است مجرد مفهوم معقول بالفعل در وجود عقلی کافی نیست تا تعیین او ملحوظ نباشد و البته سخن در انواع صور معقوله است نه در مفهوم معقول که مانند مفهوم مفهوم یا مفهوم موجود ذهنی یا مفهوم معنا است .

و ثانیاً محذور خلف بر فرض تغایر وجودی در صورتی لازم آید که صورت معقوله نحوه وجود عقلیش همان معقولیت فعلیه باشد و این ممنوع است زیرا ممکن است نحوه ایجاد او معقولیت فعلیه باشد و تعبیر بوجود من باب اضافه وجود بمعقول باشد بنا بر این صورت معقوله از افعال جوهر عاقل است حتی گفتند نفس خلاف معقولات است و البته وجود فعل غیر از وجود فاعل است پس اگر قطع نظر از وجود فاعل شود وجود فعل منقلب نشود تا خلف لازم آید .

و ثالثاً برای ملاحظه عاقل کافی است اخذ مفهوم عاقل در معقول دیگر لزومی ندارد وجود جوهر عاقل با وجود صورت معقوله متحد باشد و اینکه صدر فرموده اگر صورت معقوله عاقل ذات خود باشد خلاف فرض است زیرا در اینجا ذات عاقلی موجود است که معقول را تعقل نموده جوایش این است که وجود ذات عاقل چون مغایر است با معقول ما او را در ازای معقول قرار نمی دهیم بهمان خلقیکه ملاک برهان است و عاقلیت معقول را نسبت بذات خود برای تصحیح معقولیت فعلیه اعتبار کنیم پس برهان حرفاً بحرف قلب بر مستدل شود .

بخلاصه آنکه معقول بالفعل بنفسه عاقل بالفعل است زیرا اگر

جوهر عاقل مصحح معقولیت فعلیه برای معقول باشد با آنکه

حسب الفرض وجودش مغایر وجود معقول است خلف لازم آید

بدو نحو یکی آنکه لازم آید خلاف فرض تغایر وجودی دیگر آنکه با فرض تغایر ممکن است قطع

قلب برهان بر مستدل  
حرفاً بحرف

نظر کردن از عاقل پس لازم آید معقول بالفعل بلا عاقل باشد یا معقول بالقوه گردد لذا عاقل بالفعل نفس معقول بالفعل است و شخص عاقل چون موجودی است متغایر با معقول عاقل بالواسطه است نه عاقل بالذات فانحلت المغالطة بشرها .

و رابعاً اگر وجود عاقل و معقول متحد باشند باید حمل هر يك بر دیگری صحیح باشد زیرا از کان حمل شایع که اتحاد وجودی و تغایر مفهومی است حاصل است و هیچ عاقلی تصدیق نمی نماید صحت حمل نار معقوله را بر شخص عاقل یا بر نوع او باینکه بگوید « النار المعقولة لزید هی زید العاقل لها او هی انسان او حیوان » یا بگوید « الحيوان الناطق المدرك للنار نار بالفعل » و همچنین است اگر معقول تصدیق باشد مثل اینکه بگوئیم « مساواة زاويتين قائمتين للمثلث هو الانسان المصدق لذلك او الانسان المصدق لذلك هو مساواة القائميتين للمثلث » و این وجه در صورتی است که قائل بقاعده قائل باتحاد معقول با وجود عاقل در تمام فعلیاتش باشد .

لکن دانستی چنین اتحادی را از این قاعده نمی خواهند و ملاک قابل توجه در تصویر اتحاد

برهان مزبور لزوم خلف مذکور نسبت باتحاد بمعنای عینیت نیست بلکه مقصود آنستکه وجود عاقل و فعلیت شعور او کافی در حصول معقول است پس نحوه وجود عاقل را نحوه دیگری مستقلاً می داند لکن برای او تطورات و شئونی قایل است که در بعض اطوارش افاضه ظهور بمعقولات کند نظیر آنچه وحدت موجودها گویند که ممکنات تعینات و شئون و ظهورات واجب تعالی است نه آنکه عین واجب سبحانه عبارت از اعیان ممکنات است و نه اینکه اعیان ممکنات عین واجب تعالی است و فرقی است واضح بین تطورات ذاتی بظهورات متنوعه و بین آنکه هر نحوه ظهوری و هر طور ظاهری عین همان ذات و هویتش باشد و بعبارت دیگر جوهر عاقل را دو نحو از وجود است یکی وجود خارجی مجرد از ماده یکی دیگر وجودی علمی برای معقولات خویش بدون معقولاتش بآن وجود علمی که دومین وجود عاقل است موجود باشند چنانکه بوجود خارجیش هم موجود نیستند و برای صدق موجود بر آن معقولات کافی است حضور آنها نزد عاقل و این حضور بتجربید قوت جوهریه عاقل است آنها را از ماده که خود آنها را باین تجرید یا بلحاظ تجرید احضار می کند اگر چه بنظر دقیق معنای تجرید و انتزاع برداشتن معنای مجرد از خارج و آوردن بذهن یا نزد ذهن نیست بلکه باین معنا است که عاقل معنای مجرد را در اعیان خارجیه می بیند و حکم بر آن می کند و کلمه تجرید و انتزاع و تقشیر برای تفهیم مبتدی است تا بفهمد تنها معنای طبیعی را بدون لواحق ماده و عوارض در می یابد و چون محفوف بمادیات است در خارج خواستند تصویری کنند انفکاک مجرد را از مادیات بکلمه تجرید و دانستی همین معنی شاهد نفی وجود ذهنی است مع



ذلك من باب مما شاة آمدن آن مجرد بذهن یا حضورش نزد عاقل فقط بمعنای فعلیت تعقل است نه آنکه عاقل در این حال عین معقول است و حقیقت امر این است که تعقل فعلی بمعنای حضور معقول نزد عقل است و حضور معقول نزد عاقل بمعنای تعقل فعلی است معنایی را .

تجدید کلام در تحقیق مقام و چون مسئله از غامض ترین مسائل فلسفی است شایسته بلکه واجب است که سوانح و خاطرات خود را در تحقیق مقام از دست ندهیم بلکه بحول و قوت الهی الذی احاط بکل شیء عاماً پرده از چهره مطلوب بر داریم و می گوئیم امر معقول اگر چه مستقل در مهیت است چون

**تجدید تحقیق مقام بروجهی  
بی سابقه و تصویر اتحاد عاقل  
و معقول بوجوه مبتکره و  
رفع اشتباهات**

مهیت نار تصوراً و مهیت نسبت نار بموضوعی تصدیقاً لکن معقولیت فعلیه اش عین جوهر عاقل بالفعل است باین معنی که وجود جوهر عاقل فعلی وجود او است و حقیقتی برای معقولیتش نیست جز آنکه او وجودی خاص برای نفس باشد و نفس هم برای او وجودی خاص گردد زیرا اگر او را مانده مهیتش وجودی مستقل باشد هر آینه جوهری مجرد و موجود بوجود عقلی خواهد بود یا باقی می ماند بر همان وجود خارجی که داشته و معیت با مادیات نموده و یا منقلب گردد بوجودی ثالث که نه وجودی است عقلی و نه وجودی است خارجی و هر یک از این فروض خلف است پس معقولیتش جز وجود جوهر عاقل بالفعل نیست این است ملخص برهان اسفار مشوشاً و برهان مشاهر منظماً .

تنقیح نظریه ما در این برهان اینکه نفس با مجرد و بساطتس تر کیبی عقلی دارد از مابه القوه برای ادراک و مابه الفعل برای ادراک چنانکه نظر با جزاء حدیه اش مر کبی است عقلی و اتحادی چه نفس و عقل حتی مفارقات مانند واجب تعالی نیستند که از جمیع انحاء تر کییات حتی عقلی و وهمی منزله و مبری است و در او سبجانه ما به القوه و ما به الفعل نیست و نفس بلکه عقول مفارقه این بساطت نیست . بنا بر این معقول بما هو معقول اگر چه عبارت است از فعلیت

**تصویر اتحاد معقول بوجود  
یکی از حیثیات جوهر مجرد**

ما به القوة الادراکیه لکن عین وجود جوهر ناطق نیست بآن اجزاء حدیه و اجزاء فعلیه و صفات اعم از فعلیه و بالقوه و

منتهی چیزیکه ممکن است قایل با اتحاد ثابت کند اتحاد معقول است بوجود یکی از حیثیات جوهر ناطق لذا بر معقول بالفعل حمل نشود انسان یا حیوان ناطق بلکه ممکن است حال نسبت تصدیقیه در نفس حال نسبت خارجییه باشد یعنی همان طور که خارج ظرف وجود نسبت نیست بلکه ظرف نفس نسبت است نفس ناطقه هم ظرف نفس معقول فعلی باشد نه ظرف وجودش لکن بظرفیتی اتحادیه باین معنی که وجود نفس مدر که متحد با مهیت معقول باشد نه با وجودش بنحو تر کیبی اتحادی و عقلی که منحل

شود بوجود نفس و مهیت معقول بوصف معقولیت بدون اینکه موجود بوجود نفس باشد بلکه بسبب وجود نفس مندر که آن مهیت بما هی هی باشد که اگر نفس نبود مهیت مفروضه هی هی نبود و معقول هم نبود و بلا موضوع بود و با اعتبار وجود نفس اگر گفته موجود است مجاز است چه با همین اعتبار بازی هی است نه موجود زیرا که ظهورش بر نفس ظهور نفس است بصورت مهیت معقوله نه ظهور صورت معقوله بجوهر نفس مگر بطور واسطه در عروض پس معقول را وجودی نیست بروجه حقیقت اصلا و این تقدیر انکار وجود ذهنی نیست چه وجود ذهنی زیاده از این نیست که ما فی الذهن موجود برای نفس است نه اینکه بنفسه موجود است .

و آنچه از پیش در توجیه کلام صدر گفتیم که باید منکر وجود ذهنی شود بر روی تقریر دیگر بود که جز عاقل الشیء نداریم و عاقل الشیء همان عاقل است نه عاقلی است منضم بشیء معقول و این طریق دقیق دیگری بوده که اتحاد را بمعنای واحد گیریم نه متحد و متحد به و در این تصویر نظری بآن راه نیست فلا تغفل .

**رفع توهم تهافت در کلام**

و کشف حقیقت حال در مقام است یکی مهیت خاصه فی که معقول گردیده مانند مهیت نوع ناز یا جنس یا فصل یا خاصه اش دوم نفس مفهوم معقول و عنوان وصفیش دیگر فرد ذهنی از این مهیت اگر معقول جزئی ممتنع الصدق بر کثیر بن است حیثیت دیگر نحوه وجود عقلی برای آن مهیت است .

**کشف حقیقت حال در مقام  
بذکر چهار حیثیت در  
امر معقول**

اما نفس مهیت و فرد جزئی از آن مهیت پس هیچ کدام متحد بجوهر نفس عاقله نیست حتی در صورتیکه مهیت نفس ناطقه را تعقل کند که مطابق با مهیت عاقل است چه آن را کلی تصور کند زیرا مجرد التماثل بین مهیت عاقل و مهیت معقول مصحح اتحادشان بطور کلی یعنی اتحاد کلین یا بطور جزئی یعنی اتحاد فردین نیست و اما مفهوم معقول .

**تحقیق حال چهار حیثیت  
در معقول**

پس تحقیق آنستکه مفهوم معقول مانند سایر مہیات و مفاهیم نیست بلکه از قبیل مفاهیم افعال متعدی بمفعول است که متحد است بنظر عقلی فعل و فاعل و مفعول و مختلف نیستند مگر باعتبار و نسبت نظیر وجود که اگر اضافه بفاعل شود ایجاد است و بموجود وجود است و نظیر ایجاب و وجوب پس ضرب مثلا اگر اعتبار شود بمعنای وقوعی فعلی میان مشتقات خود منحفظ است و مفهوم ضرب و مفهوم ضارب و مفهوم مضروب بعد از حذف ممیزات اعتباریه اشتقاقیه يك مفهوم

**تحقیق اتحاد مصدر و اسم  
فاعل و اسم مفعول مگر باعتبار**

خواهد بود که باعتبار اضافه اش بفاعل یعنی آنچه از او وقوع یابد ضارب و باعتبار اضافه اش بآنچه بر او واقع شود مضروب و باعتبار نفسش ضرب است و حقیقتش در هر سه مورد تغییر نکند و فی الحقیقه ضرب واقع از زید بر عمرو عین مضروبیت عمرو و عین ضاربیت زید و عین ضرب است زنهار که تو را بفریبد اختلاف معانی هیئت های اشتقاقیه که موجب اختلاف در حقیقت ضرب بنظر عقل نشود و این حال فعل خارجی است چه رسد بافعال نفس و از میان آنها چه رسد بتعقل .

و حق آنستکه مفهوم عقل و عاقل و معقول بلحاظ تعقل که متعلق است بمهیتی حاضر در نفس بیک معنی است و عاقلیت و معقولیت و عقلیت همان تعقل چیزی است که منحفظ در هر سه

**وحدت مفهوم عاقل و معقول  
و عقل باعتبار مفهوم تعقل**

عنوان بلکه محقق آنهاست نه باین معنی که محقق جوهر قوت عاقله است بلکه محقق عقل مصدری بلکه اسم مصدری که اصل ثابت میان مشتقات خویش است پس اعتراف صدر المتألهین در جواب شیخ الرئیس باختلاف بی وجه است و ناشی از عدم تأمل در حال مبدأ اشتقاق و مشتقات است که هر کدام عیناً همان مبداء است با یک ممیز اعتباری و اما آثاریکه در افعال خارجیه مترتب بر فاعل و مفعول بلکه بر فعل است مثل وجع و سیاه شدن یا خرق در عضو مضروب یا بحرکت افتادن آلات و اعضاء یا کیفیات یا امور دیگر نسبت بفاعل یا صدای قوی یا ضعیف در ضرب یا اختلاف آلات ضرب یا انحاء ضرب که موجب اختلاف در اصل حقیقت ضرب نشود .

نکته دقیق که منشأ اشتباه در اتحاد و اختلاف شده فرق نگذااردن بین عقل بمعنای جوهر دراک و بین عقل بمعنای تعقل فعلی که افعال عقل جوهری است و فعل و فاعلیت و مفعولیت البته یکی است و اما حیثیت وجود پس مبنی است بر اختلاف انظار در وجود ذهنی که وجوه مقرر در دفع اشکال اجتماع

**منشأ اشتباه در اتحاد و اختلاف  
فرق نگذااردن بین عقل بمعنای  
تعقل و عقل بمعنای جوهر دراک  
و تعقل از افعال عقل  
جوهری است**

جوهر و عرض یاد شد و این وحدت مذکور را برهم نمی زند و توضیحاً میگوئیم که امر وجود خالی از این نیست یا تصدیق نفس است بقضیه باذعان بنسبت علی المعروف یا با اقتران باذعان و اعتقاد بتصدیق که از افعال و منشئات نفس است علی ما هو الحق عندنا یا تصور مهیتی است و بر هر دو تقدیر تصور مهیت یا تصدیق بمحمولی یا اجزائی برای آن بر تقدیریکه تسلیم نمائیم که از مراتب وجود نفس در آنکه است معقول نیست که عین وجود نفس بما هی نفس ناطقه باشد چنانکه معقول نیست عین مهیتش باشد زیرا فعلیت قوت ادراک که از آن تعبیر بتعقل فعلی میشود اگر چه متحد است بوجود صورت مدر که لکن اتحادش باو قوی تر از اتحاد ماده بصورت نیست چه ماده و صورت دو جوهرند و

معقول جوهر بطور حقیقی نیست پس چگونه وجود جوهر حقیقی را می پوشد .

### قابل توجه در تجزیه و تحلیل مقام

پس در این مقام جز فعلیت قوت ادراک نیست و این معنی جز این نیست که قوتی از قوای جرهر نفس ناطقه بفعلیت رسیده و نفس چون متحد است با قوای خود البته متحد با فعلیات قوای خویش نیز خواهد بود لکن عقل جوهری چون بنظر تفصیلی نظر بنفس و قوایش نماید البته آنها را متغایر می یابد و فعلیت ادراک کلیات را عین تمام جوهر عاقل نیست نه بحسب مهیت و نه بحسب وجود بر وجهی که صدق کند این یک بر دیگری .

### نتیجه خلاصه گفتار

پس تلخیص سخن باین نتیجه می رسد که وجود صورت اگر چه وجود عقلی است و حقیقت معقولیتش جز همین وجود عقلی نیست و گر نه مهیت من حیث هی یا مفهوم معقول من حیث هو که غیر از وجود است نخواهد بود و هر دو نه موجود است نه معدوم مانند سایر کلیات طبیعی و مفاهیم کلیه بلحاظ نفسشان لکن این وجود عقلی عین وجود جوهر نفس بما هو وجودها نیست هر چند این وجود فعلیتی برای قوت ادراک او است و همچنین متحد بسایر فعلیات قوای این جوهر نیست زیرا اتحاد انحاء فعلیات با یکدیگر ممتنع است چه معنی ندارد گفته شود فعلیت ادراک عین فعلیت جوهر که جنس عالی یا اجناس نازله دیگر یا فصل یا فعلیات سایر قوی از موهومات و محفوظات و متخیلات و متذکرات و یا فعلیت کمال اول بودنش برای جسم و فعلیت حس و حرکت و قدرت و حیات و اراده است بلی اگر جوهر عاقل بجمع اجزاء و حیثیاتش عبارت باشد از قوت ادراک و تعقل فقط و لا غیر البته معقول متحد با عاقل خواهد بود از قبیل اتحاد قوت و فعل ولی جوهر عاقل فقط قوت تعقل نیست بلکه جوهر خاصی نوعی که استیفاء نموده جمیع شرائط نوعیت را تافصل اخیر پس او مر کبی است اتحادی نسبت بجمع اجزائش و انضمامی نسبت به بسیاری از اخلاق و صفاتش .

### بیست وجه در تصویر اتحاد عاقل و معقول که از خصایص کتاب است

اینک بیست وجه بفضل الله و حوله و طوله در تصویر اتحاد عاقل و معقول یاد می نمائیم که از خصائص کتاب است و با ملاحظه آنچه قبلا از قلم گذشت افزوده گردد بلکه بعضی از وجوه که ذکر میشود منحل بوجوهی می توان شود و ما التوفیق و النظر الا بالله تعالی (۱) اشتداد جوهر عاقل بصورت معقوله یا بنفسه بدون اینکه وجودی از معقول اکتساب کند بلکه فقط تعقل از معدات این اشتداد و رشد و نمو و با اتصال وجود عقلی که معقول راست بوجود خارجی که عاقل راست (۲) انبساط وجود نفس بصور معقوله در مقابل انقباض که قبل

از تعقل داشته که عبارت از وحدت در کثرت است (۳) انطواء وجود معقول در جوهر عاقل بر وجه کثرت در وحدت (۴) ظهور نفس بصورت معقوله و انصباع مرآت جوهر عاقل بصبغه صورت معقوله (۵) ظهور صورت معقوله بوجود جوهر عاقل که از آن تعبیر شود بوجود عقلی که عین معقولیت است (۶) اشراق عاقل بر معقول بارسال اشعه خود یا تأثیر در تشکلات نوربه هنگام حصول مواجهه بامعقول یا هنگام حضور معقول نزد عاقل .

و اما انبساط که در وجه دوم ذکر شد پس اعم از ارسال شعاع و از احاطه و معیت و از قرب و اتصال (۷) موجودیت معقول بنفس وجود عاقل نظیر مسلك ذوق التآله در موجودیت ممکن بوجود واجب (۸) تعین جوهر عاقل بمعقول (۹) تذوت ذات معقول بوجود عاقل (۱۰) اتحاد بنحو اتحاد ماده و صورت (۱۱) اتحاد بنحو اتحاد وجود و مهیت (۱۲) اتحاد مفهومی عقل و عاقل و معقول بنحو تضایف ذاتی نه تقابلی (۱۳) اتحاد مفهومی فعل و فاعل و مفعول در اصل معنی بعد از حذف اختلافات اشتقاقی اعتباری که مدلول هیئت مقابل ماده یعنی مبداء مصدری با اسم مصدری (۱۴) سرایت وجود جوهر عاقل بمعقول نظیر سرایت وجوب شرعی از واجب شرعی بمقدمه واجب (۱۵) فناء معقول در عاقل چون فنای معنای حرفی در اسمی (۱۶) استضائه معقول بعقل بدون شرط ارسال اشعه و یا انبساط عقل که دو وجه بوده چه در استضائه قرب و معیتی مخصوص کاف است و این همان استضائه استنباعی و تطفلی است بدون وجود مستقل یا موجودیت بوجود عاقل نظیر ظل نور یا اعیان ثابتة و تصویر اتحاد بر این وجه باین نظر است که مشاهده معقول بمشاهده جوهر عاقل حاصل شود اگر چه نظر بعقل فعلی نباشد چون صورت در آینه که اگر توجه فقط بآینه باشد صورت ملحوظ نباشد (۱۷) تکلیف عقل بمعقول (۱۸) احاطه جوهر عقل بمعقول نظیر احاطه عقل بمفارق فعال بمعقولات یا احاطه واجب تعالی بمعلولات چه رسد باحاطه علمیه و البته احاطه مجرد بمجرد بیشتر موهم اتحاد و وحدت است چه رسد بررئیت و مشاهده مدلول ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعده و معه (۱۹) بررئیت عاقل در معقول بواسطه شدت تجرد و لطافت عاقل که همان مفاد ما رأیت شیئاً می باشد باین معنی که عاقل بنحو لطف و نافذ است که در معقول است و عاقل دیگر عاقل را در معقول می بیند و باین ناظر است « ان الله تجلی لعباده فی کلامه » و خود عاقل هم خود را در معقول خود می یابد و این معنی غیر از احاطه است هر چند مستلزم احاطه است گویا عاقل در معقولات خود سیر و تردد و رفت و آمد می کند و این دقیق و وجدانی است .

بابعبارت دیگر عاقل خود را در فکر خود و معلومات و آثار خود نشان می دهد چنانکه فرمود « المرء منخوب تحت لسانه » و فرمود تکلموا تعرفوا و فرمود نحن امراء الکلام فینا توشجت

عروقه و علینا تهدلت غصونه و معروف و معلوم بودن در کلام همان بودن عاقل در معقول و متکلم در کلام است و جمله اخیر اگر چه عکس این وجه که کلام رای و ریشه می دواند در متکلم و عاقل و نمو نموده شاخه های خود را بر او می افکند و تکیه گاهی جز او ندارد و وجه مزبور باید بعکس باشد که متکلم در کلام ریشه و رک می دواند و در او رشد و نمو می کند و شاخه ها بیرون می زند و این دو تعبیر قابل تحلیل بوجوهی است که اهل فضل عهده دار تدبر و تأمل در آن هستند (۲۰) مسلك مؤلف در حقیقت علم و وجود ذهنی است که علم را عین جوهر العقل عند کشف الحجاب و حاجتی بارتسام صورت نیست و اگر مرتسم شد از معدمات و اسباب برای رفع حائل و برای حصول مواجهه است نه آنکه علم یا وجود ذهنی و بوجه دیگر صورتی مرتسم نیست بلکه نفس الامریت معلوم است که بحمل اولی نفس خویش و بحمل شایع منکشف بر جوهر عقل است و انکشاف زائد بر منکشف نیست چنانکه مفصلاً بیان شد.

و می توان بر این بیست وجه بیفزائیم دو وجه دیگر را یکی

### افزودن دو وجه دیگر

حضور ذات معقول در ذات عاقل بدون وجود و بدون ظرفیت و مظروفیت یا حلول و ارتسام یا قیام یا ظهور این بآن یا آن باین و بعبارت دیگر نفس الامر که بحد ذات شیء تعریف شده ذات عاقل نفس الامر معقول است و حد ذات و ملاک موضوعیت و هلیت بسیطه ذاتیه او است.

و وجه دیگر آنستکه بتفصیل گذشت که عقل الشیء و تعقل

### بیان تازه واضح در وحدت

موضوع و اینکه عقل بالفعل

بملاحظه قید بالفعل يك

موضوع است بدون حاجت

بضمیمه معقول

الشیء دو چیز نیست یعنی چنین که عقل بالفعلی باشد و شیء

مستقلی که جدا گانه بدین نظر بعاقل از آن تعبیر بمعقول

شود چه عقل بالفعل همین دنباله را دارد که خود او است و گرنه

بالفعل نخواهد بود و همان اگر تعبیر بعقل بالفعل کنیم يك

حقیقت را معرفی کردیم همچنان اگر بگوئیم عقل الشیء که لفظ شیء یا معقول را بجای کلمه بالفعل

گذاریم پر واضح است که کلمه بالفعل امر زائدی بر جوهر عقل نیست چه عقل البته بالفعل نیست

اگر بلا معقول باشد و معقول بمعنای فعلیت عقل است نه ضمیمه امر دیگری بآن تا دو چیز باشد

بدیهی است تعدد اسماء و تکثر مفاهیم موجب تکثر و تعدد حقایق نیست و حقیقت مطلوبه در مقام

همانا عقل بالفعل و اضافه کردن عقل بالفعل با قید بالفعل بمعقول یا غلط است یا تکرار یا باید عقل

را از فعلیت تجرید نمود و بجای فعلیت نام معقول را برد و ما داعی نداریم جوهر عقل را از فعلیت

تجرید کنیم وانگهی عقل عقل نیست جز آنکه معقولی فی الجملة یعنی فعلیت داشته باشد و فی

الحقیقه عقل متقوم بفعلیت ادراک است و این بیان برای وحدت موضوع در مقام که هیچ دروئیتی یعنی در موضوع در بین نیست تا بحث از اتحاد آن شود در تقریر گذشته از قلم نگذشت<sup>(۱)</sup> فاغتنم .  
و محصل این تقریر اینکه سخن در نفس بعنوان نفس یا عقل بعنوان عقل نیست بلکه سخن در نفس ناطقه یعنی مدر که و عقل بالفعل است نه عقل بالقوه و بدیهی است که عقل بالفعل بدون معقولی از معقولات نخواهد بود و ذات معقول بدون عقل بالفعل جز نفسش من حیث هی که حمل اولی است چیزی نیست و بلا موضوع است و با عقل بالفعل جزممان فعلیت عقل که عین جوهر عقل است<sup>(۲)</sup> چیز دیگر نیست پس معقولیت ذات معقول جز فعلیت عقل حقیقت و مصداق حقیقی ندارد چه سخن در مفهوم معقولیت نیست و عقل فعلی پیش از معقول فعلی حاصل نیست و معقول فعلی هم پیش از عقل فعلی متحقق نیست و فعلیت عقل و معقول هم دو فعلیت نیست تا یکی عقل فعلی باشد دیگری معقول فعلی بلکه يك فعلیت است و نتوان گفت فعلیت عقل عبارت باشد از فعلیت معقول و گر نه جوهر عقل بلا موضوع شده فقط معنای معقول خواهد بود .

پس فعلیت معقول عیناً فعلیت عقل است که عاقل بالفعل است باقی می ماند معنای بی فعلیت که مهیبتی است من حیث هی که از این حیثیت باو کاری نیست فقط کار با فعلیت او است و فعلیت او فعلیت عقل است بدون هیچ ضمیمه و هیچ قید و هیچ وجود مستقل یا موجود مستقل یا ذات مستقل بی وجود که منضم بفعل باشد بالاخره عقل بالفعل عبارت از فعلیه المعقولیه و فعلیه العاقلیه است و ما از اتحاد همین را می خواهیم که وحدت است و فوق اتحاد است زیرا فعلیتی متحد بفعلیت دیگر نشده بلکه فعلیت چیزی عبارت از فعلیت چیز دیگر است یعنی فعلیت معنای معقول که معقولیت او است عبارت از فعلیت عقل است که عاقلیت او است .

این آخرین تقریر متین قاطع در اتحاد بلکه وحدت عاقل و معقول است بدون تمسک بتضایف و مقدمات دیگر و چون تصدیق باین وحدت بسیار در اذهان سطحی سخت است و دروئیت معقول و عاقل چنان در اذهان راسخ است که باسانی نتوان

**آخرین انتقاد بر اتحاد عاقل  
و معقول بتقریر اخیر و  
آخرین جواب از مؤلف**

وحدت یا اتحاد را هر چند بتقریر اخیر باشد که قوی ترین تقریر مؤلف است تحمیل بر افکار نمود لا جرم باید آخرین انتقاد و آخرین جواب از آن را بمیان گذارد که مسئله حسن الختام یابد .

۱ - این تقریر عبارت از وحدت عقل باصورت حاصله است که از اعیان خارجی انتزاع و تجرید میشود نه اتحاد عقل با اعیان خارجی که صاحب صورت است - مؤلف .

۲ - بنابراینکه علم عقل عین مهیبت عقل است نه کیفیت نفسانیه یا بنابر مسلك ما که علم عین جوهر عقل است عند کشف الحجاب - مؤلف .

اما انتقاد بر این تقریر و بر هر تقریری و اتحاد آنکه جای شك نیست که ما غیر از اعیان خارجی از جواهر و اعراض محمول بضمیمه يك معنی از معانی داریم که آنها را تعقل می کنیم و از آنها و محمولات آنها فضا یا و اقیسه تلفیق می نماییم که علم منطق را تشکیل می دهد و از طرف دیگر نفوس و عقول ما جواهری است مجرد و خارجی که آن معانی را تعقل می کند و احکام بر آن مترتب می نماید و چگونه می توان گفت معانی و مفاهیم عین نفوسی است که آنها را تعقل و ادراک نموده یا متحد با آن جواهر مجرد خارجی گذشته چه رسد که بگوئیم هر چه هست همان جوهر نفس عاقل است و اصلاً چیز دیگری که معقول شده در میان نیست و بمحض تعقل بی موضوع شده منقلب بجوهر عاقل گردیده .

جواب قاطع آنکه صرف نظر از آنکه مقدمات و تقریراتی که

### جواب قاطع

برای اتحاد بیان شده اصلاً در این انتقاد ملحوظ نشده و کاملاً

مطلب را از سر گرفته و از دو اسم و دو عنوان که جوهر عاقل و معنی یا مفهوم است فریب خورده گوئیم :

اولاً معنی و مفهوم هنوز موضوعی نیست که معرف واضحی داشته باشد چه لفظ معنا یعنی مقصود و لفظ مفهوم یعنی فهمیده شده و از کجا مبین یا مبرهن شده معنی و مقصود و مفهوم و معقول و فهمیده شده اشیاء ثالثی هستند بین اعیان جواهر نفسانی و اعیان جواهر و اعراض خارجی و غیر الفاظ و کلمات که بدان اشاره باعیان میشود چیز دیگر باشند .

و این مطلب از منکرات نیست که از آن وحشت نماییم چه جماعتی از اهل فضل و ادب و دقت نظر از قدماء و متأخرین فائند که الفاظ و کلمات که از سلسله موجودات خارجی اند موضوعند بازاء همان اعیان و مدلولشان چیز دیگر نیست و معانی همان موجودات خارجی است یا همان الفاظ است یعنی الفاظ بجای اسم معانی برای اعیان است و جز اسم گذاری و تعبیرات از اعیان بالفاظ و علامات دیگر چیزی نیست .

مثلاً لفظ نار همان نار خارجی است و معنایی غیر از نار خارجی ندارد و کلی بودن نار بمناسبت اشتراك افراد و انواع خارجی در اسم است که آنهم خارجی است و هر چه بخواهیم از لفظی معنایی بدست آوریم باز پناه بلفظ دیگر یا علامت دیگر می بریم تا خسته شویم و بیک اسم یا علامت معروفتر و یا قوی تری برسیم که از اعیان خارجی بآن اسم تعبیر و اشاره نماییم و همین الفاظ هم مانند کتابت در خیال صورت می بندد مانند صور خیالی برای اعیان خارجی و عرف در محاورات الفاظ را در اعیان استعمال کنند و معنا و مفهومی در خاطر ایشان خطور نکند بلکه اهل اصطلاح هم



از مفاهیم مصطلح در مقام استعمال غافلند : امام صادق علیه السلام بهشام فرمود «انما الخبز ما نأكله» بلی چیزی که می توان گفت اگر چه واضع و اهل گفت و عرف از آن بی خبرند آنست که معانی و مدالیل الفاظ اعیان مجرداتی باشند که کاملاً ارتباط با اعیان خارجی و بالفاظ اسامی آنها دارند و مراد از آن مجردات نه مثل افلاطونیه است بلکه مجردات دیگری است که مدلول عقلی برای الفاظ است سپس مدلول وضعی اعیان خارجی است یا ابتدائاً در محاورات مدلول آنها خارجیات مجرد و مادی است .  
و ثانیاً بنظر عقلی مدلول آنها آن مجردات مناسبه و مرتبطه است نظیر نجوم که ارتباط بوجودات عالم دارد و اوضاع و احوال آن موجودات از مدالیل آن نجوم است «کما قال تعالی وعلامات و بالانجم هم یهتدون» .

پس تعقل فعلی غیر از فعلیت ادراک نسبت بموجودات خارجی چیز دیگر نیست و وسیله معرفی برای ادراک اعیان خاصه همانا الفاظ است که عقل بوسیله استخدام لسان مثلاً تلفظ می کند یا بوسیله اعضاء دیگر می نگارد و مدلول و مفهوم و معقول و معنای معلوم و ملحوظ خود را در اعیان خارجی بما نشان می دهد بدون آنکه صورت مجردئی از آن انتزاع کند پس می گوئیم همان طور که بنابر این قول فعلیت ادراک و تعقل فعلی عبارت از ادراک اعیان خارجی است و جز جوهر عاقل و الفاظ و اعیان خارجی چیز دیگری در میان نیست همچنان اگر حق باشد که معانی و مفاهیمی داریم که مدلول الفاظ است و معقول نفس است باز حال آن معانی فی انفسها حال اعیان است که ادراک آنها همان فعلیت تعقل آنها است و چیزی بدان ضمیمه نیست و فرق بین این معانی و اعیان آنستکه اعیان بحمل شایع موجود و مسمی با اسماء خود و منشأ انتزاع و موضوع آن معانی است و معانی فی انفسها جز نفس خود بحمل اولی چیز دیگر نیست و بحمل شایع فعلیت عقل است .

و ثالثاً ما نمی خواهیم بگوئیم معانی و مفاهیمی اصلاً نیست بلکه گوئیم معانی و مفاهیم من حیث هی نفس خویش است بحمل اولی و معدوم و مجهول است بحمل شایع و سخن در این است که چون معلوم و معقول شود چه صورت بخود می گیرد آیا صورتی و شیئیتی حاصل می کند باین نحو که از مرکز حمل اولی خود تکانی بخورد و در عالم نفوس عرض اندام کند و حیثیت و شیئیت دیگری حاصل کند آنگاه با عقل آیا چه نحو سر و کار پیدا می کند آیا بنفسه بعقل ضمیمه میشود یا آنکه خودش جز خودش نیست یا آنکه موجود شده بعقل می پیوندد یا بانحاء دیگر متصل بعقل می شود که بالاخره شاخصیتی برای خود پیدا می کند که یکی در مقابل او عقل یا عاقل است دیگری در مقابل او معقول یا آنکه او در همان موطن حمل اولی ثابت است فقط جوهر عقل فعلیتی از تعقل او پیدا کند که فقط حمل اولیش را بوسیله فعلیت تعقل عقل او را حمل شایع کند که بتوان گفت او که چیزی فی

نفسه جز خودش نبوده مگر مجهولیت صفتش بوده اکنون معقول و معلوم شده پس معقول شدن او باین نیست که او قدم در مرکز عقل گذارد و حرکتی بخود دهد و تغییری در ذاتش شود بلکه باین است که عقل بالقوه فعلی میشود و چشم باو می کشاید و او را در جایگاه ذاتش می بیند یا آنکه خود را بسیر معنوی تکان می دهد و حاجب ها را می دزد و نزدیک او میشود یا او را نزدیک بخود می کند پس جز فعلیت تعقل نسبت بچیزیکه بذاته معمول نیست و مجهول است و بوسیله فعلیتش معقول شده چیز دیگر نیست .

نا گفته نماند یکی از مقربات ذهن به اتحاد بلکه عینیت معقول بفعلیت عاقل مقایسه عاقل و معقول بماده و صورت و نحوه تر کیب آن بر وجه اتحاد است و لازم است سخن سبزواری را در این باب یاد نمائیم و نتیجه آن را برای این مقام بسنجیم .  
حکیم سبزواری در حاشیه شرح منظومه در توجیه ترکیب اتحادی

مقایسه عاقل و معقول بماده  
و صورت بنا بر ترکیب اتحادی  
و گفتار حکیم سبزواری در  
این باب

بین ماده و صورت می فرماید :

حيثية القوة تنافي حيثية الفعلية كما ينادي به دليل القوة و الفعل المثبت للهولي  
فكيف يتحد المتقابلان و ايضاً الاتحاد يجوز بين الا متحصل و المتحصل كالمهية و  
الوجود و الجنس و الفصل حيث انهما اجزاء عقلية لا خارجية و الهولي موجودة  
عند المحققين و الموجودان لا يكونان موجوداً واحداً .

این سخن لطمهئی با اتحاد معقول بفعلیت عاقل که تقریر شد نمی زند چه عقل بالفعل را با معقول متحد بر وجه عینیت نمودیم باین معنی که معقول بما هو معقول را حقیقتی و موضوعی و مصداقی نیست جز فعلیت ادراک و اما فعلیت ادراک نسبت بعقل بالقوه هر چند عیناً مورد همین بحث و انتقاد است ولی عقل نسبت بادراک فعلی دو جوهر یا دو موجود مستقل نیست تا تعاندی بین قوت و فعل توهم شود بلکه بنظر دقیق عقل را عقل نتوان گفت جز آنکه بالفعل دارای ادراک باشد هر چند بنحو علم بقوت علم و ادراک یا علم بامکان یا حدوث یا معلولیت خود و یا علم بعلت فاعلیه و غایبه خویش بلکه علم بعلت صوریه خود و علم بضروریات و مسلمات علم و این ادراکات غیر از حضوری بذات خویش است که ابتدائاً واحد حقیقی است و سخن در علم بغیر است پس اگر مجردی فرض شود که هیچ یک از این ادراکات را نداشته باشد مجردی خواهد بود که اصلاً زی شعور نیست و نخواهد بود مانند تعدد مقدار مجرد و صورت خیالیه و مانند آنها بلکه مانند کلیات و مفاهیم معقولات و غیرها قبل از معقولیت که اصلاً شعوری ندارند .

وانگهی بهمان توجیه که سبزواری در اتحاد ماده و صورت می کند و الان یاد میشود بطریق اولی عقل بالقوه عقل بالفعل میشود و اولویت برای آنست دو چیز نیست و فی الحقیقه قوت ادراک در عقل عین فعلیت علم مطلق و حس مطلق است فقط متعلق ندارد و تعلق جز اعتباری نسبی چیز دیگر نیست فقط علمیکه عین ذات عقل است تعین و تخصص حاصل کند بتعلق بمعقول خاص و معقول مطلق که غیر متعین است عین مطلقه است از ابتدای حال و معقول خاص فقط تعینی برای فعلیت میشود یا بوجه دیگر تعینی برای معقول مطلق می شود پس اتحاد یا عینیت بین فعلیت مطلقه و بین تعین اتحاد یا عینیت بین قوت و فعل نیست بلکه اتحاد یا عینیت تعین اعتباری نسبی است با فعلیت خارجیه و ذات معقول چون معقول فعلی شود اصلاً موضوع و مصداقی جز فعلیت مطلقه که از اول بوده نیست فقط تعین نسبی موجب امتیاز این معقول فعلی از نا معقول دیگر یعنی مجهول شده و مستحق صدق فعلیت عاقل بر او مفهوماً و اتحاد یا عینیت با هم مصداقاً و موضوعاً شده و این بیان مشتمل بر نکات و فوائد زائدی است که در تقریر گذشته نبوده فاغتنم .

و بر فرض اینکه عقل بالقوه و عقل بالفعل متقابل بحسب قوت و فعل باشند بهمان اتحاد لا متحصّل و متحصّل تصحیح خواهد شد که الان یاد میشود .

سبزواری گوید : و توجیه الاتحاد (بمعنی بین المادة و الصورة)  
 اذ الهیولی لما كانت قوة محضة و لم تكن مرهونة  
 بفعلیة حتی یكون لها تأب و تعص عن الاجتماع بفعلیة  
 اخرى كما فی الصور اذ صورة بصورة لا تنقلب  
 توجیه سبزواری در اتحاد  
 ماده و صورت و اجزاء آن  
 در عاقل و معقول

( علی الهیولی الانحفاظ منسحب ) و القوة خفیف المؤنة جاز ان تتحد الهیولی بكل  
 صورة و فعلیة و لا تعصی فیها عن قبولها و هی و ان كانت موجودة الا ان وجودها  
 فی غایة الضعف حیث انها قوة صرفة فترکیبها مع الصورة ترکیب الالامتحصّل مع المتحصّل  
 لان القوة عدم الا انها عدم شأنی فهذا معنی اتحادهما لا ان حیثیة القوة و حیثیة  
 الفعلیة واحد لا تعاند بینهما انتهى . یقول المؤلف :

هذا التقرير ان لم يتم فی المادة و الصورة الخارجتین  
 الجسمائتین فهو حسن فی العاقل و المعقول لان  
 جوهر النفس مع تحصلها خصوصاً بعد ممارسة  
 الضروریات و حصول ملكة النظریات لیس بین قوتها  
 بیان مؤلف راجع بگفتار  
 سبزواری بنص عربی

الادراك و بین الادراك الفعلی حائل الا عدم الفعلیة فاذا زال اتحدت الفعلیة اشد من  
 اتحاد الالامتحصّل بالمتحصّل و الكامن و البارز فكان الفعلیة كامنة فیها تحت قشر زائد  
 فاذا انفتق القشر ظهرت الصورة و لیس انتشار الملفوف و انبساط المنقبض وجوداً

زائداً علی الاصل بل النظر الدقیق ان هذا من قبیل سعة التحصل و انبساطه بعد ضيقه و انقباضه و تفصیله بعد اجماله و کثرته بعد قلتة کثرة بسیطة متوحدة لا متعدده و ذلك ان العقل لا یكون عقلاً الا بفعلیة الادراك و لو للضروریات و المسلمات و للعلل و لامكانه او حدوثة و وجوبه و تشخصه السابق و اللاحق ثم تزداد المعقولات فتبسط و تتسع الفعلیة و قد حققنا انه لا معنی ولا موضوع ولا مصداق ولا حقیقة ولا صورة المعقول بالفعل الا فعلیة الادراك التي هی العاقل بالفعل و اما ذات المعقول مع عدم معقولیته فلا نظر الیه و لاهو مصب (۱) بحسب ما لاتحاد و العینیة نعم من لا یتستیع ان یعقل هذا المعنی لغموضه و دقته فتصحیح الاتحاد بهذا التوجیه المذكور فی امر المادة للصورة لا بأس به .

باز برهانی شریف سانش شد بر عینیت معقول با عاقل که فوق اتحاد است بدین خلاصه که علم حقتعالی باشیاء از کلی و جزئی و موجود و معدوم علمی است حضوری بمعنای انکشاف

برهانی شریف از مؤلف در  
عینیت معقول با عاقل

کنه اشیاء قبل از وجود بر او سبحانه و وجود و وقوع معلوم اصلاً مدخلیتی در علم ندارد نه زیاد میشود و نه کم و تغییری در آن نشود جز آنکه وقوع پیدا می کند چنانکه معصوم فرمود: « فاذا كان المعلوم وقع العلم منه على المعلوم » بنا بر این علم واجب سبحانه که عین ذات و وجود او است وجودی است علمی برای جمیع اشیاء قبل از وجود آنها بدون ارتسام صورتی از آنها و احتذاء مثالی یعنی از روی نقشه و تمثال کار کردن و آفریدن چنانکه این معنی در خطبه ها و ادعیه تکرار شده .

اینجا است که مفاد « الا الی الله تصیر الامور و انا لله و انا الیه راجعون » آشکار گردد. این معنی نسبت بواجب تعالی واضح است پس اگر بگویند جمیع اشیاء عالم عین علم الهی است یعنی کنه آنها معلوم است از لا و منکشف بر ذات واجب تعالی و از این وجود علمی مبدا سوء استفادہ شود چنانکه بعضی مدرسین تفسیر از روی اتحاد عاقل و معقول تصور کرده ممکن بوسیله علم بکلام الله و لو یک معقول باشد عین واجب الوجود سبحانه کردد و دوئیت و قدم و حدوث و خالق و مخلوق و واجب و ممکن مرتفع کردد باین توهم که گفته کلیه موجودات موجودند بوجود علمی واجب که حضوراً بکنه آنها عالم است و علم او عین ذات و وجود او است پس هر چیزی که عین علم الهی است و علم او عین ذات و وجود او است و عین العین عین پس ممکن نعوذ بالله تعالی عین واجب است .

### دفع سوء استفاده

دفع توهم آنکه علاوه بر آنکه «لو لا الحیثیات لبطلت الحکمة»

معنای وجود علمی واجب و موجود بودن ممکنات که جمیعاً

معلوم او است بوجود علمیش نه باین معنی است که وجود واجب سبحانه وجود ممکن است بر حسب علم چه ممکن معدوم هم که باشد معلوم او است و معدوم چگونه عین موجود می شود بلکه معنایش این است علم واجب تعالی اضافه و ارتباط دارد بمعلوم و چون احاطه و معیت دارد با هر ذات قبل الوجود و با وجود بعد الایجاد علم او حضوری است و غیبت و کناره گی از چیزی ندارد پس تعبیر بآنکه ممکن موجود است بوجود علمی نه باین معنی است که وجود واجب تعالی ولو از راه حیثیت علم حقیقتاً وجود او است و ممکن موجود است یعنی این وجود بلکه باین معنی است که واجب تعالی علم باو است نه اینکه او علم او است بلکه معلوم او است و معلومیت او اگر چه همان علم واجب تعالی است لکن ممکن باعتبار معلوم بودنش نه عین ذات او است و نه عین وجود او بلکه تعبیری است از علم واجب تعالی و جز نسبت ارتباطیه که مدلول حرف باء است بین واجب تعالی و معلوماتش نیست و بعد الوجود این نسبت وقوعی و تعلقی میشود که باز نه مقوم ذات ممکن است نه مقوم وجود او .

و اما آنچه در معقول و عاقل گفتیم که معقول بما هو معقول عیناً فعلیت عقل فعلی و عاقل بالفعل است پس آن نه بمعنای اتحاد یا عینیت دو شیء است بلکه بمعنای وحدت یک شیء است بدو عنوان مترادف چه معقولیت فعلیه عبارت از عاقلیت فعلیه است و فعلیت معقول همان فعلیت تعقل و عقل و عاقل است لذا ذات معنای معقول را از عاقل جدا کردیم چه آن نفس الامر و احد ذات خویش است بحمل اولی و معقولیتش همان فعلیت عاقل و عاقلیت است آن معنی را و همان طور که گفتیم واجب تعالی وجودی است علمی برای جمیع اشیاء قبل از وجود آنها .

همچنان جوهر عاقل بالفعل وجودی است علمی برای معانی با این فرق که واجب تعالی بنفسه ازلا و ابداً وجود علمی است برای اشیا و برای فعلیت وجود علمیش حالت منتظره نیست زیرا مسبوق بقوه و ملکه و امکان نیست و در عاقل بالفعل هنگام رفع حاجت است و کر نه معلومی در بین نیست بلکه جاهل و مجهول و غافل و مغفول و غائب و مغیب عنه است نه عاقل و معقول درست است که گفتیم عقل را عقل بگوئیم مگر معقولی فعلاً داشته باشد و دانستی که ممکن نیست جوهر عقل را معقولی فی الجملة نباشد لکن نسبت بمجهولات دیگر البته وجودی علمی نیست و بالاخره بتحلیل عقلی مرکب است از ذات جوهر و فعلیت ادراک که نسبت تعلقیش اقل و اکثر است اگر چه علم مطلق متحد با او است بخلاف واجب تعالی که چنین نیست و بالنتیجه نسبت بواجب تعالی نه ذات ممکن متحد با ذات واجب سبحانه است نه وجودش متحد با واجب تعالی است ذاتاً یا وجوداً یا وصفاً یا در هر حیثیتی

از حیثیات کمالیه که در او وحدت حقیقه دارد و در ممکنات هم نسبت بعاقل بالفعل نه زایش عین ذات عاقل بالفعل است نه وجود عاقل عین وجود خارجی او است فقط فعلیت عاقلیت عاقل و عقل بمعنای معقولیت او و وجود علمی او است عند الانکشاف و این وجود علمی که فعلیت وجود خارجی مجرد برای عقل است ربطی بوجود ذهنی ندارد و مستلزم ارتسام ذات معقول در عاقل بلکه تقریر ماهوی آنهم نیست.

### « فصل »

#### در کلام و متکلم بودن حقتعالی

دانستی. بعضی مفسرین روی اشتباهاتی که در اتحاد و عینیت ممکن با واجب تعالی از روی قاعده اتحاد عاقل و معقول و وحدت وجود نموده بتصور آنکه تعقل صفتی مستلزم عینیت عاقل با واجب تعالی است که صفت او عین او است و عاقل صفت همانا عین صفت باین قاعده است یا مستلزم عینیت با حقیقت وجود واجب در مرتبه وجود صفت معقوله از روی وحدت وجود میشود و اینکه کلام هم چون از صفات ذاتیه واجب تعالی است پس علم تفسیر موجب عینیت با واجب تعالی است و از این دو راه گمان کرده علم تفسیر کلام الله تعالی افضل علوم و اشرف است در غایت فساد است و وجوه اشتباهات در این گفتار بیان شد اینک در این فصل مناسب است در حقیقت کلام بقدر اقتضای حال و حوصله فصل سخنی گفته باشیم تا بسنجیم آیا کلام از صفات الله است یا از افعال و ضمناً اشارتی بکلام نفسی شود.

بدانکه فاضل مفسر برای اثبات اشرفیت علم تفسیر گمان نموده عالم این علم که موضوعش کلام الله است عین کلام الله خواهد بود بالنتیجه عین متکلم است و ضمناً کلام را از صفات ثمانیه ذاتیه شمرده پس می گوئیم باتفاق جمیع علمای امامیه و معتزله کلام از صفات فعل است نه صفت ذات و حادث و مخلوق است و قرآن محدث و مخلوق است چنانکه در آیه کریمه است « ما یأتیه من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه و هم یلعبون » و نیز « ما یأتیه من ذکر من الرحمن محدث الا کانوا عنه معرضین ».

ابی هلال عسکری در کتاب صناعتین می نویسد : بعالمی گفتند بچه دلیل قرآن مخلوق است گفت « لان الله قادر علی مثله ». و اشاعره قایل بکلام نفسی شدند و کلام را از معانی قدیمه قائم بذات قرار دادند.

برهان موجر بنقل ابی هلال  
عسکری در کتاب صناعتین بر  
حدوث قرآن و کلام الله تعالی  
و قول اشاعره بکلام نفسی

کم کم مسئله مخلوقیت یا عدم مخلوقیت قرآن مورد بحثها وجدالها شد. حنا بله و کرامیه قرآن را قدیم

دانستند تا کار لجاج بجائی رسید که گفتند : حتی الجلد والقرطاس . ابو الحسن اشعری در کتاب المقالات خود گوید « لا يقال للقرآن انه مخلوق ولا غير مخلوق ولا يقال باللفظ والوقف » و احمد بن حنبل از جمله مصرین بقديم بودن قرآن است و امتناع شديد از اعتراف بخلق قرآن داشته تا آنکه در بغداد مجلس مناظره با او تشکیل شد بالاخره قانع نشده و بامر معتصم عباسی او را تازیانه زدند و حبس نمودند تا متوکل روی کار آمد و او را آزاد و اکرام نموده و اهل حدیث را ترویج و از این زمان حنابله نمو کردند و بدعتهای بنام احمد گذاردند و تفصیل این داستان را مؤلف در کتاب « معارف الامامیه و معارف المذاهب الاسلامیه » که در آغاز تألیف آن را « ظلامه العترة الطاهرة الى حضرة قادة الاسلام الباهره » نامیده بود نگاشته و در جلد اول که بمنزله مقدمه کتاب است حقایق دعوت وهابیه را منصفانه و بعنوان کشف حقیقت بدون تعرض رسیده کی نمودیم و این جلد اول را بطور مستقل با فوایدی بسیار بقلم فارسی نکاشتیم .

و شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات می نویسد : باب و وصف

ما اجتمیته من الاصول نظر او وفاقاً لما جائت به الاثار  
 عن ائمة الهدی من آل محمد صلی الله علیه و آله  
 و ذکر من وافق ذلك مذهبه من اصحاب المقالات  
 القول فی التوحید اقول ان الله عز و جل واحد فی  
 الالهية و الازلیة ولا يشبهه شیء ولا يجوز ان یمثله شیء و انه فرد فی المعبودية  
 لا ثانی له فیها علی الوجوه كلها و الاسباب و علی هذا اجماع اهل التوحید الا من  
 شد من اهل التشبیه فانهم اطلقوا الفاظه و خالفوا فی معناه .

گفتار شیخ مفید در کتاب  
 اوائل المقالات در توحید  
 و صفات و کلام و قرآن

و احدث رجل من اهل البصرة يعرف بالاشعری قولا  
 خالف فيه الفاظ جمیع الموحدين و معانیهم فیما وصفناه  
 و زعم ان لله عز و جل صفات قدیمته و انه لم یزل  
 بمعنی (بمعانی) لاهی هو و لا غیره من اجلها کان مستحقاً  
 للموصف بانه عالم حی قادر سمیع بصیر متکلم مرید .

اختراع ابو الحسن اشعری  
 قدماء ثمانیه را بشهادت شیخ  
 مفید

مؤلف گوید سخن و بحث در اطلاق این الفاظ بر حق تعالی و در جواز اطلاق صفت بر اینها و اطلاق توصیف بر اثبات آنها برای خداوند عز و جل نیست و امامیه و موافقین ایشان بلکه کلیه اهل توحید بشهادت شیخ مفید الاشعری و اتباعش متفقند بر نفی صفات زائده و اینکه حقایق صفات عین ذات او سبحانه است و چون متبادر از لفظ صفت همانا امر زائدی است لذا منع از اطلاق صفت و توصیف شده و حضرت مولی الموالی علیه السلام فرموده « فمن وصفه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه » تا آخر و فرموده « لشهادة کل صفة بانها غیر الموصوف » و متأخرین در اثبات عینیت حقایق صفات با ذات بر این

قاطعہ دارند و در مواضع عدیده از این کتاب یاد شده و ابوالحسن اشعری نخستین کسی است قول برزیادتی صفات را تأیید و تسجیل نموده و هشت قدیم ازلی طبق شماره صفات معهوده قرار داده چنانکه شیخ اشاره فرموده .

آنکاه شیخ می فرماید: وزعم ان الله عز وجل وجهاً قديماً  
بیان مفید در صفات غیر زائد و سمعاً قديماً و بصراً قديماً و یدین قديمین و ان  
هذه كلها ازلیة قديماً و هذا قول لم يسبقه اليه احد  
من منتحلي التوحيد فضلا عن اهل الاسلام القول في الصفات اقول ان الله عز وجل  
اسمه حي لنفسه لا بحیوة و انه قادر لنفسه و عالم لنفسه لا بمعنى ما ذهب اليه المشبهة  
من اصحاب الصفات و الاحوال المبتدعات و الاقوال المختلفات كما ابدعه ابو هاشم  
الجبائی و فارق به سایر اهل التوحيد و ارتكب اشنع من مقال اهل الصفات ( یعنی  
علاوه بر قول بصفات زائد بر ذات و مغایر با ذات قائل باحوال شده).

بدین توضیح که ابوهاشم و پیروانش از معتزله و بعد از ابی هاشم  
قاضی ابوبکر باقلانی و ابوالمعالی جوینی از اشاعره که بعد از  
شیخ مفید ظهور نمودند گفتند میان موجود و معدوم واسطه  
است و ثابت است و آن را حال نامیدند و آن واسطه را تعریف

نقل قول باحوال از ابی هاشم  
و غیره در تفسیر سخن شیخ  
مفید

نمودند باینکه صفتی است برای موجود ولی موصوف بوجود و عدم نیست پس ثابت اعم از موجود است  
و معدوم اعم از منفی است و این مذهب کراف کوئی و ژاژخائی و ضروری الفساد است چه عقل قاطع از  
ثبوت جز وجود و از عدم جز نفی نمی باید و حجت هائی سست اقامه نمودند بر ثبوت معدوم که در کتب  
کلامیه مذکور و مشهور است و در چنین کتابی شایسته ذکر و دنباله گیری از آن نیست و ممکن است  
مرکوز ذهن ایشان که در این اغلاط واقع شدند حد ذات شیء بحمل اولی باشد که ممتنع است سلب  
شیء از نفسش و موجود هم نیست غافل از آنکه اگر موجود است بحمل شایع بحصول علتش موجود است  
یا اگر معدوم است بحمل شایع بعدم حصول علتش معدوم است و ملاحظه حد ذاتش مفید ثبوت علاوه  
بر وجود اگر بحمل شایع موجود شده یا مفید ثبوت در حال عدم اگر بحمل شایع معدوم است نخواهد  
بود و حمل اولی بین شیء و نفس مفید ثبوت و تقرری نخواهد بود و این حمل اولی نظیر مفاد «المهية من  
حيث هي ليست الاهی» است و فرق بین این دو وجه این است که مهیت من حیث هی در صورتی لیست الاهی  
خواهد بود که موجود باشد لکن قطع نظر از وجودش شود فاما اگر معدوم باشد بحمل شایع اصلا  
مهیت بلا موضوع است و باید بطور سلب هلیت بسیطه گفت لامهية .

و اما حد ذات شیء بطور حمل اولی بلحاظ حمل شیء بر نفسش پس عنایت زائده ای است از عقل که در



تصویر و تفسیر وجود ذهنی بنا بر انکار وجود ذهنی مفید است و برای تصور و تعقل کافی است و معدوم بودنش بحمل شایع مضر بتصور نفس الشئی. بحد ذاته و بحمل اولی نیست و در عین حال «بمفاد المہیة من حیث ہی لیست الاهی» که باید در حال وجود باقطع نظر از وجود باشد و باینکه در حال عدم اصلاً مہیت را موضوع نیست ضرر ندارد چه صحت تصور نفس الشئی مشروط بموضوع داشتن آن شیء در خارج ثبوتاً او وجوداً او حالاً یا در ذهن ارتساماً یا شبہاً یا حضوراً نخواهد بود و نباید از این دقیقه که جمع بین عدم موضوع و بین صحت تعقل نفس الشئی است که بحمل اولی نفس خویش است غفلت نمود و این دو وجه ممکن است منشأ قول بحال و ثبوت معدوم شده باشد ففتظن و اغتتم و استدلال بامتیاز و امکان واهی و ساقط است چه ممتنعات هم متمایز است و صور خیالیہ چون بحر زبیب و شجر یاقوت و عنقاء ممکن است و امکان امری است اعتباری و وجود خارجی ندارد و گرنہ تسلسل لازم آید .

و هذا ( ای ) کون صفاتہ تعالی بنفسہ و لنفسہ لا باس زاید

دنبالہ گفتار شیخ مفید علیہ	مذہب الامامیة کافۃ و المعتزلۃ الامن سمیناہ و اکثر
الرحمہ و حدوث کلام اللہ	المرجئۃ و جمهور الزیدیہ و جماعۃ من اصحاب الحدیث
تعالی و مخلوقیت بہ معنای خلق	و الحکمۃ و اقول ان کلام اللہ تعالی محدث و بذلک
و ایجاد نہ بہ معنای اختلاف	جائت الاثار عن آل محمد صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم
	و علیہ اجماع الامامیة و المعتزلۃ باسرها و المرجئۃ
	الامن شد عنہا و جماعۃ من اصحاب الحدیث و اکثر الزیدیۃ و الخوارج و اقول ان القرآن
	کلام اللہ و وحیہ و انہ محدث کما وصفہ اللہ تعالی (تقدم توصیف القرآن لہ بالمحدث)
	و امنع اطلاق القول علیہ بانہ مخلوق و بهذا جائت الاثار عن الصادقین علیہم السلام و
	علیہ کافۃ الامامیہ الا من شد منہم و هو قول جمهور البغدادیین من المعتزلۃ و کثیر من
	المرجئۃ و الزیدیۃ و اصحاب الحدیث .

مؤلف گوید: وجه منع از اطلاق لفظ مخلوق بر قرآن در اخبار شاید این باشد خلق بمعنای ایجاد و احداث در اسلوب عربی اسناد بقرآن و وحی و کلام و تکلم و کتاب داده نمی شود و عرب نمی گوید خلق القرآن بلکه گوید انزل و نزل و اوحی و تکلم و کتب کہ در قرآن آمده و سر عدم صحت آن آنکہ فعل بفعل دیگر اسناد داده نشود .

و وجه دیگر آنکہ خلق و اختلاق بمعنای کذب و افتراء است و در قرآن ہم آمده « و تخلقون افکا - ان هذا الاختلاق » و چون این لفظ باین معنی کثیر استعمال بوده و شاید در عصر ہمہ ائمہ علیہم السلام چنین بوده البتہ شایسته بوده لفظ مشترک بدون قرینہ استعمال نشود و مورد سوء تفاهم دیگر نگردد و ممکن است ملاحظات دیگری ہم برای جلوگیری از فتنہ و نزاع کہ مبادا منتهی بانکار حدوث شود

در بین بوده چنانکه معتصم مجلسی در بغداد از علماء تشکیل داد و با احمد بن حنبل که شدیداً از اطلاق مخلوق بر قرآن مانع بود مناظره‌ها شد بالاخره قانع نشد تا کار بتازیانه و حبس کشید تا متوکل او را آزاد و اکرام نمود و حدیث را منحصرأ ترویج کرد و حنابله بنام احمد بن حنبل بدعتها گذاردند و مقتریات بدو بستند .

وانگهی نکته قابل دقتی نیز در وجه منع از این کلمه الساعه بنظر رسید و آن این است که خلق بمعنای احداث و آفرینش از کتم عدم است که بعالم و اجزاء عالم حتی موت و حیات اطلاق و اسناد داده میشود اما بقرآن و وحی و کتاب و آنچه از افعال مانند اینها است بآن معنی و بهمان نحوه از تأثیر و ایجاد واحداث اطلاق نشود بلکه نحوه خاصی است که در فعل تکلم و کتابت و انزال و وحی و حکم مأخوذ است و لیباً معنای حدوث و سبق عدم و آفرینش اگر چه در آنها محفوظ است لکن بنحوه دیگر است نظیر ادراك سمعی که بادراك بصری راجع نیست و هیچ يك بادراك علمی راجع نیست لذا بهیچ يك از این افعال نمی‌شود خلق را نسبت داد باینکه هر کدام در معنای خلق احداثی و حدوث و سبق عدم شریک است حتی آنکه رزق مثلاً در مقابل خلق ذکر شود و گفته شود: «رزقنا کم نرزقکم» نه «نخلق رزقکم» و همچنین درمانند «و صورنا کم فاحسن صور کم و بطعمنی و یسقین و اذا مرضت فهو یشفین» .

و بالجمله نحوه مخلوقیت فعل غیر از نحوه مخلوقیت مفعول است که نه تنها کلمه خلق بحسب عربیت تعبیر از آن نمی‌شود بلکه نحوه تأثیر افعالی نحوه دیگری است که جز کلمه خاص بآن فعل آن معنی را ادا نکند .

و وجه دیگر در منع آنستکه فعل بمعنای اراده است که عین ذات است بر وجه اختیار که از کمالات ذاتی است و نتوان اراده را مخلوق گفت و اما مشیت که فرمودند «خلق الله الاشیاء بالمشیة و خلق المشیة بنفسها» پس وجه اسناد خلق بآن نه بمعنای اراده است بلکه بمعنای خلق صورتی مطابق با اراده است چنانکه تحقیق این دقیقه گذشت .

بهر حال لازم است تحقیق حقیقت کلام و بیان پاره‌ای از انظار در آن . بدانکه بعض مفسرین عصر حاضر بمناسبت اشرفیت علم تفسیر از جمیع علوم گمان کرده عالم این علم که موضوع آن

تحقیق حقیقت کلام و پاره‌ئی  
از انظار در آن

کلام الله تعالی است از روی قاعده اتحاد عاقل و معقول عین کلام الله میشود و گمان کرده کلام الله تعالی از صفات ثمانیه ذاتیه است پس کلام عین ذات متکلم و عالم بکلام الله از روی قاعده اتحاد عین ذات متکلم خواهد بود و در این سخن اشتباهات عجیبی روی داده بدین توضیح آنکه باتفاق جمیع

علمای امامیه و معتزله کلام الله از صفات فعل است نه صفت ذات و حادث و مخلوق است و قرآن مخلوق و حادث بنص قرآن است چنانکه در آیه کریمه « ما یأتیهم من ذکر من ربهم محدث الا استمعوه وهم یلعبون » و آیه کریمه « و ما یأتیهم من ذکر من الرحمن محدث الا كانوا عنه معرضین » .

و ابو هلال عسکری در کتاب صناعتین می نویسد : بعالمی گفتند بچه دلیل قرآن مخلوق است بگو و مختصر گو گفت « لان الله قادر علی مثلہ » و اشاعره کلام نفسی قایل شدند و آن را از معانی قدیمه فائمه بالذات قرار دادند و گاهی هم بدین بیت

گفتار ابی هلال عسکری در  
کتاب صناعتین راجع  
بمخلوقیت قرآن

مترجم شدند :

ان الکلام لفی الفؤاد وانما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا

کم کم مسئله خلق قرآن مورد بحثها وجدالها شد . حنا بله و کرامیه قرآن را قدیم دانستند حتی آنکه از روی لجاجت حتی الجلد و القرطاس بر زبان راندند .

ابو الحسن اشعری در کتاب المقالات خود گوید « لایقال للقرآن انه مخلوق ولا غیر مخلوق ولا یقال باللفظ والوقف » .

و احمد بن حنبل از جمله مصرین بقدم بودن قرآن بوده و امتناع شدید از قول بخلق قرآن می ورزید تا آنکه در بغداد با مر معتمد عباسی مجلس مناظرهئی با او تشکیل شد بالاخره علمای درباری نتوانستند او را قانع نمایند و با مر معتمد بیچاره را تازیانه زدند و محبوس نمودند تا اینکه متوکل او را آزاد و اکرام نمود و امر حدیث و روایات را رواج داد و بنای عقاید و احکام بر حدیث شد از آن وقت حنا بله نمو نمودند و بدعتها بنام احمد گذاردند و تفصیل این داستان را مؤلف در کتاب « ظلامه العترة الطاهرة الی حضرة قادة الاسلام الباهرة » نگاشته است و این کتاب در ده مجلد است و معروف شده بنام تاریخ معارف الامامیه و معارف المذاهب الاسلامیه و جنبه تحقیق و نقد در آن بر جنبه تاریخی غلبه دارد چه نظر ما بر کشف حقایق است نه نقالی مگر باندازه حاجت .

و بالجمله کلام از صفات فعل است و از صفات ذاتیه نیست و علمای امامیه و حکمای ایشان تا امروز این معنا را انکار ندارند و بالاجماع کلام نفسانی اشاعره را باطل بلکه غیر معقول دانستند بلی عنوان متکلم بر ذات او صادق است بدون ضمیمه و بدون آلت و برای اثبات عنوان متکلم کافی است گفته شود : ان ذاته تعالی بحیث متی اراد انشاء الکلام .

و مرجع این حیثیت که مصحح عنوان متکلم است همانا علم و اراده و قدرت است نه اینکه این حیثیت بنفسها کلام باشد تا کلام عین ذات مانند حقایق سایر کمالات باشد .  
اینک ضرر ندارد برای تجدید عهد پاره از کلمات اهل فن را نقل نمائیم :

**رجوع حیثیت عنوان متکلم  
بعلم و اراده و قدرت بدون  
اینکه حیثیت بنفسها کلام  
ذاتی باشد**

« قال العلامة الحلبي قدس الله سره في نهج المسترشدين في انه تعالى متكلم اجمع المسلمون على ذلك و اختلفوا في معناه و المعتزلة على ان معناه انه اوجد حر و فواصواتاً في بعض الاجسام تدل على المعاني المطلوبة و الاشعرية اثبتوا معنى قائماً بذاته قديماً مغايراً للحروف و الاصوات تدل عليه العبارات ليس بامر و لانهى و لا خبر و لانداء و يسمى الكلام النفسى و يدل على ثبوت الكلام بالمعنى الاول انه تعالى قادر على كل مقدور و كذا القرآن (لانه كلام مسموع نزل بالوحي اجماعاً) و لا دور لا يمكن الاستدلال على النبوة بغير القرآن من المعجزات او بالقرآن لامن حيث انه مستند الى الله تعالى و المعتزلة بالغوا في انكار ما ذهب اليه الاشاعرة و منعوا من تعقله اولائم من وحدته ثم من مغايرته للامر و النهى و الخبر و غير ذلك من اساليب الكلام انتهى » .

**گفتار علامه حلبي در نهج  
المسترشدین**

وقال في مختصر مصباح المتعبد « السابعة انه متكلم بالاجماع و المراد بالكلام الحروف و الاصوات المسموعة المنتظمة و معنى انه تعالى متكلم انه موجود الكلام في جسم من الاجسام و تفسير الاشاعرة غير معقول انتهى » و ساير كتب علامه نیز بهمین مضمون است .

**گفتار علامه در مختصر مصباح  
المتعبد**

و محقق طوسی در تجرید میفرماید « و عمومية قدرته تدل على ثبوت الكلام و النفساني غير معقول » و شیخ صدوق در اعتقادات

**گفتار خواجہ در تجرید**

می فرماید : « كلما وصفنا الله تعالى من صفات ذاته فانما نريد بكل صفة منها نفى ضده عنه » (ظاهرأ مراد او علاوه بر اثبات حقایق صفات برای ذات او است بطور عینیت بقرینه کلام ما بعد نه اینکه مرادش مجرد صفات سلبيه باشد ) « و نقول لم ينزل الله عز و جل سمياً بصيراً عليمأ حكيماً قادراً عزيزاً حياً قيوماً واحداً قديماً و هذه صفات ذاته و لا نقول انه عز و جل لم ينزل خلقاً فاعلاً شائياً مریداً راضياً ساخطاً رازقاً و هابياً متكلماً لان هذه الصفات افعاله و هي محدثة لا يجوز ان يقال لم ينزل الله موصوفاً بها » .

شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد در شرح اعتقادات صدوق می فرماید :  
« صفات الله تعالى على ضربين احديهما منسوبة الى الذات فيقال

**سخن شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد**

صفات الذات و ثانیها منسوبة الى الافعال فيقال صفات الافعال و المعنى فى قولنا صفات الذات ان الذات مستحقاً لمعناها استحقاقاً لازماً لا للمعنى سواها و معنى صفات الافعال هو انها تجب بوجود الفعل و لا تجب قبل وجوده فصفات الذات لله تعالى هى الوصف له بانه حى قادر عالم الا ترى انه لم يزل مستحقاً لهذه الصفات و لا يزال و وصفنا له بصفات الافعال كقولنا خالق رازق محيى يميت مبدء معيد الا ترى انه قبل خلقه الخلق لا يصح وصفه بانه خالق و قبل احيائه الاموات لا يقال انه محى و كذلك القول فيما عدناه و الفرق بين صفات الافعال و صفات الذات ان صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف باضدادها و لا خلوه منها و اوصاف الافعال يصح الوصف لمستحقها باضدادها و خروج عنها الا ترى انه لا يصح وصف الله تعالى بانه يموت و لا بانه يعجز و لا بانه يجهل و لا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حياً عالم آقاراً او يصح بانه غير خالق اليوم و لا رازق لزيد و لا محى لميت بعينه و لا مبدء لشيء فى هذه الحال و لا معيد له و يصح الوصف له جل و عز بانه يرزق و يمنع و يحيى و يميت و يبده و يعيد و يوجد و يعدم انتهى .

مؤلف گوید : شيخ صدوق ره صفت را از صفات ذات می شمارد و افتتاح بسمع و بصر می نماید با آنکه بصفات افعال قابل اشتباه است و شيخ ملاك صفت ذات را استحقاق ذات معنای صفت را و ملاك صفت فعل را عدم استحقاق آن صفت را دانسته و سخن هر دو بزرگوار خالی از ابهام و اشكال نیست .

و تحقیق مقام بنظر مؤلف آنستکه اولاً اجمالاً آنچه از کمالات که معنای فعل و جعل در او نیست صفت ذات است چون علم و قدرت و اختیار و حیات و مانند آن و آنچه معنای صنع و جعل و ایجاد و ابداع و خلق و مانند آن در آن است از افعال است

**ابهام کلام صدوق و مفید در  
صفات ذات و صفات افعال و  
تحقیق مقام بنظر مؤلف**

و فعل و صفت قابل اشتباه در اصل معنا نیست و اشتباه در مصداق و جهات دیگر است و ثانیاً تفصیلاً می گوئیم : جای شك نیست ذات الله تعالى مجرد از زمان و مکان است و نیز محیط است بزمان و زمانیات و مکان و مکانیات و باهر وجودی بنص قرآن معیت دارد و نیز نسبت او باول و آخر بیک نسبت است و حالت منتظره نسبت بمتأخر ندارد و نیز فعل الهی هم مجرد از زمان است و محیط بزمان است بنا بر این مقدمات آیا فعل الله تعالى باید مقترن بمجموع و معقول باشد که قبل از تحقق امر مجموع در زمان و مکان مخصوص خود اصلاً فعلی نیست یا فعل از ازل بنحو اختیار ذاتی هست و در امر متأخر تأثیر می کند چه زمان فاصله بین فعل او و مفعول او نیست و تأخر از قیود مفعول است نه از قیود فعل لذا سماع و بصر که دارای معنای فعل است در عداد صفات ذات در کلام صدوق است و شيخ مفید نسبت به سماع و بصر سکوت فرموده .

و تحقیق آنستکه اگر نظر بتعلق است البته تعلق را می توان گفت با مخلوق و مجموع و مصنوع

مقترن است چنانکه در مآثورات معتبره و ارداست همواره خدای بوده و قدرت ذات او بوده و سماع و بصر ذات او بوده و چون معلوم و مقدر و مسموع و مبصر موجود شد علم واقع میشود بر معلوم و قدرت بر مقدر و سماع بر مسموع و ابصار بر مبصر از این راه می توان گفت جمیع افعال در ازل از او حاصل شد نسبت بهر چیزی در طرف خاصش بلی بعضی از افعال را نمی توان متقدم دانست مانند کلام و احیاء و اماتة هر چند بطور کلی تقدیم تأثیر اختیاری عقلا مانعی ندارد و موجب تخلف اثر از تأثیر نیست چه فعل مجرد از زمان فاصله پذیر نیست و معیشتش با متدرجات بنسبت واحده است بلکه بنظر دقیق تر افعال الهی متنوع و متعدد نیست بلکه يك امر و يك تأثیر است چنانکه فرمود « وما امرنا الا واحدة کلمة بالبصر » و جامع میان همه همانا کلمه کن است که مکرر در قرآن تصریح شده بلکه انقضاء و تصرف فعل مجرد معقول نیست چه این معنی از خواص فعل حدیثی است و همان طور که بقاء ذات الله تعالی تدریجی الحصول نیست همچنان در فعل مجرد اصلاً تدرج نیست و قرآن افعال الله را گاهی بفعل ماضی حتی در موت و حیات خلق الموت والحيوة و گاهی بفعل مضارع و « یصور فی الارحام کیف یشاء » حتی در علم مضارع استعمال شده « یعلم ما بین ایدیهم و ما خلفهم یعلم ما یلج فی الارض و ینخرج منها » .  
و بالجمله تمام عالم بيك کلمه کن علی مراتبه و منازل موجود شده و هر موجودی بمنزل و ماوی و دقت و عوارض خود اختصاص یافته .

**گفتار مجلسی در رساله لیلیه**  
و علامه مجلسی در رساله لیلیه می فرماید : « و کذا نقول انه تعالی متکلم و الکلام انما یکون بالالات و الادوات و کلامه ایجاده الاصوات فی ای شیء اراد و القاء الکلام فی نفس ملک او نبی او غیر ذلك فلا یقوم به و لا یحتاج فی ذلك الی آلة و هو حادث و هو من صفات فعله و اما ما هو کمال ذاتی فهو قدرته علی ایجاد الکلام و علمه بمدلولاته و هما قدیمان من صفاته الذاتیه غیر زائدین علی ذاته انتهى » پس باجماع امامیه کلام از افعال الهی است نه از صفات ذاتیه و آنچه از کمالات ذاتی حق تعالی است همان قدرت بر انشاء کلام و علم بمعانی آن است و حیثیت دیگری در بین نیست که در ازای کلام از کمالات ذاتیه باشد و اگر خیلی بخواهیم احتیاط کنیم یا تفنن در تعبیر نمائیم خوب است گوئیم آنچه فیض در علم الیقین و غیره و دیگران گفتند و هو گونه اذا شاء انشاء الکلام .

**نکته ای در کلام مجلسی است**  
لکن در کلام مجلسی نکته ئی افزوده چه فرموده « فلا یقوم به » یعنی کلام قیام باو سبحانه ندارد و این معنی برای چیست اگر برای آنستکه در چیزی آن را ایجاد می کند چون نفس ملک یا نبی یا در هوا یا در شجر و نحو ذلك پس این موجب سلب قیام آن بمتکلم نخواهد بود غایة الامر قیام کلام بمحل حدوث از قبیل قیام حال بمحل

است و قیامش بمتکلم از قبیل قیام فعل بفاعل است .

و گویا نظر مجلسی باین است که فعل حدثی چون صوت قرع ( کوبیدن ) و خرق ( پاره کردن ) آئی الحصول است و صورت حاصله محفوظه ندارد بخلاف خلق جوهری یا عرضی محمول بضمیمه چون سواد یا کتات و نقش و تصویر شکل در متشکل چه اینها اثری ثابت و مستقر است .

و نگارنده گوید : اولاً قیام امر حدثی آئی الحصول مصدری بذات مجرد چه مانعی دارد چه بالاخره ایجاد است چنین حدثی را **وثائفاً** تحقیق آنستکه کلام اوسبحانه هر چند در نفسی یا جسمی ایجاد شود امر حدثی مصدری نیست بلکه باقی و محفوظ است و قصه موسی عليه السلام با ابلیس که گفت از کجادانستی کلام مسموع از شجره از خداوند تعالی است و از شیاطین نیست فرمود کلام مخلوق از جهت معینی شنیده میشود و این کلام از هر جهت شنیده می شد تا آخر حدیث .

پس کلام الهی با آنکه در محلی جسمانی یا روحانی ایجاد میشود عوارض و خواص کلام مخلوق را ندارد و دارای وضع و جهت و تمویج هوا نیست فقط مسموع است که اگر فرض شود هوایی نباشد و انسان بدون هوا زنده بماند و لو چند لحظه خواهد آنرا شنید اما از خلق چنین نیست و ممکن نیست موجود شود و این خاصه عجیبی از کلام خالق سبحانه است .

و در کلام مجلسی نکته دیگری است که عدم احتیاج کلام

### نکته دیگر در کلام مجلسی

الهی را بشروط کلام مخلوقین از هوا و وضع و جهت و غیرها

تأیید می نماید . چه میفرماید ایجاد میشود در نفس نبی یا ملک یا در هر چه اراده فرماید و وجود کلام مسموع در نفس متوقف بر مجرد بودن کلام خالق تعالی است از خواص و شروط کلام مخلوقین و گرنه نفس محل صور معقوله است نه جای کلام مسموع پس باید نزد نفس انسان صوتی در بعد و فضاء مجرد علی القول به یا در قوت خیال یا واهمه یا حافظه یا در قوت سامعه که همه این ظروف از ظروف و اوعیه مجرد بشمار است و مدعی شویم در یکی از اینها صوتی که مجرد از جهت معین و سائر خواص اصوات مادیه است حادث شود که مشتمل بر حروف باشد که قوت سامعه آنرا بشنود مانند شنیدن کلام مسموعیکه در هوای متصل بگوش احداث شود پس شرط وجود کلام مسموع الهی تعالی محل جسمانی و هوا نیست و شاید مسموع شدن از شجره غیر از مسموعیت از هوای محیط بدرخت است پس مراد از مسموع شدن از شجره مسموعیت از جانب و سمت شجره نیست چنانکه گفتار موسی عليه السلام همین را می پروراند .

بهر حال کلام نفسانی که اشاعره گویند بطلان بلکه عدم معقولیتش مورد اتفاق امامیه و

معتزله است .

### کلمات تامه

واما کلمات تامه تکوینیه که غالباً حکما بشرح آن پرداختند و اخبار معصومیه و ادعیه مأثوره هم آن را می‌پروراند پس ربطی بکلام و تکلم و اسم متکلم که از اسماء الله تعالی است ندارد و البته کلیه آیات آفاقی و انفسی باین معنی کلمات حق است لذا بعض عرفا گفتند «العالم تصنیف الله تعالی» و این باین جهت است که کلام و کتاب بوجهی متحد با یکدیگرند چه کلام هم مکتوب در صفحات هواء و کتاب هم منبعث از کلام تواند بود .

و بالجمله کلام یا کلمه تامه در کتاب و سنت بسیار اطلاق بر حقایق مقدسه تکوینیه شده چون و کلمه منه اسم الله المسیح، و تمت کلمه ربك صدقاً و عدلاً، لا مبدل لكلماته، و ما نفدت کلمات الله و البته عدم تبدیل و عدم نفاذ از خصایص کلمات تکوینیه است چه کلمات ملفوظه و مکتوبه قابل تبدیل و نفاذ است اگر چه تجدد کلام لفظی هم پیرو تجدد شئون ابداعی بی‌پایان است ولی عدم نفاذ کلمات تامه اوفق با اهمیت مؤثر و اثر است لکن مفهوم کلام بر تکوینیات صادق نیست مگر بعنوان لسان حال و لسان استعداد و از این دقیق تر اشراق معانی در لباس کلمات کتبی است چه اشراق کلام ملفوظ و مسموع متصور نیست و شاید همین اشراق هم یکی از منشأهای اشتباه اشاعره در قول بکلام نفسی باشد و بمذاق عرفا و طریقه اشراق نزدیک است .

و در قرآن لفظ کلام بر کلمات تکوینیه اطلاق نشده و بمعنای لفظی آمده چون «اصطفیتک برسالاتی و بکلامی» و چون «حتی یسمع کلام الله» و عنوان تکلم هم بکلمات تکوینیه اسناد داده نمیشود مثلاً نمی‌توان گفت «تکلم بالسماء و تکلم بالارض تکلم بعیسی» مگر بانصب قرینه با آوردن لفظ کلمه یا بعنوان بیان ترتب حقایق تکوینیه بر تکلم لفظی چنانکه وارد شده «ان الله تکلم بکلمه فصارت نوراً ثم تکلم باخری فصارت روحاً» و عنوان کلم هم در قرآن استعمال در لفظی و کتبی شده مانند «یجر فون الکلم» .

اشتباه کلمات مکنونه بکلمات مکتوبه در مقام اشراق معلم بر معلم بدون تکلم و تلفظ

بهر حال کلمات تکوینیه هم از صفات ذاتیه نیست بلکه از مبدعات الهیه است و عین فعل الهی هم نیست بلکه اثر فعل الهی و مفعول او است هر چند ممکن است فعل و مفعول نسبت بافعال الهیه متحد باشند چه فعل الله تعالی حدیثی مصدری نیست تا فعل منقضی شود و مفعولی صادر شود قار یا غیر قار چه دانستی فعل الهی مجرد از زمان و سایر عوارض است و تدریجی الحصول یا منقضی و متصرم نیست و فعلش عین اتیان مفعول است و اتیان معنای دیگری نیست که بین فاعل و مفعول واسطه مصدریه حدیثیه گردد و کلمه کن کلمه تامه و امر ابداعی است و ممکن است صورت مشیت باشد که از اراده ذاتیه بظهور



می‌رسد و سایر اشیاء از آن بظهور می‌رسند چنانکه وارد است «ان الله تعالی خلق الاشیاء بالمشیه و خلق المشیه بنفسها فافهم» وحیثی در ذات الله تعالی بازاء کلام و افعال دیگر او جز علم و اراده و قدرت و اختیار ذاتی نیست.

و لازم است آنچه در اول کتاب الهیات راجع بکلام نگاشته

تذکر آنچه راجع بکلام در اول کتاب الهیات نگاشته شده

بطور خلاصه در اینجا یاد آور شویم که فراموش نشود و نظر

نهائی خود را در اینجا یاد نمائیم و آن چنین است که بعد از

اعتراف بوضع بطلان کلام نفسی گفتیم مانعی نیست حقیقتی خاص از کمالات ذاتیه منشأ کلام باشد و در اثر آن حقایق موجودات کامله تامه مانند حقیقت مجدیبه و حقایق نوریه ائمه ع موجود شود که طبق گواهی فقرات زیارت جامعه حقیقت هیچ ملک مقرب و نبی مرسل و سایر حقایق قدسیه کامله بدان نرسد و آنها دارای اعلی درجات حقایق مکرمه هستند لذا فرمودند «نحن الکلمات التامات» و مراد از این سخن آنستکه کلام الهی علاوه بر صورت خارجی محسوسه مسموعه که مجرد از زمان و عوارض کلام معمولی متعارف است دارای حقایقی باشد که از کمالات ذاتیه و عین ذات واجب تعالی باشد و آن حقیقت غیر از علم و قدرت و سایر صفات ذاتیه ای که مدخلیت در ایجاد کلام مسموع مجرد از ازمنه و اصوات و اوضاع دارد باشد که متعین باشد استناد وجود خاص حقایق اعلی درجات مکرمین و مقربین و مرسلین و کروبین و حمله عرش که کلمات تامه تکوینی اند بآن حقایق خاصه کمالیه ذاتیه و در عین حال آن حقایق کلام نیست و لازم نیست در صقع ربوبی کلام مجرد مسموع من کل الجهات بلکه باقی ابدی و غیر منقطع و غیر منقضی وجود حاصل کند مگر باراده و اختیار بنا بر این کلمات تامه تکوینیه اولاً جوهر مجرد مسموع من جمیع جهات است و یا اعراضی است مسموعه بهمان نحو مجرد سپس جوهر قرار ام خارجی میشود.

و شاید مراد در حدیث که باین مضمون است که «ان الله تکلم بکلمة فجعلها نوراً ثم تکلم آخری فجعلها روحاً ثم مزج ذلك النور بالروح فنحن کلماته التامه» این است که نور مزبور نوعی خاص از کلام مسموع است که حقائق جوهریه قدسیه متحد باواست و روح نوع دیگر است بهمین نحو آنگاه از امتزاج حقیقتی که حامل کلام نورانی مسموع و روحانی مسموعند حقیقت کلمه تامه مخصوصه بحقایق ائمه ع حاصل میشود و دقت در این است که آیا این دو کلام مسموع با ایشان هست یا معدوم میشود آیا اگر باقی است از ایشان بوده است بنا بر آنکه کلام مسموع الهی جاوید است و در آفاق محفوظ است و هر گوش آنرا نمیشنود و گوش کلمات تامه آنرا می شنود چنانکه در انواع علوم ائمه ع وارد است علم تفریفی الاسماع که در اسماع ایشان منقور است و همواره کلامهای

الهی را می شنوند و دیگر علم نکت در قلب است که معلوم نیست آیا آنچه بقلب نکت میشود دارای صوت مسموع است یا تنها القاء است و لکن لفظ نکت مستلزم قرع خاص است چنانکه در خطبه زینبیه آمده « تنکت ثنایاه بمخصرتک » و ظاهراً صوت لطیفی است نظیر تکلم بنفس که مسموع میشود و جوهر صوت بیرون نیاید .

این است تحقیق مراد ما در حقیقت کلام اعم از آنچه منشأ است و عین ذات است و یا صادر و مستند بآن است آنهم بکیفیتی که شرح آنرا در حدیث مزبور گفتیم و اما آنچه گفتیم در اول کتاب که ممکن است نزاع در کلام نفسی و لفظی نزاع لفظی باشد پس باین نظر است که شاید منشأ خاص کلام را کلام نفسی نامیدند بلکه کلام مسموع مستند بحقایق خاصه را هم نظر بتجردش از زمان و عوارض دیگر کلام نفسانی نام گذارند چه هر گوشه او را نمی شنود و مخصوص است بگوش کاملین اولیاء و اسماع اصفیاء چنانکه فیثاغورس مدعی شنیدن اصوات سماویه بوده و ائمه عَلَيْهِمُ السَّلَامُ اصوات برزخیه را می شنیدند .

و نیز در اول کتاب گفتیم ممکن است کلام نفسی تفسیر شود بمحوظات در خزانه حافظه بلکه قضایای ذهنیه ممکن است با حروف و کلمه و کلام در عقل منعقد شود زیرا هر حرفی از حروف ابجدی و هر کلمه ای که از آن ساخته میشود کلیاتی دارد که ممکن است صورت کلیه حروف در عقل تعقل شود مثلاً الف مسموع یا مکتوب که دارای افراد و جزئیات است بطور کلی تصور شود و مرکب از چند حرف که کلمه را تشکیل دهد دارای کلی و افراد است و کلیات کلمات و کلیات قضایا قابل تعقل است و چون دلیل و مدلول و لفظ و معنا است کلام نفسی نامیده شده اعم از آنکه معنای لفظ کلی مانند لفظش کلی باشد یا جزئی باشد باین نحو که معنای جزئی در واهمه باشد و لفظ کلی در عقل منعقد شده آلت ملاحظه بطور اشاره عقلیه بمعانی جزئی مرئسه در وهم گردد لکن این فکر مجوز اطلاق کلام نفسی بر آن نیست زیرا مسموع و مولد صوت نیست و نمی توان گفت مسموعیت از حقیقت کلام خارج است و از عوارض است حتی اگر فرض شود کلام در شجره مثلاً ایجاد شود بر وجهی که هیچ کس آنرا نتواند شنید هر چند هوا را تقطیع کرده باشند و حالت تقطیع دیده شود کلام نخواهد بود بلی چون نقش در صفحه هوا قابل رؤیت است اطلاق کتاب بر اوصحیح است و مانعی نیست از اطلاق کتاب نفسانی بر آن در مقابل کتاب جسمانی .

بلی چیزی که الان در ذهن می خلد آنستکه که ما بالوجدان می یابیم اگر عبارتی را بدون اسماع انفاص بخوانیم اعم از آنکه اندکی لب و زبان حرکت کند بدون نفس آیا مانند تخیل و تعقل کلمات است یا قرائت است و بعبارت دیگر چیزی افزوده بر مشاهده نقوش عقلاً و خیالاً و تعقل معانی و مدلولات

آن الفاظ و کلمات است چنین بنظر بدوی می آید که صرفاً تعقل و تخیل نیست و عملاً شبیه خواننده است و هر حرف و کلمه‌ئی را بمخرجش تحویل می‌دهد و گاهی هم اندکی لب و زبان را تکان دهد یا سر را مانند شخص لال حرکت دهد و انشاء کلمه را قصد می‌کند.

و شاید این فکر منتها درجه تصویر کلام نفسی باشد و ممکن است اندکی این تصویر را از اوضاع و اطوار دهان و لب و اشاره بسر و دست و غیره پائین تر آوریم یعنی فقط توجه قلبی بکلمات و خواندن آن بی صدا و تنفس و با اندازه گیری مدت تلفظ

**منتها فکر در تصویر کلام نفسی  
و کشف ریشه خطا و غلط در  
این فکر و تصویر**

و حضور قلب نسبت بهر حرف و کلمه و تطبیق نفس طبیعی بر کلمات و توجه بتقسیم هوای تنفس طبیعی بر آن بی صدا مانند کسیکه می‌خواهد عبارتی را بدون تکلم و بدون همس تنفسی حفظ نماید و این مراتب البته زائد بر تعقل و تخیل است و جای مغلطه و ادعای کلام نفسی است.

و تحقیق در جواب آنکه فرق است بین تکلم و لو بتنفس همسی و بین قصد انشاء و توجه بکلمات و بتطبیق و تقسیم هوای تنفس طبیعی بر الفاظ و خود را مانند متکلم و خواننده قرار دادن چه

**تحقیق در جواب از تصویر  
کلام نفسی**

این احوال بهیچوجه حالت مسموعیت بالفاظ معقوله و موهومه و متخیله نمی‌دهد و صوت و تقطیع هوا از مقومات کلام است و تنفس طبیعی اصلاً با این حالات و توجهات تقطیع نمی‌شود و بحالت طبیعی باقی است.

الساعه بنظر رسید اگر کسی بر منکرین کلام نفسی اشکال پلزوم دور کند بدین تقریر که عنوان مسموع و ملفوظ و اجهار بصوت متفرع بر تحقیق کلام است زیرا کلام است که مسموع

**اشکال لزوم دور بر منکرین  
کلام نفسی و جواب آن**

میشود و بتلفیظ در آید و هوا و نفس بر طبق آن برای اسماع و لو بنحو تنفس همسی تقطیع شده بکلمات و حروف داده میشود پس اگر حصول حقیقت کلام متوقف بر مسموعیت و تلفظ و تقطیع هوا باشد دور صریح خواهد بود.

جواب آنکه مسموعیت صفت است برای کلی کلام باعتبار حصول فردش در خارج که متقوم بصوت و صلاحیت سماع است

**جواب دور**

چه بالفعل سامعی باشد چه نباشد و البته کلمه و کلام و حروف ابجدی را چون خواهیم معرفی کنیم کلیات طبیعی آنها را بذهن آورده بدون اینکه فرد ملفوظی داشته باشد تعریف می‌کنیم و چون گوئیم کلام فلان مسموع شد باین معنا است که کلام کلی ذهنی که فقط طبیعت و مهیت من حیث

هی‌هی است فرد خارجی حاصل نموده و تا مسموع و ملفوظ نشود و تقطیع هوا بر وجه مسموع ولو بهمس نشود فرد و مصداق آن کلی نخواهد بود پس اضافه مسموعیت بطبیعت کلیه باعتبار افراد خارجیه متقومه بصوت مسموع است .

آیا نمی‌بینی چون کلام کلی را معرفی می‌کنیم گوئیم : کلام عبارت از ایجاد صوتی است که در آن تولید حروفی شود که دال بر معانی باشد و موضوع این قضیه طبیعت کلیه است که خالی از مقومات افرادی و عوارض مصادیق است و اگر در موضوع قضیه مزبوره آنچه در محمولاتش که معرف کلام است اخذ شود حمل شایع منقلب بحمل اولی شده و لغو وی فائده خواهد شد غایه الامر فائلین بکلام نفسی این تعریف را باید تبدیل کنند بترریف دیگریکه با مدعای ایشان بسازد پس آنچه موقوف بر صوت خاص است و متقوم بآن است فرد است و آنچه موقوف بر آن و متقوم بآن نیست کلی است و دوری لازم نیاید فاغتم .

و در آغاز کتاب چیزی از صدر المتألهین در تأیید کلام عقلی نقل کردیم بخلاصه آنکه همانطور که انسان در عقل تصور شود هر یک از اعضاء او نیز بوجود عقلی از دست و پا و چشم و گوش و سایر اعضاء بوجود عقلی تصور شود باین معنی که انسان عقلی دارای اعضاء عقلی است .

و این سخن بنظر ما درست نیست زیرا در ذهن نمی‌توان ترکیب از اجزاء بین مفاهیم فرض کرد مگر باعتبار خارج مانند جنس و فصل که باعتبار ماده و صورت است و گرنه مفهوم انسان

### جواب صدر در وجود عقلی برای هر یک از اجزاء مرکبات

مرکب از مفهوم حیوان و مفهوم ناطق نیست و مفاهیم مطلقاً با هم متباینند و قابل ترکیب نیستند . و مراد از قضیه الانسان حیوان در عقد وضع و در عقد حمل همانا حمل شایع است و مرجع قضیه باین است که « ما هو انسان بالحمل الشایع فهو ما هو حیوان و ناطق بالحمل الشایع » و چون ماده و صورت قابل حمل بر نوع مثلاً نیست معنائی لا بشرط از ماده بنام جنس و از صورت بنام فصل اعتبار و انتزاع میشود که آلت ملاحظه دو جزء خارجی در مرکب خارجی است نه اینکه مقصود ترکیب مفهوم ذهنی است تا دو مرکب داشته باشیم که یکی ذهنی باشد مطابق مرکب خارجی و معرفی مرکب خارجی و اجزائش ناچار بصورت عقلیه لا بشرط است .

حتی اگر قضیه را باین نحو تشکیل دهیم « المركب الخارجی من کل نوع مرکب من ماده و صورة » البته عنوان مرکب خارجی در این قضیه معنائی کلی لا بشرط است که بحمل شایع حمل شود بر مصادیق آن مرکب خارجی و عنوان ماده و صورت هم در ذهن بمعنای کلی لا بشرط است که بحمل شایع حمل شود بر مصادیق جوهر مادی و جوهر صوری و اسناد داده شود بآن مرکب

خارجی بحمل شایع پس اینگونه قضایای ذهنیه، که محلی و معنوی خارجی دارد باین معنا نیست که مفهومی را از مفاهیمی ترکیب کنیم و آن مرکب بترکیب ذهنی را مقابل مرکب خارجی قرار دهیم بلکه چون حمل عقلی است و در خارج اصلاً حمل معنی ندارد حملی عقلی شایع منعقد نمائیم بین مرکب خارجی و عنوان بسیط ذهنی چون انسان بسیط ذهنی محمول بر انسان مرکب خارجی و نیز بین عنوان بسیط ذهنی و جزء خارجی یکی بعد از یکی یا اگر یک عنوان بسیط ذهنی پیدا کنیم که حاکی از مجموع جزئین یا اجزاء بنحو انضمام باشند و گرنه از صورت ترکیبیه و بطور حمل شایع نمی توان این دو حمل را نسبت بمرکب خارجی و اجزاء خارجیه انجام دهیم.

و کلمات قوم چنین توضیحی را ندادند و غالباً اشتباه مفهوم بمصداق روی کار آید. و بالجمله چون گوئیم الانسان حیوان ناطق مقصود حمل مفهوم حیوان و مفهوم ناطق بر مفهوم انسان نیست چه مفهوم صرف بر هیچ چیز حمل نشود بلکه مقصود حمل بین حیوان خارجی و ناطق خارجی است و بین انسان خارجی لکن با قطع نظر از وجود خارجی در محمول و با اعتبار وجود خارجی در موضوع ممکن که بمحمول ناعتی لا بشرط ملحوظ شده پس هر قضیه ئی در ذهن منحل بدو قضیه است چه مراد از اینکه انسان حیوان ناطق است آنستکه آن موجود خارجی که انسان است بحمل شایع آن موجود خارجی است که حیوان و ناطق است پس موضوع در عقل وضع قضیه محمول است و موضوع حقیقی همانا موجود خارجی است و محمول در عقد حمل اجزاء خارجیه در همان موضوع حقیقی و موجود خارجی انسانی است که آن اجزاء عبارت از حیات خارجیه و ناطقیت خارجیه است که بعنوان ناعتی لا بشرطی که حیوان و ناطق باشد در عقل محمول شده که متحد با معنوی خارجی است نه اینکه صرف مفهوم حیوان و مفهوم ناطق ملحوظ باشد بدون حیثیت اتحاد و عینیتش با ماده خارجیه و صورت خارجیه و فی الحقیقه محمولات ذهنیه آلت حمل امر خارجی است نه بنفسه محمول است چه او بنفسه مفهوم صرف است و محمول نیست لکن نائب مناب و قائم مقام محمول خارجی است زیرا آن امر خارجی بموطن عقلی نمی آید تا عقل او را حمل کند و بلا واسطه تطبیق بر موضوع قضیه نماید ناچار آینه ئی را نگاه می دارد که نقش امر خارجی را که وصف حقیقی است نشان دهد و چون نقش را حمل کند مقصود از حمل همانا بیان اتحاد و عینیت بین دو امر خارجی است که هر دو را در دو آینه نشان داده و دو نقش در صفحه ذهن ترسیم نموده پس تقریر صدر المتألهین نه تنها اساساً معنای حمل و مقصود از آن را از دست داده بلکه تأثیری و تأییدی در تجویز کلام عقلی نخواهد داشت.

و اما آنچه در آغاز کتاب نگاشتیم که صوت و مسموعیت و تقطیع هوا و انفاس در حقیقت

کلام مأخوذ نیست پس این مسامحه ایست که ما را بکلام نفسی نزدیک می کند و منظور ما از آن گفتار همین است که در اینجا تحقیق کردیم که اعمال و حرکات و توجهات خاصی زائد از تصور کلمات روی می دهد که اشتباه بکلام همسی خفی میشود و حق آنستکه قوام کلام بمسموعیت است لکن دقت در این است آیا ممکن است اسماع انسان کلام الله تعالی را بدون ایجاد صوت و تقطیع هوا حاصل شود تا قوت سامعه با سکون هوا صدا را بشنود بلکه بدون آنکه صوت مسموع قائم در هوا یا حال در هول یا در چیزی دیگر نباشد جز آنکه از ذات متکلم سبحانه و تعالی صادر شود .

و این احتمال بدین نظر است که فعل الهی مجرد از زمان و جمیع شئون مادیات است پس مانعی ندارد از اینکه حروف کلام دال بر معانی را ایجاد کند بر وجهی که قیام صدوری باو سبحانه داشته باشد بآن نحو که اصل فعل هم قائم باو است بدون محل و بدون ارتسام چیزی در ذات یا آنکه آن حروف

تصویر کلام الله مسموع بدون استعمال هوا و ایجاد صوت مادی بوسیله فعل مجرد الهی بایجاد خاصیت مسموعیت در هر و فیا بایجاد اسماع در سامعه

را در محلی چون در هوا یا تقطیع یا بی تقطیع هوا یا در شجره یا در فضاء مجرد علی القول به یا در قوت سامعه ایجاد کند بر وجهیکه مسموع اصحاب نفوس قدسیه چون انبیاء و ملئکه گردد .

و این مسموعیت بدو نحو است یکی آنکه قوت سامعه آن حروف را ادراک سمعی نماید بدون آنکه هوای مجاور گوش آن نبی یا ملک حرکت کند و تقطیع شود یا در قوت سامعه مقارن مواجه شدن با حروف و ادراک کردن آن صوتی ایجاد شود و جز ذوات حروف بقوت سامعه تماس معنوی و اتصال مجرد از قرع و اصطکاک و احتکاک حاصل بکند و قوت سامعه را چنین کیفیتی باین اقتران معنوی حاصل شود .

و وجه دیگر آنکه در حروف مذکوره چنین خاصیتی گذارده شود که مادامیکه بگوشی تماس حاصل نکرده جز نقش و کتابتی دیده نشود و چون تماس معنوی حاصل نمود و چون ذهنی که صورت عقلیه را تعقل می کند آنرا نزد خود حاضر یا مرتسم در قوت سامعه یا در جسم حامل قوه نمود شنیده شود بدون ایجاد صوت و تقطیع هوا و سایر شرایط معهوده چه سامعیت و مسموعیت کیفیتی است در سامع و در مسموع یا در احدهما یا در هر دو و متقوم نیست بحدوث اصوات معهوده و حدوث احوال متعارفه و تصدیق این دقیقه هر چند غامض است لکن امری است ممکن و بلا محذور .

و فرق این تصویر با طریقه اشاعره در کلام نفسی آنستکه اشعری کلام را از صفات ذاتیه اولیه می داند و در این تصویر از صفات و آثار فعل الهی است و حادث و مسبوق بعدم ازلی است .

فرق بین این تصویر دقیق و بین طریقه اشعری در کلام نفسی

و دیگر آنکه اشعری کلام را بدون صوت مسموع معمولی اگر چه همس و خفی باشد که بعد از آن درجه از خفا صفر و نابود خواهد بود کلام نفسانی پنداشته و در این تصویر مسموعیت حقیقه بدون ایجاد صوت و خرق هوا و استعمال آلات معهوده و بالاخره ایجاد صوت حقیقی فرض شده و همان طور که فرض شده در شجره مثلاً صوت ایجاد شود و مسموع گردد خصوصاً از هر جانب بدون تقطیع هوای مجاور همچنان ممکن است مسموعیت در حروف یا سامعیت در قوه سامعه بدون ایجاد حقیقت صوت کلامی حاصل گردد که در آن خصوصیت و حیثیتی بقدره الله تعالی نهاده شود که ادراک سامع آنرا ادراک سمعی گردد یا خصوصیت سامعیت در سامع ایجاد شود.

و در اول کتاب فوایدی نقل نمودیم و روی هم رفته از مجرد تصویر حروف و احضار کلیات آنها در عقل و جزئیات آنها در خیال و واژه کلام مسموع حاصل نشود حتی اگر خیال صوت مسموع را تخیل نماید صوتی در خیال تولید نشود که سامعه آنرا بشنود بلی ممکن است سامعه از روی خیال صداها بشنود چنانکه در مریض و مصروع و رؤیاهای اضغاث احلام شنیده شود و واقعی نداشته باشد و در رؤیاهای صادقه البته واقع دارد و مؤید این تصویر است چه ممکن است بدون شرائط معهوده کلامی ایجاد شود لکن انصاف آنستکه آنچه ادراک سمعی بآن تعلق گیرد صوت است نه اشکال حروف اگر چه بشکل تقطیع هوا حروف را تشکیل شود مثلاً ادراک شمی رائحه را بدون ایجاد رائحه اگر چیزی که دارای رائحه است نباشد یا ادراک الحسی خشونت را مثلاً بدون ایجاد خشونت در حس لامسه اگر چه شیء خشن در بین نباشد معقول نیست پس صوت باید باشد اگر چه از قبیل اصوات مسموعه در خواب باشد اما بدون صوت پس ادراک نقوش از قبیل رؤیت و شهود است فتدبر.

و اما آنچه صدر المتألمین در علم النفس اسفار در تصویر اعضاء

عقلیه برای انسان عقلی فرموده و در اول این کتاب یاد نمودیم پس تصویر درستی نیست چه مفهوم انسان مفهومی است که

### انتقاد بر صدر در تصویر اعضاء عقلیه برای انسان عقلی

بتحلیل عقلی منحل بجنس و فصل میشود که دو معنای ناعتی لا بشرطی است که از ماده و صورت اعتبار شده و بطوریکه مشروحاً بیان شد عقل بهمان ماده و صورت اشاره می کند و معنای دیگری نیست چه لا بشرطیت و بشرط لائیت این دو جزء را باعتبار ذهن و خارج دو حقیقت نمی کند دیگر برای مفهوم انسان در ذهن اجزاء دیگری نیست چه جوهر مادی و جوهر صوری جمیع حیثیات خارجی که در انسان خارجی است شامل است بدون توسط مفهوم دیگری بجز همین دو مفهوم که ما بالقوه و ما بالفعل باشد.

فاما اعضاء که عنوان بدن یا جسد از آن ترکیب یافته پس عنوان بدن که از آن اعضاء

تألیف یافته معنای بسیطی نیست که مانند مفهوم انسان تحلیل بید و رجل و عین و فیرها رود چه هیچ يك از اعضاء بمنزله جنس و یا فصل برای مفهوم بدن نیست بلکه هر کدام مفهومی دارد که دارای جنس و فصل و ماده و صورت است آنهم مخصوص است بهضویکه دارای مفهوم بسیط باشد چون عظم و شحم ر لحم و مخ و دم و عصب و قلب و کبد فاما ید و رجل و رأس و مانند آن باز مؤلف از اعضائی است که هر کدام دارای مفهومی است که البته جنس و فصلی دارد اگر چه بر ما خصوصاً فصلش مجهول باشد . بنا بر این بدن بمعنای جسمی است مرکب از اعضاء بسیطه و مؤلفه خارجییه و مفاهیم آنها از اجزاء مفهوم بدن نیست و مفهوم را نمی توان ترکیب از مفاهیم نمود بلکه محکی و معنون خارجی آن مفهوم از مصادیق مفاهیم اعضاء ترکیب یافته پس برای مفهوم انسان نمی توان عضو عقلی قرار داد چه مفهوم هر عضوی از اجزاء مفهوم انسان نیست زیرا نه جنس است نه فصل و مصداق مفهوم هر کدام از اجزاء خارجییه بدن خارجی است که مفهوم بدن یا جسم آلت ملاحظه جسم خارجی و اجزاء خارجییه آنست و بسیار می شود که اسماء مرکبات خارجییه دارای مفهومی نیست بلکه مدلولش همان مسمای مؤلف خارجی است نظیر قضیه و قیاس چه از قضیه مفهوم بسیطی فهمیده نمی شود بلکه آلت ملاحظه موضوع و محمول و صغری و کبری و نتیجه است و نظیر سریر و دار و بیت و صنایع که مفهوم خاص که از آن اجزاء و هیئت خاصه تألیفیه از آن در ذهن حاضر شود ندارد و نظیر مفاهیم مراتب اعداد که اسم اجزاء بالاس است نیست .

و اما عنوان واحد مکرر پس مفهوم اثنین و ثلثه و غیرها نخواهد بود و دو واحد خارجی از اجزاء تحلیلیه مفهوم واحد مکرر نیست چه باز باید ثنائیت آحاد را در مفهوم اثنین اخذ نمود .

و بالجمله مفاهیم عامه بعیده مدلول عنوانیکه نام مرکبات است نیست مگر بعنوان اشاره به خارج وانگهی قابل تحلیل باجزاء مرکب نیست چه جنس و فصل هر کدام از اجزاء ذهنیه مخصوص برای مفهوم همان جزء خارجی است نه برای مدلول اسمی که برای آن گذارده میشود بلی در مرکبات حقیقیه که وحدت

تحقیق بی سابقه در اجزاء  
مرکبات حقیقیه و اجزاء  
مرکبات عقلیه و تعیین  
موارد تحلیل مرکب و  
نتایج آن

حقیقیه بین اجزاء از روی فقر هر کدام بدیگری و فعل و انفعال در یکدیگر حاصل میشود چون یا قوت ممکن است معنای بسیط نوعی شبیه مفهوم انسان از آن گرفته شود لکن اجزاء فاعله و منفعله برای آن مفهوم جنس و فصل نمی شود که آنرا بدان اجزاء تحلیل عقلی بریم چه جنس و فصل هر يك از آن اجزاء برای مفهوم خود در عقل موجب تحلیل عقلی میشود نه برای مفهومی که از مرکب حقیقی اتخاذ شده مثلاً اسامی معادن اگر دارای مفهوم بسیطی باشند باز مانند اسم گذاری است نه



از قبیل نوع حقیقی منحل بجنس و فصل زیرا مثلاً « زهب یا فضه » اگر علاوه بر جنس و فصل و ماده و صورت هر يك از اجزایش مانند عناصر اربعه و مواد و صور دیگر که وحدت حقیقیه حاصل نمودند برای طبیعت حاصله متولده از طبایع متعدده متباینه جنس و فصلی حقیقتاً تولید میشود البته مفهوم نوعش تحلیل بآن جنس و فصل خواهد رفت لکن تولید جنس و فصل حقیقی بعد از حصول ترکیب حقیقی واضح نیست و ممکن است جامعی از مواد اجزاء و جامعی از صور اجزاء بدست آید که بجای جنس و فصل برای طبیعت ثالثه متولده شود بنابر این برای انسان اگر چنین جامعی بین مواد و صور اجزاء مفرده بدست آید آنرا می توان برای مفهوم بدن نه برای مفهوم انسان اجزاء عقلی قرار داد آنگاه آن بدن را با جنس و فصلی از اجزاء انسان عقلی اعتبار نمود .

لکن در کلمات قوم انسان عقلی را مرکب از روح و بدن ملاحظه نکردند لذا فصل را نطق قرار دادند که مخصوص بروح است و حیوانیت اگر چه در بدن هم هست لکن بدن مشتمل است بر اجزائیکه دارای حیات نیست چون موی و استخوان و نام بدن را در تعقل انسان نمی آورند و حقاً هم نباید بدن را جزء انسان قرار داد چه روح و بدن دو موضوع است و ترکیب این دو چیز انضمامی است نه اتحادی حقیقی و هیئت ترکیبیه بین روح و بدن غیر از انسان است پس انسان را نباید تحلیل بروح و بدن برد تا بتوان اجزاء بدن را هم بوجود عقلی از اجزاء انسان قرار داد بلکه باید از اجزاء طبیعت مرکبه از روح و بدن قرار داد آنهم دانستی که اجزاء مفرده بدن را برای بدن جزء قراردادن موقوف بر حصول مرکب حقیقی جدیدی است از اتصال اعضاء و گرنه مجموع هیکل مانند مرکبات حقیقیه چون یاقوت نیست بلکه شبیه مرکبات اعتباریه است چون مسائل علم و چون عسکر و چون صلوات و مناسک حج و مانند آن که فعل و انفعال و افتقار میان اجزاء بیکیدیگر در آنها نیست اگر چه در بدن ارتباط و سرایت آثار علاوه بر اتصال بیکیدیگر و انضمام و هیئت اجتماعیه حاصل است لکن بدرجه وحدت حقیقیه نرسیده که يك نوع بسیط حقیقی تشکیل دهد و اگر هم فرضاً چنین بود با روح دو نوع بود و هیچ کدام جزء دیگری نبودند و نوع انسان هم در عقل نسبت بجنس حیوانی و فصل نطفی مرکب عقلی از همین جنس و فصل خویش و مرکب از روح و بدن باعتبار دیگر بترکیب انضمامی است و اگر طبیعت ثالثه‌ئی از روح و بدن حاصل باشد آن مرکب غیر از انسان عقلی بسیط است و تحلیل آن از قبیل تحلیل مرکبات انضمامیه و اعتباریه است اینست تحقیق مقام که سابقه ندارد .

### « فصل »

### در رسیدگی دقیق بقاعده اتحاد عاقل و معقول

و تحقیق آنکه این قاعده اساساً ربطی بعینیت جوهر نفس ناطقه با صورت معقوله یا ذوالصوره

که از اعیان خارجییه است ندارد و بیان و جوهیکه در معنای این اتحاد بنظر مؤلف می رسد اگر چه سخن و کتاب مبتکر این مذهب ظاهر یا صریح در عینیت جوهر عاقل با معقول است و لازم است سخن شیخ را در شفا و اشارات یاد نمائیم تا ناظرین کتاب کاملاً محیط باطراف مطلب از آغاز ظهور این مذهب و مبارزات شیخ که از سر سخت ترین منکرین اتحاد است چنانکه صدر المتألهین از مصرین بقبول این قاعده است باشند و ضمناً ارزش و جوهیکه در توجیه قاعده تا از آن ظاهر یا صریح سخیف بیرون آید ابتکار نمودیم آشکار گردد .

شیخ در طبیعیات شفا در دنباله مسئله مجرد نفس و اینکه قوامش منطبع در ماده جسمانیه نیست که در جلد کتاب حاضر بتفصیل یاد نمودیم گوید « فصل فی اثبات ان قوام النفس الناطقه غیر منطبعة فی مادة جسمانیة » سپس فصلی در کیفیت انتفاع نفس

**گفتار شیخ در طبیعیات شفا  
در انکار قاعده اتحاد  
عاقل و معقول**

بحواس و در حدوث نفس آنکه فصلی در عدم فساد نفوس انسانیه و بطلان تناسخ و فصلی در عقل فعال در نفوس ما و عقل منفعل از نفوس ما و فصلی در مراتب افعال عقل و در اعلا مراتب آن که عقل قدسی است منعقد نموده و در این فصل وارد این مسئله میشود بدین تقریر که نفس تعقل کند باین نحو که صورت معقولات را مجرد از ماده در ذات خود اخذ نماید و مجرد بودن صورت یا بتجريد عقل است آن صورت را و یا آنکه صورت بنفسها مجرد است و نفس بی نیاز از تجريد آن است و نفس چون ذات خود را تصور کند عقل و عاقل و معقول خواهد بود و چون صورتی را تصور نماید چنین نخواهد بود چه جوهر نفس در بدن همیشه عزل بالذات تا آنکه در امری از امور خود بفعلیت آید .

آنکه شروع در مذهب اتحاد عاقل و معقول نماید و گوید

و ما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات فهو  
من جملة ما يستحيل عندي و اني لست معهم قولهم  
ان شيئاً يصير شيئاً آخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون

معقول

فان كان بان يخلع صورة ثم يلبس صورة اخرى و تكون هي مع الصورة الاولى شيئاً  
ومع الصورة الاخرى شيئاً اخر فلم يصح بالحقيقة الشيء الاول الشيء الثاني بل الشيء  
الاول قد بطل وانما بقي موضوعه او جزء منه و ان كان ليس كذلك فلينظر كيف يكون .

آنکه گفتارش بفارسی که اساس کتاب ما بر مراعات فارسی زبانها است این است که میفرماید می گوئیم هر گاه شیئی شیء دیگر شود یا او هنگامیکه شیئی دیگر شد موجود است یا معدوم پس اگر موجود است آن شیئی دیگر نیز یا موجود است یا معدوم اگر موجود است پس در موجود خواهند

بود نه يك موجود و اگر معدوم است پس این شیء موجود شیئی معدومی شده نه شیء دیگر موجود و این غیر معقول است و اگر اول معدوم شده پس او چیز دیگری که موجود است نگشته و اینهم غیر معقول است و اگر اول معدوم شده و شیء دیگر نشده بلکه شیئی دیگر حاصل شده پس نفس چگونه صورتهای اشیاء گذشته (چه مفروض انعدام نفس است یا انعدام صورت معقول اولی است و این معدوم چیز دیگر نگشته بلکه چیز دیگر هنگام معدومیت نفس یا صورت اولی حاصل شده پس چگونه نفس را می توان صورت اشیاء گرفت) و کسیکه بیشتر مردم را باین هوس افکنده آن مردی است که کتاب ایسا غوجی را برای ایشان تصنیف نموده، یعنی فر فریوس صاحب کتاب ایسا غوجی (کلیات) و این مرد حریص بود بر گفتارهای خیال انگیز شاعرانه و صوفیانه و اکتفا می نماید در آن برای خود و همگنان خویش به بر انگیزختن خیال و وهم و دلیل بر این معنی نزد اهل تمیز کتب او در عقل و معقولات و کتب او در نفس است.

بلی صور اشیاء حلول نماید در نفس و آرایش و جلا و زینت دهد او را و نفس بمنزلت مکان است برای معقولات بتوسط عقل هیولانی و هر گاه نفس صورت شیئی از موجودات بالفعل گردد و صورت همان عقل است و این صورت بذاتها فعل است (فعلیت است نه قوت) و در ذات صورت قوت قبول شیئی نیست بلکه قوت قبول در چیزی است که قبول کننده شیئی باشد واجب خواهد بود که نفس دارای قوت قبول صورت دیگر و امر دیگر (بعد از صورت اولی) نباشد و حال آنکه می بینیم صورت دیگر را غیر از آن صورت قبول نماید پس اگر این صورت دومین مخالف با صورت اولی نباشد (وعین او باشد) پس بسیار از عجایب است چه قبول و لاقبول یکی خواهد بود و اگر مخالف باشد پس نفس ناچار اگر همان صورت معقوله است غیر از ذات خویش گردیده و این سخن چیزی نیست (یعنی قابل گفتن نیست) بلکه نفس عاقل است و معنای عقل یا قوتی است که نفس بتوسط آن قوت تعقل می نماید و با عقل صورت معقولات است فی انفسها و چون در نفس است آنرا معقول گویند (یعنی فی نفسها معانی است و اعمیه که هر کدام نفس خویش است و حد ذات خود می باشد اعم از آنکه در خارج باشد یا در نفس الامر باشد و چون در نفس آمد معقول خواهد بود زیرا عاقل آن را تعقل نموده و عاقل بالقوه که صلاحیت تعقل اشیاء داشته بالفعل شده و امر خارجی یا نفس الامری را بالفعل تعقل و ادراک نموده) پس عقل و عاقل و معقول در نفوس مایکی است و سخن در نفس است نه در عقل یا قوت عاقله بلی این معنی در چیز دیگر ممکن است چنانکه در محلس اشاره بدان خواهد شد و همچنین است عقل هیولانی (یعنی در اتحاد) اگر مراد از آن مطلق استعداد النفس باشد و نفس با این استعداد در ما باقی است مادامیکه در بدن ما است و اگر مراد از عقل هیولانی مطلق استعداد نیست که استعداد تعقل هر چیز است بلکه

استعداد شیئی بعد از شیئی (یعنی استعدادی بعد از استعدادی و بالجمله بر حسب هر شیئی استعدادی باشد) پس استعداد باطل و نابود شود بفعلیت .

و چون این معانی مقرر کشت می گوئیم صور معقولات بر سه وجه است : اول تصور است که در نفس بالفعل مفصل و منظم حاصل شود و این تفصیل و نظام بسا هست واجب نباشد بلکه صحیح

### تصویر صور معقولات بجه وجه بتقریر شیخ

است که تغییر یابد مثالش اینکه هر گاه در نفس خود تفصیل و تجزیه نمائی معانی الفاظیکه دلالت کنند بر آن قول تو «کل انسان حیوان» هر معنی از آن را می یابی کلی که تصور نشود مگر در جوهر غیر بدنی (یعنی جوهر مجرد) و برای تصورش در آن جوهر غیر بدنی تقدیم و تأخیری می یابی پس اگر تغییردهی آنرا بنحویکه ترتیب معانی متصوره ترتیبی شود که محاذی باشد با قول تو «الحيوان محمول علی کل انسان» شك نخواهی نمود در اینکه این ترتیب از آن مهیت که ترتیب معانی کلیه است ترتیب نخواهد یافت مگر در جوهر غیر بدنی و اگر باز ترتیبی یابد از وجهی که در خیال حاصل شود البته آن ترتیب از حیث مسموع است نه معقول و دو ترتیب هر چند مختلف است لکن آنچه معقول محض است از آن قضیه یکی است (و محلس جوهر غیر جسمانی است) دوم آنکه تصور حاصل شود و کسب گردد لکن نفس از آن معرض باشد و التفات بآن معقول ننماید و منتقل شود از آن معقول بمعقولی دیگر چه در وسع و توانائی نفوس مانیست که اشیاء را باهم دفعة واحدة تعقل نمایم .

و نوع دیگر از تصور آنستکه نزد تو در مسئلهئی که از تو سؤال شده موجود است از آنچه میدانی یا نزدیک است باینکه

### نوع دیگر از تصور

آنرا بدانی و جواب فی الحال حاضر شود در حالیکه یقین داری که جواب مسئله را خواهی داد از آنچه می دانی بدون اینکه تفصیل آن در نفس بالفعل باشد بلکه هنگام شروع در جواب بتفصیل و ترتیب آن در نفس خود می پردازی و جواب از روی یقین و علم هوست پیش از تفصیل و ترتیب و فرق میان تصور اول و دوم آنکه اول گویا چیزی است که از خزانه آنرا بیرون آورده استعمال نمائی و دوم گویا چیزی است مخزون که هر زمان خواستی آنرا استعمال خواهی نمود .

و سوم مخالف اول است بآنکه مرتب در فکر نیست بلکه مانند مبدء ترتیب است با اقتراض یقین و فرقی باثانی آنکه اعراض از آن نیست بلکه نظری بالفعل بآن داری یا بنفسه یا بتخصیصی که با او است از نسبتی که با بعضی آنچه مانند مخزونات در نفس است و چون صاحبش یقین بالفعل دارد و نیازی بتحصیل یقین از قوتی قریب یا بعید ندارد صحیح نیست گمان رود که این حالت علم بالقوه است لکن قوتی قریب بالفعل است آنگاه شیخ انحاء حالات نفس را در ادراك معقولات بطور یقین و مبادی آن و

انحاء حدس را تا بقوه قدسیه که مرتبه‌ئی از نبوت است شرح می‌دهد و منظور شیخ نه تنها شرح انواع تصورات و معقولات نفس است بلکه ضمناً تعریض بقائل اتحاد معقول با جوهر نفس می‌نماید چه با تنوع معقولات چگونه متصور است تنوع جوهر نفس نسبت بمعقولات متنوعه چنانکه بدان اشاره نموده .

### گفتار شیخ در اشارات در انحاء عاقل و معقول

شیخ در اشارات در نمط سابع در تجرید وارد در این مسئله شده و در این نمط بقاء نفوس انسانیه با معقولاتش بعد از مفارقت از بدن و کیفیت تقرر معقولات در مجردات و اینکه علم واجب تعالی بکلیات و جزئیات اشرف انحاء تعقلات است و علمش سبب نظام کل است و سایر مسائل مهمه مربوطه باین نمط پس می‌فرماید :

گروهی از صدر نشینان گویند جوهر عاقل هر گاه صورت عقلیه‌ئی را تعقل نمود همان صورت معقوله گردد ما فرض می‌نمائیم تعقل نموده الف را و جوهر عاقل عین صورت معقوله از الف گردید حال می‌پرسیم آیا جوهر عاقل در این حال که تعقل الف نموده همانست و بهمان حال است که قبل از تعقل الف بوده یا آنچه قبلاً بوده باطل شده و از بین رفته اگر همانست پس چه تعقل الف نماید چه تعقلش نه نماید یکسان است و اگر باطل شده باز می‌پرسیم آیا حالت او باطل شده ( یعنی از حالت عدم تعقل الف بحالت تعقل الف منتقل گشته و ذات او باقی است یا آنکه ذاتش باطل شده اگر حالت تغییر کرده پس مانند سایر استحالات است و منتج مدعا نیست و اگر ذاتش باطل شده و چیز دیگر حادث گشته پس جوهر عاقل چیز دیگر نشده) و انکهی بر متاعل پوشیده نیست که این مدعا مقتضی است هیولائی مشترک و تجدد مرکب رانه بسیط را و نیز اگر تعقل الف نموده سپس تعقل ب نمود آیا هنگام تعقل ب بهمان حال که تعقل الف نموده بود باقی است پس چه تعقل ب کند چه نکند فرقی نکرده یا آنکه چیز دیگر شده پس لازم آید آنچه گفته شد (و بتقریر دیگر اینکه اگر الف شد و هنگام تعقل ب باز همان الف است پس اتحاد باید یکجا باشد دیگر نباشد با آنکه تعقل نموده و اگر هم الف است هم ب لازم آید یک حقیقت حقایق متباینه لانه تعقل ب کرد و اگر در هر تعقلی عاقل با آنچه قبل تعقل شده از بین رفته لازم آید تجدد ذاتی با هر معقولی حاصل کند و اگر فقط تجدد وصفی است پس منتج مدعا نیست و اتحاد و عینیتی بمیان نیاید .

و نیز این گروه در منشأ تعقل در وهم فاسد دیگر افتادند چه گویند تعقل نفس ناطقه هر چیزی را باتصال او است بعقل فعال این حق است لکن گویند اتصالش بعقل فعال باین است که عین عقل فعال گردد و اتحادش با عقل فعال برای آنستکه نفس انسانی عقل مستفاد میشود و نفس عقل فعال بواسطه اتصالش بنفس عین عقل مستفاد می‌گردد و این سخن مستلزم متجزی شدن عقل فعال است زیرا شیئی

متصل شود و شیئی نشود یا مستلزم وصول و عینیت نفس است با هر معقول بیک اتصال بعقل فعال و علاوه بر این دو محال لازم آید اتحاد نفس با عقل مستفاد و عقل فعال و جمیع ذوات عاقله و اتحاد با عقل فعال مستلزم اتحاد با جمیع معقولات است چه عقل فعال صورت الکل است. صاحب محاکمات در شرح عبارت شیخ گوید: چون نفس ناطقه تعقل نمود شیئی را عقل مستفاد میشود و چون عقل فعال متصل بنفس شد متحد با عقل مستفاد گردد پس نفس متحد بعقل فعال گردد و این مستلزم یکی از دو محال است زیرا اتحاد نفس یا بجزء عقل فعال است یا بعقل فعال من حیث هو است اول مستلزم تجزیه عقل فعال است و دوم موجب علم نفس است بجمیع معلومات علاوه بر این محالی که از اتحاد نفس بصورت معقوله لازم آید بجای خود قائم است چه اتحاد نفس بعقل مستفاد همان اتحاد نفس بمعقول است و نیز لازم آید محال دیگری که اتحاد ذوات عاقله باشد زیرا هر يك متحد با عقل فعال است چنانکه از اتحاد عاقل بمعقول لازم آید اتحاد نفس بمعقولات مختلفه انتهى.

نا گفته نماید لزوم تجزیه عقل فعال در شرح خواجه توضیحی

### توضیح لزوم تجزیه در عقل

داده نشده و در محاکمات فرض نموده اتحاد بجز عقل فعال را

### فعال

که مراد اتحاد بیک صورت معقوله است از معلومات او در مقابل

لزوم علم نفس بجمیع معلومات لکن لزوم تجزیه از اتحاد بیک معلوم محتاج به بیان است و چنان واضح نیست که بوضوحش بر گزار شود و بیانش آنست که نفس عاقله و صورت معقوله هر دو عین عقل فعالند حسب الفرض پس همانطور که عاقل با يك معقول متحد شده با عقل فعال هم بیک معقول از معقولات عقل فعال متحد شده نه بتمام معقولاتش بالنتیجه به بعض عقل فعال متحد گشته که بعض معقولات او است پس یا باید متحد با عقل فعال پس از اتحاد با عقل مستفاد که معقول عاقل مفروض است نشود فقط معقولش مطابق با بعض معقولات فعال است بدون اتحاد و عینیت چنانکه هر معلومی معلوم واجب است و اتحادی در بین نیست و یا باید تجزیه در عقل فرض شود تا عینیت با بعض او باشد و تجزیه علاوه بر آنکه محال است اتحاد با او باعتبار بعض معقولات قابل تصور نیست.

لکن در عبارت شیخ تجزیه عقل فعال بنحو دیگر تعبیر شده چه بعد از اتصال عقل فعال بنفس

عاقل که عقل مستفاد شده می فرماید عقل فعال عقل مستفاد شده آنکه تجزی عقل فعال را باین جمله تقریر نماید که «قد يتصل منه شيء دون شيء» یعنی چیزی از عقل فعال متصل با اتصال اتحادی بنفس عاقل شده نه چیزهای دیگر از او و آن چیزیکه متصل بعقل شده همان يك صورت معقوله او است که تمام عقل فعال که تمام معقولات است نیست و این خود عین تجزیه است چه مفروض آنستکه عقل فعال با تمام معقولاتش که عین او است متصل بعقل نشده و متحد با او نگشته و گر نه نفس عاقل بسرحد

کمال باید رسیده بهر معقول واصل و متحد باشد و نص عبارت شیخ این است : **وإصالتها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها (ای نفس العاقل) تصير العقل المستفاد (ای الصورة المعقولة) والعقل الفعال هو نفسه (ای نفس العقل المستفاد) يتصل بالنفس (ای بنفس العاقل) فتكون العقل المستفاد (ای فتكون نفس العاقل العقل المستفاد بتوسط اتصال العقل الفعال بنفس العاقل كما هو مدلول قولهم هذا) واگر اعتراض شود که عقل فعال اگر از يك حيثيت متحد و متصل با نفس عاقل شود تجزیه در جوهر عقل فعال لازم نیاید جواب کوئیم عقل بسیط که هیچ گونه اجزاء ندارد ممکن نیست عین نفسی شود از يك حيثيت مگر بفرض جزء و تجزیه چه منظور مجرد اضافه و تعلق و القاء بعض معلومات نیست بلکه مدعا عینیت دو جوهر است و در عینیت دو جوهر فرض حیثیتی دون حیثیتی معقول نیست مگر به تبعیض و تجزیه و فی الحقیقه مرجع تفریر شیخ و محاکمات یکی است لکن تعبیر شیخ بشیء منه دون شیء واضح تر از تعبیر بجزء است .**

آنکاه شیخ تحت عنوان حکایت مؤسس مذهب اتحاد را معرفی

معرفی شیخ فروریوس  
مؤسس مذهب اتحاد عاقل  
و معقول را

می نماید و نص عبارت شیخ این است **وكان لهم رجل يعرف بفروریوس عمل في العقل والمعقولات كتاباً يثني عليه المشائون و هو حشف كله (الحشف اردء الثمر**

**والفرع البالي) وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فروریوس نفسه وقد ناقضه من اهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول .**

آنکاه در تکمیل ابطال این مذهب کوید : قول قائل باینکه

احتجاج شیخ در اشارات بر  
بطلان مذهب اتحاد

شیئی شیء دیگر میگردد نه بر وجه استحاله از حالی بحالی و نه بر وجه ترکیب باشیء دیگر تا ثالثی از آن تولید شود بلکه

بر این وجه که شیئیء واحدی بوده و شیء واحد دیگر کشته قول شعری غیر معقول است چه اگر هر يك از دو امر موجود باشد دو شیء متمایز خواهد بود و اگر یکی غیر موجود است باطل شود آنکه موجود بوده اگر معدوم سابق باشد و شیء دیگر حادث شود (زیرا موجودی که موضوع است برای اتحاد با موجود دیگر بفرض معدوم سابق و حدوث موجود لاحق باطل شود چه قبلاً موجودی نبوده تا بعینه موجود دیگر شود و بعداً هم موجودی مستقلاً حادث شده و موجودی با او متحد نشده فقط يك موجود است مسبوق بمعدوم و بعدم خود یا آنکه در این صورت که معدوم را سابق فرض نمودیم بعد از او موجودی حادث نشده بلکه همان معدوم اول عین موجود ثانی گردیده باز موجودی که موضوع اتحاد است باطل شود زیرا معدوم عین موجود شده پس موجود مفروض معدوم خواهد بود چه عینیت

از جانبین است پس هر يك از دو امر را که موجود فرض کردیم از وجودش عدمش لازم آید زیرا معدوم را عین او فرض کردیم و اما اگر هر دو معدوم باشند پس موجودی موجود دیگر نشده چه اتحاد چیزی بچیزی لااقل باید ماده مشترکی داشته باشد که صورتی را از خود خلع کند و صورت دیگر بیوشد مانند اینکه آب هوا شود باینکه موضوع ماده آب خلع کند صورت مائیت را از خود و بیوشد صورت هوایت را .

حل عبارت مشکلی از شیخ و بیان  
فانه ان كان كل واحد من الامرین موجوداً فهما اثنان  
میميزان وان كان احدهما غیر موجود فقد بطل الذی  
كان موجوداً ان كان المعدوم قبل حدوث شیء آخر اولم يحدث ان كان بالفرض ثانياً

و مصیر آیه ( مصیر اسم مفعول از صار یا اسم مفعول از باب تفعیل است اعم از آنکه صفت برای امر اول باشد و ضمیر آیه راجع بموجود غیر حادث باشد یا صفت برای موجود باشد و ضمیر آیه راجع بمعدوم باشد و فرض ثانویت برای موجود حادث یا مستمر برای آنکه در مقابل معدوم سابق است نمی توان موجود را ثانی شمرد مگر بفرض و ممکن است فرض ثانویت برای معدوم و بالجمله اتحاد معدوم و موجود مستلزم انتفاء موجود است و کلمه ان بعد از اولم يحدث بکسر همزه است و اما بفتح که خواهی فرموده پس تکلف مستغنی عنه است اعم از آنکه جمله اولم يحدث عطف تعمیمی باشد یا مستقل زیرا در هر صورت ثانویت موجود حادث یا مستمر تا حال معدومیت اول باید بفرض باشد و تبدیل کلمه صائر بمصیر تفنن در عبارت است ، فاغتنم .

وان كان معدومین فلم یصر احدهما الاخر بل انما یجوز ان یقال ان الماء صار هوئاً

علی ان الموضوع للمائیه خلع المائیه و لبس الهوائیه و ما یجری هذا المجری انتهى

باقی می ماند، يك قسم که عبارت شیخ منطبق بر آن نیست لکن ملاک بطلان موجود شامل آن است و آن اینکه امر سابق موجود باشد و امریکه دوم فرض شده معدوم باشد چه اگر موجود سابق متحد با معدوم لاحق شود معدوم خواهد بود بهمان ملاک که در عکس آن که اتحاد معدوم سابق با موجود لاحق است بلحوق حدوثی یا بلحوق و ثانویت فرضی گفته شد و اما خلل هائیکه در کیفیت استدلال بنظر می آید آنستکه معدوم را فرض کنیم عین موجود شود متعارف و متداول است چه مهیت معدومه کلیه یا فرد آن بعد از ایجاد البته همان ذات موجود شود و موجود هم چون معدوم شود همان ذات است که معدوم گردد پس این تعبیر در نظر سطحی ملاک برهان را بدست نمی دهد و منظور از اتحاد شیئین آنستکه ذات وجود با همان حالائی که دارد ذات وجود دیگر گردد و هیچ چیز را که دارد در اتحاد باشیء دیگر از دست ندهد و تعبیر شیخ در احتجاج اعم است .



وانگهی مورد بحث عاقل و معقول است و ذات معقول قبل از معقول شدن البته غیر از ذات عاقل قبل از عاقلیت و تعقل آن معقول است و ذات معقول فی نفسها معنائی است نفس الامری که بحمل اولی جز نفس خویش چیزی نیست و محتاج بمحل نیست و تا محمولی بحمل شایع حاصل نکند جز نفسش چیزی نیست و چون معقول برای نفس شد باین معنی که بنفس آمد در اینجا است که توهم شده نفس عاقله عین معقول است و در این زمینه می توان گفت این دو اگر دو موجود ممتازند چنانکه قبل از تعقل دو ذات ممتاز بودند هیچ یک دیگری نخواهد بود و اگر عاقل در بین نیست اعم از آنکه ذات و جوهر یکه قابل تعقل باشد وجود ندارد یا تعقل معقول نکرده البته در فرض اول معدوم عین موجود نشود اگر موجود عبارت از معقول عقل فعال باشد و در فرض دوم ذات عاقل قبل از تعقل عین ذات معقول قبل از معقولیت نخواهد بود و عکس این فرض که از جانب ذات معقول اعتبار کنیم باز همین است چنانکه هر دو اگر معدوم باشند باز اتحادی نیست باقی می ماند فرض وجود عاقل و معقول که مورد بحث است و این احتجاج مفید ابطال مدعا نیست و باید با احتجاج سابق کار را تمام کرد و از تأمل در آنچه گفتیم وجوه دیگر در نارسائی این احتجاج بدست آید .

و نص عربی در طبیعیات شفا در تقریر این احتجاج  
نص عربی طبیعیات شفا در این است اذا صار الشيء شيئاً اخر فأما ان يكون اذا  
این احتجاج هو صار ذلك الشيء موجوداً او معدوماً فان كان

موجوداً فالثاني الاخر اما ان يكون موجوداً ايضاً  
او معدوماً فان كان موجوداً فهما موجودان لا موجود واحد و ان كان معدوماً فقد  
صار هذا الموجود شيئاً معدوماً لا شيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول و ان كان الاول  
قد عدم فما صار شيئاً آخر موجوداً و هذا غير معقول و ان كان الاول قد عدم فما صار  
شيئاً آخر بل عدم هو و حصل شيء آخر فالنفس كيف تصير صور الاشياء انتهى .

و این تقریر که ترجمه اش گذشت منقح تر از تقریر اشارات است و مفاد یکی است آنکه گوید  
نعم ان صور الاشياء تحل النفس و تجليها ( و تحليها ) و تزينها و تكون النفس كالمكان  
لها بتوسط العقل الهولاني .

و این را در اشارات در تزیین گفته « ان كل ما يعقل فانه ذات موجودة بتقرير فيها الجلايا العقلية  
تقرير شيء في شيء آخر » .

و راجع بتوسیط عقل هیولانی در ذیل احتجاج متقدم گفته « علی انك اذا تأملت هذا علمت  
انه يقتضى هيولى مشتركة و تجدد مر كبا لاسيطة » .

آنکه در طبیعیات شفا باز استدلال دیگر می کند بدین عبارت که ترجمه اش گذشت

ولو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي العقل وهي بذاتها فعل وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء انما قوة القبول في القابل للشيء وجب ان تكون النفس حينئذ لا قوة لها على قبول صورة اخرى وامر آخر وقد تراها تقبل صورة اخرى غير تلك الصورة فان كان ذلك الغير ايضاً لا يخالف هذه الصورة (اي تكون تكون عينها و متحدة بها وهكذا في كل صورة ترد على النفس) فهو من العجائب فيكون القبول والاقبول واحداً وان كان تخالفة فتكون النفس لامحالة ان كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس هذا بشيء بل النفس هي العاقلة والعقل اما يعني به قوتها التي بها تعقل او يعني به صورة هذه المعقولات في انفسها ولانها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل والعقل والمعقول شيئاً واحداً في انفسنا انتهى .

واين احتجاج در اشارات مذکور نیست و عجب است از شارح طوسی وصاحب محاکمات که ذکرى از آن نکردند و سخن شیخ را در این دو کتاب باهم نسنجیدند و عجب آنکه شارح رازی نسبت اختلال بکلام شیخ در اشارات داده و صاحب محاکمات هم تقریر استدلال را پیچیده نموده در پایان هم اختلال کلام شیخ را تصدیق فرموده محقق طوسی هم در جمله ان كان بالفرض ثانياً همزه ان را مفتوح گرفته تا ان مصدریه باشد و جمله فاعل برای بطل باشد « یعنی فقد بطل کون الاول بالفرض ثانياً و مصیراً یاه».

در صورتیکه کلام شیخ با آن بیانیکه تقریر نمودیم خللی ندارد و کلمه ان شرطیه است و ان مصدریه از اسلوب عبارت نویسی خارج است و واضح است دو چیز البته اول و دومى دارند و چون صورت معقوله اگر چه بحسب مرتبه باشد متأخر از جوهر عاقل است دوم خواهد بود چه رسد بآنکه تعقل در نفوس انسانیه بحسب زمان هم بعد از وجود نفس است و شیخ برای استیفای شقوق در ابطال اتحاد شیئین ناچار بثنائیت فرضی در بعض شقوق شده زیرا یا هر دو موجودند و دوشیء یکی نمى شوند یا یکی موجود است دیگری معدوم پس البته نه موجود عین معدوم شود نه معدوم عین موجود .

حال اگر امری که منقلب بدیگری شود معدوم است البته معدوم باید اول باشد که اتحاد و انقلاب از جانب او شود و لازم آید موجود باطل شود زیرا معدوم عین آن موجود گردیده و اگر موجود است باز همین موجود باطل گردد زیرا عین آن معدوم گردیده در هر دو صورت چون یکی معدوم است آن يك که «مصیر الیه و منقلب الیه و متحد به» است ثانی فرض خواهد شد و ثانی فرض کردن معدوم اگر سابق و اول موجود است بفرض است زیرا بلا موضوع است و همچنین ثانی فرض کردن موجود

اگر متقدم معدوم است بفرض است زیرا موجود ثانی برای معدوم نیست چنانکه معدوم ثانی برای موجود نیست .

و بالجمله معدوم از امرین نسبت بموجود نه اول است نه ثانی و بهمین ملاک موجود هم نسبت بمعدوم نه اول است نه ثانی زیرا معدوم ، سالبه بانقضاء موضوع است نه معدوم را اول یادوم برای موجود توان گفت مگر بفرض نه موجود را برای معدوم توان اول یادوم شمرد مگر باز بفرض .

با این بیان سخن شیخ در کمال رسائی است و توهم خلل و پیچیدگی در آن بی مورد یا بنظر بدوی است چه میفرماید اگر هر دو موجودند متمایزند نه متحد و اگر یکی معدوم است موجود با اتحاد ادعائی از بین می رود اعم از آنکه موجود سابق را بمعدوم لاحق فرضی متحد کنیم یا موجود لاحق را بمعدوم سابق متحد نماییم و موجود مفروض از این دو امر یا حادث است یا غیر حادث است اگر غیر حادث است البته قبل از معدوم میکه ثانی فرض شده است بوده و اگر حادث است معدوم باید مقدم فرض شود و اما موجود حادث مستقل پس اولاً ربطی بمعدوم ندارد تا متحد با او شود ثانیاً اگر متحد بمعدوم شود موجودی باقی نمی ماند و موجود غیر حادث که قبلاً بوده اولاً با معدوم لاحق اتحادی ندارد و بحال خود باقی است ثانیاً اگر متحد شود با معدوم لاحق موجود از بین می رود و این تقریر بنا بر این است که جمله «اولم یحدث» مستقل باشد و معطوف بر جمله «وحدث شیء آخر» باشد و جمله «ان كان بالفرض ثانياً و مصيراً اياه» متعلق بخصوص جمله «اولم یحدث» باشد یعنی اگر معدوم حسب الفرض دوم باشد «و مصیر الیه» از جانب موجود سابق باشد که بجای «مصیر الیه مصیر اياه» فرموده .

و تخصیص فرض ثانویت بمعدوم لاحق باین نظر است که موجود را می توان ثانی گفت حقیقتاً زیرا بعد از فرض اولیت برای معدوم که مدلول جمله ان كان المعدوم قبل می شود موجود لاحق ثانی حقیقی خواهد بود لکن درعکس آن البته ثانویت معدوم همانا فرضی خواهد بود ولی «مصیر الیه» شدنش برای موجود مستلزم بطلان موجود است و در این تقریر تمام شقوق استیفا شده و باقی مانده ندارد یعنی موجود سابق و معدوم لاحق و بالعکس معدوم سابق و موجود لاحق .

و اما اگر جمله اولم یحدث من باب تعمیم باشد یعنی «سواء حدث اولم یحدث» پس چون این تعمیم در فرض تقدم معدوم است و با شق عدم حدوث که مناسب تقدم موجود است نمی سازد محتمل خواهد بود جمله ان كان برای بیان شق تقدم موجود باشد و نیز محتمل است بهر دو شق متعلق باشد زیرا موجود لاحق در مقابل معدوم سابق مانند معدوم لاحق که بحسب فرض ثانی شده در مقابل موجود سابق است با این بیان يك شق باقی می ماند و آن تأخر معدوم است و ممکن است ضمیر كان راجع باحدهما در جمله «ان كان احدهما غیر موجود» باشد تا هر دو را شامل شود و کلام مستوفی الشقوق

باشد بهر حال گفتار شیخ اختلالی ندارد بلکه هر سه شارح ایجاد اختلال نمودند فراجع و اغتم .

اینک بیان ساده‌می در تأیید احتجاج شیخ بر بطلان اتحاد عاقل

بیان ساده از مؤلف در تأیید  
احتجاج شیخ بر بطلان اتحاد  
عاقل و معقول

و معقول می نمایم بدین خلاصه که ما در این مقام چند چیز داریم یکی جوهر نفس ناطقه بذاتها دیگر ادراک فعلیش که عبارت از علم او باشد بمعلوم - سوم معلوم او که علم او بآن معلوم

تعلق گرفته و این معلوم آیا از قبیل مفاهیم است که از اعیان خارجیہ آنرا تجرید و انتزاع نماید چون مفهوم نار از عین نار خارجیہ و مفهوم انسان از انسان خارجی که در اشخاص است که از آن تعبیر بکلیات طبیعیہ میشود و چون مفاهیم اعتباریہ که از طبایع نیست لکن در خارج است یعنی خارج ظرف نفس او است نه ظرف وجود او چون مفهوم وضع و شکل و این وجده و زوجیت و فوقیت و مانند آن از اعراض نسبیہ خارجیہ و اما اعراض محمول بضمیمه چون سواد و بیاض و حرارت و برودت و ثقل و خفت و سایر کیفیات جسمانیہ خارجیہ که مفاهیم آنها از معقولات نفس است پس در شماره طبایع منتزعه از اوصاف اعیان خارجیہ است و کیفیات نفسانیہ هم از علم و قدرت و خفت و شجاعت و جمیع اخلاق از همین قبیل است باقی می ماند مفاهیمی که ما بازاء در خارج ولو بنحو نسبت خارجیہ ندارد چون مفهوم شیء و امر و مفهوم وحدت و کثرت و مفهوم کلی و جزئی و مفهوم نوع و جنس و فصل و مفهوم کلی منطقی و مفهوم انطباق و صدق و حمل که در خارج حتی نسبت خارجیہ هم در برابر خود ندارد و یا از قبیل اعیان است که نفس آنرا مستقیماً یا بتوسط صورت منتزعه ادراک کند و فرق نیست در توهم اتحاد نفس با این مفاهیم معقولہ یا این اعیان مشهودہ یا باهر دو بین آنکه این مفاهیم که آنرا صورت حاصله از اعیان گویند هنگامیکه نفس انسان عالم بآن شد منتقش در متن جوهر نفس گردد چنانکه قائلین بوجود ذهنی پنداشتند و آنرا صورت حاصله در عقل بلفظ (فی) دانند یا آنکه منکشف بر نفس و حاضر عند العقل باشد بدون اینکه صورتی از آن در نفس مرتسم شود چنانکه منکرین وجود ذهنی گویند یا باید چنین گویند چه بحث در وجود ذهنی نفیاً و اثباتاً ربطی بمبحث اتحاد ندارد و بر هر دو تقدیر جای این توهم است .

و نیز فرق نیست در این توهم میان آنکه حقیقت علم را بدیہی با مجهول الکنه یا عین جوهر نفس و عقل من باب عینیت صفات کمال با جواهر مجردہ مانند صفات واجب تعالی یا من باب مسلك ما در علم که آنرا کیفیت نمی دانیم بلکه مرادف با جوهر عقل و نفس می دانیم لکن « عند کشف الحجاب بینہ و بین الاشیاء من الاعیان و المعانی » نه آن طور که شیخ گفته که عقل قبل از علم بالقوه است و بعد العلم بالفعل است آنهم قوت و فعل را نسبت بکیفیت نفسانی داده « کما یظهر من

کثیر من کلماته فی کتبه ، خصوصاً با ملاحظه تقسیم معروفیکه ایشان و دیگران برای عقل کردند از عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل مستفاد و عقل فعال که شرح آن مکرراً در این کتاب یاد شده بلکه ما علم را عین جوهر عقل بالفعل دانیم و فعلیت را از جوهر عقل و نفس ناطقه منفک نمی دانیم غایه الامر معلومات ممکن است زیر حجاب قرار گیرد و از تعلق عقل بآن محروم و محجوب بماند بدون اینکه از فعلیت جوهر مجرد چیزی کاسته شود یعنی بالقوه گردد نه بالفعل یا از آغاز تحقق بالقوه باشد .

بهر حال بحث در مهیت و حقیقت علم غیر از بحث در اتحاد عقل با معقول مفهومی یا معقول اعیانی است . بنا بر این مقدمه چون بوجدان خود نظر افکنیم سه چیز می بینیم که هیچ يك عین دیگری نیست چه جوهر عقل و نفس که عاقل و مدرك است عین مفهوم و معنائی که از اشیاء ادراك شده نیست و دو موضوع است یکی جوهر خارجی مجرد از ماده و دیگر معنائی معقول اگر چه مرسم در او و عارض بر او باشد و اگر وجودش عین وجود عقل باشد یعنی بوجود او موجود باشد باز دو موجود است بیک وجود هر چند حق آنستکه اصلاً وجودی برای آن مفهوم که مرسم در نفس یا حاضر نزد او است نیست جز آنکه معلوم است و ظاهر است بذاته بر نفس حتی آنکه کلی بودنش را از دست نمی دهد مگر باعتبار آنکه در وجودی جزئی و شخصی است چه رسد بموجودات خارجی که ممکن نیست آن را با هر نفسی که آنرا مشاهده نموده یکی شمرد و چگونه می توان گفت جوهر نفس ناطقه عین آسمان وزمین و آفتاب و ماه و نجوم و عین افراد هر نوع است یا عین مفاهیمی است که از آن حکایت کند و بر آن صدق نماید بمحض اینکه آنها را می بیند و شهود مینماید و چگونه يك مفهوم با يك موجود خارجی عین چندین نفس که او را ادراك کرده تواند بود و چگونه آن مفاهیم که بر جوهر نفس صادق نیست عین نفس شود و آیا هیچ ذی شعوری تواند گوید کلی طبیعی بقر و حمار و شجر و بول و غایط و سایر کلیاتیکه معلوم نفس است بر نفس منطبق است و چیزیکه قابل انطباق بر نفس نیست چگونه متحد با نفس شود و اگر متحد با او باشد اتحادش باید شدیدتر از اتحاد آن طبایع با موجودات شخصیه یعنی افراد آنها در خارج باشد زیرا مفهوم مجرد از ماده است و نفس هم مجرد از آن بخلاف افراد طبایع که مستغرق در مواد است مع ذلك کلیات لا بشرط که مجرد است بر آنها منطبق است بدون اینکه موضوع این محمولات از مواد خود تجرید شود و از همه چیز نزدیک تر بنفس انسان همان بدن او است که هیچ عضوی بنفسه و بمفهومه بر او صادق نیست و از بدن نزدیک تر باو حواس باطنه است و جوهر نفس همان طور که عین قوت باصره یا سامعه مثلاً نیست عین قوت متخیله و واهمه و غیرها هم نیست اگر چه مجمع قوی است و بتمامها در هر يك و باهر يك است .

بالآخره وحشت و امتناع شیخ از قبول مدعای فر فریوس بسیار بجا است چه نسبت بمفاهیم بهر نحو که مقام مفهوم اعتبار شود از وجود ذهنی ارتسامی یا حضور و اتصال و قرب معنوی بنفس مانند اتصال معنوی نفوس سعاداء بعقل فعال یا انکشاف مفهوم در حد ذات خود بحمل اولی که محتاج بمقام و محلی نیست بر نفس حتی اتصال و انفصال و قرب و بعد در حد ذاتش متصور نیست جز انکشاف و احتجاب مگر انکشاف را قرب معنوی از جانب جوهر نفس نسبت بعد ذات شیء اعتبار کنیم بدون اینکه چیزی بر حملش بر نفس خود افزوده بر او شود چه انکشاف امری زائد بر ذات منکشف نیست .

نکته قابل توجه که برهان قاطع بر امتناع اتحاد صورت معقوله با نفس است آنکه مفهوم آیا بعد از آمدنش در ذهن متحد با نفس عاقل میشود یا قبل از حصولش در ذهن بر تقدیر اول لازم آید انقلاب زیرا تا در ذهن نیاید اتحادی نیست و چون آمد در اولین لحظه معنائی است کلی و مستقل که منضم یا عارض بر نفس شده که نه آن از محمولات و از ذاتیات جوهر نفس است نه نفس از محمولات و از ذاتیات آن مفهوم پس اگر متحد با نفس شود باید از حال ذاتی و طبیعی خود منقلب شود چیزی که بالذات از معانی است از اعیان معجزه شود و کلی که صادق بر کثیرین است جزئی شود و افراد نوعش در خارج بلا محمول باشد و معنائیکه اجزاء حدیه اش از ذاتیات نوع طبیعی و افراد خارجی است از ذاتیات آن طبیعت نباشد و رأساً بلا موضوع باشد و ذاتش از ذاتش سلب شود و اگر قبل از آمدن بذهن متحد با نفس گردد لازم آید معنائی اصلاً ولو بحمل اولی نداشته هر چه هست همان اعیان خارجی و جوهر نفس است و اساس قضایا و حمل بر هم میخورد و این فرض همانا با قول منکرین مفاهیم و معانی می سازد که در مقابل اعیان خارجی جز الفاظ و اسامی که مدلولش اعیان خارجی است نباشد بنا بر این دیگر اتحادی نیست زیرا چیزی نیست جز الفاظ و اسامی و مسمیات و کسی توهم نکرده لفظ و کلمه عین جوهر عاقل است پس باید فقط ادعای اتحاد اعیان خارجی با جوهر عاقل نمود اینهم مستلزم انقلاب و دو حال داشتن اشیاء خارجی است یعنی اگر معلوم برای نفس عاقل شد عین جوهر نفس است و اگر معلوم نشد عین نفس نیست بلکه همان موضوع خارجی خویش است و در آن حال که معلوم نفس شده چرا باز در خارج بحال خویش و از مقام جسمانی و مادی خود اصلاً تکان نخورده و تغییری در آن رخ نداده و اگر مقصود تجرید مهیت و طبیعت کلیه لایشرط او است از ماده و صورت و عوارض بر می گردد بمفهوم و ربطی بعین خارجی و اتحاد او نخواهد داشت و فرض کلام اتحاد عین است با نفس نه اتحاد معنی .

« فصل »

پیرامون عاقل و معقول

در گفتار دقیق غامضی از شیخ در کتاب مبده و معاد در پیرامون عاقل و معقول و عقل بدانکه عجالتاً که قلم در دست است کتاب مبده و معاد شیخ را ندارم فقط ترجمه آن را که یکی از اساتید دانشگاه با رنج بسیار در تصحیح نسخه و مقابله نسخ آن نموده و او را بفضل و دانش می شناسم در دست دارم که حال تحریر بدستم رسید .

و پیش از نقل عبارت ترجمه دو چیز را لازم است تذکر دهم که اول بشرط ترجمه و وظایف مترجم است و دوم تحقیق علمی در اطراف عاقل و معقول است که مقدمه برای فهم مراد شیخ در این ترجمه است .

اما اول پس عقیده ما این است کتابی را که شخص ترجمه میکند اصل را هم ضمیمه نماید تا ناظر اگر اهل دانش و فکر است فقط تقلید و تمبذ از مفاد ترجمه ننماید و بنظر ما ترجمه های کتب علمی که اصل تألیف ضمیمه آن نشده کار ناروا و نارسائی است که در جهان معمول شده خصوص در کتب علمی بالاخص فلسفی که باید عقیده و رأی و برهان بر آن از

ترجمه کلام شیخ در کتاب مبده و معاد و تقدیم دو امر اول در پیرامون ترجمه کتب و وظایف مترجم دوم تحقیق علمی که مقدمه برای فهم مراد شیخ از این ترجمه است

مؤلف بدست آید و بر آن ترتیب اثر شود خاصه اگر کتاب خطی و کمیاب باشد و مترجم اعتراف بمغلوپ بودن نسخ نماید و رنج فراوان برای تصحیح باجتهاد خود کُشد و از این نظر خواهیم تصدیق نمود که تعلیقات و حواشی بر کتب علمی بدون ضمیمه اصل نیز بسیار ناروا بوده و نگارنده بتعلیقات بسیار نفیس بر خوردم که از اصل کتاب محروم بودم آنجا هم که اصل کتاب منتشر است ممکن است دسترس بآن هنگام حاجت نباشد و اما وظیفه مترجم خصوصاً اگر اصل را ضمیمه نکرده در جائیکه بمطلب غامض علمی می رسد آن را حل نموده مفاد آن را بطور منقح در دسترس گزارد و اگر عاجز است یا فرصت ندارد یا نمی خواهد فهم و استنباط خود را تحمیل کند لااقل نص کتاب را در همان موضع مشکل ضمیمه بترجمه نماید تا ناظر آزاد باشد باصل و ترجمه مراجعه نماید .

و اما دوم که مقدمه علمی برای فهم گفتار شیخ است پس بدین خلاصه است که اجزاء مرکبات خارجی جسمانی از جوهر صوری و جوهر مادی و عوارض آن از کم و کیف و وضع و شکل

دوم مقدمه علمی برای تحصیل کنه سخن شیخ در این ترجمه

و تیره گی و روشنائی و نعومت و خشونت و ثقل و خفت و رطوبت و یبوست و طعوم تسعه و نسبت های

خارجیه و حرکت و سکون و تخیل و تکلف و نمو و جمود و سیلان و غیرها هیچ يك افراداً و انضماماً و همچنین بسائط و صفات و خواص آنها دارای شعور و ادراک چه بخویش چه بنیر خود بالضروره نیستند و همچنین مفاهیم و کلیات طبیعی و غیر طبیعی که از آنها اعتبار شود و بر آنها حمل شود یا بالانفراد من حیث هی شعوری و ادراکی ندارند چه قائم بحد ذات خود که نفس الامر است باشند چه قیام بنفس عاقلی یا ارتسام در نفس او حاصل نمایند لکن جمیع اینها شأناً و صلاحیتاً قبول معقولیت نمایند و معقول بالقوه اند نه باین معنی که قوتی در آنها است زائد بر آنچه دارند که قوت قابلیت معقولیت است بلکه باین معنی که ذوات آنها ابائی از تعلق ادراک بآنها ندارد و پس از آنکه بالفعل معقول شدند هم باز عاقل نخواهند بودند نسبت بخود نه نسبت بعاقلی که آنها را ادراک نموده و نه نسبت باشیاء دیگر از جسمانیات و نفسانیات و همچنین است صفات نفسانیه از اخلاق فاضله یا رذیله شعوری بخود و غیر خود ندارند فقط جوهر نفس است که عالم و مدرك است و او عین مفهوم معقول و عین موجود خارجی که منشأ انتزاع این مفهوم است نیست اعم از آنکه آن مفهوم ذهنی موجود در خارج هم باشد یا نباشد.

و اما صفت علم پس اگر عین جوهر عقل بالفعل است کما هو الحق عندنا عاقل بالذات است نه بوصف زائد چنانکه مجرد بذاته است نه بتجريد تجريد کننده می و اگر کیفیتی است نفسانی کما هو المشهور پس عاقل و عالم بتوسط علم است نه بذاته و لکن دو معقول مذکور یعنی مفهوماً و عیناً هیچ گونه اتحادی با او ندارد و این نکته را باید توجه داشت که اگر صورت معقوله عبارت از علم باشد باید مفهوم ذهنی کیفیت نفسانیه و عین مهیت علم باشد و این توهم باطلی است که بلا تحقیق گفته شده و میشود زیرا مفاهیم ذهنیه اعم از آنکه مرتسم در نفس باشد یا در نفس الامر بحد ذات خود که فقط حمل اولی است باشد از مقوله کیف نیست و آنکهی اگر بمحض حصولش در نفس یا معلوم شدنش بر نفس بدون حصول در او کیفیتی نفسانی باشد ربطی بحقیقت علم ندارد چه بدیهی است مفهوم انسان بما هو هو مثلاً علم و ادراک و شعور و احساس نفس نیست و بسیار بعید است که مدعی اتحاد عاقل و معقول چنین گوید هر مفهومی را که نفس تعقل نماید عبارت است از نحوی از انحاء شعور نفس و علم او و مفهوم دیگر شعور دیگر برای نفس است و بالجمله مفاهیم ذهنیه شعور ها و ادراکهای نفسند و تحلیل آن بجنس و فصل تحلیل آن بدو نحو از شعور و ادراک است نه آنکه مفهوم فی حد ذاته چیزی باشد مستقل که ادراک و شعور نفس بآن تعلق می گیرد هر چند این خود فکر دقیقی است که در ساعت تحریر خطوط نمود و از قلم گذشت و یکی از وجوه تصویر اتحاد عاقل و معقول است و این نظریه نظیر فکر اشعری است که برای الفاظ اصلاً معنایی و مفهومی قائل نیست و الفاظ را بازاء اعیان



خارجیه پنداشته و چون از فساد این قول فعلاً ما فراغت حاصل نمودیم فساد این نظریه در حقیقت علم از بدیهیات است چه مفاهیم فی انفسها اموری است نفس الامری که تعقل میشود و تعقل مفهومی موجود و محصل آن مفهوم نیست مگر بوجهی دائر و عین آن مفهوم نیست زیرا علم نفس بآن تعلق می گیرد نه اینکه علم نفس عبارت از همان مفهوم باشد و تأثیر هر مفهومی در نحوه تعقل و شعور که فی الحقیقه منوع یا مخصص آن ادراک گردد باز مستلزم دور است چه حصول ادراک خاص نوعاً یا شخصاً حسب الفرض بنفس این مفهوم است و مفهوم هم نوعاً و شخصاً همان ادراک خاص است پس مفهوم من حیث انه مفهوم متوقف بر تعقل آن مفهوم است و تعقل آن مفهوم و علم بآن مفهوم متوقف بر آن مفهوم خاص است .

و اگر گفته شود علم بمفهوم و نفس مفهوم دو چیز نیست تا توفقی بر هم داشته باشند بلکه هر مفهومی عین علم خاص است و خصوصیتش مفهوم انسان یا حجر یا شجر یا فلک یا ملک مثلاً خواهد بود و فساد این سخن افحش است چه در خصوصیت مفهومی که خصوصیت علمی رادست میکند ناچار از جانب مفهوم حاصل میشود و مفروض آنست که خصوصیت مفهومی خصوصیت علمی را ساخته و این خود توقف شیء بر نفس است یا بوجه دیگر توقف علی ما يتوقف علیه است .

و منتهای تصحیح این تصویر آن است که ادعا کنند علم نفس اصلاً بمفاهیم تعلق نمی گیرد و صورت معقوله یا حاصله در نفس جز علم خاص باعیان خارجیه نیست و خصوصیت از قبل نوع یا شخص معلوم خارجی می آید یعنی نفس چون مواجه با انسان خارجی شد علم او با انسان و علم انسانی گردد و بجز علم حجری و تعقل و ادراک عبارت از علم بآن عین خارجی است و بعبارتی دیگر از احساس محسوس خاصی علم خاصی بنام آن محسوس حاصل میشود و در غیر محسوسات هم از تفکر و توجه بنام امر غیر محسوسی ذاتاً یا وصفاً علم خاصی بخصوصیت آن عنوان و نام حاصل می شود لکن این مدعا منتج اتحاد عاقل و معقول نیست چه در مفاهیم حسب الفرض غیر از اتحاد علم چیز دیگر نیست و خصوصیات انحاء هم فقط بوجه دائر همان علم خاص است و سخن در انحاء علم و معلوم نیست بلکه در اتحاد عالم و معلوم است و علم اگر وصف عالم باشد ربطی بجوهر عالم ندارد و اگر عین ذات عالم چون واجب تعالی باشد باز حیثیت علم و حیثیت ذات دو حیثیت است و همچنین سایر صفات اگر چه بسیط و یک انیت است .

و چون این مقدمه را در نظر گرفتیم ترجمه سخن شیخ را در مبداء و معاد خلاصه می کنیم و جمله هائی را خلاصه می کنیم که عین الفاظ ترجمه را مدخلیت نیست ، این است :

« فصل »

در اینکه واجب تعالی ذاتش هم معقول است و هم عقل و بیان اینکه هر صورتی که در ماده نیست چنین و عقل و عاقل معقول در آن یکی است

نکارنده گوید این عنوان بهمان صورت که مترجم نگاشته یاد شد یعنی لفظ چنین بدون رابط (است) و لفظ معقول بعد از عاقل بدون واو عطف است و مدلول این فصل اتحاد عقل و عاقل و معقول در واجب تعالی و در جواهر مجردة مفارقه است نه در نفوس انسانیه که تحقیق حال آن از شیخ و مؤلف ضمناً یاد میشود.

خلاصه ترجمه گفتار شیخ  
در رساله مبدء و معاد

سپس گوید با حذف الفاظ زائده - واجب تعالی ذاتی است معقول نه محسوس زیرا جسم و در مکان و محل عوارض جسمانی نیست و چون مهیت واجب تعالی در ماده نیست مهیت او بالفعل معقول است چه بزودی روشن خواهیم ساخت که صورت معقوله هر مهیتی است که از ماده و علایق آن جدا باشد پس اگر این مجرد بودن نیازمند باشد که عقل آن را تجرید کند مهیت بالفعل معقول نیست و معقول بالقوه است مانند اجسام طبیعی و صناعی.

نکارنده گوید شیخ در اینجا اهتمام می ورزد به بیان فرق بین صورت مجردة واجب تعالی و بین صورت مجردة معقوله از جسمانیات اعم از آنچه عقل آنرا تجرید می کند و در ذهن حاضر می سازد که آن مجرد است هم از ماده و هم از علایق ماده چون صورت انسان ذهنی که فقط تحلیل می رود بجنس و فصل و از آنچه مجرد از ماده است ولی مجرد از مقدار و شکل و وضع و مانند آنها نیست مانند صورت خیالی که از زید و عمرو مثلاً در خیال ممثل گردد و بر هر تقدیر صورت خارجیة معقول بالقوه است نه بالفعل زیرا تا عقل آن را ملاحظه نکند معقول فی الفعل علی الاطلاق در عقل و از خصوص ماده نه عوارض در خیال نخواهد بود و این فرق را با مزایای دیگری شیخ تقریر کرده و آن مزایا این است :

(۱) صورتی که در عقل می آید نه تنها مجرد است از ماده بلکه مجرد است نیز از جمیع عوارض که در افراد است اعم از عوارض طبیعت و مهیت و از عوارض افراد که ممیز فرد خاص است چون زید یا عمرو و بهمین جهت است که صورت معقوله بر جمیع افراد صادق است و نسبتش بجمیع افراد یکسان است و اگر با عوارض بود کلاً یا بعضاً صدق بر تمام افراد نمی کرد - مؤلف گوید مثلاً اگر با عوارض زید بود بر عمرو صدق نمی کرد چنانکه صورت خیالیة زید بر عمرو صدق نکند و از این دقیقه نباید غفلت کرد که ممیزات هر فردی اموری است خاص که مفاهیم آن بدست نیست تا جائز

التعقل باشد و شاید بهمین جهت است که شیخ آنرا معرفی نکرده و مهیت هر يك از آن ممیزات و مشخصات و مشخصات را بدست نداده و از آن جمله است ممیزات قبل از وجود در قاعده الشیء مالم یتشخص لم یوجد بلکه قوت خیالیه هم آنرا تخیل نتواند نمود و جز ممیزات مخصوصه و محسوسه را از وضع و شکل و این و درازی و کوتاهی و پهنائی و رنگ و مانند اینها را نتواند تخیل و تصویر در مخیله نماید زیرا آن ممیزات مجهول است و باشکل محسوسی ندارد که مثال آنرا مرتسم نماید ادراک نکند .

(۲) سر آنکه صورت کلیه معقوله از عوارض افراد و خصوصیاتیکه در هر فردی هست باید در عقل مجرد باشد آنستکه آن عوارض محسوسه و آن خصوصیات ممیزه و مشخصه و مخصوصه هیچ مدخلیتی در ذات آن معنای مجرد مانند انسان و انسانیت ندارد و زائد بر آن معنی است لذا نسبتش با همه افراد یکسان است و معنائی است کلی و صادق بر کثیرین و کار عقل هم چنین تعقل کلیات است که ملاک نوع یا جنس قریب یا بعید افراد خود را بدون استثناء بدست می دهد .

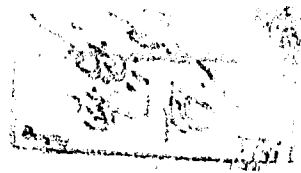
(۳) صورت معقوله از هر شیء چون بموطن عقل ابد آمد معقول بالفعل میشود پس از آنکه در خارج معقول بالقوه بود ، یعنی شأنت داشت که قوت عاقله آن را انتزاع و تجرید از موجود خارجی نموده شأنت را مبدل بفعلیت معقولیت کند .

و مراد شیخ از معقول بالقوه این نیست که در موجود جسمانی خارجی که مرکب از جوهر مادی و جوهر صوری است قوتی است حقیقی منضم بماده و صورت که در موطن عقل بفعلیت می رسد زیرا این شأنت نه جوهر است نه از صفات محموله بضمیمه بلکه بمعنای تجویز عقل است که صورت کلیه‌ئی را از موطن خارج تجرید نموده بموطن عقل در آورد و معقولیت امکانی و تجویزی بوقوع فعلی پیوندد و گرنه قوتی و استعدادی مانند استعداد نمو در جسم نامی و استعداد تبدیل صورت نطفه بصورت علقه یا مضغه یا عظم و لحم در بین نیست وانگهی آنجا هم که ما بالقوه جوهری یا وصفی در موجود خارجی حاصل است باید در همان موطن خود که خارج است بفعلیت خارجی رسد نه اینکه در موطن دیگر یعنی موطن ذهن بفعلیت رسد و نیز در خارج مجردی نیست بلکه عقل اول و بالذات ادراکش بمجرد که قائم بنفس خویش بنحو حمل اولی است بدون اینکه موجود باشد در حد ذات خود بلکه موجود است باشخاص خود تعلق گیرد وثائیباً وبالعرض و بالتبع ادراک امر مادی می کند و چون معنای مجرد را از مطالعه و ملاحظه موجود مادی ادراک کبند اصطلاح بر این شد که گویند عقل آن را از موجود مادی انتزاع و تجرید نموده و گرنه چیزی از موجود خارجی کاسته نشود و بعد از تعقل هم آن معنای مجرد چنین نیست که موجود مادی تهی و برهنه از آن معنی که با او متحد است شده

باشد ما فعلا نمی خواهیم بگوئیم کلی طبیعی موجود در خارج نیست اگر چه حق نزد ما همین است بلکه میگوئیم آن کلی طبیعی که موجود در خارج است ممیزاتی دارد و قبل از وجود خارجی هم مشخصاتی داشته که آن را فرد و جزئی حقیقی نموده تا جائز باشد اتحادش و هرگز این فردیت و تشخیص را قطع نظر از مواد خارجی و لواحقش از دست بعمل و تعقل عقلی نمی دهد و همان کلی لایشرطی که قبل از ایجادش مشخص شده بدون آن تشخیص مورد تعقل عقل می شود که بنا بر قول بعدم وجود کلی طبیعی در خارج مطابق و محمول و منطبق بر آن فردی است که با مواد خارجی متحد شده اگر چه آن مواد نه در معنای کلیش دخالت دارد نه در فردیت و جزئیتش دخیل است و بنا بر وجود کلی طبیعی در خارج آن کلی مجرد فقط معیت با فرد خود دارد که آن فرد آغشته بمواد گشته و در عین حال آن کلی اصلاً آلوده بدان مواد نیست و همین کلی است که بنا بر آنکه منحفظی بین خارج و ذهن است منحفظ است و همین کلی است که گویند تجرید و انتزاع از موجود خارجی شده چه هنگام تعقلش<sup>(۱)</sup> دیگر معیت با فردش ندارد چه رسد بمعیت با عوارض مادیه اش « فافهم و اغتمم ذلك فان هذه الدقیقة لم یکشفها احد قبلی » و در عین حال پس از تعقلش چنین نیست که کلی مصاحب فرد خارجی از خارج بر کنار گردد بلکه آن کلی که مساوی با آن کلی خارجی لا بشرط است تعقل می شود بالاصاله و کلی مصاحب و فرد خارجیش و عوارض مادیه اش بالتبع و بالعرض معقول گردد و بنا بر عدم وجود ذهنی کما هو الحق عندنا همان کلی مصاحب با فرد خارجی معقول است اگر کلی طبیعی موجود در خارج است و یا نفس کلی لا بشرط که بحمل اولی البته در مقام خود محفوظ است ازلا و ابداً « لان الشیء نفسه نفسه » معقول است فتمطن تا اینجا فهمیدیم معقول بالقوه در کلام شیخ یعنی چه حال فعلیت معقولیت را بسنجیم که شیخ از این چه خواسته و آنرا با چه چیزی می خواهد متحد نماید زیرا شیخ از منکرین اتحاد عاقل و معقول است چیزی نمانده که مدعی اتحاد را بجنون و سفاهت و خبط دماغ نسبت دهد بلکه بدتر از این را بفر فریوس و انصارش گفته چه می فرماید خودش نفهمیده که چه گفته و چه نوشته .

---

۱ - و عبارت دیگر آن کلی لا بشرط که معقول کلی است مساوی با کلی لایشرط خارجی بنا بر وجود کلی طبیعی در خارج بنا بر این باید انحفاظ کلی واحد را با کلی مساوی درست کنند باین معنی که کلی واحد چنانکه در نفوس متعدده تکرار میشود همچنان بین خارج و ذهن تکرار گردد نه آنکه عیناً هم در ذهن است هم در خارج اگر چه ظاهر کلام قائلین بانحفاظ همین است لکن تعقل چنین انحفاظی مشکل است مگر بتعلق علم نفس بآن کلی که در خارج است و این معنی مناسب بانکار وجود ذهنی مشهوری است و گرنه هنگامیکه در ذهن است خارج از آن خالی نشود ، فافهم - مؤلف .



**علت بی نظمی کلام شیخ  
در مقام**

و علت اینکه ما نیازمند بتوضیح و تجزیه گفتار شیخ شدیم آنستکه شیخ حال صور معقوله را در نفوس انسانیه که باصطلاح قوم از خارج انتزاع میشود یا بقول مؤلف آنرا ادراک میکند

که در موجود مادی خارجی یا منطبق بر موجود خارجی است بمناسبت تحقق فردش در خارج و همچنین حال معقولات جواهر مجردة مفارقه را در اثناء بیان حال معقولات واجب تعالی اعم از علم بذات خود و علم بغیر کنجانیده و مترجم ناچار بهمین نحو ترجمه کرده و قصوری ننموده و خداوند تعالی تحقیق آن را و تنقیح گفتار و مراد شیخ را باین مؤلف بر گزار فرموده و اگر شیخ سخن خود را در سه فراز مستقل قرار می داد یکی در معقولات واجب تعالی بذات خود و بغیر خود یکی هم در معقولات عقول مفارقه و یکی هم در نفوس انسانیه و فرق بین آنها را در علم و تعقل و اتحاد و غیرها بیان می کرد تعقیدی در کلام و مرام او نبود و جای توهم اینکه شیخ از امتناع اتحاد عاقل و معقول در کتاب مبدئه و معاد عدول فرموده نبود - تازه نمی دانیم تألیف کتاب مبدئه و معاد آیا بعد از شفا و نجات و اشارات است یا پیش نگاشته و ما انشاء الله تعالی چیزی را از تحقیق مقام و مرام شیخ و نظریه های خود پوشیده نمی گذاریم .

(۴) علم واجب تعالی بذات خود و همچنین علم عقول مفارقه و نفوس انسانیه بذات خود محتاج بتوضیحی نیست فقط آنچه در علم حضوری در کتب فلسفه خصوصاً متأخرین نوشتند که مثال آن را منحصراً بعلم عاقل بذات خود قرار دادند درست نیست چه علم حضوری در واجب تعالی بغیر خود حتی در معدومات ممکنه بلکه متنعمه درست است و معنای آن عدم احتیاج توسط صورتی

**تصویر علم حضوری واجب  
تعالی حتی بمعدومات و  
ممتنعات از افکار مؤلف و  
انتقاد بر حصر علم حضوری  
در علم واجب تعالی و  
عاقل بنفس خود**

و مفهومی حتی مفاهیم عامه در علم بکنه هر شیء موجود یا معدومی است اما نسبت بممکناتی که در وقت خود و جایگاه اختصاصی خویش وجود حاصل نمودند واجب تعالی بهر موجودی از ازل بهمان صقع وجودی مخصوص بموجود خویش احاطه و معیت دارد و اصلاً واسطه و فاصله و شکاف و فرجهئی صوری یا معنوی ولو موهوم بین ذات واجب تعالی و آن موجودات متعاقبه مترتبه مختلف الاصقاع و الاوقات نیست و کنه هر چیزی قبل از وجودش منکشف بر واجب تعالی است بلکه بر عقول مفارقه هم بدون احتیاج توسط صورتی و مفهومی باندازه معقولاتش خواهد بود با این فرق که علم واجب تعالی و معلوماتش غیر متناهی و حاصل بالفعل و حالت منتظره ندارد و انتظار افزایش از یاداً و اشتداداً و احاطه در عقول مفارقه و در حقیقت تجدییه که از جمیع مفارقات حتی در حال اتصال ببدن و اشتغال

بکثرات اکمل و افضل و اوسع و انور و اشد و فعال تر است خواهد بود که گفت «رب زدنی علماً و ارنی الاشياء كما هي» آنها طلب رؤیت و شهود است که فوق علم است .  
 و اما علم حضوری بغیر در نفوس کامله انسانیه هم ممکن است و احاطه آن بحقایق ممکنات ولو قبل الوجود بدون توسط صورتی و مفهومی ممکن است و این احاطه بشهود است مستقیم که فاصله بین شاهد و مشهود نیست و اما نسبت بمفاهیم طبیعیه و معانی مقولات نسبیه و مفاهیم متوغلّه در عموم همانا انکشاف آنها است در حد ذات که حمل اولی است و اگر مفهومی هم در صفحه نفس علی القول به مرسم گردد از مقارنات یا ملازمات و معدّات شهود حقایق طبایع خارجیه یا منشأ انتزاع اعراض نسبیه و مفاهیم عامه است که آنها معلوم حضوری است با حصول و ارتسام و اما حقایق و منشأ آنها پس معلوم حضوری بدون صورت است نه اینکه علم بحقایق و معنونات فقط همان علم بمفاهیم و عناوین و صور و وجوه و اظله آنها باشد .

و اما در علم نفس بمفارقات پس آنها بشهود است و اما تعقل ذوات جواهر مفارقه بوسیله مفهوم و صورت حاصله که مشهور در وجود ذهنی گویند معقول نیست چه در تعقل عقول مفارقه بتصریح شیخ در طبیعیات شفا معقول نیست و فرموده اگر مهیت عقل مفارق معقول نفس گردد نفس صورت کل عالم خواهد بود پس جز تصور مفهوم بدون حصول صورت نخواهد بود و این مطلب مفصلاً در این کتاب گذشت و در مواضع متفرقه هم یاد شد و این خود از شواهد قطعی است بر آنکه ملاک علم نفس همانا انکشاف است نه حصول صورت غایه الامر در جائیکه این محذور (صورت الکل شدن) لازم نیاید بصورت حاصله قائل شدند و شیخ هم همان را تقریر کرده از اینجا معلوم شد که تعقل واجب تعالی اگر بشهود نباشد همان تصور اسماء مفاهیم است که ناشی از یقین بمسمی است که بعد شهود نرسیده تا بتوان آنرا علم حضوری شمرد .

نا گفته نماند که اتصال نفوس سعیده بعقل فعال بعد از مفارقت بدن همانا قرب خارجی و حضور اعیانی است نه حضور علمی که سخن ما در آن است و شیخ از مصرین با اتصال نفوس سعدهاء بعقل فعال است .

حال بعد از اطلاع بر این نکات که ارزشی بسزا نزد اهلس خواهد داشت بسنجیم که اتحاد عاقل و معقول در واجب تعالی نسبت بغیر یعنی چه ؟ بدیهی است که مهیت معقول ممکن الوجود چه قبل الوجود چه بعد الوجود اتحادی با مهیت واجب سبحانه ندارد و جز محاطیت و عدم احتجاب و عدم غیبت ذات ربوبی از او و یا اگر مقرب است قرب معنوی چیز دیگر نیست و در عقول مفارقه هم همین است البته بنحو اضعف و محدود و اما فعلیت مجرده که از صورت معقوله متخذ از موجود خارجی است



آیا متحد با فعلیت عقل مفارق میشود تا اتحاد با عقل مفارق بدین معنی که اتحاد دو فعلیت مجرده است باشد یا نه آنکاه باید دید این فعلیت بانفوس چه حالی دارد که شیخ اتحاد عاقل و معقول را ساخت منکر است بنا بر این گفتار شیخ را فراز بفرز باید رسیدگی نمود بحول الله و قوته .

پس می گوئیم شیخ بعد از بیان آنکه موجودات خارجی معقول بالقوه است و صورت کلیه آن بعد از تجرید عقل آنرا معقول بالفعل شود و عقل هم که قبل از تعقل آن صورت مجرده عقل بالقوه بوده عقل بالفعل گردد میفرماید اتحاد صورت مجرده با عقل بالقوه که عقل را عقل بالفعل می کند نه باین معنی است

لقل ترجمه گفتار شیخ فراز  
بفراز و رسیده می عمیق بان  
راجع با اتحاد عاقل و معقول  
نسبت بمعلومات خارجه

که عقل بالقوه را از صورت مجرده حاصله انفصال است چنانکه ماده را در خارج از صورت خود انفصال است ( زیرا ترکیب آن انضمامی است نه اتحادی کما هو المشهور ) چه اگر صورت معقوله را بحسب ذات خود از عقل بالقوه انفصال وجدائی مانند انفصال جوهر صوری از جوهر مادی در اجسام باشد لازم آید برای تعقل این صورت منفصله تعقل صورتی دیگری نماید و این مستلزم تسلسل معقولات بغير نهایت خواهد شد .

آنکاه شیخ گوید : این مجمل را تفصیل می دهم می گویم .  
آنکاه شقوق بسیاری از تعیین نحوه نسبت صورت معقوله بجوهر عقل یاد نموده وهمه را ابطال می نماید و در پایان شق مخصوصی

خلاصه تفصیل این مجمل  
بتقریر شیخ

را اختیار کند و باز از هر شقی شقوقی برای استیفای تمام احتمالات یاد کند و فهم آن برای ناظر دشوار است مع الوصف میفرماید براهین دیگر چون پیچیده و دشوار بوده یاد نمودیم آنچه روشن بوده بر آن اعتماد نمودیم پیدا است مشائیه در این باب میدان فراخی برای جولان دادن احتمالات نیش غولی آماده ساختند بهر حال ما ابتدائاً مختار شیخ را از وجوه محتمله یاد می نمائیم و در پیرامون آن نظریه های خود را می نکاریم آنکاه شقوق محتمله را با دلیل بطلاش مذکور می سازیم چه بخاطر ندارم کسی دست بتحقیق این فصل زده باشد فعلا هم فرصت تتبع نداریم آنها نمی دانیم اگر چیزی در پیرامون این گفتار شیخ نگاشته باشند چه اندازه ارزش دارد .

مختار شیخ این است که جوهر عقل بالقوه یعنی عقلیکه شأنش آنستکه صورتی را تعقل نماید چون صورتی را تعقل نمود آن صورت معقوله عقل بالقوه را بالفعل می کند باین معنی که فقط

بیان مختار شیخ ابتدائاً از  
شقوق محتمله

فعلیت برای قوت عاقله حاصل می شود بدون آنکه ذات آن صورت معقوله اتحادی با ذات جوهر عاقل

حاصل کند یا ذات او بر ذاتش افزوده شود و ذات آن معقول فی نفسها محفوظ است و جز انضمام بذات عاقل برای او هنگام حصول در عقل نیست. این حاصل مختار شیخ است و باید فهمید آیا صورت معقوله فعلیتی است که هنگام تعقل عاقلی او را آن فعلیت را بقوت عاقله می دهد بدون آنکه ذات و مهیتش با ذات جوهر عاقل اتحاد یا حلول در آن یا عروض بر آن نماید یا آنکه صورت معقوله رافعلیتی نیست و جز ذات و مهیتش چیزی با خود از خارج بیآورده و فعلیت خارجی همانا صورت جوهریه اجسام طبیعی است برای جوهر مادی خود و اصلاً این فعلیت از جسم منفک نشود و بموطن نفوس نرود اگر چه ذات و مهیتش مساوی با مهیت صورت جوهریه خارجی باشد بنا بر انحفاظ ذات بین الوجودات آنها بنحو ارتسام مساوی تنها ذات و مهیت معقوله موجب فعلیت برای قوت عاقله می شود آنها نه باین معنی که ذات معقول من حیث هی هی موجود فعلیت برای عقل بالقوه شده بلکه عقل بالقوه خود بر حسب استعداد فطری توجه و التفات بمعنائی مجرد بوسیله محسوسات یا بالاستقلال می نماید و فعلیت برای قوت خود حاصل می کند و بالاخره عمل تجرید و انتزاع از اعمال عقل و احضار معنای مجرد از افعال عقل است و حضور صورت معقوله مانند شرط است آنها بنا بر قول بوجود ذهنی و مؤلف در جوهریکه برای اتحاد عاقل و بمعقول تصویر کردیم که خواهد آمد انشاء الله تعالی سپس هر يك را ابطال نمودیم و انکار شیخ اتحاد را حق دانستیم قبل از وقوف بر این فصل از کتاب مبده و معاد از راه قوه و فعل تصویری نمودیم بادعای آنکه فعلیت هر ما بالقوه فی اجسام همانا حقیقتی است مجرد که بدان جسم ها تعلق خاص دارد و آن فعلیت همانا عین جوهر عقل انسانی است که هنگام تعقل آن یا مواجهه با آن احاطه بدان جسم می کند و این فکر از فکر شیخ در اینجا سرچشمه می گیرد باین معنی که جوهر نفس بعینها فعلیت معنای معقول میشود بدون اتحاد ذاتی و بدون اکتساب فعلیت از آن معنا و اگر هم آن معنا چون مجرد است دارای فعلیتی است آن فعلیت بمحض تعقل طعمه قوت عاقله خواهد شد و چون مقناطیس آن فعلیت را جذب بخویش می کند و تفصیل بعداً خواهد آمد.

حال شقوق محتمله فی را که شیخ برای تعیین شق مختار خویش

ابطال می کند با اندک تلخیص یاد می کنیم و هر کدام توضیح  
یا تحقیقی که لازم دارد انشاء الله می نمائیم میفرماید عقل بالفعل

ذکر شقوق محتمله لیکه شیخ  
ابطال می کند با اندک تلخیص

( یعنی فعلیتی که بعد از تعقل حاصل شده ) در این هنگام ( هنگام حصول فعلیت ) یا عین صورت معقوله است یا بالقوه ای است که صورت برایش حاصل شده ( یعنی بطور موصوف و صفت نه عینیت یا هر دو با هم عقل بالفعل است ) یعنی مجموع عقل بالقوه و صورت معقوله عقل بالفعل است ( شق اول باطل است زیرا عقل بالقوه اگر تعقل صورت نکرده تغییری در آن رخ نداده و اگر تعقل کرده



پس اگر بوسیله صورت دیگر تعقل آن صورت را نماید تسلسل است و اگر حصول صورت مطلقاً بدون شرط تجرید برایش کافی در معقولیت صورت و عاقلیت عقل بالفعل است همین صورت در اعیان اجسام حاصل است برای ماده و عوارض ماده و مفروض این است صرف حصول صورت برای چیزی کافی در عاقلیت آن چیز بالفعل و معقولیت آن صورت است پس باید ماده و عوارض عقل و عاقل بالفعل و صورت حاصله اش معقول بالفعل برای آنها باشد ( و اطلاق در کلام شیخ بمعنای عدم اشتراط تجرید صورت از مادیات است نه بآن معنی که مترجم فرموده از تعمیم بذهن و خارج ) زیرا حقیقت ذات صورت چه تجرید شود از مقارنات ماده چه تجرید نشود یکسان است واقتران بمواد البته آنرا نبود نکند ( یا ذاتش را منقلب بذات و مهیت دیگر نه نماید لذا گویند ذات هر شیئی در ذهن و خارج منحفظ است ) .

مؤلف گوید چنین بنظر می آید که این محذور از توالی فاسده برای معقولیت صورت نفسانی است اگر چنین باشد باید وجود ذهنی و نفسانی را منکر شد لکن این برهان ضعیف و نادرست است زیرا اگر صرف وجود و حصول صورت معقوله برای عقل بالقوه بدون شرط تجرید از مواد کافی در معقولیت وی و عاقلیت عقل بالفعل باشد لازم نیاید در اجسام طبیعی خارجی چنین باشد زیرا عقل بالقوه در جسم طبیعی نه در صورتش و نه در ماده و عوارضش نیست تا حصول صورت برای ماده و عوارض معقول و ماده و عوارضش عاقل بالفعل باشد چه مورد بحث حصول صورت برای عقل بالقوه است نه برای هر چیز اگر چه جسم باشد و کفایت حصول صورت برای فعلیت ما بالقوه البته در جسم طبیعی هم هست و ماده را بفعلیت می رساند وانگهی صورت جوهریه بنفسها مادهئی ندارد و بذات خود مجرد است اگر چه مقترن بماده و معروض ماده است بلکه اگر چه بقول میر داماد ترکیب اتحادی حاصل کند زیرا این اتحاد مستلزم این نیست که ماده در قوام ذات صورت داخل باشد چه این اتحاد در برابر انضمام است نه بمعنای عینیت و گر نه لازم آید انقلاب در مهیت صورت و اما اگر در این شق فقط مقصود فرض این باشد که حصول صورت فعلیه برای هر چیزی چه عقل بالقوه چه ماده جسمانیه موجب عقل بالفعل و عاقل و معقول بین صورت و ذوالصوره شود فرض محال لغوی است که تأثیری در بحث ندارد و چنین بنظر می آید که در کتب مشائیه چنین فرض لغوی شده و شیخ ناچار بذکر و ابطال آن گردیده .

و اما اگر حصول صورت فقط برای عقل بالقوه است نه هر

شیخ میفرماید

چیز و نه اعم از تجرید و عدم تجرید پس اگر مراد آن است

که تعقل عبارت از وجود همان صورت معقوله است پس مرجع این سخن باین است که وجود صورت

برای چیزی که شأنش تعقل است سبب است برای آنکه آن صورت برای چنین چیزی که شأنیت تعقل دارد موجود است ( و این جمله همل اولی و لغو است ) .

نگارنده گوید این سخن مغالطه است چه مراد البته این است که حصول صورت موجب فعلیت ما بالقوه می شود نه اینکه صورتی موجود شده برای چیزی که شأنیت تعقل دارد و آن چیز به حال خود که شأنیت تعقل است باقی مانده و تغییری بواسطه وجود آن صورت برای او رخ نداده .

و اگر مراد این نیست که وجود صورت برایش کافی است خلاف فرض شود چه مفروض کفایت وجود صورت است پس تعقل صورت مجرد عبارت نیست از نفس حصول این صورت برای عقل بالقوه ( زیرا وجود صورت برای عقل بالقوه فقط انضمام صورتی است بعقل بالقوه و این اعم از حصول تعقل بالفعل است و جائز است عقل بالقوه با حصول این صورت برای او باز همان عقل بالقوه باشد پس چگونه تعقل بالفعلی حاصل شده و نه عبارت است از تعقل آن صورت بصورت دیگر زیرا تسلسل است ) بنا بر این عقل بالقوه عقل بالفعل نخواهد بود مگر حال صورت مجرد با عقل بالقوه انضمامی چون ماده و صورت نباشد بلکه اتحادی باشد .

نگارنده گوید از این تقریر آشکارا نیست که شیخ چه مقصودی از این تردیدات دارد زیرا وجود صورت یا در فعلیت تعقل کافی است پس عقل بالقوه عقل بالفعل خواهد بود یا کافی نیست پس باید از موجب فعلیت تعقل جستجو کرد و چون موجب دیگری ندارد بنا بر مذاق قوم نه مذاق ما که انکشاف را کافی در تعقل دانیم بدون احتیاج بصورتی حاصله در نفس پس باید قوت بفعلیت رسیده باشد و مقایسه عاقل و معقول بماده و صورت در اجسام بی ربط است زیرا در اجسام اصلاً تعقلی نه بالقوه نه بالفعل نیست بلی اگر صورت معقوله صرفاً ضمیمه بعقل بالقوه باشد بدون اینکه از انضمام آن بعقل بالقوه فعلیت تعقل حاصل شود و نیازمند اتحاد باشد البته صرف حصول صورت کافی نیست و انصاف این است که تعقل عبارت از همان حصول صورت است نه اینکه سبب و مسبب باشد تا جای مطالبه از علت تأثیر حصول صورت در فعلیت تعقل باشد چه تعقل همان تحصیل و احضار صورت است یا تعلق ادراک بذات معقول است یعنی انکشاف معنی و مفهوم من حیث هو بر نفس بدون احتیاج بحصول در نفس یا در عقل مفارق یا در محل دیگر زیرا نسبت علم بمعلوم خفیف المؤمنه است و حقیقت علم هر چه باشد باشد و بعد از تعلق علم بمعلوم البته صدق معقول بالفعل بر معلوم خواهد شد که حقیقت این معقولیت فعلیه همان عاقلیت فعلیه بدون احتیاج به تمسک بتضایف است .

باز شیخ گوید : روا نیست عقل بالفعل همان صورت مجرد باشد چه عقل همانا پذیرای صورت است نه عین صورت . نگارنده گوید : البته جوهر عقل همان صورت نیست بلکه قابل صورت است لکن

تعقل عقل آن صورت را چه مانع دارد که همان صورت متعقله باشد لکن حق آنست که تعقل عین علم است و صورت حاصله معلوم است و حصول علم بالفعل ملازم با حصول معلوم است برای عقل و حصول معلوم یا با آمدن و ارتسامش در نفس است یا بظهور و انکشافش در حد ذات خود بر نفس است پس عقل بالفعل ملازم معقول بالفعل است برای همان عاقل و اگر معقول برای او بالفعل نشده عاقلیت و معقولیت هر دو بالقوه خواهند بود و مؤلف در عاقلیت بالقوه نظر دارد زیرا عقل بذاته بالفعل است ولی حجاب بردار است و حجاب بین عاقل و معقول سبب عدم فعلیت تعلق عقل بالفعل است بمعقول نه اینکه عقل بذاته بالقوه باشد پس شأنت و صلاحیت و قوه در تعلق است نه در جوهر عقل فافهم ذلك و شیخ را در اینجا تقریری است پیچیده که قابل انطباق بر بیان مؤلف است چه میفرماید در اینجا عقل بالقوهئی نیست که بعداً یعنی بوسیله صورت معقوله عقل بالفعل شود .

و نص ترجمه بدون کم و زیاد این است وهم روا نیست که عقل  
نقل ترجمه در این فراز بدون  
بالفعل در اینجا همان صورت مجرد باشد بطوریکه عقل بالقوه  
کم و زیاد

هنوز بفعلیت نرسیده باشد چه عقل بالقوه همان صورت مجرد نیست بلکه قوه ایست پذیرای آن و فرض چنانست که عقل بالفعل همان صورت مجرد است پس عقل بالقوه عقل بالفعل نیست بلکه موضع و قابل است برای عقل بالفعل پس عقل بالقوه عقل بالقوه نیست چه عقل بالقوه چیزی است که شأنتش این است که بالفعل گردد و حال اینکه در این مورد چیزی وجود ندارد که بالقوه عقل باشد و بعد بفعلیت رسد زیرا آنچه بمنزله ماده است حالش را بیان کردیم (که قابل و موضع فعلیت است) و آنچه بمنزله صورت است پس اگر عقل بالفعل خود آن باشد خود آن همیشه بالفعل است و محال است که وجود یابد و عقل بالقوه باشد انتهی .

و بعبارت دیگر اگر عقل بالفعل همان صورت مجرد باشد یا باید دو عقل داشته باشیم یکی بالقوه که بفعلیت نرسیده و هرگز هم بفعلیت نمی رسد دیگر عقل بالفعل که همان صورت مجرد است و هیچ حکیمی دو عقل فاعل نشده و یا باید عقل بالقوه عقل بالقوه نباشد پس باید اصلاً عقل بالقوهئی نباشد و همان عقل بالفعل باشد و یا باید بجای عقل بالقوه عقلی باشد نه بالقوه نه بالفعل .

و اما وجه تطبیق کلام شیخ بر گفتار ما آنستکه عقل همیشه بالفعل است لکن پرده بردار است و رفع پرده بصورت مجرد است که فقط راه را برای عقل بالفعل باز می کند که آن عقل بالفعل که از آغاز بالفعل بوده ولی زیر پرده بوده یعنی پرده بر معقولش بوده تعلق می گیرد بصورت مجرد و علم فعلی مطلق علم مضاف گردد دیگر از صورت مجرد اصلاً ذاتی بر ذات عقلی فعلی افزوده نشود و بالجمله جوهر عقل بالفعل عقل است و عقل فعلی البته عاقل بالفعل است نه تنها خود را بلکه هر چه

که شأیت معقولیت دارد و آنچه محبوب است حائل از تعلق عقل باو دارد نه اینکه عقل را فعلیت نیست چه بعد از تعلق باشیاء چیزی بر او افزوده و تغییری در حالش نشود و اضافه و تعلق چه از جانب عاقل چه از جانب معقول چیزی نه بر عاقل می افزاید نه بر معقول و در عین حال آنچه محبوب و مجهول بر عقل است عقل بالفعل میداند زیر پرده چیز هائی است که هنوز کشف نشده و این مانند کسی است که بر صندوق بسته مملو از انواع جواهر ایستاده و منتظر باز شدن صندوق است یا خود مشغول گشودن او است و پس از گشودن چیزی بر شخص فایده افزوده نمیشود و بر محتویات صندوق هم چیزی افزوده نمی شود یا می گوئیم درست فعلیت عقل مانند حلاوت عسل است چه فعلیت حلاوتش بعد از وقوع ذوق ذائقه حاصل نشود بلکه بالذات حاصل بوده و دقیقه مقام آنستکه صدق مشتق یعنی عاقل و عدم صدق آن ربطی بفعلیت و عدم فعلیت مبداء ندارد و عنوانی است اعتباری که در حال تعلق جوهر عقل بمعقول اعتبار میشود و گرنه جوهر عقل فاقد فعلیت نیست درست مانند طعم و سموم است که فعلیتش دائر مدار استعمال و تأثیر نیست و در اینجا سخن از تأثیر عقل در معقول نیست چه علم علت معلوم نیست فقط چیزیکه از حصول صور ذهنیه حاصل میشود نسبت است که بین عقل و معقول منعقد شود و باین اعتبار - مشتق که عاقل است بر نفس ناطقه صدق می کند و شأیت صدق و حمل ربطی بشأیت و قوت برای علم یا جوهر عقل ندارد و همین شأیت را که نسبت بحمل مشتق دارد اشتباه بقوت کرده اند و گمان کردند حالت منتظره برای فعلیت عقل است و شیخ اگر چه صریحاً پرده از چهره این مطلب بر نداشته لکن عدم رضایت شیخ بفعلیت مترقبه برای عقل حتی در علم بغیر از سخن او پیدا است و بالاخره معقولیت صورت معقوله مستفاد و مکتسب از جوهر عقل است نه اینکه عاقلیت عقل مکتسب از صورت معقوله باشد چه رسد باینکه عاقلیت عقل عین صورت معقوله باشد حتی شیخ در یک موضع اعتراف نموده که صورت معقوله را ذات نیست تا بر ذات عقل افزوده شود یا با ذات او اتحاد نماید و این سخن یعنی ذات نداشتن صورت ذهنیه برای آنستکه علم - تعلق می گیرد بهر مفهومی در مرحله حمل اولی که وجودی و حصولی ندارد و ذات داشتن هم پس از حصول است و انکشاف نفس شیء بحمل اولی غیر از حصول ذات او است و ذات بحمل اولی غیر از ذات بحمل شایع است چه ذات بحمل اولی برای ممتنعات هم هست چون ذات دور مثلا لکن این ذات بمعنای صرف مفهوم است بحمل اولی چنانکه شیخ در شفا در تصور عقل و مغایرت عاقل فرموده است .

آنکاه شیخ برای ابطال آنکه مجموع عقل و معقول عقل بالفعل باشند تفصیلی آورده که ناظر را بزحمت انداخته و بسیار خشک منطقی است و جنبه وجدانی و ذوقی ندارد و سخنهای مشائیه غالباً همین حال را دارد مگر در مسائل روشن این است تقریر

ابطال اینکه مجموع عاقل و معقول عقل بالفعل باشند که شیخ بتفصیل یاد فرموده

شیخ باندک تلخیص ، روا نیست عقل بالفعل مجموع صورت مجرد و عقل بالقوه باشد زیرا اگر صورت مجرد غیر از صورتی است که از اجزاء ذات خویش است بلکه صورتی است که منضم بماده در جسم طبیعی است ناچار تعقل آن صورت که حسب الفرض بضمیمه عقل بالقوه مجموعاً عقل بالفعل میشود باید بوسیله صورت ذهنیه دیگری متخذ از آن صورت مفروضه باشد و اشکال بر میگردد یعنی لازم آید تسلسل صور غیر متناهیه در تعقل این صورت و صورت مجرد متخذ از صورت جسم طبیعی غیر از صورت طبیعی است که ماده طبیعی آن را پذیرفته و انضمام این صورت مجرد بعقل بالقوه مانند انضمام صورت جسم طبیعی بماده طبیعی نیست تا عقل بالقوه ماده او باشد و او را بپذیرد و عقل بالفعل شود پس در این حال چنانکه پیش یاد شد همان عقل بالقوه بحال خود باقی است و صورتی هم مجرد باو مقترن گشته لذا مفروض این است عقل بالفعل را مجموع این دو قرار دهیم از این جهت است که باید گفت تعقل این صورت باید بصورت دیگر باشد تا بدین وسیله عقل بالقوه بضمیمه صورت نخستین مجموعاً عقل بالفعل شود و فی الحقیقه اجزاء عقل بالفعل سه چیز میشود یکی عقل بالقوه دیگر صورت مجرد دیگر صورت دیگر برای تعقل آن صورت مجرد که سبب شود دو جزء اول را عقل بالفعل کند و تازه اشکال تسلسل را مستلزم است .

نکارنده گوید : بتقریر دیگر تعقل صورت چون حاصل شد همین تعقل عقل بالفعل است اعم از آنکه بگوئیم عقل بالقوه را عقل بالفعل کرده چه تعقل البته تعقل عقل است و گر نه تعقل بدون شخص عاقل متمتع الحصول است یا بگوئیم تعقل صورت بنفسها که از صفات یا از افعال عقل بالقوه است عقل بالفعل است که عقل بالقوه را بانضمام صورت معقوله نه بتنهائی عقل بالفعل میکند یا بگوئیم این تعقل بنفسه عقل بالفعل است که افزوده شده بر عقل بالقوه و بر صورت مجرد و مجموع را عقل بالفعل نموده که کوئی عقل بالفعل منبسط شده بر عقل بالقوه و بر صورت مجرد .

آنگاه شیخ میفرماید : اما اگر معقولش اجزاء ذات خودش باشد این نیز روا نیست زیرا یا جزئی را از اجزاء خود که بمنزله ماده است تعقل کند یا جزئی را که بمنزله صورت است یا هر دو جزء را و بر هر تقدیر از این سه تقدیر تعقل یا بوسیله جزء مادی یا جزء صوری یا بوسیله هر دو جزء است و هر سه باطل است زیرا تعقل اگر بوسیله جزء مادی انجام یافته جزء صوری لغو و بی اثر است و اگر بوسیله جزء صوری تحقق یافته لازم آید جزء صوری مبداء بالقوه برای تعقل بالفعل باشد و جزء مادی مبداء بالفعل و حال آنکه امر بعکس است ( یعنی صورت است که مبداء ما بالفعل است و ماده مبداء ما بالقوه ) و اگر تعقل بجزء ماده و بجزء صوری هر دو است لازم آید صورت جزء مادی بواسطه تعقل هر دو هم در خودش که ماده است حلول کند ( زیرا هم صورت است و هم ماده ) و هم در جزء دیگر

که صوری است حلول نماید پس صورت تعقل از خودش بیشتر و بزرگ تر شود (چه صورت تعقل همانا يك صورت است که در جزء صوری که صورت معقول است و در جزء مادی که عقل بالقوه است حلول و اتحاد نموده و هم در نفس خویش که بمنزله ماده برای تعقل جزء دیگر است حلول کرده پس بزرگ تر از خود شده باعتبار ماده بودن برای جزء دیگر و هم دارای دو چیز شده) و این خلف و محال است .

مؤلف گوید : تکثیر احتمالات ناروا بنظر ما از کتب مشائیه است که از جمله تظاهرات ایشان در مقام جدال تکثیر شقوق و وجوه احتمالات است تا وجدان سلیم خصم را پریشان و عاجز از تشخیص وجه صواب و از افامه برهان بر آن نمایند تا او را در مسئله بلا رأی و بلا مختار و بلا مسلک کنند و طلاب مدرس او را پراکنده یا متحیر در بر کزیدن استاد و معلم برای خویش نمایند و گرنه مسئله نیازی باین فروض و شقوق و صرف وقت و اعمال فکر و نظر در ابطال هر يك نخواهد داشت زیرا حساب ما در مقام صاف و پاک است چه جوهر عقلی مجرد داریم که نفس ناطقه انسان باشد و ادراکی داریم که خاصه او است نه بمعنای علم بذات خود بلکه بمعنای علم بفرجه انسان محسوساتی دارد و متغیلاتی و موهوماتی و از هر يك معانی کلیه‌ئی ادراک می نماید مثلا از افراد انسان می فهمد معنای انسان را اگرچه عاجز از تحلیل آن بجنس و فصل و از معنای جنس و فصل و از ماده و صورت در جسم طبیعی باشد و از صورتهای خیالی معنای کلی ولو مبهم خواهد فهمید که آن را با کلیات معانی صورتهای دیگر امتیاز می دهد و از معنای جزئی در واهمه خود پی بمعنای کلی هر چند مبهم باشد خواهد برد اگرچه حد و رسمش و خاصه هایش را تمیز ندهد از این بیان معلوم شد که نفس انسان بالغ ممیز عاقل بالفعل است نسبت با آنچه تصور کرده یا هر لحظه خراسته باشد تعقل می کند و این غیر از معنای ما بالقوه است که در این مبحث تکرار میشود چه معلومات ارتکازی فعلی است و فرق است بین تعقل کامل و بین حال غفلت باشتغال بمطالعه یا گفتگو از مفهوم دیگر که تحت مطالعه و توجه نیست همانا مفاهیم و معانی کلیه در نفس انسان در برابر محسوسات شبانه روزی و مسموعات و محاورات عادی در امور زندگانی خانوادگی و معاشرات و استماع کلمات موج می زند و در قوای او حاضر است غایه الامر بهر کدام توجه نمود آن را بتفصیل تصور می کند اینها همه ادراکات بالفعل است نه بالقوه باقی می ماند معانی مجهوله بواسطه جهل بلغت یا جهل بعلوم و صناعات مثلا فارسی زبان عامی از لغت تازی ادراک معنائی نمی نماید تا باو بگویند مثلا خندزیس یعنی خمر و شراب یا چون درس نخوانده از لفظ جوهر و عرض و سایر عناوین مسائل علوم چیزی نمی فهمد تا باو بیاموزند یا اگر درس خوانده است اجزاء طبایع مرکبه را پیش از تجزیه علمی و فنی نمی داند فقط مفاهیمی مجمل و مجهول الحقیقه از اسماء در یابد اینجا

است که عقل نفسانی بالقوه است آنهم دانستی نه بمعنی قوه جوهریه چون ماده در برابر صورت بلکه بمعنای تجویز و امکان تعلق ادراک او بمفهوم مجهول است که بالفعل بمفاهیم دیگر منقول و متعلق است .  
ما در این حساب مقید نیستیم که ما بالقوه را فقط بمعنای تجویز و امکان اعتبار نمائیم بلکه من باب مماشات بهمان معنای قوه و شأنت که گویا خاصه ایست حقیقی و دارای ما بازا در عالم نفسانی است می گوئیم یا بطور مجمل به پیروی شیخ بهمان شأنت تفسیر می کنیم و از گفتار های شیخ هم پیدا است که قوه بمعنای ماده در برابر صورت در جسم طبیعی نمی گوید اگر چه در ذکر وجوه و احتمالات در قوطی عطاری کلماتش هر دارویی یافت میشود اگر چه روان باشد تا آنجا فهمیدیم که عقل و عاقل بالفعل داریم که نسبت بمعنای مجهوله بالقوه است بعبارت دیگر این عقل نفسانی دارای قوتی است که بدان تواند ادراک مجهولات نماید و ادراکی داریم که حقیقتش هر چه باشد از صفات عقل است و حصولش بالفعل هنگامی است که معقولی برای او پیدا شود که از آن تعبیر بصورت معقوله نمایند لکن تعبیر بصورت نه باین نظر است که در نفس صورت و مادهئی است بلکه تنها معنای معقول است و گرنه صورت جوهریه مجرد همان عقل است یعنی نفس ناطقه که دارای بدن است یا عقول مفارقه که مفارق از اجساد است .

و اما معنای معقول اگر چه مجرد است از ماده لکن صورت

### قابل توجه در تحقیق مقام

جوهریه نیست و صورت بمعنای هیئت و نقش هم که در قوه

خیالیه حاصل شود نخواهد بود بلی چون منطبق بر اعیان خارجی و معرف طبیعت او و جنس و فصل او است گفته میشود که صورت او است و گرنه اصلا نقشی و تمثالی برای معنای معقول نیست و آنان که وجود ذهنی فائند و تعبیر بارتسام صور می کنند واجب است مراد حلول در نفس یا عروض بر نفس یا خدای نخواستہ اتحاد با جوهر نفس یا عین حقیقی نفس باشد اگر چه دو شق اخیر صورت جوهریه نفس را بخود می گیرد لکن هر سخنی را نمی توان پذیرفت و نیز صورت گفتن بمعقول باعتبار صورت علم و ادراک است اینهم باین اعتبار است که نوع معلوم البته يك نحوه خاص و يك خصوصیتی بعلم می دهد که آنرا متعلق بچیزی دون چیزی قرار می دهد .

درست نظیر آنست که کتب مدونه در علوم را می گویند علم

### نظیر واضح در اطلاق علم بر

نحو علم صرف مثلا در صورتیکه علم نیست بلکه معلوماتی است

### کتب علمی

که علم تعلق با آنها گیرد و هرگز علم عین معلوم و معلوم

عین علم نشود و وجود علمی بمعنای همان تعلق علم است یا انکشاف نفس معقول بر عاقل .

و احتمال آنکه جوهر عقل و نفس ناطقه عین صورت معقوله باشد مستلزم دور است زیرا عاقل

بالفعل یا صفت تعقل او موقوف بر حصول معقول است چه عاقلیت و تعقل بدون حصول معقول محال است و اگر معقول همان تعقل یا موقوف بر تعقل باشد دور خواهد بود چه رسد بآنکه صورت جوهریه عقل و نفس عین معقول باشد و نیز لازم آید عقل و نفس هیچ گاه فاقد آن معقول خاص نباشد و مفروض این است تازه تعلق آن معقول را نموده .

و اینکه شیخ میفرماید معقول را ذاتی نیست مگر ذات عقل اگر مراد آنست مفهومی که تعقل شده دارای هویت و ایت نیست و هویت او همان هویت عقل خواهد شد گوئیم این سخن اگر باین معنی است که نسبت مفهومی که معقول است بعقل نسبت کلی بفرد است این را باید نسبت باعیان خارجیه که این مفهوم بر آنها حمل و منطبق میشود گفت و گرنه جوهر عقل از افراد مفاهیم معقوله نیست و اگر مراد آنست که مفاهیم را در عالم نفوس فردی نیست که ذات او باشد و همان ذات عقل است که ذات برای معقول است این معنی موجب نمی شود که مفهوم مفروض عین جوهر عقل گردد و نیز چگونه ممکن است کلی طبیعی لا بشرط عین مهیت خاصه مجرده خارجیه که از افراد آن کلی نیست و صحیح نیست حمل بر او شود عین او شود و همچنین اگر این مدعا را بین تعقل و بین معقول بسنجیم چه تعقل همانا حالتی است از احوال عقل یا فعلی است از افعال او یا علم و ادراک اوست که علی المعروف گاه تصور است و گاه تصدیق و بر جمیع این تقادیر معقول کلی لا بشرط مفروض عیناً همان حالت تعقل یا عمل تعقلی یا علم تصویری نیست چه عقل همانا تعقل کننده و یا فاعل و یا دانا است نه تعقل گردیده و تصور شده و بجا آورده شده (مفعول) یا دانسته شده است .

و حاصل این محاسبه دقیق آنکه آنچه در این مورد داریم یکی جوهر عقل است یکی تعقل او است یکی قوت تعقل است یکی معنای معقول است و هیچ يك از این چهار عین یکدیگر نیستند جز آنکه قوت تعقل به حصول تعقل البته فعلیت حاصل می نماید و اما راجع بذات نداشتن معقول پس مفهوم کلی پس ذاتش و مهیتش همان مفهوم کلی است و ذات عقل از جواهر مجرده شخصیه است که در ذهن بقول شیخ در شفا نیاید و گرنه ذهن صورت کل عالم شود و مفهوم عقل هم بتصریح شیخ در نفس حاصل نشود فقط تصور شود بدون حصول معنی در نفس و تعقل هم شیئیت خاص حقیقی نفسانی دارد و معنای معقول هیچ يك از این دو نیست بالبداهه و فعلیت پیدا کردن قوت تعقل بتعقل یا بمعقول یا بهر دو انضماماً یا یکی بشرط دیگری ربطی بعینیت با عقل و تعقل ندارد و نیز ربطی باینکه عقل ذات معنای معقول است نخواهد داشت و فعلیت عقل هم مستلزم نیست که معنای کلی از بین برود و منقلب بفعلیت عقل یا فعلیت تعقل شود درست است که امر معقول هم فعلیت حاصل نموده زیرا قبل از حصول در عقل معقول نبوده لکن فعلیت معقول و فعلیت عاقل یا عقل یا تعقل او فعلیت است و اگر بعد اللتیا و التي مقصود این است که



معمول بنفسه فعلیتی ندارد همان طور که قبل از حصول در عقل نداشته و فعلیتش همان فعلیت عقل است بتعقل مضایقه از آن نیست لکن این مدعا منتج نمی شود که اصل معنای معمول را ذاتی و نفسی نیست بلی ذات بمعنای حقیقت نیست لکن حقیقت برای کلی طبیعی ذهنی همان افراد خارجی است نه جوهر عقل زیرا کلی طبیعی ذهنی بر عقل حمل نمی شود .

باز تکرار می کنیم عقل بالقوه فقط بمعنای تجویز وقوع بر معلوم خاص است نه قوه ای که مانند جوهر مادی در برابر صورت جوهریه در جسم طبیعی و نه بمعنای اینکه جوهر عقل یا نفس را قبل از تحقق علم خاص بمعلوم خاص صفتی است حقیقی که عارض بر او یا متحد با او است که بعد از تحقق چنین تعقل و علمی آن صفت که بنفسها از اعراض محمول بضمیمه است نه خارج محمول بفعلیت می رسد و حالت منتظره برای او نمی ماند بلکه جوهر عقل و نفس ناطقه بالفعل است و باندازه کافی علم فعلی دارد نه از روی علم بذات خود بلکه علم بهزار ها غیر خود از « محسوسات و مسموعات و مطعومات و مشمومات و ملموسات و متخیلات و موهومات دارد » که از هر یک بمعنای کلی منطبق بر این افراد و جزئیات که علم بآن بتوسط آلات ظاهره و باطنه حاصل نموده علم خواهد داشت و آن را تعقل نموده و تحت تأمل قرار می دهد و البته نمی توان گفت در برابر هر یک از این کلیات و جزئیات ، قوتی در او است که بفعلیت می رسد و یا یک قوت وسیعی است که بمنزله هیولی برای صور معلومات غیر متناهی یا متناهی است و البته این علوم متعدده که او را حاصل است با هم متحدند و هر چه بیشتر شود شدت می یابد و بر انبساط و احاطه جوهر عقل انسانی می افزاید و هر چه از ازدیاد و اشتداد و وسعه و احاطه است در علم و جوهر عالم است و اتحاد بالفعل هم میان انحاء و انواع علوم نفس است که علی المشهور کیفیت است و بوجه دیگر متحد با ذات عالم هست و بوده ثالث عین جوهر عقل و نفس چون صفات الهی سبحانه است .

و اما معلومات که کلیات مجردة محموله بر جزئیات معلومه بحواس ظاهره یا بقوای باطنه ای که مدرك جزئیات است اصلاً اتحادی نه با جوهر عاقل دارد و نه با انواع و انحاء علم و سایر کمالاتش متحد است چنانکه مقدر عین قدرت و مراد عین اراده نیست نه بالذات که ذاتاً یکی شوند نه بحسب فعلیت برای قوه والا باید بقول فر فریوس گرائید و شیخ منکر آنست و ضربتها بر آن زده و باید فهمید که بقیه گفتار شیخ که بمنزله نتیجه این گفتارهای طولانی است تسلیم مسلک فر فریوس است حاشا و کلا .

این است بقیه گفتار شیخ که از ترجمه گرفتیم تا نص عربی بدست آید (پس همه اقسام سه گانه باطل است و بصحت پیوسته که صورت عقلیه را بعقل بالقوه آن نسبت نیست که صورت

بقیه گفتار شیخ که نتیجه مقام  
و مختار اوست

طبیعیه را بهبودی طبیعی است که دو جوهر انضمامی علی المشهور یا دو جوهر اتحادی است بوجه دیگر که اخیراً گفته شده بلکه چنان است که چون معقول حلول در عقل بالقوه نمود ذات هر دو یکی و امتیاز ذاتی میان قابل و مقبول نباشد (که این امتیاز در دو جزء جسم طبیعی است که دو ذات جوهریه منضم بیکدیگرند) و در این هنگام عقل بالفعل بحقیقت همان صورت معقوله مجرده است.

این جمله که دلالت بر اتحاد عاقل و معقول که مورد انکار شدید شیخ است دارد لکن بعد از تأمل دقیق در آن و در بقیه سخن شیخ که خواهیم نقل نمود مطلب همانا تسلیم مذهب فر فریوس نیست بدین توضیح که هدف شیخ در این فصل اتحاد عاقل

### دلالت کلام شیخ بر اتحاد عاقل و معقول و علاج آن و رفع اشتباه

و معقول و عقل در واجب تعالی است حتی نسبت بعلم بما سواى خود اگر چه عاقلی در بین نباشد و تصویر علم حضوری واجب تعالی بغیر حتی معدومات و ممتنعات کاملاً تازه گذشت.

حال قول شیخ که عقل بالفعل بحقیقت همان صورت معقوله مجرده است باین طرح است اما نسبت بواجب تعالی صورت مجرده هر چیزی از ممکنات قبل از ایجاد و بعد از ایجاد همان علم و اراده الهی است که عین ذات است که بنسبت واحده باول و آخر احاطه و معیت دارد و گرنه هویت هر ممکن هیچ گونه اتحادی و حلولی معاذ الله در واجب تعالی ندارد ولی محاط است « و هو معکم اینما کنتم ». نکته دیگر آنکه اراده و اختیار ذاتی را صورتی است بنام مشیت که جمیع صور مجرده کائنات که غیر از مثل افلاطونی است متحد و عین آن مشیت است که بمنزله خزانه است « وان من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم » و هر ممکنی باین مشیت حاصل شود و این مشیت نزد ما حقیقت تجذیه است و اما نسبت بعقول مفارقه علی القول بها هر يك صورت كل عالم است بدو معنی یکی آنکه همه چیز نزد او حضور معنوی دارد بنحویکه نظر معنوی هر فرشته یا انسان کاملی بآن عقل مجرد باعتبار هر موجودی همان صورت مجرده آن موجود از مواد جلوه گر شود بدون اتحاد و حلول حقیقی و دیگر صورت عقل مجرد بعینها صورت مجرده آن ممکنات است که باهمه احاطه و معیت دارد نه اینکه هر ممکنی صورت مجرده اش که خالی از مواد و عوارض مادیه است علیحده باشد چه ممکن همان مهیت صادره یا وجود صادر از مبداء است و صورت مجرده ئیکه او را نگاه داشته مستحفظ فعلیات او است همان عقول مفارقه است باحاطه نه بتعلق و حلول و اما کلی طبیعی مجرد اگر چه موجود در خارج باشد جز مفهوم لاشروطی نیست که در افراد یا با افراد است و فی الحقیقه کلی طبیعی يك نما و عکسی از آن عقل مفارقه است و یا از مشیت و یا از حقیقت تجذیه <sup>و الله اعلم</sup> و اصلاً فعلیتی برای عقل نمی شود بلکه عقل خود فعلیتی است محیط باو بر وجهی که در او و بر او و با او است و اگر لحظه ئی از او کناره کند نابود و

خاموش میشود گویا زجاجه‌ئی پر از نور است و همواره بر او می‌باشد و می‌تابد و وجود و ذات و هویت هر چیز حتی مواد و عوارض او را می‌سازد.

بعبارت دیگر همگی تجلیات عقل یا مشیت یا حقیقت تجدییه است و همین نسبت را بنحو اشد و اکمل و اوسع و ابسط واجب الوجود تعالی باینها دارد و از شدت لطف و نفوذ کوئی واجب تعالی مستقیم و بلا واسطه تجلی نموده بر جمیع اجزاء عالم و چنین هم هست چه تجلیات این وسائط عین تجلیات او سبحانه و تعالی است چنانکه در دعا است در شأن عجل عجله : « اللهم انی اسئلك بالتجلی الاعظم » و نیز در انوار عجل و آل محمد عجله دارد « و مقاماتك التي لا تعطيل لها فی كل مكان - الی قوله - لافرق بینها و بینك الا انهم عبادك فتقها و رتقها بیدك » و اما در نفوس انسانیت پس بدین قیاس است و نفس ناطقه نسبت بمعقولات خود فعلیت محیطه بعین معلوم خارجی است و صورت معقوله فقط مفهومی است که آلت تعقل خارجیات است و اصلاً فعلیتی و هویتی بلکه ذاتی که مانند ذوات صادرات اعیانی باشد هم ندارد بلکه حق آنکه بخود وجود ذهنی جز انکشاف شیء بمفهومه و مصداقه و جمیع حیثیات و فعلیات و استعداداته بر نفس چیز دیگر نیست و آنچه بحرله ظهور خارجی نرسیده همان انکشاف او است بحمل اولی و آنچه رسیده انکشاف او بحمل شایع با محمولات شایعه او است و مفهوم آنها بحمل اولی چون نفس خویش است نمیتوان گفت قائم بنفس خویش است زیرا قیامی در بین نیست و اصلاً چیزی را از جوهر و عرض و وجود و ثبوت دارا نیست و همین مفهوم است که از او منتزع میشود و هیچ گونه فعلیتی جز آنکه حمل شایع ذهنی پیدا کرده باینکه کوئیم در ذهن است یا منکشف و معلوم است دیگر کدام صورت فعلیه را دارد که حلول در جوهر نفس کند و آن را اگر عقل بالقوه است عقل بالفعل کند زیرا اولاً عقل بالقوه‌ئی در میان نیست ثانیاً اگر هم هست فعلیتش از ذات خویش است نه مکتسب چنانکه روشنائی از ذات نور است نه مکتسب از مستقیرات است غایب الامر هنگام تعقل و التفات و توجه است.

نا گفته نماند مفهوم که صورت معقوله است مجرد بودنش در برابر این است که منشأ انتزاع او طبیعت مادیه است و کره عالم مفاهیم برارخ بین عالم مجردات و عالم مادیات است زیرا چون عکس در آینه است که در خیال دارای ابعاد است و همان طور که اعراض نسبییه را اگر کوئیم مجرد است فقط مراد فقدان ماده و جسمانیت است و مجرد البته جوهری است عاقل بلا واسطه یا بواسطه آلات چنانکه در جواهر چنین است. اینک « نص کلام شیخ قدس سره » از آستان قدس رسیده و عیناً درج نمائیم :  
 ۱ - آنکه بعنوان قوله نا گفته ها را می‌گوئیم و آنچه محتاج بتوضیح است و آنچه محتاج به ترجمه نیست ترجمه نمی‌نمائیم این است عین نسخه صحیحه والحمد لله تعالی .

« فصل »

« فى ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات و بيان ان كل صورة لافى ماده فهى كذلك و ان العقل و العاقل و المعقول واحد و نقول ايضاً ان واجب الوجود معقول الذات غير محسوس الذات البتة لانه ليس بجسم ولا فى مكان ولا حامل للعوارض التى تحملها الاجسام ولان ماهيته ليست فى مادة فماهيته معقولة بالفعل و ذلك لانا سنوضح بعد ان الصورة المعقولة هى كل ماهية فارقت المادة و فارقت علائق المادة و ان كان ذلك بتجريد العقل فليست معقولة بذاتها بالفعل بل بالقوة كهذه الاجسام الطبيعية و الصناعية و ان كان هذا المعنى لها لذاتها فذاتها معقولة ( بالفعل - نسخه ) بالذات و وجودها فى العقل بالقوة هو العقل بالفعل فان العقل بالفعل هو صورة كلية مجردة عن المادة و العوارض التى تعرض لها بسبب المادة زيادة على ما لها بالذات فان الصور التى فى الخيال و الذكر منتزعة عن موادها ولكن مع العوارض التى لها من المادة فان صورة زيد فى الخيال هى على قدر من الطول و العرض و اللون و فى وضع ما و اين و هذه عوارض التى عرضت فى انسانيته ليس شىء منها يقتضيه ماهية الذاتية و الا لا مشترك الكل فيها بل انما عرضت له بسبب المادة التى قبلت الانسانية مع هذه اللوازم و اما القوة العقلية فانها تنفض عن ماهيات الاشياء هذه اللوازم كلها و تجردها مخصصة بحيث اذا كانت كثرة تحتها صالحت لان يشترك فيها فلا ( نسخه ) يكون للانسان المعقول مقدار فى طول و عرض و لون ولا وضع ولا اين ولو كان له شىء من هذا لم يحمل على ما ليس له ذلك الطول و العرض و اللون و الاين و الوضع و كل صورة مجردة عن المادة و العوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل لان العقل بالقوة يكون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فان كان منفصلا بالذات عنها و يعقلها كان ينال منها صورة اخرى معقولة و السؤال فى تلك الصورة كالسؤال فيها و ذهب الامر الى غير نهاية بلا فصل هذا و اقول ان العقل بالفعل اما ان يكون حينئذ هذه الصورة او العقل بالقوة الذى حصل له هذه الصورة او مجده و معها ولا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لاجتماعها لانه لا يخلو ذات العقل بالقوة اما ان يعقل تلك الصورة اولا يعقلها فان كان لا يعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد الى الفعل و ان كانت يعقل تلك الصورة فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى ( نسخه بدل ) و اما ان يعقلها بان يحصل هذه الصورة لذاتها فقط فان كانت انما يعقلها بان يحدث لها منها صورة اخرى ذهب الامر الى غير النهاية و ان كانت تعقلها بانها موجودة لها فاما على الاطلاق فيكون كل شىء حصلت له تلك الصورة عقلا و تلك الصورة حاصلة للمادة و حاصلة لتلك العوارض التى يقرب بها فى المادة فيجب ان يكون المادة و العوارض عقلا بمقارنة تلك الصورة فان الصورة الطبيعية المعقولة موجودة فى الاعيان

الطبيعية ولكن مخالطة لغيرها لأمجردة و المخالط لا يعدم المخالط حقيقة ذاته و اما لاعلى الاطلاق  
ولكن لانها موجودة لشيء من شأنه ان يعقل فيكون ح ان يعقل اما نفس وجودها له فيكون كأنه قال لانها  
موجودة لشيء من شأنه ان يوجد له و اما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له  
اي جزء ذلك المعنى حيث يعقل وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فاذن ليس تعقل هذه  
الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة ولا وجود صورة مأخوذة عنها فاذا ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل  
البتة الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة و الصورة المذكورتين ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل  
هنا هو هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل لانها ليست هذه الصورة نفسها بل  
قائل لها و وضع العقل بالفعل هذه الصورة نفسها فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل  
موضوعاً للعقل بالفعل بل موضوعاً للعقل بالفعل وقابلاً فليس عقلا بالقوة لان العقل بالقوة هو الذى من  
شأنه ان يكون عقلا بالفعل و ليس ههنا شيء هو عقل بالقوة اما الذى يجرى مجرى المادة فقد بينا و  
اما الذى يجرى مجرى الصورة فان كان عقلا بالفعل فهو عقل بالفعل و انما لا يمكن ان يوجد هو  
عقل بالقوة ولا يجوز ان يكون هذا العقل بالفعل مجموعهما لانه لا يخلو اما ان يكون يعقل ذاته  
او غير ذاته ولا يجوز ان يعقل غير ذاته لان ما هو غير ذاته فاما اجزاء ذاته و هى المادة و الصورة  
المذكورتان او شيء خارج عن ذاته فان كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهو يعقله بان يعقل صورته المعقوله  
فتحل منه محل المادة ولا يكون تلك الصورة هى الصورة التى نحن فى بيان امرها بل صورة اخرى بها  
يصير عقلا بالفعل و ايضاً نحن انما نضع ههنا الصورة التى بها يصير العقل بالفعل عقلا بالفعل هذه  
الصورة ثم مع ذلك فان الكلام فى المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ولا يجوز ان يكون اجزاء  
ذاته ايضاً لانه اما ان يعقل الجزء الذى هو كالمادة او الجزء الذى هو كالصورة او كلاهما و كل واحد  
من هذه الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذى هو كالمادة او الجزء الذى هو كالصورة او كلاهما و انت اذا  
تعقلت هذه الاقسام بان لك الخطاء فى جميعها فانه ان كان يعقل الجزء الذى هو كالمادة بالجزء الذى  
كالمادة فالجزء الذى كالمادة عاقل لذاته و معقول لذاته ولا منفعة للجزء الذى كالصورة فى هذا الباب  
ههنا و ان كان يعقل الجزء الذى كالمادة بالجزء الذى هو كالصورة المبدأ هو فالجزء الذى كالصورة الذى  
بالقوة و الجزء الذى كالمادة هو المبدأ الذى كالصورة والعقل وهذا عكس الواجب وان كان يعقل الجزء الذى  
كالمادة بالجزئين جميعاً فصورة الجزء الذى كالمادة حالة فى الجزء الذى كالمادة وفى الجزء الذى كالصورة فهى  
اكثر فى ذاتها هذا خلف و اعتبر مثل هذا فى جانب الجزء الذى كالصورة و كذلك ان وضع انه يعقل  
كل جزء بكل جزء فقد بطل اذن الاقسام الثلاثة وصح ان الصورة العقلية ليست نسبتها الى العقل بالقوة نسبة  
الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية بل هى اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتهما شيئاً واحداً فلم يكن قابل

و مقبول متمیز الذوات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة وهذه الصورة اذا كانت تجعل غير ها عقلا بالفعل بأن يكون له فان كانت قايمه بذاتها فهي اولى بان يكون عقلا بالعقل فانه لو كان الجزء من النار قايماً بذاته لكان اولى بان يحرق والبياض لو كان قايماً بذاته لكان اولى بأن يفرق البصر وليس يجب للشئ المعقول ان يعقله غيره لا محالة فان العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته و انه هو الذى من شأنه ان يعقل غيره فقد اتضح من هذا ان كل ماهية جردت عن المادة وعوارض المادة فهي معقولة بذاتها بالفعل و هي عقل بالفعل ولا يحتاج فى ان يكون معقولة الى شئ آخر يعقلها و لهذا براهين متعلقه تر كنها واعتمدنا الاظهر منها فقد ظهر اذا ان الواجب الوجود بذاته يجب ان يكون معقولا بذاته بالفعل و عقلا بذاته بالفعل و كل ماهية مجردة عن المادة فهي لذاته جلية و مالها لذاته فليس بالقياس الى غيرها فقط بل بالقياس الى كل شئ اولاً ذاتها ثم غير ها فان لم تظهر لشئ فضعف قبوله لتجليها .

اقول مراد از معقول الذات بودن واجب الوجود تعالى شأنه

### قوله في ان واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات

معقوليت او برأى ذات خویش نیست تا اضافه معقول بذات  
بمعناى معقول للذات آنهم الف و لام برأى عهد بذات خود

باشد بلکه معقولیت ذات او است برای هر عاقلی چنانکه در همین چند جمله میفرماید : معقول الذات غیر محسوس الذات یعنی ذاتش محسوس بحاسه ئی نیست و وجه این تفسیر آنکه معقولیت خود برای خویش در هر مجردی حاصل است که علم حضوری را بدان مثال آورند و این کمال ممتازی نیست مگر باراده کنه ذات که مجردات دیگر ممکن است با آنکه علم بذات خود دارند علم بکنه ذات خویش نداشته حتی شیخ در رساله الحدود فرموده حدودیکه گفته می شود حد کامل نیست و حد کامل اشیاء در دست نیست و واجب تعالی بتنهائی کنه ذات خود را می داند بعلم حضوری و از این راه امتیازی برای او سبحانه خواهد بود لکن در این کلام نظری بکنه ذات نیست و مقصود تشبیه بر این دقیقه است که تعقل ذات او باین معنی که واجب الوجود معقول است و غیر معقول نیست ملازم با ثبوت چنین ذاتی است چه امکان عام وجودش ملازم با وجوب وجود او است و گرنه ممتنع الوجود خواهد بود « كما قال الرضا عليه السلام و الا لامتنع من الازل معناه » و چون ذات او امری است بالفطره و بالضرورة معقول و جائز الحصول و ممکن بامکان عام واجب خواهد بود چه واجب الوجود اگر معدوم باشد البته ازلا و ابدأ ممکن الحصول نیست و ممتنع خواهد بود چه امکانش امکان خاص نیست تا جائز الوجود والعدم باشد پس ذات واجب الوجود معقول هر عاقلی است که تحت عنوان واجب الوجودی آنرا عقل ادراك کند لذا فرمود « أفي الله شك » و عبده اصنام به « الله » معتقد باو گویند « ما نعبدهم

الا ليقربونا الى الله زلفى ، و این یکی از تفاریر خفیف المؤمنه در اثبات ذات بنفس ذات است و لازم نیست گفته شود « ان كان فهو و الا استلزمه » بلکه باید گفت واجب الوجود « يجب وجوده و الا لم يكن واجب الوجود بل كان ممتنع الوجود وقد فرضناه و عقلمناه واجباً فلا يمكن عدمه .

و اما معقولیتش بر ای ذات خود پس در اینجا منتجع غرض مهم نخواهد بود و تعقل ذات واجب ربطی با کتناه ذات ندارد و عقل الذات بودنش باین معنی است که ذاتش عقل محض است پس بذاته و بدون هیچ قیدی عاقل است و ذاتیکه بذاته عاقل و عقل است هیچ چیز بر او مجهول نیست و گرنه باید عقلیت و عاقلیتش مشروط بامر خارجی باشد و بذاته عقل و عاقل نباشد پس او « عقل لکلشی و علم بکلشی » و عاقل له و عالم به ، چه رسد بعلم بنفس خویش و بکنه ذات خود و باید دانست ذاتیکه بذاته عقل است عاقل است و گرنه عقل نیست و چون عاقل است همه چیز را باید عاقل باشد و گرنه باید بالفعل نه عقل باشد نه عاقل بلکه باید بالقوه باشد یعنی جائز باشد بالفعل عاقل چیزی غیر ذات خود نباشد پس بذاته عقل نیست و محتاج بامر خارجی است تا عقل فعلی و عاقل بالفعل گردد و این خلف در عقل بالذات بودن است چه اگر بذاته عقل است بالفعل عقل و عاقل است نه بالقوه که فعلیت از خارج حاصل نماید و همین فعلیت است که ملازم است با آنکه آنچه غیر از ذات او است معقول باشد زیرا مانع بر دار نیست و حالت منتظره ندارد و گرنه بالفعل نخواهد و از همین مقدمه نتیجه میشود که عقل و عاقل و معقول در واجب تعالی و هر مجردی که عقل بالفعل است نه بالقوه یکی باشد و معنای این اتحاد این نیست که ذات و مهیت معقول خارجی و کلیاتی که از او منتزع و بر او منطبق است و الفاظ و نفوسیکه دلالت بر آن معانی کلیه و آن اعیان خارجی موجوده یا معانی ممتنع الوجود عین ذات عاقل باشد بلکه اتحاد وصف عاقلیت و عقلیت و معقولیت است نه بتضایفیکه صدر المتألهین فرموده بلکه وحدت معنا است حقیقتاً چه عاقلیت فعلیه مطلقه مر هر چیز را معقولیت هر چیز است مر آن عاقل را که عقل محض فعلی است و دو معنی یا سه معنی نیست زیرا در وصف عاقل بالفعل مدلول حرف لام که داخل بر معقول است مأخوذ است ولو بطور انضمام یا بطور دخول تقید و خروج قید همچنان در وصف معقول بالفعل مدلول حرف لام داخل بر ذات عاقل که جوهر عقل یا مهیت وائیت و هویت عقل است مأخوذ است فهو عاقل له و ذلك معقول له و معنای این دو حرف لام برای عقل یکی است و هیچ فرق حقیقی ندارد جز هیئت حرفی که لا یخفی اینها همه در ذات واجب تعالی واضح است و اما در مجردات دیگر از عقول مفارقه و نفوس پس در عقول مفارقه چون قوت و فعل نیست باز همین است مگر از روی امکان سلب علم قسراً از او نسبت ببعض معلومات گفته شود چون سلب نشده امکانش بامتناع غیری تبدیل یافته بهر حال اوصاف ثلثه یکی است بلی صور

کلیه که کلیات اعیان موجوده است پس آنها چه مرتسم در مفارقات باشد چه تنها حضور و قرب معنوی و احاطه باشد با جوهر عقل یکی نخواهد بود و مفید فعلیتی برای آنها نیست و اما در نفوس انسانی چون قوت و فعل است صورت مجرد منتزعه نفس انسانی را که عقل بالقوه است اگر بالفعل کند اتحادی جوهری نخواهد حاصل نمود حال به بینیم شیخ در عقل مفارق و در نفس انسانی نسبت بصور مجرد کلیه که موطنش عقل است علی القول به چه میفرماید « فاستمع لما یتلی علیک قوله و لان مهیته لیست فی مادة فهمیته معقوله بالفعل » .

اقول یعنی و چون مهیت واجب تعالی در ماده نیست پس مهیتش معقول بالفعل است (نه بالقوه) بدانکه هدف شیء در این فصل شش چیز است - یکی آنستکه که ذات واجب تعالی عقل و عاقل است چه معقولی غیر از ذات او موجود باشد چه نباشد و این عاقلیت برای ذات او بالفعل است و از این رو احتیاج بتجربید صورتی از مادهئی ندارد چه اصلا احتیاج بوجود چیزی از مجرد یا مادی در عاقلیت او سبحانه و معقولیت برای ذات خود و معقولیت هر چیز برای او نخواهد داشت .

۲ - و دانستی که ذاتش بالفعل معقول است چه عاقلی موجود باشد چه نباشد بفرض عاقل و معقولیتش .  
۳ - و دیگر آنکه اگر عاقلی موجود باشد و عاقل بالقوه باشد معقولیت واجب تعالی برای آن عاقل بالقوه بالفعل است نه بالقوه اگر چه عاقل بالقوه معقولش هم بالقوه است یعنی تا آن معقول را تعقل نکنند نه او عاقل بالفعل شود نه آن معقول معقول بالفعل گردد ولی واجب تعالی معقول بالفعل است حتی در عقل بالقوه .

۴ - دیگر آنکه تعقل عقل اجسام طبیعی را محتاج بتجربید صورت کلیه آن جسم طبیعی از ماده و علایق ماده و برای همین حاجت است که نه عاقل عاقل بالفعل است نه معقول معقول بالفعل بلکه عاقل را شأنیست تجربید صور کلیه است از مواد برای تعقل و معقول راهم شأنیست مجرد شدن است از مواد برای معقول شدن .

۵ - و دیگر آنکه تجربید کامل در تعقل صور کلیه مخصوص بعقل است و در ادراک خیالی تجربید کامل نیست .

۶ - دیگر آنکه عقل و عاقل و معقول در واجب تعالی یکی است بمعنای عاقلیت و عقلیت ذات او بالفعل و معقولیت ذات او بالفعل و اما معقولیت اشیاء برای او پس بمعنای عاقلیت فعلیه او است نه بمعنای اتحاد ذاتی یا وجودی بین ذوات معقولات و وجودات آنها و بین ذات واجب تعالی بدون آنکه در ذات او از جانب ذوات معقولات او یا وجود آنها چیزی حاصل یا افزوده شود اگر چه فعلیت باشد زیرا ما بالقوه در او نیست بخلاف غیر او از عاقل و معقول که فقط در عقل بالقوه از ناحیه حصول معقولی برای او فعلیتی شود یعنی قوت عاقلیت بفعلیت رسد و گر نه اتحاد عاقل



و معقول مطلقاً محال است این است فهرست هدفهای شیخ در این فصل که تا کنون کسی دست بتحلیل و تنقیح آن نزده و آن شش هدف است :

اما اول و دوم که عاقل بالفعل و معقول بالفعل است ازلا هر چند معقولی از آنچه وجود یافته یا وجود نیافته هنوز نیامده و اگر چه عاقلی هنوز موجود نشده پس باین نظر است که کنه هر چیزی قبل از وجود بر او منکشف است و علمش بآن منوط بوجودش نیست و چون وجود حاصل کند اصلاً بر علمش نمی افزاید و در علم و عاقلیتش آنرا بی نیاز از تجرید صورتی و مفهومی از موجودی است و صور زهنیه و مفاهیم هم از مخلوقات او است و سخن قبل از ایجاد جمیع موجودات است درست که عاقل بالفعل معقول بالفعل لازم دارد لکن معلومیت و معقولیت بالفعل بانکشاف کنه ذات من جمیع الوجوه و میان ذات واجب و کنه هر شیئی نه حائلی هست و نه شرطی لازم است و علم عین ذات او است حتی مدلول حرف باء که داخل بر معلوم است لازم الحصول و التصور نیست بلکه لازم الفرض نیست زیرا عاقلیت او سبحانه تعقل الشیء است نه التعقل للشیء و علم الشیء است نه علم بالشیء و این است معقولیت فعلیه برای ذاتش بدیهی است و برای غیرش باعتبار وجود عاقل است که برای عاقل بالقوه فعلیت حاصل می شود نه برای او سبحانه چه معقولیتش بالفعل باعتبار آنستکه مجرد البته معقول است نه محسوس بلکه معقولیتش برای عاقل بوجوه و عناوین است که فی الحقیقه وجوه معقول است و ذات معقول ذات است این است که شیخ در بیان فرق میان صورت مجرد از ماده ئیکه محتاج بتجرید نیست و صورت مجرد ئیکه محتاج بتجرید است مانند صور زهنیه مأخوذه از اجسام طبیعییه می فرماید آن صورت که مستغنی از تجرید است عقل و عاقل بذاتها بالفعل است و آنکه نیازمند به تجرید است عقل و عاقل بالقوه است باین عبارت ولان ماهیته لیست فی مادة ف ماهیته معقولة بالفعل لانا نوضح بعد ان الصورة المعقولة هی کل مهیة فارقت المادة و فارقت علائق المادة فان كان ذلك بتجرید العقل فلیست معقولة بذاتها بالفعل بل بالقوة كهذه الاجسام الطبيعية و الصناعية ( ای ما یصنعها الصانعون بالتألیف و التركیب و المراد بالصور المنتزعة منها هی الصور الذهنیة لا الجواهر المجردة فضلا عما هو اعلى من كل جوهر مجرد مفارق ) و ان كان هذا المعنى ( ای كونها مجردة عن المادة و علائقها ) لها بذاتها فذاتها معقولة بالفعل بالذات و وجودها فی العقل بالقوة ( ای العقول و النفوس التي من شأنها ومن قوتها ان تعقل المعقولات او معقولا ما ) هو العقل بالفعل لانها قبل ان يعقلها عقل كانت عقلا بالفعل و عاقلا بذاتها لکنه كل شیء قبل وجوده و بعده كما كانت معقولة بالفعل لنفس ذاتها فلا تخرج عما هی من الفعلیة الذاتية بوجودها فی العقل بالقوة و المراد بوجودها فی مجرد تصور مفاهیم اسمائها و الالفهیته كما هیة العقول المفارقة

صورة كل العالم فضلا عن مهية الواجب تعالى فلو وجدت في عقل او نفس صار من تعقلها صورة الكل كما صرح به الشيخ في طبيعيات الشفابل صرح فيه بان تصور مفهوم العقل المفارق ليس على حد تصور المفاهيم الموجودة في النفس بل مجرد تصور له واشارة اليه من غير ان يكون له وجود لتصور المعدوم المطلق فراجع واغتنم .

توضیح مرام در معقولیت فعلیه برای عاقل بالقوه نه باین اعتبار است که معقولیت واجب تعالی بالقوه است و با درک عاقلی معقول فعلی شده چه عقل بذات خود اورا تعقل می کند و صلاحیت عاقلیت از ذاتیات مهیت عقل است پس ذات عقل بحمل اولی ذات عاقل است و همین حمل اولی کافی در معقولیت واجب تعالی برای غیر خویش بالفعل است و این نکته دقیقی است که شیخ در صدر آن نشده و اکتفا فرموده در معقولیت بالفعل باینکه معقولیتش محتاج بتجربید صورتی و مفهومی نیست و این البته با فرض وجود عاقل بالقوه است لذا فرموده وجودش در عقل بالقوه عقل بالفعل است و این هدف سوم است که شرح داده شد و نص شیخ با توضیح نقل شد .

و اما چهارم پس تعقل اجسام طبیعی بتجربید صورت کلیه لا بشرط آنها است بوسیله قوت عاقله و اینهم بنابر وجود ذهنی معروف و انحفاظ مهیت واحده بین ذهن و خارج که در پیرامون آن سخنها گذشت و این صورت غیر از صورت جوهریه مجردات است .

و اما پنجم بیان آنکه صورت خیالیه مجرد از جمیع عوارض ماده از مقدار و شکل و عرض و طول و مانند آن نیست .

و اما ششم اتحاد عقل و عاقل و معقول در واجب تعالی است که مراد از معقول - معلومات حق سبحانه نیست بلکه مراد علم بذات است و نیز معقولیت او برای عقول و نفوس است و جای شک نیست که ذات الله سبحانه عقل محض و علم محض است چنانکه عشق محض و خیر محض و قدرت محض بر هر مقدور و اراده محض و اختیار محض بر هر مراد و مختار است و همان طور قدرت بالفعل متوقف بر حصول مقدور در خارج نیست بلکه بعد الحصول قدرت بر حصول دادن باو بی مورد است مگر باز امر دیگری نسبت بامر حاصل اعتبار چون افنا و ابقا و تغییر او که باز فعلیت قدرت قبل از حصول آن امر است فقط عنوان ذات مقدور متعلق قدرت فعلیه است اعم از آنکه آنرا عملی کند یا نکند اگر عنوان عامی اعتبار شود چون کلمشی و همچنان علم و عقل است که فعلیت آن دائر مدار تحقق معلومی در خارج یا در ذهن کسی نیست بلی فعلیت تعلیم و الهام و وحی و مانند آن منوط بوجود متعلم و مانند او است و این هم مستلزم قوه و شأنت در ذات واجب نیست چه این امور در شماره انواع مقدورات او سبحانه است که بالفعل قدرت بر آن و علم بآن دارد و همچنین است قدرت بر خلق و رزق و کلام .

و اما معقولیت پس بنظر دقیق آنهم حتی نسبت بغیر فعلیت دارد بالقوه نیست چه حقیقت معقولیت و معلومیت همانا منکشف و ظاهر بودن است بذاته و لازم نیست در ظهور ذاتی و متجلی بودن بالذات که «من یظهر علیه و ینکشف لیدیه» باشد زیرا وجود منکشف علیه و من یظهر علیه مدخلیتی در حقیقت ظهور فعلی ندارد بلکه عاقل و عالم بظهور فعلی که معقول است یا موجود نیست یا موجود است و در مرحله قوت است نه فعلیت و چون بفعلیت رسید هیچ تأثیری در آن معقول و معلوم ندارد مگر بنسبتهای اعتباری چون مدلول حرف باء یا مدلول ضمیر در علمت به یا عقلمت بنا بر این اتحاد عاقل و عقل و معقول در ذات واجب تعالی نه تنها بذات خود بلکه بغیر خود یعنی معقولات او سبحانه یکسان است چه ظهور ذاتی او سبحانه که عقلیت و عاقلیت ذاتی او سبحانه بالعقل است تمام الملائک برای انکشاف ذات و ذاتیات و عوارض هر چیزی است و همان طور که امکان ممکن و وجوب غیری او بر تقدیر وجود ظاهر بر او است بدون آنکه حاجت بمفهومی و صورت ارتسامیهئی باشد و بدون لفظی و معنایی میان بیاید همچنان زوات اشیاء و احوال آنها و حدود و رسوم و اعراض خاصه و عامه آنها معقول و معلوم و ظاهر است .

و اما نسبت بعقول و نفوس نسبت بصورتهای ذهنیه پس اصلا اتحادی با جوهر عقل و نفس ندارد بلکه بنظر مؤلف موجب فعلیت هم در عقل و نفس نیست چه احتجاب و غیبت بعض اشیاء از عقل و نفس از جانب ذات معلوم است حتی ما راضی نیستیم بگوئیم حال عقل و نفس ناطقه کامله حال باصره است هنگام بستن چشم و کشودن آن بلکه چشم عقل و نفس هماره باز است لکن مرئیات محتجب است و چون حجاب مرتفع شد فعلیت در معقولیت آن شیء میشود نه در عاقلیت عقل و صورتی که از آن شیء بطور کلی صادق بر کثیرین در نفس و عقل علی المشهور حاصل میشود نه خود بنفسه علم است نه عالم بلکه شرط ارتفاع حجاب از معلوم است .

و اما مسئله آنکه آن صورت کلیه را ذاتی هست یا نه یا ذات عقل بمنزله ذات او است پس مسئله دیگری است که ربطی با اتحاد عاقل و معقول فر فریوس ندارد چه اتحاد صورت باشد چه اتحاد ذوات الصوره که ذات اعیان خارجیه است و شیخ بعد از بیان اتحاد عاقل و معقول در ذات واجب تعالی در صدد تحقیق حال صور معقولات کلیه نسبت به نفوس و عقول میشود و اقامه بر این بر عدم اتحاد که مورد توهم فر فریوس و اشیاء است می فرماید و در آغاز شروع در برهان می گوید اگر صورت مجرد از ماده و علایق ماده بتجربید عقل باشد آنرا از آن ماده و مادیات البته آن صورت مجرد معقول بالذات بالفعل نیست بلکه معقول بالقوه است و مفاد همین جمله کافی در عدم جواز اتحاد صورت معقوله با جوهر عقل و نفس است چه فعلیتش اعم از آنکه بواسطه ارتسامش در نفس یا حضورش نزد نفس یا

با انکشافش بر نفس باشد جز انضمام بفعلیت جوهر به نفس نخواهد بود و هیچ سنخیتی با فعلیت جوهر به نفس ندارد و مجرد عروض این فعلیت بر جوهر مجرد موجب اتحاد نخواهد بود .

شیخ بعد از بیان فرق بین صورت معقوله کلیه و بین صورت خیاله در اینکه کلیات معقوله از جمیع ماده و عوارض ماده تجرید شده و صورت خیالیه اگر چه از جوهر مادی مجرد است لکن از بسیاری از عوارض ماده مجرد نیست برای ابطال اتحاد عاقل

### بیانیه شیخ در عدم اتحاد صورت تجریدیه کلیه با جوهر عاقل

و معقول کلی مزبور میفرماید « و کل صورة مجردة عن المادة و العوارض اذا اتحدت بالعقل بالقوه (کما زعمه فر فریوس) صیرته عقلا بالفعل » یعنی اگر صورت کلیه مجرده متحد با عقل بالقوه شود چنانکه گمان فر فریوس است لازم است آنرا عقل بالفعل کند زیرا عقل قبل از تجرید صورت مزبوره و احضارش نزد خود بالقوه بود یعنی شأنت تعقل آن صورت را داشته اکنون که آنرا بتجریدش از ماده و عوارض حاضر نزد خود نموده آن قوت بفعلیت رسیده چه شأنت تعقل صورت بفعلیت تعقل صورت کلیه گردیده چه عقل بالقوه عین آن صورت نیست بلکه منفصل از آن صورت است بانفصالی که ماده را در جسم طبیعی با صورت او است و انفصال ذاتی مانند انفصال صورتی از صورت دیگر چون صورت ماء از صورت نار یا صورت انسان از صورت فرس نیست تا هیچ کدام موجب فعلیت دیگری و خروج از قوه بفعل نشود پس عقل بالقوه چون ماده است و صورت کلیه مجرد چون صورت و همان طور که صورت جسمانیه ماده خود را از قوه بفعلیت برمی گرداند باید در اینجا هم قایل با اتحاد و معقول چنین گوید لذا شیخ بر این معنی که اتحاد صورت با عقل بالقوه او را عقل بالفعل می کند چنین استدلال می کند « بقوله لان العقل بالقوة یکون منفصلا عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها فان كان منفصلا بالذات عنهما و یعقلها كان ینال منها صورة اخرى معقولة والسؤال فی تلك الصورة کالسؤال فیها وذهب الامر الی غیر نهایتة بلا فصل هذا یعنی اگر عقل بالقوه را انفصالی ذاتی از آن صورت معقوله بود ( و مانند انفصال ماده در جسم از صورتش نبود ) و آنرا تعقل می نمود باینکه از این صورت مفروضه صورت دیگری بر گیرد باز سؤال از حال صورت دومین مانند سؤال از حال صورت نخستین است که عقل بالقوه را از این صورت هم انفصال ماده جسمانیه از صورتش خواهد بود چه اگر انفصال ذاتی از آن داشته و آنرا تعقل کند ناچار باید صورت سومین از صورت دومین بر گیرد و امر سومی بی نهایتی خواهد رفت و نتیجه این سخن اینکه حال عقل بالقوه و صورت کلیه حال ماده و صورت است که ترکیبی است انضمامی پس اتحادی که توهم کردند نخواهد بود آنگاه شیخ سخن را تجدید نموده عقل بالفعل را با صورت کلیه می سنجد و اتحاد عقل بالفعل را با صورت مذکوره باطل می نماید ضمناً عقل بالفعل شدن عقل بالقوه

را بواسطه حصول صورت برای او نیز باطل می نماید و از این ابطال می فهمیم عقل بالفعل شدن عقل بالقوه در کلام سابق تالی فاسد برای قول با اتحاد قرار داده گویا چنین فرموده اگر صورت با عقل بالقوه متحد شود باید آن را بفعلیت رساند و خواهی دانست که حصول صورت موجب فعلیت عقل بالقوه نشود و نیز بر فرض تسلیم باز اتحاد متوهم ثابت نشود زیرا ماده و صورت با هم انضمامی هستند نه اتحاد چنانکه الان یاد شد .

نص سخن شیخ با ترجمه و توضیحات لازمه بین الہالین

اقول ان العقل بالفعل اما ان يكون ح هذه الصورة او العقل بالقوة الذي حصل له هذه الصورة او مجموعهما  
یعنی عقل بالفعل (در این هنگام که صورت حاصل شده و آنرا بالفعل کرده) یا عیناً همین صورت حاصله است (که صورت کلیه عین جوهر عقل بالفعل است) یا عقل بالفعل

برهان شیخ بر عدم جواز عقل بالفعل شدن عقل بالقوه بمجرد حصول صورت ذهنیه برای او با ترجمه و توضیحات بین الہالین

عین عقل بالقوه است با عقل بالفعل مجموع عقل بالقوه و صورت حاصله است جائز نیست عقل بالقوه عقل بالفعل باشد برای حصول صورت برای او زیرا ذات عقل بالقوه (از همان جهت که عقل بالقوه است) یا تعقل آن صورت را می کند یا تعقلش نمی کند اگر تعقلش نکرده پس هنوز از قوت بفعلیت بیرون نشده و اگر تعقلش کرده پس یا برای ذات عقل بالقوه صورتی دیگر حاصل شده از حصول صورت کلیه برای او و تعقل او این صورت را که برای ذاتش حاصل شده اگر باین معنی است که آن صورت موجود است برای او یا مطلقاً لازم آید هر صورتی که برای چیزی حاصل شود آن چیز عقل باشد و حال آنکه همین صورت در جسم برای ماده و عوارض حاصل است و عقل نیست چه همین صورت معقوله است که در جسم طبیعی موجود است و مجرد اختلاط آن با ماده او را از حقیقتش بیرون نبرد و یانه بوجه اطلاق بلکه حاصل شود برای چیزیکه شأنت تعقل داشته باشد پس اگر تعقل او باین معنی است که موجود بودن صورت را برای خویش تعقل کند (تا علت تعقل آن صورت همانا موجود بودن صورت برای او باشد) مفاد این جمله لغو خواهد بود چه مرجعش باین است که گفته شود این صورت را تعقل نموده که موجود برای معقول او است چون موجود برای او است و با معنائی که تعقل کند نفس وجود صورت برای او نیست بلکه جزء آن معنی است (یعنی فرض نمائیم صورت معقوله را جزئی است و معقول بالاصاله جزء صورت است نه نفس صورت و نه وجود صورت برای قوت عاقله) آنگاه نفس وجود صورت بجای جزء گذارده شده و این خلف است (و این خلف باین نظر است که اگر معقول جزء صورت است چرا مفروض بحث و واقع مطلب تعقل صورت است

نه جزء صورت پس معقول بودن جزء هم خلاف فرض است و هم خلاف واقع و مراد از خلف این نیست که در جای جزء در مبحث مزبور صورت نهاده شده چه این خلف مستحیل نیست بلکه وضع کل موضع جزء است لکن جزء داشتن صورت بمجرد فرض است و گرنه صورت معقوله بسیط است و جزئی ندارد مگر بتحلیل عقلی اجزاء حدیه آن را اعتبار کنیم چون جنس و فصل اگر صورت معقوله نوع باشد چون انسان و اما اگر جنس یا فصل یا عرض خاص یا عام باشد جزء ندارد و اگر دارد مانند جسم و جوهر نسبت به جنس حیوان یا نامی تعقل بآن تعلق نگرفته مگر بعد از تحلیل و بالجمله آنچه معقول است یا جزء ندارد چون جنس بعید یا جزئی صورت معقوله در تعقل کلی بسیط نیست .

آنگاه شیخ میفرماید فاذن لیس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوه ولا وجود صورة ماخوذة منها فاذن لیس العقل بالقوة هو العقل بالفعل الا ان لا يوضع الحال بينهما حال المادة و الصورة المذكورتين ( این تفریع بیان نتیجه بطلان اینکه معقول بمعنای وجود صورت برای عقل بالقوه بنفس صورت نخستین یا بتوسط صورت دیگر که از او مأخوذ شده و یا بمعنای جزء صورت باشد چه معلوم است که عقل بالقوهئی داریم و عقل بالفعلی داریم بعد از تعقل و چون جستجو کنیم مییابیم که وجود صورت معقوله بتمامها برای عقل بالقوه نیست پس عقل بالقوه عقل بالفعل نشده با آنکه معقول بمنزله صورت و عقل بمنزله ماده است مگر بگوئیم حال این دو مانند ماده و صورت که مذکور شد برای جسم طبیعی نباشد لذا فرمود «الان لا يوضع الحال بينهما الخ» .

نگارنده گوید از بطلان این شقوق محذوری لازم نیاید چه در اینکه عقل البته صورتی را تعقل کرده شک نیست پس عاقلی داریم که بالفعل تعقل صورت نموده و معقولی داریم که مورد تعقل این عاقل شده و هیچ کدام عین یکدیگر نیستند چنانکه عقل عین اعیان خارجیه که صورت معقوله از آن اتخاذ شده نیست و در واجب تعالی هم که در علمش توسط صورتی لازم نیست با امر خارجی عینیت ندارد و علمش حتی بمعدومات بمعنای انکشاف ذات است بحمل اولی و معقولیتش برای غیر بمعنای ظهور ذاتی او است که قهراً بر هر چیز که شأنت ادراک دارد و مانعی از ادراکش نیست که او را بوجود و عناوین ادراک کند یا او را سبحانه بشهود مستقیم مشاهده نماید پس از بطلان این شقوق محذوری رخ نمیدهد جز عدم اتحاد عاقل و معقول که شیخ سخت طرفدار آن است لکن در این فصل شیخ مدعی شده که هر صورت مجرده متحد با عقل و عاقل است مانند واجب تعالی عدم اتحاد را محذور شمرده و نگارنده حدس می زند که محمد بن ابراهیم که این کتاب را برای او نوشته از او ضمناً تصویر مسلك فر فریوس و اتباعش را خواسته و شیخ مطالب ایشان را آشکار کرده و خود در اول این کتاب می فرماید که آنچه پوشیده از کلمات مشائیه بوده آشکار نمودم و در این فصل هم می گوید

بقیه براهین چون پیچیده بود صرف نظر کردم و خواهی دانست که در آخر فصل نتیجه‌ای که گرفتم بنحوی است که موضوع صورت معقوله را ذاتاً سلب کرده و ذات عاقل و معقول را یکی گرفته و گفته معقول رذاتی نیست و تحقیق این نظریه بر وجهی که سابقه ندارد در پایان همین فصل خواهد بروجیه که با بطلان اتحاد عاقل و معقول فروریوسی هم وفق دهد فانتظر .

آنگاه شیخ می فرماید جایز نیست عقل بالفعل عیناً همین صورت باشد و عقل بالقوه بحال خود باقی و از قوت بفعل نرسد زیرا عقل بالقوه نفس این صورت در این فرض نیست بلکه برای او است نه نفس او و عقل بالفعل حسب الفرض نفس این صورت است پس عقل بالقوه عقل بالفعل نخواهد بود بلکه موضوع و قابل او است پس عقل بالقوه عقل بالفعل نخواهد بود چه اگر بالقوه باشد باید بقبول صورت بفعلیت رسد و صورت حسب الفرض خود عقل بالفعل است و قبول کردن عقل بالقوه عقل بالفعل را موجب فعلیت عقل بالقوه نشود چه لازم آید دو عقل بالفعل در اینجا حاصل باشد آنهم معقول نیست که ما بالقوه بغیر صورت خود بالفعل شود و عقل بالفعل صورت عقل بالقوه نیست پس موضوع و محل و قابل بودن عقل بالقوه نسبت بعقل بالفعل مانند موضوع بودن کوزه است برای آب و عقل بالفعل در این فرض از قوت بفعل نرسیده بلکه بنفسها بالفعل است که صورت معقوله باشد پس باید اصلاً عقل بالقوه‌ئی در این مقام نباشد یا بر قوت باقی بماند و بفعلیت نرسد این است تمقیح کلام شیخ که تعلیل میفرماید نبودن عقل بالقوه عقل بالفعل را « بقوله لان العقل بالقوه هو الذی من شأنه ان یکون عقلاً بالفعل و لیس ههنا شیء هو عقل بالقوه » یعنی صورت که عقل بالفعل است حسب الفرض عقل بالقوه نبوده که بالفعل شود بلکه از آغاز حصولش بالفعل بوده پس عقل بالقوه در اینجا یا بیگانه است که با صورت معقوله بفعلیت نرسیده یا اصلاً وجود ندارد با آنکه مفروض الوجود است شیخ گوید و دانستی که آن بمنزله ماده در مقابل صورت جسمانیه نیست و آنچه بمنزله صورت است عقل بالفعل است و نتوان گفت که در آغاز وجود عقل بالقوه بوده سپس بالفعل شده .

باز گوید بدین خلاصه جائز نیست عقل بالفعل مفروض را مجموع از صورت و عقل بالقوه قرار دهیم چه این مجموع باید غیر ذات خود را تعقل کند تا عقل بالفعل باشد و غیر ذاتش یا اجزاء ذات او است که ماده و صورت است یا امری است خارج از آن اگر خارج است باید صورت معقوله آن امر خارج را تعقل کند تا نسبت بآن بمنزله ماده باشد و چنین صورتی غیر از صورتی است که در بحث گفته میشود لکن صورتی که آن را عقل بالفعل می کند صورت بیگانه نتواند بود وانگهی سخن میان مجموع با این صورت بیگانه عود می کند ( یعنی آیا عقل بالفعل مجموع سه جزء است یا نه اگر مجموع سه جزء نیست که الان گفتیم صورت بیگانه خارج از مبحت و عرض است و اگر

مجموع هر سه است باز صورت چهارمی لازم است و سخن نمود کند) و اگر صورت معقوله از اجزاء ذات مجموع مفروض باشد خالی از این نیست یا تعقل کند آن جزئی را که بمنزله ماده است یا آن جزئی که بمنزله صورت است یا هر دو را و هر يك از این اقسام یا تعقلش بوسیله جزء مقابل است یعنی تعقل ماده بوسیله جزء صوری و بالعکس و مجموع هم بوسیله ماده یا صورت است پس اگر تعقل جزء مادی بهمان جزء مادی است جزء صوری لغو شود چه جزء مادی عاقل ذات خود و معقول ذات خویش است و اگر تعقل جزء مادی بجزء صوری است لازم آید جزء صوری بالقوه باشد و جزء مادی مبداء صورت و بالفعل گردد و حال آنکه عکس باید باشد و اگر تعقل جزء مادی بهر دو جزء است لازم آید صورت جزء مادی در جزء مادی و صوری معاً حلول کند و صورت جزء مادی بیشتر و بزرگتر باشد و این خلف است و همین را نیز در جانب جزء صوری اعتبار و ملاحظه نما و همچنین است اگر هر جزئی را بهر جزئی تعقل نماید پس هر سه قسم باطل شد و صحیح آنست که صورت عقلیه نسبتش بعقل بالقوه نسبت صورت جسم طبیعی بماده اش نیست بلکه اگر حلول در عقل بالقوه کند هر دو ذات یکی شوند و قابل و مقبول ممتاز الذواتی در میان نخواهد بود و عقل بالفعل حقیقتاً همان صورت معقوله است (و مقصود از این قضیه شرطیه آنستکه اگر حلول در آن نکند صورتی است منضم بعقل و اتحادی در بین نیست و عقل بالقوه چون فعلاً ادراک آن صورت نموده عقل بالفعل شده و گر نه اصل صورت نه عقل بالفعل است نه بالقوه زیرا شعوری برای او نیست).

آنکه فرماید و چون شیخ در این کتاب فقط عقائد و آراء اهل تحصیل از مشائیه را نوشته و آنچه از آن پیچیده و پوشیده بوده شکافته و آشکار فرموده نخواسته تعرضی بمسئله فر فریوس بالصرحة نماید ولی سخن را بی اشاره نگذارد چه گفته دلیلی از احلت العقل بالقوه اتحاد ذاتها شیئاً واحداً فلم یکن قابل و مقبول متمیز الذوات ، آنکه می فرماید اگر این صورت معقوله عین عقل بالفعل که الان یابد نباشد بلکه مغایر با او باشد و مغایر خود را چون وجود صورت برای او است نه عین او عقل بالفعل قرار دهد پس صورت مزبوره در حد خود موجودی مستقل و قائم بذات خود خواهد بود و با این حال سزاوارتر است که خود عقل بالفعل باشد زیرا چیزی که معطی و جاعل عقل بالفعل است شایسته تر است که خود عقل بالفعل باشد چه اگر جزئی از آتش قائم بذات خود باشد اولی است باینکه محرق باشد از آنکه احراقش مشروط بچیزی و قطعهای دیگر از آن آتش یا آتشی که قائم بچوب و غیره باشد و جزئی از بیاض که قائم بذات خود باشد سزاوارتر است از بیاضی که عارض جوهری است بمفرق بصر بودن و واجب نیست چیزی که معقول است چیز دیگری که غیر از او است او را تعقل کند چه عقل بالقوه البته ذات خود را تعقل کند پس عاقل ذات خود و معقول ذات خویش است و شایسته



تعقل غیر خود را نیز دارد و چون صورت مجرد ذاتاً عین عقل بالقوه است و ذات متمایزی ندارد و بنفسها عقل بالفعل است عقل بالقوه که عین او است عقل بالفعل خواهد بود و عقل بالفعل در معقول بودن خود محتاج نیست باینکه چیز دیگری او را تعقل کند چنانکه در عاقل بالفعل بودن هم محتاج نیست باینکه ذاتی را که از ذات او جدا باشد تعقل کند زیرا ملاک معقولیت فعلیه همانا ظهور بالذات و عقل مانند نور ظاهر بالذات است و وجود عاقل مغایر بر ظهور ذاتی او نمی افزاید فقط چون وجود حاصل نمود و حائلی در میان نبود آن عقل که ظاهر بالذات است بر او ظاهر و منکشف نشود و بروشنائی ذاتی او روشن شود مگر ضعیف باشد و نتواند قبول آن ظهور نماید و اگر عاقل هم مانند او عقل مجرد است در این صورت عاقل و معقول هر دو جوهر مجردند و صورتی کلیه در بین نیست و عقول چنانکه شیخ در موضع دیگر از کتب خود تحقیق کرده با هم یکی هستند و هیچ گونه جدائی و دوئیت ندارند و شماره نمودن عقول باول تارهم باعتبار است این است ترجمه کلام شیخ با تحقیق و توضیح از آن جمله که می گوید بل هی ( صورت مجرد ) « اذا حلت العقل بالقوة اتحاد ذاتهما » تا آخر فصل . حال لازم است حاصل مدعای محصلین مشائیه که شیخ آن را تقریر فرموده بیان کنیم و بسنجیم و اشکال های آنرا از گفته و نا گفته بگوئیم آنگاه تصویری در تصحیح این مدعا که فکر نهائی در تصویر اتحاد عاقل و معقول یعنی معقولات کلیه لابشرط است بنمائیم ضمناً بسنجیم آیا این تصور مستلزم تسلیم مذهب فر فریوس است که شیخ شدیداً با آن مخالف است یا نه روی هم رفته باید که شیخ در این فصل فقط آنچه از کتب محصلین مشائیه بدست آورده نگاشته و از فکر خود دخالتی نفیاً و اثباتاً نفرموده و پیچیده گی تقریر شیخ از کتب مشائیه است نه از خود شیخ پیدا است شیخ از میان سخنهای طولانی پر از پیچ و خم آنان این خلاصه را بدست داده و نخواست صورت استدلال آنان را بر اتحاد صور کلیه نفسانیه یعنی کلیات طبیعیه معقوله با عقل و عاقل بر هم زند حتی مضایقه نکرده از آنکه بگوید صورت مجرد معقوله عقل بالفعل است در صورتیکه مفاهیم عدیم الشعورند چگونه ذی شعوری تواند بگوید مفهوم ذهنی بنفسه عقل بالفعل است و مقام جوهر مجرد و عقل مفارق یا نفس ناطقه را رایگان بمفهوم بی شعوری که هنوز وجودش در ذهن محرز نیست و بر تقدیر وجود هم معلوم نیست شبح است یا نفس ذات و قیامش بنفس چه نحوی از انحاء قیام است بخشد یا آنرا در جوهر مفارق حلول دهد و ما نمی فهمیم که مفهومی چگونه جوهر بسیط مجرد که رخنه بردار و امتزاج پذیر نیست حلول و امتزاج حاصل کند یا او در مفهومی یا در عینی از اعیان خارجیة حلول کند البته این کلمه ( حلول ) که شیخ در اینجا از لسان قوم گفته کار را بجای نازک می کشاند و برای اوهام حلولیه راه باز می کند اتحاد هم کمی از حلول ندارد بهر حال در این سه فقره با رعایت اختصار سخن گوئیم .

**فقره اولی تقریر مدعای قوم  
در نسبت عقل بصورت کلیه  
مجرده**

اما فقره اولی پس حاصل مدعا آنکه جوهر عقل مبحوث بالقوه نیست و نسبت صورت مجرده باو نسبت جسم طبیعی بماده نیست تا عقل بالقوه را بالفعل کند بلکه عقل بنفسه معقول بالفعل است زیرا معقول ذات خویش است و معقولیتش برای غیر محتاج بوجودی که عاقل او باشد نیست زیرا بالذات معقول است نه بالغیر و صورت مجرده عقل بالفعل است نه جدا گانه زیرا ذاتی ندارد جز ذات همان عقل که معقول ذاتی است و صورت هم بحلول در او عین او است نه غیر او پس عقل بالفعل عاقل و معقول است به یک ذات نه بدو ذات .

**فقره دوم اشکال مدعای قوم**

فقره دوم اشکالهای این مدعا است بدین خلاصه که در اثنا سخنهاى گذشته بیاره ئی از آنها اشارت رفت (۱) صورت معقوله از مفاهیم طبیعی است و مفهوم را ادراک و شعوری نه بالقوه نه بالفعل چنانکه صورت جسم طبیعی که صورت ذهنیه است عقل نیست با اینکه شیخ در همین فصل اقرار نموده که اختلاط صورت جسم بماده موجب خروج آن از حقیقتی که دارد نیست پس چگونه تجرید از ماده موجب شود که از حقیقتش خارج گشته عقل گردد و انگهی عقل را لاحاله معقولى و معقول چیست و اگر علم که علی المشهور کیف نفسانی است همین صورت معقوله باشد باز باید جوهر مجردی عالم و موصوف بعلم باشد و او همان عقل است و نیز علم و ادراک بصورت معقوله تعلق کیرد پس معلوم است نه علم و معقول است نه عقل . (۲) چگونه صورت معقوله حلول در جوهر عقل می نماید و چنانکه جوهر بسیط مجرد ممتاز با چیزی نشود و اگر علم عین جوهر عقل باشد باز مفهومی که صورت معقوله است معلوم است و ذاتی دارد لذا گویند مهیت واحد بین ذهن و خارج منحفظ است و نیز حلول و امتزاج موجب وحدت ذات نشود و نیز ذات و مهیت صورت معقوله کلی لا بشرط و صادق بر افراد خویش است و کلی چگونه با شخص جوهر عقل متحد گردد که اصلا قابل صدق بر افراد خارجیه طبیعیه نه از این جهت که جزئی حقیقی بلکه از جهت مغایرت بالذاتی که با اعیان طبیعیه دارد .

**فقره سوم تصویر اتحاد**

فقره سوم تصویر اتحاد بین معقول و عاقل نسبت بغیر یعنی صورت معقوله منتهای فکر در تصویر این اتحاد آنکه ملاک معقولیت ذات هر شیئی، انکشاف و ظهور بر جوهری یا بر حقیقت مجردی که عاقل و عالم است و این ظهور و انکشاف ذاتی محتاج بتحقق موجودی در خارج نیست لذا معرفتی ذات و ذاتیات هر شیئی، بنفس مهیت او من حیث هی است و وجود او مدخلیتی در حد و رسم او ندارد بنا بر این شیئی، که ذاتی در خارج ندارد ظاهر بر عقل میشود بحمل اولی و جز ذات عاقل ذات دیگری در این ظهور اصلا نیست و آنجا هم که مفهومی

از خارج تجرید و انتزاع میشود و صورتی در نفس تشکیل می دهد حصولش که بحمل شایع در نفس ملاک ظهور و انکشافش نیست باز او را بحمل اولی من حیث هو تعقل می کند و این حصول نفسانی مترتب بر تعقل او و ادراک ذات و مهیت او بحمل اولی است و این حصول هم برای او ذاتی که مرادف باحقیقت است درست نمی کند لذا آثار بر او مترتب نیست پس آنچه معقول و ظاهر بر عقل و نفس است نفس الشئی است که اصلا ذات و موضوعی ندارد و این ظهور و انکشاف از ظهور و انکشاف ذاتی عقل حاصل می شود چه عقل بالذات چنانکه نور ذات خویش و معقول و منکشف و ظاهر بر خویش است همچنان نور و ظهور برای غیر خویش است پس غیر او ظاهر و معقول بظهور و معقولیت عقل است و برای تقریب بذهن ملاحظه نما آینه را که صورت مواجه با خود را ظاهر می سازد بذات خود و آن صورت ظاهره نه در جرم آینه عمقانه در سطح ظاهر او است نه در ماورای او است بلکه تشکل فوری آینه بدان شکل بدون اتحاد ذاتی یا عروزی یا حلولی همچنان عقل و نفس آینه است ظاهر و مکشوف و تاحائلی از خارج بجهل و احتجاب یا نسیان در میان نیاید که این عوارض هم از جوهر عقل نیست بلکه از اشیاء است که غائب و متحجب است و مواجه با میرزات عقل نیست که گاهی بفقلت گاهی بنسیان گاهی بنیبت گاهی ببعد مفرط گاهی بضعف و عدم صلاحیت برای حضور و مواجهه با افق عقلانی تعبیر شود و محجوب از عقل گردد و با آنکه در ذات آینه عقل مانند آینه جسمانی هیچ گونه تغییری نیست مع ذلك بظهور ذاتی آینه جسمانی و نورانیت ذاتی او در خیال مواجه موافق شکل خود شکلی مجرد از ماده نه از مقدار و سایر عوارض می بیند و فی الحقیقه جز خود و آینه چیزی نیست جوهر عقل و نفس همین حال را دارد بنورانیت ذاتی خود را چون می بیند و با خود چون مواجه است هر معنای غیر متحقق در خارج یا متحقق در خارج که توجه نمود بعین ظهور خود می بیند بدون آنکه در او یا بر او یا با او چیزی باشد و ارتسامی که در صور ذهنیه گفته میشود نسبت بمفهوم کلی مجرد لا بشرط معقول نیست جز آنکه قوه خیالیه راسم نقشی شود و مفهوم مجرد کلی قائم بآن گردد و این فکر شبیه قول بشبح است اگر چه فرق واضعی با شبح مستقل دارد یا آنکه این نظر را تطبیق بر قول کسی کنیم که گفته محل معقولات هم در قوه خیالیه است بهر حال ظهور و نورانیت جوهر نطفی بذاته جلوه گر است و معانی را بظهور خود ظاهر سازد آنهم بر خود و گرنه عقل و عاقل دیگری نیست که آن معنی را در جوهر عقل مطالعه کند تا حکم کند که عارض بر او یا حال در او است یا منضم باوست این است که شبح گفته «اذا حلت العقل اتحاد ذاتهما» و معنای حلول ظهور آن صورت معقوله بر عقل که از آن تعبیر بحصول و وجود ذهنی شده بهر حال تصویر وحدتی که شبح بین عاقل و معقول بدون تمایز ذاتی فرموده از روی عقاید و آراء المحصلین مشائیه این است .

حال به بینیم این همان اتحاد عاقل و معقول فر فریوسی است یا تصویری برای مذهب او است بنظر دقیق ربطی بآن ندارد چه او صورت معقوله را بنحو معروف در نفس متحد با جوهر عاقل لذا صدر المتألهین همین را تأیید کرده و صورت را وجود عقلی برای جوهر نفس پنداشته و تقریرات مختلف برای آن کرده بنابر این در تقریر شیخ عدولی از بطلان مذهب فر فریوس نیست و مشائیه هم معتقد بآن نیستند .

و اما صحت و سقم این نظریه پس اگر وجود ذهنی را منکر باشیم و بطوریکه ما تحقیق نمودیم جز انکشاف نفس شیء بطور حمل اولی بر نفس و عقل بدون هیچ گونه ارتسامی چیز دیگر نباشد صورت معقوله در جوهر نیست تا ذاتاً و وجوداً با جوهر عاقل یکی کند یا ما بالقوه ئی را بالفعل کند یا بر فعلیت او بیفزاید و مفاهیمی که از طبایع موجوده در اعیان تعقل می شود اگر چه از مرحله حمل اولی که قبل از وجود بوده بحمل شایع رسیده و حمل بر موضوعات خود شود و بقول قوم تجرید و انتزاع از افراد موجوده شود لکن باز ملاک تعقل آن همان انکشاف نفس مفهوم من حیث هو است و حقیقت تجرید و انتزاع حکم عقل است بآنکه معنای مشترک کی میان افراد نوع است که حمل بر افراد میشود بحمل شایع و نفس حمل هم چنانکه خواهی و دیگران تصریح کردند و جای شبهه هم نیست عقلی است پس در متن جوهر نفس و عقل چیزی نه مرتسم نه عارض نه حلول کننده نه منضم نیست پس اتحاد اصلاً مورد ندارد بلی چون ملاک انکشاف معقولات در ذات عقل است که همان ملاک معقولیت خود او است چنانکه توضیح داده شد مانعی ندارد بگوئیم معقولیت شیء بنفسه (من حیث هو) همان معقولیت خود نفس و عقل است بر خود که ظاهر بالذات لکن این معنی غیر از این است که جوهر مفهوم معقول بحمل اولی باشد یعنی چون گوئیم مفهوم انسان مفهوم انسان است مثل این است که بگوئیم عقل که آن مفهوم بحمل اولی ادراک کرده یا احکام مراحل حمل شائش ادراک نموده و حکم بآن داده مفهوم انسان است بحمل اولی و چنین ادعائی را هیچ ذی شعوری نمی پذیرد : بلی میدانیم مفهوم بعد الانکشاف بحمل شایع منکشف بر عقل است یا بگوئیم بحکم عقل ملاک انکشاف مفهومات بلکه اعیان خارجیه منکشف بودن عقل است بر خود .

و اما آنچه از مفاهیم و اعیان مجهول و محجوب است پس جای توهم صورتی در ذهن نیست و اما علت احتجاب و مجهولیت همانا ضعف قبول ادراک عقل است چنانکه شیخ در پایان فصل می فرماید و سخن خود را بدان ختم می نماید « و کل مهیة مجردة عن المادة فهی لذاته جلیة و مالها لذاته فلیس الی غیرها فقط بل بالقیاس الی کل شیء اولاً ذاتها ثم عینها فان لم تظهر لشیء فلضعف قبوله لتجلیها » و این ضعف البته نسبت باعیان موجوده است که عیناً و معنی متحجب و مجهول مانده و اما نسبت بنفس

مفهوم بحمل اولی پس چون هنوز موضوع ندارد و مصداقش و منشأ انتزاعش حاصل نشده باید بطور مقدر گفت بواسطه ضعف قبول او است بر تقدیر وجود خارجی از تجلی نور ذاتی عقل را و بنظر ما ضعف قبول تجلی مانع از معقولیت و انکشاف نیست بلکه موجب بعد مفرط او است از مرحله اتصال و قرب معنوی و بهتر آنستکه بگوئیم حائلی بین او و بین عقل نفسانی موجود است نه عقل مفارق که هیچ چیز از او محتجب نیست مگر اسمیکه خدای تعالی آن را بخود اختصاص داده و هو الاسم الذی استأثر به فی علم الغیب عنده ، آنهم محتمل است که لفظاً و معنی معلوم باشد ولی نبی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و امام عَلَيْهِ السَّلَام مآذون در استعمال آن نباشند .

و اما اگر وجود ذهنی قائل شویم خصوصاً بر وجه انحفاظ مهیت واحده خارجیه بین ذهن و خارج پس ضمیمه است بجوهر نفس که بحمل اولی معلوم بوده و فعلاً بحمل شایع بهالم نفس حضور یافته و حال او در انضمام و عدم اتحاد مانند اعیان خارجیه چه آنها هم همان طور که از ذات واجب تعالی بعد و غیبت ندارند از عقل مفارق و از نفس که آن را احضار نزد خود نموده غیبت ندارند و هیچ ربطی با اتحاد ندارد و الحمد لله علی کشف هذا الفصل .

شب یازدهم ماه صفر ۱۳۷۸ هنگام سحر متوجه نظریه اتحاد عاقل و معقول شدم که شیخ در طبیعیات شفا با نهایت خشم و تندی جمله بر فائشش کند و در این اواخر ملا صدرا اصرار عجیبی باثبات آن دارد و بالاخره ضاله منشوده را در این دربای بی کران

گفتار مبتکر بی سابقه در تصویر  
اتحاد عاقل و معقول بر وجه  
حقیقی

یا بیابان بی پایان کسی پیدا نکرده اینک در این سحر نسیم لطفی وزید و فکری در این راه بنظر رسید که می توان شیخ را هم بآن راضی نمود و بطور حقیقت جوهر عاقل که نفس ناطقه با اعیان معقولات خارجیه یکی حقیقی باشد .

بدین خلاصه که جوهر عقل اعم از مفارق یا متعلق باجساد که آن تفسیر بنفس میشود چون مجرد حقیقتش صورت جمیع اعیان موجود است یعنی فعلیت مجرد از ماده و قوت در هر عینی از اعیان خارجیه عیناً همان جوهر عقل و نفس است و شیخ در عقل مفارق باین معنی اعتراف فرموده که عقل مفارق صورة الكل عالم است و آنچه بر السنه و افکار و اقلام دائر است که عقل در مقام تعقل موجود خارجی را تجرید از ماده نموده صورت آنرا انتزاع می کند و در متن جوهر نفس ها مرتسم یا نزد او حاضر میسازد نتوانستند کم شده خود را پیدا نموده بانتزاع مفاهیم و معانی که البته آنها هم در مقام خود مجرد از ماده اند و مادی نیستند قانع شدند با اینکه مفاهیم که از آن تعبیر بصورت معقوله میکنند از جوهر صوری هم مجرد است و اصلاً فعلیت جوهری ندارد بلکه از عالم نفوس از اعراض محمول بضمیمه

هم نیست بلکه یا از اعراض نسبی است و یا کلیاب طبیعی است و در هر دو قسم هم نسبت منعقد در خارج یا طبیعت متصله در خارج نیست بلکه مفهومی و عنوانی از او است و گرنه در نفس آن نسبت منعقد در خارج منعقد نمی شود و آن طبیعت خاصه آتش یا آب مثلا اصلا در ذهن و نفس حاصل یا حاضر نخواهد بود لذا در تپه چاله افتادند نتوانستند اعیان خارجی که معلوم نفس گردیده عین جوهر نفس کنند یا مفاهیم و معانی را عین جوهر نفس نمایند .

لکن مطلب اینست که می توان ادعا نمود حقیقت جوهر نفس مانند جوهر عقل مفارق همانا جوهری است که عبارت از فعلیت جوهریه هر موجودی از موجودات است و بوسیله انضمام جوهر مادی از فعلیت جوهر مجرد فعلیات جوهریه متنوعه درست شده .

و اما صور انتزاعیه مفهومیه فقط آلتی است برای توجه و التفات و ادراک نفس بفعلیات خود که در ذاتش بنحو بساطت عین یکدیگرند مانند صفات الله تعالی است و در خارج بضمیمه جواهر مادی و لواحق مادیه متمایز گشته پس جوهر نفس عبارت است از فعلیات خالصه که صورت عالم را تشکیل داده لکن دقت و غموض در اینست که نفس توجه و التفات ندارد بحقیقت ذات خود و علمش بذات خود غیر از اکتناء و ادراک کنه حقیقت ذات خویش است و آنچه از موجودات بر او مجهول است همانا بواسطه عدم توجه و التفات او است بآن چیز و بمحض اینکه متوجه بآن شده معنائی در او مرتسم یا برای او منکشف شود که ادراک میکند آن موجود مادی را باز لازم نیست بداند صورت جوهریه که مابالفعل آن موجود است و بدون آن ماده عین خود او است که با جوهر مادی و مادیات دیگر منضم شده مگر جداگانه فکرش متوجه باین شود که فعلیتی از عالم حاصل نشود مگر بعین فعلیت او که مبدع ازل و مبدع اعلی او را بعینه متعلق و منضم بماده کند بهمان نحو که علم او متعلق بمعلوم است بلکه بنظر دقیق تعلق علم بمعلوم از آثار و از برکات تعلق جوهر ذات عقل و نفس بمادیات خارجی است .

و چون اجمالا این فکر را ولو بطور ادعا تصریح کردیم خواهیم دانست که سخن در جوهر یکی شدن در موجود نیست تا محال باشد حتی آنکه برای موجودات خارجی نمی خواهیم نظیر مثل افلاطونی درست کنیم و آنرا متحد با جوهر عقل و نفس نمائیم بلکه می گوئیم عالم خارجی تشکیل شده از فعلیت جوهر عقل و جوهر مادی که فعل است و قوت و این عقل که با قوه منضم شده جوهر نفس است نه عقل مفارق پس نفس مجتمع فعلیات اعیان خارجی است بدون ماده و عقل مفارق با تخرید کاملتری دارای فعلیات جواهر نفوس است .

باقی ماند این اشکال که اگر فعلیات اعیان خارجی با آن تباین عریض و طویل عین جوهر مجرد نفس باشد مانند حقایق صفات واجب تعالی پس باید نفس یکی باشد که جواهر مادیه بدو

آویخته‌اند و از خود دارای جوهر صوری غیر از جوهر نفس نباشد.

و جواب این اشکال بر وجهیکه اساس این نظریه منقح و واضح نماید آنکه اولاً ما جوهر نفس انسانی را که دارای جوهر مادی و عوارض مادی است بر وجه انضمام البته جداگانه یعنی مفارق از ضمائم مادیه جوهریه و عرضیه نمی‌دانیم و اشتباه از مقابل انداختن ذهن بخارج است که از جوهر نفس تعبیر بذهن نمایم و از انسان خارجی که مجموع آن مشتمل بر جوهر مادی و لواحق مادیه است تعبیر بخارج میکنیم غافل از آنکه ما ذهن منفصل از خارج مادی نداریم مگر عقول مفارقه که سخن در آنها نیست پس همین نفس ناطقه ناطقه است که با جوهر مادی است و صورت جوهریه که فعلیت انسان خارجی است و در آن اصلاً من حیث هی ما بالقوة نیست و هر چه ما بالقوة است از احوال جوهر مادی است که اگر باز فعلیت جدیدی پیدا کند آن فعلیت که خالص از قوت است عین فعلیت جوهر نفس میشود ولو بر وجه اشتداد کمالی از فعلیتی بفعلیتی بدون انحفاظ قوتی و استعدادی مگر شأنیت امکانی و تجویزی پس آشکار است بالبداهة که ذهن و نفسیکه موطن صور معقوله و مفاهیم است جوهری منفصل از اعیان خارجی نیست فقط عقل ادراک می‌کند که انسان خارجی دارای دو جوهر است یکی مجرد از ماده که حقیقت نفس ناطقه است که فعلیت انسان خارجی است و دیگر جوهر مادی است و صفات و عوارض جوهر نفس هم مانند نفس مجرد از ماده است اعم از آنکه حقائقی از کیفیات مجردة نفسانیه چون علم و اخلاق باشد یا از مفاهیم و معانی باشد که بر نفس منکشف یا در او مرتسم است و بر مجموع مرکب از صورت فعلیه و ماده صادق است و ممکن است بگوئیم صدق حقیقی بر صورت فعلیه است و بر ماده ولو احقش بطور تجوز و عنایت است و این نکته قابل توجه و سابقه ندارد چه مفاهیم البته از مجردات است و بر مادیات بطور حقیقی صادق نیست زیرا اتحاد مجرد و مادی ولو بترکیب اتحادی که میر داماد در ماده و صورت گفته خلاف مشهور است بلکه نسبت بمعانی مشکل است که فکر او را تعمیم دهیم فعلاً باین نکته بیش از این در هدفیکه الان داریم کار نداریم.

و حاصل این شد نفس همانا فعلیت مجرده است منضم بمواد جوهریه و عرضیه و آنچه معقول است یا خود جوهر نفس است که البته عاقل و معقول یکی است و آنچه از مفاهیم است از صفات و عوارض نفس است و چون شیئ شئی بصورت است نه بماده پس انسان خارجی و سایر اعیان خارجی به شیئیتها و فعلیتها و صورتها الجوهریه که بلاواسطه یا بواسطه مفاهیم معقول است عین جوهر نفس است بالضرورة و مفاهیم هم بنفسها فعلیتی مستقلاً ندارد و فعلیتش بهمان فعلیت جوهر نفس است که گفتند وجودش عین وجود نفس است.

و ثانیاً اشکال آنکه نفوس متعدد است و موجود خارجی که یکی است و معقول در نفوس غدیده است

پس چگونه معقول خارجی واحدین نفوس عیدیه میشود .

جواب از این اشکال آنستکه تعدد نفوس و عقول افراد انسان مثلاً مستلزم آن نیست که معقول خارجی بعدد نفوس متعدد باشد و بر نفسی فعلیات یک موجود خاص باشد همانطور که علم و ادراک از نفوس متعدده بیک معلوم و یک مفهوم تعلق میگیرد همچنان فعلیات جوهریه در هر نفسی فعلیات یک موجود خاص میشود یعنی افراد فعلیات مطلقه برای یک موجود خارجی حاصل میشود و مانعی نیست صورت مجرده متعدد باشد ولی ماده و لواحق ماده در خارج یکی باشد چنانکه مفهومیکه منتزع از مجموع صورت و ماده میشود یا آنکه بل را کلی طبیعی است بحسب نفوسیکه آنرا انتزاع و احضار نموده متعدد است چه آنکه شیخ این وحدت و تعدد را در جواب حکیم همدانی تحقیق فرموده که نسبت طبیعی با افراد نسبت آباء متعدده با اولاد است نه نسبت اب واحد با اولاد و این فکر هر چند مبهم است و کنه حقیقت آن درست جلوه گر نشده لکن می توان باین تقریب مختصر آن را قبول کنیم باین بیان که کلیات طبیعی معانی مجرده از ماده اند و بحمل اولی قائم بنفس خویشند و ادراک هر نفسی آن طبیعی مجرد واحد را جلوه و حضور و یا ارتسام متعدد بآن میدهد بعدد نفوس که ادراک آن کرده یا ادراک و تعقل آنرا تکرار نموده البته این با انکار وجود ذهنی که مختار ما است واضح تر است ولی با وجود ذهنی معروف که ارتسام صورت اشیاء یعنی مفاهیم و عناوین آنها در نفس است وحشتی ندارد که بگوئیم یک معنی نفوس متعدد حاصل کند و اصلاً یکی باشد نظیر یک شخصی که عکس او در اطافیکه تماماً آئینه است و یا آئینه ها متعدد در آن نصب شده در هر آئینه و هر قطعه شفاف منعکس است و بالاخره تشکلات نوریه متعدده برای شیء واحد هیچ مانعی ندارد .

بنا بر این بعد از آنکه بتوانیم قبول کنیم که فعلیات خالصه بنی ماده از هر موجود مادی که صورت او است همان فعلیات مجرده جوهریه نفس است و چیز دیگری نیست و این فعلیات برای آن موجود همانا با افراد متعدد دارد اعم از آنکه جوهر نفسی دارای علم بآن باشد یا جاهل و محجوب از آن باشد و چون علم بآن حاصل نمود اتحاد فعلیات جوهریه نفس که عین فعلیات آن موجود است جلوه گر میشود و این نظیر آنستکه عقل مفارق را صورت کل عالم میدانند اگر چه چیزی نمی گویند عین فعلیات هر موجودی از موجودات عالم است لکن باید همین را بگویند و اگر نه اگر مقصود علم بکل اجزاء عالم باشد صورت کل بمعنای ما بالفعل نخواهد بود یا باید علم بآن باشد یا نقش مرتسم باشد یعنی هر چیز مرتسم در آن باشد « کما ورد ان فی العرش تمثال الخلائق » اند هم بر سر جوهر مادی که منضم بجوهر صوری است که آن عین جوهر نفس است در اینجا هم می گوئیم از جوهر مادی آنچه فعلیات قوت است بهمان اندازه که مقابل معدوم است باز همان فعلیات نفسی است باقی ماند معانی و



مفاهیمی که منتزع از آن میشود که اینها هم مانند مفاهیمی است که از فعلیت که از خود جوهر نفس منتزع و متعلق ادراک میشود .

این تقریر برای اتحاد حقیقی عین عاقل و معقول را می توان معرفی بافراط در این عقیده نمود لکن از پیچ و خمهای غیر منتج که در پیرامون این عقیده داده اند بهتر است .

و جواب آن اینست که ما بالضرورة برای هر موجودی فعلیت

### جواب از فکر اخیر مبتکر

جوهریه مستقلة می بینیم غیر از فعلیت جوهر نفس و نفس موطن

جنس یا نوع است که مفهوم است و جز علم و ادراک بین دو جوهر چیز دیگری نیست و همان طور که نفس انسانی علم بصورت فعلیه دارد علم بجوهر مادی هم دارد که در اتحاد و انضمام آن بحث می کنند بلی فعلیت عقل مفارق چون فاصله با موجودات عالم زماناً و مکاناً ندارد میحیط بآن ها است و میحیط بعقول مفارقه ذات واجب سبحانه است و بر حسب مسلك مؤلف حقیقت تجذیه <sup>والتجذیه</sup> همان عقول مفارقه است چه عقول مفارقه قوی و کمالات او است و او احاطه بعالم دارد بر وجهیکه مجرای اراده الهیه در قیمومیت و نگهداری و نگهبانی و ابقاء و جمیع شئون موجودات است و هیچ گونه حلول و اتحادی نیست بلی در عاقلیت حقایق اشیاء و معقولیت برای عقول و نفوس همان تحقیقی است که در تحقیق فصل عاقل و معقول از کتاب مبده و معاد شیخ نمودیم که بنور ذات خود متجلی است بر خود و بر کلشی و آنکه ادراکش ضعیف است و قبول آن تجلی ذاتی نکند حال او مانند جمادات است که عاقل نیست و گرنه آن ذات مجرد متجلی بر جماد هم غایه الامر حائلی ایجاد شود که از قوت نفوذ نباشد کما قال الله تعالی « لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرأیته خاشعاً متصدعاً من خشية الله » و قال تعالی « فلما تجلی ربك للمجنبل جملة دكاً وخر موسى صعقا » .

### « فصل »

در سخن صدر المتألهین در مشاعر در اتحاد عاقل و معقول و

گفتار صدر در مشاعر در اثبات

جواب او در مشعر سابع گوید ثم ان کل صورة ادراکیة

عاقل و معقول و جواب

سواء كانت معقولة او محسوسة فهی متحدة الوجود

مؤلف از آن

مع وجود مدرکها ببرهان فائض من عندالله و هو

ان کل صورة ادراکیة و لکن عقلیه فوجودها فی نفسها و معقولیتها و وجودها لعاقلها شیء واحد بلا تغایر بمعنی انه لا یمكن ان یفرض لصورة عقلیة نحو آخر من الوجود لم تکن هی بحسبه معقولة لذلك العاقل و الا لم تکن هی هی فاذا تقرر هذا فنقول لا یمكن ان تكون تلك الصورة مبیانة الوجود ام وجود عاقلها حتی یكون

لها وجود و للعاقل وجود آخر عرضت لهما اضافة العاقلة و المعقولة كما للاب و الابن و الملك و المدينة و سائر الامور المضافة التي عرضتها اضافة بعد وجود الذات و الا يلزم امر محال لا نا اذا نظرنا الى الصورة العقلية ولاحظناها و قطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هي في تلك الملاحظة معقولة و الا فلم يكن وجودها بعينها معقوليتها بل كانت معقولة بالقوة لا بالفعل و المقدر خلاف هذا و هو ان وجودها بعينه معقوليتها و ان كانت تلك الملاحظة اياها التي تكون هي مع قطع النظر عما سواه معقولة فهي في تلك الملاحظة عاقلة ايضاً اذ المعقولة لا يتصور حصولها بدون العاقلة كما هو شأن المتضامين و حيث فرضنا وجودها مجردة عما عداها فتكون معقولة لذاتها ثم الفروض اولا ان هنا ذاتاً تعقل الاشياء المعقولة لها و لزم من البرهان ان معقولاتها متحدة مع من يعقلها و ليس الا الذي فرضناه فظهر و تبين بما ذكر ان كل عاقل يجب ان يكون متحد الوجود مع معقوله و هو المطلوب و هذا البرهان جار في الادراكات الوهمية و الخيالية و الحسية حتى ان الجوهر الحساس منا يتخذ مع الصورة المحسوسة بالذات دون ما حرج عن التصور كالماء و الارض من الماديات التي ليس وجودها وجوداً ادراكياً فتدبر واحسن اعمال رؤيتك فيه فانه صعب المنال و الله ولي الفضل و الافضل انتهى كلامه حرفاً بحرف .

مؤلف كويد : اولا اين تقرير از تقرير شيخ در مبده و معاد كه

بتفصيل ياد شد مقتبس است با اضافاتي زبان دار و ثانياً مؤلف

در پيرامون كلام شيخ بدون در نظر داشتن تقرير مشاعر تقرير

گفتار مؤلف در مقابل تقرير  
مشاعر و تازه گي نداشتهن آن

بي بيچ و خمي براي اتحاد بلکه وحدت ذاتي عاقل و معقول نموديم كه غموض و خفاء اين تقرير را ندارد و آن اينكه ملاك معقوليت جوهر به مجرد ظهور ذاتي و نور ذاتي و متجلی بودن بالذات است چه موجودی در مقابل باشد كه بر او ظاهر و متجلی شود چه نباشد يا باشد و بقول شيخ ضعيف باشد در قبول نور و تجلی يا اصلا جهاد باشد و وجود ادراكي نداشته باشد و همين ظهور ذاتي ملاك تام براي انكشاف كنه اشياء است حتى قبل از وجود خارجي كه ملاك عاقليت ذاتي است و اشياء بذواتها منكشف و ظاهر بر او است بهمان نور و جلوه ذاتي پس عاقليت غير چه رسد بعاقليت و معقوليت براي ذوی العقول چه رسد بمعقوليت براي خود بيك ذات و وجود است كه وجود عقل باشد و نسبت بآنچه محجوب است محجوبيت از جانب او است و در ظهور ذاتي و نور ذاتي هيچ كونه نقصي نيست و بالفعل محض است و عدم فعليت در غير است پس ذات عقل بنفسها عاقليت خود و اشياء و معقوليت براي خود و اشياء عاقله را دارد و عقل محض چگونه مركب از ما بالقوه و ما بالفعل چه نسبت بذات خود بالفعل عاقل و معقول است و نسبت بواجب تعالی عاقل است

باین معنی که ذات واجب را شهود دارد بدون توسط صورتی و وجوه و اسماء کمالات او را عاقل بدون اینکه محتاج بارتسام صورتی از آنها در آن باشد چه حقائق کمالات بیش از خلق اسماء و عناوین بر او منکشف است و بعد از ایجاد مفاهیم اسماء و الفاظ آنها بتکلم واجب تعالی نیز ظاهر و معقول او است بدون حاجت بارتسام تازه اگر ارتسامی از آنها باشد من باب اشتراط معقولیت آنها بارتسام نیست بلکه فی الحقیقه کتاب مرقوم و لوح مکتوبی خواهد که مورد مطالعه عقل است و نسبت باعیان ممکنات خارجی قبل از وجود همان انکشاف است و بعد الوجوه شهود آنها است اینجا هم اگر صورتی از آنها تجرید شده در عقل یا نزد عقل قائم باشد آنها هم الواح مکتوبه و مقرره است و بالاخره با صرف نظر از جمیع اعیان و مفاهیم حتی وجوه و اسماء واجب تعالی چون واجب را شناخته در مقابل آن معنای ممکن و ممتنع را بالضرورة می داند لکن حق آنستکه عقل محض و نفس ناطقه کامله ما به الانکشاف حقائق و حدود حقیقه جمیع اشیاء است اعم از آنکه عکسی و مثالی از آنها بمیان بیاید یا نیاید پس اگر قوه و فعلی باشد در معقولات ممکنه اگر چیزی از آنها محجوب باشد تا ما بالقوه برای معقولیت شود لکن انکشاف و عدم انکشاف بنظر دقیق قوت و فعل نیست چه انکشاف منکشف و ظهور ظاهر چیزی بر ذات او نمی افزاید و عدم انکشاف او هم چیزی از او نمی کاهد و نفی و اثبات غیر از قوه و فعل است .

و اما در حق عقل پس معنی ندارد که نسبت بهر معقولی قوه و فعل برای او باشد تا عند الاحتجاب یا عند الانکشاف قوه و فعل متعدد فرض شود و عاقلیت عقلی نسبت بذات و نسبت بذات خود و نسبت بواجب تعالی و نسبت بمائل خود از عقول بالفعل است، و همین فعلیت کافی است برای تعلق بمعلومات دیگر هنگام انکشافش اگر ممکن باشد فرض عدم انکشافی قبلا برای آنها شود دیگر مقابل هر منکشفی فعلیتی لازم نخواهد بلکه معقول نیست و شیخ در پایان فصل باین نکته ناظر است .

و بالنتیجه اتحاد عاقل و معقولی بمیان نخواهد آمد چه یا عاقل است که خود معقول است و مساوی او منکشف بالذات است بحمل اولی و یا اگر صورتی بمیان آید آنهم معقولی است منضم یا مجتمع با جوهر عاقل مانند اعیان خارجی .

حالا به بینیم صدر در این برهان که در مشاعر تقریر نموده و آن را فائض من عند الله دانسته و تبدد اعمال حسن رؤیت امر فرموده چه آورده و حاصل آن باقطع نظر از آنچه یاد نمودیم

**خلاصه برهان صدر در مشاعر  
بر اتحاد**

بر وجهیکه از خصائص کتاب است نحوه وجود صورت معقوله بالفعل همان معقولیت فعلیه مهیت متصوره است که اگر یرسش شود آتشی که تصور شده چه نحوهئی از وجود دارد پاسخ این است نحوه وجودش پاسخ بالفعل است با این مقدمه باید عاقل بالفعلی در میان آید چه معقول بدون عاقل نشود

و فرض این است که عاقل بالفعل جز جوهر نفس ناطقه که این معقول را تعقل نموده چیز دیگر نیست حال می‌سنجیم که این نحوه از وجود که معقولیت صورت مفروضه است آیا عین وجود نفس عاقله است یا غیر او اگر عین وجود نفس است پس جوهر نفس عاقل موجود است بعین وجود معقول پس وجود عاقل و وجود معقول که همان معقولیت او است یکی خواهد بود و اگر غیر وجود عاقل است باین معنی که عاقل و معقول موجودین متفاوتین باشند پس ناچار باید ممکن باشد قطع نظر از وجود جوهر عاقل نمائیم چه قطع نظر وقتی ممکن نیست که وجود هر یک عین وجود دیگری باشد و در این حال یا باید صورت معقوله فعلیه معقول بالفعل نباشد زیرا معقولیت فعلیه بدون عاقل نمی‌شود یا باید خود صورت معقوله عاقل خویش باشد و هر دو شق خلاف فرض است اما اول پس چون دو وجود فرض کردیم فقط وجود معقول را در نظر گرفتیم البته بمجرد این ملاحظه نحوه وجود معقول را هم از دست دادیم زیرا معقولیت فعلیه بدون ملاحظه عاقل متصور نیست مگر معقول بالقوه گردد مانند همه اشیاء که معقول بالقوه‌اند و این خلاف فرض است زیرا مفروض ما معقولیت بالفعل بودن امر معقول است پس باید این وجود عقلی که همان معقولیت فعلیه است عین وجود عاقل باشد تا ممکن نباشد قطع ملاحظه از وجود عاقل پس معقولیت فعلیه را که مفروض مقام است نمی‌توان حفظ نمود مگر باتحاد با وجود عاقل زیرا با فرض تغایر وجودی خلف لازم آید .

(فان قلت) چرا قطع نظر از وجود عاقل کنیم تا خلف لازم آید (قلت) لازمه تغایر وجودی صحت قطع نظر است و چون در صورت قطع نظر از وجود عاقل خلف لازم آید ، لاجرم باید وجود عاقل و معقول متحد باشند .

و اما دوم که عبارت است از اینکه صورت معقوله بنفسها عاقل خود باشد پس باز خلاف فرض است چه در اینجا ذات عاقلی موجود است که صورت عقلیه را تعقل کرده «فان قلت» در صورت عدم قطع نظر چون محذوری لازم نیاید پس منع تغایر وجودی محتاج به برهان است قلت لزوم محال بر بعض تقادیر کافی در امتناع تغایر است بعبارة آخری چنانکه خلف محال است امکان لزوم خلف هم محال است این غایت توضیح این برهان است و مراد از عنوان تضایف که ضمناً فرموده این نیست که ملاک تصحیح اتحاد تضایف است بلکه تضایف را فقط برای این تذکر داده که معقول عاقل می‌خواهد و عنوان تضایف مماشاة و تمهیدی است برای آنکه عاقل را بمقدمه قطع نظر بامعقول متحدالوجود کند .

پس آنچه سبزواری فرموده که دلیل تضایف تمام نیست ناتمام و بی‌مورد است زیرا ملاک برهان صدر لزوم خلف ناشی از صحت قطع نظر است و تضایف فقط برای بیان احتیاج بعاقل است .

نقد بر سبزواری در اعتراض  
بر صدر راجع بتضایف

و اما آنچه مؤلف قبلا گفته از اعتبار تضایف در نفس مهیت معقول منافی با عدم اراده صدر تأثیر تضایف را در ملاک برهان نیست زیرا تضایف در ذات و مهیت هم مصحح اتحاد وجودی نیست غایه الامر عنوان عاقل را متعدد می کند یکی نفس ناطقه دیگر صورت معقوله که عاقل خویش باشد فافهم ولا تغفل .

اینک در این مقام لازم است بسه امر رسیده گی کامل نمائیم تا معلوم شود صحت و سقم برهان صدر - امر اول اینکه این برهان افاده عینیت نمی کند بلکه مفاد آن این است که وجود خارجی جوهر عاقل کافی است در وجود عقلی معقول امر دوم :

رسیده گی مؤلف بسه امر  
برای تشخیص صحت و سقم  
برهان صدر

برهان مزبور در اتحادیکه منظور مستدل است تمام نیست - امر سوم : اتحادیکه صدر مدعی است به برهان دیگر که مؤلف خواهد بیان نمود قابل قبول است نه برهان صدر .

اما امر اول پس گوئیم برهان مزبور بر فرض تمامیت آن اتحاد جوهر عاقل را بتمام الجهات و الفعلیات باصورت معقوله افاده نمی کند .

نه وجه از شواهد عدم اتحاد

(۱) باین معنی که مراد از اتحاد ادعائی آن عینیتی که بعضی تصور نمودند نیست لذا تعبیر با اتحاد کردند نه عینیت حتی آن را تنظیم با اتحاد ماده و صورت کردند که ما نقل عن اسکندر که راه برای ترکیب انضمامی بین ماده و صورت بازمی کند .

(۲) و نیز اتحاد را از جانب جوهر عاقل اعتبار کردند نه از جانب معقول تا استقلال وجود جوهری را برای عاقل که قبل التعلل داشته و جز یک شعور بالفعلی که او را حاصل شده نقصانی نداشته حفظ کنند و بما بفهمانند که معقولیت همان شعور عاقل است نه جوهر عاقل .

(۳) و نیز تصریح کردند که این اتحاد از قبیل موجودین بوجود واحد است نه وحدت و عینیت و نه انقلاب و نه اتحاد فعلیتی با فعلیت دیگر یا با چند فعلیات دیگر که وجود جمعی در جوهر نفس ناطقه دارد .

(۴) و نیز شیخ وجود معقول را نفس معقولیت که شعور فعلی نفس ناطقه است گرفتند بدیهی است که شیخ وجود جوهر عاقل و نحوه وجودش همان نحوه وجود صورت معقوله نیست و وجود جوهر عاقل همان معقولیت نخواهد بود زیرا جوهر نفس موجود است بوجودی اعیانی و خارجی نه اینکه موجودی باشد عقلی که ظلی در جوهر عقل باشد که عبارت از صورت معقوله برای عقل است .

(۵) و نیز نفس با کل قوای خود در مقام وحدت نفسانی اتحاد دارد و تمام قوتها را در نفس عاقل

انطوائی جمعی است بخلاف صورت معقوله که اتحاد باقوتهای نفس از عاقله و متخیله و اوامه و غیره ندارد .  
(۶) و نیز نحوه وجود عقلی برای معقول همان وجود ذهنی است که در اثبات و نفی آن در انحاء آن اختلافاتی معروف است و در وجود جوهر نفس چنین اختلافاتی نیست .

(۷) و نیز این نکته قابل دقت است که صدر المتألهین با اصرارش با اتحاد عاقل و معقول مصر است که علم کیفیتی نفسانی است و در جواب اشکال اجتماع جوهر و عرض و تداخل مقولات که از مشکلات فن است اختلاف حمل زاراه حل دانسته یعنی صورت معقوله را بحمل اولی از مقولات دانسته ولی بحمل شایع کیف پنداشته پس چگونه وجود کیف نفسانی عیناً وجود نفس باشد و موجود بوجود جوهر عاقل گردد زیرا که بر این تقدیر حمل شایع حقیقی بین نفس و بین صورت معقوله منعقد خواهد شد و بحمل شایع جوهر و کیف مجتمع خواهند گشت و اشکال تداخل مقولتین متقابلتین عود خواهد نمود فافهم ذلك فانه دقیق .

(۸) و نیز در سخنهای گذشته گفتیم اگر صورت معقوله متحد با جوهر عاقل گردد باید صورت ذهنیه بحمل شایع جوهر عقل باشد و حال آنکه جوهر عقل کلی نیست و شخص است و جزئی بر جزئی حمل نمی شود .

(۹) و انگهی حمل عقل بر صورت ذهنیه یا بالعکس نزد هیچ زی شعوری معهود نیست و صحت سلب بالضروره دارد .

با این شواهد آشکار میشود که مقصود از اتحاد همانا وجود تطفلی و حصول ظالی برای صورت معقوله نسبت ببعض قوای نفس بر وجهیکه هیچ يك را بر دیگری حمل نتوان کرد - پس نتیجه قاعده اتحاد عاقل و معقول وحدت حقیقی و عینیت نخواهد بود بلکه مفاد قاعده بر تقدیر تمامیت برهان مزبور که صورت معقوله و معقولیت صورت بنفس وجود عاقل است نه بوجود دیگر و منظور از برهان همین اندازه از اتحاد است و احتیاج معقول بالفعل بوجود عاقل بیش از این نیست که گفته شود اگر وجود معقول بالفعل مغایر با وجود عاقل باشد بایستی با قطع نظر از وجود عاقل باز معقول بالفعل باشد و حال آنکه معقول نیست چیزی معقول بالفعل باشد با قطع نظر از عاقل بالفعل پس باید آن صورت معقوله بوجود عاقل بالفعل موجود شود تا معقول بالفعل که مفروض مقام است موجود گردد .

و این معنی با تلازم وجودین هم می سازد چنانکه با کفایت نفس وجود عاقل در موجودیت معقول بالفعل نیز سازگار است پس اتحاد وجودی و عینیت با جوهر عاقل و با حقیقت عقل و جوهر نفس ناطقه از کجا؟ بلی چیزیکه می توان بنظر انصاف اعتراف بآن نمود آنستکه معنای عاقل در مفهوم معقول و بالعکس مأخوذ است بر وجهیکه اگر معقول من حیث انه معقول بنفسه وجودی می داشت

تاماً و مستقلاً همانا وجود عاقل را طعمه خود میکرد ولی چون این وجود مستقل را تنها جوهر عاقل دارد معقول را طعمه خود نموده و وجود عقلی او گذشته و آن را بوجود خود موجود ساخته نظیر آتشی که بهر چیز می‌رسد آن را میسوزاند بدون آنکه آن چیز را قوه ناریه بی باشد و همچنین نور بهر چیز می‌رسد حلاً یا اتحاداً یا مواجهه یا قرباً آنرا روشن نماید همچنان نور جوهر عقل بنفسه روشن کننده ذوات معقولات خویش است بدون معقولات بنفسها حامل نوری یا بالذات نور باشند که اگر قطع نظر از نور عقل و عاقل شود معقولات در مرتبه نور عقل نه نوری دارد نه هستی و ما چون بنا گذاردیم در مقابل برهان صدر از افکار گذشته اعاده نشود مگر بطور توارد قهری چیزی گفته شود لذا آنچه در تصویر وحدت عاقل و معقول از روی ملاک معقولیت و عاقلیت در پیرامون کلام شیخ در مبده و معاد یاد نمودیم در اینجا نیاوردیم و گر نه پرده از چهره مطلوب اتحادی‌ها گرفتیم بگذشته رجوع شود.

امر دوم آنکه برهان صدر المتألهین در اثبات اتحادی که منظور او است تمام نیست چه حاصل برهان این است که وجود معقول همان معقولیت فعلیه است پس اگر عین وجود عاقل نباشد و مستقل الوجود باشد باید با قطع نظر از عاقل باز معقول باشد و این معنی معقول نیست مگر معقول مفروض عاقل خویش بالفعل یا معقول بالقوه باشد نه بالفعل و هر دو خلاف فرض است زیرا که عاقل حسب الفرض نفس ناطقه است نه صورت معقوله و معقول مفروض هم بالفعل است نه بالقوه.

**امر دوم در عدم اثبات  
منظور مستدل برهان  
مزبور**

و تحقیق در جواب این برهان آنکه اولاً معقول اگر چه عاقل لازم دارد بالضرورة ولی قطع نظر کردن از وجود عاقل مستلزم انتفاء وجود واقعی عاقل نخواهد بود و لزوم خلف مزبور در

**تحقیق مؤلف در جواب  
برهان صدر**

برهان مزبور در صورتی است که معقول بالفعل مستدعی عاقل بالفعل ملحوظ با هو ملحوظ باشد نه عاقل بالفعل مطلقاً ولو غیر ملحوظ و چنین ملازمه بی ممنوع است بلی مستدعی عاقل بالفعل واقعی است هر چند قطع نظر هم از او شده باشد پس اگر وجوداً عاقل و معقول مغایر باشند و قطع نظر از عاقل شود لکن عاقل در واقع موجود باشد معقول بالفعل در این حال که عاقل وجود غیر ملحوظ دارد بر فعلیت معقولیت خود باقی خواهد بود.

و شاهد بر این معنی آنکه ما می‌توانیم عاقل بالفعل را در نظر آوریم ولی در معقول بالفعل مردد شویم آیا چیست مثلاً بدانیم زید فعلاً تعقلی نموده و به بینیم معقول خود را مشغول است می‌نویسد

لکن ندانیم الهیات است یا امور عامه و این تفکیک دلیل تغایر است « لان المعقول غیر المغفول و المعلوم غیر المجفول و المتیقن غیر المشکوک فيه بالضرورة » چه آنکه بدیهی است مجرد مفهوم معقول بالفعل ملاک معقولیت نیست و در وجود عقلی برای صورت خاصه معقوله کافی نخواهد بود تا تعیین آن ملحوظ نباشد و البته سخن در انواع صور معقوله است نه در مفهوم معقول چنانکه سخن در مصداق عقل و عاقل موجود بالفعل است نه در مفهوم عقل و مفهوم عاقل .

و ثانیاً محذور خلف بر فرض تغایر وجودی در صورتی لازم آید که صورت معقوله نحوه وجود عقلیش همان معقولیت فعلیه باشد و این ممنوع است زیرا ممکن است نحوه ایجاد او معقولیت فعلیه باشد و تعبیر بوجود من باب اضافه وجود بمعقول باشد بنا بر این گوئیم صورت معقوله از افعال جوهر عاقل است لذا گفته شده نفس خلاق معقولات است چنانکه قوه متخیله خلاق صور و تمائیل است و وجود فعل غیر وجود فاعل است بالضرورة پس اگر قطع نظر از فاعل شود نحوه وجود فعل منقلب نمی شود تا خلف لازم آید .

و ثالثاً برای ملاحظه عاقل کافی است اخذ مفهوم عاقل در معقول چنانکه قبلاً اشاره شد دیگر لزومی ندارد وجود جوهر عاقل با وجود صورت معقوله متحد باشد و اینکه صدر فرموده اگر صورت معقوله عاقل ذات خود باشد خلاف فرض است زیرا در اینجا ذات عاقلی موجود است که معقول را تعقل نموده جوابش این است که وجود ذات عاقل چون مغایر است با معقول ما او را در ازای معقول فرار نمی دهیم بهمان خلفیکه ملاک برهان است و عاقلیت معقول را نسبت بذات خود برای تصحیح معقولیت فعلیه اش اعتبار کنیم پس برهان حرفاً بحرف قلب بر مستدل شود بخلاصه آنکه معقول بالفعل بنفسه عاقل بالفعل است زیرا اگر جوهر عاقل مصحح معقولیت فعلیه برای معقول باشد با آنکه حسب الفرض وجودش مغایر وجود معقول است خلف لازم آید بدو نحو یکی آنکه لازم آید خلاف فرض تغایر وجودی یکی دیگر با فرض تغایر وجودی ممکن است قطع نظر از عاقل نمودن پس لازم آید معقول بالفعل بلا عاقل باشد یا معقول بالقوه گردد لذا عاقل بالفعل نفس معقول بالفعل است و نفس عاقل چون موجودی است مغایر با معقول عاقل بالواسطه است نه عاقل بالذات « فانحلت المغالطة بحدافیرها » .

و رابعاً اگر عاقل و معقول متحد باشند باید حمل هر يك بر دیگری صحیح باشد زیرا ارکان حمل شایع که اتحاد وجودی و تغایر مفهومی است حاصل است و هیچ عاقلی تصدیق نمی کند صحت حمل نار معقوله بر عاقل یا بر نوع او و بگوید « النار معقولة لزید فزید نار معقولة یا النار معقولة للانسان فالانسان العاقل لها نار » و همچنین اگر معقول تصدیق شیئی برای شیئی باشد مثلاً بگوئیم « مساواة زاويتين قائمتين للمثلث معقولة لزید او للانسان فزید او الانسان مساواتهما له » و این وجه



چهارم در صورتی است که قائل باتحاد مدعی اتحاد معقول باوجود تمام فعلیات عاقل باشد لکن دانستی مفصلاً چنین اتحادی را از این قاعده نمی خواهند و ملاک برهان لزوم خلف نسبت باتحاد بمعنای عینیت نیست بلکه مقصود آنستکه وجود عاقل و فعلیت شعور او کافی در تحقق و حصول معقول و صدق موجود بر آن است پس قائل باتحاد نحوه وجود عاقل را ناچار نحوه دیگری مستقلاً میداند ولی برای او تطورات و شئونی قائل است که در بعض اطوارش افاضه ظهور بمعقول می کند نظیر آنکه می گویند ممکنات - تعینات و شئون و ظهورات وجود حقتعالی است لان عین حقیقة الواجب تعالی عبارة عن اعیان الممكنات ولا ان اعیان الممكنات عین الواجب تعالی و فرق واضح بین تطورات الشیء بظهورات متنوعه و بین کون الطور الظاهر هو هو بعین هو به ذلک و عینه المستقلة .

و بعبارت اخری جوهر عاقل را دو نحو از وجود است یکی وجود خارجی مجرد از ماده یکی دیگر وجودی علمی برای معقولات خویش پس معقولانش بآن وجود علمی که دومین وجود او است موجودند نه بآن وجود خارجیش که وجود نفس ناطقه و قوای نفس است - بعبارت دیگر فعلیت قوه عاقله ، صورت معلومات را تجرید از ماده نموده نزد خویش حاضر نماید و همین حضور کافی در وجود آن معقولات است بلکه فعلیت قوت عاقله مساوق با حضور معقول نزد جوهر نفس است نه اینکه قوت عاقله بعینها در این حال عین معقول است .

### تجدید کلام لتحقیق المقام

و چون حق اینگونه مسائل بزبان عربی شاید بهتر ادا شود خوبست از خاطرات خویش خود داری نشده اند کی بعربی سخن گوئیم چه گذشت شارح و مفسر آن خواهد بود .

### تجدید کلام در مقام من باب تسجیل و تکمیل مرآ

فبقول تنقیح المقام فی اتحاد العاقل و المعقول فی مقام الثبوت و الاثبات ان المعقول و ان کان مستقلاً بالمهیه کمهیه النار تصوراً او کمهیه النسبه بین الشیء و کونه ناراً مثلاً تصدیقاً الا ان معقولیته الفعلیه عین وجود النفس بمعنی ان وجود النفس العاقله وجود للمعقول ازلاحقیة لمعقولة المعقول الا وجوده للنفس ووجود النفس له از لو کان له وجود مستقل کمهیه لکان جوهرراً مجرداً ان کان وجوداً عقلیاً و الا عاد الی وجوده الخارجی او انقلب الی وجود ثالث و کل هذه الفروض خلف فلیست معقولیته الا وجود جوهر العاقل له بالفعل هذا ملخص کلام الصدر الذی ذکره فی الاسفار مشوشاً و فی المشاعر منظماً .

ابتكار دقيق من المؤلف للاتحاد  
وهو المطرب الرقص لشيعة  
الصدر واتباع فر فر يوس

و قد سنح لى الساعة تقرير لبرهانه اتقن و اوضح و حاصله ان  
جوهر العقل له اقبال و ادبار و الثقات و اعراض كما ورد ان  
الله تعالى لما ابدعه قال له اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر  
فقال انى احبك و بك ائيب و بك اعاقب و المعقولات على قدر

ما يمكن احاطة العقل به و ان كان لا يحيط بما احاط به الله سبحانه كلها بذواتها و حدودها مر كوزة  
فى جوهر العقل بالفعل ارتكازاً لا يمتاز عن ذات جوهر العقل و مهيته بذات مستقل بحيث تكون فيه  
مفاهيم و كلمات يموج بعضها فى بعض على حد خزانة القوة الحافظة بل حفظه لها على وجه يستهلك  
ذواتهما فى ذاته التى هى وجوده و موجوديته فاذا اقبل العقل الى ما فى جوهره الذى هو صورة كل  
شء بلا تمثال ولا رسم و توجه الى اى معقول شاء انعقد عنده مفهوم تساوى العين الخارجية ان كان له  
عين فى الخارج و الا انعقد المفهوم بلا مصداق خارجى فيكون ظهور هذا المفهوم اثر حصوله بذاته فى  
ذلك الجوهر المجرى بلا لفظ ولا مفهوم قائم به ممتازاً عن ذاته و جوهره و انما امتيازه بالمفهومية و  
استقلاله بها باقباله الى حقيقة جوهره و انها وجود لاي شيء غير مادي مكنوناً و مرتكزاً بلا تركيب  
ولو وهمى و عقلى غير ان نحو وجوده فى الواقع نحو خاص هو لكل ما يعقله عاقل فما لم يلتفت و لم  
يلاحظ و لم يقبل و لم يرد بعض ما نفسه له او كلها مجعلا او مفصلا تصوراً او تصديقاً لم يبرز مفهوم  
لديه و اذا التفت برزت المفاهيم لهذا الواحد الكشاف النير الظاهر المنير المظهر و انعقدت القضايا  
بين يديه فى التصديقات و تبينت الاجناس و الفصول و الخواص و هذا البروز و الظهور هو الذى يسمى  
بالوجود الذهنى عند القائلين و بالانكشاف الذاتى بالحمل الاولى عند منكره و منكر ظهوره المستقل  
وان كان هو موجوداً فى جوهر العقل بلا امتياز بل انما هو منكشف عليه عند اقباله و التفاته و توجهه  
اليه و اذا دبر عنه بان لا يريد و يعرض عن التوجه اليه مع تحققه بعين ذاته و وجوده فهو غير بارز ولا  
خارج عنه ليقوم متمثلاً بين يديه و على انكار الذهنى لا يكون منكشفاً الا بانكشاف مهية جوهر نفسه  
بما هو هو لا بما هو معنى السماء و الارض و الشمس و القمر و غيرها فمعقولية الاشياء بالفعل ليست  
الا تحقق المعانى المجردة عن المادة بعين تحقق مهية العقل بالفعل بلا امتياز لظهور هذا و ذلك و بلا  
انكشاف ممتاز الا انكشاف جوهر نفسه على نفسه من غير تمييز الحثيات كحقايق الصفات الكمالية  
لذات الواجب سبحانه ان ما لم يقبل العقل الى تمييز الحثيات لم يكن عنده الا ذاته بذاته لا من حيث  
العلم او الحيوة او القدرة و غيرها على وجه ممتاز فى التعقل التصورى و التصديقى فتبين ان بروز المعقول  
بذاته التى لا شئية له الا الشئية المفهومية انما هو عند توجه العقل الى ابرازه و تمييزه و الا فهو هو بلا  
بروز ولا امتياز ولا اقبال منه اليه مع انه فعلى بوجوده و ذاته بعين ذات العقل و فعلية ذاته و وجوده

فلا حاجة عند بروزه و انعقاده بين يديه الى عاقل آخر يعقله فانه يعقله قبل ان يعقله عاقل غيره بعد ان كان عين ذاته و وجوده بلا امتياز ولا انعقاد ولا تمثيل ولا ظهور فاذا برز لم يكن جوهر العقل خالياً عن تلك الحالة الارتكازية فكان المفهوم البارز تمثال لما فى العقل من ذلك المعقول عيناً و وحدتاً فما هذا البروز الناشى من الاقبال مع ان محله فى الذات العقلية غير خال عنه كتعقل مفهوم واحد مرتين او تعقل عاقلين مثلاً له اذ لا مانع من هذا التكرار بحسب الاحوال والموارد و ان شئت قلت اذا برز فليس هو بعد بروزه فى العقل على ذلك الوجه الاكتنائى الفعلى فالعقل هو تلك المعقولات الغير المتميزة فى جوهره ذاتاً و وجوداً و هو عاقلها بعين عاقلية لنفس جوهره بلا تمييز لحيثيات ذاته المعقولة كما لا امتياز عنده لحياته و ارادته و ساير صفاته التى هى عين ذاته فاذا اراد تمايز الحيثيات باقبالها اليها تعقل تارة حياته و اخرى ارادته و ثالثة تجرده الجوهرى و رابعة صفاته السلبية و خامسة معقولاته الخاصة وبمجرد توجهه الى ذلك قام بين يديه مفهوم الحياة والعلم و القدرة والجوهر و مفهوم النار و الماء و غيرهما فيحكم عليه بما عنده و يعقد القضايا لاحكامه فما كان من مفاهيم صفاته الشبوتية فهى مساوية لجوهر ذاته قد ابرزها و انتزعا منها لما اقبل الى حيثيات ذاته و ما كان من مفاهيم الاشياء الخارجيه بالفعل او بالامكان فهو مساو لحيثيات ذاته اذا اقبل الى تمييز حيثياته ولم يتر كها على حالة ذاته من حيث هى و لم يحيشها بما يمكن ان يحيشها به .

و بالجمله فذاته بما هى ذاته عيناً معقولة صفاته الشبوتية باثباتها لعين ذاته و صفاته السلبية بسلبها عنه و معقولة كل ما سواه من اعيانها و معانيها بما لها من المعانى المساوية بلا امتياز للحيثيات فاذا اقبل و اراد النظر الى الحيثيات والحكم اصطفت المفاهيم بين يديه من مفاهيم صفاته و من مفاهيم اعيان الممكنات و كما ان مفهوم قدرته و حياته مثلاً اذ ابرزهما بين يديه لا يوجب خروج ذاته عن حقايق مفاهيم صفاته و خلواتها عنها كالواجب تعالى فكذلك اذا ابرز مفاهيم معقولاته لم تخل ذاته عن حيثية كون ذاته هى تلك المعقولات المرتكزة المستكنة فيها غير انها مفهومات معقولة مساوية لها عند ما هى فى ذلك الجوهر فهى فيه موجودة بوجوده متذوتة بذاته بلا تمايز وعند ما برزت بابرازها عن جوهر ذاته المساوى لا يبرزها عن الاعيان الخارجية المحققة او المقدره بقى المعقول الموجود بوجوده والمتذوت بذاته على حالها فيه و حصل لها ظهور متمايز عند ابرازها فيقول الوهم انها منتزعة من الخارجيات و موجودة ذهنيه كأنها لم تكن من قبل فيه بجوهرية مجردة لانها جوهر عند التمايز بالحيثيات بل لان العقل جوهر معقول و عاقل لذاته و بعين عاقلية لذاته عاقل لكل شىء لانه وجود و ذات له ايضاً فاذا برزت لم يخلع عنها ما كان لها قبل التمايز لكن حصل لها التمايز المفهومى فكان معقولا متمايزاً بعد ان كان معقولا غير متمايز و الان كما كان فاعتنم هذا البيان فلو ان الصدر تنبه له امر ارباعه و اتباع

فر فر يوس ان يرقصوا ويصفقوا بالا كف سروراً بكشف جليلة الحال .

والان حان بيان نظريتنا في هذا التقرير المبتكر الذي يطرب  
و يرقص شيعة الصدر واتباع فر فر يوس ثم بيان نظريتنا في  
برهان الصدر الذي سجلناه فتقول غاية ما هو المسلم ان جوهر

نظريه مؤلف در اين تقرير  
مبتكر و تقرير برهان صدر

العقل المفارق وكذا النفس الناطقة الكاملة المتصلة بالعقل الفعال انه عاقل لذاته و لما سواه سواء كان  
باحضار مفاهيمها عندها و بانكشافها بانفسها و اما كون مهيته و وجوده مهية معقولاته المفهومية و وجودها  
كما انه عين مهية صفاته الكماليه و وجودها فممنوع لان كماله الذاتي انما هو عقله و علمه بذاته  
بالفعل لها اما مطلقاً او عند اقباله و ارادته لها و اليها و اما كون المفهوم الذي لاشيئية له و لا عين الا في  
الخارج و انما له عند العقل لاشيئية له الا شيئية الكلي الطبيعي المحمول على افراده عين ذات العقل  
و وجوده حتى يكون مواطن ثلثة (احدها) متن جوهر العقل فتكون ذاته ذات جوهر العقل و وجوده وجود  
العقل (ثانيها) المفهوم الذهني الكلي الالبشرط و (ثالثها) العين الخارجية المخلوطة بالمواد فهو دعوى  
لا برهان عليها و الالبجاز دعوى كون الاعيان الخارجية كذلك بان يكون في العقل عين جوهره ذاتاً  
و وجوداً لكونها معلومة له بل البرهان والوجدان على خلاف ذلك لان المفهوم الكلي يمتنع ان يكون  
عقلاً مجرداً شخصياً حتى ان وجود الكلي الطبيعي في الخارج على القول به ان لم يكن بمعنى وجود  
اشخاصه فهو في الخارج طبيعية كلية لالبشرط هي مع الفرد المادي الخارجي لا انه بعينه تلك المهية  
الشخصية فان فرد الكلي فرد من مهيته و طبيعته لانه مجموع مشخصات و مميزات لحقت الكلي الطبيعي  
و كيف كان فشيئية المفهوم اية عن التجوهر و التدنوت بذات العقل نعم اضافة ذات العقل و وجوده اليه  
لابأس به وهو غير المدعا و اما ابرازه و احضاره للمعاني المنكشفة بذواتها و انفسها عليه بالحمل الاولي  
الى متمه و اما بين يديه و اخراجها عن مرحلة الحمل الى الشايح لصدق ظهورها عليه ولو لكونه مظهراً  
لها بماله من الظهور الذاتي و التجلي الماهوي فليس بمنكر و اين ذلك من ان يكون لها قبل احضارها  
بشيئتها المفهومية ذات العقل الجوهرية و وجوده و ما الذي يبطل قول من يقول انها مفاهيم معقولة لها  
حتى قبل تمثيلها في الذهن كالمحفوظ الذي لا يتمثل الا بعد الالتفات و الاحضار مع كونه حاصل في خزانة  
الحافظة لكن العقل ليس خزانة المحفوظات و الالتمائز ذات القوة الحافظة و ذوات المحفوظات لصور  
الفاظها و هذا خلاف المدعا و القوة الحافظة امر آخر .

و اما نظر يتنا فيما قرناه و سجلناه لتأييد برهان فيلسوف فارس  
ان النفس مع تجردها و بساطتها و ان كان الادراك الفعلي من  
ذاتيات جوهرها لان الجوهر المجرد لا حاجب بينه و بين المعقولات

جواب مؤلف از تأييديكه از  
برهان صدر نموده

الا ان يحجبها الله تعالى بعضها عنه فانما نتكلم في النفوس الكاملة لالنفوس المحتاجة الى التعليم فهو عاقل بالفعل لذاته ومالم يحجب عن علمه واما النفوس الناقصة فهي عالمة بالضروريات المحسوسة ويكفي في فعلية عاقليتها لذلك هذا القدر و يكون بالنسبة الى المحجوب في الكامل وفي غير معلوماته بالنسبة الى الناقص امكان العلم بالبقية ولا مضايقة ان تسمى ذلك ما بالقوة بالنسبة الى ماله بالفعل وازن فالمعقول بالفعل بما هو معقول بالفعل وان كان عبارتاً عن فعلية ادراك العاقل لكنه امر بنفسه غير جوهره اذله حدورسم وكلية وافراد ومقولات متنوعة ولا وجه لاتحاده للجوهر المجرد بمجرد كونه معقولا بالفعل له سواء كانت معقولية هذه الاشياء له عين علم او كان ذلك متعلقاً لعلمه نعم قد يتوهم ان وجود النفس يتحد بمهية المعقول لان مهيتها لا وجود لها في نفسها فليكن حال وجود النفس بالنسبة الى مهية المعقول حال الوجود الخارجى للمهية الخارجية لاتحادهما هوية ويشكل هذا النظر على اصالة المهية فان مهية النفس لاتتحد بمهية المعقول فالحق ان ظهور النفس بنورانيتهما الذاتية ظهور لمهية المعقول من غير اتحاد كيف والنفس قد تعلقت بها وتعقلتها واحضرتها فهي حاضرة عند النفس وابن حضور الشيء عند الشيء من الاتحاد بينهما وكذا ظهور شيء بنور ظاهر بالذات من اتحاده بعين النور واستضاءة المستضى بالمضى لا يوجب اتحادهما اصلا ومالم يستضى به لا يجعل النفس مضيئاً بالقوة فانه يضىء بالفعل فان كان هناك مستضى اضاء عليه وان لم يكن لم ينقص الضوء المضيء على نفسه وعلى سائر مستضيئاته ولا يزيد ضوته ولاضائته بكثرة المستضى .

و كشف الحال بتقرير آخر ان المعقول له حيثيات (احدها) المهية الخاصة كمهية النار مثلا نوعها و اجنسها او فصلها او خاصيتها (والثانية) مفهوم المعقول وعنوانه الذى هو من المعقولات الثانية

### كشف حال بتقرير ديكر در ابطال اتحاد

الصادقة على كل نوع و فرد و صنف و مثل هذه المعقولات الثانية العامة ليس لها حتى الحصول الظلمى التطفلى فهي كمفهوم المعدوم والمطلق الذى صرح الشيخ فى طبيعيات الشفا انه ليس له وجود ذهنى وانما هو مجرد تصور وهو اعم من الوجود ذهنى الذى للكليات الطبيعية (و الثالثة) الفرد ذهنى بناء على صيرورة الكلى بمجرد حضوره فى نفس شخصيته جزئياً كما ذكره الشيخ فى الشفاء وان كان الحق ان الكلى لا يخرج عن كليته بكون العاقل له شخصاً جزئياً ولعله اراد الجزئى الاضافى تجوزاً و العقل ليس موطناً للجزئى (والرابعة) نحو وجودها العقلى .

واما نفس المهية او فردها الناشى فرديته من شخصية النفس العاقلة له فهي لاتتحد بجوهر النفس العاقلة فان معقولية مهية ذهنية لاشيئية لها الا المفهومية ولا اثر لها اصلا ولا هي مجعولة لا توجب اتحادهما بمهية جوهرية شخصية در اكة وما ذلك الا كصيرورة عرض نسبي جوهر العقل او جوهر آخى كان تصير

بنفسها شمساً او قمرأ لو كانت لهما مثلاً نفس عاقله لتلك النسبة والا كان عاقل الواجب تعالى متحدأ به وهذا اشد و افحس من وحدة الوجود فسادأ و ضلالا و كذا لو كان المعقول مهية نفس العقل ولو بوجودها و ما يصلح ان يكون حدأ عقلياً لها فان مطابقة المهية المعقولة للمهية الخارجية اعنى جوهر العقل لا يوجب الاتحاد والانقلاب الى شخصه او الكلى المأخوذ معرفأ له .

واما مفهوم المعقول فان اريد به ما يعقل ويتصور كعنوان الموجود والذهنى و عنوان المفهوم و المعنى فى قبال الاعيان فهو معقول ثانى يترتب على نوع المعقول الخاص وافراده ولا شيشية له الا النسبة ولاحظ له من الطبائع المأخوذة فى الحدود و كيف يمكن ان تكون نسبة عامة جوهرأ نظفيا .

و اما ان اريد به مدلول اسم المفعول من عقل يعقل فهو من مقولة الفعل المتمدى الى المفعول فالمعقول مفعول العاقل بان عقله و تعقله و صار فاعلا لهذا التعقل و الفعل غير ذات الفاعل ولا بأس بوحدة الفعل المصدرى و الفاعلية و المفعولية فانه معنى واحد يختلف بالاعتبار ف ضرب زيد لعمر و عين ضارية زيد و مضروبية عمر و لا تختلف الابعثار اضافة الى الفاعل تارة باعتبار الصدور منه فيكون ضربأ و اخرى باعتبار الوصف الناعى فيكون ضربأ و ثالثة باعتبار ما يقع عليه فيكون مضروبأ هذا فى الافعال الخارجية فما ظنك بافعال النفس فذلك كالوجود و الابداد و الوجوب و الايجاب فالحق ان مفهوم العقل و العاقل و المعقول واحد مختلف الوجوه فبلحاظ التعقل المصدرى الذى هو مبدء اشتقاق العاقل و المعقول عقل لمهية حاضرة فى النفس قد احضرها رب هذا الفعل الخاص و باعتبار فاعليته لهذا الفعل عاقل و بلحاظ تلك المهية الحاضرة مفعول و معقول و اين هذا من الاتحاد المطلوب فى المقام و من هنا يعلم ان اعتراف الصدر بالاختلاف فى جواب الشيخ الرئيس فى غير محله .

و اما حيثية الوجود فهى مبنية على اختلاف الانظار فى الوجود الذهنى بل وعلى تذكر الوجود المقرر فى دفع اشكال اجتماع الجواهر و العرض و تداخل المقولات و ح نقول لا يخلو الامر فى الوجود الذهنى اما ان يكون تصديق النفس بالقضية باذعانها بالنسبة او يكون تصور المهية و ذاتياتها و على التقديرين فتصورها او التصديق بها وجود مستقل من افعال النفس لا وجود النفس ولو سلم انه من مراتب وجود النفس المدركة بالفعل باعتبارها فى مرتبة افعالها فلا يعقل ان يكون عين وجود النفس بما هو نفس ناطقة كما لا يعقل ان يكون عين مهيتها و ذاتيات جوهرها بل لو لم نجعل ذلك اى التصور و التصديق من افعال النفس بل جعلنا ذلك من فعليات قوة الادراك التى لا تنفك عن جوهرها لكن فعلية قوة ادراكها المعبر عنها بالتعقل الفعلى وان اتحدت بوجود الصورة المدركة بل هذه الفعلية و جودها لا وجود لها غير هذه الفعلية لكن اتحادها بها ليس اقوى من اتحاد المادة و الصورة الطبيعتين فانها جوهران و المعقول ليس جوهرأ على وجه الحقيقة فكيف يكتسى وجود الجوهر الحقيقى المجرد و ليس هنا

الا فعلية قوة الادراك فيكون حاصل الامر ان قوتاً من قوى جوهر النفس الناطقة صارت فعلية والنفس كما تتحد بقواهما تتحد بفعلياً قواها لاحالة ولكن العقل اذا نظر نظراً تفصيلاً الى جوهر النفس وقواها وجدها متغايرة متميزة تمايز الصفة والموصوف فليست فعلية ادراكها الكلليات مثلاً عين تمام الجواهر العاقل لا بحسب المهية ولا بحسب الوجود بحيث يصدق احدهما على الاخر سلمنا ان فعلية ادراك النفس عين جوهر النفس المدركة لكن من اين صارت فعلية ادراك الكلليات وغيرها من المدركات المعقولة عين تلك الكلليات مهية او وجوداً سلمنا ان وجود الكلليات وغيرها بعين وجود فعلية الادراك فاين الاتحاد الماهوي فان قوة الادراك ونفس الادراك لهما مهيتان ومهية النار والماء والانسان والفرس والحجر والشجر والشمس والقمر والفضايا المعرفه لحوالها ليست لامهية القوة ولا مهية الادراك النفس المدركة هذا ان فرضنا ان هنا قوتاً و فعلية فان قلنا ان جوهر النفس دراك بالفعل بالذات فلا يبقى اضافتها و تعلقها بهذه المدركات .

فتلخص ان وجود الصورة الذهنية و ان كان وجوداً عقلياً كما قرره الصدر و انه كما قال ليس حقيقة معقوليتها الا هذا الوجود العقلي والا لم يكن الامهية من حيث هي او مفهوم المعقول من حيث هو وكلاهما لا موجود ولا معدوم كسائر الكلليات الطبيعية والمفاهيم الكلية بلحاظ انفسها لكن هذا الوجود الوجود العقلي ليس عين وجود جوهر النفس بما هو وجوده وان كان فعلية لقوته ولا هو متحد بساير فعليات هذا الجوهر النطقى لاستحالة اتحاد الفعليات كاستحالة اتحاد الصور النوعية فلا معنى لان يقال ان فعلية الادراك عين فعلية الجوهر والجنس والفصل والنوع و فعليات سائر القوى من موهوماتها ومحفوظاتها و مذكوراتها بعد النسيان وفعليته انها كمال اول للجسم وفعلية الحس و الحركة والقدرة والحياة والارادة نعم لو كان جوهر العاقل بجميع اجزائه و حيثياته عبارة عن قوة التعقل و الادراك لا غير كان المعقول متحداً بالعاقل اتحاد القوة بالفعل لكن الجوهر العاقل ليس قوة التعقل فقط بل جوهر خاص نوعى استوفى جميع شرائط النوعية الى الفصل الاخير فهو مركب اتحادي بالنسبة الى جميع اجزائه و انضمامى بالنسبة الى كثير من الصفات والاخلاق .

خلاصه مضمون اين صفحات كه بقلم عربى نكاشته شد در تصوير اتحاد عاقل و معقول در پيرامون برهان صدر المتألهين با اضافه بعض فوائده مهمه و حذف بعض واضحات آنكه معقول اگر چه مستقل بحسب مهيت است چون نار تصويراً و تصديقاً لكن معقوليت

خلاصه مضمون صفحات عربيه بطور ترجمه با اضافه فوائد مهمه و حذف ما لايجب

فعلية اش عين وجود نفس عاقل بالفعل يعنى وجودش براى معقول است چه معقوليت در حقيقتى نيست جز وجود نفس عاقله براى معقول و وجود معقول براى نفس زيرا اگر وجودش هم مانند مهيتش مستقل بود

جوهری مجرد میشد اگر وجودی باشد عقلی و گرنه بر خواهد کشت بوجود خارجیش یا بوجودی ثالث و این فروض همه خلف است پس معقولیت معقول همان وجود جوهر عاقل است مراورا بالفعل این است ملخص برهان صدر در اسفار بنحو مشوش و در مشاعر بنحو منظم.

اکنون فکری سانح شد شاید در تأیید گفتار صدر متقن تر و واضح تر از برهان او است بدین خلاصه که عقل را اقبال و ادبار والتفات و اعراضی است چنانکه مروی است خطاب اقبل

ساحه فکری دقیق بتقریر  
دیگر در تأیید صدر

و ادبر بعقل در آغاز ابداعش و معقولات باندازه احاطه عقل که البته باحاطه الهیه نخواهد رسید مرتکز در جوهر ذات او است بنحویکه ممتاز از ذاتش نیست باین نحو از امتیاز که کلیات و مفاهیم در متن جوهرش موج زند مانند خزانه قوه حافظه بلکه همگی در ذات عقل که عین وجود و موجودیت او است مستهلك است و چون اقبال والتفات بمعقولی از معقولات ارتکازیه غیر ممتاز نمود مفاهیم آن ذوات غیر ممتاز ظاهر شود مانند حقایق صفات واجب تعالی که عین ذات او سبحانه بدون هیچ امتیازی و بدون هیچ مفهومی که ذات او تحلیل بآن توان رفت لکن عقل اگر اقبال بیکی از صفات نموده یا بچند صفت توجه کرد در ازای هر يك مفهومی حاضر شده مورد مطالعه و حکم عقل می گردد چه شأن عقل تمیز حیثیات است اگر چه هر حیثیتی باز عین همان ذات بسیطه باشد پس حقیقت معقول و معقولیت معقولات همانا عین ذات جوهر عاقل است بنحوا بسط و اجمع و چون اراده نماید تمیز حیثیات معقولات را ناچار در ازای هر حیثیتی که در نظر آورده مفهومی ظاهر میشود ممتاز که آن ذات بسیط همانا حقایق همه مفاهیم را که از آن جمله این مفهوم است مثلاً بنحو عینیت و بساطت جامع است بدون تمایز وجودی و ذاتی و این ظهور و بروز مفهومی همان است که تعبیر از آن بوجود ذهنی میشود نزد مثبت وجود ذهنی و بانکشاف نفس شیء بحمل اولی نزد نافی وجود ذهنی باید تعبیر شود پس معقولیت اشیاء نسبت بحقایق مجرده آنها عین معقولیت عقل مجرد است بر ذات خود و نسبت بمفاهیمی که از همین حقایق مرتکزه در عقل حکایت می کند و بر اعیان خارجی هم که حقایق مادیه آنها است منطبق است عبارت از ظهور و بروز آنها است بمعقولیت همان عقل بر ذات خود و چون ظاهر و بارز است بر عقل البته آنها هم معقول او است بهمان معقولیت ذاتیه خویش.

و اما اگر عقل و نفس ناطقه ادبار و اعراض نماید از آن مفاهیم باین معنی که آنرا اراده ندارد و خواستار آن نیست والتفات و عنایت و توجه بآن ندارد مانند کسیکه کتاب را بر هم گذارده نگاه نمی کند و نشاط برای مطالعه و تدبر در آن ندارد زیرا مشغول بذات خویش و مبتهج بنفس خویش است آن مفهومها غیبت کنند و بارز نشوند و معقول نیستند و اصال ذاتی و وجودی بیرون از جوهر عقل ندارند



اگر چه حقایق آنها عین ذات و وجود عقل است و معقول بالذات است بماهوهو نه بما هو سماء و ارض و نار و ماء و انسان و فرس ، نا گفته نماند اینکه می گوئیم حقائق مفاهیم عین ذات عاقل است نسبت بمفاهیمی است که حقائق آنها از کمالات باشد مانند مفاهیم اخلاق کریمه یا مفهوم انسان و حیات و قدرت و اراده و اختیار و اما مفاهیم جسمانیات مانند نار و ماء و تراب و هوا و حمار و فرس و لحم و شحم و غیرها پس معقولیت آنها بعین ذات عقل و معقولیت ذاتیش همان بنحو ارتکاز مفهومی و تحقق آنها بعین تحقق عقل است بدان اینکه حقیقی مجرد از ماده از آنها عین عقل باشد بلی اگر نار مجرد از ماده و شمس و قمر و نجوم و طبایع افلاک و مانند آنها کمال باشد مانعی ندارد خصوص آنها که کمال است حقیقی مجرد درازای مفهوم باشد و عین جوهر عقل ذاتاً و وجوداً باشد و آنها که مذموم است چون حماریت و کلیت و لحمیت و عظمت و غیرها حقایقی در جوهر عقل ندارد و همان ارتکاز مفاهیم است و این دقیقه را در متن عربی تصریح نکردیم باید غفلت از آن نشود و این مقام ارتکازی اتحادی بعد از بروز و ظهور مفاهیم و ممثل شدن آنها در حضرت عقل هنگام اقبال و التفاتش بآنها از جوهر عقل منتقل نشود و عقل از آنها خالی نشود بلکه گویا عکسی می اندازد و تشکیل نورانی می دهد که نه و دار مفهوم ارتکازی است .

و بالجمله ذات عقل همان طور که عین معقولیت صفات ثبوتیه خویش است همچنان عین معقولیت جمیع مفاهیم ماسوای خویش است و چون اقبال بآنها نمود آنها را نشان می دهد و بمنصه بروز و ظهور می رساند و معقولیتهای ممتازه حاصل می نمایند برای جوهر عقل و وا همه گمان می کند که منتزع از اعیان خارجی شده و واقع حال این است که مثال و تمثال مقام ارتکازی آنها است که بذات عقل متذوت و بوجود او متحقق بودند بدون هیچ تمایز .

پس معقولات دو مقام است مقام وحدت که در عین جوهر عقلند و بمعقولیت عقل برای ذات خویش معقولند و بهمان وجود موجودند و مقام کثرت و تمایز که باقبال و توجه عقل بیک آنها باارز و ظاهر و متمایز کردند .

آری اگر این تقریر را برای تصویر اتحاد عاقل و معقول صدر و اتباعش و فر فریوس و شیعیانش متنبه می شدند بطرب آمده شاید می رقصیدند .

اکنون بیاسخ این نظریه می پردازیم بخلاصه آنکه آنچه مسلم است که عقل و نفس کامل که متصل بفعل فعال است عاقل ذات خویش و سایر مفاهیم است اعم از آنکه باحضر مفهوم در حضرت خود باشد یا بانکشاف مفهوم بالذات بحمل اولی باشد .

و اما آنکه مهیت و وجود عقل عین مهیت و وجود معقولات مفهومیه طبیعی و منتزعه باشد پس برهانی بر آن نیست بلکه برهان و وجدان بر خلاف آن است و اما عینیت حقایق صفات کمالیه با ذاتش

مانند صفات واجب تعالی پس ربطی بهینیت مفاهیم و عناوین آن حقایق با ذاتش نخواهد داشت زیرا آن حقایق چون عین ذات است معقولیت ذات عقل برای ذات خویش عین معقولیت حقایق صفات است مانند واجب تعالی ذاتاً و صفاتاً و اما مفهوم پس شیئیتی جز مفهوم ندارد که علاوه بر حقیقتش اگر حقیقت دارد مانند صفات کمال واجب تعالی و عقل یا اگر ندارد مانند مفاهیم طبایع خارجیہ تا عین جوهر عقل یا عین ذات واجب سبحانه شود و گر نه اعیان خارجیہ بخلع موادش باید اولی با اتحاد با ذات عاقل باشد پس مفاهیم اشیاء جز آنکه متعلق علم است که عین ذات عقل یا کیفیت است در او چیز دیگر نیست بلی ممکن است توهم شود که وجود نفس و عقل متحد با مهیت معقول که فی نفسها وجودی ندارد باشد نظیر اتحاد وجود خارجی با مهیت در خارج که یک هویت است .

و این توهم مندفع است که اولاً این کمان با اصالت وجود می سازد اما بنا بر اصالت مهیت پس وجودی حقیقی در بین نیست جز مهیت عقل مثلاً و مهیت مفهومیه ذهنیه که قابل اتحاد نیست و بنا بر اصالت وجود هم وجود عقل و نفس موجب ظهور مهیات مفاهیم است نه متحد با آنها چه همین مفهوم هم از معلومات نفس است و جز اینکه ظهور ذاتی نفس و عقل بآن مفهوم تعلق دارد چیز دیگر نیست و اگر حاضر با حضار نفس است از افعال او است و فعل غیر از فاعل است بدیهی است استثناءه مستضیء بنور غیر از عین نور است و جوهر عقل و نفس ناطقه بالذات مضمیء است چه مستضیء باشد چه نباشد و چون مستضیء احضار شد استثناءه نموده ظاهر میشود بظهور عقل بالذات بدون آنکه از جوهر ظاهر و مضمیء عقل حظی و بهره‌ئی داشته باشد .

و کشف حال در دفع توهم اتحاد بتقریر دیگر در امر معقول

### کشف حال در دفع توهم اتحاد

حیثیاتی است (۱) مهیت خاصه چون مهیت نوع نار یا جنس یا

### بتقریر دیگر

فصل یا خاصه او (۲) مفهوم معقول و عنوانش که از معقولات

ثانیه صادقه بر هر نوع و هر فردی و هر صنفی (۳) فرد ذهنی از صورت معقوله بناه بر آنچه شیخ در طبیعیات شفا فرموده که کلی در نفس عاقل شخصی جزئی میشود اگر چه حق بقاء کلی بر کلیت است مگر مراد جزئی اضافی باشد چه موطن قوت عاقله همانا کلیات است اما اول که مهیت کلیه نار مثلاً یا فرد او است پس شیئیتی ندارد مگر بحسب مفهوم محض و هیچ گونه سنخیت جوهریه با جوهر عقل ندارد و از صفات کمالیه هم نیست که حقیقت وی عین نفس و عقل گردد و انکهی باز سخن در مفهوم و عنوانش باقی می ماند چه آنهم معقول است با این فرق که حقیقتش چون عین جوهر عقل است معقولیتش بمعقولیت ذات عقل برای خویش است و غیره در بین نیست و اما مفهوم همین حقیقت مغایر است هم با عقل من حیث هو هم با حقیقتش لذا شرط حمل تغایر است اگر چه وجوداً مثلاً یا از راه دیگر متحد است و چگونه

مفهومی که نه مجعول است نه مبده اثر است و آنرا ظل موجود خارجی گویند و حصولش را تطفلی دانند جوهری می شود اعلی و اعظم از فرد خارجی خودش که جوهر عقل باشد که مبده آثار و اثر مبده است و آیا عاقل شمس و قمر می شود و عاقل واجب تعالی ولو بوجود و عناوین عین واجب سبحانه کرد و عاقل مهیت عقل اول مثلاً ولو بوجود عقل اول میشود .

و اما مفهوم معقول پس جز نسبتی عام نیست و حظی جز از معقوله نسبت و معقولیت ثانویه که بتبع معقولات اولیه معقول شود نخواهد داشت بلی اگر از لفظ معقول اسم مفعول از عقل یعقل بخواهیم مبده اشتقاقش عقل مصدری است و فعلی از افعال جوهر عقل است و فعل غیر از فاعل چه رسد بمفعول که معقول ساخته و حاضر نموده و منعقد شده جوهر عقل است و چگونه اصل فعل مغایر فاعل است و اثر فعل که مفعول است عین فاعل است اینگونه توهمات بخرافات اشیاء است تا بواقع و اگر فر فریوس و اتباعش بقول شیخ از صدر نشینان نبودند و شیخ هم در مبده و معاد دست بتصویر اتحاد نمی زد این رنج را نمی کشیدیم هر چند ما از جهت دیگر باین مسئله اهمیت داریم چه توهم شده بنا بر این قاعده اگر عاقلی تعقل صفتی از صفات واجب نماید عین واجب میشود چه معقول او هر صفتی باشد عین ذات واجب سبحانه و این توهم مخصوصاً در همین سنوات تلقین بمحصلین ابتدائی شده که مادر بطلان این توهم رساله‌ئی پرداختیم در هفتاد صفحه که در مدرسه و خط و خطابه بامر وزیر معارف با حضور جمیع اساتید علوم متنوعه قرائت شده و مورد توجه شده اشتباهات رفع شد اکنون باز می گوئیم بر فرض تسلیم قاعده تعقل صفتی از صفات واجب سبحانه چون علم و قدرت و حیات و اراده و غیرها بنحو عنوان ممتاز و حیثیت جداگانه نه با حفظ عینیت آن صفت با ذات مجهول الکنه مثلاً حیثیت علم را بماهی حیثیه العلم تعقل می کند و آنرا آلت ملاحظه و اشاره اجمالی بآن علمی که عین صفات دیگر و مجموع آنها عین ذات است قرار می دهد بدون اینکه حیثیات دیگر تعقل شود و اگر هم بشود عنوان ممتاز است نه عین ذاتیکه تعقلش محال است مگر بوجه و عناوین نه مانند طبایع موجودات خارجی که ذات و ذاتیات آنها معقول است پس از تعقل عنوان اجمالی که از عناوین مشترک بین واجب و ممکن است نمی توان اتحاد عاقل را با ذات واجب تصور نمود و عاقل را واجب ازلی حتی قیوم قرار داد و این توهم از اغلاط مضحکه است که فائلین باین قاعده از آن بیزارند حتی وحدت وجودی ها هم که بالاخره يك جامع حقیقی از سنخ واحدین واجب و ممکن درست کردند و خود را در خطر اثبات شیخ و کفو و مثل حقیقی برای واجب تعالی انداختند چنین توهمی نکردند .

ملخص مقام که بقلم عربی نگاشته شد آنکه وجود صورت اگر چه بقول صدر وجودی است عقلی زیرا حقیقت معقولیتش همین وجود عقلی است و گرنه مهیتی بود من حیث هی هی یا مفهوم معقول

بماهو و هر دو نه موجود است و نه معدوم مانند سایر کلیات طبیعی و مفاهیم کلیه بملاحظه زوات و انفس آنها لکن اولاً<sup>(۱)</sup> مهیت معقوله وجودی ندارد مگر باعتبار اضافه وجود عقل باو بمناسبت در نفس و نزد نفس است و (ثانیاً) چگونه اگر وجود عقلی صرف نظر شود ذاتش من حیث هی خواهد بود چه صرف نظر از حیثیت وجود او موجب خروج او از موطن نفس نشود پس بحمل شایع بر او صادق است که در نفس است نه در خارج و این حیثیتی است زائد بر ذاتش من حیث هی که نه در نفس است نه در خارج و نه موجود است و نه معدوم و (ثالثاً) مقرر است در مباحث مهیت آنکه لیست الاهی بودن مهیت در حال وجود ذهنی باقطع نظر از وجود ذهنی است و اگر حال هم صرف نظر شود موضوعی نمی ماند و (الاهی) هم بر او صادق نیست و شک نیست که صورت معقوله دارای موضوع بماهی هی است و سلب وجود و عدم از او ضرر ندارد مگر بمدعی اتحاد که می خواهد او را ذاتاً و وجوداً عین جوهر عقل کند و کر نه برای احکام ذهنیه البته مهیت من حیث هی در موطن نفس کافی است و محتاج بوجود مستقل و یا با اتحاد با وجود جوهر عاقل نخواهد بود و (رابعاً) اگر مقصود فقط دعوی اتحاد بدون برهان است فرق نمی کند که گفته شود صورت معقوله بوجود عقلیش اتحاد با جوهر عقل دارد یا گفته شود مهیت معقوله من حیث هی که در نفس عنوان (هی) دارد عین جوهر عقل است و (خامساً) این وجود عقلی بهر نحو فرض شود جز همان وجود ذهنی معروف و وجود علمی که فقط معلومیت و متصور بودن و متعلق علم عقل یا جوهر عقل شدن است عین وجود و جوهر نفس بماهو وجوده نخواهد بود و اگر هم فعلیت برای قوت نفس باشد باز با فعلیات این جوهر مجرد متحد نشود چه اتحاد فعلیات معقول نیست مثلاً مفهوم معقول چگونه فعلیت قدرت و فعلیت حیاة و فعلیت تجلیات و فعلیت اصل مایه و قوام جوهر ناطق کردد چنانکه اتحاد صور نوعیه محال است و همان طور که فعلیت ادراک عین فعلیت جوهر و جنس و فصل و نوع و فعلیات قوای نفس نیست همچنان فعلیت متعلق ادراک بفعلیت ادراک که متعلق بذات مدرك شده فعلیت جوهر عاقل و سایر فعلیاتش نخواهد بود اعم از متخیلات و موهومات و محفوظات و مذکورات بعد از نسیان و فعلیت کمال اول بودن جوهر نفس برای جسم طبیعی و فعلیت حس و حرکت و قدرت و حیات و اراده مگر جوهر عاقل را بجمیع ذاتیات و قوایش عبارت دانیم از قوت تعقل و ادراک تا حضور معقول نزد این قوت فعلیت آن شود و اتحاد قوت و فعل حاصل کردد لکن جوهر عاقل و عقل فقط قوت تعقل نیست بلکه حقیقی است بجزد بنوعی خاص که شرائط نوعیت را تا فصل آخر استیفاء نموده پس او نسبت بذاتیات خود متحد نسبت بسایر صفات و اخلاق و ملکات فاضله انضمامی است.

(۱) این چهار وجه اضافه بر متن عربی شده فلا تفعل - مؤلف .

### خلاصه و جوهریکه در تصویر اتحاد عاقل و معقول از قلم مؤلف گذشت.

اینک و جوهریکه در تصویر اتحاد عاقل و معقول گفتیم می توان آنرا چنین خلاصه نمود (۱) اشتداد جوهر عقل بصورت معقوله بدون اینکه وجودی از معقول اکتساب کند بلکه فقط تعقل از معدات این اشتداد و نمو عقلانی باشد (۲) انبساط نفس بصور معقوله در مقابل انقباض و از همین راه عقل مفارق صورت کل عالم است و این بروجه وحدت و کثرت است (۳) اقبال عقل و التفات او باشیاء بعین صور معقوله است در مقابل ادبار و اعراض از آن (۴) ارتکاز حقایق صور معقوله در جوهر عقل که هنگام تعقل مفاهیم آن حقایق در عالم نفسانی بارز و ظاهر شود و این بروجه کثرت در وحدت است (۵) انطواء معقولات در جوهر عاقل بروجه کثرت در وحدت (۶) ظهور صورت معقوله بظهور ذاتی جوهر عاقل و انبساط مرآت جوهر عقل بصیغه صورت معقوله (۷) وجود عقلی بودن صورت معقوله برای و بالعکس که حقیقت معقولیت همین است (۸) حقیقت معقولیت همانا تجلی عقل بر ذات وجود و ذوات اشیاء است (۹) ملاک معقولیت انکشاف ذات شیء است بماهو هو بحمل اولی بر جوهر نفس و ذات منکشف را حقیقی جز همان انکشاف وجود انکشافی بر عقل (۱۰) اشراق عاقل بر معقول بارسال اشعه خود یا تأثیر در تشکلات نوریه عند حصول المواجهه کمال المرآة چه عکس نه در سطح جرم مرآت است نه در عمق او و مع ذلک ظاهر است و این تشکل عین جوهر مجرد بنور ذاتی بشکل معقول که ذات جوهر است بدون افزایش چیزی بر او و این غیر از وجه انبساط است چه انبساط اعم از ارسال شعاع است (۱۱) موجودیت معقول بعین وجود عاقل نظیر ذوق التآله در موجودیت مہیات بوجود واجب تعالی (۱۲) تعین جوهر عاقل بمعقول و تشان بدان شأن که ذات معقول است و بالاخره معقولات از شئون جوهر عاقل است و فی نفسه چیزی قائم بخویش نیست (۱۳) معقولات عبارت از فعلیات اعیان است مجرد از ماده است و آن فعلیات جواهر عقول و نفوس است (۱۴) تذوت ذات معقول بذات عقل که عین وجود است بدون تمایز ذاتی که کلام شیخ در کتاب مبده و معادیر آن منطبق است (۱۵) معقول فعلیت برای قوه ادراک است و اتحاد از باب اتحاد قوه و فعل است منطبق است (۱۶) اتحاد از قبیل اتحاد ماده و صورت است و عقل بمنزله ماده و مغول بمنزله صورت است (۱۷) اتحاد از قبیل اتحاد صفات کمال واجب الوجود تعالی شأنه با ذات واجب سبحانه است و معقولات همانا صفات کمالیه است و عین ذات عقل است (۱۸) معقول مستضیء بضم ذاتی عقل است و عین آن ضوء است و معقولیتش بعین ضوء عقل است که عین ذات مضیء بالذات است بدون احتیاج بارسال شعاع چه ذات معقول حاضر در ضوء شده و مجذوب و زوب در ضوء گردد (۱۹) اتحاد از قبیل اتحاد وجود بمہیت است که در خارج یک هویت اعیانی و در نفس هم یک هویت عقلانی است

(۲۰) اتحاد مفهوم عاقل و معقول و عقل بنحو تضایف ذاتی نه تضایف تقابلی که بین اب و ابن است (۲۱) اتحاد فعل و فاعل و مفعول است چه معقول از افعال عقل است و اختلاف اشتقاق است (۲۲) سرایت وجود عقل بمعقول نظیر سرایت وجوب شرعی واجب بمقدمه واجب (۲۳) فنای معقول در عقل عاقل مانند فنای معنای حرفی در اسمی (۲۴) معیت معقول با ذات عاقل بر وجهی که تمایز ذاتی در میان نیاید و گرنه معیت در عمق ذات عاقل نشود و فقط اتصال ظاهری است (۲۵) استتباع طفلی و تحقق ظلی بدون وجود مستقل یا موجودیت بوجود عاقل نظیر ظل نور یا اعیان ثابت (۲۶) تکلیف عقل بمعقول (۲۷) احاطه جوهر عاقل بمعقول بدون دخول امتزاجی و بدون خروج انفصالی مانند احاطه واجب تعالی که ما رأیت شیئاً الا رأیت الله قبله و بعده و معه (۲۷) شدت قرب نظیر آنچه در قرب نوافل آمده فیکون ذاته و وجوده و فی الانسان العقلی یده و سمعه و بصره و غیرها (۲۸) رؤیت جوهر عاقل در معقول لشدت لطافة جوهره و شدة تجرده و استهلاك المعقول فیه وهو غیر الاحاطه و ان استلزمها (۲۹) مسلك مؤلف در حقیقت علم که عین جوهر عقل است عند کشف الحجاب و معلوم همان صورت علم است و علم بآن علم بقلم است (۳۰) حضور معلوم در ذات عاقل بدون ظرفیت و مظروفیت و بدون استقلال ذاتی و وجودی و این سی وجه که از خلال آنچه نگاشتند تصریحاً و تلویحاً و استلزاماً و تضمناً مکشوف است و ممکن بعضی وجوه راجع شود ولی برای تقریر اتحادی که مانند صدر در مقابل انکار مثل شیخ مصر است دروازه فکر حامیان اتحاد است که لا اقل راه جدالی را داشته و انصاف این است که همگی فاسد است

### « فصل »

در خلاصه مضمون گفتار صدر المتألهین در شرح اصول کافی در اطلاقات عقل در شرح حدیث سوم از باب عقل و جهل « قلت للمصدق علیه السلام ما العقل؟ قال علیه السلام : ما عباد به الرحمن و اکتسب به الجنان ، قلت : ما الذی فی معویة؟ قال تلك النکراء و الشیطنه و هی شبیة بالعقل » .

خلاصه مضمون گفتار طولانی صدر اختلاف بسیاری در حد عقل است چه گاهی اطلاق بر اول ما خلقه الله تعالی شود چنانکه در روایت سماعه از امام صادق علیه السلام است « العقل اول خلق من الروحانیین عن یمین العرش من نوره، و گاه بر خصلت و ملکه انسان و گاه بر غریزه انسانی که از حیوان بدان امتیاز دارد و گاه

گفتار نافع صدر المتألهین در شرح اصول کافی در اطلاقات عقل و ضمناً اشاره بانحاد عاقل و معقول بلحن دیگر

برجودت رویت در استنباطا گرچه در امر دنیوی چون معویة و گاه بر معانی دیگر و حق آنستکه معانی عقل بعضی بالاشترک است بعضی بالتشکیک و آنچه با شترک است شش معنی است .

اول - غریزه انسانی که ممتاز از حیوان است که بدان مستعد کسب علوم نظریه و تدبیر صناعات فکریه و احق و ذکی در آن مشترک است و آن مانند حیات در حیوان است که بدان مستعد حرکات ارادیه و احساسات است که در جماد و مانند آن نیست و همان طور که فرق بین حیوان و جماد در افعال از روی اجراء عادت الهیه نیست همچنان فرق بین انسان و حیوان است و فرق بین اقسام جمادات و فرق بین اعضاء جسد مستند بخواص مودعه در هر قسم است نه بصرف اجراء عادت .

دوم عقل مشهوری که بآن استدلال بر نفی و اثبات و حسن و قبح میشود و بدان کسب علوم ضروریه میشود که مشترک است .

سوم عقل در علم اخلاق است که جزء جوهر نفس است برای تحصیل اخلاق کریمه و اعتقاد بامر جمیل .

چهارم جودت رأی و سرعت تعقل اموری که سزاوار است اختیار یا اجتناب شود و و از این معنی است نکره و شیطنه و دهاء .

نگارنده گوید : جودت رأی و رویه و حسن فهم و سرعت انتقال و قوت تعقل آنچه باو القاء شود یا مطالعه کند بهترین نامش فقه است حتی حکمت و عرفان را فقه اکبر نامیدند و اما حقیله اندیشیدن از برای رسیدن بمقاصد دنیویه هر چند از راه ظلم و عدوان باشد آن همان نکره و دهاء و تأمر و تنمر و استعلاء است و اما حسن تدبیر امور بروجه ممدوح پس از شئون عقل بمعنای جودت فکر در تحصیل امر حسن که وسیله نظم و انتظام ممدوح است و این فی الحقیقه عقل معاش و تدبیر منزل است و نسبت این عقل در تعقل اختیار احسن امور و اعدل احوال بفعل اخلاقی مانند نسبت علوم ضروریه بعقل مستعمل در کتاب برهان است .

پنجم عقل مستعمل در کتاب نفس است که عبارت از عقل بالقوه و عقل بالملکه و عقل مستفاد و عقل فعال است اول قوت نفس بلکه خود جوهر بنفس است بر حسب نشأة نخستین وی که فقط استعداد انتزاع معانی و مفاهیم از موجودات دارد و هنوز در جوهر او صورت حقیقه از کمالی نیست .

مؤلف گوید جوهر نفس که از مجردات از مواد است اگر چه متعلق بمادیات است نمی توان آن را خالی از صور کمالیه اعتبار نمود مگر قوتی فرض شود که هیولی برای تحقق نفس باشد مانند نطفه و علقه و نحوها و چون جوهر نفس شد کمال فعلی نخستین برای جسم است که جسد انسانی از نطفه تا لحم و عظم لذافر موده « ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین » و چگونه عقل بالقوه می توان فاقد صور فعلیه اعتبار پس یا باید اصطلاح عوض شود یا آنچه هنوز بجوهریت عقلیه نرسید در شماره مراتب عقل شمرده شود اگر این است جمیع عناصر و اغذیه عقل است چه رسد بروح حیوانی عجب آنست که

اعتراف نموده که قوت انتزاع صور جمیع موجودات را دارد پس باید خود قبل از انتزاع صورت فعلیه کمالیه باشد که این فعل از او صادر یا این فعلیت را بر فعلیت خود بیفزاید یا مترس و بگو او صورت فعلیه همه اشیاء است بنحو بسیط جمعی وحدانی و چون صور تفصیله خلق شد آنها را بتفصیل پس از حصول شرایط ادراک و این وجه یکی از وجوه تصویر اتحاد عاقل و معقول بود لکن آن معقولیت همانا معقولیت صورت خویش است برای خود بدون اسم و رسم و بدون صورت نوعیه مستقلة و آن صورت مستقلة اتحاد با او ندارد با کمال مناسبت که باحاق ذات که قابل تحلیل و همی یا عقلی است بصور خارجیه دارد لکن صور خارجیه متقوم بمیزاتی است که در حقیقت او نیست فافهم ذلك .

ودوم یعنی عقل بالملکه قوت نفس با خود جوهر نفس است از آن حیثیت که علوم عامیه و ادراکات اولیه را باستعداد فطری تحصیل نمود که بدین واسطه می تواند صور موجودات را انتزاع یا ادراک نماید در اینجا است که صدر می فرماید « لان يحصل فیها صور الموجودات المنتزعة عن موادها الخارجية صائرة اياها متحدة بها اتحاد المادة بالصورة كما رأينا و اليه ذهب بعض الاعاظم الحكماء . مؤلف گوید همان اتحاد عاقل و معقول است که آنها را از قبیل اتحاد ماده و صورت گرفته در صورتیکه مشهورتر کیب انضمامی است نه اتحادی و دانستی که شیخ در مبده و معاد در پیرامون انفصال صورت عقلیه از جوهر نفس و تنظیر بماده و صورت سخن مفصل رانده که انفصالش از آن قبیل نیست و مفصلاً کلام شیخ نصاً و ترجمه و تحقیقاً گذشت بهر حال صدر برهانی در اینجا اقامه نفرموده بر اینکه منتزعه همان جوهر نفس می گردد و اینکه عقل بالملکه باین نظر است .

سوم عقل مستفاد است که بالفعل تمام صور معقولات یا اکثر

آنها است باز اینجا می فرماید « بان یبتد وجودها الکوئی

الاول الذی کانت به صورة لمادة حسية الى وجود ثانوی و فطرة

**تقریر خاص در اتحاد عاقل  
و معقول در شرح اصول کافی**

ثانیة مستأنفة بما يتحد في ذاته المعقولات المنتزعة التي کانت اولاً في موادها الکوئیة فحصلت ثانياً في تلك الذات وتلك الذات انما صارت عقلاً بالفعل بالتی هی بالفعل معقولات ومعنی کونها معقولة فی انفسها انها موجودة فی انفسها و کذا معنی کونها معقولة لتلك الذات وموجودة لها وتلك الذات عاقلة لها کلها معنی واحد و وجود واحد فاذن کونها عقلاً و عاقلاً و معقولاتی و واحد بلا اختلاف حیثیة توجب کثرة فی الذات والوجود بل فی المفهومات و معانی الالفاظ و تلك المعقولات من قبل ان تنتزع من موادها کان وجودها وجوداً دنیاویاً و کونها مادياً و هی کانت تابعة فی وجودها لما یترن بها من الاین والوضع و کیفیات الجسمانية والفعل والانفعال و اذا حصلت معقولات ارتفعت عنها کثیر من المفهومات الصادقة علیها من قبل فصار وجودها وجوداً آخر فتبدلت ارض غیر الارض و السماء غیر السماء فصارت الارض مشرقة



و السموات مطويات في نظر هذا العارف كما في يوم الاخرة بالقياس الى جميع الخلايق انتهى بادي تلخيص المعطوفات .

مؤلف گوید در این گفتار آثار اختلال نظام در کلام صدر مشهود است و نتوانسته ضاله منشوده خود را بدست آورد و بدست دهد چه اعتراف باختلاف بحسب مفاهیم و مدالیل الفاظ و عدم اتحاد آنها با ذات عقل و وجود او اساس بحث را عوض می کند چه معقول ما همین مفاهیم طبیعی و بدالیل الفاظ است که صور منتزعه از اعیان خارجی است و گرنه ذوات اعیان ماده خارجی را دو ذات نیست یکی مجرد دیگری ماده و مجردش عین ذات عقل و موجود بوجود عقل باشد تا تبدیل ارضی بارضی و طی سمواتی بسما عقل گردد چه این مدعا مطلب دیگری است که عقل مفارق صورت کل اشیاء است و اگر نفس کامله را مانند عقل مفارق بدانیم آنهم صورت الکل است یعنی ساختمان جوهر عقل از صورتهای مجرد از ماده ساخته شده که در حقیقت کلی طبیعی دو فرد دارد یکی مادی خارجی یکی مجرد شبیه مثل افلاطونیه که بالاخره نفوس و عقول صورت مجرد بسیطه جمیع حقایق اشیاء چه اسماء و عناوین و مفاهیم آنها را تعقل بکنند چه نکنند چه تعقل ذات خودش تعقل جمیع اشیاء است لکن چون بخواهد جدا جدا و متمایز از هم تعقل کند مفهوم هر موجودی و کلی طبیعی آنرا حاضر نموده بدین وسیله نوع انسان را مثلاً که حقیقتش قبلاً عین ذات او بوجه مجرد جمعی با سایر حقایق بوده تعقل می نماید و اصلاً این کلی طبیعی معقول اتحادی نه وجوداً نه مهیة با آن جوهر مجرد ندارد بنابر این نزاع لفظی خواهد بود چه اتحاد عاقل و معقول اگر نسبت بذات عقل است که صورت تمام عالم است البته خود عقل و عاقل خویش و معقول خویش و بیک تعقل تمام حقایق اعیان ماده را بدون ماده در عین خود دیده و اگر نسبت بمعقولات مفهومی طبیعی منتزعه است اتحادی نیست آنگاه باید بحث نمود آیا جوهر عقل یا نفس ناطقه بحسب قوام و مایه صور فعلیه مجرد همین انواع عالم است و سنخ دیگری و نوع دیگری نیست و صورت کل بودنش شاید بدین معنی که علم بهم اشیاء دارد و علمش مانند علم واجب تعالی عین ذات او است و یا اینکه حقیقت عقل و نفس کامله حقیقت مابینی است با حقایق موجودات ماده لکن خواص و آثار صور مجرد آنها را از ماده دارا است بلکه می توان گفت که تنها اشتراك در آثار و خواص مجرد نیست بلکه آثاریکه آثار مجردات است که بر صور اشیاء سوای آثار از مادیاتش مترتب است از جانب عقل و افاضه او است و این فروض ربطی باتحاد عاقل و معقول ندارد و البته هر يك محتاج بپرهان قاطع است و گرنه عرفان بافی شاعرانه است اختلال دیگری که در کلام صدر است آنستکه معنای عاقل و معقول و عقل را یکی گرفته و این بحسب مفهوم چنانکه مفصلاً یاد شده درست است و اختلاف اشتقاقی لطمه ای بوحده معنی نمی زند اینهم ربطی باتحاد همین مفهوم واحد با جوهر مجرد نخواهد

داشت « فالحمد لله علی کشف الحال بوجه عمیق لاسترة علیه فاغتنم » .

چهارم - مرتبه ایست از این ذات که هر گاه خواهد تعقل این معقولات بتفصیل نماید احضار آنها را بدون احتیاج بمنزوع و تجرید و تکلف کسب جدیدی چه قبلا آنها را انتزاع نموده و آنها را با مجرد در خود مخزون کرده بلکه چون حاصل شد او را ملکه اتصال بعقل فعال چنین شود که هر گاه نظر اندازد بعقل فعال همه را حاضر نموده و از آن مستحضر گردد زیرا چیزی که او را مانع از این مقام است تعلق او باین عالم مادی و تدبیر آن و مادام که در این تعلق و تدبیر است آن حالت استغراق در مشاهده حق اول و تالی تلو او سبحانه که واهب الصور است برای او دوام ندارد لکن چون توجه بحق و واهب الصور باذن حق و فعال معقولات بقوت حق نموده مستغرق در شهود و قرب خواهد بود و گرنه در این عالم ملکه اتصال بآن عالم قدسی را خواهد داشت .

نگارنده گوید اتصال مزبور چنانکه شیخ مفصلا شرح داده بعد از مفارقت از بدن است لکن برای اولیاء در این عالم هم چنین اتصال بنحو دائم حاصل است و در این سخن باز بطور مبهم اشعار می دارد که حقائق معقولات بوجه تجرید در ذات عقل در این مرتبه حاصل است لکن مفهومات از او غائب است هر گاه توجه نماید متصل بواهب الصور شود و معقولات را که مفاهیم آن حقایق است احضار نماید و مطالعه کند لکن در این بحث فقط از اتحاد همین معقولات مفهومی است بعقل نه اینکه طبایع اعیان خارجی دو فرد باشد یکی طبیعت مخلوطه ب ماده دیگر طبیعت مجرد که متحد با عقل در این مرتبه چهارم است و این معنی قول بمثل افلاطونی است آنهم نه منفصل و ممتاز چنانکه معروف بلکه متحد و مرتکز و مخزون و تدبیر .

ششم از اطلاعات عقل . عقل مذکور در کتاب الهیات و معرفت

### ششم از اطلاعات عقل

ربوبیات است و آن موجودی است که تعلق ندارد جز بمبدئش

که واجب سبحانه باشد و او را تعلق بموضوع چون عرض نیست یا بماده چون صورت یا ببدن چون نفس و در آن بالقوه کمال نیست و در ذاتش جهتی از جهات عدم و ارکان و قصور نخواهد بود مگر آنچه منجبر شده بوجوب وجود حق سبحانه لذا عالمش را جبروت نامند چه نور و خیر محض است و منسوب بظلمت و شر نیست مگر آنچه محتجب شده بسطوت حق تعالی و شعاع طامس قیومیش و او است امرالله و کلمه اوسبحانه و جنود عقل و جنود جهل در احادیث بر روی این عقل است این است معانی شش گانه عقل و اما عقل متفاوت بمراتب همانا این چهار مرتبه مذکور است که متفاوت بشدت و ضعف و کمال و نقص است و از آن جمله است مراتب عقل عملی در علم اخلاق که نخستین مرتبه اش تهذیب ظاهر است باتیان عبادات و اجتناب از منهیات دوم تهذیب و تطهیر باطن است از رذائل تا نفس مانند آینه صیقل

زده گردد که شأنیت دارد حقایق در آن در کسوت امثال متجلی شود سوم مشاهده کل یا جل معلومات است چهارم فانی شدن از خود و دیدن جمیع اشیاء بروجه صدور از حقتعالی و قیام باو سبحانه و رجوع بسوی وی جل جلاله و در این مرتبه است تخلق باخلاق الله تعالی که ماورد و این آخرین درجات این دو عقل است که در این منزل متحد شوند .

و اما عقل بمعنای ششم که عقل در کتاب برهان است پس نزد طائفه‌ای از حکماء کثیر بالعدد است آنهم نه کثرت افرادی تحت نوع واحد و نه کثرت بالذلول و نه کثرت بعوارض خارجی است که مستلزم حرکت و ماده است و عالم قدسی از آن منزله است بلکه بقول صدر ظاهرانه قول حکما مراتبی است وجودیه بسیطه متفاوت باشدیت و اضعفیت و انوریت نوراً علی نور و آن مانند انواع و اشعه متفاوت در قرب بنور الانوار است و عقل محتاج بتجربید صور و عقل مفارق از ماده هم متفاوت بکمال و نقص است و اما عقل بمعنای عزیزه انسانیه پس آنهم متساوی نیست بلکه حق آنستکه جوهری است متفاوت در اشراق و کدورت تامی رسد در ضیاء بمرتبه یکادزبتها یضیء و بی نیاز از معلم بشری است و می رسد در کدورت و ظلمت بدرجه‌ایکه تعلیم در اوسود نه بخشد و از توجه باین اقسام فرق بین عقل و بین فکراه و دهاء و شیطنت و مکر و حیل و آشکار گردد انتهی ملخصاً و مترجماً .

و نزد مؤلف عقل همان قوه جوهریه عاقله است مقابل واهمه و متخیله و درجات بسیار دارد تا متصل شود بحقیقت تجدی که عقل اول و روح امری است و مراد از اتصال التفات باتصال باواست و اگر نه حقیقت تجدی مستحفظ جمیع عقول و سایر فعلیات انواع و افراد و معیت احاطیه بجمیع اجزاء عالم ظاهراً و باطناً دارد و همان طور که جهاد علم باتصال باور اندارد ولی بالفطره از وی استفاضه کند همچنان عقول ضعیفه و مورد بحث در اتحاد قوه مدرک کلیات است که فعالیت در احضار و مطالعه در ذاتیات و خواص و لوازم آنها دارد .

اینک لازم است گفتار محقق فیض را در وافی در شرح حدیث اقبال و ادبار عقل یاد نمائیم و باب اخبار مرویه اجمالاً ناظرین بکتاب حاضر را آشنا نمائیم کافی مسنداً از ابیجعفر علیه السلام روایت کند «قال لما خلق الله تعالی العقل استنطقه ثم قال له

خلاصه گفتار فیض در وافی در شرح حدیث کافی در امر باقبال و ادبار عقل

اقبل فاقبل ثم قال له ادبر فادبر ثم قال وعزتی و جلالی ما خلقت خلقاً هواحب الی منك ولا اکملتک الا فیمن احب اما انی ایاک امر و ایاک انهی و ایاک اغاقب و ایاک اثیب » و در روایت دیگر کافی از ابیجعفر علیه السلام است ما خلقت خلقاً احسن منك فیض فرماید این روایت از عامه و خاصه مروی است باسائید مختلفه و الفاظ متغایره و عقل جوهری است ملکوتی و نورانی (که طبق اخبار متواتره حقیقت تجدی است) لذا فرمود

« خلقه الله من نور محمد و به اقام والارضين ( كما قال لولاك لما خلقت الافلاك ) وما فيهن وما بينهن من الخيرات ولا جلله البس لجميع حلة نور الوجود ( او الموجودية الناشئة من صدور ذواتهم من المبدء سبحانه ) وبوساطة فتح ابواب الكرم والجدود ولولاه لكن جميعاً في ظلمة العدم ولاغلت ابواب النعم ، و او است نخستين خلق از روحانيين از يمين عرش « وهو بعينه نور نبينا و نوره الذي تشعب منه انوار اوصيائه المعصومين وارواح الانبياء والمرسلين سلام الله اجمعين ( هذا هو المسلك الحق الذي سلكناه في كتبنا نشرنا ونظماً فاننا لانعقل من العقل الانفس الانسانية الكاملة الفيضة لكل خير بالله تعالى فان كانت هناك عقول عشرة او اكثر فهي متحدة بنفسه اتحاد قوى النفس بقواها ولا باس ان ينشعب منها اشعة جوهرية هي تلك العقول و بعدها النفوس الصالحة الانسانية ) ثم خلقت من شعاعها ارواح شيعتهم من الاولين والاخرين قال نبينا ﷺ اول ما خلق الله نوري و في رواية روحى و في الحديث القدسي لولاك لما خلقت الافلاك و في هذا المعنى وردت روايات كثيرة و في حديث المفضل عن الصادق عليه السلام انا خلقنا انواراً و خلقت شيعتنا من ذلك النور فلذلك سميت شيعة و اذا كان يوم القيمة التحقت السفلى بالعليا ( و هذا هو الاتصال الذي صرح ابن سينا من النفوس السعيدة بالعقل الفعال ) و في هذا المعنى روايات كثيرة .

آنگاه فرمايد استنتاج عقل، آنستکه اورا داراي نطق و گفتار شايسته بدان مقام فرمايد يا اينکه از او طلب کلام فرمود و اقبال و ادبار يا بمعناى اقبال بدنيا و نزول باين عالم براى تکميل است که در عين حال مدبر از او نيز هست و يا امر با کتساب کمالات است و ادبارش رجوع بخلق براى تربيت و تزکيه و تکميل است و بر تقدير اينکه خطاب بپيغمبر ﷺ بعد از ظمورش در اين عالم باشد مراد اقبال بدنيا و ادبار از اوست و اقبالش بآن همانا تشکيل اين عالم بامر الله تعالى بافاضه نفوس فالکيه سپس طبابع سپس صور سپس مواد .

مؤلف گويد : امر باقبال همان هنگام ابداع او است و اقبال همانا فاني شدن از خود در توجه بحق تعالى است و ادبار بخود آمدن است لذا فرمود « انى احبک بک آمر و انهى و ائيب و اعاقب » و البته اين مقام فنای اقبالی و مقام ادبار که بخود آمدن است در عالم ظاهر براى حضرت بوده و باهم منافاتی ندارد و اين مفاد « کن فيهم ولا تکن معهم » است و تربيت و تکميل خلق البته مستلزم بخود آمدن است چه اقبال فنائی که از مراتب آن حال تلقى وحى است و ادباری و بخود آمدنی هر دو در عالم ظاهر براى حضرت بوده و چون روح او همواره متصل بحق سبحانه جامع بين اقبال و ادبار بوده است و اين جمع از خصايص روح نير و مند او است و سايه نداشتهن جسد مقدسش از شواهد اقبال دائمی و اتصال بعالم در حالات ادباری و اشتغال بامور خلق و ضروريات زندگانی است بلکه چنان انوار قدسيه در وجود او فعاليت

در عالم ظاهر داشته که سنگ ریزه در کفش تسبیح می گفته و حجر و مدر بعبور جسمانی او بنطق آمده سلام می گفتند .

و اما تحقق فیض پس بنا بر وجهی چنین فرماید اقبال نزول باین عالم است که افاضه نموده نفوس فلکیه و طبایع و صور و مواد را و در حقیقت هر کدام ظهور فرموده و فاعل فعل هر يك شده تا کثرت و اعداد و اشخاص و افراد حاصل شده (و ضمیر در کلام فیض در این کثرتها بحضرت راجع است و تصویر آن مشکل است بلکه آن حضرت مكثر کثرت و مشخص اشخاص و مفرد افراد است و بهتر آنکه ضمیر راجع باین عالم باشد تا اشکال رفع شود) و امر بادبار امر بر جوع به پروردگار است و این دعوت را اجابت نموده و متوجه جناب قدسی گردیده باین نحو که جسمی مصور از آب عذب، و خاک طیب شده و نمای نیکو نموده آنکاه حیوانی دارای عقل هیولانی آنکاه عقل بالملکه آنکاه عقل مستفاد آنکاه عقل فعال گردیده (بلکه روح حضرت مستخدم عقل فعال و سایر عقول مجرده بوده چنانکه اشاره شد و هیچگاه هیولا و ما بالقوه در فعلیاتش راه نداشته و تواتر فعلیات علمیه و غیرها بر او فعلیت فوق فعلیت بوده) آنکاه مفارقت از دنیا نموده ملحق بر رفیق اعلا گردیده (بلکه همیشه بارفیق بوده) و همچنان است کار شیعه که از آن نور و از آن شعاع منشعبند .

### باب - در مباحث مهمه مهیت

### فصل - يك در کلی و جزئی

بدانکه کلی چنانکه شیخ در آغاز مقاله پنجم از الهیات شفا متعرض است بر سه وجه اطلاق شود<sup>(۱)</sup>:

(۱) کلی از معنایی تعبیر کنند که بالفعل اطلاق بر کثیر شود چون انسان که بر اصناف و افراد آن حمل شود و چون حیوان که بر انواع و اصناف و افراد هر نوع و صنف حیوان صادق آید .  
(۲) کلی گویند بآن معنائیکه جائز است حمل بر کثیر شود بدون شرط وجود فعلی برای آن کثیر چون بیت مسبح ( خانه هفت گوشه) چه طبیعت این معنی امتناع و ابائی ندارد از آنکه اطلاق بر کثیر تقدیری شود اگرچه یکی هم وجود خارجی نداشته باشد یا آنکه مانعی از وجود خارجی اعم از واحد و متعدد ندارد .

(۳) کلی گفته شود بمعنائیکه نفس تصورش مانع از اطلاق بر کثیر و متعدد نیست هر چند مانع

---

(۱) رجوع شود برای تکمیل باب بفضل دهم از مستدرکات در حقیقت علم بتقریر شیخ و رفع اشکال

تداخل معقولات و تعیین صقع موجودات ذهنیه - مؤلف .

عقلی از روی دلیل قطعی از تعدد وجود دارد و گرنه نفس مهیت و ذاتش چون تعقل شود امتناع و ابائی از کثرت خارجی و تعدد افراد ندارد مانند شمس و ارض که دلیل قطعی قائم شده بر آنکه منحصر در فرد است (بلکه همان فرد هم اگر معدوم شود باز معنای کلی بجای خود معقول است و جائز الاطلاق بر کثیر و متعدد است) و ممکن است این سه معنی باهم جمع شوند باینکه بگوئیم کلی آن معنایی است که چون تصور شود ذهن عاقل تجویز نماید اطلاق آن را بحسب اصل معنی و طبیعت و مهیت بر متعدد و کثیر اعم از آنکه بالفعل کثرت و تعدد در خارج وقوع یافته باشد که شرط معنای اول است یا کثرت وقوع نیافته باشد بلکه يك فرد هم حاصل نشده باشد لکن ممکن الوقوع است که معنای دوم است و اعم از آنکه بدلیل خارجی ممتنع باشد اینک کثرت و تعدد در خارج حاصل نماید و واجب است بسبب خارجی که منحصر در فرد باشد هر چند نفس تصور معنای آن از کثرت و تعدد خارجی امتناع و ابائی ندارد که معنای ثالث است بنا بر این چنانکه صدر المتألهین فرموده معنای سوم شامل معنای اول و دوم است چه تنها نظر بذات معنی هنگام تصور است که ابائی از وقوع فعلی کثیر و عدم وقوع فعلی کثیر بلکه واحد و از وجوب انحصار در فرد بدلیل خارجی بر تعدد وقوع خارجی نخواهد داشت لکن تفسیر صدر منوط بآن است که معنای اول بشرط شیء یعنی وقوع فعلی کثیر بر معنای دوم بشرط امکان وقوع نباشد و اگر نه تعمیم وجه سوم بدو وجه اول مختل میشود و اگر کلی را يك معنی اعتبار کنیم که شامل سه قسم باشد بهتر است باین نحو که کلی معنایی است که نفس تصور او بالذات مانع از کثرت در خارج نیست اعم از آنکه هنگام تصور ذات و مهیتش بالفعل افراد متعدد داشته یا بالفعل يك فرد داشته و افراد دیگر وقوع نیافته لکن مانعی عقلی از وقوع متعدد ندارد یا يك فرد هم ندارد لکن مانعی از وقوع نه يك فرد نه بیشتر ندارد یا آنکه يك فرد بیش ممکن نیست داشته باشد فقط بالذات بر حسب تصور بطور فرض و تقدیر قابل تکثیر است چه مانع عقلی در این قسم مانع از وقوع فرد دیگر است و بعبارت دیگر مانع از تکثر خارجی است نه مانع از عموم ذاتی است و نیز ممکن است مفهوم کلی مانع از وقوع فرد باشد حتی يك فرد چون معنی و مفهوم ممتنع بطور کلی یا مفهوم نوعی از انواع ممتنعات از قبیل دور و تسلسل و غیرهما زیرا بالذات هنگام تصور کلی است یعنی صادق است بر هر نوع و یا هر فردی که فرض شود و نفس صدقش یعنی مقتضای نفس معنایش عدم وقوع خارجی است پس می گوئیم ممتنع با دور و اجتماع نقیضین و ارتفاع نقیضین و اجتماع ضدین و اجتماع مثلین و خلف و تسلسل ممتنع الوجود است یعنی محال است دارای فرد باشد چه در خارج چه در ذهن و این مطلب بتفصیل قبلاً شرح یافته و ظاهراً شیخ در این تقسیم ثلاثی نظرش بکلی طبیعی است نه بمطلق مفاهیم عامه که سابقاً معلوم شد که تصور آنها موجب انعقاد فرد ذهنی در نفس مانند کلی

طبیعی نیست و شیخ هم اشاره کرده در فصل شیئیت و معدوم مطلق که جز تصور مفهوم یعنی توجه نفس بآن معنی وجودی در ذهن ندارد و عقل انطباق آنرا بر افراد خارجی بدون آنکه حظی از وجود داشته باشد ادراک می کند و دانستی این آیا انطباق واقعی است با قطع نظر از ذهن زاهن یا تطبیق است که از افعال نفس است بهر حال شیخ می فرماید کلی مستعمل در منطق و آنچه شبیه بآن است همین معنی است یعنی کلی را بمعنای اعم اعتبار کنیم که شامل سه قسم باشد و اما جزئی مفرد پس آنستکه نفس تصورش مانع است از اطلاق بر کثیرین چون ذات زبد مشار الیه در خارج مثلاً چه آنرا جز برای او به تنهایی نمی توان توهم نمود.

سپس شیخ در بیان فرق بین کلی طبیعی که مفروض کلیت است و کلی عقلی که مجموع معروض و عارض یعنی کلی بوصف انه کلشیء است و کلی منطقی که نفس وصف کلیت است گوید پس کلی از آن حیثیت که کلی است چیزیت و از آن حیثیت که بدان کلیت ملحق شود چیز دیگر است پس کلی از آن حیثیت که کلی است آنستکه یکی از این حدود دلالت بر آن کند پس اگر کلی انسان یا فرس مثلاً باشد یعنی نوعی کلی در نظر گرفته شود معنای دیگری غیر از کلیت در میان آید که فرسیت مثلاً باشد چه حد فرسیت حد کلیت نیست و کلیت داخل در حد فرسیت نیست چه حد فرسیت احتیاجی بکلیت ندارد هر چند معروض کلیت شود زیرا فی نفسه عین هیچ چیزی از اشیاء جز همان فرسیت نیست حتی نه واحد است نه کثیر نه موجود در اعیان نه در نفس نه در چیز دیگر نه بالقوة نه بالفعل (چه مهیت من حیث هی لیست الاهی) غایب الامر در حال وجود ذهنی با قطع نظر از وجود ذهنی ملحوظ شود و این عوارض و صفات داخل در حد فرسیت نیست بلکه از لواحق و مقارنات است مثلاً چون بدو وحدت مقرر شد واحد خواهد بود پس فرسیت بشرط آنکه حدش مطابقت کند با اشیاء کثیره عام خواهد بود و چون با خواص و اعراض لاحق اعتبار شود خاص خواهد شد و گر نه فرسیت فی نفسها همان فرسیت است).

### « فصل »

#### در تقدیم سلب بر حیثیت

در اینجا شیخ وارد در مسئله دقیقه معروفه که سلب را در قضیه المیه من حیث هی لیست الاهی باید مقدم بر حیثیت داشت تا جز مهیت چیزی نباشد و هر چه فرض شود زائد بر اصل مهیت باشد پس باید که لیست المیه من حیث هی الاهی حکیم سبزواری گفته :

وقدمن سلباً علی الحیثیه حتی یعم عارض المیه

ورود شیخ در مسئله تقدیم سلب بر حیثیت که مفید سلب جمیع عوارض مهیت است و این مسئله دقیقه از یادگارهای شیخ است که متأخرین غالباً بدون استناد بشیخ در آن میدان داری کردند

شیخ میفرماید: اگر از ماسئوال کنند از فرسیت بدو طرف نقیض مثل اینکه بگویند فرسیت الف است یا الف نیست جواب سلب هر چیز خواهد بود نه باین معنی که سلب بعد از حیثیت یعنی (من حیث هی) باشد بلکه باید سلب قبل از حیثیت باشد یعنی نباید گفته شود «الفرسیة من حیث هی فرسیة لیست بالف» بلکه باید گفته شود «الفرسیة لیست من حیث هی فرسیة بالف ولا شیء من الاشیاء» پس اگر دو طرف مسئله از دو موجه باشد که هیچ چیز از آن دو خالی نیست (اعم از آنکه هر دو محصله باشند یا یکی معدوله باشد) لازم نیست که جواب از آنها داده شود و بهمین مطلب حکم موجب و سالب و موجبتین که در قوت نقیضین هستند فرق خواهد کرد زیرا موجب از این دو قضیه که لازم است سالب بود باین معنی است که هر گاه چیزی موصوف بموجب دیگر نیست پس باید موصوف باین موجب باشد و موصوف بودنش باین موجب باین معنی نیست که مهبتش همین صفت باشد چه معلوم است اگر انسان در واقع واحد یا ایض است چنین نیست که هویت انسان هویت وحدت یا بیاض باشد یا هویتش هویت واحد یا ایض شود پس اگر موضوع مسئله هویت انسانیت من حیث آنها انسانیه باشد مانند شیء واحد و سؤال از دو طرف نقیض شود باینکه گفته شود آیا انسان واحد است یا کثیر لازم نیست جواب داده شود چه هویت انسانیت من حیث هی هیچ یک از دو طرف سؤال نیست و در حد ذاتش جز انسانیت فقط چیزی نیست و این حکم نسبت بمرتبه ذات است من حیث هی و اما نسبت بمرتبه اتصاف بعوارض لاحقه پس البته متصف بیکدی از دو طرف است و در این مرتبه البته دو نظر است نظری بانسانیت و نظری بلواحق آن و از این جهت که اگر گفته شود آیا انسانیتی که در زید است نظر بحیثیت انسانیت چیزی است غیر از انسانیتی که در عمرو است و در جواب گفته شود (لا) یعنی غیر آن نیست لازم نیاید از تسلیم سلب این مغایرت که هر دو انسانیت واحد عددی در دو موضع در زمان واحد باشد چه سلب مغایرت باعتبار نفس انسانیت من حیث هی باین معنی است که انسانیت غیر از نفسش که انسانیت است نیست چه البته انسانیت دو مهبت نیست و هیچ مهبتی غیر از نفس خود نیست و اما نظر بشخص فردی پس این امری است خارج از اصل ذات پس اگر کوئیم این فرد غیر از آن فرد است صحیح گفتیم و دلیل تعدد در اصل ذات نیست و گر نه انسانیت من حیث هی باید الف مثلا باشد و فی الحقیقه در سؤال بآنکه آیا انسانیت زید غیر از انسانیت عمرو است که ناچار جواب سلب میشود یک نوع مغلطه است چه اگر سؤال از محض حیثیت انسانیت است باید از اضافه اش بزید و عمرو قطع نظر نمود و گر نه اعتبار انسانیت من حیث هی ساقط خواهد شد تا اینجا خلاصه تقریر شیخ با رعایت وضوح اسلوب کلام است آنگاه شیخ باز فرق بین تقدیم سلب



بر حیثیت و عدم تقدیم یعنی تأخیر سلب از حیثیت را تذکر می‌دهد باین تقریر اگر سائل سؤال کند<sup>(۱)</sup> آیا شما جواب نمی‌دهید انسانیت مثلاً چنین و چنان نیست و توصیف انسانیت بآنکه چنین و چنان نیست غیر از انسانیت من حیث هی می باشد ( پس جواب سلب مغایرت بین انسانیت زید و انسانیت عمرو صحیح است و محتاج بتأویل نیست ) در پاسخ این پرسش گوئیم ما نمی‌گوئیم انسانیت من حیث هی انسانیه نیست چنین و چنان بلکه می‌گوئیم نیست از حیث انسانیت چنین ( یعنی نه واحد است نه کثیر نه موجود نه معدوم نه کلی نه جزئی بلکه فقط همان نفس انسانیت است ) و فرق بین این دو در منطق معلوم و مقرر است ( یعنی فرق بین تقدیم سلب بر حیثیت و تأخیر سلب از حیثیت معلوم است و این همان است که در صدر سخن فرموده و نص عربی آن این است و بهذا یفترق حکم الموجب و السالب و الموجبتین اللتین فی قوة التمیضین تا آخر آنچه ترجمه شد .

صدر المتألهین در شرح کلام شیخ چنین گوید : « قال قوله و بهذا یفترق حکم الموجب الخ » یعنی بوقوع الجواب باحد الطرفين و بعدم لزوم الجواب باحدهما یحصل الفرق بین ما اذا كان السؤال واقعا عن طرفین احدهما موجب و الاخر سالب و بین ما اذا كان عن طرفین هما موجبان فی قوة الموجبة و السالبة ثم قال فانما یتحقق الفرق بین ذین و ذین بانك تجیب عن السؤال الاول<sup>(۲)</sup> بطریق السلب

نص گفتار صدر المتألهین در شرح کلام شیخ در فرق بین تقدیم سلب بر حیثیت و تأخیر سلب از آن حیثیت

(۱) حاصل اعتراض آنکه سلب هر چیز از آن نیست من حیث هی حیثیتی است زائد بر ذات مهیت پس مهیت من حیث هی بین زید و عمرو و غیرهما یکی است و مغایرت ندارد و جواب همانا لزوم تقدیم سلب بر حیثیت است چون نظر بمهیت من حیث هی باشد و گر نه مهیت من حیث هی پیش از سلب با هر عارضی مجتمع شود و تأخیر سلب مفید مهیت من حیث هی نخواهد بود و سلب مغایرت در مورد زید و عمرو مثلاً با تأخیر سلب صحیح نیست - مؤلف .

(۲) یعنی اگر سؤال شود انسان من حیث هو انسان ایض است یا ایض نیست جواب سلب است با تقدیم سلب بر حیثیت باینکه جواب داده شود انسان نیست من حیث هو انسان یا نیست انسان من حیث هو انسان ایض و صحت این جواب برای آنستکه شامل تردید بین ایجاب بیاض و سلب بیاض نموده و گر نه تمام عوارض از مرتبه مسلوب است لکن سلب يك عارض معین موجب اثبات عارض دیگر نخواهد بود چنانکه اثبات شیء هم نفی ماعدا نمی‌کند و اما اگر سؤال از موجبتین باشد باینکه بگوید انسان من حیث هو ایض است یا اسود جوابش لازم نیست چه مرتبه ذات از هر دو و از هر عارضی خالی است و هر يك از موجبتین در قوت سلب موجب مقابل است پس اگر در جواب بگوئی ایض نیست یعنی يك موجب را سلب نمائی چون موجب دیگر در مقابل است لازم آید موجب دیگر صادق باشد تا جواب سلب موجب مقابل که در قوت ایجاب مقابل است صحیح باشد و هم چنین بالمکس و مفروض این است نه ایجاب ❦

بشرط تقدیمه علی الحیثیه و لا یلزمک للجواب عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز خلو المرتبه عنهما جميعاً و ذلك لان السؤال الثاني يقتضى ان الموجب منهما الذى هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله و هو الموجب الآخر صادقاً كان هذا الموجب صادقاً لكن معنى صدقه هيئنا مع هذه الحیثیه يقتضى ان معنى انسانيه بعينه معنى الموجود وهو فاسد فلو اجيب به كان جواباً فاسداً و كذا الجواب بالموجب الآخر و هو افسد و اكذب و ذلك لانه ليس اذا كان الانسان موجوداً فى الواقع او واحداً او ابيض فان معناه بعينه معنى الوجود و الوحده و مهميتها بعينها مهمية شىء ما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المررد بين الموجب و السالب و بين السؤال المررد بين الموجبتين اذا قيد الموضوع بحیثیه ذاته فى استحقاق الجواب و عدمه لكن بالشرط المذكور و فائدة تقديم السلب فى الجواب ليكون مدخوله و ما اضيف هو اليه من الحیثیه فى مرتبه المهمية و لا يكون السلب فى تلك المرتبه فان تلك المرتبه كما انها خالية من الصفات الزائده خالية عن سلبها ايضاً انتهى المنقول عن الصدر فى بعض النسخ و نقل عنه ايضاً فى الفرق بين ما اذا كان السؤال واقعاً عن طرفين احدهما موجب و الآخر سالب و بين ما اذا كان عن طرفين هما موجبان فى قوة الموجبة و السالبة ما لفظه فانك اذا سئلت هل الانسان من حيث هو انسان موجود او ليس بموجود و سئلت ايضاً هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا موجود ولا شك ان الاولين موجب و سالب و ان الاخرين موجبان و انهما فى قوة الاولين فى ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الآخر و بالعكس كما فى الاولين للمساوقه بينهما و بين الموجب و السالب فى اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان من الامور الموجوده انتهى ما حضرنا من كلام الصدر فى النسخه .

مؤلف گوید مسئله تقديم سلب بر حیثیت نسبت بهمیت مجرد یعنی بشرط لا در مقابل مختلطه یعنی بشرط شىء و لا بشرط از مسائلى است که جلب انظار مدققين از متأخرين نموده و نیز در مسئله اعتبارات سه گانه مهمیت یعنی مجرد و مختلطه و لا بشرط و تحقیق فرق میان آنها سخنهای دقیق بمیان آمده و جمله عجیبی بعبارت محقق طوسی در تجرید کرده اند حتى شرم نکردند و نسبت خبط و خلط بچنین محقق عالیقدری دادند حتى بهمین شبهه بعضی انتساب کتاب تجرید را بمحقق طوسی مورد

---

☆ صحیح است نه سلب يك عارض معین که در قوت سلب مقابل است و اگر در جواب اثبات يك موجبه بمانی باید صادق باشد اگر متقابلش کاذب است و صدق موجب متصور نیست مگر باراده آنکه حیثیت موضوع بنفسها عین معنای محمول است و این افسد است یعنی انسان من حیث هو انسان عین بیاض یا وجود یا وحدت و هکذا باشد و همچنین است بالعکس و این مفسد ناشی از تأخیر سلب از حیثیت است و اما با تقدیم پس در مرتبه ذات هیچ عارضی نیست و سؤال از عارض چه بین موجب و سالبه چه موجبتین غلط است چه خروج از فرض حیثیت خالصه است این است توضیح مورد حاشیه صدر و مفاد آن - مؤلف

تردید بلکه سلب قطعی قرار داده لذا سید المدققین طریقه ای در دفاع از او اتخاذ و محقق دوانی طریقه دیگر اتخاذ و ما هم در این مسئله (اعتبارات سه گانه) و دفاع از محقق طوسی و نیز در فوائد تقدیم سلب بر حیثیت در کتب پیشین خود چون بوارق الافهام فی شرح شوارق الالهام و در حواشی خود بر شرح منظومه سبزواری در دوره های تدریس آن کتاب افکار قیمتی بیاد کار گذاردیم و الحق این دو مسئله بهترین محک افکار است و بنظر ما این دو مسئله و مسئله تداخل مقولات در وجود ذهنی و مسئله اثبات حدوث عالم بر وجه مسبقیت بعدم صریح بدون تشبثات مشهوره و مسئله اثبات جواز اعاده معدوم بعینه از مسائل امتحانیه مدعیان فکر فیلسوفانه است که بحمد الله کتاب ما با ضمیمه مستدرکات آن این مسائل را تأمین و تضمین نموده اکنون ما نیازمند تحقیق چند مطلب در این باب هستیم یکی تحقیق فائده تقدیم سلب بر حیثیت بوجهی که سخن شیخ بالتمام تنقیح شود و تا کنون تمامت گفتار شیخ در این باب که از مشکلات الهیات شفا است تنقیح نشده مگر بعضی فقرات آن که در شوارق بعنوان استشهاد بر کلام خودمان دیده می شود و دیگر تنقیح حاشیه صدر المتألهین بر کلام شیخ که عیناً مذکور شد و دیگر افکار گوناگون که از متأخرین در این باب گفته شده و باید توجه بآن نمود و اشتباهاتی که شده بدست آورد و ضمناً افکار ما در چهل سال پیش بمیان گذارده شده و تجدید نظر در آن نمائیم و دیگر رسیدگی بکلام محقق طوسی است در اعتبارات مهیت و دفاع از او و ذکر طریقه سید المدققین و دوانی و طریقه مشهور و طریقه ئیکه مؤلف اختیار نموده البته اگر ما بخواهیم بیک یک این مطالب جدا جدا دست بزنیم و گفته ها و نا گفته های خود و دیگران را روی صفحه آوریم کتابی بزرگ خواهد شد هر چند مستحق تألیف جدا گانه است لکن ما بخلاصه مقام که مؤثر در حل هر یک از مطالب مذکور باشد اکتفاء میکنیم.

اینک پیش از ورود در کلمات متأخرین و تحقیق کلام شیخ و محقق طوسی و توضیح سخن صدر و اعتبارات مهیت و فائده تقدیم سلب بر حیثیت را بر وجدان سلیم عرضه میداریم بدون آنکه آن را مشوب بافکار مدونه نمائیم ضمناً تا حقایق مطالبی که فهرست داده شد آشکار شود پس میگوئیم مهیت من حیث هی

تحقیق مؤلف در فائده تقدیم  
سلب و اعتبارات سه گانه مهیت  
پیش از ورود در کلمات  
متأخرین و توضیح  
گفتار شیخ و غیره

باعتماد بشرط لائی یعنی باعتبار و شرط عدم ما سوای ذاتش از جمیع عوارض و لواحق حتی از وجود ذهنی و خارجی و حتی از لوازم مهیت چون امکان مثلاً اصلاً وجود خارجی و وجود ذهنی ندارد و چنین مهیتی که آنرا اصطلاحاً مجرد گویند با این تجرد و انفکاک از هر ضمیمهئی حاصل و متحقق در هیچ ظرفی نخواهد بود و همین اعتبار است که شیخ مبالغه در نفی وجودش میکند و چگونه ممکن است

بطور مجرد و منفك از وجود و سائر لواحق حاصل و منعقد گردد و حال آنکه همین اعتبار بشرط لائی فرع وجود در ذهن است چه مهیت تا در ذهن تصور نشود و وجود ذهنی حاصل نکند نمی تواند عقل آنرا بشرط عدم وجود حتی ذهناً اعتبار و ملاحظه کند و چشم خود را بمتن خالص مهیت بدون حواسی بیفکند مانند کسیکه صورت را در آینه ببیند و اصلاً نظری بآینه نداشته باشد یا آینه را بسنجد و اصلاً بصورت نگاه نکند با آنکه در هر دو حال حسب الفرض آینه و صورت موجود است لکن توجه یکی از این دو است به تنهائی و اگر وجودی نباشد مهیت البته سالبه بانتفاء موضوع است حتی حکم بآنکه مهیت من حیث هی ایست الا هی اعم از تقدیم سلب بر مهیت یا تأخیر سلب از آن بعد از وجود در ذهن است لکن با قطع نظر از وجود در ذهن و در خارج .

حال به بینیم موضوع و معروض عوارض و لواحق مهیت بکدام اعتبار است شك نیست نفس مهیت من حیث هی یعنی بدون هیچ ضمیمهائی و بدون هیچ اعتباری از اعتبارات سه گانه معروض لوازم و وجود و سائر لواحق خویش است چه در خارج و چه در ذهن و هر يك از این اعتبارات در مهیت معروضه ملحوظ نیست بلکه منافی یا اتصاف و عروض است اما اعتبار لا بشرطی پس مورد این اعتبار هم مهیت مقیده یعنی مختلطه است لکن ذهن آنرا با قطع نظر از قید و خلیطش ملاحظه کند اعم از آنکه قید و عارض با او باشد یا نباشد پس اعتبار لا بشرطی هم مانند اعتبار بشرط لائی در مهیتی که بحسب واقع مخلوطه است که اگر آنرا با ضمیمه و خلیطش ملاحظه کند اعتبار بشرط شیء خواهد بود که مطابق با واقع حال او است نه باین معنی که عنوان بشرط شیء و عنوان شرطیت در خارج وقوع یابد چه این اعتباری است ذهنی و لحاظی و گر نه خارج ظرف این اعتبار نیست و در ذهن هم مهیتی که حاضر در نفس شده مخلوطه است زیرا معروض وجود است لکن عقل بسه نحو بدان توجه کند یکبار با حذف ما عدا و بار دیگر بدون توجه بحذف و بار دیگر با ضمیمه و هیچ يك از این توجهات عقلی چیزی و حیثیتی بر مهیت حاضر در ذهن چه رسد بمهیت خارجیه محفوفه بعوارض نمی افزاید چیزیکه باید از آن غفلت نه نمود آن است که معروض عوارض همانا مهیت من حیث هی است لذا لا بشرط را در قسم نمودند لا بشرط قسمی که در برابر بشرط لا و بشرط شیء است و لا بشرط قسمی که نفس مهیت خالصه باشد که مقسم سه اعتبار است .

از این نکته هم نباید غفلت نمود که اعتبار بشرط لائی جزیک  
معنی و يك اصطلاح بیش نیست و تفسیر آن بدو معنی و وضع  
دو اصطلاح مخدوش است و این اشتباهی است که ناشی از عدم

انتقاد مؤلف بر تفسیر بشرط لا  
بدو معنی و وضع دو اصطلاح

تأمل در گفتار شیخ در الهیات شفا شده توضیح مطلب آنکه محقق لاهیجی در شوارق گوید مهیت بشرط

لا مستعمل است نزد قوم در دو معنی ( اول ) تجرید مهیت از جمیع عوارض است که در مقابل مخلوطه و مطلقه در مباحث مهیت مستعمل است و همین معنی مشهور بین متأخرین است چنانکه شارح مقاصد بدان تصریح نموده و همین معنی است که شیخ مبالغه در نفی وجودش<sup>(۱)</sup> در خارج فرموده ( دوم ) بآن معنی است که گویند مهیت بشرط لا جزء و ماده است باین نحو که ضمیمه‌ئی با آن مهیت اعتبار کنندنه از آن جهت که داخل در آن و محصل آن باشد ( یعنی منوع آن باشد و بتوسط انضمام آن ضمیمه تحصیل نوعی حاصل نموده باشد ) بلکه از آن جهت که امری است زائد بر مهیت که از انضمام مزید و مزیدعلیه مجموعی حاصل شده که آن مهیت صدق بر او مجموع نکند مثلاً حیوان جزء مهیت انسان و ماده او است و صادق بر انسان باعتبار جزء بودنش و ماده بودنش نیست « انتهى المقصود من کلام الشوارق ملخصاً .

مؤلف گوید ماده و صورت که جزء خارجی برای نوع خارجی هستند یکی از افراد و یکی از موارد اعتبار بشرط لائی است نه آنکه معنای دوم و اصطلاح ثانی برای اعتبار بشرط لا باشد و این همان مسئله فرق بین جنسی و ماده و فصل و صورت است که چون حیوانیت را لا بشرط اعتبار کنیم عنوان ناعتی جنسی شود و محمول بر نوع است و چون بعنوان جزئیت از مرکب نوعی اعتبار کنیم ماده مشترک بین انواع حیوان است و قابل حمل بر مجموع مرکب و بر اجزاء دیگر نیست و معنای ناعتی جنسی ندارد لاجرم بشرط لا خواهد شد نه آنکه چون بشرط لا ملاحظه شده جزء و ماده گردیده بلکه چون

(۱) از جمله فقرات کلام شیخ در این خصوص این است و هذا المعنی یجب ان یکون فرق قائم بین ان یقول ان الحیوان بما هو حیوان مجرداً بلا شرط شیء آخر و بین ان یقول الحیوان بما هو حیوان مجرداً بشرط لا شیء آخر ولو کان یجوز ان یکون للحیوان بما هو حیوان مجرداً بشرط ان لا یکون شیء آخر وجود فی الاعیان لکان یجوز ان یکون للمثل الافلاطونیه وجود فی الاعیان بل الحیوان بشرط لا شیء آخر وجوده فی الذهن فقط فاما الحیوان مجرداً لا بشرط شیء آخر فله وجود فی الاعیان فانه فی نفسه حقیقیة بلا شرط شیء آخر و ان کان مع الف شرط یقارنه من خارج فالحیوان بمجرد الحیوانیه موجود فی الاعیان و لیس یوجب ذلك علیه ان یکون مفارقاً بل هو الذی فی نفسه خال عن الشرائط الاحقة موجود فی الاعیان و قد اکتفیه من خارج شرائط واحوال انتهى و از تامل آنچه در اعتبارات مهیت بیان کردیم می فهمیم مراد شیخ از تسلیم وجود بشرط لا در ذهن فقط و وجود لا بشرط در خارج ملاحظه ذات مقید بعدم است در نفس نه وجود مقید بعدم و در لا بشرط خارجی هم مراد از عدم ملاحظه شرط است عقلاً نه آنکه وصف لا بشرطیت در خارج است پس در شرط لا بشرط عدم را وجود ذهنی است نه مشروط بعدم . و اما وجود لا بشرط در خارج پس باین معنی که در خارج موجودی است مخلوط که عقل میتواند آنرا بدون شرط و خلیط ملاحظه کند و همان غیر مشروط عقلی در خارج موجود شده اگرچه بازاء ضمیمه که شرط عقلی نشده موجود شده است - مؤلف .

جزء و ماده است بشرط لا شده یعنی هر گاه عقل خواهد جزء و ماده را در نظر آورد البته آنرا بنحو بشرط لا ملاحظه می نماید و این حال هر جزء مرکبی است و همچنین است ناطق که باعتبار جزء صوری بودنش برای نوع قابل حمل نیست و هر گاه عقل آنرا بعنوان جزء صوری اعتبار کند بنحو بشرط لائی خواهد بود و اگر خواهد بنحو لا بشرطی و ناعتی ملاحظه نماید تا قابل حمل بر نوع باشد آنرا بعنوان فصل که ناعت است اعتبار کند نه بعنوان صورت که جزئی از اجزاء مرکب است و در این عنوان مادی و صوری که عنوان اجزاء مرکب است نه عنوان ناعتی که متحد است با مجموع مرکب از اجزاء فرق بین ذهنی و خارج نیست پس در ذهن هم ماده حیوانیت و صورت ناطقیّت دو جزء ذهنی از نوع ذهن خواهد بود و جزء مرکب بر مرکب چه در ذهن و چه در خارج قابل حمل نیست و اینکه گویند جنس و فصل از اجزاء حدیه نوعند باین معنی است که مهیت نوعیه چون در ذهن بتحلیل عقلی در آید دارای دو جزء مادی و صوری است که هر گاه خواهیم آن دو جزء را معرف برای نوع قرار دهیم و حمل بر آن کنیم هر يك را لا بشرط و بمعنای ناعتی گرفته یکی را جنس و دیگری را فصل نامیم و اگر خواهیم نظر بترکیب افکنیم و اجزاء نوع را که از آن ترکیب یافته بدست آوریم کاری در چنین حال بحمل و توصیف نداریم بلکه فقط نظر بمغایرت جزئی با جزئی است که همان طور جزء بما هو جزء را با جزء دیگر مغایر است و حمل بر یکدیگر نمی شوند با مجموع مرکب هم مغایر و غیر قابل حمل است و از این حیث فرقی بین ذهنی و خارج نیست چه همان طور که جزء مادی و صوری در خارج قابل حمل ذهنی بر یکدیگر و بر مجموع مرکب خارجی نیست همچنان در ذهن قابل حمل ذهنی بر یکدیگر پس از تحلیل و بر مجموع مرکب بترکیب ذهنی نیست و اتحاد امتزاجی یا انضمامی یا افتقاری که در خارج بین اجزاء خارجی حاصل شود بلکه در مرکبات حقیقیه صورت وحدانی حاصل کند چون یاقوت نسبت بعناصر اربعه غیر از اتحاد حملی است که منوط بناعیت و وصفیت و معرفیت است نتیجه این بیان آنکه اجزاء حدیه که بتحلیل مهیت نوعیه بذهن آید ماده و صورت ذهنیه خواهد بود و حمل نشود مگر بنظر دیگر ماده را باعتبار جنسی و صورت را باعتبار فصلی بنگریم درست است که کلمه حد با جنس و فصل می سازد لکن کلمه اجزاء و تحلیل عقلی با ماده و صورت سازگار است البته وقتی کوئیم اجزاء حد نوع انسان جنس و فصل است مراد باید این باشد که اجزاء نوع ماده و صورتی است که باعتبار ذهنی جنس محمول و فصل محمول گردد و گرنه جنس و فصل باعتبار جنسی و فصلی از اجزاء نوع نیست بلکه از عناوین محموله و از معرفات منطبقه است پس معنای تحلیل نوع بجنس و فصل مجمع دو نظر است یکی نظریه بمعنای لفظ تحلیل که جزء مادی و صوری بدست دهد دیگر نظر بمعنای لفظ جنس و فصل که وجه و عنوان حملی و ناعتی و توصیفی

بدست خواهد داد و همین اعتبارات دقیقه است که بایستی متفلسف میان آنها بیدار باشد اینجا است که مراد شیخ از وجود لا بشرط در اعیان و عدم وجود بشرط لا مگر در ذهن بدست آید چه شیخ نمی - خواهد بگوید لا بشرط با اعتبار لا بشرطی در اعیان است زیرا موطن هر اعتباری ذهن است بلکه حمل را ذهن میکند و سلب حمل را از جزء مادی و صوری ذهن تمیز دهد و خارج ظرف این اعتبارات نیست نه قضیه ئی دارد نه حلی نه عنوان بشرط لائی یا لا بشرطی یا بشرط شیء بلکه مفهوم جزء و مفهوم ماده و مفهوم صورت در خارج نیست و مراد از موجود بودن لا بشرط در خارج آنستکه مهیت بنفسها که در ذات او چیزی نیست در خارج است و هر چه با او است از مقارنات و لواحق است و ذات او را از آن حیث که ذات او است تغییر نمیدهد و عقل هم نفس ذات او را در نظر آورده و آنرا در خارج هم نگاه میکند چنانکه در ذهن هم مینگرد و چون عدم انضمام چیزی را با او شرط نکرده منظور خود را با هزار ضمیمه هم موجود در خارج تواند دید و چون او را با عدم انضمام چیزی نظر نماید و چنین مهیت منفرد از هر چیزی را خواهد البته چنین چیزی در خارج وجود ندارد بلکه در ذهن هم در مرحله اولی یعنی هنگام تصور و احضار مهیت موجود نیست زیرا حضور و ظهور و وجود و لوازم با او است و گر نه تصور نخواهد شد و بلا موضوع خواهد بود بلی در مرحله ثانیه وجود حاصل کند آنهم نه باین معنی که چون بصفحه ذهن و نفس بنگریم مهیتی بینیم منفرد و بلا ضمیمه چه بالفعل چیزی جز معروض وجود لوازم مهیت نیست بلکه باین معنی که عقل دیدن و نظر خود را میتواند محدود بعدم ضمیمه کند و نگاه بمهیت با عدم ضمائم نماید یعنی بنحوی از ضمیمه و از وجودش بالفعل در ذهن چشم می پوشاند که آنرا با قلاب فکری از میان ضمائم بیرون میکشد و از آنها برهنه می کند و آنها را معدوم فرض می نماید نه آنکه واقعاً معدوم باشد و این همان نظر بشرط لائی است که بایک عمل تحلیلی دیگر انجام شده که مرحله فرض عدم ضمائم است چه دیده علمی را بذاتی معدوم الضمائم دوخته و آن را با این فرض که بشرط لا است مورد افکار خود قرار داده این است مراد شیخ از تسلیم وجود ذهنی برای اعتبار بشرط لائی و عدم وجود آن در خارج و مراد از وجود لا بشرط حتی در خارج و همچنین وجود بشرط شیء جواز نظر عقل است در لا بشرط بدون اعتبار عدم ضمیمه یعنی چه ضمیمه باشد چه نباشد توجهی بدان ندارد و نظری منفی یا مثبت بآن نیفکند مانند کسیکه نظر بصورت شخص محبوب نماید کاری بلباس او ندارد و در بشرط شیء بهر دو توجه دارد و مهیت را با ضمیمه می خواهد و در عین حال موطن حیثیت عدم اشراط بضمیمه یا اشراط بضمیمه عقل است نه خارج زیرا چیزی که موجود با ضمیمه است عقل و حس او را بهمان نحو که هست ادراک می کند اما خود آن شیء نمی گوید من با ضمیمه هستم و بشرط شیءم و نه گوید من با بود و نبود این ضمائم سازگارم چه اینها معانی عقلیه

است یعنی عقل مہیتی را کہ مقید بوجود و عدم ضمائم فرض نکرده می گوید در خارج موجود است نه آنکہ مقید نبودنش بآنها موجود است بنابراین در ذهن ہم عقل با نظر ثانوی و عنایت دیگر لابشرط درست می کند نه اینکہ در ذهن حیثیت لابشرطی موجود است و مصداق دارد تا فی الحقیقه در ذهن دو مصداق منعقد شود یکی مہیت موجوده منضمه بوجود و وحدت و امکان و غیرها دیگر مہیت غیر مقیده بضمائم از آن جهت کہ غیر مقید و غیر مشروط بآنها است یا يك مصداق باشد لکن چنین نشانهائی را کہ عدم تقید و عدم اشتراط است داشته باشد و گرنه بشرط شیء شود و همچنین باید در لابشرط مقسمی از این عدم تقید صرف نظر شود نه اینکہ حیثیت لابشرطیت مقسمی در ذات مہیت موجود باشد و بالجمله این اعتبارات در دائره لحاظ است و نحوهٔ لحاظ عقل را مختلف می کند و ذات شیء کہ لحاظ خاصی بآن تعلق گرفته اصلاً از حال فعلی خود تغییر پذیر نیست و هر جا هست البته هستی دارد و موجود و ظاهر است و جزئی است و قابل صدق بر کثیرین نیست آنجا کہ حمل بر کثیرین شود وجود خود و لوازم خود را در واقع از دست نمی دهد و گرنه حاضر نخواهد شد تا حمل شود غایب الامر هنگامیکہ حمل شود عقل ذات وی را با قطع نظر از آنچه با او است حمل کند و آنرا متحد با وجود موضوع در عقل می نگرد نه از آن جهت کہ کلی طبیعی موجود در خارج است و موجود بعین وجود اشخاص یا بمعنای وجود اشخاص است بلکه از آن جهت کہ وجود خارجی را در عقل متصف بآن معنی می یابد اینجا است کہ باید توجه داشت اتحاد چیزیکہ محمول بر موضوع خارجی است بعنوان حمل و تطبیق با موضوع خارجی وجوداً و معیارش با او مفهوماً نه باین معنی است کہ مفهومیکہ مہیت زہنیہ است با وجود خارجی کہ موضوع خارجی است اتحاد وجودی دارد و بوجود او در خارج موجود است بلکه باین معنی است کہ عقل آن معنی را در ذهن حمل و تطبیق بر موجود خارجی نماید و اتحاد زہنی کہ مناط صحت توصیف است ادراک می کند و گرنه در خارج نه اتحادی است نه انضمامی چه آن چیزیکہ در خارج متحد یا منضم است ماده و صورت است کہ از اجزاء است و محمول نیست و آنچه محمول است در ذهن است و حمل همانا فعل حامل است کہ در مقام تلفظ آن معنای زہنی را وجود لفظی داده القاء می کند و اشاره بر وجه اسناد بوجود خارجی نماید و وجود لفظی نه با وجود لفظ آن وجود اتحاد دارد و نه با وجود خارجیش متحد است و معنی لفظ در ذهن است نه آنکہ در لفظ حقیقتاً موجود است و جز حکایت از معنای زہنی چیز دیگر نیست و الفاظ وسیله انتقال بمعنای زہنیہ است و معنی در جوهر لفظ حقیقتاً موجود نیست لذا لفظ را دلیل و معنا را مدلول دانند و این نکته در اذهان سطحی هنوز نیست حتی لفظ را نزدیک عین معنی قرار دهند بلی عقل لفظ را بلحاظ آن معنی کہ در ذهن است حمل می کند کہ آنہم حکایت از ماده و صورت خارجی دارد ولی باعتبار لابشرطی و این دقائق را در کتب شرح ندارند



و در پیرامون آن اشتباهات بسیار شده و فرق نیست در این باب بین کلی طبیعی و مفاهیم عامه بلای کسانیکه کلی طبیعی را موجود در خارج می دانند ناچارند علاوه بر ماده و صورت خارجیتین طبیعت محموله وصفی ناعتی را موجود بدانند یا بعین وجود افراد یا بنحو اتحاد وجودی تا وجود خارجی هم وجود موضوع خاص باشد و هم وجود طبیعت لاشروط محمول وصفی ناعتی چون جنس و فصل و چون عناوین اشتقاقیه اوصاف و آنچه مانند آن مشتقات است از جوامد و چون این مدعا یعنی وجود کلی طبیعی قابل تصدیق بنظر دقیق نیست جمعی گفتند وجود طبیعی در خارج بمعنای وجود اشخاص است (۱) یعنی موطن وجود خارجی در ذهن است نه در خارج اگر چه محمول و منطبق بر اعیان خارجی است و تحقیق این سخن همان است که الان بیان شد و این را باید بخاطر سپرد که در تحقیق صور معقوله و وجود ذهنی و تحقیق معانی اسماء و الفاظ که ما در آن اختیاراتی بی سابقه داریم و مفصلا بآن دست خواهیم زد انشاء الله تعالی سودمند است و بسیاری از مشکلات علمی بدان رفع میشود بحول الله و قوته و بالجمله موطن اعتبارات سه گانه مهیت فقط ذهن است آنهم در دائره اعتبار و لحاظات نه در ذات معتبر و ملحوظ و در خارج و ذهن جز جزئیات متلبسه بوجود و عوارض دیگر نیست و معانی کلیه از مواد مشترک بین جزئیات متشابهه خارجی و ذهنیه انتزاع شود سپس با تحقق شرائط حمل و توصیف یعنی بر وجه ناعتی و لاشروطی تطبیق بر معنویات خارجی و ذهنیه گردد و کر نه حمل شائع نشود مثل مفهوم حیاة و مفهوم نطق که بحمل اولی بر حیاة و نطق حمل شود و نمی توان بحمل شائع حیوان را بر ماده حیات و ناطق را بر صورت نطق حمل نمود چه حیات حیوان نیست بلکه بحمل اولی حیات است نه ذوالحیات و نطق ناطق نیست بلکه نطق است نه ذوالنطق .

اینک به بینیم دیگران در وجه لزوم تقدیم سلب بر حیثیت و فوائد آن چه فرمودند و مؤلف هم در ادوار سابقه چه گفته و چه نگاشته که هر یک این مسئله دقیق را البته روشن می نماید و راه فکر صحیح را بدست متفکرین توانا در این باب و متفرعات آن می دهد و بهتر آنستکه سخن محقق طوسی را در تجرید اصل قرار داده در پیرامون آن دور زنیم چه آن فیلسوف امامی در گفتارهای شیخ ورزیده و استقامت ذهن او در فهم مراد و بیان مقررات او چه بتصریح چه تلویح اطمینان بخش است **ق-ال**

دنباله لزوم تقدیم سلب بر حیثیت و فوائد آن و نظریات متأخرین و افکار سابقه مؤلف در ادوار تدریس و تحریر و تنقیح و سخن محقق طوسی در تجرید و گفتار شراح و دفع اعتراض آنان بر او و رفع اشتباهات

(۱) و عبارت دیگر موجود خارجی که فقط فردی از افراد مهیت است وجود مضاف به مهیت ذهنیه است و جزا تنسب وجود بمعنای ذهنی چیز دیگر نیست نه آنکه مهیت لاشروط ناعتی موجود بوجود فرد شده و انحصار مهیت بین الموجودین انحصار لاشروط مقسمی است بدون ملاحظه اعتبارات ثلثه - مؤلف .

المحقق الطوسی قدس سره القدوسی فی التجرید الفصل الثانی فی المهیة و لواحقها  
مراد از لواحق عوارض مهیت است که زائد بر او است چون وحدت و کثرت و کلیت و جزئیت و وجوب  
و تشخص و وجود و امکان و غیرها و هی مشتقة عما هو و این اشتقاق اصطلاحی است باضافه یای نسبت  
با آنکه مناسب ماهوی است و اینکهی اشتقاق از ماهی بارجاع ضمیر بذات یا حقیقت یا طبیعت  
انطباق است « قال و هو ما به یجاب عن السؤال بما هو » و ظاهراً بهمین مناسبت است که اشتقاق از ماهو  
اعتبار شده بارجاع ضمیر بشییء یا موجود و در این کلمه مرکبه دو احتمال است یکی آنکه بمعنای ما  
زا هو باشد و ضمیر هو راجع بشییء بوده و محتاج بچیزی نیست و دیگر آنکه ضمیر هو راجع بمای  
موصوله باشد و محتاج بخبخ خواهد بود یعنی ای شیء هو فی ذلك الشیء المسئول عن ذاته و عن حده  
یعنی چه چیز است که او در این چیز است .

مؤلف گوید : اگر اشتقاق مهیت از ما هو یا ما هی باشد باید ما هوی گفته شود یا ماهویت  
و محتمل بلکه مضمون این است اگر چه ظاهراً سابقه ندارد که مشتق از ماه از لغات ماء بلکه  
اصل ماء باشد « قال فی القاموس فی مادة الماء الماء و الماء و الماهة و همزة الماء منقلبة عن هاء  
و المأویة المرآة » و نیز در دعا مائیهه که منسوب بماء است آمده باز در قاموس گوید : « ما هت  
البرکیة تماه و تموه و تمیه موهاً و میهاً و ماهة و میهة کثر مائها » و نیز گوید : « مهه و مهاه  
بمعنای طراوت و حسن است و این را در ماده « مه » بر وزن مدّ و مهه بر وزن فرح یاد نموده و در  
ماده ماء گوید : « ما احسن موهة وجهه مائه و رونقه و رجل ماء الفؤاد و ماهی الفؤاد جان کان قلبه  
فی ماء و الماهة الجدری و الماء قصبه البلد و الموهة الحسن » این چند فقره را از ماده ماء و از ماده  
مه بر وزن مدّ التقاط نمودیم و در ماده مهو چند معنی ذکر نموده یکی از آنها لؤلؤ است و دیگر  
رقت است گویند « مهو السمن ککرم دق و امهی الحدیة احدها و سقاها الماء و الفرس طول  
رسنه و الاسم المهی » و نیز گوید : « مها جمع مهاة بمعنای شمس و بقره و حشیه و بلوراست » اینها در  
مهو و اوای یاد شده که او ش قلب بیا میشود و در ماده یائی گوید « المهی ترقیق الشفرة مهاها بمهیها  
و امهاها و امتههاها » و در مای که مهموز العین و یائی است گوید « مای فیه کسمی بالغ و تعمق و  
الشجر طلع و اورق انتهى ملتقطاً » .

بنا بر این مبدا اشتقاق ماهیت با الف و مهیت بی الف را از این وجوه می توان گرفت و ترجیح  
و تعیین موکول بنظر اهل ذوق ادبی است و اظهار وجوه همانا اشتقاق بلکه فقط انتساب از کلمه ماء  
است که اصل لغت ماء است بالحق یاء مشدده نسبت چنانکه در ماهی الفؤاد یاد شد و با الحاق  
تای وحدت یا مصدریه یا حاصل مصدر یا تنويع مانند کربت در کره و علمیت و اعلمیت در علم و اعلم و

انسانیت و حیوانیت در انسان و حیوان و کیفیت و کمیت و وصفیت و جسمیت و جوهریت و عرضیت و اسمیت و حرفیت و مادیت و صورت و ظاهراً در مانند کره و ماده و صورت و عبادت حرف ما بعد از یای نسبت بجای های آخر است که تلفظ بقا در فارسی و عربی میشود مانند عبادت بتاه کشیده در فارسی و عبادة العابدین بتاه مستدیره در عربی و صورت و صورته و هکذا و گاه حرف آخر تبدیل بواو شود چون کریت در کره و مانند این وجه است اگر مهیت منسوب بماهه از مصادر ماهت البر کیه ای کثر مائها باشد که فقط یای مشدده نسبت بدان الحاق شده و البته بعد از الحاق یای نسبت از معنای مصدری حدیثی منسلخ شده هیئت حاصله از ماء داشتن یا ماء کثیر داشتن که معنای مصدری است مراد خواهد بود و ظاهراً کثرت مأخوذ در مفهوم مصدر یا فعل این ماده نیست لکن چون از اطلاق آبدار بودن چاه یا از جمله آب دار شد چاه کثرت یا مقدار معتد به برای شرب و استعمال متبادر است مفاد اطلاق استعمالی را بعنوان کثرت ماء مصدرأ یا فعلاً در تفسیر لغوی آوردند و لغوین در بسیاری از مواضع متبادرات از اطلاق لفظ را در استعمالات جزء اصل معنای لفظ قرار می دهند و همین عمل یکی از اسباب اشتباه مراجعین است و چون دقت کنیم همه متفرعات بر کلمه ماء و ماء جز آب نیست و کثرت و قلت و احوال دیگر مأخوذ در دائره مستعمل فیه نیست نه حقیقتاً نه مجازاً بلکه از شئون استعمال یا متبادر عند الاطلاق است مثلاً اغتسال بماء در مقابل مسح بماء موجب تبادر قلت در مسح و کثرت در غسل است و کر نه لفظ ماء در کثیر یا قلیل استعمال نشده پس ماهت البر کیه یعنی آب دار شد پس اگر حال سابقش قلت ماءش بود منصرف بکثیر خواهد شد و اگر مسبوق بخشکی یا قریب بخشکی بود انصرافی بخصوص کثرت ندارد ظاهراً این هیئت برای افاده کثرت ماء استعمال شود بدون تقید مدلول ماده یا هیئت تا مأخوذ در موضوع له یا مستعمل فیه باشد و اگر مهیت را مشتق از ماء اسمی بگیریم که اصلش ماهه است حاجت با آنچه در ماهه مصدری گفتیم نخواهد بود

« قال و تطلق علی الامر المعقول و الذات و الحقیقة علیها مع اعتبار الوجود »<sup>(۱)</sup>.

(۱) بر آنکه این اصطلاح یعنی اطلاق ذات و حقیقت بر مهیت باعتبار وجود مقتبس از گفتار شیخ در شفا است چنانکه بر متتبع کلمات شیخ پوشیده نیست از آنجمله در فصل موجود و شیء و اقسام هر یک از فصول مقاله اولی از الهیات شفا میفرماید: « فان لكل امر حقیقة هو بها ماهو فللمثل حقیقة انه مثلث و للبیاض حقیقة انه بیاض و ذلك هو الذی ربما سمیناه الوجود الخاص » تا آنکه میفرماید: « من البین ان لكل شیء حقیقة خاصة هی مهیته و معلوم ان حقیقة كل شیء الخاصة به غیر الوجود الذی برادف الاثبات و ذلك لانك اذا قلت حقیقة كذا موجودة اما فی الاعیان او فی النفس او مطلقاً یعمهما جمیعاً كان لهذا معنی محصل مفهوم و لو قلت ان حقیقة كذا حقیقة كذا او ان حقیقة كذا حقیقة لكان حشواً من الكلام غیر مفید انتهى موضع الحاجة » ما این فصل را در مبحث شیء و وجود و مهیت

مراد اطلاق لفظ مهیت است که مفهوم آن از مفاهیم عامه و از معقولات ثانیه است مانند مفهوم جنس و مفهوم شیء بر امر معقول یعنی بر یکی از انواع و اجناس و فصول و اغراض ذهنیه و عبارت دیگر بر کلیات خمس و مقولات عشر اطلاق شود و آن همان چیزی است که باو جواب از ماهوی هر امری از این امور را دهند مثلاً چون سؤال شود «الانسان ما هو» و جواب داده شود حیوان ناطق یا «الحيوان ما هو» و جواب

تحقیق عبارت خواجه و انتقاد  
بر تفسیر قوشچی و محقق  
لاهیجی در شوارق و بر  
محقق دوانی در حاشیه شرح  
تجرید و اشتباه علماء در  
مراد از تعریف مهیت بما به  
یجاب عن ما هو

✽ و معدوم مفصلاً تحقیق نمودیم و در اینجا می گوئیم که حقیقت هر چیزی ماهو و مهیت او است که در خارج متحقق شده اعم از آنکه از موجودات خارجیة نفسانیة چون علم و سائر صفات و قوای نفسانیة یا خارجیة خارج از نفس باشد و چون بعد از تحقق حقیقت میشود شیخ آن را وجود خاص نامیده نه وجودیکه مفاد کان تامه و هلیت بسیطه است که از آن شیخ تعبیر بوجود اثباتی نموده چه این معنی اصلاً ربطی بما هوی شیء و مهیتش ندارد بلکه مجرد اثبات و ثبوت الشیء در اعیان یا در نفوس است که فقط حاکی از مقام حقیقت است نه از قوام حقیقت چه قوام حقیقت بمهیت و ماهوی حد او است نه من حیث هی هی بلکه من حیث الصدور عن العلة پس حقیقت اگر چه باعتبار وجود است که حاکی از تفسیر تحقق مهیت است نه مجرد اثبات و حکایت از ثبوت او در ظرفی از ظروف چه این معنی در ملاک حقیقت داخل نیست بلکه از عرضیاتی است که حکایت از شیء متحقق می نماید پس اگر قوام حقیقت بخوایم معرفی کنیم ناچار بمهیتش معرفی نمائیم باعتبار وجود خاص که صدور آن از علت است که شیخ در جای دیگر از این حال صدوری تمیز بانسب و مقیس بودن بعلت نموده و خواجه که اعتبار وجود کرده وجود خاص که نفس تحقق مهیت و مهیت متحققه است اراده نموده نه مفاد هلیت بسیطه و کان تامه و کاملاً ناظر بتحقیق مراد شیخ است که شرح از آن غافلند هر چند وجود را رجباً بالغیب بوجود خارجی تفسیر کردند لکن شیخ که در اینجا اما فی الاعیان او فی النفس او مطلقاً گفته مراد از فی النفس موجودات خارجی نفسانی نیست بلکه صور معقوله محضه و همیه و عقلیه را اراده فرموده چه در ذیل کلامش باز میگوید: فالشیء یراد به هذا المعنی ولا یفارق لزوم معنی الوجود ایه البتة بل معنی الموجود یلزمه دائماً لانه یکون اما موجوداً فی الاعیان او موجوداً فی الوهم و العقل فان لم یکن کذا لم یکن شیئا انتهی و محتمل است تعمیم بوجود ذهنی را در خصوص معنای شیء گوید نه در حقیقت و این احتمال محتاج بتأمل بیشتری در کلام شیخ است و اطلاق لفظ در کلام خواجه شاید ناظر بهمین احتمال باشد و تمثیل شرح بعنقاء بی وجه است چه عنقاء مهیت معقوله ولو در وهم ندارد و بالاخره حقیقت همان مهیت شیء است که متحقق و موجود باشد در خارج بالاقل در عقل و وهم و گر نه حقیقت بدون توسیط مهیت بی معرف خواهد بود و جز کلام غیر مفید در تعریف آن باقی نمی ماند که مثلاً گفته شود حقیقت فلان چیز حقیقت فلان چیز است و یا لازم آید حقیقت مرادف بامهیت علی الاطلاق باشد و اما لفظ ذات هم که بر مهیت متحققه اطلاق شود این راهم شیخ تنبیه فرموده از آن جمله در فصل هشتم از مقاله سوم از الهیات در عرض بودن علم و رفع اشکال تداخل مقولات فرماید فان تلك الاشياء انما یحصل فی العقول البشریة معانی مهیاتها لا ذواتها - مؤلف .

داده شود حساس متحرك بالارادة يا «الجسم ما هو» و جواب داده شود «مرکب من جوهر مادی و جوهر صوری» یا «ما ممکن ان يفرض فيه ابعاد ثلثه» یا «الجوهر ماهو» و جواب داده شود «بما اذا وجد فليس فی موضوع» یا «الجنس ماهو» و جواب داده شود «ما يقال علی كثير من مختلفي الحقایق» یا «النوع ما يقال علی الاشياء المتفق الحقیقه» و هکذا این جوابها حاکی از مصداق مهیت است و مهیت بمفهومها العام بر هر کدام از این جوابها برای توصل به مصداق اطلاق میشود از این بیان واضح میشود که مراد از مهیت که معرفی بما به یجاب عما هو شده مفهوم لفظ مهیت نیست بلکه ماصدق علیه المهیة است چه مفهوم مهیت در جواب ما هو واقع نشود و همچنین مفهوم ما به یجاب عما هو نیز در جواب ما هو واقع نشود لذا اگر بگویند الانسان ما هو نمی توان جواب داد مهیة یا ما به یجاب عما هو چه سؤال بدین جواب قطع نشود و باز گفته شود چیست آن مهیت یا چیست آن چیزیکه جواب ماهوی انسان است مثلاً و مفهوم مهیت بحمل اولی مفهوم بر مهیت است و بحمل شائع مهیت نیست بلکه هر مهیتی از مهیات و طبایع اشياء متنوعه بحمل شائع مهیت است و اشخاص آنها مهیت جزئیة است و بالجمله مفهوم مهیت مانند مفهوم جنس است که جنس نیست بلکه جنس انسان مثلاً حیوان است و همچنین سائر مفاهیم کلیات خمس و مفاهیم مقولات زیرا در هر کدام ما صدق علیه المفهوم مراد است و سابقاً مشروحاً بر این نکات تنبیه نمودیم و اینجا است که از موارد اشتباه مفهوم بمصداق و بالعکس که گفته اند اغلب اشتباه علما از این راه است و حاصل تفسیر این عبارت آنستکه مهیت عبارت از امور خاصه ایستکه در جواب ما هوی آن امر خاص واقع میشود یعنی بر آن امور و طبایع مخصوصه و آن معانی و صورتهای خاصه مفهوم مهیت صدق می کند چنانکه مفهوم طبیعت و مفهوم کلی طبیعی بر آن صادق است و اگر می گفتند آنچه در جواب ما هو واقع شود مهیت نامیده شود واضح تر بود و جای اشتباه باین نبود که مفهوم عام مهیت یا مفهوم عام ما به یجاب عما هو در جواب ما هو واقع می شود و یا مفهوم عام مهیت ما به یجاب عما هو است یا مفهوم مهیت بحمل شایع مهیت است و معروض عوارض شود بلی آلت ملاحظه مهیات حقیقیه است و اشتباهات دیگری هم که بعداً خواهیم گفت در میان نمی آمد و خواهی مخصوصاً برای رفع این اشتباه ابتدائاً گفته مهیت مشتق از ما هو است آنهم نه ماهوی سؤالی بلکه ماهوی جوابی لذا فرموده و هو یعنی ما هو ما به یجاب عن السؤال بما هو و معلوم است همین چیزیکه جواب از ماهوی سؤالی است مهیت است نه ما هوی سؤالی چه مفهوم ما هو سؤال از مهیت خاصه است نه نفس مهیت حقیقیه و در مرجع ضمیر هوشراح اشتباه کرده و گفته راجع بمهیت است و از تذکیر ضمیر عندر خواستند باینکه باعتبار خبر است و حال آنکه اسلوب عبارت همانا بیان و معرفی مشتق منه است نه مشتق و علت این اشتباه ظاهراً این است که ما هو را در جمله (مشتقة عما هو) ما هوی سؤال که مای استفهامیه

است گرفتند نه ما هوی جواب غافل از آنکه مهیت عبارت از ما به یجاب عن مهیة الشیء است که معرف شیء مسئول عنه بما هو است لذا ما هوی سؤال را خواهی در خبر تصریح کرده و فرموده «و هو ما به یجاب عن السؤال بما هو» و اگر ما هوی اول ماهوی سؤال باشد باید بگوید و هو ما به یجاب عنه نه ما به یجاب عن السؤال بما هو درست است که ما به یجاب عن السؤال بما هو مهیت است و مهیت عامه بر اوصاف است لکن ارجاع ضمیر هو بمهیت درست نیست چه دانستی مفهوم ماهیت عامه جواب ما هو نشود بلکه طبایع اشیاء که در حدود و رسوم آورند جواب است که اصلاً لفظ مهیت در آنها آورده نشود و لفظ ما به یجاب عما هو هرگز در معرفات آورده نشود لکن آنها را در مباحث علمی باین دو نام عام مینامند مثلاً انواع معرف و حجت را بنام معرف و حجت می شناسانند و گرنه مفهوم معرف و مفهوم حجت معرف و حجت نیستند و هرگز در مقام تعریف معرف یا حجت این دو لفظ را نیاورند بلکه اشیاء متنوعه آورند چه معرف مهیت شیء مفهوم مهیت و مفهوم معرف و مفهوم جواب ما هو نیست زیرا مهیت هر شیئی از اشیاء مختلفه معرفش هر چه هست از حدود و رسوم معهوده همانست که هست اگر چه سؤالی از ما هوی آن نشود و حقاً باید گفت مهیت عبارت است از آنچه در حد یا رسم هر چیزی واقع شود دیگر لازم نیست سؤالی از حد و رسم آن شود تا عنوان جواب و سؤال در میان آید اگر چه در هر تحدید و ترسیمی بلکه در هر جمله‌ئی می توان تقدیر سؤالی نمود مثلاً اگر کسی گوید من نان خوردم ممکن است بگوئیم این جواب از سؤال است که سائل گوید «ما هوا کلک یا ما اکت» و اتفاقاً کشف زمخشری مبنی بر آن قلت قلت است و هر گفتاری را می توان بصورت جواب از سؤالی در آورد و لکن چون ناچار لازم بود اشتقاق لفظ مهیت تعیین شود لذا در ما هو تعیین شده آنگاه باید ما هو را معرفی کرد که چیست لذا گفته شد ما هو چیزی است که بآن جواب داده شود از سؤال ما هو و این تحقیق در فهم اسلوب کلام بی سابقه است علاوه بر این باید متوجه بود که مفهوم مهیت عامه مساوق است با مفهوم عام ما به یجاب عن السؤال بما هو و مفهوم ما به یجاب عن معرف مهیت نیست و در جواب ما هو واقع نشود اگر چه بر جواب صادق است و دانستی که مقصود از تعریف مهیت بعد از دانستن مبده اشتقاق این نیست که آن را تبدیل بمفهوم عام دیگری نمایم بلکه مقصود معرفی مهیت است بانواع و اجناس و سائر طبایعی که در حدود و رسوم آورده شود و نام جامع آنها در مقام تعلیم و تعلم همانا مهیت و جواب ما هو است حتی معقول ثانی که موضوع علم منطوق است معقول ثانی نیست و معقول اول است و مراد از آن مفاهیمی است که بر آنها معقول ثانی صدق می کند و همچنین موضوع علم مفهوم موضوع علم نیست بلکه مصادیق این مفهوم عام است و همچنین مفهوم «ما یبحث عن عوارضه الذاتیه» که در تعریف موضوع علم گویند معرف نیست بلکه اشیاء خاصه مبحوث عن عوارضها معرف

موضوع است - طرفه آنستکه خواجه قرینه واضحی نصب فرمود بر آنکه مقصود از «مهیّت و ماهو و ذات و حقیقت در مباحث مهیّت ولو احقش مفهوم مهیّت عامه و مفهوم ذات و مفهوم حقیقت و مفهوم ماهو و مفهوم مایجاب به عن السئوال بماهو» و سایر مفاهیم کلیات خمس چون مفهوم جنس و مفهوم نوع و مفهوم فصل و مفهوم عرض خاص و مفهوم عرض عام و مفاهیم مقولات چون مفهوم کیف و مفهوم کم و غیره نیست بلکه آن طبیعتی است که مفهوم مهیّت و مفاهیم دیگر بر آن صادق است چه این مفاهیم از عرضیات منتزعه منطبقه است و طبیعت خاصه از طبائع کلیات خمس و طبائع مقولات عشر نیست مثلاً مفهوم نوع نوع نیست بلکه نوع مثلاً انسان یا فرس است و مهیّت مبحوث عنها مهیّت انسان یا فرس است نه مفهوم مهیّت اگر چه مفهوم مهیّت علی الاطلاق بر مهیّات متنوعه صادق است و همچنین مفهوم کیف مثلاً از مقوله کیف نیست بلکه کیفیات متنوعه چون حرارت و برودت و مانند آن کیفند و دارای مهیّات خاصه و طبائع مخصوصه هستند که مهیّت مطلقه بر آن صادق و از آن منتزعه است و هر کدام از آن مهیّات متنوعه جواب ماهوی خویش است و مندرج تحت مفهوم عام ما یجاب به عماهو خواهند بود و این دو مفهوم عام مانند مفاهیم کلیات خمس و مفاهیم مقولات عشر آلت ملاحظه طبائع و مهیّات خاصه اند که حد و رسم دارند و معروض عوارض خارجی<sup>(۱)</sup> و ذهنیه شوند و این مفاهیم عامه وجود ذهنی هم ندارد بلکه ذهن ظرف نفس مفهوم است نه ظرف وجودش و موجود ذهنی که ذهن ظرف وجود او است همانا مهیّات خاصه و طبائع متنوعه است و این نکته دقیقه را شیخ در شفا تصریح فرموده و بآن توجه خاصی نموده و ما قبلاً آن را مفصلاً توضیح دادیم زیرا چنین نیست که هر چه در ذهن آید موجود ذهنی و فردی ذهنی گردد چه این از خواص مهیّات حقیقیه و کلیات طبیعیه است نه مفاهیم عامه متوغله در عموم که اصلاً بهره از وجود نفسانی چه رسد بخارجی ندارد و همیشه جز نفس خودش چیزی نیست و تصورش تصور نفس او است چنانکه شیخ در شفا فرموده که فقط متصور است یعنی نه بآن معنی که مهیّات حقیقیه و ذات اشیا تصور شوند که در قوه عاقله موجود شوند بوجدی عقلی .

و اما قرینه در گفتار خواجه که گفتیم این است که فرموده «والکل من ثوانی المعقولات» یعنی مفاهیم این الفاظ یعنی مهیّت و ماهو و مایجاب به عماهو و ذات و حقیقت از معقولات ثانیه و معروضات آنها که مهیّات و طبائع خاصه است از معقولات اولیه است چه تا مهیّت انسان و لواجملاً بذهن نیاید و مرتکز در

(۱) عطف عوارض ذهنیه بر عوارض خارجی من باب مماشات باقوم است و گرنه در ذهن اصلاً عروض چیزی بر چیزی نیست بلکه مفهومی جدا با مفهومی دیگر تعقل شود آنگاه تعقل توصیف این بآن نماید بدون آنکه در ذهن با هم متحد یا عارض و معروض شوند حتی توصیف مهیّت بکلی عقلی باین معنی نیست که کلیت منطقی حقیقتاً در ذهن عارض بر مهیّت شده بلکه کلیت را چون تصور کرد آن را صفت مهیّت قرار دهد بدون عروض و اتحاد و این دقیقه بی سابقه شاید بعداً یاد شود - مؤلف .

ذهن نباشد مفهوم مهیت که عارض بر او و امثال است تعقل نشود و محل بحث از معقولات ثانیه فن منطق است نه حکمت و غیرها و ذکر مفاهیم این الفاظ در اینجا بعنوان طریقت و آلیت برای ملاحظه انواع حقیقه آنها است که معروض وحدت و کثرت و سایر لواحق است .

حال که مقصود از تعریف مهیت بطور کلی که از معقولات

### واما اشتباهات شراح و محشیان در فهم و تفسیر گفتار خواجه

ثانیه است بمنظور بدست آوردن تعریف مهیات حقیقه که از

معقولات اولیه و مقصود اصلی از مباحث مهیت و لواحق او است

بدون خلط مفهوم بمصداق بدست آمد لازم است بالصراحه اشتباهات شراح و محشیان را در فهم و تفسیر گفتار خواجه توضیح دهیم فاضل قوشجی در شرح کلام خواجه مزجاً گوید و تطلق لفظه المهبیه غالباً علی الامر المعقول ای الحاصل فی القوة العاقلة فلا یكون الا کلیاً موجوداً فی الذهن و من ثم قیل لفظه المهبیه تدل علی الکلیه التزاماً و تطلق الذات و الحقیقه غالباً علیها ای علی المهبیه مع اعتبار الوجود الخارجی فلا ینقال حینئذ ذات العنقاء و حقیقتها بل مهیتها و هذا بحسب الاعلب ان قد ینتعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بینها انتهى ، و محقق لاهیجی در شوارق گوید و تطلق هذه اللفظة غالباً علی الامر المعقول ای الملحوظ لا باعتبار الوجود فیکون کلیاً بالفعل اذ کان حاصله فی العقل و کلیاً بالقوة اذ کان موجوداً فی الخارج حیث یمکن للعقل ملاحظته لا باعتبار الوجود فیصیر کلیاً بالفعل فلا تطلق علی الموجود الذی وجوده عین ذاته اذ لا یمکن اعتباره لا باعتبار الوجود و لا علی الهویه الشخصیه من حیث هی شخصیه لان الشخص ینساق الوجود و ینطلق الذات و الحقیقه علیها ای علی المهبیه غالباً مع اعتبار الوجود الخارجی فلا ینقال ذات العنقاء و حقیقتها بل ینقال مهیتها و هذه الاطلاقات جاریه مجری الحقیقه العرفیه لكونها بحسب الاكثر الاعلب فقد ینطلق بلا اعتبار فرق بینها انتهى ، محقق روانی در حاشیه شرح تجرید قوشجی راجع بتفسیر شراح امر معقول را بحاصل در قوت عاقله گوید « المعقول اعم من الحاصل فی القوة العاقلة اذ الاول یشمل الحاضر بذاته عند العقل کما فی العلم الحضوری بخلاف الثانی و کان غرضه بهذا التخصیص لیترب علیه انه لا ینکون الا کلیاً فان المعقول الحاضر بذاته قد ینکون جزئياً کما فی علم النفس بذاتها و الظاهر ان المصنف لم یقصد هذا التخصیص بل انما اراد ان المهبیه لا ینعتبر فیها الوجود الخارجی بخلاف الحقیقه انتهى .

مؤلف گوید مهیت طبیعیّه چه در ذهن چه در خارج موجود و جزئی حقیقی است چه بدون وجود در هیچ نظری حاصل نخواهد بود و وجود هم مساوق با جزئیت است اگر چه ممکن است جزئی باشد لکن موجود نشود لذا گفتند « الشیء مالم ینتخص لم یوجد » و این تشخیص قبل از وجود است نه مساوق با وجود چه تا چیزی متشخص یعنی جزئی و متمتع الصدق علی کثیرین نشود بالحاق میزاتی که آنرا از



دائره کلیت و عموم بیرون آورد قبول وجود خارجی نمی کند و چنین جزئی چون موجود در خارج شد علاوه بر تشخیص فردی تشخیص وجودی هم حاصل می کند نه اینکه تشخیص مطلقا مساوی و مساوق با وجود باشد چنانکه این اطلاق بی جا در بسیاری از کلمات است و محقق لاهیجی هم از آن پیروی فرموده بلی در وجود ذهنی لازم نیست پیش از حضور در ذهن و حصول در قوت عاقله جزئی شخصی شود و میزانی با آن اعتبار شود که آن را قبل از فرد کند بلکه مهیت بنفسها بدون هیچ گونه تشخیص و فردیتی بذهن آید آنگاه بواسطه حصول در ذهن جزئی شده و تشخیص وجودی عقلی حاصل کند و وجوب هم در قاعده «الشیء مالم یجب لم یوجد» وجوب سابق بر وجود خارجی صادر از علت است و آن بمعنای لزوم تحقق معلول است نظر بتمامیت علت که بحسب رتبت مقدم بر وجود است آنگاه وجوبیکه مساوق با وجود است حاصل شود که وجوبی است نظر بمعلول و این وجوب سابق بر وجود در قاعده مزبوره مخصوص بوجود خارجی است چه وجود ذهنی مسوق بوجوب نیست چه صورتهای ذهنیه بساهست که خطورات قهریه باشد و چنین نیست که نظر بتمامیت علت و امتناع انفکاک از علت تامه باشد بلی توجه نفس بمهیتی یا الهام عقل فعال سبب حصول میشود که وجوب مساوق و مقارن را دارد نه وجوب سابق بهر حال موجود ذهنی و موجود خارجی هر دو جزئی شخصی هستند با تفاوت در وجوب و تشخیص سابق که شرح داده شد پس صورت معقوله باوصف کلیت در قوت عاقله حاصل نشود چنانکه موجود خارجی هم کلی نخواهد بود بلی عقل می تواند صورت معقوله را که بالفعل موجود و جزئی است بدون اعتبار وجود ملاحظه کند چنانکه مهیتی را از موجود خارجی انتزاع و تجرید می نماید و همچنین می تواند آن را اعتبار عدم وجود یعنی بشرط لاملاحظه نماید و البته بایکی از این دو ملاحظه کلی خواهد بود بالفعل مادام که این اعتبار را عقل می کند و اما اگر بالفعل این اعتبار را نکند جزئی است لکن البته بالقوه کلی است نه بالفعل یعنی صلاحیت دارد که آن را بنفسه یا بشرط لاملاحظه کند و اما موجود خارجی پس قول محقق لاهیجی بآنکه کلی است بالقوه محل نظر است چه مهیتی که در خارج است متحد با ماده جوهری و صورت جوهری و لواحق ماده است و در ذهن مجرد صرف است و ماده صورت ندارد و نمی توان آن را برای مهیت خارجی مابه القوه شمرد چه موجود خارجی متقوم بماده و صورت است و با ماده و صورت بذهن نیاید تا کلی شود و آنچه بذهن آید مهیت مجرد از ماده و صورت است و کلی بودن مهیت مجرد معقوله موجب کلی بودن مهیت غیر مجرد خارجی و لو بالقوه نیست و ظاهر این گمان ناشی از قول بوجود کلی طبیعی در خارج شده لکن وجود کلی طبیعی در خارج علی القول باعتبار ماده و صورت نیست بلکه باعتبار طبیعت مجرد است که موطن این اعتبار عقل است و در خارج هم بنا بر این قول بنحوی موجود است و باین گمان باقطع نظر از وجود کلی است.

و بالجمله مهیتی که از موجود خارجی انتزاع شود مجرد از ماده و صورت و لواحق آنها است و مهیت متلبسه بماده و صورت و مهیت جسم طبیعی بماهی جسم طبیعی ذو کم و امتداد و غیرهما من اللواحق قابل حلول در نفس نیست تا بالقوه خواص موجودات ذهنیه را داشته باشد لذا نمی توان گفت موجودات خارجی به بالقوه فاقد آثار است زیرا آثار در ذهن بر آن مترتب نشود و اگر ادعای کلیت بالقوه باعتبار وجود کلی طبیعی در خارج باشد و مجرد انطباق و محاکات و حمل که منکرین وجود کلی طبیعی در خارج گویند «وهو الحق عندنا» نباشد حال این مهیت در خارج حال مهیت در ذهن خواهد بود و همین مهیت است که گویند منحفظ بین ذهن و خارج است که با قطع نظر از وجودش کلی است و عدم اعتبار وجود او اگر کافی در توصیف مهیت بکلیت است بالفعل در هر دو طرف چنین است و اگر بالقوه است در هر دو جا بالقوه است و مهیت مادیه و صوریه جوهریه منحفظ بین ذهن و خارج نیست تا در خارج بالقوه کلی باشد و در ذهن بالفعل کلی گردد با آنکه در ذهن هم بالفعل کلی نشود مگر باعتبار آن بطور کلی عقلی که عارض یعنی وصف کلیت و معروض یعنی نفس مهیت ملحوظ باشد و کر نه مهیت من حیث هی نه کلی است نه جزئی و نه واحد است و نه کثیر و اگر نفس معروض کلیت ملحوظ باشد کلی طبیعی است و کلیتش باعتبار صدقش بر کثیر است نه باعتبار وصف کلیت و کر نه کلی عقلی خواهد بود نه کلی طبیعی و اگر مراد از کلی فعلی همان معنی باشد که در کلی طبیعی است که معروض کلیت است و مجموع عارض و معروض کلی عقلی است و آن عبارت از صحت صدق بر کثیرین است از حقایق مختلفه یا متفقه باز نمی توان موجود خارجی را بنا بر وجود کلی طبیعی در خارج کلی بالقوه دانست چه نسبت کلی طبیعی با افراد خارجی به نسبت آب است با اولاد نه نسبت آب واحد چنانکه شیخ تصریح فرموده و قضیه مباحثه شیخ باهمدانی معروف است بنابر این معنی هر فردی يك طبیعی را با خود دارد که غیر از طبیعی موجود در فرد دیگر است و موطن این طبیعی های متعدد خارج است و اما در ذهن پس از تعدد و تکثر آبائی تجرید میشود و يك کلی طبیعی خواهد بود پس از موضوع ذهنی که کلی بالفعل است غیر از موضوع های متعدد خارجی است درست است که عقل می تواند آن آباء متعدده را بلحاظ وحدت و ماباه الاشتراك وحدانی ملاحظه نماید لکن ماباه الاشتراك اگر در خارج در ضمن آباء متعدده موجود است کلی بالفعل بمعنای صحت صدق کثیرین است نه بالقوه چه عقل بیک نحو حکم می کند بصحت صدق ما به الاشتراك بر کثیرین چه ماباه الاشتراك فقط در ذهن ملحوظ باشد بدون نظر بوجودش در ضمن افراد خارجی و چه ماباه الاشتراك خارجی ملحوظ و مورد حکم باشد بلکه باید گفت تا ما به الاشتراك را در ذهن نیاورد نمی تواند حکم را سرایت بماباه الاشتراك خارجی دهد و بعبارت دیگر ماباه الاشتراك خارجی همان ماباه الاشتراك ذهنی است و چون در خارج متعدد و متمایز است اگر چه متشابه است نمی تواند عقل مستقیماً

حکم بر متمایزات نماید جز آنکه جهت وحدت را ملاحظه نماید پس آنچه کلی و مشترك است فقط در ذهن است و آنچه در خارج است نه کلی بالفعل است نه بالقوه فافهم<sup>(۱)</sup>.

اینك آنچه از عبارت خواجه متبادر است با تحقیق مقام پیش از رسیدگی بکلام قوشجی و محقق دوانی می نویسم خواجه پس از معرفی مهیت با آنچه در جواب سؤال از ماهو واقع میشود میفرماید «وتطلق على الامر المعقول والذات والحقیقة علیها مع اعتبار الوجود» یعنی اطلاق میشود مهیت یا آنچه در جواب ما هو گفته شود بر امر معقول و ذات و حقیقت اطلاق شود بر مهیت یا بر جواب ما هو با اعتبار وجود مفاد این عبارت این است که مهیت بمعنای عام که مدلول لفظ مهیت و اقسام مندرجه تحت این مفهوم از مهیات مختلفه است اطلاق شود بر موجود ذهن

راجع بتفسیر قوشجی امر معقول را بحاصل در قوت عاقله و اینکه جز کلی نخواهد بود و تحقیقات مؤلف در پیرامون گفتار خواجه و شارح قوشجی و حاشیه دوانی و اشتباهات و ابهامات مقام که سابقه تنقیح و تحریر ندارد

که امری است معقول لکن لفظ ذات و حقیقت اطلاق شود بر آن مهیت عامه و اقسام متمایزه آن با اعتبار وجود و ظاهر این سخن بطور مجمل آنستکه نفس صورت معقوله بدون اعتبار وجود یعنی لا بشرط الوجود مهیت است بمعنای عام یا بمعنای خاص یعنی هر يك از مهیات مخصوصه و بعبارت دیگر هر زمان مهیت یا جواب ماهو کوئیم یا قسمی از اقسام مهیت را چون انسان حیوان جوهر جسم کیف کم وضع و غیر ذلك را نام بریم مراد ما صورتی است که متعلق علم و ادراك است که از معقولات قوت عاقله است اعم از آنکه حاصل و مرتسم و حال در قوت عاقله باشد چنانکه معروف بین قائلین بوجود ذهنی است یا قائم بنفس خود باشد یا حلول و حصول در مجرد دیگری کند که قوت عاقله نفسانیه آن را ادراك و مشاهده نماید و این دو وجه اخیر در کلمات منکرین وجود ذهنی دیده میشود و بر هر تقدیر امری است معقول از معقولات نفس بنابر این حاجتی بتفسیر امر معقول بحاصل در قوت عاقله که قوشجی گفته نیست و در اینجا نرخ وجود ذهنی را بوجه معروف نمی خواهد خواجه یا دیگران معین کنند چه در اینگونه از مباحث مهیت و عوارض آن مثبت وجود ذهنی و منکر آن شرکت دارند و بحث از وجود ذهنی بحث دیگری است و نیز کلی بودن امر معقول بحصول و حلول در قوت عاقله نیست بلکه باعتبار عقل است

(۱) وجه طلب فهم آنکه جهت وحدت خارجی چیزی جزممان آحاد متمایزه نیست و خارج ظرف نفس آحاد متشابه است نه ظرف تشابه و اشتراك فقط عقل جهت تشابه و وحدت را ادراك کند و آنرا در ذهن مورد حکم قرار دهد پس در خارج چیزیکه بالقوه کلی شد نیست و در ذهن ساخته و پرداخته عقل است و کلی بالفعل خواهد بود - مؤلف .

مهیّت را لا بشرط یعنی بدون شرط وجود عقلی که مقابل وجود خارجی است یا بشرط لا بشرط عدم وجود مطلقاً اعم از وجود عقلی یا خارجی یا لا بشرط مقسمی که مقسم اعتبارات مهیّت است و عبارت از مهیّت من حیث هی است و اعتبار مهیّت بر وجهیکه کلی باشد اعم از آنکه مراد کلی طبیعی باشد که معروض وصف کلیت است یا کلی عقلی باشد یعنی مهیّت با وصف کلیت که مجموع معروض و عارض است در هر ظرف ممکن است مثلاً اگر ظرف امر معقول نفسانی یکی از عقول مفارقه است نه قوت عاقله نفسانیّه انسانیّه باز آن را عقل انسانی بطور کلی طبیعی جنسی یا نوعی ملاحظه می کند و با وصف کلیت چون آن را اعتبار کرد کلی عقلی میشود و در این ملاحظات و اعتبارات لازم نیست محل مهیّت ملحوظه قوت عاقله انسانیّه باشد پس تفریع کلی بودن امر معقول در کلام قوشجی بر حصول معقول در خصوص قوت عاقله آنهم بر وجه حصر و دوام مخدوش است درست است که موصوف بکلیت بر وجه تقیید بوصف کلیت باقل وصف کلیت بدون اعتبار وصف کلیت منحصر در معقولات است و در اعیان خارجیّه چنین موصوفی نه مطلق نه مقید نیست مگر پس از تجرید و انتزاع عقل معنائی را از عین که باز از معقولات است و اعیان را صلاحیت توصیف بکلیت هم نیست مگر پس از تبدیل ظرف لذا مفصلاً کلی بالقوه را که لاهیجی در اعیان درست کرده بود از قوت انداختیم لکن کلی بودن معقولات بالفعل یا بالقوه از خواص ارتسام مهیّات در قوت عاقله نیست بلکه از انحاء لحاظ نسبت بنفس ملحوظ است و اما دعوی انحصار معقول در کلی که گفته جز کلی نخواهد بود چون حاصل در قوت عاقله است پس بی وجه است چه قطع نظر از عدم اختصاص ظرف معقول بقوت عاقله هر معقولی در هر ظرفی باوصف معقولیت البته وجودی عقلی و علمی دارد و جزئی خواهد بود و کلی بودنش در حال وجود باقطع نظر از وجود است و همان طور که کلی را معقول گویند جزئی عقلی را هم معقول گویند پس امر معقول در کلام خواجه اعم از کلی و جزئی است غایه الامر جزئی عقلی است نه خارجی لذا در اطلاق ذات و حقیقت اعتبار وجود نموده و چون وجود را در مقابل معقول ذکر کرده مراد وجود خارجی است که شارحین هم چنین تفسیر کردند نه اعم از وجود خارجی و ذهنی یعنی امر معقول چه باعتبار وجود عقلی چه بدون آن اطلاق ذات و حقیقت نمی شود زیرا وجود عقلی دارای آثار مطلوبه از مهیّت شیء نیست و عنوان حقیقت که ذات هم مرادف آن است از آن سلب می شود چه انسان معقول انسان نیست مثلاً آب آنست که می نوشی نه آنکه تصور کنی و نان آن است که می خوری نه آنچه از لفظ خبز تصور کنی امام صادق علیه السلام هم بهشام در این باب فرموده «انما الخبز ماتاً کله» اما باعتبار وجود خارجی پس حقیقت و ذات خواهد بود و مؤید این مدعا آنکه ذات بمعنای صاحب و دارا است و مهیّت تا صاحب آثار و دارای خواص خود نباشد ذات و حقیقت ندارد و وجود عقلی فاقد آثار و خواص است و اگر مراد خواجه از اعتبار وجود اعم از خارجی

و عقلی باشد مفاد عبارت چنین شود که امر معقول بدون اعتبار وجود حتی وجود عقلی مهیت است و با اعتبار وجود اگر چه وجود عقلی باشد ذات و حقیقت است و البته این خلاف ظاهر است بلی چیزی که هست که بسیار مورد استدلال میشود آنستکه گویند المعقول غیرالمغفول و در چنین جمله البته معقول بوصف معقولیت ملحوظ است چه مفاد آن رفع توهم اتحاد و مساوات دو عنوان بوصف تعقل و غفلت است نه بنفس مهیت معقوله با قطع نظر از معقولیت آن و گرنه مغایرت یا اتحاد<sup>(۱)</sup> دو معنی که توهم اتحادشان اول کلام است تا پای تعقل و علم نسبت یکی و غفلت و جهل نسبت بدیگری در میان آید تا ثابت شود متغایرند و یکی نیستند پس معلوم میشود اطلاق لفظ معقول بر مهیت معقوله باوصف معقولیت که وجود ذهنی است متعارف است پس چه مانع دارد که امر معقول را در عبارت خواجه اعم از نفس مهیت که کلی است باقطع نظر از وصف معقولیت و از ضمیمه وصف معقولیت که وجود ذهنی است و بدین واسطه البته جزئی است نه کلی اعتبار کنیم .

بنا بر این امر معقول اعم از کلی و جزئی است و حصر قوشجی معقول را در کلی بی وجه است بلی اگر از جزئی اراده کنیم فردی از مهیت را قبل الوجود که بممیزات خاصه جزئی و ممتنع الصدق بر کثیر شود سپس لباس وجود و وجودیت پوشد که همین معنی مفاد الشیء ما لم یتشخص لم یوجد است البته امر معقول نفسانی باین معنی جزئی نخواهد بود زیرا

**تصحیح حصر معقول در کلی**

این نحو از جزئی مقدمه ایجاد خارجی است و قوت عاقله محل

ارتسام چنین جزئی نیست فقط قوت خیالیه و قوت واهمه است که صورت شخصیه و معنی جزئی را در خود می یابد که آنهم بر وجه محاکات از خارج است نه عین جزئی خارجی بنا بر این امر معقول بنفسه جز کلی نخواهد بود چنانکه قوشجی گفته و جزئییتی که از ناحیه وجود نفسانی آید اگر چه مشمول امر معقول است لکن لطمه بکلیت ذاتیه او نزنند زیرا بنظر دقیق وجود ذهنی مهیت ذهنیه را جزئی نکنند بلکه فردی از تعقل و تصور است که جزئی است و آن همان وجود ذهنی است در مقاتل فرد دیگر از تعقل نسبت بیک مهیت یا نسبت بمهیت دیگر که منضم بنفس مهیت معقوله شده و این فی الحقیقه ضم جزئی بکلی است نه رفع کلیت از کلی است و این دقیقه هر چند مورد توجه قوشجی و

---

(۱) یعنی اگر دو معنی محل توهم مساوات کردند نمی توان استدلال بر مغایرتشان نمود بدون توسیط معقولیت آن و غفلت از این زیرا مصادره بر مطلوب خواهد بود پس منظور مغایرت نفس مهیت معقوله است بدون وصف مغفولیت با همان مهیت بقید معقولیت زیرا اول کلی است و دوم جزئی است بنابراین می توان گفت لفظ معقول در عبارت خواجه اعم از کلی و جزئی است لکن انصاف این است جمله معروضه ناظر بدو معنی است که یکی معقول دیگری مغفول باشد و کلام خواجه هم راجع بنفس معنی است و معقولیت معنی مرحله تصور است و سخن در تعریف تصور نیست - مؤلف .

تعليقه نویسان نشده وفعلا در نظر ندارم کسی بدان توجه صریحی کرده باشد لکن در مباحث وجود ذهنی و مباحث مهیت و کلی و جزئی می توان از آن بسیار کار گرفت و فرقی است واضح بین آنکه گفته شود کلی ظهور نموده یا گفته شود کلیت از کلی بتوسط ظهور وجودش در نفس زائل شده و امر معقول همانا طبیعتی است کلی که در نفس انسان ظهور نموده و ظهور که وجود ذهنی است کلیت وی را از بین نبرده اینجا است که می توان يك مطلب اساسی را از دست قوم در مبحث وجود ذهنی و مهیت گرفت که گویند مهیت در حال وجود ذهنی باقطع نظر از وجود ذهنی چنین و چنان است چه انضمام فردی از وجود بمهیت آن مهیت را فردی از افراد مهیت نمی کند تا برای کلی شدنش محتاج بقطع نظر از وجودش شویم و البته هر وجودی جزئی است و صدق بر وجودهای دیگر نمی کند و اتحاد هم حاصل نمی نمایند و موجود بآن وجود اگر کلی است بر کلیتش باقی است بلی موجود خارجی فی نفسه جزئی است مانند وجودش و چون کلی ذهنی در موجود خارجی موجود شود بنا بر وجود کلی طبیعی در خارج یا فقط منطبق بر آن شود بنا بر اتکاء وجود طبیعی لازم نیست از وجود خود منفک شود بلکه وجودش مصحح اتحاد یا حمل و تطبیق است و گرنه انحفاظ مهیت بین الوجودات متصور نیست لکن چون نمی توان يك مهیت دارای دو وجود مجتمعاً باشد چون بوعاء خارجی آمد وجود خارجی جای وجود عقلی را می گیرد و در مقام حمل و تطبیق چون اتحادی میان وجود ذهنی و خارجی نیست باهمان وجود عقلی حمل میشود و محاکات بین موجود ذهنی باقید وجود و بین موجود خارجی باقید وجود است نه بین دو مهیت مجرده از وجود یا بین ماهیت مجرده ذهنیه از وجود و مهیت موجوده خارجی مع الوجود لذات و حقیقت باعتبار وجود خارجی حمل بر مهیت خارجی میشود و می توان بمهیت موجوده در نفس باوصف وجود گفت کلی است و صادق بر کثیرین است غایة الامر ضمیمه او که وجود عقلی است قابل اتحاد با وجودهای عقلی دیگر نسبت بهمین مهیت معقوله یا معقولات دیگر نیست چه رسد نسبت بموجودات خارجی و اگر وجود را در مقام حمل و تطبیق دخالت دهیم البته ناچاریم وجود را بطور علی البدل منظور بداریم یعنی چون بر اعیان خارجی حمل شود وجود ذهنی را رها کرده جایش را وجود خارجی گیرد و اگر بوجود ذهنی دیگر مواجه شود وجود خود را از دست داده باوجود ذهنی دیگر متحد شود مثلاً اگر مهیت شجر را تصور کردی البته وجودی در نفس حاصل نموده آنگاه چون مهیت نامی را بذهن آوردی که آنهم لابد وجود بخود گرفته ممکن است باوجود خود محمول بر مهیت شجر شود لکن بدون اتحاد باوجود شجر یعنی باعدم اعتبار وجود عقلی شجر یا با اعتبار عدمش یا بالعکس وجود عقلی نامی را رها یا کالججر فی جنب البشر اعتبار نموده با مهیت شجر باقید وجود عقلیش اتحاد نماید یعنی موجود بوجود عقلی شجر شود و این مطلب محتاج بتأمل بیشتری است اگر چه کلمات قوم با آن سازگار نیست.

بهر حال امر معقول اگرچه اعم از کلی است باعتبار نفس مهیبت و از جزئی است باعتبار وجود ذهنی و حصر در اول مخدوش است لکن جزئی بودن حیثیت وجود ذهنی مانع از کلیت نفس مهیبت حتی بالفعل نیست بلکه وجود ذهنی شبیه ظرف برای مظرّف کلی معقول است و جز انضمام و اتصال وجود جزئی بمعقول کلی چیز دیگر نیست و موجودیت معقولات جز بنحو انتساب و نسبت بوجود نفسانی بیشتر نیست نظیر آنچه در طریقه ذوق التّالّه نسبت بوجود واجب برای مهیبتات ممکنات گفته شده و اما بطریقه معروفه که موجودات خارجیه حقیقتاً موجودند پس وجود ذهنی نسبت بموجود ذهنی مانند موجودیت اعیان خارجیه نیست که حقیقتاً متحد باوجودات خویش است و باید معنای عروض وجود بر مهیبت را در تصور باین معنی گرفت و محتاج بتحلیل عملی که گفته اند نیست چه ضماّم حاجتی بتحلیل ندارند اینهم من باب مماشاة باقوم است که وجود ذهنی را حقیقتاً وجود بدانیم و اشیاء را دارای دو کون کوئیم و گرنه جز ظهور مهیبت بر نفس چیز دیگر نیست و قوم معترفند که ظهور الشیء عین شیء ظاهر است نه چیزی افزوده بر نفس او بدیهی است که انکشاف منکشف چیزی بر نفس منکشف نمی افزاید و اما علم پس مطلب دیگری است و سخن در معلوم است نه علم و در امر معقول است نه نفس عقل و قوت عاقله .

### سخن دوانی در حاشیه

و اما سخن دوانی در حاشیه در تفسیر کلام قوشجی پس بدین توضیح

است که معقول بر دو قسم است یا معقول حضوری که شیء

بذاته حاضر نزد عقل شد چون علم نفس بذات خود یا معقول حصولی که صورتی از شیء در قوت عاقله حصول و حلول حاصل نماید پس معقول علی الاطلاق اعم است از خصوص حاصل در قوت عاقله و از حاضر نزد او بذاته پس تفسیر معقول بخصوص یکی از دو قسم خود تفسیر اعم باخص است و آنچه کلی است و جز کالی نتواند بود خصوص حاصل در قوت عاقله است و اما معقول حضوری پس جزئی است چه هر فردی از انسان نفس او موجودی است شخصی و جزئی و علم نفس بذات خود علم بجزئی است و واسطه یعنی صورت حاصله کلیه البته در میان نیست و شارح قوشجی معقول را بحاصل در قوت عاقله تخصیص داده تا کلی باشد چه معقولیکه حاضر بذاته است گاه جزئی است لکن مقصود منصف این تخصیص نیست یعنی معقول را اعم از کلی و جزئی ظاهراً گرفته فقط بین ماهیت و حقیقت فرق گذارده که در ماهیت اعتبار وجود خارجی نیست و حقیقت باعتبار وجود خارجی اطلاق بر مهیبت شود این توضیح کلام دوانی است حال کوئیم اعتراف دوانی بآنکه معقول اعم از کلی و جزئی است موافق با نظر ما است بشرحیکه ابتدائاً با فوایدی جالب توجه نگاشتیم لکن جزئی بودن معقول را از روی وجود ذهنی اعتبار نکرده و نیز از روی ممیزات و مخصّصات و مشخصاتی که مهیبت کلیه را فرد نماید در نظر نگرفته بلکه

جزئی از راه علم حضوری درست کرده و آن را مثال بعلم نفس بذات خودشان زده و گفته علم حضوری گاهی جزئی میشود و این عبارت مشعر است که علم حضوری بکلی هم حاصل میشود و معلوم نیست آن کلی که بذاته حاضر نزد عقل است کدام است که با معقول حاصل در قوت عاقله فرق دارد و از طرف دیگر تمثیل علم حضوری بعلم نفس بذات خودشان معروفی است که در کلمات متأخرین تکرار شده و این خود در نظر مافکر نا درستی است که موهم آن است که باید معلوم در علم حضوری عین ذات عالم باشد و این سخن نتیجه خطرناکی در علم واجب دارد چه بنا بر این سخن باید علم واجب بغیر خود از کلیات و جزئیات اعم از موجود و معدوم علم حضوری نباشد بلکه حصولی و مرتسم در ذات واجب باشد و ما بحمد الله از این غائلهها نجات یافتیم و علم واجب را بجمیع معلومات اعم از کلی و جزئی و موجود و معدوم حضوری حقیقی میدانیم بدون آنکه لازم آید معلومی از ممکنات قدیم ازلی باشد و قبل از وجود حقیقتاً معدوم نباشد و این معنی در این کتاب مکرراً گوشزد شده .

لازم است در اینجا علم حضوری بمعلوم مغایر با ذات عالم را تصویر نمائیم و معلوم کلی و جزئی و موجود و معدوم را نسبت بعلم حضوری بسنجیم و عبارت دیگر مناط علم حضوری را بدست آوریم پس میگوئیم علم حصولی آنستکه محتاج بتوسیط صورتی از معلوم باشد چنانکه در تصورات متعارفه چنین است

تحقیق علم حضوری  
بمعلوماتیکه غیر از ذات عالم  
است و ابطال اختصاصی علم  
حضوری بعلم نفس بنفس خود

مثلاً بحصول صورت مهیت انسان و تحلیل آن بصورت جنس و فصل و سایر خواصش علم بانسان موجود در خارج بالفعل یا بحقیقت انسان باعتبار وجود حاصل میشود و علم حضوری آنست که صورتی واسطه بین عالم و معلوم نباشد و معلوم را اعم از کلی و جزئی و اعم از معدوم و موجود بلا واسطه مشاهده نماید و از وی غائب نباشد و این معنی همانا حاصل میشود باحاطه عالم بمعلوم و معیت او باهر موجود و با هر مهیت و با هر ذاتی ولو پیش از وجود و حدوث بدون هیچ فاصله و ذات واجب محیط است بجمیع اشیاء بحقائقها و وجوداتها و عناوینها بنسبت واحده دفعیه بدون تدرج و وجود معلوم در خارج یا در ذهن کسی یا در عقل مفارقی شرط در علم بکنه هر چیزی نیست اعم از آنکه کلی از کلیات خمس و مقولهئی از مقولات عشر باشد یا از مفاهیم عامه یا اسماء و الفاظ و حروف باشد غایه الامر وجود هر چیزی هم معلومی دیگر از معلومات است و چون واجب تعالی محیط بهر چیزی است بنسبت واحده و احاطه او سبحانه زمانی و مکانی نیست متقدم و متأخر در وجود در حیطه علم او سبحانه یکسان است و معنای احاطه علمیه وی سبحانه بکلیات قبل از وجود افراد آنها این نیست که کلی در ازل وجودی یا ثبوتی یا تقرری ما هوی داشته یا در ذات واجب تعالی مرتسم باشد یا يك نحو اتحادی قابل انفکاک



با ذات او سبحانه نماید که محل شایع صناعی در او متصور باشد بلکه فقط حمل اولی است مثلاً کنه  
مهیبت انسان معدومه الافراد محجوب از او و او محتجب و غائب از او نیست لکن بنحو حمل اولی مانند  
آنکه انسان انسان است که اینهم بطور قضیه عقلیه یا فظیه که موقوف بر وجود عقلی و نفسی است که  
چنین تصور و حملی کنه نیست بلکه بطور علم الشیء و انکشاف الشیء است نه بطور قضیه ( الشیء  
معلوم یا منکشف) تا موضوع و محمولی حقیقتاً در میان آید پس چیزی در ازل غیر از ذات عالم که علم  
بجمیع الاشیاء عین ذات او است موجود نیست و چون وقوع حاصل نمود و افرادی پیدا کرد نسبتی بین  
علم و معلوم منعقد شود و همین نسبت بطور افرادی نه بطور حملی باز معلوم است که علم النسب و  
الاضافات باشد نه بعنوان هذه النسبة معلومه مگر باعتبار ذهنی در ذهن ذاهن نه قبل از ایجاد  
عقل و نفس و فکراین است معنای اخباریکه گوید «كان الله و العلم ذاته فاذا وجد المعلوم وقع العلم  
منه على المعلوم» و همچنین در سائر صفات و در عقول و نفوس هم علم حضوری بکلیات بهمین منوال  
است فرق این است که مسبوق باحتجاب و غیبت است و البته معلومات عقول مفارقه متناهی است و  
گاه شود که بعد الوقوع علم بکلیات و حقائق آنها حاصل کند چنانکه در علم آدم عليه السلام باسما چنان  
بوده و از مشاهده اسماء یعنی مسمیات متنوعه پی باسما یعنی بهیبات و کلیات و حدود و رسوم و سائر  
معرفات آنها برده بنا بر این تقریر قول دوانی بآنکه حاضر بذاته گاه میشود که جزئی باشد درست  
است لکن حضور کلی را بذاته بیان نکرده طرفه این است حضور کلی بذاته در همان معقولیکه حاصل  
در قوت عاقله است محفوظ است چه صورت حاصله در عقل اگر چه نسبت بذی الصورة علم حصولی است  
لکن نسبت بنفس صورت حاصله حضوری است و بنفسها حاضر شده و گرنه تسلسل در صور لازم آید  
چیزی که هست البته مسبوق بغیبت است چه نفس قبل از تصور البته غائب از آن کلی و مهیبت و مفهوم  
است و بعد از نسیان هم عالم و معلوم از یکدیگر غیبت کنند علاوه بر آنکه صورت حاصله از ممکن بسا  
هست کنه شیء بجمیع ذاتیاتش نباشد لذا شیخ در رساله الحدود فرموده حد حقیقی را عقول بشر درک  
نکند و بعد اللتیوا التی این نا گفته نماند که عنوان امر معقول در کلام خواجه بمعنای امر معلوم نیست  
تا پای علم حضوری هم در بین آید بلکه بمعنای متصور است و تصور عقل همواره متعلق بکلی است و اگر  
جزئیات و افراد کلی را هم خواهد تصور کند بعنوان کلی تصور نماید چه عنوان جزئی و عنوان فرد  
و عنوان مصداق و ما صدق علیه الامر باز از کلیات است که آلت ملاحظه اشخاص خارجیه است  
و گرنه عقل ظرف شخص موجود خارجی نشود بلکه صورت شخصیه اشیا را قوت متخیله ادراک کند  
آنهم بطور عکس و نقش مشابه بالشخص خارجی محقق یا مقدر حتی مانند آئینه و انعکاس عکوس در  
آن نیست بلکه خود نقاش و متصور است و گاه هم تغییرات در اشخاص خارجیه محققه دهد کوتاه را

بلند و بالعکس لاغر را فربه و بالعکس بصیر را کور و بالعکس و هكذا ترسیم نماید و همچنین حضور  
معنای جزئی هم که تمثیلی از موحش یا مونس است شخصاً یا وصفاً بوسیله قوت و اهمه است اختیاراً  
یا اضطراراً بنابر این معقول بمعنای متصور جز کلی نخواهد بود و کلام قوشجی صورت صحیحی بخود  
میکبرد و امکان جزئی بودن معلوم در علم حضوری ربطی بتصور و تعقل ندارد و البته علم من حیث انه  
علم بجزئیات هم تعلق گیرد گاهی مع الواسطه گاهی بلا واسطه و آنجا هم که بلا واسطه است لازم  
نیست علم حضوری کامل باشد یعنی بتمام زاته حاضر شود نزد عقل بر وجهیکه بتمام ذات و ذاتیات  
و حیثیات معلوم و مشهود باشد چه بسیار ممکن است معلومی بذاته حاضر شود ولی بعضی ذاتیات او  
معلوم نفس باشد نه کنه تمام ذاتیاتش بلکه در علم نفس بذات خود اگر چه حضور و عدم الواسطه بین  
عالم و معلوم درست است و لکن معلومیت حضوریه من جمیع الوجوه لازم نیست داشته باشد و مدتها  
بعدهزاران بحث و جستجو بتمام ذاتیاته بدون هیچ حیثیت محجوبه‌ئی مشهود گردد و اینها همه نقائص  
علوم ممکنات است و در تعقل و تصور هم تمامت گفته‌ها جاری است ولی نظری بحضور و غیبت تماماً یا  
ناقصاً نیست فقط مقصود این است امر معقول که مهیت بر آن اطلاق شود و در جواب ما هو واقع  
گردد جز کلی نخواهد بود و البته کلیات است که معرف اشیاء شود و ما هوی آنها را بدست دهد  
نه جزئیات که از محسوسات و متخیلات و موهومات است نه معقولات بلی چون نظری بعلم افکنیم علم  
غیر از تعقل و تصور و تفکر و تذکر و توجهات نفسانیه و تحلیلات و تجریدات است لذا اختلافات  
سخت در حقیقت علم است نه در تصور و تصدیق که از موارد و آثار و احوال علم است و در اوائل کتاب  
در پیرامون تقسیم علم بتصور و تصدیق بتفصیل سخن گفتیم و علم بطور مستقیم و شهود و تجلی و اشراق و  
استعلاء و استیلاء و احاطه تعلق بجزئیات موجوده و مسموعات و مبصرات و تحولات و تبدلات و تغیرات  
گیرد و بآنها احاطه نماید و از آنها غیبت نکند مانند سمع و بصر الهی و در بحث ما نظری بعلم و  
شهود نیست تا پای معلومیت جزئیات هم در میان آید چه سخن در تعقل است پس تعمیم عنوان معقول  
باموری که حاضر بالذات نزد عقل باشد چنانکه دوانی گفته بی وجه است چه او معقول را مرادف با  
معلوم گرفته و اقسام معلوم را در معقول گنجانیده و از این رو است که واجب تعالی را عاقل نگویند  
بلکه عالم نامند حتی عقل مفارق ما دون حقیقت علم واجب است و از اشتراك اسم و مفهوم نباید  
کول خورد همانا عقول مفارقه اشراقاتی و اشعه‌ئی از آن علم است نه حقیقت آن علم و سخن در علم  
واجب یا علم عقول مفارقه مبحث جدا گانه ایست غیر از مبحث و تصور عجالتاً ما بهمین اندازه در  
کشف پاره‌ئی از حقایق مقام اکتفا مینمائیم و نا گفته‌ها نزد اهلش از گفته‌ها معلوم شود.

حال میرویم بر سر دنباله کلام خواجه « قال و الکل من ثوانی المعقولات » یعنی مفهوم مهیت و مفهوم ذات و مفهوم حقیقت از معقولات ثانیه است چه معقولات اولیه معروض و موضوع این مفاهیم عامه و نیز معروض سائر مفاهیم کلیات خمس و مقولات عشر است که معقولات ثانیه است و سائر مفاهیم عامه بر اولیات طبیعییه بحمل شائع صدق کند و معرف آنها شوند .

## دنباله گفتار محقق طوسی در تجرید و سخن شراح

توضیح مقام آنکه مهیت با جواب ما هو یکبار اطلاق شود بر مفهوم عام مثل اینکه گوئیم مهیت از معقولات ثانیه است یا گوئیم این مبحث مبحث مهیت است زیرا انواع مهیت مانند

## تحقیق مؤلف در اطلاقات مهیت

انسان و فرس از معقولات اولیه است و اگر خواهیم معقول ثانی را معرفی نماییم باید گوئیم مفهومی است عارض بر مفهوم دیگر و نباید گفت مهیتی است زیرا ماهیت بحمل شائع حمل نشود مگر بر معقولات اولیه پس چون محمول واقع شود لاجرم باید موضوعش انواع معقولات اولیه باشد نه مفهوم عام از لفظ مهیت چه مفهوم عام از این کلمه اگر چه معقول ثانی است لکن چون صدق بر معقولات اولیه هم کند نمی توان گفت معقول ثانی مهیت است بلکه باید گفت مهیت معقول ثانی است چنانکه خواجه فرموده و سر این آنستکه معقول ثانی مهیت طبیعییه ندارد بار دیگر نوعی از مهیت را از لفظ مهیت اراده کنیم مثل آنکه گوئیم مهیت چیزی است که در جواب ما هو واقع شود چه در جواب ما هو جز مهیات طبیعییه که معقول اول اند واقع نشود و همچنین اگر گوئیم مهیت یا جنس است یا نوع یا فصل تا آخر کلیات خمس یا مقولات زیرا مهیت باعتبار انواعش که معقول اولند جنس یا نوع یا فصل یا غیر ذلك شود بلی در آنجا که گوئیم مهیت چیزی است که در جواب ما هو واقع شود معقول ثانی عام را بمعقول ثانی عام دیگر معرفی کردیم لکن نه بعنوان معقول ثانی بلکه بعنوان « ما صدق علیه المعقول الثانی » مانند عبارت خواجه که گوید « والکل من ثوانی المعقولات » چه موضوع همین قضیه خود معقول ثانی است « که مهیت یا ذات یا حقیقت یا جواب ما هو باشد » و عنوان ثوانی المعقولات هم که محمول در این قضیه است معقول ثانی است چه مفهوم معقول ثانی مفهومی است که عارض بر معقول اول است آنهم نه از عوارض مفهوم معقول اول بلکه از عوارض ما صدق علیه المعقول الاول چه بین مفهوم معقول ثانی و مفهوم معقول اول عروزی نیست و مفهوم لفظ ثانی بر مفهوم لفظ اول عارض نیست و این دو مفهوم یعنی اول و ثانی معقول اولند بلکه مفهوم لفظ معقول هم معقول اول است چه مناط در معقول ثانی بودن این نیست که در مقام تعداد مثلا دوم برای چیزی باشد یا اصل معنایش دوم باشد بلکه مناط عروض مفهومی بر مفهوم دیگر است که نتوان آنرا مستقلا بدون ملاحظه مفهوم دیگر ولو اجمالا تصور نمود بنابراین

مفهوم ثانی اول و سائر مفاهیم مراتب اعداد معقول اولند و البته هر دومی اولی دارد و لکن عروضی با هم بحسب مفهوم در بین نیست بلی ممکن است بگوئیم کلامه معقول معقول ثانی است و از اولیت آن که اول گفتیم عدول کنیم زیرا تا مفهومی یا مهیتی معقول نشود معنای معقول معقول نشود اگر چه معروض لفظ معقول مفهوم عامی باشد که صادق است بر هر چیزیکه در ذهن آید لکن انصاف این است کلامه معقول مقابل محسوس است، و اصلاً عروض معقولیت بر مفهومی ملحوظ نیست پس معقول اول است و اگر اضافه بمفهومی شود چون معقولیت جنس حیوان باز از اولیت نیفتد چه اضافه بمفهومی غیر از عروض است و از این قبیل است تعقل و تصور و تذکر و تفکر و اگر مفهوم معقول را معقول ثانی بدانیم لفظ معقول اول هم معقول ثانی خواهد بود باعتبار مفهوم معقول نه مفهوم لفظ اول بلی مصداق معقول اول البته معقول اول است پس اگر بگوئیم «الانسان معقول» اول معقول ثانی را بر معقول اول حمل نمودیم چنانکه موضوع علم منطق که معقولات ثانیه است بر معقول اول حمل شود مثل اینکه گوئیم **الانسان نوع و الحیوان جنس و الناطق فصل زیرا جنسیت و نوعیت و فصیلت معقول ثانی است چنانکه** خواجه هم در کتاب تجرید بدین معنی توجه فرموده .

و بالجمله وصف معقولیت اولیه معقولی است ثانی که بر یکی از انواع معقولات اولیه صدق کند و وصف معقولیت ثانویه عارض بر مفاهیمی است که آن مفاهیم صادق است بر معقولات اولیه مثلاً چون گوئیم «الجنس مقول علی الحقائق المختلفة» این قضیه موضوعاً و محمولاً معقول ثانی است و اگر بگوئیم الحیوان جنس فقط محمول این قضیه معقول ثانی است که بر محمول اول حمل شده .

بار سوم مهیت گوئیم و آن را باعتبار نوعی یا جنسی معرفی نمائیم مثل آنکه بگوئیم «المهية اذا تقال علی الحقائق المختلفة فهی جنس» یا بگوئیم «الحيوان الناطق مهية تقال فی جواب ما هو الانسان و المهية المقوله علی الحقائق المتفقة نوع یا مهية الانسان حیوان ناطق و مهية الفرس حیوان صاهل» در اینگونه موارد اصلاً نظر بمعنای عام مهیت که معقول ثانی است نیست بلکه یا مستعمل در ما صدق علیه المهية است یا مفهوم عام مهیت بطور معنای حرفی فانی در مصداق که معقولات اولیه است گردیده بلی چون بنظر اسمی مستقلاً بمعنای عام استعمال شود معقول ثانی است چنانکه خواجه در عبارت خود همین نظر را داشته .

و حاصل این اطلاقات آنکه در اطلاق اول مراد از لفظ مهیت مفهوم عام است که معقول ثانی است و نظری بما صدق علیه المهية از کلیات طبیعی حقیقیه که معقولات اولیه است نیست و در اطلاق دوم اگر چه از معقولات اولیه چیزی ملحوظ نیست لکن از معقولات ثانیه که مفهوم ماهیت بالمعنی الاعم بر آن صادق است معقولی در نظر گرفته میشود مثل اینکه گفتیم جنس مهیتی است مقول بر حقائق مختلفه

و نوع مهمتی است مقول بر حقائق متفقه و البته لفظ مهیت در اینگونه تعبیرات کلی طبیعی نیست و مانند مفهوم جنس و مفهوم نوع مقول ثانی است اگر چه صادق بر کلیات طبیعی است که مقول اولند بنا بر این در مقول ثانی بودن لفظ مهیت لازم نیست معنای اعم ملحوظ باشد بلکه اقسام مقولات ثانیه که مفهوم مهیت بالمعنی الاخص است نیز ملحوظ تواند شد و در اطلاق سوم لفظ مهیت مستعمل در مهیات طبیعی و یا مرآت و طریق و فانی در آنها است که باین اعتبار مقول اول خواهد بود اینجا است که می توان بر اطلاق سخن خواجه مناقشه نمود چه مهیت و ذات و حقیقت در اطلاق سوم مقولات ثانیه نخواهد بود بلکه یا مستقیماً مستعمل در مقول اول است یا فانی در مقول اول است چون معانی حروف و بالجمله اگر مثلاً گوئیم «الانسان مهیة مقولة على الافراد المتفقه الحقیقة» چه مانع دارد که مراد و مدلول لفظ مهیت<sup>(۱)</sup> مقول اول یعنی حیوان ناطق باشد نه مفهوم عام صادق بر حیوان

(۱) باز توضیحاً و تسجیلاً گوئیم از این بیان در فهم عبارت خواجه و امثال او نکات مهمی بدست می آید که اگر اهل فضل توجه بدان نکنند در اشتباه واقع شوند و مفهوم و مصداق را باهم خلط خواهند نمود و بیان این نکات این است آنجا که گوید مهیت آنستکه در جواب ماهو گفته شود مراد از مهیت ما صدق علیه الهیة است یعنی انواعیکه از کلیات خمس و مقولات در جواب ماهو واقع گردد چون حیوان ناطق در جواب سؤال از انسان و حیوان صاهل در جواب سؤال از فرس و هکذا و کیفیت یا کمیت یا وضع یا جده یا اضافه و هکذا در جواب سؤال از این امور زیرا که مهیت بمعنای عام در جواب ماهوی هیچ چیز واقع نشود مگر تردید در وجود و مهیت باشد مثل آنکه بگوئیم العلم وجودام مهیته البته در جواب گفته باید شود مهیته و یاد در جواب مجردات که وجودش عین مهیت است صحیح است گفته شود «مهیة هی عین الوجود» بادر مبحث اصالت وجود و اصالت مهیت اگر سؤال شود دائر المبدء ماهو هل هو الهیة ام الوجود و گفته شود مثلاً مهیة یا وجود البته مراد مهیت عامه است و این نکته همان است که گفتیم مهیت مطلقه در اینگونه موارد مستعمل بر وجه طریقی و حرفی در مهیات خاصه است که هر يك مقول اول است و اما در آنجا که گوید «والکل من توانی المعقولات» مراد مهیت مطلقه است و مقول ثانی است و همچنین ذات و حقیقت بالمعنی الاعم باعتبار وجود خارجی و فی الحقیقة در این عبارت مقول ثانی بشرط شئی که اعتبار وجود است حمل بر مقول ثانی لا بشرط الوجود شده چه مراد از لفظ کل مفهوم کل نیست که مقول اول است بلکه سه مفهوم معهود است و ثوانی و ثانی هر چند مقول اول است ولی لفظ مقول و مقولات مقول ثانی است بلکه مضایقه نداریم از آنکه لفظ ثانی و ثوانی را با تقید بمقول بروجه دخول قید و تقید نه بمجرد اضافه و نه بمجرد مفهوم ثانی که در تلو مفهوم اول است یا مصداق ثانی که تلو مصداق اول است مقول ثانی بالعرض شماریم زیرا ثانویت مقول من حیث انه مقول مناط مقول ثانی بودن است که بلفظ ثانی مصرح شده چه مراد از ثانی و ثانویت در توصیف مقول مفهوم ثانی و ثانویت نیست تا مقول اول باشد بلکه مصداق ثانویت است برای امر مقول و روی هم رفته در عبارت خواجه باید متوجه بتفکیک در سیاق کلام بود چنانکه در متن توضیح داده ایم - مؤلف .

و همچنین اگر بگوئیم « مهیة الانسان مهیة الحيوان الناطق » چه اضافه مهیت در این قضیه اضافه بیانیه است و هیچ ملزمی نیست که معنای عام از مهیت اراده شود تا معقول ثانی باشد که اضافه بمعقول اول شده و بعبارت دیگر معقول ثانی بودن مفهوم لفظ مهیت تابع لفظ مهیت نیست بلکه تابع کیفیت تصور مدلول و مراد از این لفظ است و تصور کننده چون مهیت انسان را تصور کند جز مفهوم انسان در ذهنش نیاید و حال این قضیه در ذهن حال « الانسان حیوان ناطق » است درست است که ممکن است دو مفهوم اراده نمود یعنی از لفظ مهیت همان معنای عام که معقول ثانی است و عارض بر انسان است اراده شود لکن این حال موقوف بر عنایت زائده و توجه نفس است بمعقول ثانی که مضاف بمعقول اول است و ذهن غالباً غافل از معقول ثانی در اینگونه موارد است و سر برهائی بر این مدعا آنستکه معقول ثانی آن معقولی است که بالذات و بنفسه معقول ثانی باشد چون مفهوم نوع و مفهوم جنس و مانند آنها اما مفهومی که قابل است که هم معقول اول باشد و هم معقول ثانی البته باید کیفیت تصور را نسبت بآن لفظ در نظر گرفت و لفظ مهیت در اینگونه مثالها که اضافه بانسان مثلاً شود و بطور عام و مطلق محمول واقع گردد همان معقول اول است که در تصور آمده .

و ممکن است از این مناقشه جواب دهیم که سخن در مباحث مهیت در مفهوم مهیت در مقابل وجود بنا بر اصالت وجود یا در مقابل موجود یعنی هویت شخصیه صادره از مبده بنا بر اصالت مهیت است نه در استعمال خاصه و مثالهای محفوف بقرائن بر اراده معقول اول از لفظ مهیت و لفظ ما هو و جواب ما هو و مفاهیم مطالب ثمانیه یاسته یعنی مطلب مای حقیقه و مطلب مای شارحه و مطلب هل بسیطه و مطلب هل مرکبه و مطلب لم ثبوتی و مطلب لم اثباتی و مطالب دیگر که بر آن افزوده شده و باین شش مطلب راجع است که مدار علوم مدونه است از موضوعات و مسائل و مبادی و مفاهیم این مطالب حتی مفهوم مای حقیقه معقولات ثانیه است و مهیت بودن مای حقیقه که گفتیم البته باعتبار ما صدق علیه است نه باعتبار صرف مفهوم عام و دانستی که ما صدق علیه مفهوم المهیة از معقولات اولیه است پس مراد از مهیتی که جواب ما هو است ما صدق علیه المهیة است نه مفهوم عام مهیت و مراد از معقول ثانی بودن مهیت همانا مفهوم عام مهیت است نه ما صدق علیه المهیة .

اینجا است که در عبارت خواجه و دیگران تفکیک در سیاق کلام و لزوم شبیه استخدام در لفظ ( و الکل من ثوانی المعقولات ) خواهد بود چه در جمله وهو ما به یجاب عن السؤال بما هو مرجع ضمیر هو را شارح قوشجی و لاهیجی و دیگران مهیت گرفتند و عذر از تذکیر ضمیر باعتبار خبر که ما به یجاب باشد خواستند پس مهیت باید مفهوم عام نباشد بلکه ماصدق علیه مفهوم المهیة باشد و گر نه در جواب ما هو واقع نشود و چون بجمله و الکل من ثوانی المعقولات می رسم باید مراد مفهوم

مهیّت و ذات و حقیقت باشد و الف و لام عهد در کلمه و الکل راجع بمعهود غیر مصرح است که فقط بوسیله لفظ مهیّت بر وجه استخدام باید مراد مفهوم باشد نه مصداق و شراح توجّهی باین تفکیک سیاقی نفرمودند و جای اشتباه مفهوم بمصداق را در سخن خواجه برای همیشه باقی گذاردند .

### تحقیق دفع اشکال تفکیک سیاق در عبارت خواجه و انتقاد بر شراح

لکن تحقیق آنستکه مرجع ضمیر در و هو ما به یجاب عن السؤال بما هو مهیّت نیست بلکه ما هو است و البته ما هوئی که بدان جواب داده شود از سؤال بما هو که مطلب مای حقیقیه است مهیّت طبیعیّه حقیقیه است که معقول اول است نه مفهوم

مهیّت و مرادفاتش که معقول ثانی است آنگاه با رعایت تأیث ضمیر مستتر فرموده و تطلق علی الامر المعقول که راجع است بمهیّت یعنی مفهوم مهیّت نه مایجاب به عما هو آنگاه ذات و حقیقت را باعتبار وجود اطلاق بر مهیّت فرموده و این سه مفهوم را پس از تصریح بآنها بلام عهد در کلمه و الکل اراده نموده و البته این سه مفهوم عام از معقولات ثانیه است و در جواب ما هو واقع نشوند بنا بر این شراح خواستند اصلاح نمایند افساد کردند و ضمیر و هو را راجع بمهیّت گرفتند نه بما هو و غفلت کردند از آنکه مفهوم مهیّت جواب ما هو نشود و از معقولات ثانیه است و مفهوم و مصداق را خلط نموده عبارت خواجه را فاسد کردند و عبارت در نهایت اتقان است و مرجع ضمیر هو همانا ما هو است که فرموده هوی مشتقّه عما هو و هو یعنی ما هو ما به یجاب عن السؤال بما هو یعنی مصداق مهیّت بمعهود در کلمه و الکل مرجع ضمیر مستتر در کلمه و تطلق علی الامر المعقول است یعنی مهیّت مفهومی نه مصداق آن که ما هو شیء و جواب مای حقیقیه است و ما برای آنکه خواجه آلوده باشتابه شراح که خلط بین مفهوم و مصداق نمودند نشود لازم دانستیم سخن را بدرزا کشانیم تا همیشه انشاء الله بیدار بوده و بچنین خلطی دچار نگردیم و همین خلط راحکیم سبزواری در مبحث اصالت وجود در شرح منظومه فرموده و مؤلف در حواشی خود بر شرح منظومه بدین نکته قریب بچهل سال سابق توجه نموده مؤاخذه نمودیم و چون سودمند است و باید از آن بازکار بگیریم در اینجا یاد مینمائیم .

قال الحکیم السبزواری قدس سره فی مبحث اصالة الوجود اعلم ان کل ممکن زوج ترکیبی له مهیّة و وجود و المهیّة التي یقال لها الکلّی الطبیعی مایق فی جواب ما هو انتهى .

مؤلف در حواشی خود گوید : بدین توضیح مهیّتی که بحث در اصالت و عدم اصالت آن است عبارت از نفس ما هوی هر شیئی است نه آنچه در جواب ما هو گفته شود غیر از مهیّت متشخصه است که سخن در تأصل و عدم تأصل آنست زیرا آن مهیّت متشخصه خارجیه مرکب از ماده و صورت است و محمول واقع

اشتباه حکیم سبزواری در  
مبحث اصالت وجود بخلط بین  
مهیّت بمعنای ما هو و مفهوم  
عام مهیّت

نشود آن و نزد قائل باصالت مهیت اثر مبداء و مبداء اثر است و نزد قائل باصالت وجود اعتباری است خارجی که از وجود اصیل منتزع است و آنچه در جواب ما هو واقع شود طبیعی محمول است که جنس و فصل است نه ماده و صورت و جنس و فصل که دو عنوان ناعتی لا بشرطی عقلی است ما هوی شیئی نیست درست است که همین کلی طبیعی محمول را در جواب ما هو آورند لکن باین اعتبار مقوم شیء و ما هوی آن و ذات و حقیقت آن نیست و آوردن آن در جواب برای توصل بحقیقت شیء است که ماده و صورت است و از اجزاء خارجی است و محمول نیست و این موضع یکی از مواضع اشتباهات علماء بین مفهوم و مصداق است .

( فان قلت ) ماده و صورت کما حقیق فی محله در خارج خارجیند و در ذهن عقلیند نه اینکه موجود در ذهن دارای ماده و صورت نیست پس ماده منحفظ بین وجود ذهنی و خارجی است پس فرق بین جنس و ماده یا فصل و صورت در محمول بودن جنس و فصل و محمول نبودن ماده و صورت برای قائل باصالت مهیت نفعی ندارد .

( قلت ) با آنکه غرض تعیین اصل است ماده بین ذهن و خارج منحفظ نیست مگر با رجاعش بجزء محمول عقلی و حصول ماده در عقل دلیل بر این نیست که ماده عقلیه عین ماده خارجی باشد زیرا جزء مهیتی که موجود در خارج است از آن جهت که جزء خارجی است ماده ایست خارجی و جزء مهیتی که موجود در عقل است از آن جهت که جزء عقلی است ماده ایست عقلی پس بین این دو ماده با حفظ این اعتبار و حیثیت تباین است و جامع بین این دو ماده همانا مهیتی است که کلی طبیعی محمول لا بشرطی است پس اساس انحفاظیکه نافع بحال قائل اصالت وجود است منهدم خواهد شد انتهی مترجماً و حاصل اعتراض آنکه آن مهیتی که ما هوی شیئی است اگر چه در عقل کلی طبیعی است و معروض کلی منطقی است که کلیت باشد و خود فی نفسه در عقل نه کلی است و نه جزئی لکن کلی طبیعی بما هو کلی طبیعی آلت ملاحظه طبیعت خارجی است که ما هوی حقیقی است نه نفس ما هو و مهیتی که نفس ما هوی اشیاء است معنون کلی طبیعی است و بحث اصالت وجود و مهیت هم ربطی بمسئله نزاع در وجود کلی طبیعی در خارج و عدمش ندارد و قائل باصالت مهیت هم ممکن است منکر وجود طبیعی در خارج باشد چون قطب رازی که موجود را اصل دانسته نه وجود را مع ذلك منکر وجود کلی طبیعی در خارج است و عجب آنکه حکیم سبزواری در حاشیه خود میفرماید : توصیف کلی به طبیعی برای اخراج مهیت بمعنای ما به الشیء هو هو است که بر وجود حقیقی هم اطلاق میشود غافل از آنکه مهیتی که جواب ما هو است همین معنی است لکن ناچار بعنوان ناعتی عقلی معرفی میشود که از آن میتوان تعبیر بکلی طبیعی نمود یا تعبیر بمهیت مطلقه یا مهیت



خاصه چون انسان و فرس و حیوان و ناطق نمود و عنوان کلی طبیعی علی الاطلاق مانند مهیت بالمعنی الاعم معقول ثانی است و جواب ما هو نشود بلی آلت لحاظ طبیعی های خاص شود که آنها در جواب ما هو برای معرفی مهیت بمعنای ما به الشیء هو هو واقع شوند و اطلاق این معنی بر وجود حقیقی مبنی بر اصالت وجود است آنها هم وجود چه اصیل چه اعتباری جواب ما هو شود و حق عبارت در مبحث اصالت این است که بگوئیم طبیعت متشخصه خارجی که مهیت خارجی است آیا اثر مبداء و مبداء اثر است یا وجود آن مهیت است و این مهیت در اعتبارات عقلیه عناوینی دارد که گاهی معقول اول و گاهی معقول ثانی است و معقول اول بقولی موجود در خارج است اگر چه وجود اصل نباشد و گاهی نیست اگر چه مهیت اصل باشد .

آنکاه محقق طوسی میفرماید : « و حقیقة کل شیء مغایرة لما يعرض لها من الاعتبارات والالما صدق علی ما ینافیها و یکون المہیة مع کل عارض مقابلة لها مع ضده » و این سه فقره (۱) و حقیقة الخ (۲) و الالما صدق الخ (۳) و یکون المہیة الخ سه مطلب مهم است که شارح قوشجی و شارح لاهیجی و محقق دوانی و صاحب شرح مقاصد و دیگران مراد آن بزرگوار را بدست نیاوردند و ما پیش از نقل سخنهای ایشان آنچه خود از این سه فقره می فهمیم یاد مینمائیم سپس سخن شراح رامی سنجم و قبلا برای توجه دادن ناظرین در این سه جمله با آنچه ما استفاده از آن می نمائیم لازم است بگوئیم ما چند مطلب داریم که باید از آن غفلت ننمائیم و ضمناً بدانیم کدام محتاج به تنبیه و بیان است و کدام از واضحات است و اهمی به بیان آن نیست یکی آنکه مهیت هر چیزی بنفسها جز حمل اولی چیزی ندارد چه اضافه بامر خاصی از ممکنات شود چون مهیت انسان و فرس و غیرهما یا مهیت حیوان یا مهیت جسم یا مهیت جوهر یا اضافه بشیء خارجی نشود بلکه مهیت امر ممکن بنحو اعم ملحوظ گردد و همچنین مهیت امر متمتع خاص چون شریک باری یا متمتع بالمعنی الاعم از متمتعانی که بتوان برای آنها مهیتی اعتبار نمود چون مهیت دور یعنی مهیتی که تحققش متوقف بر خود یا بر متوقف بر خود باشد و این شرط را برای آن در نظر

آغاز معرفت که عظمی بین مؤلف و بین شراح تجرید در تفسیر دنباله کلام محقق طوسی راجع بحقیقت و مهیت سپس رفع اعتراضات آنان در اعتبارات مهیت به فیلسوف عظیم الشأن و بیان طریقه دوانی و سید و مؤلف در دفاع از وی و این دو مسئله از اهم و ادق مباحث و مشحون با شبهات است و آغاز مهر که از مسئله اولی است در تفسیر و تحقیق این سه جمله که مغایرت حقیقت بر عوارض و صدق بر منافی و تضاد معروض ضدین باشد از مشکلات مقام و مورد اشتباهات شراح است و تحقیق این سه جمله از مبتکرات مؤلف است و با آنکه طولانی شده بسیار سودمند و اشتباهات شراح شگفت انگیز است سپس مسئله تقدیم سلب بر مهیت و دفع نسبت اشتباه و خلط بمحقق طوسی است

گرفتیم که نمی توان برای مجموع دو مهیت مثلا مهیتی سوم فرض کرد که حاصل از متوقف و متوقف علیه باشد لذا يك جانبه باید اعتبار نمود و گفت مهیتی که متوقف بر مهیتی دیگر باشد که آن دیگری متوقف بر مهیت متوقف باشد تصور شود یعنی مهیت دیگر را فقط برای تعقل دور یا تاسلسل یا خلف یا اجتماع ضدین یا نقیضین یا مثلین در نظر آوریم نه آنکه هر دو مهیت را يك مهیت اعتبار کنیم و همچنین مهیت واجب بالذات پس در جمیع این موارد چون نظر بنفس مهیت است محمولی جز نفس خود نخواهد داشت و گوئیم مهیت انسان مثلا مهیت انسان است و مهیت ممکن الوجود والعدم مهیت ممکن الوجود والعدم است و مهیت دور مهیت دور است و مهیت ممتنع مهیت ممتنع است و مهیت واجب بالذات واجب بالذات است و اما حمل شائع پس درجائی است که حکمی بر آن نمائیم چه بیکی از مواد سه گانه و چه بوجود یا عدم و چه با بعوارض وجود و موجود و چه باعتبار سه گانه و چه بحمل کلیات طبیعیه بر آن و این مطلب که مهیت هر چیزی نفس خویش است حاجتی به بیان ندارد مگر بنظر دیگر و آن صحت نفی جمیع مقابلات و متناقضات است در اصل مرتبه که نفس ذات مهیت باشد و بهمین نظر است که عنوان جدا گانه شود برای آنکه « لیست الیه من حیث هی الاهی » و باز بنظر دیگر عنوان شود که سلب را باید بر حیثیت مقدم داشت نه مؤخر و علت و فاعله تقدیم سلب بر حیثیت چیست که زیلا خواهد میگوید « و هی من حیث هی لیست الاهی » و باز بنظر دیگر میگوئیم مهیت که جز خود چیزی نیست در حال وجود است ولو وجود ذهنی لکن با قطع نظر از وجود و کر نه بسلب بسیط یعنی هلیت بسیطه منقیه منتفی است و باید گفت لامیه مانند سلب معدوم مطلق و بالجمله هر چیزی نفس خویش است چه مهیت باشد چه حقیقت و ذات که مهیت با اعتبار وجود است و چه مفهوم عام که مهیت ندارد زیرا البته هر مفهومی همان مفهوم خویش است بدیهی است که اثبات آنکه هر چیزی و هر امری نفس خویش است و امتناع سلب شیء از نفس خود محتاج به بیان نیست مگر توطئه و تمهید برای نتایج و فوائد دیگر باشد.

مطلب دیگر آنکه هر محمولی از مهیات که بر موضوعی جزئی یا کلی بحمل شائع حمل شود باید میان موضوع و محمول از جهتی تغایر و از جهتی اتحاد باشد و مراد از اتحاد همانا صحت انطباق و محاکات است اعم از آنکه این انطباق فقط در عقل باشد چنانکه بنا بر عدم وجود کلی طبیعی در خارج چنین است یا در خارج هم محمول طبیعی موجود در خارج بوده متحد با موضوع در خارج باشد اعم از آنکه محمول را مهیت قرار دهیم که مشروط باعتبار وجود خارجی نیست یا حقیقت باشد که مهیت باعتبار وجود خارجی است مثال اول چون هذا یا هؤلاء انسان یا هذا الحيوان یا هؤلاء الحيوانات یا هذا الشيء یا هذه الاشياء مهية الانسان و مثال دوم آنکه محمول را حقیقة الانسان قرار دهیم که افاده وجود مهیت را نیز بنماید و

بالجمله موضوعات قضایا که معروض محمولات خود هستند باید مغایر با محمولات بحسب مفهوم باشند اگر چه از جهتی هم متحد باشند یعنی از حیث وجود چه اگر عین محمول باشند یا محمول جزء حقیقی موضوع باشد حمل شائع نخواهد بود بلکه حمل اولی در صورت عینیت خواهد بود و صادق نیست بر کل و بر جزء دیگر در صورت جزء بودن مگر بعنوان بیان اجزاء مرکب واتحاد و انطباق غیر از مغایرتی است که شرط حمل شائع است و علت این مغایرت آنستکه همیشه صفت غیر از موصوف و بالعکس و عارض غیر از معروض و بالعکس است مگر در جائیکه صفت عین موصوف باشد چون صفات واجب که حمل شائع در این صورت باعتبار مفاهیم و صرف انطباق است « لشهادة کل صفة بانها غیر الموصوف » و یا باعتبار تفکیک حقائق در عقل است و از این مغایرت مفهومی تعبیر کنند که عوارض زائد بر نفس معروض است اگر چه متحد در وجود باشند اعم از آنکه عارض از عوارضی باشد که بر حسب هویت متحد با معروض باشد چون وجود که عارض بر مهیت است در تصور و متحد با مهیت است بر حسب هویت خارجیه بلکه ذهنیه هم مگر بتحلیل عقلی یا آنکه اتحادی نداشته باشد حقیقتاً لکن وجود موضوع وجود عرض در آن موضوع باشد اعم از آنکه محمول بضمیمه باشد چون سواد یا خارج محمول باشد چون امکان و مفاهیمی که ما بحدثائی در خارج ندارند .

مطلب دیگر آنکه مهیات طبیعی که محمول بر حقائق خارجیه است آیا با مهیات آن حقائق خارجیه مغایرت دارد اگر چه بحمل شائع منطبق بر آنهاست یا مغایرت ندارد و عیناً منقطع است اگر مغایرت دارد چنانکه خواهد آمد ربطی بمغایرت موضوع و محمول بحسب اصل مفهوم و ربطی بحمل ندارد و هدف خواجه اثبات این مغایرت است که از دقائق الهیات است .

مطلب دیگر آنکه کلمه اعتبار و اعتبارات گاه در اعتبارات سه گانه مهیت از لایشرطی و بشرط لائی و بشرط شیئی استعمال شود و گاه در کلیات طبیعی که عارض بر حقائق خارجیه است اطلاق شود و این دو اطلاق را خواجه مقارن با یکدیگر استعمال فرمود آنجا که گفته ذات و حقیقت اطلاق بر مهیت شود باعتبار وجود که مراد اعتبار بشرط شیئی است آنهم خصوص وجود خارجی نه اعم از خارجی و ذهنی « كما فهمه الشراح » سپس گوید « و حقیقة کلیشیء مغایرة لما يعرض لها من الاعتبارات » که مراد از اعتبارات عوارض محموله است که حدود و رسوم برای حقائق است نه اعتبارات سه گانه که ما بحدثاً در خارج ندارند و باید دانست که مغایرت حقیقت که عبارت از مهیت بشرط وجود خارجی است با عوارض از دو راه است یکی مغایرت مهیت موجوده است با عوارض خود از کلیات طبیعی ذهنیه چه مهیت خارجیه بر مهیت خارجیه دیگر چه از يك نوع باشد چه از دونوع صدق نکند و مهیت طبیعی بر افراد خارجیه صدق کند اگر مهیت نوع است و بر انواع متقابل صدق کند اگر مهیت جنس است

دیگر مغایرت موضوع و محمول در حمل شائع است و مغایرت مهیت امر معروض خارجی که عبارت از حقیقت است با مهیت ذهنیه طبیعییه خود که عارض است تنها بر آن از حیث حمل شائع نیست که مغایرت موضوع با محمول بحسب مفهوم واتحاد بحسب وجود باشد بلکه اساساً مهیت ذهنیه و مهیت خارجییه بنفسها متغایر و دو سنخند اگر چه مهیت ذهنیه در مقام حمل صادق بر حقیقت خارجییه است و محمول بحمل شائع بر او است و بوجهی هم با او اتحاد حاصل کند زیرا مهیت حقیقت خارجییه مهیتی است بالذات اباء از حمل بر مثل خود در نوع و جنس و برضد و منافی خود در فصل دیگر و نوع دیگر و مانند آن از عوارض متقابلیه دارد و مهیت ذهنیه قبول حمل کند و این معنی زائد بر مغایرت موضوع و محمول بحسب مفهوم در حمل است و بیان آن با وجود عدیده در مغایرت خواهد آمد و این مغایرت است که محتاج به تنبیه است چه صلاحیت حمل و انطباق و اتحاد کلیات طبیعییه ذهنیه با جزئیات خارجییه موهم عدم مغایرت است بخلاف مغایرت اعراض تسعه با معروضاتش و مغایرت عرضیات با موضوعاتش که محتاج به تنبیه نیست.

تا اینجا بیان مغایرت حقائق با عوارض خود بود بحسب اصل مهیت و قوام و سنخ ما هوی هر کدام علاوه بر مغایرت مفهومی که در حمل شائع معتبر است مطلب دیگر مغایرت مهیات حقائق خارجییه است با یکدیگر نسبت بعوارض هر کدام پس اگر عارض یک مهیت نوعیه یا جنسیه است مهیت معروض در هر فرد تکثر عددی متمائل دارد و اگر عارض هر یک ضد عارض دیگری است چون دو نوع یاد و فصل تقابل خواهند داشت و وجه مغایرت در افراد متمائله آنستکه نسبت طبیعی با افراد نسبت آباء متعدده است با اولاد نه نسبت اب واحد و این مسئله همانستکه بین شیخ و حکیم همدانی سخت مباحثه در گرفت حتی کار این مجادله بجائی کشید که شیخ با حکما و متکلمین بغداد مکاتبه نمود و از آنان نظر خواست و همدانی گمان کرده بود کلی طبیعی چون انسان مثلاً واحد عددی است که در افراد و اصناف متعدده و امکانه عدیده و احوال مختلفه در زمان واحد موجود است بنا بر این مهیت طبیعییه که از عوارض است در هر فرد و هر صنف و هر مورد مغایر است با مهیت موجوده در فرد دیگر اگر چه مماثل است و اگر عوارض متضادند معروضات ضدین هم متقابل خواهند بود متضاد از این بیان آشکار میشود اینکه تقابل معروضات دائر مدار تعدد عوارض در خارج است یا بتقابل تمائلی یا بتقابل تباین و تضاد و چون ممیزات و مشخصات در افراد متمائله بالاخره متقابل بتقابل تباینی است افراد نوع واحد هم متقابل خواهند بود زیرا خصوصیت این فرد غیر از خصوصیت فرد دیگر است که نه تنها هر دو در یکجا ممتنع الاجتماعند بلکه مهیات خصوصیات اگر چه اصطلاحاً متضاد نیستند لکن باید متباین باشند چه اگر مشخص و مخصص و ممیز دو فرد از یک مهیت باشد نقل کلام در خصوصیت آن دو فرد میشود

و تسلسل در مہیات ممیزہ لازم آید پس باید دو مہیت متبائن باشند و این دقیقہ قابل توجہ است و در معروضات عوارض متضادہ تقابل بتضاد است لذا خواجہ در جملہ « والا لما صدق علی ما ینافیہا » تعبیر بمنافات فرمودہ کہ با تنافی متماثلات می سازد سپس تعبیر بتقابل وضد نمودہ و فرمودہ «ویکون المہیت مع کل عارض مقابله لها مع ضده» اینک کہ این مطالب را من باب توطئه و تمہید برای فہم گفتار خواجہ در نظر گرفتیم بشرح سہ جملہ از سخن وی می پردازیم یعنی جملہ «و حقیقہ کل شیء مغایرہ لما یعرضها من الاعتبارات» و جملہ « والا لما صدق علی ما ینافیہا » و جملہ «ویکون المہیت مع کل عارض مقابله لها مع ضده» سپس سخن شراح را کہ مشحون بخلط و اشتباہ و مثالہای مخدوش و دور از مراد و غرض مصنف است کہ بیان حکم حقیقت بعنوان مقدمہ برای بیان حکم مہیت من حیث ہی و مسئلہ تقدیم سلب بر حیثیت است می سنجمیم .

اما جملہ اولی پس مورد چند احتمال در تفسیر آن است احتمال اول کہ مختار مؤلف است و اگر تفسیرهای قوشچی و لاهیجی و دروانی و غیرہم و سکوت دیگران از قدح در آن نمی بود جای احتمال دیگر یا ذکر آن نبود آنستکہ حقیقت عبارت از ہر مہیت طبیعیہئی است کہ ہویت خارجیہ از کلیات طبیہیہ و مہیات حدود و رسوم خویش حاصل نمودہ است و خود معروض

شرح سہ جملہ از گفتار خواجہ  
در تجرید و بیان وجوہ  
احتمالات در آن و وجہ مختار  
مؤلف و سنجش کلمات شراح  
و تنبیہ بر اشتباہات و خلط  
ہائی کہ از ایشان بجای مانده

است در خارج و کلیات او عارض بر آن بحکم عقل است و این حقیقت مغایر است با ہمین عوارض خود کہ از آن تجرید و انتزاع شدہ و بہمین وسیلہ معرفی و شناختہ میشود و نوع و اجناس و فصل از ہر یک از آن حقائق در ذہن تشخیص میگردد و از آن کلیات عناوینی قابل انطباق و حمل در قضایا و اقیسہ اتخاذ شود و چون این عناوین البتہ ذہنی و صور حاصلہ در عقل است خواجہ از آنها تعبیر باعتبارات فرمودہ نہ اعراض خارجیہ کہ متأخر از تحقق حقیقت است چہ ہم اعتباراتی است تجریدی و انتزاعی از حقائق کہ عارض بر آنها است در ذہن و ہم باعتباری خاص عقلی یعنی بر وجہ ناعتی و لا بشرطی بر آنها حمل شود و ہم باعتباری خاص دیگر ذاتیات و اجزاء حدئہ آن حقائق در مقام تحدید و برہان تمیز دادہ شود و ہم باعتباری اجزاء خارجیہ آنها از مادہ و صورت و غیرہما شناختہ گردد و اما جملہ دوم پس استدلال بر مغایرت حقائق خارجیہ با عوارض مزبورہ خویش است کہ معرفات آنها و کلیات منطبقہ بر آنها ہنکام احتیاج بتلفیق قضیہ و قیاس است و حاصل استدلال آنکہ بدیہی است ہیچ یک از حقائق خارجیہ بر حقیقت دیگر چہ از افراد نوعش باشد چہ از افراد نوع دیگر عارض و حمل نشود و اصلا معرف آن نکرد و اگر بنمای حملی در بین آید جز حمل آن بر نفس خودش حملی ندارد بخلاف آن کلی

طبیعی و مهیت نوعیه ذهنیه که عارض بر آن حقیقت است و محمول و صادق بر آن است و بیک منوال حمل بر امثال آن از افراد نوعش شود چون حمل نوع انسان بر زید و عمرو و خالد و رومی و زنجی و نژادهای مختلف و مقطوع الاعضاء و سالم و عجیب الخلقه و عادی و چون حمل نوع فرس بر این اسب و بر آن اسب و نژادهای مختلف و همچنین چون مهیت جنسیه که بر انواع مختلفه بیک نسق حمل شود در صورتیکه انواع با هم متنافی بلکه متضادند و در خارج هیچ نوعی نه بر نوع دیگر عارض شود و نه محمول بر آن گردد چون حمل حیوان و جوهر و جسم و مانند آن بر انسان و فرس و سمار و غیره با آنکه مهیت این نوع که معروض جنس است بر آن نوع حمل نشود و معرف یکدیگر نکردند پس مهیت ذهنیه بنفسها بدون هیچ ممیز و مخصی و بدون انضمام هیچ حیثیتی مقول بر افراد متفق الحقیقه و حاکی از آنها و متحد با آنها است اگر نوع است و مقول بر مختلف الحقیقه شود اگر جنس است و مهیت خارجیه که معروض آنها است اصلاً مقول و عارض بر افراد نوع خود و باعتبار نوعش مقول و عارض بر انواع دیگر نیست و از این بیان باین نتیجه می‌رسیم که حقیقت خارجیه و مهیت موجوده در خارج با مهیت ذهنیه که عارض بر او است مغایر است و گرنه یعنی اگر حقیقت خارجیه عین مهیت ذهنیه‌اش باشد لازم آید مهیت ذهنیه صدق نکند جز بر خود آن حقیقت آنها بمحمل اولی و نیز بر ماسوای آن حقیقت از افراد مماثله یا از انواع متباینه صدق نکند لکن چون بالبداهت صدق می‌کند ثابت شود که مهیت خارجیه چیزی در قوامش هست که ممتنع از انطباق است حتی بر مماثلاتش چه رسد بر مقابلاتش و مهیت ذهنیه بدون هیچ حیثیتی انضمامی بر همه صادق است پس مهیت خارجیه معروضه با مهیت ذهنیه عارضه مغایرند این است حاصل مفاد جمله «والا لما صدق علی ما ینافیها» و مراد از منافی اعم از افراد نوع و انواع جنس حقیقت معروضه است چه حقیقت زید مثلاً که معروض انسان است بر عمر و و بکر عروض ندارد و صدق نکند و حقیقت انسان خارجی که معروض حیوان است بر فرس و انواع دیگر عارض و صادق نیاید چه هر فردی منافی با فرد دیگر و هر نوعی منافی با نوع دیگر است و حال آنکه مهیت امر عارض در اول بر افراد و در دوم بر انواع صادق است و عروض و حمل نوع بر افراد و عروض و حمل جنس بر انواع و فصول بیک نسق است در صورتیکه افراد و انواع بر یکدیگر نه عارض شوند و نه صادق و محمول گردند پس با این تفاوت فاحش بین معروض و عارض ثابت شود مغایرت بین مهیت ذهنیه که عارض است و مهیت خارجیه که معروض است و مجرد عروض یا صدق مهیت ذهنیه بر حقیقت و مهیت خارجیه مستلزم عینیت مهیتین یا جزء بودن امر مقول ذهنی از امر خارجی نخواهد بود و گرنه باید یا صدق نکند و عارض نشود مگر بر همان مصداق و حقیقت که حسب الفرص عین او است آنها بمحمل اولی نه شائع و بر منافیات آن حقیقت مفروضه معروضه نه عارض شود نه صادق باشد چه بین افراد یک

نوع تنافی است باین معنی که زید مثلاً بر عمرو نه عارض شود و نه صادق گردد لکن نوع بیک معنی و بیک اعتبار و بیک نسق بر همانها عارض و در مقام حمل صادق است و همچنین بین انواع از بیک جنس و بین فصول آن انواع تقابل و تضاد است لذا این نوع یا این فصل بر نوع یا فصل دیگر نه عارض است نه صادق مع ذلك جنس بیک معنی و بیک اعتبار و بیک منوال بر همه آنها عارض و هنگام حمل صادق است پس مهیت عارضه و مهیت معروضه دو معنای متغایر السنخ و متنافی الطبیعه اند با حفظ عروض و حمل کلی بر فرد یا بر نوع و لفظ صافی در کلام خواجه اعم است از افراد بیک نوع و از انواع و فصول اینها همه در بیان مغایرت حقیقت خارجی معروضه با مهیت عارض ذهنیش بود.

و اما جمله سوم پس راجع بمغایرت معروض با معروض دیگر است که عارض هر کدام مماثل عارض دیگری نباشد بلکه ضد عارض دیگری باشد و این را از مغایرت عارض و معروض نتیجه گرفته و فرموده «و یکون المهیة مع کل عارض مقابله لها مع ضده» یعنی بین مهیتین تقابل بنحو تضاد است و مراد از مهیت همانا مهیت خارجی است که حقیقت در خارج حاصل نموده چه آن را با عارضی اعتبار کرده که بر ضد عارض مهیت حقیقت دیگر است اگر چه جامع جنسی قریب داشته باشند و عروض و معیت مهیتی با عارض خود از خصائص حقائق خارجی است چه در ذهن عروض نیست بلکه مهیت عارض و مهیت معروض جدا گانه تصور شوند و چون در خارج عارض و معروضند عقل مهیت عارض را تصور کند و حکم کند که عارض بر فلان مهیت است نه آنکه عروض بین دو مهیت در ذهن حاصل شود و این نکته دقیقی است که نباید از آن غفلت نمود و برای توضیح آن باید مثلاً سواد عارض بر جسم را تصور نمود چه عقل چیزی را تصور کند و سواد را تصور نماید و ادراک کند سواد عارض بر آن چیز است نه آنکه در ذهن چیزی را سیاه عقلی نموده و سواد را بر آن عارض کرده بلی در خیال چنین است.

و اما توصیف کلی طبیعی بواسطه عروض کلیت بر آن بکلی عقلی پس نه باین معنی است که حقیقتاً کلیت که بمعنای صدق بر کثیر است عارض بر طبیعتی شده چون سواد بر جسمی بلکه چون نفس مهیت را عقل صادق بر کثیر می یابد مفهوم صدق بر کثیر را جدا تصور می کند و بنظر و عنایت دیگر ادراک کند که این مفهوم صفت آن طبیعت است و گرنه مفهوم صدق بر کثیرین عروض بر طبیعت ندارد فافهم و اغتتم بلکه عروض خارجی غیر از عارض و معروض خارجی چیزی نیست زیرا عنوان عروض است از عرضیاتی که در عقل ادراک شود و از جمله حکمائیکه بعرضیات بودن عروض خارجی تصریح کرده خیام است در رساله مهیت معروف بر رساله الوجود که در این کتاب آنرا ترجمه کردیم و مواضع لازمه را هم تحقیق نمودیم و بالجمله مهیتی که مثلاً معروض ناطق است مقابل است با مهیتی که معروض ناهق است زیرا محال است بیک مهیت خارجی معروض دو عارض متضاد گردد پس حیوانیتی

که معروض ناطق است و نوع انسان شده غیر از حیوانیتی که معروض ناهق و نوع حمار است اگرچه حیوان ذهنی بر هر دو صادق است و همچنین مہیات افرادی که معروض یک نوع ذهنی است در خارج واحد عددی نیست و کلمه صدق بر منافی که برهان بر مغایرت است بین حقیقت هر معروض خارجی و بین عوارض ذهنیه اش و نیز بین حقیقت هر معروضی و بین معروض دیگری که عارض هر کدام بر ضد عارض دیگری است منتج سه نحو از مغایرت است در سه مورد .

مورد اول بین معروض خارجی و بین عارض ذهنیش (\*) چون افراد خارجیہ یک معروض مہیت

(\*) خلاصه بیان مغایرت بین حقیقت خارجیہ و عوارض ذهنیه اش آنکہ :

۱- عوارض طبیعیہ ذهنیه بر افراد یا بر انواع خود عارض شود و محمول و صادق گردد بخلاف معروضی کہ بر معروض دیگر اگرچه ہم نوع باشند عارض و صادق نشود .  
۲- و نیز مہیت ذهنیه جز نفس خودش چیزی ندارد بخلاف مہیت خارجیہ کہ ممکن نیست از ممیزات و مشخصات و مشخصات منفک گردد .

۳- و نیز مہیت ذهنیه کثرت عددیہ در عقل ندارد بخلاف مہیت خارجیہ کہ کثرت و تعدد دارد و واحد عددی نیست حتی در افراد یک نوع و اگر نوع دیگر با فصل با فصل دیگر سنجیده شود اعم از آنکہ یکی عارض دیگری اعتبار شود یا معروض با ہم تقابل کامل دارند و قدر مشترک بین جمیع این شقوق همانا مغایرت معروض با عارض خویش است چه رسد بمغایرت معروض با معروض دیگر و بمغایرت عارضش با عارض معروض دیگر و بمغایرت مجموع عارض و معروض بامجموع دیگر و دلیل بر مغایرت بین معروض و عارضش همانا عروض عارض بر معروضات متعدده بلکہ متنافیہ و صدق آن بر آنها و عدم عروض و عدم صدق اصلا بین معروضات است بریکدیگر کہ ہر یک حقیقتی از حقائق اشیاء است و اگر حقیقت معروض عین عارض خود می بودہ مفایر لازم آید اینکہ عارض این معروض بر معروضات دیگر خصوصاً اگر منافی بامعروض اول باشند چون فرس نسبت بانسان یا باصاہل نسبت بناطقی نہ عارض شود و نہ صادق گردد و حال آنکہ ہم عارض است و ہم صادق و البتہ مہیتی کہ عارض و صادق بر معروضات متنافیہ است مغایر است بامہیتی کہ اصلاً عارض و صادق نیست بر چیزی و اول کلی طبیعیہ ذهنی است کہ عارض و صادق است بر معروض خود و دوم حقیقت خارجی است کہ معروض آن عارض است و عارض و صادق بر معروض دیگر چه مماثل چه مقابل نخواہد بود و بدین قیاس وجوہ دیگر کہ یاد شد .

و باید دانست عروض و صدق دو معنی است کہ هر دو را عطف بریکدیگر نمودیم و ہر یک در ملاک برهان بر مغایرت کافی است چه خوب بودہ خواجہ میفرمود **والا لما عرض ولا صدق علی ماینا فیہا** لکن چون صدق مستلزم عروض است من غیر عکس اکتفا بصدق فرمود چه در صدق و حمل البتہ اشتقاق با وجہ ناعتی لازم است و عروض من حیث انہ عروض در مبادی اشتقاق مشتقات بلکہ در جوامد است و جنبہ ناعتی یا اشتقاقی در آن ملحوظ نیست ہر چند در جوامد ہم حمل و صدق علاوہ بر عروض متحقق است چون حیوان جسم یا ہذا الجسم ذہب و کراراً گفتیم منظور از مغایرت همانا مغایرت قوامی و ذاتی و ماہوی است نہ فقط مغایرت بحسب مفہوم در قضیہ حملیہ کہ محتاج بہ تنبیہ نیست و کلمہ صدق در کلام خواجہ ممکن است موجب چنین توهمی شود **فاغتنم ہذہ الحاشیہ و تدبرہا فقد آتیناک رشدک** من قبل و سنزیدک من بعد انشاء اللہ تعالی - مؤلف .



نوعیه و جنسیه و فصلیه ذهنیه خویش است مانند زید انسان یا زید حیوان یا زید ناطق و چون انواع خارجیّه، نیکیه معروض مہیات جنسیه یا فصلیه خویش است مانند الفرس حیوان یا صاهل یا الانسان حیوان یا ناطق و همچنین در عروض اجناس عالیہ از قبیل جسم و جوهر بر نوع خارجی یا افراد آن نوع اینہا مثالہای مغایرت حقیقت با عوارض خویش است کہ خواجہ فرمودہ « و حقیقۃ کلشیء مغایرۃ لما يعرضها من الاعتبارات » و نحوہ این مغایرت در این مورد بر وجہ تنافی و تقابل و تضاد نیست چہ منافی و مقابل و مضاد بر منافی و مضاد نہ عارض میشود و نہ محمول و صادق می گردد چہ مراد از عوارض همانا معرفات و عناوین حدیہ و رسمیه است کہ با تقابل و تضاد نمی سازد و حال آنکہ مہیات طبیعیہ، ذهنیه عارض بر حقائق خارجیہ خویش و محمول و صادق بر آنها بحمل شائع و معرف و وجہ و عنوان آن حقائق است پس لا جرم این مغایرت از قبیل مغایرت کلی و فرد و جنس و نوع و عام و خاص است نہ از قبیل تقابل و تضاد و گر نہ با عروض و صدق سازگار نبود و ہمین عروض و صدق در این مورد چنانکہ دلیل بر عدم تقابل و تضاد بین عارض و معروض است دلیل بر تغایر بین ایشان و عدم عینیت است زیرا جنسیکہ عارض بر این نوع است عارض بر نوع دیگر کہ منافی نوع اول است نیز هست و اگر عین این نوع خاص مثلاً بود عارض و صادق بر نوع دیگر نبود چہ میان انواع و میان فصول انواع تنافی و تقابل است و اگر مغایر نباشد و عین فلان عارض باشد باید صدق بر منافی آن از انواع و فصول دیگر نکند و چون صادق است عین نخواهد بود پس مغایر است زیرا معروض بر معروض دیگر نہ صادق است و نہ عارض ولیکن عارض بر معروضات دیگر ہم کہ متقابل و متضاد است صادق است لذا فرمودہ « و الا لما صدق علی ما ینافیها » و وجہ عدم صدق معروضات بر یکدیگر همانا تقابل است و یک حقیقت خارجیہ دو فرد یا دو نوع یا دو فصل نمی شود و وجہ صدق عارض ذهنی بر متقابلات همانا مشترک بودن جنس نسبت بانواع و فصول و افراد هر نوع و فصل و مشترک بودن نوع و فصل همان نوع نسبت با افراد آن نوع و آن فصل است .

مورد دوم مغایرت حقائق خارجیہ است با یکدیگر حتی نسبت بعوارض مشترک چہ چنانکہ الان بیان شد و فرق این مورد با مورد اول آنستکہ در مورد اول مغایرت بین معروض و عارض مختص باو ملحوظ است جنساً و نوعاً و فصلاً و مانند آنها و در مورد دوم مغایرت بین معروض با معروض دیگر است در عوارض مشترک العروض و الصدق کہ بر دو معروض یا چند معروض متماثل یا متقابل بالاشترک بیک منوال عارض و صادق است و نیز در عوارض متضادہ بر معروضات متماثلۃ الجنس میان تماثل معروضات و عارض مشترک مانند زید انسان یا ناطق در برابر عمرو انسان یا ناطق و این مثال در عروض و صدق نوع یا فصل آن نوع است بر افرادش و مثال تقابل معروضات و عارض مشترک « هؤلاء الناس اولا نسیون او الانسان

او الناطق حیوان، در برابر « الفرس یا هذه الافراس یا الصاهل حیوان » در عروض و صدق جنس ذهنی بر انواع یا فصل های خارجی و همچنین در عروض و صدق جوهر و جسم بر انواع یا فصول خارجی و مثال عوارض متضاده بر معروضات متماثلة الجنس مانند « هذا الحيوان او الجسم او الجوهر انسان یا ناطق » در برابر هذا فرس یا صاهل و ابن مورد سوم است که جدا گانه اعاده میشود و در مثال اول مهیت شخصیه در زید مغایر با مهیت شخصیه در عمر و است با آنکه هر دو معروض نوع یا فصل آن نوعند چه دانستی ممیزات و مشخصات و مخصصات در هر کدام با آنها در دیگری متقابل است و ممیزات این ممیزات اگر مجهول الکنه والحد نباشد در ذهن جدا جدا تعقل شونده آنکه در ذهن هم فردی متمیز بآن ممیزات حاضر شود اعم از آنکه ممیزات افراد متماثلة افراد يك مهیت نوعیه یا جنسیه باشند هر چند عنوان مهیت ما به الامتیاز را ندانیم مگر توسط مفاهیم عامه چون مفهوم ممیز و ممکن است اکتفا بمهیت وجوب سابق و تشخیص نمائیم و یا آنکه ممیزات بالذات متباین باشند و اما مهیت عارض نوعی یا فصلی در مثال اول یا جنسی در مثال دوم در ذهن متعدد نیست و جز نفس مهیت چیز دیگر نیست و در مثال دوم معروضات متقابله نوعاً یا فصلاً معروض جنس شدند و تقابل و تضاد آنها بدیهی است و در مثال سوم معروضات مذکور از يك جنس است لکن عارض متضاد است و معروض هر چندی مقابل معروض ضد دیگر است زیرا حیوانیتی که معروض ناطق است با معروض صاهل مثلاً دو سنخ است و تنها تکثیر عددی که در مهیات افراد گفتیم نیست چنانکه در مورد سوم مجدداً ظاهر خواهد شد .

مورد سوم مغایرت مهیاتی است که معروض عوارض متضاده باشد که مورد این جمله از گفتار خواهی است ( و یکون المهية مع کل عارض مقابله لها معضده ) و مورد این سخن در مهیات مشترک است که یکجا معروض احد الضدین و جای دیگر معروض ضد دیگر شده و گرنه اگر معروض بنفسه دو نوع یا دو فصل باشد بالذات تقابل بر وجه تضاد خواهد داشت و حاجتی بملاحظه تضاد عوارض آنها نخواهد بود مانند عروض و صدق ناطق بر انسان و صاهل بر فرس که این دو معروض بنفسها دو نوع متضادند با قطع نظر از تضاد دو عارضشان و مانند عروض و صدق حیوان یا جسم یا جوهر بر ناطق و صاهل که دو فصل متضادند و معروض واقع شدند اگر چه عارض آنها مشترك است و اشتراك عارضی مستلزم وحدت مهیت در دو معروض نیست اما نسبت بفصل که معروض فرض شد پس ظاهر است و مورد سخن خواهی نیست و اما نسبت بحیوانیت ذهنیه مشترک که مثلاً که معروض خارجی بر انواع و فصول می شود پس دانستی حیوانیتی که در خارج متخصص بخصوصیاتی است که ناطقیت را برای وی ایجاب نموده و محال است با آن مخصصات قبول صاهلیت کند البته مغایر است با حیوانیتی که دارای مخصصات صاهلیت است و دو سنخ خارجی هستند نه تنها تکثیر عددی در خارج دارند بلی در ذهن البته يك مهیت اند .

این است که خواجه تقابل مهیتین را که معروض دو عارض متضادند تصریح فرموده و از همین کلام خواجه باید فهمید که مراد از عوارض اعراض خارجیه چون سواد و بیاض و حرارت و برودت و مانند آن نیست زیرا يك مهیت گاهی معروض سواد مثلا گاهی معروض بیاض شود و لازم نیست متقابل و دو سنخ باشند اعم از آنکه يك فرد شخصی گاهی سیاه گاهی سفید یا گاهی گرم گاهی سرد گردد یا دو فرد از يك نوع باشند چون رومی و زنجی که از ناحیه تضاد اعراض خارجیه تضاد حاصل نکنند فقط تکثر عددی دارند بلی گذشت که در افراد متمایله هم بین ممیزات هر کدام يك نوع تقابلی است لکن این معنی دخلی بتقابل در اصل مهیت ندارد مگر بنا بر احتمال تقابل مهیات بالذات بهر حال اینجا است که شراح خود را به پرتگاه عمیقی افکنده عوارض را تفسیر با عوارض خارجیه وسائر اعراض متأخره از تحقق حقیقت در خارج نمودند و بتفصیل خواهیم انشاء الله بسخن ایشان و نقود آن رسید و مثال این مورد از کلام خواجه چنین است « هذا الحيوان انسان یا ناطق و هذا الحيوان فرس یا صاهل و هذا الجسم ذهب و ذاك فضة ، ماش علی بطنه یا علی رجلین یا علی اربع یا طائر یا متکلم یا صامت » و مهیات معروضه در اینگونه موارد متقابل و دو سنخ خواهند بود و از وحدت مهیت ذهنیه نباید فریب خورد غایبه الامر همین مهیت ذهنیه فقط در خارج تکثر عددی دارد و بالجمله مراد از مهیت در این جمله بقرینه مهیتش با عارض طبیعی حقیقت است که موضوع سخن است یعنی مهیت موجوده در خارج با هر عارضی از کلیات طبیعییه منطبقه بر آن مقابل است با همان مهیت موجوده که با ضد آن عارض است چون مهیت حیوان که یکجا معروض ناطق و جای دیگر معروض صاهل است و این مهیت باعتبار عروض دو عارض متقابل بر آن در خارج دو مهیت متقابل است در خارج با آنکه يك مهیت لابشر ذهنیه است چون حیوان مثلا زیرا مهیت را چون در ذهن ملاحظه نمائیم اگر چه با هر عارضی تعقل شود باز همان نفس خویش است و اصلا تعدد و تکثر حاصل نکند چه رسد بتقابل و تضاد باعتبار عوارض متقابله .

و این دقیقه قابل توجه است مثلا اگر مهیت حیوان را بامعیت مهیت ناطق در ذهن آوریم آنگاه آن را بامعیت مهیت صاهل تعقل نمائیم .

اولا لازم نیست ممیزاتی بامعیت حیوان معقول منضم یا متحد شود تا صلاحیت انطباق دو عارض متقابل یعنی ناطق و صاهل

بر آن حاصل شود تا در این دو تصور دو مهیت متقابل گردد بلکه همان مهیت حیوان است که يك بار باناطق و بار دیگر باصاهل تصور شده لکن در خارج چنین نیست چه مهیت طبیعییه و بالاخره هر

دقیقه قابل توجه در عدم تأثیر  
عوارض متقابله در تقابل مهیت  
ذهنیه و اختصاص حصول  
تقابل بخارج

موجود خارجی ممیزاتی باخود دارد که بعضی از آنها مجهول الکنه است و از جمله ممیزات همانا وجوب سابق و تشخیص است که «الشیء مالم یجب و مالم یتشخص لم یوجد»، بدون ممیزات و مشخصات و محضات نتواند بخارج آید لذا چون عارض آن متضاد باشد معروض البته دومهیت متقابل خواهد بود و در عین حال مهیت ذهنیه باهمان حال وحدانی خود بر هر دو بیک نسبت صادق و عارض است بلکه مانعی ندارد همان مهیت ذهنیه واحده در خارج دو حصه شود و در مهیت هر یک از معروضین متقابلین باشد که خارج ظرف نفس او باشد نه ظرف وجود او لکن مهیت خارجیه که حقیقت را تشکیل داده و متحد باممیزات خویش است موجود حقیقی است که خارج ظرف وجود او است بنا بر این در هر موجود خارجی دو امر است یکی ذات او که مهیت خارجیه است دیگر معنائی شبیه مقوله اضافات و نسب و اعتبارات خارجیه چون رقیب و حریت و ملکیت و مانند اینها که همان مهیت ذهنیه است که دو حصه شده و دو اعتبار واقعی خارجی کشته و این همان است که گویند از خارج تجرید و انتزاع شود و بذهن آید و همان است که گویند منحفظ بین الوجودین است یعنی ذهن و خارج و گر نه مهیت خارجیه قابل انحفاظ نیست چه از مشخصات خود منفک نشود و گر نه ذهن بخارج منقلب گردد و این دقیقه قابل توجه است و سابقه ندارد و بسیاری از مشکلات بدان حل شود «کمالایخفی علی اهلہ» .

و ثانیاً حیوان و ناطق مثلاً در ذهن دو معقول مستقلند که دفعه یا در دو نوبت تعقل شوند و اصلاً عروض و صدق در ذهن ندارند زیرا چون گوئیم بلسان عقلی این حیوان ناطق است و آن حیوان صاهل است این دو عارض را بر موضوع خارجی حمل نمودیم و گر نه حیوان ذهنی نه ناطق است نه صاهل و اگر هم آن را با ناطق تصور کنی باز حیوان ذهنی ناطق نیست بلکه حیوان و ناطق باهم یا دو نوبت بذهن آمدند بدون عروض و حمل شائع و اتحاد و اتصاف و ضم معقولی بمعقولی مستلزم عروض و صدق و اتحاد نیست زیرا تا حقیقت خارجیه نشود که سنخی است خاص و منشأ انتزاع اعتبارات عقلیه محموله است عروض و صدق در میان نیاید غایبه الامر عقل چون نظر بحقیقت محققه یا مقدره نمود ادراک کند عروض و صدق و اتحاد مهیت ذهنیه را بر مهیت خارجیه و این تعقل ثالثی است بعد از تعقل حیوان مستقلاً و تعقل ناطق مثلاً مستقلاً و گر نه بمجرد تعقل دومهیت چنین نیست که آن حالیکه مهیت خارجیه معروضه در خارج با عارض خود مهیت ذهنیه دارد عروضا و صدقا و اتحاداً و اتصافاً مهیت ذهنیه هم با مهیت ذهنیه دیگر بنحو عارض و معروض و صادق و مصداق و وصف و موصوف و متحد به باشد فقط عقل ادراک کند که در خارج چنین حالی دارند یعنی یکی معروض است دیگری عارض و یکی مصداق است دیگر صادق و نیز چنانکه اشاره شد ادراک کند مهیت ذهنیه قائم است در مهیت حقیقت خارجیه که مستقیماً نتوان بدان

خارجی اشاره نمود مگر بنحو علم شهودی و مگر بتوسط ادوات حسیه و مگر بتوسط عناوین مهیات ذهنیه و نیز ادراک نماید آن مهیت ذهنیه در موارد متعدده متعدد است بنسبت آباء باولاد نه اب واحد والبته کار عقل ایجاد عروض و صدق در ذهن بین معقولات خود نیست و انضمام معقولات بیکدیگر در ذهن مانند انضمام افراد لشکر است بیکدیگر که عروض و صدقی میان آنها نیست و صدق هم مانند عروض دائر مدار مصداق حقیقی است محققاً یا مقدرماً لذا عنوان انسان مثلاً از انسان ذهنی صحت سلب دارد مگر بحمل اولی نه شائع که معنی ومدلول حمل وملاك معرف است .

از این نکته هم نباید غفلت نمود اینکه عروض که محلس فقط خارج است نه باین معنی است که حیثیت عروض بماهو عروض در خارج است تا در خارج سه چیز باشد عارض و معروض و عروض بلکه باین معنی است که عارض و معروض در خارج بنحوی با هم معیت دارند که يك موضوع حقیقی است نه دو موضوع بنحو انضمام خارجی بین دو چیز چون حجر بشجر یا گل بشاخه یا هوا بخاک و مانند آن پس عروض وحکم بعروض همانا ذهنی است یعنی عقل موجود خارجی را تحلیل بعارض و معروض وعروض می برد پس حیثیت عروض ذهنی وعارض و معروض خارجی است .

واما صدق یا حمل و تطبیق پس نه تنها صدق ذهنی است یعنی ذهن حمل و تطبیق می کند بلکه صادق هم ذهنی است چه صادق و محمول همان مهیت ذهنیه است .

واما صدق وانطباق قهری حتی باعدم توجه عقل وعدم اعمال نظر از ذهن پس منوط باین است که در نفس الامر قائل بانطباقات قهریه باشیم و این معنی محتاج بتأمل کاملی است که فعلا حوصله و نشاط تشخیص آن را ندارم شاید يك جا در این کتاب از قلم «عقومن غیر قصد» ترشح کند از این نکته هم نباید غفلت نمود اینکه آیا مهیت ذهنیه یککه گفتیم قائم در مهیت خارجی است مانند نسبت واضافه ومعانی دیگر بنحو جزء وماده وبشرط لا است یا بنحو لا بشرطی و محمول است تا مهیت خارجی محمول و معرف خود را در خارج همراه داشته باشد ظاهراً اگر تسلیم نمودیم قیام مهیت ذهنیه طبیعیه را در خارج بمهیت خارجی و حصول آن در آن و انبساط آن بر آن جز این نتوانیم گفت که نفس مهیت خالصه از جمیع اعتبارات قائم در حقیقت است که لا بشرط مقسمی است آنگاه مجدداً باید آن را هم باعتبارات سه گانه در ذهن ملاحظه نمود همان طور که میان جنس وماده یافصل و صورت باعتبار ذهنی فرق می گذاریم لکن در عین حال آیا بدون هیچ اعتباری یعنی بدون نظر لابشرطی و بدون نظر بشرط لائی بلکه بدون التفات وتوجه عقل این مهیت طبیعیه که در حقیقت خارجی قائم است وخارج ظرف نفس او است نه ظرف وجود او بنفسه منطبق و محمول بر حقیقت است تا انطباقش قهری وزاتی باشد نه بعنایت و اعتبار

عقلی تا این خود يك مثال واضحی دیگر برای نفس الامر<sup>(۱)</sup> و انطباق قهری که الان اشاره کردیم باشد و خارج و نفس الامر باهم در اینجا یکی شده باشند یا آنکه بنفسه نه محمول است نه غیر محمول و عبارت دیگر نه جنس است نه ماده یا نه فصل است نه صورت تا آنکه عقل با توجه و اعتبار لا بشرطی نظیر ومانندی برای جنس و فصل یا جنس و فصل عیناً درست نموده حمل کند یا باعتبار بشرط لائی ماده و صورت ساخته حمل نکند با این فرق که در جنس و فصل موطن اعتبار و متعلق اعتبار هر دو در ذهن است و لکن در مهیت قائمه بحقیقت خارجی از خارج فقط اعتبار در ذهن است و متعلق اعتبار در خارج است و خارج ظرف نفس او است و همچنین در ماده و صورت که اعتبار و اعتبار شده هر دو در ذهن است با این خصوصیت که معنون آن معقول بشرط لائی موجود خارجی است که ماده و صورت باشد بنا بر این حال مهیت مفروضه در حقیقت حال ماده و صورت است که موطن اعتبار در ذهن و موطن متعلق اعتبار در خارج است لکن با این فرق که ماده و صورت موجود خارجی و از اجزاء خارجی است و مهیت مفروضه موجود خارجی نیست بلکه فقط خارجی است یعنی خارج ظرف نفس او است و نیز از اجزاء خارجی بهیچ وجه نیست و در ترکیب حقیقت خارجی اصلاً دخالت ندارد و شبیه ظل شاخص است.

تا اینجا در بیان فرق بین مهیت ذهنیه و حقیقت خارجی و نیز فرق مهیت ذهنیه در ذهن و همان مهیت ذهنیه در خارج که در مهیت حقیقت قیام دارد و سائر نکات مهمه مربوطه بمقام بود که در دنباله بیان مختار در تفسیر گفتار خواجه درسه جمله که احتمال اول بود تحریر یافت و حاصل آن تفسیر عوارض و اعتبارات است بکلیات طبیعییه نه اعراض متأخره از وجود و نه نفس وجود و نه لوازم مهیت «احتمال ثانی» تفسیر اعتبارات است در کلام خواجه باعتبار سه گانه نسبت بمهیت که عبارت است از اعتبار لا بشرطی و بشرط لائی و بشرط شیئی و وحدها یعنی اعتبار آن بوجهیکه هر آنچه منضم باو شود زائد بر نفس او است و این اعتبار اخیر بوجهی بشرط شیئی است یعنی بشرط آنکه هر عارضی زائد بر او است نه عین او و نه جزء او و بوجهی دیگر بشرط لا است بمعنای زائد بودن عارض نه بشرط لای بمعنای بشرط العدم و این هر دو بایستی بشرط خروج قید و دخول تقید ملحوظ باشد و گرنه هر دو بشرط شیئی مثبت یا منفی خواهند بود بنا بر این احتمال باید ضمیر بارز مؤنث در «لما لعارضها» راجع

---

(۱) نفس الامر را بحد ذات چنین تعریف کردند بحد ذات الشیء نفس الامر حد و البته حد ذات شیئی دارای حملی نیست بخلاف این مثال چه اگر مهیت طبیعییه که حسب الفرض قائمی است خارجی در حقیقت خارجی منطبق بر حقیقت خارجی باشد بدون استعانت بفکر عقلی یعنی فی نفس الامر چنین باشد حمل شائع نفس الامر هم داریم پس در نفس الامر نه تنها حد ذات مفردات بلکه قضایای حملیه هم بدون توسط تصور و تصدیق در نفس الامر محفوظ است و این دقیقه ایست بر قیمت اگر چه کلمات قوم با آن مساعد نیست بنا بر این اوصاف قبل از اخبار نیز اوصاف خواهد بود - مؤلف .

بکلمشیء باشد بتقدیر جماعت باشد نه راجع بحقیقت چه این اعتبارات از خواص مهیت ذهنیه است و در حقائق که عبارت از مهیات موجوده در خارج است این اعتبارات اصلاً نیست و ما بحداء ندارد حتی اعتبار بشرط شیئی که هر مهیتی در واقع خالی از شیئی از عوارض نیست و البته بطور مجرد اعم از بشرط لایه. دوم معنی و از لا بشرط در خارج موجود نخواهد بود چنین است زیرا اعتبار بشرط شیئی هم موطنش ذهن است اگر چه شرط یعنی عارض در خارج از او منفک نیست و وجود شرط با مشروط و عارض با معروض غیر از اعتبار آن مشروط است بشرط شیء و این خود دقیقه است که محتاج به تنبیه است زیرا مهیتی که در خارج موجود است درست است که منضم بعارضی است که از آن تعبیر بشرط شیء شود و تا استیفاء شرائط نوع اخیر را ننماید صلاحیت تحقق خارجی را ندارد لکن محل اعتبار این معنی ذهن است و این اولین تحصیل او است در ذهن و اصطلاحاً چون باین مرحله رسید تحصیل گویند چه جنس اعم وسیع نخستین بجنس اخص تبدیل یافته تا نوع اخیر شود آنگاه باید جزئی شود و ممتنع الصدق علی کثیرین گردد و این خود اولین تشخیص او است که اعم از وجود و عدم است سپس معروض و خوب سابق گردد که بتعبیر شیخ در این مرحله مقیس و منتسب بعلت ملحوظ شده آنگاه موجود گردد که آخرین تشخیص او است و باین دو عارض در این دو مرحله اشاره است « قاعده الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد » و از جمله شرائط استیفاء نوع اخیر و عوارض مهیت خارجی همانا خصوصیاتنی است که مهیت جنس قریب را متخصص و متمیز و متشخص بدان میکند که مختص بفصل خاص می گردد و مفصلاً گذشت حیوانیتی که معروض ناطق در خارج است مغایر است با حیوانیتی که معروض ناهق است و اشتراك فقط در مهیت ذهنیه حیوانیه است مثلاً اعم از آنکه آن مهیت ذهنیه مشترک که طبیعیه را در مهیت خارجی که حقیقت است موجود بدانیم « كما یقول به القائل بوجود الكللی الطبیعی فی الخارج » بهر معنی که برای او وجودی اعتباری کند که یکی از وجوه وجود آن در خارج همان است که مکرراً گفتیم یعنی خارج ظرف نفسش باشد نه ظرف وجودش یا موجود ندانیم مطلقاً یا موجود ندانیم بوجهیکه خارج ظرف وجودش باشد نه ظرف نفسش « کسائر الاعتبارات الخارجیه .

بهر حال این ضمائم که مهیت در خارج و در واقع از آن خالی نیست و هر يك همان شرط الشیء است که از آن تعبیر باعتبار بشرط شیء شود با مهیت هست لکن انضمام ضمیمه به مهیت که همان اعتبار بشرط شیء است در خارج نیست فقط منضم و منضم الیه و متحد و متحد به و عارض و معروض در خارج است نه انضمام و اتحاد و عروض که اعتباراتی است ذهنی و گرنه دو شیء انضمامی سه شیء خواهند شد منضم و منضم الیه و انضمام یا شرط الشیء و شیء مشروط نه اشتراط و هر موصوف و مقیدی در خارج

ذاتی است و قیدی یا وصفی دیگر تقیید و توصیف ضمیمه آن اصلاً نیست بلکه فقط اعتباری است که حاکی از قید و مقید و صفت و موصوف است بلی اگر از انضمام چیزی بچیزی طبیعت سومی بوجود آید آن موجود سومین باز باعتبار وجودش در خارج حقیقی است و باعتبار عارض ذهنیش مهیبتی است مثلاً ماده و صورت که ترکیب انضمامی علی المشهور و ترکیب اتحادی نزد میر داماد دارند در خارج همان جوهر مادی و جوهر صوری بیش نیست و انضمام یا اتحاد را طبیعتی و ما بحدائثی نیست بلی جسم طبیعی که از دو جوهر انضمامی یا اتحادی حاصل می شود موضوع ثالثی است حقیقی که معروض عوارض از کلیات طبیعی و از عوارض دیگر چون جسم تعلیمی و ابعاد و غیرها خواهد بود و تعبیر بامتداد جوهری یا اتصال جوهری که در مبحث ماده و صورت در کلام شیخ و دیگران دیده می شود باین معنی نیست که وصف امتداد و اتصال را جوهری است بلکه ممتد و متصل جوهری است که بجسم طبیعی خوانده میشود .

بهر حال اگر اعتبارات را در جمله اولی تفسیر باعتبارات سه گانه مهیبت نمائیم معنای عبارت چنین میشود و « حقیقة كل مهیبة مغایرة للاعتبارات الثلاثة التي تعرض تلك المهیبة فهی مغایرة للمهیبة الذهنیة التي تعرضها تلك الاعتبارات ذهنياً » .

و حاصل مفاد این جمله این میشود که مهیبت محققه در خارج که منشأ آثار و اثر مبدء و معروض اعراض غیر محموله است چون وحدت و کثرت و نطق و نهیق و صهیل و نعاب و نباح و سواد و بیاض و کم و کیف و مانند اینها و نیز معروض عوارض محموله است که مشتقات ناغتیبه منتزعه از این مواد و مبادی و صورتها است چون واحد و کثیر و جنس چون حیوان و نوع چون انسان و فصل چون ناطق و اسود و ایض و خفیف و ثقیل و حار و با رد غیر از مهیبتی است که از حقیقت تجرید و انتزاع شود و در ذهن آید و گاه ملاحظه شود وحدها تا هر چه با وی فرض شود زائد بر ملحوظ باشد و گاه بطور اعم و لا بشرط ملاحظه شود گویا هم با ضمیمه ملاحظه شده و هم بی ضمیمه و گاه بشرط عدم ضمیمه ملحوظ گردد و بعبارت دیگر نه تنها نفس مهیبت را و حدها منظور داشته بلکه برهنگی آنرا از هر زائدی و از هر تعاونی در نظر آورده و اکتفا باینکه هر چه غیر از نفس او است زائد است ننموده بلکه عدم هر تصاحبی را با او ملحوظ داشته ولو بطور خروج قید و دخول تقید و گاه آنرا با عارض در نظر گیرد و فی الحقیقة دو چیز را با هم بر وجه عارض و معروض در ذهن آورد اینها اعتباراتی است که تنها مهیبت ذهنیه است که با آنها سر و کار دارد بخلاف حقیقت که معروض و معروض این اعتبارات نیست و این معنی منافی نیست با قول بوجود کلی طبیعی در خارج چه مهیبتی که بین ذهن و خارج منجفظ است اولاً مجرد از آن اعتبارات است و با هیچ يك از این اعتبارات در خارج نیست .



وثائقیاً هویت خارجیّه که مهیت مجردّه بنا بر وجود کلی طبیعی در خارج منضم یا متحد با او است و اجد آن خصوصیات که آن را واجب و متشخص و مخصوص بفصل خاص و عارض خاص می نماید نخواهد بود و آنچه متخصص باین خصوصیات است اثر مبداء و مبداء اثر و معلول علت و مجهول جاعل است و مهیت طبیعیّه که پس از تحقق هویتش از آن انتزاع و تعقل شود فقط معنائی است که قابل صدق بر هویت است بحکم عقل و گر نه در خارج نه صدقی است نه انطباقی مانند ماده و صورت که از اجزاء خارجیّه است و قابل حمل نیست تا آنکه بمعنای جنسی و فصلی در ذهن ملحوظ شود و عقل ادراک حمل آن بر موجود خارجی نماید و معنای مغایرت حقیقت خارجیّه با این اعتبارات همانا مغایرت آن با معروض این اعتبارات است که مهیت ذهنیه باشد و گر نه مغایرت نفس معروض این اعتبارات با اعتبارات محتاج به تنبیه نیست<sup>(۱)</sup> و همین مغایرت بین حقیقت و معروض این اعتبارات است که خواهی مطرح کرده و محتاج به تنبیه است چه همین مهیت ذهنیه است که از معرفات حدیه و رسمیه برای خارجیات است و عارض و صادق بر آن است و در عین حال بطوریکه تفصیل یافت مهیت موجوده در خارج با او مغایرت دارد و دانستی این مغایرت غیر از مغایرت موضوع با محمول در قضایای حملیه است که فقط بحسب مفهوم است چه مهیت ذهنیه و مهیت خارجیّه تغایر سنخی و قوامی با هم دارند و چون با معروض دیگر سنجیده شود کار مغایرت بتقابل و تضاد میکشد در آنجا که عارض هر یک ضد عارض دیگری باشد چون ناطق و ناهق مثلاً لذا فرموده و **یکون المهیة مع کل عارض مقابله لهامع ضده** زیرا دانستی مثلاً حیوانیت ناطق با حیوانیت ناهق دو سنخ است اگر چه مهیت حیوانیت ذهنیه یک مهیت و بر هر دو بیک معنی صادق است و همین صدق بر منافی حقیقت است که دلیل بر مغایرت مهیت ذهنیه با مهیت حقیقت خارجیّه است و بنا بر تفسیر اعتبارات با اعتبارات سه گانه هم صدق بر منافی را می توان درست کرد مثلاً مهیت حیوان را در ذهن بشر شرط شیء یعنی ناطق و نطق مثلاً تصور کنیم باز بر منافی این اعتبار که ناهق و صاهل است صادق خواهد بود نه باین معنی که با شرط نطق و ناطقیت بر ناهق خارجی صادق است بلکه باین معنی که ناهق خارجی همان حیوانی است که در ذهن بشر شرط نطق ملحوظ شده یعنی شرط نطق معروض خود را از انطباق بر حقائق خارجیّه منتفیه نمی اندازد و این تصویر اگر چه تکلف است لکن کسیکه اعتبارات را با اعتبارات سه گانه تفسیر می کند که بنظر مؤلف بسیار دور از ذوق اهل علم است باید در چار این تکلفات شود

---

(۱) چنانکه مغایرت معروضات خارجیّه با اعراض خود که متأخر از وجود است مانند سواد و وحدت و کثرت و کم و کیف و غیرها که شراح عوارض ذهنیه را باین اعراض اشتباه کردند محتاج به تنبیه و همچنین مغایرت مهیت بالوازم خود مانند امکان و وجوب محتاج به تنبیه نیست و در این هم اشتباه شده و خواهیم یاد نموده انشاء الله مؤلف .

و همان طور که بنا بر تفسیر مختار برای اثبات مغایرت بین مهیت ذهنیه و مهیت خارجیه و ابطال عینیت تقریر نمودیم اینجاست بنا بر این تفسیر می توان گفت اگر مهیت حیوان مثلاً بشرط نطق عین مهیت خارجی در ناطق خارجی باشد باید حیوان بر ناهق که منافی ناطق است صادق نباشد و بهمین قیاس در اعتبارات دیگر البته این هم تکلف دیگری است که با سریشم باید چسبیده شود بدین خلاصه که مفهوم ناطق که در ذهن ضمیمه حیوان ذهنی شود حیوان را بحمل شائع ناطق نکند بلکه فقط ضم مفهومی بمفهومی است و آنچه آنرا ناطق کند، وجود خارجی است و اگر مجموعاً آن را بر ناهق خارجی باعتبار حیوانیت ذهنیه فقط حمل کنیم ضمیمه داخل در صدق و حمل و عروض نیست غایه الامر ضمیمهئی در اعتبار ذهنی با او هست که قابل صدق بر ناهق نیست و بود و نبودش یکسان است یا انطباق قهری یا صلاحیت انطباق بر مصادیق خودش دارد که در این اعتبار ذهنی ذهن متوجه آن نیست و با عطف صحیحی مکنون و مقدر است مثل این است که گفته شود حیوان ناطق ذهنی بر ناطق و ناهق و صاهل صادق است زیرا همه حیوانند و قید ناطق کو یا معطوفاتی تقدیراً دارد کانه گفته شود انسان فرس شمار حیوان ناطق و صاهل و ناهق است .

و بالجمله در صحت و صدق و عروض و حمل کافی است وجود محمول صادق و عارض در عنوان ذهنی و شرط نیست عدم انضمام آن بضمیمه ئیکه صادق بر مورد مفروض یعنی ناهق مثلاً نیست و لکن بر مصداق خودش محمول خواهد بود تقدیر .

و میتوان بنا بر این تفسیر تقریر دیگری برای مغایرت بین معروض خارجی و عارض ذهنی و برای استدلال بصدق معقول ذهنی بر منافی معروض خارجی از معروضات دیگر نمود بدین توضیح که حقیقت خارجیه مغایر است بامهیت ذهنیه و با اعتباراتش و گرنه صدق بر منافی آن اعتبارات نکند چه هویت خارجیه منافی با این سه اعتبار است زیرا معروض این سه اعتبار در خارج مانند مهیت در ذهن نشود حتی معروض اعتبار بشرط شیء در همان شرطیکه فعلاً موجود است نگردد و دانستی که خارج ظرف این اعتبارات نیست و اگر حقیقت با معروض اعتبارات سه گانه مغایر نبود و عین یکدیگر بودند باید مهیت ذهنیه صادق بر حقائق متنافیه نشود چه مهیت ذهنیه اگر مثلاً بشرط ناطق اعتبار شد باید بر ناهق صادق نکند و اگر بشرط لایعنی بشرط عدم نطق اعتبار شد باید بر ناطق صادق نکند و اگر لایعنی بشرط اعتبار شد باید بر هیچ یک از حقائق متنافیه صادق ننماید چه هر یک مشروط بشرط خاص خویش است و مشروط بماهو مشروط عین لایعنی بشرط نگردد و انگهی اگر عین مشروط بفلان شرط است عین مشروط بشرط دیگر نیست .

و بالجمله اگر هویت خارجیه با مهیت ذهنیه اش مغایر نبود لازم آید صدق نکند بر منافی

اعتباراتش و حقیقت خارجیہ منافی با این اعتبارات است مع ذلك صادق بر تمام حقائق اگرچه بشرط  
لااعتبار شود چه این اعتبار آنرا تنها در ذهن منفک از عوارض نماید نه در خارج و در مقام حمل و تطبیق  
این اعتبار را از دست می دهد و گرنه عقل باحفظ این اعتبار یا باحفظ اعتبارات دیگر حتی اعتبار بشرط  
شیء نتواند آنرا حمل بر هویت خارجیہ کند چه هویت باهیچ يك از این اعتبارات اتحاد ندارد و اتحادش  
بانفس مهیت غیر از اتحاد باحیثیت لایشرطی است و حقیقت باهر يك از اعتبارات مغایرت دارد نه عینیت  
و چون با آنها مغایرت دارد و عینیت ندارد تنافی اعتبارات مانع از صدق مهیت بر منافی حقیقت که منافی  
باهر يك از اعتبارات است نیست پس اگر مهیت باعتبار نطق ملحوظ شد لازم نیاید که فقط بر ناطق  
خارجی صدق کند که منافی با این اعتبار ذهنی نیست بلکه بر ناطق و صاهل هم که منافی حقیقت ناطق  
و منافی با اعتبار مهیت بشرط ناطق است صدق کند چه حقیقت خارجیہ تنها ناطق نیست و مهیت ذهنیه  
هم اگرچه با شرط ناطقیت ملحوظ باشد صدق و عرضش با ناطق محفوظ است و اعتبار ناطقیت در ذهن  
مانع از صدق متعلق اعتبار بر غیر ناطق نیست و بعبارت دیگر حقائق خارجیہ دارای مهیاتی است در  
خارج که تابع اعتبارات عقلیه در مهیاتی که از آن مهیات خارجیہ تجرید و انتزاع شده نیست و این خود  
دلیل مغایرت بین این دو مهیت است چه آنچه در ذهن است مورد اعتبارات سه گانه است و آنچه در خارج  
است قبول هیچیک از این اعتبارات را نمی کند علاوه آنکه مهیات خارجیہ با دو اعتبار از اعتبارات  
مهیت ذهنیه منافی یکی بشرط لایشرط است زیرا لایشرط اعم از مخلوط و مجرد است و بوجود خارجی مخلوط  
منفی موجود است دیگر لایشرط است زیرا لایشرط اعم از مخلوط و مجرد است و بوجود خارجی مخلوط  
است بشرط مخلوطیت و مقید باحفظ تقید منافی با مطلق باحفظ اطلاق است باقی می ماند اعتبار بشرط  
شیء و این اعتبار اگر متعلق بیک شرط خاص است منافی است با وجود شرط منافی با شرط مفروض و  
اگر متعلق بیکی از شروط خارجیہ علی البدل است ابتدائاً بنظر می رسد منافاتی بین موجود خارجی که  
یکی از شروط را واجد است با چنین اعتباری نیست لکن بعد از اندک تأملی معلوم میشود باهم منافیند  
زیر اعلی البدل اگر بمعنای صلاحیت يك مهیت است برای قبول هر يك از خصوصیات پس دانستی  
معروض هر خصوصیتی جز خصوصیت خود را نمی پذیرد و علی البدل نیست لذا مکرر گفتیم معروضات  
فصول مسانخ یکدیگر نیستند و اگر فقط مفهوم علی البدل اشاره ایست بیکی از متعینات خارجیہ پس  
از عنوان بشرط شیء خاص بیرون می رود فقط مفهومی عام و عرضی با مهیت طبیعیہ تصور شده که باضمیمه  
همان مفهوم قابل حمل بر هر يك از حقائق است چه ناطق حیوانی است با یکی از فصول و صاهل حیوانی  
است با یکی از فصول و در هر حال مغایرت موجود خارجی با این سه اعتبار و با متعلق هر کدام مستلزم آن  
است که متعلق اعتبارات اختصاص بیک موجود خارجی چون ناطق مثلاً ندارد و باهمه موجودات هست

واختصاص مزبور مخصوص بخود موجود خارجی است که بخصوصیت خود که ناطقیت است اختصاصی دارد و ناطقیت منافی با اوست بدیهی مهمیتی که با منافی خود جمع نمی شود یعنی حقیقت خارجیه مغایر است با مهمیتی که با او و با منافیات او جمع میشود یعنی مهیت ذهنیه اگر چه بهر اعتباری از اعتبارات سه گانه اعتبار شود و معروض این اعتبارات هم با اعتبارات خود مغایر است چه امر معقول چیزی است و اعتباراتش عوارضی است که در قوام مهیت آن معروض اصلا داخل نیست .

لذا بر منافیات هر اعتباری صدق می کند و صدقش بر منافیات خارجیه تابع اعتباراتش نیست پس اگر آنرا با اعتبار ناطقیت ملاحظه نمودی عملی در ذهن انجام دادی که صدق متعلق این اعتبار را بر ناطق و صاهل که منافی با این اعتبار است از دست نمی دهد پس اعتبار و متعلق اعتبار متغایرند و هر اعتباری تأثیری در احوال متعلق خود که نسبت به منافیات آن اعتبار و اعتبارات دیگر دارد نخواهد داشت .

و بعد اللتیا والتی با همه این زحمتهای که بفکر خود دادیم برای تفسیر اعتبارات و عوارض حقیقت با اعتبارات سه گانه باید گفت اگر منظور از این تفسیر آنستکه حقیقت با اعتبارات سه گانه مخالف و مغایر است و اینکه حقیقت خارجیه معروض این اعتبارات نیست و معروض این اعتبارات فقط مهیت ذهنیه است فائده این تفسیر فقط تنبیه بر آن است که این اعتبارات سه گانه موطنی در خارج ندارد بنابراین جمله (والالما صدق علی ما ینافیها) بی مورد خواهد بود چه این اعتبارات اصلا محمول بر حقائق خارجیه نیست تا از صدق آنها بر منافی آنها مغایرت بین موجود خارجی و اعتبارات ذهنی نتیجه گرفته شود و اگر منظور مغایرت حقیقت خارجیه با معروض این اعتبارات است راجع بمختار مؤلف خواهد بود و حاجتی بمعروضیت آن برای اعتبارات نخواهد بود چه مغایرت بین حقیقت و نفس مهیت ذهنیه اوست که شرح یافت و اگر منظور مغایرت معروض این اعتبارات است با اعتبارات عارضه پس با آنکه این معنی قابل تذکر و تنبیه نیست مفاد جمله مزبوره روشن نخواهد بود چه مفاد جمله اولی چنین میشود و حقیقة کل مهية کلیة مغایرة لما یعرض تلك المهية من الاعتبارات الثلاثة تا نتیجه این باشد که حقائق خارجیه با اعتبارات ذهنیه مغایر است یعنی معروض چنین اعتباراتی نیست تا با این نتیجه برسد که حقائق خارجیه با معروض این اعتبارات مغایر است چه آن مهمیتی که معروض این اعتبارات هرگز نشود یعنی خارجیه البته مغایر است با مهمیتی که معروض این اعتبارات است .

و حاصل جمله دوم بنا بر این تقریر بتعبیر عربی چنین میشود و لولا مغایرتها لها و

لمعروضها لما صدق الشیء الذی هو معروضها علی الحقیقة التی تنافی تلك الاعتبارات  
او لما صدق معروضها باحد الاعتبارات علی الشیء باعتبار آخر ینافی الاعتبارات الاخر  
او لما صدق معروضها علی الحقیقة التی تنافی تلك الاعتبارات اما لان الحقیقة لیست

معروض الاعتمارات اولان الشیء یصدق علیها بنفسه والایثر للاعتمارات المتنافیه فی عدم الصدق فیجب ان تكون الحقیقه الخارجیه مغایرة للاعتمارات ولمعروضها الذهنی ولو كانت الحقیقه عین احد الاعتمارات لم یصدق معروض ذلك الاعتمار الخاص علیها بلاعتمار او بالاعتمار المنافی للاعتمار الاول .

باز گشت بتأیید مختار مؤلف در تفسیر عوارض و اعتبارات بمهیات حدود و رسوم و تأکید و تسجیل بطلان تفسیر اعتبارات بملاحظات عقلیه سه ۴ نه

لکن پوشیده بر اهل فضل نیست که مراد از عوارض و اعتبارات ملاحظات سه گانه در مهیت ذهنیه نیست و ما اگر چه باتکلفات دقیقہ بدان سر و صورتی دادیم لکن از غرض منصف دور است همانا مصنف دو هدف دارد :

یکی حکم حقیقت یعنی مهیت موجوده در خارج نسبت بعوارض از مهیات ذهنیه دیگر حکم مهیت من حیث که در

جمله چهارم عنوان شده و عوارض حقیقت خارجیه همانا کلیات خمس و مقولات است و هدف اول بیان مغایرت آن با عوارض خویش است و دانستی که عروض و صدق طبیعت واحده بالاشترک بر حقائق متنوعه که مهیات موجوده در خارجند و عدم عروض و عدم صدق آنها بر یکدیگر دلیل بر مغایرت بین مهیتین ذهنیه و خارجیه و عدم عینیت با یکدیگر است و اگر عینیت با یک نوع خارجی یا یک فصل خارجی بر نوع دیگر و فصل دیگر عارض نمی شد و صدق نمی کرد پس با هیچکدام عینیت ندارد و با هر یک غیرت دارد بنحو غیرت مهیت صفت با مهیت موصوف نه مجرد غیرت و مغایرت موضوع با محمول که تنها بحسب مفهوم است و همچنین صدق و عروض طبیعت واحده بالاشترک بر افراد متماثله که ممتنع الصدق و العروض بر یکدیگرند علاوه بر این تغایر تغایر و تقابل از حیث وحدت و کثرت در هر دو صورت یعنی صورت عروض و صدق بر افراد و عروض و صدق بر انواع و فصول میان عارض و معروض است چه عارض ذهنی یک مهیت است و معروض خارجی تکثر عددی دارد بلکه دانستی تقابل سنخی در خارج در ما به الاشتراک بین انواع و فصول دارند بلکه در افراد هم گفتیم خصوصیات با هم تقابل دارند .

حال باز تکراراً بر وجه تسجیل در بطلان تفسیر اعتبارات بملاحظات عقلیه کوئیم اعتبارات سه گانه در مهیت معقوله جز اقسامی از تعقل صورت حاصله در نفس نیست و البته هر معقولی چنانکه با نحوه تعقل خود مغایر است با معروض خارجی خود که حقیقت و هویت است مغایر است هم بنفسه و هم با آن اعتباری که تعقل شده و همچنین مهیت معقوله با عوارض عقلیه اش از قبیل کلیت و جنسیت و فصلیت و نوعیت مغایرت معنوی و مفهومی دارد و همچنین با لوازم مهیت چون مواد سه گانه امکان

و وجوب و امتناع مغایر است .

و بالجمله هر معقولی با آنچه غیر او است از عوارض در ذهن مغایر است و محتاج به تمییز نیست و همچنین نسبت بوجود ذهنی که عارض مهیت است در ذهن و اما در خارج پس با هویت خارجییه متحد است و اما نسبت بمفهوم وجود که آیا مشترك معنوی است یا لفظی پس مبحث جداگانه ایست بنابر اول البته از عوارض و زائد بر مهیت است و بنا بر دوم که اشاعره گفتند جز لفظی نیست و همان مهیت است اینها همه در مقام سنجش مهیت معقوله است با عوارض ذهنیه اش که اعتبارات سه گانه را در عوارض کنجانندیم چه مهیت را بهر يك از این اعتبارات ملاحظه نمودیم معتبر بآن اعتبار خواهد بود و وصف معقولیت نسبت بآن مختلف می شود و باین نظر از عوارض است آمدیم بر سر این اعتبارات نسبت بحقیقت خارجییه و میکوئیم معنی ندارد گفته شود مهیت انسان مثلاً اعتباری است لا بشرطی یا بشرط لائی یا بشرط شیئی تا از عوارض حقیقت در ذهن باشد و بحث از عروض و صدق و مغایرت و استدلال بصدق بر منافی در بین آید اعم از آنکه اعتبارات را با معروض ذهنیش در نظر بگیریم یا بدون آن و بنا بر ضم معروض باعتبار می توان گفت مهیت ملحوظ بفلان اعتبار شده و اعتبار بمعنای مفعول است یا اسم مصدر بمعنای هیئت حاصله از اعتبار و معتبر و لحاظ و ملحوظ است و این حمل فقط برای حکایت از نحوه تصور است مهیت را که نفس مهیت معقوله را اصلاً تغییری نمی دهد و ملحوظیت آن بفلان لحاظ امری است عرضی که منتزع است از انضمام فعل نفس بمعقول نه آنکه مهیتی از این انضمام درست شود مثلاً اگر بگوئیم این جسم یا این جوهر یا این حیوان انسان است یا ناطق است یا بگوئیم اسود است یا واحد است یا کثیر است انسانیت یا ناطقیت یا سواد یا وحدت یا کثرت مهیت یا صفتی است که منضم بموصوف خود شده دیگر این انضمام باموصوفیت آن بفلان صفت یا معروضیت آن برای فلان عارض مهیتی نیست که بمهیت موصوف و صفت منضم شده تا مجموعاً سه مهیت باشد بلکه از عرضیاتی است جعلی که از آن بی نیازیم چه واقعی ندارد و انسانیت جوهر مثلاً یا اسودیت و عروض سواد بر جسم کافی است و واقعیت دارد و گر نه باید دو محمول بضمیمه مثلاً یا دو عارض ولو خارج محمول باشد یکی انسانیت و سواد دیگری موصوفیت بانسانیت و سواد و مانند آن و چنین حملی نسبت بعنوان موصوفیت و اتصاف در محمولاتی که دارای مهیتی است جداگانه و مبده اشتقاقش حقیقتاً عارض بر موضوع خویش است و مشتقاتش حقیقتاً منطبق بر معروض است بدین حال است که از آن بی نیازیم . و اما حمل اعتبارات سه گانه پس فاسد تر است از حمل موصوفیت در اعراض محمول بضمیمه زیرا ملحوظیت بلحاظ خاص چون لا بشرطیت یا بشرط لائیت مثلاً از عرضیاتی است که از انضمام مهیتی بمهیتی و از حمل و عروض مهیتی بر مهیتی حاصل نشده بلکه عنوانی از انحاء ملاحظات نفس است در

امر ملحوظ که مهمیتی را بآن منضم و متحد نکنند درست است که در اعتبار بشرط شیء نفس شرط البته مهمیتی است عارض بر مشروط و وصف اشتقاقیش متحد و یا محمول و منطبق بر آن است .

لکن عنوان مشروطیت بفلان شرط از عرضیات اختراعی است مانند موصوفیت بصفه کذائی که نه تنها مستغنی عنها است چه واقعه همان مهیت شرط و مهیت مشروط است بلکه اشتراط ذهنی بشرطی مثلاً از افعال نفس است در معقول ذهنی و گر نه از مهیت مشروط و مهیت شرط بر نحو استه و مهیت تعقل هم از صفات مهیت معقوله نیست درست شبیه است ادراک نفس بر رؤیت مرئیات که مهیت مرئی و اوصافش را نه تغییر می دهد و نه مهمیتی بر مهیت مرئی و مهیات اعراض و صفات آنها می افزاید و نه رؤیت حمل بر مرئی میشود مگر بمعنای معقول که عنوان مرئی است .

پس اگر کوئیم رأیت حجراً اسود جز سنک سیاه نزد بیننده چیز دیگری نیست همچنین است «تصورت الانسان الاسود» که جز انسان اسود چیز دیگر در ذهن نیست و همچنین تصور الانسان بلا شرط السواد مثلاً یا بشرط عدم السواد جز انسان چیزی در میان نیست و همان طور که معنی ندارد عنوان مرئی را در رؤیت خاصه محمول و عارض قرار دهیم همچنان تصور خاص را که فعلی از افعال یا کیفیتی از کیفیات نفس است نمی توان محمول و عارض بر مهیت معقوله نمائیم و نحوه فعل باصره از ضمائمه امر مرئی نیست و نحوه ادراک نفس هم از ضمائمه امر معقول نخواهد بود بلکه از مقارنات است و مهیت معقوله علی رغم اعتبارات ذهنیه از محمولات و عوارض موضوعات خارجیه خویش است اگر چه هزار بار آنرا بشرط لا یا بشرط شیء دیگر که ضد شرط واقعی است اعتبار کنیم پس اگر مهیت انسان را که بالفعل در خارج کثیر است بشرط الوحدة ملاحظه کنیم مهیت وحدتی بمهیت انسان ضمیمه نشود یا مهیت انسان را تغییر نمی دهد تا آن را نتوانیم بر انسان کثیر حمل و عارض نمائیم مگر بگوئیم «هؤلاء الانسان ملحوظ الوحدة و دائره» عرضیات در قضا یا بسیار وسیع است و واقعی و اثری ندارد خصوصاً در عرضیاتی که از مهیت موصوف و مهیت صفت انضمامی انتزاع نشود بلکه از فعل فاعلی یا از حالت عاقلی که ظرف یا مقارن یا متعلق با مرئی شده انتزاع شود لذا گفتیم این معنی از موصوفیت جسم بسواد افسد است و نظیر اخذ رؤیت در مرئی است مثلاً اگر انسان را بشرط حجریت یا ناهقیت اعتبار کنیم باز انسان علی الاطلاق بر افراد و اصناف خود حمل و عارض شود که بمنزله تکذیب این اعتبار ذهنی است و اینکه گفتیم علی الاطلاق نه باین نظر است که لازم نباشد بار دیگر انسان را بطور مطلق تصور کنیم تا بتوان حمل و عارض شود بلکه همان انسان بنفسه محمول و عارض بر محل خویش است و آن اعتبارات بمنزله کاه و گردی است که در جنبش نهاده شده یا باو چسبیده لازم نیست آن را از آنها پاک کنیم یا بفکر معقول و تعقل دیگر شویم چه آن با آنها هم که باشد آنها

را داخل در محمول و عارض نکند بلکه یا دور افتد یا زائد و ملغی است حتی اگر در تلفظ گفته شود و این اعتبارات نه موضوع قضیه را که حقیقت خاصه ایست تغییر دهد و نه محمول را که مهیت ملحوظه باین اعتبارات است عوض کند تا از مغایرت حقیقت خارجییه با آنها صدق مهیت ذهنیه را بر منافیات هر کدام از اعتبارها نتیجه بگیریم چه مهیت حاصله در ذهن مانند نقطه مرکز ثابتی است که بر کار اعتبارات دور آن می چرخد و خصوصیتی و حیثیتی در آن مهیت ملحوظه و در موارد صدق آن که حقائق خارجییه است نمی افزاید بلکه در موضوعات خاصه ذهنیه هم چیزی وارد نمی سازد و کالجرفی جنب البشر است پس صدق شیء محمول بر موضوع ناشی از مغایرت حقیقت بلکه مهیت ذهنیه با اعتبارات نفسانیه نیست تا نظیر مغایرت کلی با افراد یا با انواع خود باشد بلکه ناشی از خروج اعتبارات است از نفس موضوع و از نفس محمول چه موضوع قضیه خارجی باشد یا مانند محمولش ذهنی باشد . بنا بر این البته بیان مغایرت اعتبارات ذهنی با نفس موجود ذهنی چه رسد بمغایرت آن با موجود خارجی که منتزع از همان مهیت ذهنیه ایست که معروض این اعتبارات شده غلط محض است درست نظیر بیان مغایرت رؤیت با مرئی است یا مغایرت علم با معلوم یا مغایرت ظرف با مظروف یا مغایرت متقارن و تأثیری در اصل مهیت محموله یا عارضه و صحت حمل و عروض یا بطلان آن یا اثر فلسفی و علمی دیگری ندارد .

بلی اگر منظور مغایرت مهیت خارجییه با مهیت ذهنیه است که معروض این اعتبارات است زیرا مهیت خارجییه در موارد خاصه خود از افراد متماثله یا انواع متقابله متمایز است و يك مهیت نیست که این فرد و آن فرد یا این نوع و آن نوع در خارج حاصل شود بخلاف مهیت ذهنیه که هیچ گونه تمایز و تکثر عددی یا تقابل در موارد این اعتبارات ندارد پس البته این دقیقه ایست قابل توجه لکن این فرق بین مهیتین است با قطع نظر از اعتبارات سه گانه مگر برای تأیید مغایرت گفته شود مهیت ذهنیه با آنکه معروض سه اعتبار است یکی است و مهیت خارجییه با آنکه معروض این اعتبارات نیست متمایز است ولی سائر کلیات که عوارض حقیقت و مهیت خارجییه است که منظور در آن بیان مغایرت بین عارض و معروض است از عبارت خواجه خارج می شود و با جمله سوم که تقابل مهیات خارجییه با اعراض متضاده است سازگار نیست و با جمله دوم که عدم صدق بر منافیات است بشرحی که گذشت نمی سازد و تحقیق در تفسیر عبارت خواجه همان احتمال اول است که مؤلف اختیار نموده .

بخلاصه آنکه هر حقیقت خارجییه که عبارت از هویتی شخصیه و صادر از علت و مصدر آثار خارجییه است مغایر است باهریک از مهیات طبیعیه که عقل از آن حقیقت منتزع نموده بر آن

تأیید و تسجیل احتمال اول  
که مختار مؤلف است



عارض و منطبق و بحمل شائع حمل کند و چون این مهیات را برای معرفی و شناساندن حقائق خارجیه عقل تشخیص دهد آنها را اعتبارات عقلیه گویند و نیز چون محمول و عارض بر حقائقند و حقائق موضوع و معروض آنها را عوارض باید گفت و چون محمول بر حقائق بحمل شائعند سخن از صدق آنها که جنبه اشتراك دارند بر منافیات آن حقائق بمیان آید و بصدق مزبور استدلال بر مغایرت حقائق با آنها شود تا اولاً حکم حقیقت بدست آید ثانیاً حکم مهیت من حیث هی سنجیده گردد لاجرم باید فرق بین حکم حقیقت و حکم مهیت را دانست لذا خواهی در آغاز گفتار خود مغایرت حقیقت هر چیزی را با آنچه عارض شود بر آن از مهیات محموله که از آنها باعتبار عارضه تعبیر شده تذکر می دهد .

و چون از یکطرف می بینیم هیچ حقیقتی و هویتی بر حقیقت و هویت دیگر صدق نکند اعم از آنکه دو فرد از دو نوع خارجی باشند چون این انسان و این فرس یا دو فرد از یک نوع یا دو صنف از یک نوع چون زید و عمرو یا زنجی و رومی و از طرف دیگر مشاهده می کنیم یک مهیت بر دو نوع خارجی یا بر دو فرد یا دو صفت از یک نوع صادق و عارض شود چون مهیات اجناس بر انواع و مهیت نوع بر افراد و اصناف لاجرم معلوم میشود حقیقت هر شیئی با مهیت آن شیء مساوی نیستند و گرنه باید مهیت ذهنیه هم مانند حقیقت بر حقیقت دیگر بلکه بر مهیت ذهنیه دیگر صدق نکند و عارض نشود بلکه باید یک مهیت بر دو فرد از افراد خود صدق و عروض نماید مثلاً اگر حیوان عین انسان خارجی باشد باید بر فرس خارجی صادق و عارض نشود و همچنین در ذهن حتی تحلیل انسان بحیوان ناطق غلط خواهد بود چه تحلیل شیء بنفس خود معنی ندارد و همچنین اگر حیوان یا انسان یا ناطق یا متحرك بالاراده عین زید باشد باید بر افراد دیگر صادق و عارض نگردد پس معلوم شد مهیات طبیعیه بالذات معانی هستند انطباقی و عروضی بر مقابلات و متماثلات مانند یک آینه که تمثال انواع و افراد را نشان دهد و بر حسب تکثر موارد صدق و اجتماع و عروض متکثر است و در مورد تقابل متقابل است پس معروض ضدین اگر چه ذهناً یک مهیت است ولی در خارج دو مهیت متضاد خواهد بود یعنی حالت تضاد را از تضاد عوارض خود بخود گیرد و از یک مهیت ذهنیه دو مهیت متقابل در خارج تشکیل دهد و در افراد متماثله وحدت ذاتیه خود را از دست داده تکثر عددی حاصل کند بلی باتوجه بآنچه قبلاً تکرار شد که افراد یک کلی طبیعی در خارج ممیزاتی متقابل دارند حتی در تشخیص و وجوب سابق چه یک فرد همچنانکه نتوان دو تشخیص و دو وجوب پذیرد یک تشخیص و یک وجوب هم مشخص و موجب دو فرد نگردد باین نظر می توان متماثلات را هم مشمول تقابل مهیات نسبت بعوارض متضاده قرار داد بشرحی که گذشت .

**تحقیق و تنقیح وجوه مغایرت  
بین حقیقت و بین مہیات  
عوارض طبیعہ خود و سائر  
عوارض متأخرہ از وجود  
کہ شرح بآنها چشم دوختند**

بہر حال لازم است کہ وجوہ مغایرت بین حقیقت و عوارض  
خود جنساً و نوعاً و فصلاً و خاصۃً را و ضمناً عوارضیکہ شرح  
آنها را مطرح نمودند تنقیح نمائیم کہ ناگفته‌ئی در این مقام  
نماند و گفته‌های گذشتہ تکمیل شود وجہ اول مہیاتیکہ در  
حقائق خارجیہ متحقق گشتہ مادہ و صورت و از اجزاء خارجیہ

جوہریہ است و در عقل همانا فقط وجوہ و شناورینی است انطباقی یا اتحادی و از اجزاء حدیہ تحلیلہ  
عقلیہ است و اگر آن مہیت عنوانی و مرآتیی در حقیقت خارجیہ ہم محفوظ و قائم است جنبہ جوہریت  
مادیہ و صورتیہ و اجزائیہ خارجیہ ندارد فقط معانی است خارجی کہ در مہیت خارجیہ خاصہ قیام نمودہ  
چہ مہیت خارجیہ ہویت جوہر بہ مادیہ و صورتیہ شدہ و صورت تر کیبیہ یافتہ و مہیت ذہنیہ در ذہن  
فقط طبیعتی است مرآتیی کہ جواہر خارجیہ را و صورت تر کیبیہ آنها را نشان می‌دہد و معرفی میکند  
و بدان اشارہ عقلی می‌نماید و خطی از جوہریت مادیہ و صورتیہ و کیفیات تر کیب انضمامی و اتحادی  
و لواحق آنها ندارد و فی المثل مشت پر کن نیست و محلی را اشغال ننماید و کیف و کم و وضعی  
را مثلاً بخود نہ پذیرد و صرفاً معنایی معقول نہ محسوس حتی اگر خود را در محسوسات جای دہد  
باز محسوس نیست و مانند نسبت و اضافہ و مانند آن بخارج متکی گردد بہمان حال کہ در ذہن  
بودہ با این فرق کہ اعتبارات سہ گانہ در آن نیست و قابل حمل نیست اگر چہ عرض بر مہیت  
خارجیہ دارد و شبیہ اجزاء خارجیہ در عدم صحت حمل است و چون بنای حمل شود باید باعتبارات  
ذہنیہ باز گشت کند و آیا این معنی در خارج در مجردات ہم هست باید تأمل در آن نمود .

و اما حقائق خارجیہ پس مہیاتی است جوہری و معروض اعراضی است انضمامی یا خارج محمولیکہ  
مخصوص بخارج است چنانکہ خواهیم توضیح داد و نیز قابل تر کیبات کہ در ذہن اصلاً راہ ندارد و  
در بسائط خارجیہ ہم آن مہیت ذہنیہ اگر بخارج ہم آمدہ سنخیت با قوام مہیت آن بسیط ندارد و  
چنانکہ گفتیم نباید از قول بوجود کلی طبیعی در خارج یا از مسئلہ انحفاظ مہیت واحدہ بین الوجودین  
و الوجودین فریب خورد چہ بنظر دقیق وجود کلی طبیعی و انحفاظ مہیت بین الظرفین در برابر  
منکرین محتاج باثبات یک مہیت واحدہ بدون تفاوت مگر در نحوۃ وجود ذہنی و خارجی و مگر در  
ترتب آثار و عدم آن خواهد بود ہمین قدر کہ همان معنای طبیعی ذہنی را با مہیت خارجیہ در وجدان  
خود یافتند و آنرا اتحاداً یا انضماماً محفوظ در مہیات متشخصہ متمیزہ صادرہ از علت احراز نمودند  
کافی در مبارزہ با منکرین است ما ہم کہ سخت معتقد بعدم وجود کلی طبیعی در خارج هستیم و جز  
انطباق و محاکات و اعتبارات ذہنی چیزی از صور معقولہ را حقیقتاً در متن صریح ہویات خارجیہ

نمی بینیم چنانکه در رساله مفرده در ایام صباوت در نجف نکاشتیم و بحمدالله تعالی امروز که پیر فر توت شدیم مزیدی بر آن نیست و «وقد يعلم الاطفال علم المشايخ» باز مضایقه نداریم همان مهیت ذهنیه بنفسها که لخت و برهنه و هیچ چیز ندارد و نتواند داشته باشد در مهیت خارجیه که محفوف بممیزات و تشخیصات و وجوب و انتساب خاص بعلمت و نیروی مخصوص ذاتی و جبلی و طبعی و وضعی در تأثیرات و فعالیتها و قابلیت فطری در انفعالات است بر وجهیکه خارج ظرف نفس او باشد نه ظرف وجود او یا آنکه حقیقت بوجود شخصی خود آن را موجود نگاه دارد و این غیر از انحفاظ مهیت خارجیه است عیناً در ذهن و خارج هر چند این توهم را کردند و شهرت دادند که فقط وجود عوض شود و يك مهیت بین الوجودات منحفظ باشد و اینکه وجود کلی طبیعی بمعنای انتقال عین مهیت ذهنیه است بخارج باین معنی که مهیت خارجیه عیناً همان مهیت ذهنیه است نه سنخ دیگر باز از این راه اشتباه نشود که مهیت را باتمام این ممیزات می توان تعقل نمود تا با همان ممیزات موجود و منحفظ بین الطرفين باشد زیرا :  
اولاً اینگونه مفاهیم مانند تشخیص و تخصص و امتیاز و وجوب و انتساب بمبداء از عرضیات است و در خارج حاصل نشود بالاتفاق حتی در اعراض محمول بضمیمه چون سواد جسم چه در خارج فقط جسم و سواد جسم است که دو مهیت و دو طبیعتند لکن عروض سواد بر جسم از عرضیات است و همچنین اسودیت و موطن اینگونه معانی فقط ذهن است و عروض سواد بعینیه و طبیعی بر جسم در خارج ربطی بمفهوم عروض و مفهوم اسودیت که از عرضیات است نه از کلیات طبیعی ندارد و مورد توهم انحفاظ بین ذهن و خارج نیست .

و ثانیاً مهماتی که منشأ انتزاع این مفاهیم است جدا گانه بذهن آید آنهم اگر عقل مهیتی را برای آن بشناسد و آن را بهمان نحو که در خارج متمیز است متمیز سازد و چنین کاری از عقل ساخته نیست فقط مفاهیم ممیزات و مشخصات و مخصوصات مفهوم و وجوب سابق که مصداقش عین ایجاب قائم بعلمت است جدا جدا تعقل شود و البته سخن در این مفاهیم نیست و هزاران مفهوم از ممیزات گرفتن و بذهن آوردن و همراه مهیت ذهنیه نمودن آن مهیت ذهنیه متمیز و مشخص و متخصص و واجب که همه اینها قبل از وجود و ایجاد است نخواهد نمود بلکه تنها ضم مفهومی بمفهومی است در تعقل و هیچ بهم نجسبند و صورت وحدانی حاصل نکند و مانند جنس و فصل نسبت بنوع نخواهد شد و حالش غالباً حال عرضیات عامه متوغله در عموم است نه حال کلیات طبیعی .

بدیهی است مفهوم لفظ ممیز و مشخص و مخصوص بالفظ وجوب از قبیل عرضیات است و مصداق اینها در خارج است که منشأ انتزاع این مفاهیم است و مهیات این مصداق خارجیه بسیار شبیه بمجردات است که اصلاً در ذهن در نیاید چنانکه شیخ در شفا در تصور مهیت عقل فرموده که قابل تصور نیست و

کر نه عقل انسان عقل الكل شود فقط مفهوم عقل بتصور در آید.

استشهاد بسخن شیخ در دو  
موضع از الهیات

و این مطلب را در فصل هشتم از مقاله سوم از الهیات شفا اشاره  
در بیان عرض بودن علم فرموده آنجا که میفرماید و یقائل

ان يقول فماهية العقل الفعال و الجواهر المفارقة

ایضاً کذا یکون حالها ( یعنی صورت معقوله از عقل در نفس از اعراض نفسانیه است ) حتی یکون

المعقول منها عرضاً لكن المعقول منها لا يخالفها لانها لذاتها معقول ( لة ) فنقول ليس  
الامر كذلك فان معنى قولنا انها لذاتها معقولة و ان لم يعقلها غيرها و ايضاً انها  
مجردة عن المادة و علائقها لذاتها لا بتجريد يحتاج ان يتولاه العقل و اما 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 تا آنکه میفرماید فاذا تلك الاشياء  
انما يحصل في العقول البشريه معاني مهياتها لا ذواتها انتهى موضع الحاجة

در این مقام هم فقط مفهوم و معنایی از مہیات ممتازات و مشخصات بذهن در آید نه ذوات مہیات آنها  
بلکه اینگونه مفاهیم را وجود ذهنی هم حاصل نشود فقط تصور است که توجه نفس است بآن نه وجود  
آن در نفس و این مطلب را هم شیخ در الهیات شفا تصریح فرموده در فصل مبحث معدوم مطلق و موجود  
و شیء از فصول مقاله اولی گوید « و لم یکن عنہ ( ای عن المعدوم المطلق ) خبر البتہ ولا کان معلوماً  
الا علی انه متصور فی النفس فقط فاما ان یکون متصورا فی النفس صورة تشير الی شیء خارج فکلما انتهى  
موضع الحاجة » و این دو فصل مفصلاً با توضیحات لازمه گذشت پس نه چنین است که هر معنایی که  
تصور شود صورتی در نفس دارد و موجود نفسانی است بلکه فقط متصور است و متصور بودن و تصور کردن  
اعم از حصول صورت در عقل است و اینگونه عرضیات هم صورتی در نفس ندارد فقط نفس را التفاتی و  
توجهی بآن شود که عبارت از تصور است .

و ثالثاً طبائع و مہیات خارجیہ قطع نظر از توسط این خصوصیات ملازمه و غیر متخلفه بالذات

از یکدیگرند بتمام ذات نه بانضمام مہیات دیگر غایه الامر این تمایز ذاتی مجهول الکنه است .

نتیجہ مقام باین تقریر آنستکه حقیقت هر چیزی مغایر است

با آنچه اعتبار و انتزاع و تجرید و تقشیر شود از او از طبیعیات

نتیجہ مقام بتقریر مذکور

محموله و عارضه و عوارض منطبقه بر او و معرفات حدیه و رسمیه خویش از اجناس و انواع و فصول و خواص  
حال اگر عوارض باهم متضادند مہیت معروضه آنها در خارج اگر چه مندرج تحت یک مہیت طبیعیه  
ذهنیہ است دو مہیت متقابل و متضاد است لذا فرمود « و یکون المہیة مع کل عارض مقابله لها مع ضده »

پس حیوانیتی که در خارج معروض ناطق است با حیوانیتی که معروض ناهق یا صاهل یا نایح است مغایر است بر وجه تضاد بخصوصیتی در ذات هر کدام که او را اختصاص بفصل خاص داده نه بتبع تضاد عوارض از این راه ممکن نیست انسان بتبدیل فصل سمار یا فرس یا کلب شود و عروض فصل خاص بدون مخصص نخواهد بود و داستان مسخ بر روی مبانی دیگر است و اگر عوارض متضاد نیستند چون ناطق وضاحک و متعجب و کاتب پس اگر معروض اینها يك حقیقت باشد چنانکه در قضیه شخصی و مخصوصه است البته تقابل نیست و اگر افراد متعدده است و از ممیزات خاصه قطع نظر کنیم متمثلند با حفظ تکثر عددی و اگر با ممیزات ملحوظ شود متقابل خواهند بود بشرحیکه تکرار شد اگر چه اصطلاحاً نمی توان این را تقابل بتضاد شمرد و خواهی هم نمی فرماید معروضات متضادند بلکه میفرماید متقابلند و عنوان تضاد را فقط در عوارض ملاحظه نموده و این تعبیر یا برای صیانت اصطلاح است باین معنی که ضدیت عوارض موجب ضدیت معروضات اصطلاحاً نیست هر چند ناچار تقابل دارند بمعنای عدم جواز اجتماع در مورد واحد یا آنکه مراد او از تقابل همان تضاد است یعنی مثلاً حیوان معروض ناطق باید خصوصیتی در او باشد بر ضد خصوصیت حیوان معروض ناهق نه آنکه تقابل و تنویع از ناحیه عروض فصل یا خاصه آید و آنچه مادر تقابل افراد يك کلی طبیعی از روی تمایز آنها گفتیم در معروضات عوارض متضاده واضح تر است چیزی که هست موضوع خارجی و واحد که مورد تعاقب اعراض متضاده شود چون جسمی که آن را گاهی سیاه گاهی سرخ گاهی سبز کنند نمی توان گفت مهیتش تفاوت یا تعدد دارد چه سد بتقابل بلکه حیوان خارجی اگر از ناطقیت مسخ برده و خنایز شود در مهیت حیوانیت تقابل ندارد در صورتیکه خواهی يك مهیت را باعتبار معیت آن با عروض دوضد متقابل دانسته و جواب این مناقشه این است که مقصود از مهیت دو فرد از يك مهیت است نه يك فرد و مراد از دو عارض متضاد تعاقب اعراض متضاده بر موضوع واحد نیست چون مثال الوان جسم واحد بلکه مراد عوارضی است که بر موضوع واحد تعاقب نکنند چون فصول که بر يك حیوان علی التعاقب مانند عروض الوان عارض نشود چه مهیت حیوان خارجی که معروض ناطق است مقابل است با مهیت حیوان خارجی دیگر که معروض ناهق است و مسئله مسخ یا تناسخ از بحث ما خارج است و راههای دیگر دارد که در این مقام نمی توان بدان توجه کنیم فقط سر بسته می گوئیم مسخ از باب تبدیل و تعاقب فصول و تبدیل انواع نیست بلکه تبدیل اشکال و خصوصیات غیر ذاتیه است تا آن حد که بتوان گفت نفس آدمی در این هیكل باقی است سخن می فهمد و آن شعورها که اقل لوازم نوع نفوس انسانی است در او باقی است .

**وجه دوم از وجوه مغایرت  
بین حقیقت و مہیات عوارض  
محمولہ**

و ثانیاً مہیات طبیعیہ کہ عارض بر حقائق خارجیہ و محمول بر  
آنها ہستند متأخر از صدور آن حقائق از علت و حصول آنها  
در خارجند چہ آنچه صادر از مبداء شود نفس ہویت شخصہ

است کہ باتشخص سابق و وجوب سابق و سائر ممیزات دفعی الحصول است و ترتب این امور عقلی است  
کہ مرجعش تعلق ارادہ مبداء اعلیٰ بشخص جزئی واجب الصدور متمیز بامتیازات معینہ معلومہ و  
مجهولہ است نہ آنکہ ہیتی کلی در صغی مقرر بودہ آن را مبداء ابتدائاً جزئی حقیقی می کند سپس  
آنها واجب آنگاہ آنرا موجود می نماید « بل انما امرنا واحده کلمح بالبصر » و ہمہ کلیات و اعتبارات  
وقضایا بعد الوقوع است بنا بر این چگونہ ممکن است حقیقت شخصہ صادرہ مساوی و عین مہیات منتزعہ  
متأخرہ باشد « ان ہی الا اسماء سمیتموھا انتم و ابائکم ما نزل اللہ بہامن سلطان » و خارجیات ہنگام  
صدور از علت ہیچگونہ کمکی از عناوین ذہنیہ نمی گیرند و همان ہویت است کہ درازل معلوم عند اللہ  
و آنرا باختیار ذاتی خود می آورد و می برد درست است کہ کلیات و ہمہ ذہنیات و آنچه ممکن است  
عقلی آنرا تصور و تعقل کند و هنوز نکرده بلکہ شاید بسیاری از معانی را الی الابد تعقل نکند معلوم  
است عند اللہ و معلومات الہیہ از کلی و جزئی نیر متناہی است لکن علم بکلیات ہیچ مدخلیتی  
نہ در ایجاد اشخاص اشیاء دارد و نہ در علم بجزئیات صادرہ و غیر صادرہ مدخلیتی خواهد داشت و علم  
الہی بجمیع اشیاء کلیاً و جزئاً موجوداً و معدوماً آنہم بروجہ حضوری<sup>(۱)</sup> متکافؤ است بنا بر این مہیات  
ذہنیہ کہ باعتبار عقلی انتزاع از خارجیات شود و انطباق بر آن خواهد داشت ہنگام تطبیق عقل یادر  
نفس الامر بدون تطبیق کسی منطبق است عین آن خارجیات حقیقیہ نخواہد بود و جزء آن حقائق ہم  
نیست کہ حقیقتی از آن ترکیب یافته باشد و حال این کلیات حال معانی است کہ استنباط از الفاظ  
شود آیا توان گفت معنای مستنبط عین وجود یا عین مہیت لفظ است یا عین دلالت آن لفظ است بر آن  
معنی و حقا خارجیات چون الفاظ است و کلیات و مانند آنہا چون معانی مستنبطہ است و تالی فاسد معروف  
بین علما کہ اتحاد دلیل و مدلول باشد ناظر بہمین معنی است .

و بالجملہ محمولات عارضہ بر حقائق طبائعی و مہیاتی ہستند کہ ساختہ و پرداختہ ازہاند و متأخر

(۱) و این معنی خود یکی از وجوہ فرق بین علم الہی بحقائق اشیاء و علم عقول و نفوس است چہ غالباً  
علم بحقائق بوسیلہ مفہیم و حدود و رسوم و اشباہ و نظائر و تحلیلات عقلیہ و تجارب است و علم الہی  
بکنہ حقیقت بامہیت منوط بتوسیط و تطبیق و تشکیل قضیہ و مانند اینہا نیست غایۃ الامر از جملہ معلومات  
اوسبجانہ قواعد علوم و فنون و صناعات است آنہم بروجہیکہ مافوق آن متصور نیست و شاید یکی از معانی  
جملہ « اللهم ارنی الاشیاء کماہی » ابن باشد کہ حقیقت ہر چیز بدون توسیط تعقلات معمولہ  
منکشف گردد چنانکہ لفظ ارنی بجای علمنی مناسب این معنی است - مؤلف .

از حقائق خارجی اند بلکه متأخر از حقائق مقدره اند هر چند هنوز وقوع خارجی نداشته باشند یا ذهن از تحقق آنها در خارج بی خبر است و خود تقدیر حقیقت نموده سپس آنرا تحلیل بمهیاتی که قابل حمل و عروض بر آن است می نماید و آنچه در عبارت خواجه است که کلمه ذات و حقیقت اطلاق بر مهیت شود با اعتبار وجود اشاره بحقیقت جزئیة مقدره است بلکه آنچه هم که محقق الوقوع است و عقل می خواهد حکم مشترك بین جمیع امثال آن حقیقت جزئیة محققه نماید البته باعتبار وجود است بر وجه کلی و نظری بقضیه شخصیه مخصوصه نیست غایة الامر مقدر الوجود حاکی از محقق الوجود بالفعل نیز هست باز در اینجا اشتباه نشود بین مفهوم حقیقت و بین اصل حقیقت چه مفهوم حقیقت و مفهوم ذات و مفهوم مهیت از معقولات ثانیة است « كما قال المصنف والكل من المعقولات الثانیة » لکن این معقول ثانی یعنی مفهوم حقیقت در این مسئله که مغایرت حقیقت هر شیء با عوارض او است آلت توصل باصل حقیقت جزئیة محقق الوجود فی الخارج است چه در ماضی چه حال چه مستقبل زیرا مفهوم حقیقت از عرضیات است و نفس حقیقت نیست و معروض این عوارض نشود و اگر قضیه ای تلفیق شود برای حکایت از خارج است ولو تقدیراً باعتبار ظرف تحدّثش زیرا هر حقیقتی از هر مهیتی متحقق شود البته مشمول حکم مغایرت با عوارض خواهد بود حکم مغایرت دائر مدار تحقق جمیع امثال يك حقیقت نیست اگر چه حکم در قضیه شخصیه در نظر گرفته شده چنانکه در همین قضیه یعنی « و حقیقة كل شیء مغایرة لما يعرضها من الاعتبار » حکم مغایرت کلی است .

وجه سوم لزوم مغایرت بین موضوع و محمول در حمل شائع است  
و اگر بین حقیقت و عوارض مساوات و عینیت بود یا مهیت عارض  
جزء حقیقت مانند ماده و صورت بود حمل عارض نوعی و جنسی

**وجه سوم از وجوه مغایرت  
بین حقیقت و عوارض محموله**

وفصلی و مانند آنها حمل اولی بود نه شائع و در صورتیکه جزء حقیقت باشد اصلاً حمل متصور نبوده بدیهی است حقیقت هر شیئی معروض مهیت نوع و جنس و فصل خود بنحو حمل شائع صناعتی است و بهمین جهت در این حمل و عروض فرق نیست بین انواع و فصول متنافیة مختلف الحقیقه و افراد متمائله متفق الحقیقه و اگر مهیت عارض محمول مساوی و عین حقیقتی بود باید بر حقیقت دیگر از نوع و فصل دیگر صدق نکند مثلاً اگر مهیت جنس حیوان یا جوهر یا جسم عین هویت و حقیقت ناطق یا کاتب یا متعجب یا متکلم باشد باید بر ناهق و صاهل مثلاً که از منافیات آن حقیقت است صدق نکند و همچنین بالعکس اگر عین هویت ناهق یا صاهل مثلاً باشد بر ناطق و هویات دیگر صدق نکند و همچنین نوع نسبت با افراد و اصناف چه ممکن نیست فرض مساوات و عینیت و جزئیت با جمیع حقائق و هویات متقابله لاجرم باید مساوات با تمام عوارض خود نداشته تا نسبت عارض بآن حقیقت و هر يك از حقائق خارجیة فقط نسبت حمل و انطباق

باشد و گرنه بکلی صدق و حمل از میان حقائق و عوارض محموله برداشته شود چه متقابل باشند چه متقابل نباشند یعنی از قبل کلی و افراد باشند و چه متقابل و متضاد باشند زیرا حمل مساوی بر مساوی از دائره مباحث علمی بیرون است پس اگر فرض شود عینیت حقیقت با تمامت عوارض حتی متنافیه منطبقه حمل در همه موارد حمل اولی خواهد بود .

پس باین نتیجه میرسیم که باید هر حقیقت و هویتی با عوارضش مغایرت داشته باشد تا حمل و عروض درست در آید چه حمل و عروض منوط بمغایرت است و دلیل بر این مغایرت آنست که عارض محمول بر این حقیقت بر حقیقت دیگر که ضد و منافی آن حقیقت است نیز صادق و عارض و محمول است و اگر با آن حقیقت یکی بود باضدش نمی ساخت و بر روی حمل نمی شد پس معلوم میشود عارض محمول بر حقیقت اعم از آن حقیقت و حقائق دیگر است چون جنس آنها است یا اعم نوعی است از این فرد و از افراد دیگر بدیهی است که اعم با متنافیات متضاده و با متکثرات متماثله سازگار است و بوجهی با آن تواند اتحاد و بر آن انطباق نماید و مانند حقیقت معروض نیست که حمل بر حقیقت دیگر نمیشود و بر خود هم حمل نمی شود حتی بحمل اولی مگر بعنوان ذهنی و سخن در عنوان ذهنی نیست و حقیقت چون خارجی است موضوع برای خود هم نمی شود چه حمل اولی هم صورتی در ذهن لازم دارد و بالاخره هیچ حقیقتی محمول نشود و هر مهبیتی محمول گردد بشرط مقرر و همین معنی دلیل بر مغایرت است .

لکن نکته ای که باید در این مغایرت توجه نمود آنستکه در حمل شائع باید مغایرت بحسب مفهوم بین موضوع و محمول باشد و اتحاد بر حسب وجود یا مانند وجود که صرف صحت انطباق است و مغایرت بین حقیقت و مهبیات عوارض نه تنها بحسب مفهوم است بلکه در اصل قوام مهبیت و سنخ ماهوی متغایرند چه آنکه مفصلاً بیان شد مهبیت خارجی که صادر از علایت است متمیز و متشخص بمشخصاتی است که بوی آن را مهبیت ذهنیه استشمام ننماید و نیز متکثر بالعدد است و مهبیت ذهنیه هیچگونه تکثر ندارد چه آن لا بشرط یا بنفس صرافت شیئیت خود یا بشرط لایا بشرط شیء تعقل شود و در هر چهار حالت نه رنگی بخود پذیرد و نه تعدد حاصل کند بلکه هنگامیکه از صفحه ذهن محو شود و دوباره تعقل شود عیناً بر میگیرد نه مثل آن .

و بنظر مؤلف تکرر یا تعاقب امثال متماثل اموری است خارج

#### نکات مهمه و سودمند

از اصل مهبیت مانند وجود و شکل و عوارض دیگر و معقول نیست

اصل مهبیت من حیث هی تکرار یابد و یکی از فوائد قضیه «المهیه من حیث هی لیست الاهی» همانا همین عدم تکرار در اصل مهبیت است بلکه مناسب است یکی از معانی لاتکرار فی التجلی همین باشد نه حیثیت وجود یا صدور یا فعل اشراقی که از مبده اعلی هنگام ابداع و احداث وقوع یابد و نه معنائی



صوفیانه دیگر که گفتند و همچنین یکی از فوائد سلب مقابلات در اصل مرتبه که مهیت بنفسها نه واحد است نه کثیر نه کلی نه جزئی نه موجود نه معدوم الی غیر ذلك این است که نباید تکرار شود و تکرار در او نیست بلکه در لواحق او است و او با هر لاحق و با هر تکراری که در عوارض و خصوصیات او میشود عیناً محفوظ است و آن انحفاظی که متأخرین بنامش طبل و نقاره بین وجود ذهنی و وجود خارجی می زند بهتر آنست که بین وجودات متعاقبه و بین الوجود و العدم بگویند و بگویند همان طور که مهیت بعد الوجود چون معدوم شده همان مهیت است که معدوم شده همچنان چون دو باره موجود شود همان مهیت است که اولاً موجود و ثانیاً معدوم شده و تأمل دین دقیقه صحت اعاده معدوم را روشن می سازد و بالجمله تکرر عددی از مختصات مهیت خارجی است .

نا گفته نماند خواه در گفتار خود یکجا تعبیر بمغایرت و جای

### وجه تعبیر بمغایرت و منافات و مقابله و تضاد

دیگر بمنافات سپس بمقابله و در آخر بتضاد فرموده و این تفنن

در عبارت نیست بلکه هر کدام بجای خود متمکن است چه

مغایرت اعم از مغایرتی است که قبول اجتماع نکند یا قبول نماید مثل مغایرت موضوع و محمول در حملیات و چون موضوع قضیه مباحث عنهما که حقیقت است و عوارضش که کلیات محموله منتزعه از آن است ناچار مغایرت بین حقیقت و عوارضش از اعتبارات و انتزاعات همانا مغایرت موضوع و محمول و مصداق و مفهوم است که قبول اتحاد و انطباق نماید علاوه بر این مغایرت قبلاً گفتیم که مهیت خارجی بهمهیت ذهنیه منتزعه از مهیت خارجی تفاوت ذاتی دارند مع الوصف مانعی ندارد مهیت ذهنیه بنفسها متحد با آن یا منطبق بر آن شود با آنکه هیچیک از مزایای مهیت خارجی را ندارد و محال است داشته باشد چه آن مزایا از لوازم معلولیت و صدور از علت است و فی الحقیقه جلوه الهیه و تجلی ربوبی است لکن مجهول الکنه است و مهیت ذهنیه جز خودش چیزی نیست و نسبت و قیاسی بمبدء اعلی ندارد و نمیتواند داشته باشد و چون مانع نخواهیم مبحث خود را مبنی بر انکار وجود کلی طبیعی در خارج نمائیم مضایقه نکردیم همین مهیت هم درمهیت خارجی باشد مانند خارجی بودن نسبتها و اضافتها و اعتبارات خارجی چون ملکیت و رقیت و حریت و زوجیت و فردیت که تنها اعتبار ذهنی نیستند و قیام چنین معنائی درهویت خارجی بر وجه اتحاد ماهوی و قوامی نیست بلکه مانند زوجیت در اربعه و فردیت در ثلثه و مملو کیت در مملوکات و مالکیت در مالک است که بحسب اصل مهیت خارجی متفاوت و متغایرند و بحسب مفهوم هم متغایرند چیزی بکه کلی طبیعی در حقیقت خارجی بنا بر بودنش در خارج دارد این نیست که در خارج مفهوم ذهنی برای آن حقیقت موجود باشد بلکه در ذهن فقط جای مفهوم او است که از آن تجرید شده .

تصویر شبح و تمثال در حقائق  
خارجیه که ذهن از آن منتقل  
بکلی طبیعی شود و این خود  
وجه تصالح بین نافی و مثبت  
است

بنظر مؤلف آنچه بنام کلی طبیعی در خارج است و تمثال  
از کلی طبیعی ذهنی است نه همان مفهوم طبیعی ذهنی و این شبح  
برعکس شبحی است که قائلین باشباح در وجود ذهنی گفتند  
و گمان میکنم قائلین بوجود کلی طبیعی همین شبح و تمثال را  
درمخیله خود تخیل نمودند و آنرا در خارج اشتباه بهمیت ذهنیه

نمودند و گرنه قوت عاقله معنای صرف را از محسوس خارجی و صورت خیالی تعقل مینماید که از آن  
تعبیر به تجرید و انتزاع نمایند آنهم از غیر مجردات مانند عقل فعال چه بتصریح شیخ در الهیات شفا  
مهیبت عقل در ذهن در نیاید بجز مفهوم عام که کلی طبیعی و مهیبت عقل نیست و این تجرید و انتزاع از  
باب خلاقیت نفس یا الهام عقل فعال است و ملاحظه محسوسات یا متخیلات از معدمات است و گرنه  
چیزی از موجود خارجی محقق یا مقدر حقیقتاً کننده نشود که بذهن منتقل شود و باز بخارج بر گردد .

حال اگر این شبح در موجود محسوس مادی امری غیر محسوس و مجردی باشد مانند موجودات  
عالم مثال و عکوس مرایا باشد بذهن منتقل نخواهد شد چون صورت در آینه که در ذهن نیست و اگر  
امرئ است ذهنی جایش خارج نیست و جز محاکات ذهنیه از خارج مانند همان کلی طبیعی کاری از آن  
ساخته نشود و بالاخره این فرض راجع بقول بشبح در وجود ذهنی خواهد بود و الا برای يك حقیقت  
خارجی در صورت عقلیه نیست بلی در آینه برای حقیقت خارجیه ممکن است چنین تمثالی وظلی ادعا نمود  
چنانکه در اخبار از هویات و اشخاص انوار آل الله تعبیر باظله و اشباح شده که جای تحقیق آن این  
موضوع نیست و در هر حال این شبح و تمثال بر تقدیر تسلیم آن در هویات حقائق از کلیات طبیعی نیست  
اگر چه موجب یا معد حصول کلی طبیعی در عقل باشد و این دقیقه پرقیمتی است که راه صلح بین مثبتین  
و نافیین وجود کلی طبیعی در خارج را شسته میکند و برای تفکر اهل فضل بد نیست مخفی نماناد وجه دیگری  
برای قیام مهیبت ذهنیه در این مهیبت خارجیه گفتیم که حالت ماده و جزء را دارد و صادق و محمول نگردد  
و بنظر مؤلف این وجه دلچسب تر است و بسیار بعید است در خارج مهیبتی باشد که محمول بر محل خود باشد .

و اما وجه تعبیر بمنافات در جمله « والالما صدق علی ما ینافیها »

### وجه تعبیر بمنافات

پس این است که اعتبارات عقلیه و عوارض حقیقت خارجیه  
کلیات محموله بر حقائق است و منافات آنها با حقائق اعم از تنافی عام و خاص و کلی و فرد و مفهوم و مصداق  
است و از تنافی و تقابل اضداد است و تنافی در صورت اولی چون بطور مبانی کلبه و تضاد نیست و از جهت  
اتحاد یا انطباق دارد لذا خواهی از کلیات منطبقه بر حقائق خارجیه تعبیر بعوارض کرده و عوارض را  
گویا تقسیم بمنافی و غیر منافی نموده و هر دو را بمنافی حقیقت و عوارض معرفی نموده که مشروحاً نحوه

مغایرت از چند راه شرح داده شد و صدق کلیات را بر منافیات هر حقیقتی بهمان نحو که بر آن حقیقت صادق است مورد استدلال بر مغایرت بین هر حقیقت و عوارضش مطلقاً قرار داده آنگاه نظر بتنافی بین خود عوارض افکنده بروجه تضاد و از آن نتیجه گرفته تضاد حقائق معروضه آن عوارض متضاد را .

**توضیح حال** توضیح حال آنکه در صورت تنافی عام و خاص یا کلی و فرد مهیت منتزعه از حقیقت خارجیه که موضوع قضیه و معروض آن مهیت کلیه و فردی از آن کلی و اخصی از آن اعم است با مهیت حقیقت دیگر که مشارک با او در صدق آن کلی و عام است بروجه تضاد نیست زیرا در این صورت دو محمول متضاد بر دو موضوع متقابل حمل نشده تا از تضاد محمولین تضاد موضوعین لازم آید بلکه يك کلی محمول است بر دو فرد یا دو صنف خود چون زید و عمرو یا رومی و زنجی که معروض انسان یا ناطق یا حیوان و مانند آنها است زیرا کلی با عام يك معنای بسیطی است که منبسط بر افراد و اصناف و خاص های خویش است مانند يك آینه که زید و عمرو و شخص زنجی و رومی را نشان می دهد و هیچ گونه ضدیت و مبائنتی باهم ندارند لذا عارض بر فرد شود در قضیه محمول گردد که شرط حمل بوجهی اتحاد محمول با موضوع است بلی بین موضوعات خاصه و افراد مخصوصه تقابل مبائنت بلکه تضاد یا تراحم است لذا زید مثلاً بر عمرو حمل نشود و مجتمع و متحد باهم نگردند لکن مشترك در نوع و جنس و فصل و اینگونه عوارضند و مغایرتشان با اینگونه عوارض نه تنها بکلی و فرد یا عام و خاص است یا بعبارت دیگر بنسبت عموم و خصوص مطلق است بلکه علاوه بر مغایرت بحسب مفهوم تغایر طبیعی و مهیتی دارند بشرحیکه گذشت و همین صدق و انطباق دلیل است بر آنکه بین مهیت ذهنیه و مهیت خارجیه تنافی نیست چه در حمل کلی بر فرد هیچگونه امر منافی ملحوظ نیست زیرا مثلاً چون انسان یا ناطق بر زید حمل شود نوع فرس یا فصل ناهق اصلاً ملحوظ نیست و همچنین عمرو و بکر در حمل انسانیت بر زید ملاحظه نشود و نیز مجرد اثبات انسانیت برای زید کافی در اثبات انسانیت برای عمرو نیست چه باید مصداق بودن عمرو و بکر اگر مورد شبهه است از خارج محرز شود و این همان ملاک مفاد قاعده معروفه است که تمسک بعام در شبهه مصداقیه جائز نیست و عام یا کلی مشخص مصداق خود نخواهد بود لذا نتوان گفت مثلاً (زید انسان فعمرو انسان) مگر علت انسانیت که مطرح در عمرو است تصریح شود یا معهود باشد لکن آنجا که مصداق دیگر معلوم است البته مشترك در انطباق یا اتحادند و تراحم و عدم اتحاد بین مصداق موجب تنافی در حمل عارض مشترك بر هر يك نیست اگر چه بین حقیقت معروض و مهیت عارض مغایرت است لذا این صورت را در قسم غیر منافی باید قرار داد و چنانکه خواهیم گفت نظر مصنف در بیان مغایرت بین حقائق اشیاء و عوارض آنها بحمل نیست و حمل و صدق را نسبت بمنافی بعنوان استدلال بر مغایرت مذکور داشته نه آنکه مقصود اصلی بآن شرائط حمل و لزوم مغایرت بین موضوع قضیه و محمول باشد و

ممکن است عبارت را بتقسیم بین منافی و غیر منافی تفسیر نمائیم باین نحو که هر چه غیر از حقیقتی از حقائق است منافی با آن حقیقت باشد اگر چه افراد يك نوع باشند چه هر فردی ممتاز بتمیزات خویش است و اشتراکی در آن ندارند. لذا هیچ فردی بر فرد دیگر حمل نشود فقط بطور حمل اولی بر نفس خود حمل میشود و مجرد اشتراك در نوع رفع تنافی و تغایر افرادی نکند بلی اگر عناوینی و جوهری که عیناً منطبق بر همان فرد است در میان آید منافی با وی نیست و در آنها همین مغایرت با عوارض کلیه خواهد بود مثلاً بجای (زید انسان) اگر گفته شود « این عمرو یا ابوبکر یا اخو خالد یا الملك یا الشاعر یا ذوالریاستین یا الاعرج یا الوزیر یا المملوك یا غلام عمرو یا زوج لیلی و مانند آن انسان » البته همان زید است و منافی نیست پس ممکن است قید منافی برای اخراج غیر منافی باین معنی باشد و گرنه هر موضوعی با موضوع دیگر منافی و مغایر است اگر چه قابل اجتماع موردی باشند چون ماده اجتماع در عامین من وجه پس کانه فرموده « والا لما صدق علی غیرها » یا گویا گفته « والالام یصدق الا علی نفسها » .

و این مغایرت بر وجه اجمال بطور واضح بدین تقریر است که کلی معنایی است نوعی که بر تمام حقائق افراد صادق است و یا جنسی که بر تمام انواع موجوده و فصول خارجی که مرجعش افراد هر نوع است صادق است و فرد بر فرد دیگر و نوع بر نوع دیگر و فصل بر فصل دیگر و خاصه بر خاصه دیگر صادق نیست و اگر مغایرت بین حقیقت و عارض کلیش نبود باید صادق بر اینها نباشد فقط بحمل اولی بر نفس خود صدق کند که نظری بچنین حملی در علوم نیست و همین قدر در تشبیه بر مغایرت بس است که خواجه بلفظی و چیز ادا فرمود و چون مغایر هر فرد خارجی با کلی خود بر وجه تضاد نیست و مغایرت دو کلی نوعی یا فصلی مثلاً بر وجه تضاد است لاجرم حقیقت معروضه هر يك متضاد خواهند بود لذا فرمود « و یکون المهیة مع کل عارض مقابله لها مع ضده » و افراد يك نوع اگر چه متغایرند و بر يك دیگر صادق نیستند ولی چون در حقیقت نوعیه که آخرین مراحل است متفقند نمی توان آنها را اضداد شمرد بلکه متمائلند و عدم جواز اجتماع و اتحاد آنها امری است مشترك بین ضدین و مثلین و این معنی منتقض نشود بسواد و بیاض که متفق در جنس لوندند و مانند آنها چه اشتراك در جنس تأثیری در رفع تضاد نوعی ندارد خلاصه نظراین حکیم تنها بمغایرت حقائق اشیاء با کلیات آنها است که اعتبارات عقلیه است و تشبیه بر آن لازم است چه کلی و فرد از نظر اتحاد یا انطباق در بدو نظر متغایر نمی نمایند لذا بعد از تشبیه بر تغایر هر حقیقتی یا عارضش مغایرت بنحو تضاد را تأییداً و تسجیلاً یاد فرمود با آنکه مورد گفتار اول مغایرت هر حقیقتی با عارض خویش است نه مغایرت آن با حقیقت دیگر که معروض ضد آن عارض است و سر این تشبیه آنکه اگر مهیت معروض ضدین شود يك مهیت نیست مثلاً حیوانیت خارجی که یکجا معروض ناطقیت و یکجا ناهقیقت شود دو

مهیبت متضاد است چه ممیزات حیوانیت که مستعد عروض ناطقیت بر وجه وجوب شده بر ضد ممیزات حیوانیت مختصه بناهقیقت است و وحدت دراصل جنس تأثیری در رفع تضاد از ممیزات و تخصصات متنوعه ندارد و نمی توان همین معنی را در افراد يك نوع گفت چه ممیزات فردی و شخصی حظی از تنويع ندارد چه آنها هم افرادی از يك نوع هستند و آنچه در انحاء ما به الامتیاز بین مهیات افراد اضافه نمودیم که شاید بالذات مغایر باهم باشند و حاجتی بهمین انضمامی نباشد مانع از این معنی نیست چه تمایز ذاتی بدون ضمیمه برای حصول کثرت عددی<sup>(۱)</sup> در افراد يك نوع بیش از تکثر عددی بالذات افاده نخواهد نمود فلا تغفل .

و اگر بخواهیم در بیان مغایرت حقیقت با کلیات عارضه اش عبارت خواهی بود که تبدیل کنیم و اندکی تفصیل دهیم چنین خواهیم گفت و حقیقة کلیة تغایر ما يعرضها من الکلیات لان الکلی یصدق علیها و علی امثالها و علی ما ینافیها من الاضداد و الحقیقة لا تصدق علی شیء غیر نفسها فهما مختلفان و متغایران بالضرورة و الا لما صدق الکلی علی ما ینافیها کما لا یصدق حقیقة الانسان او الناطق علی الفرس او الصاهل و وجه تخصیص منافی بذکر با آنکه کلی بر افراد خود صادق است و حقیقت هر فردی بر فرد دیگر صادق نیست علاوه بر آنچه یاد شد برای رعایت قول بوجود کلی طبیعی در خارج بمعنای عینیت آن با وجود اشخاص است و البته با این معنی میان شخص و کلی مغایرت نیست اگر چه این قول سخیف و قابل رعایت نیست چه لازم آید بین حقیقت شخص و کلی حمل شائع نباشد لذا این قول را راجع بانکار وجود کلی طبیعی در خارج دانستند و گفتند معنای وجودش وجود اشخاص است و بالجمله خواهی مغایرت را از راه صدق بر منافی که واضح تر است یاد فرموده و از آن تقابل مهیات حقائق که معروف است متضاده است نتیجه گرفته و بالاخره خواهی از ذکر صدق کلی بر افراد متماتله و نیز از حکم نسبت مهیات معروضه در افراد متماتله بیکدیگر خودداری نموده .

با آنکه در استدلال بر مغایرت حقیقت با کلی باز صدق کلی بر افرادش مثبت مغایرت است چه اگر کلی مغایر افرادش نباشد لازم آید حمل کلی بر افرادش حمل اولی شود و بنحو حمل شائع بر آن حمل نشود چنانکه هیچ فردی بر فردی دیگر اصلاً حمل نشود بلکه سلب شود و چه اندازه بجا بود که صریحاً بفرماید « و الا لما صدق علی ما ینافیها و لا علی ما یماتلها کما لا یصدق کل حقیقة علی ضدها و لا علی مثلها » .

(۱) و بالجمله تکثر عددی چنانکه ممکن است بضمائم مکرره باشد ممکن است بالذات باشد یعنی

مهیت هر فردی بعد از ممیزات فردی او را از کلیت و عموم بیرون می برد - مؤلف .

و همچنین در تقابل مهیات که معروض اضداد است خوب بود « بفرماید » والمهية مع كل عارض مغایرة لها و مع ضده ومع مثله او مایساویه ، چه مهیت هر فردی در خارج عین آن مهیت در فرد دیگر نیست اگر چه کلی عارض بر هر دو فرد يك کلی یا مساوی آن کلی از مفاهیم است و ما بحمد الله در هر دو مرحله چه مرحله نسبت حقیقت با عوارض و چه مرحله نسبت معروض با معروض دیگر در متضاد و در متماثل حقیقت حال را از پرده بیرون کشیدیم فقط باقی می ماند نسبت عارض با عارض پس گوئیم اگر متضاد نیستند چون انسان و ناطق و حیوان و جوهر و نامی و حساس و متحرك بالارادة و مانند اینها البته همگی متكافؤ در صدق بر افراد نوع انسانند بلی اصل مفهوم هر يك با مفهوم دیگر مغایر است بدون تنافی و اگر در همین مورد پای ضد در میان آید چون ناهق مثلاً پس حکم عارضین متضادین در جمله سوم مذکور شده چیزیکه هست آنست که اگر عارض مضادرا که صادق نیست با عارض صادق جمع کنیم مثلاً حیوانیت که ناطق بر ناهق و صاهل و غیرها است مقید نمائیم و بخواییم مثلاً حیوانیت فرس یا صاهل را با حفظ قید بر انسان یا بر ناطق حمل کنیم البته منجر بتضادمیشود چه گفته شد معروض ضد با معروض دیگر مقابل و مضاد است مثل این است که بگوئیم « الانسان صاهل » مگر فقط جمع لفظی باشد که هر کدام بمحاش تعلق گیرد مثل « هؤلاء الناس و هؤلاء الافراس و هؤلاء الحمير ناطق و صاهل و ناهق » اشتباه نشود بتوهم اینکه این بیان در مهیات ذهنیه هم جاری است و اختصاصی بحقائق خارجیه ندارند زیرا حمل مهیت جنس مثلاً بر مهیت نوع باعتبار وجود خارجی و حصول هویت است و کر نه مهیت نوعیه صرفه ذهنیه « ایست الاهی » خواهد بود و مهیت جنس چون حیوان بر مهیت انسان ذهنی صادق نیست آنجا که میگوئیم « الانسان حیوان » باین معنی است که « ما هو انسان بالحمل الشائع حیوان » حتی آنکه بر حسب مفهوم هم صدق بر یکدیگر نکنند و ترکیب از یکدیگر نیابند و باین نظر بوده که ما حقیقت را تعمیم بمحقق و مقدر دادیم چنانکه مکرراً در خلال سخن گفتیم .

نا گفته نماند خواجه تقابل معروضین ضدین را صریحاً بضدیت نام برده لکن ظاهراً مراد سرایت تضاد عارضین است بمعروضین هر چند محتمل است مراد تقابل ممیزات و تخصصات در حیوانیت معروض ناطق و حیوانیت معروض ناهق مثلاً باشد چنانکه در افراد يك نوع گفته شد لکن تخصصات حیوانیت بنطق یا نهیق تنها ممیزات فردی نیست « كما يشهد به الوجدان السليم » و اما اگر معروض عوارض متضاده انواع باشند تضاد انواع ذاتی است نه از روی سرایت تضاد عوارض بمعروضات .

**نتیجه مختار مؤلف در تفسیر  
عوارض و تهیین مغایرت بین  
حقیقت و عوارض که مقدمه  
ابطال تفسیر شراح است**

اینک نتیجه تفسیر مختار خود را در عوارض و مغایرت حقیقت با آنها یاد می‌نمائیم تا آشکار گردد تفسیر شراح که بعداً در آن وارد خواهیم شد کاملاً مخدوش و از مرام خواجه دور بلکه مشتمل بر اشتباهات شکفت انگیز است که ما را ناچار بتطویل سخن نموده هر چند برای اهل فضل و محصلین در مباحث بسیار سود بی‌شمار دارد.

و از بیاناتیکه گذشت آشکار است که مراد از عوارض حقیقت خارجیة اعراض محمول بضمیمه یا عرضیات دیگر که از حدود و رسوم اشیاء خارج است و متأخر از حصول حقیقت و هویت است نیست و معروض اینگونه عوارض و معروض جنس و نوع و فصل و سائر کلیات طبیعیہ نیست مانند سواد و بیاض و حرارت و برودت و ثقل و خفت از محمولات بضمیمه و از این قبیل است کیفیات نفسانیہ و مانند وحدت و کثرت و زوجیت و فردیت که از مثالهای شراح تجرید برای عوارض است و غیر ذلك از عرضیات و همچنین وجود و عدم مشمول عوارض نیست چه وجود فقط عارض مهیت است در تصور نه عارض حقیقت خارجیہ که با وجود بحسب هویت متحد است و البته مغایرت موجود خارجی با این اعراض بدیهی است و محتاج به تمبیه نیست و فائده علمی ندارد و عرضیات دیگر که ما بحدائثی در خارج ندارد و مانند کلیات طبیعیہ نیست مهیت معروض خود را تغییر نمی‌دهد چه رسد باینکه تأثیری در تقابل آنها داشته باشد.

باین توضیح که معروض سواد مثلاً با معروض بیاض که از نوع معروض بیاض است متقابل نیست مثلاً آبیکه معروض سواد یا حرارت شده با آبیکه معروض بیاض یا برودت است مقابل نیست جز آنکه دو فرد و دو شخصند از یک نوع و اگر یک فرد علی‌التعاقب معروض ضدین شود اصلاً تغییری در حقیقت و مهیت معروض حاصل نشود حتی کثرت عددی در نفس مهیت نشود بخلاف کلیات عارضه بر حقائق که چون متضاد باشند معروض خود را متضاد نمایند و اگر حقائق افراد یک نوع باشد لا اقل مهیت در خارج تکثر عددی حاصل کند.

این است که خواجه صریحاً گوید مهیت با هر عارضی مقابل با همان مهیت است با ضد آن عارض پس مورد این سخن ماهوی اشیاء است از کلیات طبیعیہ که چون در خارج حقیقت حاصل نمود باید نظر نمود اگر مهیتش معروض فصلی از فصول انواع شد البته با مهیتی که معروض فصل دیگر شده متقابل خواهد بود و جنس مشترك متنوع شده تا آخر آنچه مفصلاً تحقیق شد آیا این چه ربطی با عراض غیر متنوعه و معروضات غیر متنوعه دارد که در جواب ما هو واقع نشود و در حدود و رسوم اشیاء مأخوذ نیست سخن در حقائق ما هوی اشیاء است نه در اعراض متأخره که از قوام مهیت شیئی و

از حقیقت و هویت آن بیرون است و از لفظ عروض و عارض نباید اشتباه با عراض خارجیّه کرد البته حقایق خارجیّه هم معروض طبائع کلیه خویش است و آن طبائع عارض است بعروض و صدق عقلی و از حدود و رسوم و مهمیات ذهنیه آن حقائق است اگر آن حقائق افراد يك نوع از آن مهمیات معقوله است متمایزند با امتیازاتی که شرح داده شد و اگر انواع و فصولند متقابلند و این عوارضند که در شیئیت شیء و قوام مهمیات آن دخالت دارند که مغایرت حقیقت معروض آنها در خارج با آنها که در ذهن از آن حقیقت حکایت کند مورد سنجش و منظور از مبحث است و این چه ربطی با عراض و عوارضی دارد که پس از تحقق نوع و فصل و آنچه در شیئیت شیء دخالت دارد عارض شوند حتی بعروض وجود بر مهمیات در عقل و اتحادش در هویت حقیقت خارجیّه ربطی ندارد و سخن در مغایرت همین مهمیات عقلیه نوعیه و جنسیه و فصلیه است با مهمیات حقیقت خارجیّه که مصداق آن است که اگر معروض خارجی را با عراض ذهنیش بسنجیم متغایرند و اگر با معروض ضد آن عارض بسنجیم متقابل و متضادند .

و اما وحدت و کثرت و مانند آن که از موارد اشتباهات شراح تجرید در امثله عوارض است پس اعتبار صرف است نه آنکه تعدد افراد از يك نوع یا يك فرد بودن آن موجب شود که مهمیات معروض وحدت با مهمیات دیگر که معروض کثرت است مغایر و مقابل شود زیرا مهمیات معروضه چه واحد چه کثیر همانست که هست چیزی بواسطه وحدت و افراد از او کاسته نشود و از کثرت افرادش بر او افزوده نگردد و تقابل دو نوع بالذات است ربطی بوحدت و کثرت افراد هیچ کدام ندارد .

و اما وجود و عدم که آنهم از مثالهای شراح برای عوارض است پس نسبت بیک مهمیات هیچ تأثیری ندارد چه وجود یا عدم در معرفی و تحدید مهمیات دخالت ندارد و جز آنکه موجود شده یا نشده در منظور از این مبحث تأثیری ندارد و نسبت بدو مهمیات که یکی موجود دیگری معدوم یا نسبت بدو فرد از يك مهمیات که یکی موجود دیگری معدوم است تغییری در اصل مهمیات نیابرد هر چه هست همانست از تقابل ذاتی و عدم آن و عروض وجود بر مهمیات در ذهن است هنگام تحلیل عقلی و در خارج بر حسب هویت متحد است و سخن در مغایرت موجود خارجی با عوارض از مهمیات ذهنیه صادقه بر اوست نه در عروض وجود بر مهمیات در ذهن و مغایرت مهمیات با وجود محتاج به تنبیه نیست و صدق وجود یا موجود بر مهمیات است نه بر حقیقت که عبارت از مهمیات باعتبار وجود است که حمل آن بر او حمل اولی خواهد بود استدلال بصدق بر منافی حقیقت نسبت بوجود و عدم مورد ندارد و آنچه محتاج به تنبیه است مغایرت هویات حقائق خارجیّه است با مهمیات حدیه و رسمیه خود از کلیات طبیعیه که در عقل بلکه در نفس الامر منطبق بر آن حقائق است و حتمی العروض بر آن بالاتخلف است و وجوه مغایرت بر وجهیکه مزیدی بر آن نخواهد بود یاد شده اینک فهرست و فذلکه آن با فوائد دیگر یاد می شود .



**فهرست و فذلکه وجوه  
مغایرت بین حقیقت و  
عوارض**

و آن این است اگر چه خواجه فقط اکتفا بصدق آنها بر منافی حقیقت نموده (۱) عموم و خصوص مطلق و کلی و فرد (۲) اشتغال حقیقت بر ممیزات خارجی و خلو مهیت از آنها (۳) مرکب بودن امر خارجی در مرکبات و بساطت مهیت ذهنیه مگر بتحلیل عقلی نسبت باجزاء حدیه (۴) قبول مهیت ذهنیه اعتبارات سه گانه را وعدم قبول خارجیات آن اعتبارات را .

و اما آنچه شیخ در شفا راجع بحصول اعتبار لاشروطی در خارج و مبالغه او در نفی تحقق اعتبار بشرط لائی در اعیان پس نه باین نظر است که حیثیت اعتبار لاشروطی در خارج است بلکه باین نظر که لا بشرط بنفسه باهر شرط و ضمیمهئی می سازد و در خارج نفس مهیت او موجود است و ضمائم هم با او موجود است پس همان مهیت که بنفسها لا بشرط است در خارج حاصل است و وجود ضمائم با او آنرا از اعتبار نفسی و لاشروطیت ذات خود بیرون نیارود و معنای این سخن آنستکه مصداق لاشروط ذهنی در خارج است نه آنکه حیثیت و عنوان لا بشرطیت در خارج است زیرا معنای صحت اجتماع مهیت با ضمیمه و با عدم ضمیمه حکمی است عقلی و در خارج ما بجدا و نشانه ای ندارد .

و همچنین در بشرط شیء چه وجود ضمیمه و شرط با مهیت غیر از اشتراط مهیت بآن شرط است پس حال این دو اعتبار در عدم تحقق در اعیان مانند بشرط لا است فرق این است که بشرط لا نه تنها عنوان و حیثیت ذهنیش در خارج نیست بلکه آنچه معدوم و بقید لا در ذهن اعتبار شده حسب الفرض در خارج موجود است و نمی شود که مصداق و معنون و منشأ اعتبار برای بشرط لا شود بخلاف لاشروط و بشرط شیء که مصداق و معنون هر دو موجود است و فرقی است بدیهی بین تحقق مشروط بشرط شیء در خارج یعنی ذات مشروط و ذات شرط و بین تحقق مشروطیت مشروط بشرط مفروض و عقد اشتراط فقط در ذهن است و در لا بشرط هم درست است که مهیتی بنفسها حاصل شده و منافی با حصول ضمائم نیست و مشروط بآنها در ذهن و بعدم آنها نیست لکن مشروط نبودنش بوجود ضمائم و بعدم ضمائم معنائی نیست که در خارج خود را نشان دهد و از شیخ بعید است که چنین توهمی را فرماید .

پس لازم است نص کلام شیخ را در الهیات راجع باعتبارات مهیت و وجود یا عدم وجود آنها در اعیان یاد نمائیم « قال الشيخ فی الفصل الاول من المقالة الخامسة من الهیات الشفا ما لفظه و هیئها شیء یجب ان نفهمه و هو انه حق ان یقال ان الحیوان بما هو حیوان لا یجب ان یقال علیه خصوص او عموم و ذلك

**نص کلام شیخ در اعتبارات  
مهیت و وجود آنها در اعیان  
یا عدم وجود آنها در فصل  
اول از مقاله پنجم از الهیات شفا**

انه لو كانت الحيوانة توجب ان لا يقال عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص و حيوان عام و لهذا المعنى يجب ان يكون فرق قائم بين ان نقول ان الحيوان بما هو حيوان مجرداً بلا شرط شيء آخر و بين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط لا شيء آخر و لو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجرداً بشرط ان لا يكون شيء آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الأفلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شيء آخر وجوده في الذهن فقط فاما الحيوان مجرداً لا بشرط شيء آخر فله وجود في الاعيان فانه في نفسه حقيقته بلا شرط شيء آخر و ان كان مع الف شرط آخر يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانة موجود في الاعيان و ليس يوجب ذلك عليه ان يكون مفارقاً بل هو الذى فى نفسه خال عن الشرائط اللاحقه موجود فى الاعيان و قد اكتنفته من خارج شرائط و احوال فهو فى حد و حدته التى بها هو واحد من تلك الجملة حيوان مجرد بلا شرط شيء آخر و ان كانت تلك الوحدة زائدة على حيوانيته ولكنها غير اللواحق الاخرى (١) و لو كان هيئنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا الحيوان الذى نطلبه و نتكلم عليه لا نا نطلب حيواناً مقولاً على كثيرين بان يكون كل واحد من الكثيرين هو هو و اما المبادئ التى ليس محمولاً على هؤلاء اذ ليس شيء منها هو هو فلا حاجة بنا اليه فيما نحن بسبيله فالحيوان المأخوذ بعوارضه هو الشيء الطبيعى و المأخوذ بذاته هو الطبيعة التى يقال ان وجودها اقدم من الوجود الطبيعى تقدم البسيط على المركب و هو الذى يخص وجوده بانه الوجود الالهى لان سبب وجوده بما هو حيوان (٢) عناية الله تعالى و اما كونه مع مادة و عوارض و هو هذا الشخص و ان كان بعناية الله تعالى فهو بسبب الطبيعة الجزئية فكما ان للحيوان فى الوجود انحاء فوق واحدة كذلك له فى العقل فان فى العقل صورة الحيوان المجرد على النحو الذى ذكرناه من التجريد و هو بهذا الوجه يسمى صورة عقلية و فى العقل ايضاً صورة الحيوان

(١) لان حقيقة الوحدة و منشأ انتزاع مفهومها عين نفس الحيوانية و انما الزائد مفهومها و هى زيادة ذهنه عند التحليل العقلى - مؤلف .

(٢) مراد از عنایات علم ذاتی و رضای واجب تعالی است بنظام خیر بروجه اكمل شیخ در شفا در فصل دخول شرور در قضاء الهی فرماید « ان الملل العالیة لا يجوز ان يكون يعمل ما يعمل لاجلنا و يكون بالجملة بهما شيء و يدعواها داع و يعترض ( و نفترض ) لها ايتار و لالك سبيل الى ان تنكر الاتارا العجيبة فى تكون العالم و اجزاء السماوات و اجزاء النبات و الحيوان مما لا يصد ذلك اتفاقاً بل يقتضى تدبيراً ما فيجب ان يعلم ان العناية هى كون الاول عالماً بذاته بما عليه الوجود من فى نظام الخير و علة بذاته للخير و الكمال بحسب الامكان و راضياً به على النحو المذكور في عقل نظام الخير على الوجه الابلغ فى الامكان فيفيض منه ما يعقله نظاماً و خيراً على الوجه الابلغ الذى يعقله فيضاً ناعلى اتم تأدية الى النظام بحسب الامكان فهذا هو معنى العناية انتهى » بنا بر این نحوه وجود حيوان بما هو حيوان هم بطور مستقیم از عنایات و علم ذاتی و رضای الهی سبحانه معقول و حاصل است - مؤلف .

من جهة ما يطابق الحيوان في العقل بحد واقع بعينه اعياناً كثيرة فيكون الصورة الواحدة مضافة عند العقل الى كثرة و هو بهذا الاعتبار كلي و هو معنى واحد في العقل لا يختلف نسبة الى اى واحداخذته من اللحيوانات و اى واحد منها احضرت صورته في الخيال بحال ثم لما انتزع العقل مجرد معناه عن العوارض حصل في العقل هذه الصورة بعينها و كانت هذه الصورة هي ما يحصل عن تجريد الحيوانية عن اى خيال شخصي مأخوذ عن موجود من خارج او جار مجرى الموجود من خارج و ان لم يوجد هو بعينه من خارج بل اخترعه الخيال و هذه الصورة و ان كانت بالقياس الى الاشخاص كلية فهي بالقياس الى النفس الجزئية التي انطبعت فيها شخصية وهي واحدة من الصور التي في العقل ولان الانفس شخصية كثيرة بالعدد فيجوز اذن ان تكون هذه الصورة الكلية 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 و سنعيد الكلام في هذا عن قريب بعبارة اخرى فالامور العامة من جهة موجودة من خارج ومن جهة ليست فاما شيء واحد بعينه بالعدد محمول على كثيرين يكون هو محمولا على هذا الشخص بان ذلك الشخص هو و على شخص آخر كذلك فامتناعه بين و سنزداد بياناً بل الامور العامة من جهة ما هي عامة بالفعل موجودة في العقل فقط انتهى .

ما اين قسمت از كلام شيخ را در اعتبارات مهيت و وجود يا عدم وجود آنها در خارج تا آخر فصل بر اى اشتمالش بر فوائد دقيقيه ياد نموديم حال مي بينيم شيخ بالصراحة وجود مهيت بشرط لا را در خارج نفى فرموده و مبالغه در نفى آن نموده و وجود آنها را بين اعتبار در خارج مستلزم قول بمثل افلاطونيه دانسته و وجود مهيت لا بشرط را در خارج اثبات نموده .

و گويد حيوان مجرد بمجرد حيوانيت موجود در اعيان است اگر چه هزار شرط با او باشد و لازم نيست که مفارق باشد يعنى هيچ چيزي با او نباشد .

و همين موضع از سخن او است که موجب اشتباه و گمان تجويز وجود لا بشرط در خارج شده که بطريق اولي وجود بشرط شيء هم در خارج بايد تجويز شود .

لكن بعد از تأمل در كلام شيخ واضح مي شود که مراد او تجويز وجود مهيت در خارج با هيچ يك از اعتبارات نيست چنانکه ما بتفصيل آنرا بيان نموديم و واضح کرديم که وجود شرط با مشروط در خارج غير از وجود حيثيت اشتراط آن مشروط بان شرط است و وجود ضمايم و مقارنات غير از وجود انضمام و مقارنات است و همين مهيت که در خارج با ضميمه موجود است ممکن است در عقل بشرط ضميمه يا لا بشرط يا بشرط عدم ضميمه ملاحظه شود و موطن اين اعتبارات و عناوين آنها در عقل است نه در خارج و بسيار از

شیخ بعید است که برای این اعتبارات ولو نسبت ببعضی از آنها وجود خارجی فائل باشد مثل آنکه بشرط لا را منع و لا بشرط را اثبات کند و از بشرط شی ساکت گردد .

بهر حال بنظر شیخ در خارج مهمیتی که مفارق باشد نیست مگر در جواهر مفارقه و عقول مجرد نه کلیات طبیعی و صور معقوله و در جواهر مفارقه هم بنص شیخ صورت عقلیه و مهیت ذهنیه نیست مگر مفهوم عرضی عام پس مراد شیخ از وجود لا بشرط در خارج وجود نفس مهیت طبیعی است که عقل میتواند آن را لا بشرط ملاحظه کند و چون لا بشرط باهزار شرط جائز الاجتماع است همین مهیت در خارج با شروط و ضمائم و خصوصیات جمع شده و در عین حال همان مهمیتی است که در عقل لا بشرط ملاحظه شده نه آنکه لا بشرطیتش هم علاوه بر نفس خودش در خارج است و اگر بشرط همان ضمائم و خصوصیات خارجی در ذهن ملاحظه شود مشروط و بشرط در خارج حاصل است .

و اما مشروطیت آن شرط پس در عقل است و این نشانه عقلی روی مهیت در خارج نیست نه نشانه مشروطیت روی نفس مهیت مشروط است و نه نشانه شرطیت روی نفس مهیت شرط است و بعبارت دیگر مراد از وجود لا بشرط در خارج وجود معنون و مصداق لا بشرط است نه عنوان لا بشرط و این در مقابل توهم آنستکه موجود خارجی همیشه بشرط شیء است چه وجود شرط در خارج با مشروط مانع از لحاظ مهیت مشروط بطور لا بشرط نیست چنانکه مانع از جواز تبدیل این شرط بشرط دیگر چنانکه در تعاقب صور بر ماده و در استحقاقات و مانند اینها است نخواهد بود .

و اما اعتبار مهیت بشرط لا بمفارق پس اگر منظور جواز اعتبار انفکاک فقط در عقل است اشکالی و محذوری ندارد و اگر مراد تجویز وجود مفارق در خارج است که بشرط لا آلات ملاحظه برای بشرط لای خارجی باشد .

پس همان است که شیخ میفرماید که مستلزم قول بمثل افلاطونیه است چه مهیت خارجی همیشه با شرط و ضمیمه است و مفارق نیست و مفارق بودنش موقوف بر وجود فرد عقلانی است که از مواد و لواحق خارجی مجرد باشد .

و شیخ چون فردی دیگر عقلانی و مجرد بهر نحو که باشد برای مهیات طبائع که صورت حاصله معقوله در ذهن دارد فائل نیست و جز صورت ذهنیه و افراد مادی خارجی بهیچ نحو مثالی و فردی برای آنها معتقد نیست اعم از آنکه آن فرد مفارق بهمان نحوی باشد که افلاطون تصویر کرده و باو نسبت داده میشود یا از جهتی فرق داشته چه هر نحو باشد فرد دیگر مفارق است .

و شیخ مفارق خارجی جز عقول و جواهر مجرد معتقد نیست و اتصال نفوس کامله را بآن عقول و تلقی فیوض و الهامات از آنها را منکر نیست چه این اتصال و تلقی ربطی بمثل افلاطونی ندارد و اگر

کسی راهی برای توجیه مثل افلاطونی باز کند یا تا ویلاتی در این رای چنانکه جمعی در آن صدر شدند نماید این را نمی توان انتقاد بر شیخ قرار داد چه رسد بآنکه نسبت خلط و خبط بشیخ داده شود چنانکه صدر المتألهین مثل افلاطونیه را تطبیق بر ارباب انواع نموده و آن را طبائع مرسله یعنی منبسطه و وسیعه و محیطه قرار داده و ادراک و علم نفوس را بکلیات عبارت از مشاهده نفوس ارباب انواع را بنحو اضافه اشراقیه از دور یعنی بدون ارتسام در نفوس و وجود ذهنی دانسته و این را از بعض عبارات شیخ در مثل افلاطونی استنباط نموده .

شیخ در الهیات شفا از قومی چنین نقل فرمود انهم جعلوا الكل واحدا من الامور الطبيعية صورة مفارقة هي المعقولة و اياها تتلقى العقل اذ كان المعقول امرآ لا يفسد و كل محسوس من هذه فهو فاسد و جعلوا العلوم و البراهین تنحو نحو هذه و اياها تتناول و كان المعروف بافلاطون و معلمه سقراط يفرطان في هذا الرأى انتهى صدر المتألهین از این سخن توجیهی برای مثل افلاطونیه استنباط نموده و از آن تعبیر بطبائع مرسله فرموده و ارباب انواع را که شیخ اشراق آنرا ترویج و احیا کرده بر آن تطبیق نموده بدین خلاصه که

یکی از سخنهای شیخ در مثل افلاطونی و استنباط صدر المتألهین از آن ارباب انواع و طبائع مرسله را و اینکه علم نفس مشاهده آنهاست و بیان خبط و خلط بعض محشیان شوارق در نسبت خبط و خلط  
بشیخ

طبائع مرسله را که کلیات طبیعی و مجرد از مواد و عوارض اشخاص است و تجردش یکی از ادله بر تجرد نفس است اعم از صور کلیات طبیعی که حاصل در نفس است و از ارباب انواع نسبت با فراد طبیعت کلیه که اشخاص خارجی و محسوس در اعیانند قرار داده و علم و ادراک این طبائع را عبارت از مشاهده نفس ارباب انواع را بنحو اضافه اشراقیه از بعید دانسته .

و این معنی همان مثل افلاطونیه است که شیخ در این عبارت از قومی نقل نموده با اضافه آنکه صورت معقوله همان مثل است که صورت های مفارقة از امور طبیعی است و آنکه عقل آن را تلقی کند چون آنها موری هستند فساد ناپذیر و افراد محسوسه طبیعی فاسدند و افلاطون و سقراط را از افراطیها در این رأی معرفی نموده

حال صرف نظر از آنکه الهام عقول مفارقة و جواهر قدسیه بنفوس بشریه همان عقلیات ذهنیه و کلیات طبیعی و غیرها را که صور حاصله در عقل است بنحو تجلی و اضافه اشراقیه از بعید کافی در تلقی عقول مفارقة و علوم و صور مرتسمه در جواهر عقل است و حاجتی در این خصوص بشکثیر واسطه بعنوان ارباب انواع و تسمیه آن بطبائع مرسله نیست .

می گوئیم آباشیخ چه خبط و خلطی کرده که محشی شوارق چنین نسبتی بشیخ می دهد و مجرد آنکه توجیه و تطبیق صدر المتألهین را دانسته موجب نسبت خبط و خلط بشیخ نخواهد بود شیخ را در انکار مثل و منع وجود افراد مفارقات دیگری غیر از عقول ازهریک از امور طبیعی تا کلی طبیعی دارای دو فرد باشد یکی محسوس دیگری مجرد و معقول آیا چه خبطی روی داده و البته وجود مهیت طبیعی مفارق همان فرد عقلی و مثل افلاطونی است .

و عبارت محشی این است مراد الافلاطون الالهی بالمثل هی

عبارت محشی شوارق الطبائع المرسله المعلمة لافی زمان ولا مکان وهی

المهيات المجردة عن العوارض المادية كالکم والكيف

والاین و غیرها فانه ذهب الی ان لكل نوع من الانواع الموجودة فی هذا العالم فرداً

موجوداً فی عالم العقل هورب طلسمه مهلق بمادونه و لیس المراد المهيات المجردة عن

العوارض مطلقاً حتی الوجود الخارجی ومنه يظهر ما فی کلام الشیخ من الخلط و الخبط انتهى

آیا شیخ کجا اشتباه و خلط نموده مثل افلاطونی را بصور حاصله در ذهن نزاع بین شیخ و افلاطون در همین

است که آیا علاوه بر صور طبیعی ذهنیه که افراد محسوسه مادیه دارد افراد مجرد از ماده و لواحق مادیه

دارد یا نه بلکه بوجهی دیگر که از همین عبارت شیخ که نقل نمودیم صورت معقوله که نفوس بشریه

آنرا تلقی میکند فقط همان افراد مفارقه مجردة عقلیه است و صور طبیعیه ذهنیه اصلاً در بین نیست و

علم و ادراک نفوس متعلق بآن اشخاص مجردة عقلیه و صور مر تسمه در آنها است نه بکلیات طبیعیه

موجوده در ذهن .

بهر حال شیخ هیچگونه اشتباهی در ممالک نزاع ننموده و مجرد آنکه صدر المتألهین مثلاً نام ارباب

انواع و طبائع مرسله بر آن افراد نهاده و مثل افلاطونی را باین عنوان پذیرفته یا توجیه نموده موجب

اسائه ادب بمقام مقدس شیخ نمی شود .

تازه در این مقام حتی آنها که همین کلام شیخ را در علم النفس نقل کردند و رأی صدر را یاد

نمودند توجیهی بنکات کلام شیخ در نقل از افلاطون و سقراط ننمودند بلی حکیم سبزواری در تشیید و

تسجیل کلام صدر حاشیه مفصلی بر شرح منظومه نگاشته مافعلاً نمی خواهیم وارد در تحقیق مهیت مثل

افلاطونی و رسیدگی بتأویلاتی که ارسطو و شیخ و متأخرین در آن نمودند شویم تا برسیم بفصلیکه در

نظر داریم بطور مؤجز برای افلاطون و جمعی از بزرگان حکما طبق فهرستیکه اشاعه داده شده منعقد

سازیم هر چند بحمد الله در سنوات اقامت ما ز ندران رساله مفرده فی بنام المثل المشرقیة نگاشتیم

عجالتاً بحث مادر پیرامون مغایرت حقائق اشیاء با عوارضش در اعتبارات سه گانه مهیت است که بکلام

شیخ در آن رسیدیم که آن را از شفا تا آخر فصل عیناً نقل نمودیم البته بدون استفاده از نکات و اشارات

آن نشاید بگذاریم و بگذریم همچنان عبارتی که در مثل افلاطونیه از شفا یاد نمودیم شایسته است آنچه در آن از اشارات است بدانیم .

پس میگوئیم از نقلیکه شیخ از افلاطون و سقراط و گروه دیگر نموده چنین برمی آید که نظریه قائلین بمثل نه تنها افزودن افراد مجردة عقلانی بر افراد جسمانی است بلکه اساساً صورت معقوله را همان افراد مجردة عقلیه دانند دیگر صورت حاصله از کلیات طبیعیه در نفوس بشریه که صادق بر کثیرین است معتقد نیستند و صورت معقوله در نفوس ادراک همان افراد شخصیه نوریه است که عقل بشری آن را تلقی می کند و آن را تعلیل کردند باینکه معقول باید امری باشد که فساد نپذیرد و افراد محسوسه فاسد شود و چون ماجمود بر این عبارت نمائیم چنین میشود که معلومات نفوس همانا اشخاص مجردة از طبائع افراد محسوسه هستند نه کلیات طبیعیه و بهمین وسیله علم بجزئیات ماده محسوسه هم حاصل کنند بنابراین باید اصلاً معانی کلیه که معروف بموجودات ذهنیه است در نفوس و قوت عاقله صورت حاصله نداشته باشد و صور معلومه و معقوله شخصی مجرد از مواد است که عقل بشری آنرا تلقی کند و مشاهده نماید آنهم نه باین نحو که آن فرد عقلی بجای کلیات طبیعیه و معانی ذهنیه در نفوس مرتسم شود بلکه بنحو شهود و اتصال معنوی از بعید یعنی از این عالم مادی بآن افراد عقلیه شخصیه و صدر المتألهین کلمه (بُعد) را بهین نظر گفته که افراد عقلیه مسمّاة بطبائع مرسله و ارباب انواع در نفوس موجود نیست بلکه بافاصله مشهود و متجلی است و این تلقی و شهود مورد تصدیق و تأیید شیخ است لکن بعقول مفارقه نه بمثل افلاطونی و ممکن است افلاطون منکر ارتسام صور و وجود ذهنی برای کلیات و معانی نباشد و مابین تلقی و تناول و بین علم نفس فرق گذارد بآنکه اول شهود و حضور نفس نزد آن مثال مجرد است و دوم ارتسام و حضور معلوم نزد نفس است .

و اما رسیدگی بکلام شیخ در اعتبارات پس همان طور که گفتیم

### نکات کلام شیخ و اعتبارات مهیت

مراد شیخ از وجود لابشرط در اعیان وجود نفس مهیت است اگر

چه محفوف بضائم است نه وجود حیثیت لابشرطی چه هیچ

موجودی حالت عقلیه خود را که فقط عقل ادراک می کند علاوه بر نفس خود و وجود خویش در خارج نشان نمی دهد لذا میفرماید در معنای وجود لابشرط در اعیان اینکه حیوان بمجرد حیوانیت موجود در اعیان است و این موجب نشود که مفارق و بی ضمیمه باشد بلکه نفس او خالی از شرایط است در همان حال که شرایط و لواحق باواحاطه کرده چه او در حد و وحدتش که نفسیت او بنفس او است و یکی از مجموع خارجی است لابشرط است چه بدیهی است که نفس شیء همان نفس اوست و چیزهای دیگر که با او است خارج از نفس او است و با هر چه باشد یا نباشد نفس او مابیه هو هو و خود او است و وحدت

و انفراد یا انضمام زائد بر نفس او است لکن وحدت<sup>(۱)</sup> او با انضمام بلواحق دیگرش با وحدت باعدم لواحق فرق دارد چه اگر مقصود از وحدت او حد ذات او است البته آن را دارد و با هزار چیز دیگر مجتمع شود و اگر مقصود مفارقت او است از تمام لواحق چنانکه این گروه کمان کردند البته چنین حیوان مفارقتی آن حیوان که ماطلب در این عالم مادی می کنیم و سخن بر او می گوئیم نخواهد بود چه ما طلب نمائیم حیوانی را که مقول بر کثیرین باشد و هر یک از کثیرین عین او باشد و آن حیوان صادق و محمول بر آنها باشد و اما مبائیکه محمول و صادق بر آنها نیست و هیچ یک از آنها عین او نیست و نتوان گفت هو هو پس ما حاجتی بدان نداریم چه همچو فرد مفارقتی معرف آن افراد کثیر که مطلوب ما است نخواهد بود پس حیوانیکه مأخوذ با عوارض خویشتن است همان شیء طبیعی است یعنی مصداق خاص برای نفس حیوان مطلق است و حیوانیکه مأخوذ بذاته است یعنی حیوان مطلق و کلی طبیعی همان طبیعت است که بسیط است و چون با عوارض شود مرکب خواهد بود و همین طبیعت مطلقه است که گویند مقدم بر طبیعی مقید محفوف بعوارض است بنحو تقدم بسیط بر مرکب چه فاعل فعلی با تصور کننده اولاً معلوم خود را در نظر آورد سپس آن را موجود با تصدیق و تطبیق کند و معلوم البته مقدم و بسیط و کلی است و مفعول فاعل مرکب است و این سخن منافی نیست با تجرید کلیات از موجودات خارجی که مقدم بر بسیط انتزاعی است چه این تجرید و انتزاع برای تحصیل علم به دورسم است که غالباً از مشاهده محسوسات و مسموعات و مانند آنها از موجودات خارجی یا صور خیالی تجرید و انتزاع شود که باز در واقع و نفس الامر تقدم رتبی دارد و اما در رواج تعالی پس علمش چه بکلیات چه بجزئیات موجوده و معدومه مکتسب نیست و عین ذات او است و علمش بکلیات بسیطه موقوف بر تجرید و انتزاع از موجودات خارجی نیست بلکه کلیات بسیطه و معانی مفرده از لا و ابداً معلوم او است بدون حالت منتظره و بدون آنکه برای آنها وجودی و تقرری باشد با او یا مرتسم در ذات او که عقیده مشائیه است شود بلی در مبدعات او از جواهر مفارقه و در مخلوقات او از نفوس بشریه مرتسم یا صاحب بافاضه او است پس در رواج تعالی چه در مقام علم و چه در مقام ایجاد و ابداع تقدم بسیط بر مرکب شرط نیست یعنی اگر در سلسله موجودات بسیط را مقدم بر مرکب در ایجاد قرار می دهد و لومن باب قاعده «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» علم او به بسیط مقدم بر علم او بر مرکب نیست و ایجاد او هم مرکب را موقوف بر تجرید و انتزاع صورت بسیطه از مرکب نیست فقط وجود صورت بسیطه چون حیوان با ما هو حیوان که شیخ از آن تعبیر بطبیعت مأخوذ بذاته آنها

---

(۱) وحدت او اگر چه زائد است بر او لکن چنانکه شیخ فرموده بالواحق دیگر فرق دارد زیرا زیادتی لواحق و ضمائهم دیگر خارجی است و زیادتی وحدت عقلی و تحلیلی است زیرا حقیقت وحدت و منشأ انتزاع مفهوم وحدت عین نفس مهیت است چنانکه در حاشیه کلام شیخ بر بی اشاره شد - مؤلف .



کرده مقدم است بر مصداق خارجی که مرکب است و از او تعبیر بوجود طبیعی نموده و وجود آن بسیط را اختصاص داده بوجود الهی یعنی وجودش بلاوسط از واجب تعالی است « لان سبب وجوده بما هو حیوان عنایة الله تعالی » یعنی موجودیت حیوانیست خالصه فقط از روی عنایت و توجه ازلی او سبحانه باین طبیعت مطلقه شده و گرنه آنچه را ایجاد فرموده همان حیوان طبیعی مرکب از مواد و لواحق مادی است که اگر این عنایت باین عنوان بسیط نبود ممکن بود این معنی افاضه و الهام بقول بشریه نشود فقط موجود مرکبی را بالحس والعیان به بینند و در نفس خود جز صورت خیالی و وهمیه دریافت نکنند چنانکه از قصه ملائکه و آدم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ در آغاز پرسش از اسماء موجودات اصلا تلم با اسماء که همین عناوین بسیطه و کلیات طبیعی است در نفوس ملائکه نبود و قوت عاقله آدم عَلَيْهِمُ السَّلَامُ آنهارا از عنایت از لیه دریافت و ادراک نمود و مستحق خلافت الهیه گردید و اما مرکبات یعنی طبیعت با ماده و عوارض که همین شخص خارجی است پس بتقریر شیخ اگر چه باز بعنایت الهی است چه هر ایجاد البتة بعنایت او است لکن ایجاد او بلا واسطه مانند اصل طبیعت کلیه بسیطه نیست بلکه بسبب طبیعت جزئی است زیرا الشیء عالم بتشخص لم یوجد و عالم یجب لم یوجد و طبیعت مطلقه دارای تشخص و وجوب نیست فقط نفس خویش است که درازل معلوم الهی است و در مقام ظهور بلا وسطه همراه طبیعت جزئیة متشخصه بنفسها موجود شده بدون استناد و انتساب به وجود طبیعی شخصی و این طبیعت غیر منتسبه در طبیعی منتسب بتشخص و وجوب سابق و منضم بماده و لواحق آن بنفسها ظاهر و موجوده گشته و در عین حال همین طبیعت خالصه که وجود عنائی الهی دارد نه وجود شخصی هیچ وقت مفارق مانند عقول مجرد نیست فقط در اذهان بشریه صورت حاصله ذهنیه مجرد از اشخاص خارجی که مقول بر کثیرین و مطلوب در علوم و فنون بوسیله منطوق است دارد این است تنقیح کلام شیخ از جمله « فالحیوان المأخوذ لعوارضه » تا جمله « فهو بسبب الطبیعة الجزئیة » و سخن شیخ را ندیدم کسی تحریر و تنقیح نماید و غرض شیخ از مبالغه در میان فرق بین طبیعت مطلقه و این طبیعی موجود شخصی و تذکر دادن بساطت نفس طبیعت و تقدمش بر مرکب بر حسب رتبه از روی ملاک تقدیم بسیط بر مرکب و اینکه وجودش الهی و سبب وجودش عنایة الله است تا آخر آنچه شرح داده شد این است که موجبات و مناسبات توهم مثل افلاطونی را تذکر دهد مع الوصف رفع توهم وجود طبیعت مفارق که مثال افلاطونی است نماید چه بساطت طبیعت کلیه و تقدم آن بر طبیعی شخصی خارجی از روی قاعده تقدم بسیط بر مرکب و عدم استناد آن بطبیعت جزئیة بخلاف طبیعی خارجی شخصی که مستند بطبیعت جزئیة است تمام اینها ممکن است موجب توهم مفارق بودن طبیعت کلیه باشد و فردی مجرد عقلی که عیناً مثال افلاطونی است درست شود .

لذا این توهم را با حفظ بساطت آن و تقدم بسیط بر مرکب رفع نموده بعدم استناد آن بطبیعت

جزئی که مقدمه وجود خارجی است چه وجوب و تشخیص و عوارض دیگر حتی وحدت در نفس طبیعت حیوانیت نیست و جز نفس حیوانیت چیز دیگر نیست که بعنایت الهی در موجود طبیعی خارجی متحقق است نه آنکه موجودی است مفارق و گرنه باید تشخیص و وجوب سابق حاصل کند تا موجود شود و در کلی طبیعی بذاته و بنفسه هیچگونه از این عوارض و حیثیات نیست .

آنگاه میفرماید از جمله « فکما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحد ، تا آخر فصل که نقل نمودیم که ترجمه آن بدین خلاصه است ( و آنچه بین الهالین است از مؤلف است ) پس چنانکه حیوان را در وجود انجائی است بیش از یک نحوه همچنان آن را انجائی از وجود در عقل است چه بیک اعتبار در عقل صورتی

حاصل بقیه سخن شیخ از جمله  
فکما ان للحيوان في الوجود  
انحاء فوق واحد تا آخر آنچه  
نقل شد با ذکر نکات مستفاده  
از آن

است از حیوان مجرد ( از عوارض حتی از کلیت عقلی و منطقی از صلاحیت انطباقش بر افراد کثیره بلکه بر فرد واحد عند الانحصار و حتی از وجود ذهنی و هر گونه تصدیقی ) و آن را بدین وجه صورت عقلیه نامند و باعتبار دیگر صورت حیوان است از آن جهت که در عقل بیک حد وحدانی بدون هیچ اختلافی مطابق است با اعیان کثیره . بنابراین صورت واحد نزد عقل باین اعتبار مضاف است بکثرت ( یعنی دارای چنین اضافه خاصه است که باعتبار اول از این اضافه مجرد است و این اضافه همان نسبت مطابقت و محاکات با اعیان کثیره است که ما از آن تعبیر بصلاحیت برای انطباق کردیم و چون دقیق شویم عقدا این نسبت خاصه بین صورت عقلیه و اعیان افرادش علاوه بر صرف صلاحیت انطباق است و نیز غیر از فعلیت حمل و تطبیق است که این دو معنی هر دو عقلی است و عقل بودن حمل و تطبیق را محقق طوسی در شرح منطق اشارات تصریح نموده .

و نص عبارتش در شرح اشاره راجع بعرض لازم غیرمقوم این است  
والحق ان كون الشيء محمولا على شيء امر عقلي  
سواء كان بالقياس الى امر خارج اولم يكن بالقياس  
الى شيء فان الوجود في الموضوع ليس الا البياض

حمل و وضع عقلی و آن معقولات  
ثانیه است کما فی شرح منطق  
الاشارات

مثلا ما كون الموضوع ايض ليس في خارج العقل امر آزانداً على البياض وعلى موضوعه  
و لذلك ، كان الحمل و الموضوع من المعقولات الثانيه انتهى المقصود من كلامه

و عقلی بودن حمل و مفاهیم مشتقات را گرازا در اثناء سخنهای سابق بدون توجه بسخن خواهی یاد نمودیم و مراد از حمل عقلی محمول بودن چیزی بر چیزی است که عبارت از انطباق و اتصاف است در نظر عقل اما حمل قول و تطبیق لفظی پس موجود خارجی است چون انسان آن را در قضیه لفظیه آورد چه

این حمل و تطبیق از افعال او است و موجودیست خارجی لکن لازم نیست نفس محمول هم عقلی باشد چنانکه محمول بضمیمه البته خارجی است لذا فرموده « کون الشیء محمولاً علی شیء امر عقلی » و فرمود « المحمول امر عقلی فافهم » .

و این معنای عقلی باین اعتبار ( یعنی اعتبار اضافه بکثرت ) کلی است و معنایی است واحد در عقل و نسبتش بهر یک از حیوانات و هر یک از آنها که صورتش در خیال حاضر شده مختلف نیست و یک حال است ( یعنی حتی نسبت بافرد خارجی و افراد خیالیه مختلف النسبة نیست چه هر فردی اگر چه خیالی باشد از جزئیات او است مؤلف گوید : فرد خیالی بحمل شایع انسان مثلاً نیست لکن فرد خیالی چون حاکی از فرد خارجی محقق با مقدر است پس باعتبار محاکاتش از خارج مصداق کلی طبیعی خواهد بود .

و ظاهراً شیخ نمی خواهد بگوید صورت خیالیه مخترعه با قطع نظر از اعتبار وجود خارجی مصداق کلی است <sup>(۱)</sup> بنحو حمل شایع و ممکن است مراد از کثرت افراد فقط جزئیات از معنای کلی باشد ام از آنکه حمل شایع حاصل شود یا نه چه بالاخره صورت خیالیه از جزئیات معنای کلی است اگر صدق آن بر آنها بمعنای وجود طبیعی در آن فرد مانند وجودش در اعیان خارجیه نیست لکن این تقریب اعتراف باختلاف معنی اضافه است بهتر آنستکه بگوئیم حمل شایع نسبت بصورت خیالیه باعتبار نحوه وجود آن فرد است و جزئی در هر ظرفی حاصل شد کلی بحمل شایع بر آن منطبق است و کثرت همانا کثرت آن کلی است غایه الامر بر حسب ظرف وجود و نحوه تحقق آن افراد است و در خیال البته افرادی است خیالی و کلی اصلاً در معنای خود تغییری نپذیرد و تابع نحوه وجود فرد است در مقام حمل بهر حال این سخن شیخ قابل توجه و رسیدگی است .

آنگاه گوید چون عقل این معنی را تجرید از عوارض نمود صورت حیوانیت بعینها در عقل حاصل

---

(۱) بلکه باعتبار اضافه اش بکثرت کلی است همچنان صورت خیالیه انسان مثلاً باعتبار اضافه اش بافرد خارجی انسان بحمل شایع است اگر چه بنفسها بدون این اضافه انسان نیست چنانکه مهیت من حیث هی نه کلی است نه جزئی و نه واحد و نه کثیر و این اضافه بطوری در نقش و عکس خارجی و خیالیه مرکوز است که ممکن نیست بدون اضافه گفته شود نقش و عکس و صورت مگر آنکه صورت و نقش انسان است و صورت فرس مثلاً نیست و بطوری در محکی خارجی خود فانی است که حمل شایع حاصل مینماید فان الوجه عین ذی الوجه بوجه وان کان غیره بوجه آخر عند التفکیک عن الحکایة الاضافه والفنا والطریقیه بلکه بنظر دقیق این اضافه و حکایت که وصفی است زائد بر اصل مهیت در او نیست چه حالی حاکی و فانی صورت حالی آینه و صورت است که محکی را بدون انضمام حیثیتی نشان می دهد .

شود مجرد از هر صورت خیالی که مأخوذ از موجود محسوس محقق الوقوع با مقدر الوقوع است که از مخترعات خیال است و این صورت<sup>(۱)</sup> نسبت باشخاص اگر چه کلی است لکن نسبت بنفس جزئی که منطبق در او شده شخصی است و یکی از صورت های موجوده در عقل است .

### فصل

در بقیه گفتار خواجه در تجرید راجع باعتبارات سه گانه مهیت و دفع کلام قوشجی در نسبت خبط و خلط بخواجه قدس سره مصنف (خواجه) و قد تؤخذ المهية محذوفاً عنها ماعداها بحيث لو انضم اليها شيء لكان زائداً و لا يكون مقولاً على ذلك المجموع وهو المهية بشرط لاشيء .

قوشجی در مقام اعتراض بر منصف گوید مهیت مجردی که مهیت بشرط لاشيء است مدخلیتی در آن ندارد که گفته شود بحیثیتی که اگر چیزی بدان ضمیمه شود زائد خواهد بود و صادق بر مجموع نتواند بود زیرا مهیتی که از او آنچه ماعدای او است مخدوف است مهیت بشرط لاشيء است و حاجت باعتبار قید زائد ندارد و شاید این خبط از مصنف و خلط بین اصطلاحین است .

مؤلف گوید بلکه جمع بین اصطلاحین و تحقیق هر دو اصطلاح تحقیق مؤلف در دفع اعتراض قوشجی است با فوائدی دیگر که اداء نشود جز بهمین عبارت که خواجه تعبیر فرمود .

(۱) فاضل اصفهانی در کتاب تشدید القواعد در شرح تجرید القواعد بیان شیخ را اقتباس نموده

چنین گوید :

ولیس کلیة الصورة المعقولة لاجل انها في العقل فانها بهذا الاعتبار صورة جزئية في نفس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل باعتبار مطابقتها لكثيرين هي الكلي ويجوز ان يكون شيء واحد باعتبار كلياً و باعتبار آخر جزئياً والمعنى بالمطابقة انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الكثرة يقع عنه هذه الصورة بعينها و اذا سبق واحد آخر فتأثر النفس منه بهذه الصورة لم يكن لمعاداه تأثير في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى النفس غير الذي فرض اولاً فالأثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فهذا هي المطابقة والصورة العقلية بهذا الاعتبار هو الكلي واما باعتبار انها صورة في نفس فهي جزئية مشخصة يندرج تحت كلي آخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى في تلك النفس او في نفس غيرها والكلي والصادق على هذه الصورة نمايز هذه الصورة بان نسبتها الى تلك الصورة التي في النفس وهذه الصور نسبتها الى امور خارجة عما في النفس من الصور .

و تحقیق و تنقیح مقام که از مهمات مقام است آنکه مهیت باعتبارات سه گانه که بشرط شیء و لا بشرط و بشرط لا است نامیده می شود باعتبار اول بمخلوطه و باعتبار دوم بمطلقه و باعتبار سوم بمجرده و در مجرده دوم معنی است یکی حذف ماعدا است حتی وجود خارجی و ذهنی در مقابل مخلوطه و مطلقه و دیگر اخذ مهیت است و حدها باین معنی که اگر چیزی منضم و مقارن شود زائد است و آن زائد را باید ملاحظه نمود و وجهیکه داخل در مهیت مجرده نیست و چنین مهیت بر مجموع مرکب از مهیت صرفه و ضامئ صدق نکند و لا بشرط هم دو قسم است مقسمی و قسمی مقید بلاشرطیت و این دو مانند وجود مطلق و وجود بلاشرطیت و این همان کلی طبیعی است و قسمی مقید بلاشرطیت و این دو مانند وجود مطلق و وجود مقید است .

و چون این مقدمه را در نظر گرفتیم می گوئیم گفتار خواجه جمع بین اصطلاحین در مهیت مجرده است بدین خلاصه که ماتن قدس الله تعالی سره اللطیف اراده فرمود جامع بین دو معنی را زیرا هر دو مشترک در غرض مطلوب از هر کدامند که عدم صحت حمل بر مجموع باشد یا برای آنکه مهیت مجرده جزء مادی خارجی گردد چنانکه در معنای دوم چنین است و یا برای آنکه اعتبار شده بر وجه تجرید از جمیع لواحق که در این صورت کلی عقلی خواهد بود و کلی عقلی اعتباری است ذهنی و موطنش فقط عقل است و منطبق بر مجموع که حاصل در خارج است نخواهد بود بدین توضیح که مهیت بشرط لا که جمیع عوارض از او محذوف است که معنای اول در کلام ماتن است منوط باعتبار عدم عوارض و لحاظ عدم عوارض در عقل است نه در واقع پس اعتبار عدم عوارض که مناط انفکاک ذهنی است مجتمع می شود با انضمام عوارض در خارج چنانکه مجتمع میشود با عدم عوارض در خارج نیز پس مهیت بنابر اول با اینکه در عقل بشرط لا است بمعنای اول لکن در خارج جزئی است مادی پس مجرد است بمعنای دوم در واقع چنانکه بنابر دوم گاهی جزء مادی برای مرکب نیست یا برای آنکه مرکب بالفعل در خارج متحقق نیست یا برای عدم صلاحیت مهیت برای اینکه ماده مرکب مطلوب باشد یا برای آنکه ماده برای امریکه در خارج است نخواهد بود زیرا بسیط است پس مهیت مفروضه نسبت بمجرده بمعنای دوم سالبه با تفتاء موضوع است :

بنابر این مهیت بشرط لا بمعنای اول صادق است بر او اینکه هر گاه ماده گردد و بمعنای دوم اعتبار شود عوارض منضمه زائد خواهد بود زیرا عروض واقعی البته منافی با اعتبار عدم عوارض در ذهن نخواهد بود چنانکه منافی با عدم اعتبارش در لا بشرط نیست پس مهیت چه اعتبار حذف عروض از او در ذهن شود و چه اعتبار زائد بودن عوارض نسبت باو گردد ملحوظ و حدها است و صادق بر مجموع حاصل از عارض و معروض در خارج در هر دو اعتبار نخواهد بود و مجموع خارجی صالح

است در ذهن برای هر دو اعتبار و هر دو مجرد و مهیت صادق بر مجموع بهر دو لحاظ نیست و این معنی یافت نشود مگر در موطن ذهن و وجود ماده در خارج اگر چه مسلم است لکن ماده غیر از مهیت ملحوظه و حد ها است که با او اعتبار امر زائد نشده چه ماده خارجی مصداق خارجی برای مهیت است باین اعتبار نه اینکه مهیت باین اعتبار عقلی ماده خارجی است و بالجمله ماده نفس ذات معروض امر زائد است نه اینکه ماده باعتبار اینکه دو مین و ثانی اثنین نسبت بعارض است در خارج باشد زیرا ظرف عروض امر زائد همانا عقل است چه سخن در عرض نسبت بموضوعش نیست بلکه سخن در عارض است و فرق بین عرض و عرضی مخفی نیست فلا تغفل و گمان منما از این راه که معنای دوم جزء مادی خارجی است اینکه مهیت باعتبار زائد بودن عارض بر او موجود در خارج است زیرا خارج در اینجا ظرف اتحاد است نه ظرف عروض فافهم .

پس حاصل عبارت این است که مهیتی که محذوف است از او عوارض بحذف عقلی بحیثیتی که واقع امرش در خارج عدم حذف باشد البته محذوف و محذوف عنها متغایر خواهند بود

**حاصل عبارت خواجه در جمع  
بین اصطلاحین**

مهیتی است بشرط لا بقول مطلق یعنی باعتبار نفسش و باعتبار حیثیتش لکن در نفسش بشرط لا است بمعنای اول و باعتبار حیثیت او بشرط لا است بمعنای دوم و حیثیت از لوازم محذوف عنه است زیرا محال است مهیت مجردة بمعنای اول بحیثیتی باشد که اگر در واقع باو منضم شود عارضی لا بشرط یا بشرط شیء باشد زیرا اعتبار حذف جمیع عوارض منافی است با اعتبار اعمیت که لا بشرطی است یا اخصیت که بشرط شیئی است پس معنای دوم از حیثیات و لوازم معنای اول است و این خود یکی از فوائد در اخذ حیثیت در معنای اول است و فایده دیگر حفظ اطلاق شرط سلب است یعنی اگر صدق کند بر مهیت - اینکه بشرط لا است از دو جهت که متلازمند از جانب معنای اول نه بالعکس لذا اول را حیثیت در دوم قرار نداده و این هم فائده دیگری است .

آنگاه عنوان بشرط لا را محمول بر مهیت محذوف عنها ما عداها قرار داده نه موضوع چه اگر موضوع قرار میداد باید تقسیم کند آنرا بدو معنی و فوائد مذکور را از دست دهد و تقسیم هم مستفاد از حمل است خصوصاً پس از معهودیت دو معنی نزد قوم علاوه بر آنکه در عبارت اشاره است بعدم و خوب تفکیک بین اصطلاحین چه اول در حال انضمام واقعی مستلزم دوم است و آنکه معنای اول گاه بحیثیتی است که اگر ضمیمه شود باو در عقل آنچه مساوی با او است نفس او خواهد بود یا ضمیمه شود چیزی زائد بر او غیر او خواهد بود و حذف مفروض مقتضی نیست حذف مساوی را در صدق پس منافی با لحاظ مساوی و عدم لحاظش برای تجرید نیست باینکه توهم شود از لحاظ مساوی اشتراط

و از عدم لحاظش لا بشرطیت پس حیثیت احتراز از مساوی است و باید دانست ظرف انضمام اعم از ذهن و خارج است اگر چه ظرف اعتبار انضمام ذهن است فقط « فلا تغفل عن دقایق المقام » و شاید در کلامش فوائد دیگری باشد که برای متعمق آشکار خواهد شد .

بنابر این نسبت خبط و خلط بقوشجی و شارح مقاصد سزاوارتر

است تا بحکیمی بی مانند خواجه قدس سره سبحان الله تعصب

در تسنن و حسد بر خواجه بجائی رسید که کتاب تجرید را

### حمله مؤلف بر قوشجی و

### شارح مقاصد

بگویند از خواجه نیست و عجب آنکه شارح مقاصد هم چنین سخن مزخرفی را نقل کرده و چنین گفته :

و اعلم ان الحکیم المحقق فی ان المأخوذ بشرط ان یکون وحده هو الجزء الموجود فی الخارج و ان المأخوذ لا بشرط شیء هو المحمول و لیس بجزء اصلا و انما یقال له جزء المهیة بالمجاز لا انه بشبه الجزء من حیث ان اللفظ الدال علیه یقع جزء من حدها او رد هذا الکلام فی کتاب التجرید علی وجه یشهد بانه لیس من تصانیفه و نقل کلام المصنف الی قوله و صادق علی المجموع الحاصل منه و مما یضاف ثم قال وهذا خبط ظاهر و خلط لما ذکره فی شرح الاشارات بما اشتهر بین المتأخرین و هی شهادة صادقة بما رمی به التجرید من انه لیس من تصانیفه مع جلالة قدره من ان ینسب الی غیره انتهى بل هذا الرمی و هذا التصدیق شهادتان صادقتان علی بغضهما لتشیع المصنف و کون هذا الکتاب الجلیل الذی القم المخالفین صخرة صماء حتی اصمهم و اعماهم فهلا تفکره و الرامی فی فهم کلامه و البلوغ الی کنه مراده و لا اقل علی زعمهما الفساد من ان یقولوا سقط کلامه او ( او بحیث ) و ما ابرع المید الشریف حیث قال فی العبارة مستاهلة و لعمری کفی المرء نیلا ان تعد مناقبه کیف و بهذا الواحدة النافثة من عصبية جاحدة اللهم لا تجعلنا جاحدین لانعمک الی من اعظمها التجرید و اعظم منه مصنفه قد من الله بهما علی الاسلام و اهله .

اینک دفاع دیگری از گفتار خواجه قدس سره سانس شد بدین

خلاصه که فقط معنای اول را خواسته و قید حیثیت برای دفع

اشکال وجودش در ذهن است که مذکور شد چه حاصل این بود

### دفاع دیگری از مؤلف

### از سخن خواجه

که ضمیمه یعنی وجود ذهنی و آنچه حمل میشود بر او بحمل شایع هنگام حصولش در ذهن زائدی

است غیر ملحوظ پس ظرف انضمام عقل است و اما خارج پس ظرف اتحاد است نه ظرف انضمام پس

اگر اعتبار حیثیت نباشد مجرد نخواهد بود بلکه مخلوط است پس اعتبار حیثیت برای تصحیح تفکیک

مهیبت است از وجودش در ذهن و از سایر عوارض محموله اش در موطن ذهن تا صحیح باشد اعتبار او

بر وجه حذف جمیع ماعدایش وانگهی حذف چیزی از چیزی موجب رفع اتحاد و اختلاط و تحلیه

است نه موجب رفع اجتماع و انضمام بنحو انضمام مابین بمابین و این تجرید منافی با حصول مفاهیم عوارض مستقلا ولو هزار بار در نفس نیست بالبداهة چه مفهوم وجود مثلا از عوارض مهیت نیست بلکه مهیتی است دیگر در مقابل آن مهیت و عارض همانا مصداق این مفهوم است که عبارت از نفس تحقق مهیت در ذهن است پس لحاظ مهیت حصر بشرط لا چنانکه منافی با لحاظ مهیت شجر با او بشرط لا نیست زیرا مقصود سلب عارض متحد و محمول است نه سلب مابین منفصل همچنان مهیت موجود در ذهن نسبت بوجودش پر واضح است مفاهیم عوارض کلا مابنائی هستند منفصل پس مراد از زائد بودن شیء منضم همانا زائد بودن بزیادت عروضی است نه زائد بودن امر مابین منفصل مستقل در لحاظ که وجود و عدمش در ذهن مساوی است و تغییری در مهیت مجرده نمیدهد .

و همچنین است امر در نفس مصداق وجود ذهنی بعد از تحلیل عقلی و فرض انفکاک - از این بیان آشکار شد آنچه خواهی را بحتاج باعتبار حیثیت نموده رفع منافات اجتماع بامباینات است تجرید را زیرا زائد است حتی در حاق وجود ذهنی و مصداقش زیرا حذف عوارض موجب مباینت و زیادتش شده .

از اینجا وجه دیگر برای دفع اصل اشکال وجود مجرد در ذهن بدست می دهد بدون حاجت بفرض عقل مهیت را خیر موجود در حال وجودش در ذهن زیرا حذف مذکور منافی با اجتماع با مابین نیست و واضح است که وجود ذهنی در حال تجرید مهیت

**وجه دیگر برای دفع اشکال  
که استفاد از دفاع مذکور  
است**

از وجودش مابین است و زائد و حذفش باعتبار عروض واتحاد او است و این اعتبار البته منافی با حفظش باعتبار مباینتش و زائد بودنش نخواهد بود .

و چون عقل حکم کند باینکه وجود ذهنی مثلا از عوارض مهیت مجرده است باین نظر است که بعد از تحلیل مهیت موجوده در ذهن بمهیت و وجود - نسبت وجود بمهیت همانا نسبت عارض بمعروض است اگر چه در حال انفکاکش از او مابین است نه عارض و در حال عروض متحد و واحد است نه ثانی اثنین چون متباین و عروض عقلی مانند عروض خارجی نیست زیرا تفکیک در عقل موجب مباینت است و عروض بالفعل موجب اتحاد است .

پس حکم بعروض بمعنای صلاحیت تفکیک است و گر نه فعلا در عقل اصلا عروض بالفعل نیست بلکه یا اتحاد در حال عدم تفکیک یا مباینت است در حال تفکیک فافهم و اغتنم .

و ممکن است بوجه دیگر گوئیم مراد از زائد بودن منضم همانا

**وجه دیگر**

مباینت است نه عارض بعکس وجه مزبور و حاصل چنین شود که

معنای اول برای فرض حذف جمیع ماعدا مستلزم آنستکه هر منضمی با وجه در خارج چه در ذهن مابین



بالا و اجنبی از وی باشد زیرا مهیت را معدومه العوارض والمحمولات فرض نمودیم بخلاف معنای دوم زیرا ملاحظه شده است وحده و بنفسه پس ضمائم او ابائی از حمل و عروض بر او ندارد زیرا حذف این ضمائم اعتبار نشده و البته عارض و محمول بر مهیت وحدها عارض و حمل شود.

پس حیثیت در معنای اول مورد حاجت است زیرا اگر ضمیمه زائد نباشد بلکه عارض باشد منقلب شود معنای اول بمعنای دوم پس این کلام دال بر دو معنی است .  
اما بمعنای اول پس بمنطوقش یعنی اعتبار مبیانت در ضمیمه .

و اما بمعنای دوم پس بمفهوم وصف که ضمیمه را عارض اعتبار کنیم پس ملاک شبهه ملاک دفع شبهه علی رغم المستشکل خواهد بود .

زیرا جمله دوم ( بحیث لو انضم ) ملاک اشکال و اعتراض است زیرا همین جمله مناط معنای دوم و ملاک دفع است .

نتیجه آنکه ملاک شبهه ملاک دفع شبهه است علی رغم المستشکل

زیرا برای آنکه معنای دوم همان است که اگر منضم شود زائد خواهد بود بزایدت عروضی نه زیادت مبیانتی واجب خواهد شد که اعتبار شود در معنای اول اینکه اگر منضم شود بهاهیت مفروضه چیزی زائد خواهد بود بزایدت مبیانت نه زیادت عروض بر حسب تقابل لوازم معینین .

اینک بادر نظر گرفتن تحقیقات مزبوره میتوان بیان ساده‌ئی در لزوم اعتبار حیثیت که ملاک اعتراض است علی رغم المعارض نمود و آن اینکه همان طور که اعتبار لا بشرط شیئی ممکن است در خارج باشیئی باشد در واقع یا نباشد زیرا ممکن است

بیان ساده‌ئی از مؤلف در دفع اشکال بلزوم اعتبار حیثیت علی رغم المعارض

موجودی باشد با عوارض یا بسیط چون فلك و بشرط شیء ممکن است آن شیء بمجرد فرض و اعتبار باشد یا بالفعل حاصل باشد همچنان بشرط لاممکن است عدم شیء بفرض و اعتبار باشد زیرا در خارج دارای آن شیء است یا در ذهن دارای وجود ذهنی است که عدم آن وجود را فرض و اعتبار نموده و ممکن است شرط عدم چیزی را ننموده لیکن بتنهائی آن را ملاحظه نموده اعم از آنکه عارضی داشته باشد در ذهن چون وجود ذهنی یا در خارج چون موجود با عوارض یا نداشته باشد چون بی عوارض مانند بسیط و بالجمله ماهیت ملحوظه به تنها یا ملحوظه بشرط عدم عوارض یا واجد عارض است حتماً چون موجود ذهنی با اتفاقاً چون موجود خارجی با عوارض یا فاقد عوارض در خارج و چنین مهیتی در هر دو صورت یعنی صورت لحاظش به تنهائی یا بشرط عدم عوارض مشترک کند در اینکه عوارض او چه در ذهن چه در خارج البته زائد بر او است و فرق بین این دو صورت بعدم اعتبار زوائد و اعتبار عدم زوائد است

لکن عدم اعتبار زوائد یا اعتبار عدم زوائد موجب این نیست اگر زوایدی از موطن خود مرتفع گردد پس جای پرسش است که عوارض موجوده را نسبت باین مهیت ملحوظه وحدها یا ملحوظه با عدم عوارض چه حکمی دارد پاسخ آنستکه زائد است و چون حمل شود بر مصداق مهیت مجرده حمل شود نه بر مجموع زائد و مزید علیه و عارض و معروض پس بهر دو اعتبار باید حیثیت زائد بودن در معرفی چنین مهیتی اعم از ملحوظه وحدها یا مشروطه بعدم ماعدا باید اخذ شود چه اگر اخذ این حیثیت نشود ملحوظه وحدها شامل لا بشرط خواهد بود و مشروطه بعدم ماعدا باید بر واجد عوارض حمل نشود با آنکه حمل آن بر واجد باعتبار ذات معروض نه مجموع عارض و معروض صحیح است و حال عوارض زائده مانند ضمائم میبایند است .

**طریقه سید المدققین در دفع اشکال از گفتار خواجه**

و در این مقام دو طریقه در دفع اشکال از گفتار خواجه است که در شوارق یاد نموده از سید المدققین و از روانی اما طریقه سید که امتن از طریقه روانی است پس حاصلش انکار مجرده بمعنای

اول است زیرا فائده‌ئی بر این اعتبار مترتب نیست چه معنای مجرد از جمیع لواحق و محمولات نه موضوع در قضیه‌ای میشود نه محمول چه حمل بدون اتحاد که متوقف بر عدم حذف محمولات است ممتنع است حتی در استحاله وجودش در خارج که آنهم نیز از لواحق محذوفه است پس باید مجرده بمعنای ملاحظه مهیت وحدها باشد تا آنچه مقارن او است زائد بر آن باشد و چنین مهیتی موجود در خارج نیست زیرا عوارض محموله متحد است با موضوعات خود در خارج و زائد نیست بلکه عروضا هم نیست زیرا مقرر است اینک که زیادت وجود بر مهیت در ذهن است و در خارج اتحاد هویتی با هم دارند که اصلا زیادت و عروض و اثمینیت در خارج نیست و بودن مهیت باین معنی جزء مادی موجود در خارج همانا بلحاظ اتحاد و حمل است نه بلحاظ زیادت و مغایرت صرفه که مناط عدم حمل است پس وجودش باعتبار این است که ماده متحده با عوارض و مقارنات خویش است و عدم وجودش باین اعتبار است که مغایر است با عوارضش .

**دفع اعتراض دوانی برسید**

پس اعتراض دوانی برسید بمنافات نفی وجودش باعتبار مغایرت با عوارض تصریح شیخ را باینکه در این هنگام ماده‌ئی است خارجی

و سید هم محتاج نیست در دفع این اعتراض باینکه گوید لازم نیست در این هنگام جزء خارجی برای مرکب باشد زیرا جائز است جزء ذهنی و ماده ذهنیه باشد چه عوارض مقصوده در مقام عوارض محموله است نه مانند اعراض نسبت بموضوعاتش که قابل حمل نیست .

وجه عدم حاجت سید باین جواب از دوانی آنستکه در اینجا  
 و در بیان طریقه خود در رفع اشکال از گفتار خواهه گفتیم که فرق  
 است بین اینکه ماده بمعنای دوم مهیت بشرط لا باشد و بین اینکه  
 مهیت بشرط لا بمعنای دوم ماده باشد زیرا مشروط بشرط لا محال

**قابل توجه دقیق در میانجی  
 شدن مؤلف بین دو پهلوان  
 مبارز سید و دوانی**

است ماده و جزء خارجی گردد بلکه ماده عقلیه هم نمیشود چه اجزاء حد عقلیه بعد از تحلیل همانا میبایستی  
 است لا بشرط پس اگر محمول جزئی عقلی برای مهیت مرکبه باشد موضوعش هم که مهیت مجرده است  
 چنین خواهد بود فافهم .

و سر فرق آنکه ماده مصداق مهیت وحدها است نه اینکه اعتبار بودنش وحدها مأخوذ در جزء  
 مادّی خارجی است چه آنکه ماده موجود میشود در خارج چون مصداق نفس این مهیت است نه مصداق  
 اعتبارش وحدها و بشرط لا زیرا هر اعتباری حتی اعتبار لا بشرطی مهیت را کلی عقلی قرار میدهد که  
 موطنش جز عقل نیست و آنچه بگوش همه پر خورده که « لا بشرط یجتمع مع الف شرط » در مصداق  
 مهیت لا بشرط است یعنی آن مهیتی که حمل شود بر او عنوان لا بشرط بحمل شایع نه اینکه ماهیت  
 با عنوان لا بشرطی مجتمع شود با الف شرط شایسته است از این دقیقه غفلت نشود تا اشتباه مفهوم بمصداق  
 و بالعکس رخ ندهد .

چنانکه سید هم محتاج نیست که بگوید آنچه موجود در خارج  
 شود متحد است با مقارناتش زیرا منتقض است باعراض مگر  
 اراده کند اتحاد غیر محمول را زیرا محمول همانا مشتقی است  
 که مأخوذ از امراض است مانند ایض و اسود و در این صورت ، متحد با موضوعش شود اگر چه نفس  
 ضمیمه که عرض است . رد باشد بوجود مستقل - این است تحقیق مرام سید .

**نقد بر سید بعدم احتیاجش  
 بتعلیلیکه فرموده**

و تحقیق در جواب از طریقه سید آنکه انکار معنای اول نظر بعدم  
 فائده شان فقیه است نه حکیم و این صناعت استیفاء نماید جمیع  
 حقائق و اعتبارات را وانگهی آنچه مترتب شود بعد از تفکیک  
 بر آن از احکام کافی در فائده است چنانکه بسیار اعتبار شود عدم

**مبارزه مؤلف با طریقه سید در  
 انکار معنای اول و تحقیق مقام  
 در پاسخ وی**

شیئی یا عدم اعتبار شیئی در بسیاری از مسائل برای احکامی بسیار و نیز سخن در فهم گفتار مصنف است  
 نه در اختیارات ناظر .

و ممکن است جواب سید را از دوانی بدون تصرف سابق تقریر نمائیم که راجع بتحقیق مؤلف  
 گردد بدین توضیح که شیخ مهیت بشرط لا را بدین نظر جزء و ماده برای مهیت مرکبه یعنی مأخوذ

باعوارض قرار داده که این معنی غیر از موجود بودنش در خارج است زیرا اجزاء حدّ موادی است عقلیه و مهبیاتی است مجرده پس عنوان جزئیت و مادیت اعم است از اینکه جزء و ماده عقلاً برای مرکب عقلی باشد یا خارجاً .

«فان قلت» چه خواهی گفت در ماده خارجی در مرکبات خارجیّه آیا مهبیت مرکب بشرط لاینست ومع ذلك موجود در خارج است .

«قلت» اولاً بر ماده خارجیّه عنوان بشرط لاطلاق نشود زیرا از اعتبارات ذهنیه است و ماده خارجیّه خالص از اعتبار عقلی است و از شیخ ظاهر نیست اصطلاحی در اطلاقش بر آن بخلاف ماده عقلیه و اگر شیخ مهبیت مجرده را بر مواد خارجیّه اطلاق کند قاضی در اراده مصنف خصوص ماده عقلیه را نخواهد بود چنانکه نقل شده تصریح او بدان .

و ثانیاً ماده خارجیّه اگر مهبیت مجرده بشرط لا باشد بمعنای اعتبار تجرید بشرط لائی نیست بلکه باین معنا است که ماده بنفسها معنائی است بشرط لائی و مثالی از حمل و اتحاد چنانکه جنس بنفسه معنائی است لا بشرطی و قابل حمل و اتحاد پس تعبیر از ماده بعنوان بشرط لا و از جنس بعنوان لا بشرط فقط برای بیان سنخ معنا است ذاتاً که یکبار آبی از حمل است و بار دیگر قابل حمل نه اینکه این دو اعتبار زائد بر اصل معنای واحد باشد بلکه استاد مادر فقه و اصول حضرت ملا کاظم طوسی صاحب کفایه اصرار باین فرموده در باب فرق بین مشتق و مبدئش و فرق بین جنس و ماده و فصل و صورت را از این باب فرار داده و این معنی جاری است در ماده عقلیه لکن اعتبار شرط لاینز صحیح است در او .

و ثالثاً مجرده بمعنای دوم فقط باین است که اعتبار شود بحیثیتی که مقارناتش زائد بر او باشد و متحد با او نباشد نه باین حیثیت که مقارناتش بدون اعتبار عقلی زیادت را زائد بر او باشد زیرا لازم است اعتبار زیادتی لذا سید فرموده « بل بان یعتبر ان کل ما یقارنھا زائد علیھا غیر متحد معها » .

و نکته فته « بان یکون کل ما یقارنھا زائداً » و بدیهی است اعتبار زیادتی اعتبار تغایر مانع از حمل و اتحاد و وجود در خارج است بلی نفس زائد بودن عارض در واقع مضر بحمل و اتحاد و وجود خارجی نیست چه زیادتی شرط حمل شائع است لکن اعتبارش فقط بدون لحاظ اتحاد مانع از حمل و از وجود در خارج است .

پس آنچه شیخ اثبات فرموده وجودش را در خارج از مهبیت مجرده همانا آن مهبیتی است که هنگام تجریدش و لحاظش و حدها اعتبار نشود زیادتی مقارناتش اگر چه مقارن بنفسه قبل از اعتبار در واقع زائد است .

پس مهبیتی که وحدها اخذ شده بحیثیتی که مقارناتش زائد است واقعاً ماده مرکب خارجی خواهد

بود چنانکه صلاحیت دارد مادهٔ عقلیه هم باشد بخلاف مهیبتی که اخذ شده بحیثیتی که مقارنش زائد است زیرا اعتبار زیادتی اعتباری است زائد بر اخذ مهیبت وحدها لذا صلاحیت ندارد ماده باشد مگر در عقل و جزء باشد مگر تحلیلا برای حد .

پس ملخص کلام سید آنستکه مجردة محذوف العوارض ممنوع  
ملخص کلام سید بتحقیق مؤلف  
است و مجردة ئیکه وحدها اخذ شده و مجردة ئیکه اعتبار شده

و مجردة ئیکه اعتبار شده زائد بر عوارض و مغایر با عوارض که از این دو معنی حاصل میشود دو اعتبار یکی اعتبار بودنش وحدها دیگر اعتبار مغایر و زائد بودنش با عوارض و همچنین اعتبار مغایر و زائد بودن عوارض باوی مهیبت بشرط لا است و موجود نشود مگر در زهن و مادهٔ خارجیہ اگر چه بشرط لا است لکن باعتبار وحدت است فقط بردن اعتبار زیادتی مقارن بلکه با زیادتی مقارن بدون اعتبار و مصنف اخذ حیثیت برای عدم تعدد مجردة نموده پس معنای محذوف العوارض همان وحدها است و وحدها همان اعتبار مغایرت بین مهیبت و عوارض است .

و انصاف آنستکه مراد سید منع بودن مادهٔ خارجیہ است مهیبت مجردة بشرط لا مگر باعتبار عقل پس حکم بجزء بودن ماده باعتبار تحلیل و تجزیہ حداست و گرنه خارج ظرف اتحادین ماده و صورت است بنحوی از اتحادیکه مقابل زیادتی است که مانع از اتحاد است مگر با ملاحظه اتحاد خارجی حمل که موطنش عقل است از روی تغایر مفهومی منعقد شود پس موصوف بجزء بودن در خارج است لکن ظرف انصاف در عقل است باین معنی که عقل تحلیل ماده متحده با عوارض را که میان ایشان ترکیب عقلی بلکه خارجی که محتاج بصورت وحدانیہ است بجزئین که یکی از این دو ماده مجردة بشرط لا است و ممتنع از حمل است .

و یکی دیگر جنس است که لا بشرط و محمول است پس معنای وجود ماده در خارج آنستکه مادهٔ عقلیه جزئی است عقلی که در خارج موجود می شود و چون موجود در خارج شد جزء بودن را از دست می دهد و متحد می شود با صورت جوهریه و عوارض جوهر مادی و صوری چنانکه گفته میشود جنس در خارج متحقق در نوع خارجی است و نوع متحقق در شخص خارجی است و این بروجه جزئیت و ترکیب نیست بلکه بروجه عینیت و اتحاد است یعنی جوهر مادی با عوارض متحد است و صورت هم با عوارض متحد است بلی بین جوهر صوری و جوهر مادی آیاتر کیبی است انضمامی کما هو المشهور یا اتحادی کما قال المیر الداماد و این ربطی بمهیت ماده و مهیبت صورت نسبت بعوارض هر يك ندارد پس نتیجه این شد که مجردة از ماده منحصر بمعنای دوم است که وجود خارجی ندارد مگر بروجه اتحاد و عینیت پس نقض بماده باطل خواهد بود و من نیافتم کسی را که گفتار سید را بدین تنقیح نگاشته باشد با فوائد بسیاری

ضمناً که فحول از آن غفلت فرمودند .

تحقیق در جواب طریقه سید  
و تحقیق در جواب از طریقه سید آنکه انکار مجرد بمعنای  
اول برای عدم فائده چنانکه اشاره شد نه تنها شأن حکیم  
نیست بلکه فوائد در اعتبارات حتی اعتبار وجود برای معدوم و عدم برای موجود در اکثر مسائل مفید  
و اساس بسیاری از احکام مهمه است و نیز انکار بودن ماده خارجی مجرد بشرط لا نزد قوم واضح نیست  
و انجفاً مهیت بین ماده عقلیه و خارجی کافی است در اینکه هر در مجرد و بشرط لا باشند و زیادت  
عارض از قیود و شئون اعتبار پس مهیتی که وحدها و خالص اعتبار شده البته صادق است بر او که  
مقارناتش زائد است و عقل این زیادت را و مغایرت را ادراک می کند و حمل را تجویز نکند نه اینکه  
عقل زیادت را اعتبار میکند که اگر اعتبار نکند زیادت نیست چه اعتبار عقل مدخلیت در زیادت ندارد  
و آنچه مدخلیت در زیادت دارد همانا ملاحظه مهیت وحدها است تا حاصل شود تغایر و مرتفع گردد  
حمل هنگام اعتبارش وحدها .

لذا مصنف این اعتبار را در فقره دوم اخذ فرموده چنانکه سید اخذ نموده فتنه بر  
و نیز بودن لواحق خصوص محمولات ممنوع است زیرا تجرید مهیت از ما عدایش تجرید است  
از آنچه قابل است که ثانی برایش باشد اعم از اعراض و عرضیانش بلی مبائن البته صلاحیت برای  
عروض و حمل ندارد و عروض اعم از حمل است زیرا سواد که عارض بر جسم است محمول بر آن  
نیست و اسود محمول است .

و نیز متحد بودن محمول با موضوع در خارج منافی با زیادتش و مغایرتش با مهیت در عقل  
هنگام تجرید نخواهد بود پس منع وجود مجرد در خارج اگر مراد از آن اختلاف عارض و عرض در ذهن  
و در خارج است بحسب مهیت پس چنین نیست زیرا مهیت همانست که در خارج است و کافی است در  
زائد بودن مقارن - يك طرف که عقل باشد چنانکه کفایت می کند در اتحاد نیز يك طرف که خارج  
باشد و این بخلاف محذوف العوارض است زیرا وجود از جمله همین عوارض است و اعتبار و تفکیک  
از آن اعتباری است عقلی پس تقابل مهیت ذهنی و مهیت خارجی مانند تقابل مهیت محضه است با وجود  
چنانکه پوشیده بر متدبر نیست و این کجا و مهیت منحصزه واحده بین ذهن و خارج کجا که اعتبار  
شده بحیثیتی که ضمائش زائد باشد در جائیکه ضمائم دارد چون خارج نه جائیکه ضمائم ندارد .

و بالجمله فرقی است واضح بین مجردی که آبی از ضمیمه است بان حیثیت که آبی است و  
بین مجردی که آبی از ضمیمه نیست زیرا اول که آبی از مقارنت ضمیمه است ولو در همین اعتبار (اعتبار  
حذف) منوط بتحفظ بر تفکیک است ولو بر حسب اعتبار پس معقول نیست تحفظ بر او در خارج مگر

باعتبار عقل و دوم که آبی از اتحاد بضمیمه است نه از نفس ضمیمه و انضمام بدون اتحاد منوط است بر تحفظ بر عدم اتحاد ولو بحسب اعتبار و اتحاد در خارج محفوظ است زیرا ضمیمه اگر چه در خارج است متحد است لکن اتحادش با مهیت من حیث هی است نه باثانی مغایر و البته مغایر در خارج بذاته است بدون اتحاد بلکه جزئی است از اجزاء مرکب و اجزاء مرکب در خارج متغایر المهیات است و حملی میان آنها نیست اگر چه حمل بین محمولات مرکب و بین مرکب منعقد است ولو باعتبار صورت و حدانیه که از فعل و انفعال و افتقار هر یک بدیگری حاصل شده پس هر جزئی از اجزاء مرکب همانا مهیتی است که متحد با مهیت جزء دیگر در خارج نیست و اتحاد هر جزئی با محمول مختص خویش قادح در عدم اتحاد مهیات اجزاء با همدیگر نخواهد بود چه محمول هر جزئی همانا از اجزاء عقلیه برای آن مرکب است نسبت بهمان جزء دیگر باقی نمی ماند در خارج مگر اجزاء خارجی غیر متحده که ما بین آنها حملی منعقد نمی شود.

بالعجب کدام اتحاد و حملی بین جزء مادی و صوری است جز بعرضیات محموله در عقل بر هر یک یا بر هر دو باعتبار اتحاد عقلی میان آنها و گرنه دو شیء چگونه یک شیء خواهد شد و چگونه محمولات از اجزاء عقلیه قرار داده شود و موضوع را در خارج متحد با آن توان قرار داد و اگر در خارج واحد و متحد است ضمیمه در بین نیست و سخن در ضمائم خارجیّه زائد است که عبارت از اجزاء مرکبات خارجیّه است که هیچ کدام بر دیگری محمول نیست بلکه زائد و منفصل است خارجاً و عقلاً و مهیت در آن مجرده ایست خارجیّه.

پس خلط ناشی شده بین دو جزء قضیه حدیه و بین دو جزء مرکب و اتحاد خارجی بین دو جزء حد است نه بین دو جزء مرکب و نیز اتحاد بین موضوع و محمول است نه بین موضوع و موضوع دیگر و واجب نیست ملاحظه شود مهیت جزء حد بنحو بشرط لا تا موجود نباشد مگر در ذهن باین نظر که خارج ظرف اتحاد است نه زیاده پس اگر این است ملاحظه شود جزء موجود خارجی بالعکس زائد و غیر متحد باشد و کسیکه گوید مجرده بمعنای ثانی موجود در خارج است نمی گوید واجب است وجودش در خارج مطلقاً حتی در اجزاء حدیه و همان طور که گوید که مجرده را جز از مهیت مأخوذه با عوارض قرار دادن مستلزم نیست که جزء در خارج باشد بلکه باید جزء عقلی تحلیلی از اجزاء حدیه باشد همچنان ماهم کوئیم بودن مهیت - جزء خارجی و موجود در خارج مستلزم وجود و جودش در خارج و عدم صحت بودنش جزء تحلیلی عقلی که موطنی جز عقل ندارد نخواهد بود پس ملاحظه نما چگونه خبط و خلط در مقام شده که ما را بتطویل سخن مجبور کرده و فحول متفکرین را بمیدان داری انداخته و اگر آنچه بر ما پوشیده مانده بیش از آن است که آشکار شده از فحول مدققین اگر

در گوشه و کنار جهان هستند پوزش می طلبیم و ما با این پیری و ناتوانی بیش از این تدقیق و تعمق نتوانیم نمود و در هر حال مساعد و ناصری جز خدای تعالی نخواهد بود .

### طریقه دوانی در گفتار خواجه

#### و اما طریقه محقق دوانی

پس محصلش آنستکه مهیت بشرط لا یا مجرد است مطلقاً یعنی از جمیع عوارض و یا مجرد است فی الجمله یعنی نسبت ببعض مقصود از عوارض و آنچه منفی است وجودش در خارج بر لسان مصنف (خواجه) خصوص اول است و آنچه را که اثبات وجودش در خارج فرموده دوم است که ماده باشد و احتیاج بقید حیثیت دره مجرد اولی احتراز از دوم است تا داخل نشود در حذف - حذف اضافی پس مصنف تصریح نموده بمناطعموم تجرید که عبارت است از مفاد قید حیثیت یعنی آنچه ضمیمه شود زائد است و این تلخیص مغتنم است .

#### محصل طریقه محقق دوانی

و تحقیق در جواب از طریقه دوانی علاوه بر بعد تعمیم حذف

ما عدا بحذف کل و حذف بعض آنگاه تخصیص قید حیثیت

#### تحقیق مؤلف در جواب از

#### طریقه دوانی

باول برای اخراج دوم که موجود در خارج است با آنکه

کلام مصنف وافی بآن است و علاوه بر آنکه جمله دوم هم قابل این تعمیم است بحملش بر اعم از اضافی و حقیقی و نیز قابل حمل بر خصوص اضافی است و در این تصرف البته کلام رأساً مختل شود اینکه مجرد با حیثیت زیادتی ضائم و عدم صحت حملش اگر صحیح است انطباقش بر مجرد بمعنای مشهور و توصیفش بدان پس داعی باین تکلفات ملاحظه اضافه و نسبت نخواهد بود زیرا مفروض آنستکه گمان فرموده محذوف الکل نیز بحیثیتی است که مقارناتش زائد است فقط فرق آن با محذوف البعض آنستکه بعض مقارناتش زائد و بعضی متحد و محمول است پس باقی نمی ماند موردی و نه مناطی برای مجرد بمعنای دوم چه قوم مناط مجرد بمعنای دوم را زیادتی عوارض قرار دادند نه در مجرد بمعنای اول و ظاهراً دوانی می خواهد مجرد بمعنای دوم را انکار نماید و حصر کند مجرد را در معنای مشهور بر عکس طریقه سید .

پس حیثیت زیادتی عارض نزد او مناط تجرید لکن یکبار بلحاظ جمیع و بار دیگر بلحاظ بعض و لحاظ تجرید اضافی مفید معنای ثانوی برای مجرد نیست و مناطی دیگر برایش نخواهد بود جز آنکه ضمیمه زائد و غیر متحد است غایة الامر فرد دوم برای معنای مشهور بواسطه آنکه موضوع را محمولاتی است متحده سواى عوارض محذوفه و مسلوبه لاجرم نسبت بمحمولات - موجود در خارج می شود .



پس کلام مصنف جاری مجرای تعبیرات قوم است در لحاظ فرد اکمل در سلب و حذف و آن فرد اکمل همانا حذف جمیع عوارض است لذا حصر فرموده وجودش را در اذهان و گرنه حیثیت مورد حاجت است در هر حال و معنا تمام نیست بدون حیثیت و این تقریر منتهای تحقیق مرام دوانی است اگر چه کلامش واضح و منقح نیست .

مع ذلك در این تقریر هم بحثی است قوی زیرا ماده موجود در خارج محذوفه العوارض است با جمعها چه حاصل در خارج همانا مجرد است و اتحاد بعد از حصول و متفرع بر حصول است نه قبل از آن و معروض وجود خارجی ذات ، ذات شیء و حدها

بحث قوی از مؤلف در نقد  
طریقه دوانی با تقریر اخیر در  
تحقیق مراسم

است نه با محمول و گرنه ضروری بشرط محمول خواهد بود و معتبر نیست در وجود نفس مهیت اتحادش ابتدائاً یا اتحادش بچیزی بلکه وجودش نفس تحصیل و تحقق او است و محصل دیگری نخواهد که باو متحد شود ابتدائاً و همچنین مدخلیت ندارد در تحصیلش و حدها اشتراطش بعدم بعض تحصیلات بلکه چنین شرطی منافی با وجود او است خصوصاً اگر در خارج ممکن نیست منفک از بعض تحصیلات شود .

پس مهیتی که و حدها ملحوظ است بمعنای زیادتی عوارض است کلاً و بعضاً و موجود است بنفسها و بوحدت ذاتیش در خارج پس آنچه از عوارضش بر وجه زیادت - محکوم است بزیداتی در این اعتبار اگر چه بالفعل متحد است با او در خارج و مهیتی که ملحوظ بشرط انفکاک از عوارضی کلاً یا بعضاً نیز قبول وجود خارجی نکند باین اعتبار اگر چه موجود است بالفعل نه باین اعتبار بلکه باعتبار معنای ثانی که و حدها است یا باعتبار لا بشرطیت پس فرقی بین تعمیم و عدم تعمیم نیست نه در معنای اول که سلب عارض است و در عدم وجودش و نه در معنای دوم که و حدها است و در وجودش و شك نیست در اینکه حذف - قابل اطلاق و اضافه است و تعمیم برای مثال است .

چنانکه شك نیست زیادت و مغایرت هم قابل اطلاق و اضافه است و تعمیم برای مثال است و سنخ معنای اول که مناطش سلب عارض است ولو فی الجملة در خارج نخواهد بود و جزء خارجی برای هر کبی نشود زیرا فرض سلب - مانع است از او و سنخ معنای دوم که مناطش زیادتی عارض است نه سلبش ولو فی الجملة حاصل میشود در خارج زیرا زیادتی فعلیه مانع از آن نیست چه آنچه متحد با او و محمول بر او است محمولاتی است عقلیه و خارج ظرف حمل نیست بلکه ظرف صدق افرادی را انطباق بسیط است بدون عقد و نسبت و اسناد فافهم .

بنابر این باطل خواهد شد اعتبار زیادتی عارض در آنچه در او اعتبار عدم عارض شده و این

نیست جز اعتبار مناط وجود خارجی در مناط عدم وجودش در خارج و آیا کجا شیخ تصریح کرده باینکه معنی با سلب عارضی از عوارض ماده خارجی است و یا کجا گفته معنی با زیادتی جمیع عوارض موجود نیست مگر در عقل و کجا فرق گذارده او یا مصنف بین زیادتی جمیع عوارض یا بعضش در این مسئله ئیکه بحث در آن از وجود معنی در هر دو طرف (ذهن و خارج) یادریکی یا در عدم وجودش و چگونه ممکن است افعال آن و چگونه غفلت کند کسیکه از وجود معنی و عدمش بحث نماید از شرط و مانعش و آیا کجا شیخ مناط سلب عارض زائد را زیادتی عارض قرار داده بلکه می توان گفت در مجرد بمعنای دوم اصلا سلبی نیست زیرا زیادتی چیزی بر چیزی ثبوتی محض است و سلبی در آن نیست و تعبیر در او بحرف سلب فقط برای خالی بودن مرتبه ذات مزید علیه از غیرش و اینکه در حاق ذاتش چیزی نیست در آن مرتبه نظیر عدم ذاتی نسبت بعدم مقابل و بهمین مناط هم ممتاز شود مهیت من حیث هی زیرامعتبر و ملحوظ نیست در او حتی عدم ذاتی و حتی بودنش و حدها زیر انفس ذات من حیث هی اعتباری است و خالی بودنش در مرتبه ذات از ماعدا اعتباری است دیگر و التفات و توجه بحاق نفس مهیت غیر از التفات بیودنش من حیث هی هی و لیست الاهی چه التفات بحکم و بمحمول حتی عنوان (هی هی) غیر از التفات بنفس موضوع است « فافهم فانه لا یخلو عن دقة نافعة » .

و بالجمله فرض انفکاک مهیت از محمول لازم و لوفی الجملة مانع از وجود خارجی است و فرض زیادت ولو مطلقا مانع از آن نیست .

و اما آنچه فرموده از ملاحظه نوع بوجه انفکاک از تشخیص پس اگر مرادش مطلق تشخیص است ممتنع است وجودش در خارج در این فرض و اگر مراد بعض است پس از لوازم نیست .

و اما طریقه محقق لاهیجی در شوارق پس طریقه دیگری در مقام طریقه محقق لاهیجی در شوارق نیست بلکه راجع بطریقه محقق دوانی است غایة الامر مهیت

محدوف العوارض را مهیت من حیث هی قرار داده زیرا حاق مرتبه ذات خالی از همه چیز است و این مهیت را مقسم مجرد و غیر مجرد قرار داده و مناط تجرید مشهور را زیادتی مقارنات قرار داده و مجرد بمعنای دوم را از اقسام اضافیه برای معنای اول اعتبار فرموده اعم از آنکه در اینجا اصطلاح دیگری بر نامیدن آن مستقلا بشرط لا باشد یا نباشد پس آنچه اعتبار شده زیادتی جمیع مقارناتش پس آن مهیتی است که تام و متحصّل بنفسها اعتبار شده نه بمحصّل دیگر یا مقوم دیگر که متحد با او میشود پس آنچه محصل یا مقوم او در واقع است در این اعتبار مقروض زائداست و متحد با او نیست و البته در این اعتبار موجود در خارج نخواهد بود زیرا مناط وجود خارجی اتحاد او با محصلات و مقومات خویش است و معروض آنستکه او را با تحصیل ذاتی خود اعتبار نمودیم که تحصیلی است عقلی و محصلات و مقوماتش را زائد

و منفک از وی اعتبار کردیم و آنچه زیادتی بعض مقارناتش را اعتبار نمودیم در این فرض تحصیل منحصر بتحصیل عقلی نخواهد بود چه بتحصیل بعض محصلات و مقومات خارجیه نیز تحصیل یافته غایب الامر بقیه محصلات و مقوماتش را ملاحظه نکردیم پس موجود بتحصیل خارجی است فی الجمله نه بجمیع تحصیلات خارجیه مؤلف گوید مفصلاً گفتیم تحصیل اضافی در خارج کافی در وجود خارجی نیست زیرا مهیت در خارج با جمیع محصلات و مقوماتش تلازم دارد و تفکیک پذیر نیست زیرا وجود اجزاء مهیت در خارج مختل میشود چنانکه تحصیل تام اعتباری در مورد اعتبار مهیت و حدها منافی با پذیرفتن تحصیل خارجی ندارد بلی اعتبار تحصیل خارجی چون ملازم با اتحاد و عینیت است منافی است با زیادتی چه هر محصلی در مورد اعتبارش و حدها زائد است نه مفروض العدم که معنای دیگر است غیر از وحدها و مفروض العدم همان معنای مشهور است که تحصیل خارجی را نمی پذیرد .

فذلکه مقام اما مدعای سید پس انکار معنای مشهور است که

#### فذلکه مقام

حذف جمیع عوارضی است و اینکه مجرد و مهیة بشرط لا منحصر

در مهیت ملحوظه و حدها است بحیثیتی مقارناتش زائد است و این مقارنات زائده منحصر در اجزاء عقلیه حدیه است چه خارج ظرف اتحاد با ماعدا است نه ظرف (وحدها) و ماده خارجیه اگر چه جزء مر کب است لکن بشرط لا نیست زیرا متحد است با عارضش و زائد نیست و او جزئی است موجود در خارج نه اینکه هر جزء خارجی مانند اجزاء حدیه پس مجرد منحصر در ماده عقلیه است و مجردیکه منوط بزایدات عوارض است موجود در ذهن است و حیثیت زیادتی از حیثیات لازمه او است و موجود در خارج مجرد نیست بلکه متحد با عوارض است .

و فذلکه جواب سید آنکه صحیح است نیز معنای مشهور که حذف عوارض است زیرا مجرد بمعنای زیادتی عوارض منافی با وجود خارجی نیست چه خارج چنانکه ظرف اتحاد است ظرف زیادت هم هست چون موجودین بوجود واحد و مر کب انضمامی و عرض و موضوعش و نفس و متعلقش پس ماده خارجیه بشرط لا باین معنی است و مدارش بر عدم اتحاد با عارض است نه عدم عارض تا وجودش مستلزم خلف گردد . و اما مدعای دوانی پس انکار معنای ثانی است مگر با اضافه و مناط تجرید زیادتی عوارض است یا مطلقاً تا موطنش در ذهن باشد یا بالنسبه تا حصول را در خارج هم بپذیرد چه ممکن است تحصیل بمحصلات دیگر .

و جواب فذلکی دوانی عدم امکان تحصیل مهیت مفروضه است

#### فذلکه جواب دوانی

بمحصلات دیگر هنگام اعتبار حذف بعض محصلات متلازمه

مانند عدم امکان تحصیل هنگام اعتبار حذف جمیع محصلات زیرا کافی است يك مانع در امتناع تحصیل

خارجی چه مناط در معنای اول عدم عوارض است و لوفی الجماله و مناط معنای دوم عدم اتحاد بعوارض است ولو مطلقا.

و اما مدعای شارح لاهیجی پس بعینه مدعای دوانی است در جعل مجردة منحصر در مهیتی که آنچه فرض شود ضمیمه برایش زائد بر اوست لکن دوانی است محذوف العوارض را همین مجردة قراردادہ لکن حذف را چون مستلزم حذف جمیع ندانسته و محذف اضافی یعنی محذف البعض چون قابل وجود خارجی است قید حیثیت را برای دو غرض قرار داده یکی زائد بودن ضمائم که آن را مناط حذف و تجرید قراردادہ و دیگر اخراج محذوف اضافی که از افراد مجردة است ولی قبول وجود خارجی میکند و مقصود وجود ذهنی است، و شارح مهیت محذوف العوارض را من حیث هی اعتبار کرده نه مجردة تا مقسم باشد برای برای مجردة که بشرط لاسست و مخلوطه که بشرط شیء است و مطلقه که لا بشرط است و اول را که مقسم است مهیتی قرار داده که منضماتش زائد است و مجرد را باین معنی گرفته و آنرا مانند دوانی اعم از مجردة محذوف العوارض جمیعاً قراردادہ تا موجود نشود مگر در زهن و نیز آنرا اعم از مجردة نسبت بمحصلات و مقوماتش اعتبار نموده تا بیک تحصیل خاصی قابل وجود خارجی باشد چه جائز است تحصیل پیدا کند بمشخصات دیگر و افزوده بر دوانی اینکہ مجردة متحصّل باشد بنفسها بدون احتیاج بمحصّل دیگر و اما مهیت در غیر این مهیت محصله نامہ همانا محصله نیست و محتاج بمحصّل و مقوم است لذا مهیت محصله را کہ بنفسها اعتبار شده مناط تجرید و ملاک بشرط لافرار داده و مرادش از محصله بنفسها یکی از دو وجه است وجه اول فرض تحصیل مهیت است بنفسها مهیتی باشد باین معنی کہ اعتبارش بنفسها تحصیلش باشد بدون انضمام حیثیتی دیگر از حیثیات محصله یا مقومۃ پس لاجرم هر محصل و مقومی ماعدای نفس مهیت معروضه و زائد بر آن خواهد بود زیرا حسب الفرض متحصّل بنفسها است و با فرض تحصیل ذاتی موردی برای تحصیل بمحصّل دیگر غیر از ذاتش نمی ماند و گر نه خلف و تحصیل حاصل خواهد بود و این وجه جاری در جمیع مہیات است و این وجه مخدوش است باینکہ فرض تحصیل هم باید از مهیت مجردة باید حذف شود « و مهیت من حیث هی حتی از تجرید باید تجرید شود » چه رسد به تحصیل فرضی تا از وجود ذهنی مجرد باشد و لو در حال وجود مگر اینکہ این نحو از تقرر را بعد از تفکیک از وجود تحصیلی بشماریم نظر باینکہ در حال وجود است اگر چه با قطع نظر از وجود است لکن این اعتبار زائد بر اعتبار مهیت و حدها نیست کہ مغایر با ضمائم است پس اشتراط اعتبار آن علاوه بر حیثیت مزبوره در کلام مصنف نخواهد بود.

وجه دوم آنکہ اراده شود خصوص مهیتی کہ برایش دو تحصیل است در خارج یکی تحصیل بمحصلی است غیر از ذاتش مانند صورت نوعیه کہ محصل جنسی خود صورت جسمیه است پس چون نوعی از انواع

جسم متحقق شد حاصل میشود و متقوم میشود بصورت نوعیه خود دیگر تحصیلی است بنفسها مانند صورت جسمیه که تحصیل قوامیش فی نفسها است و حالت منتظرهئی درتقوم قوامش ندارد و طبایع که از آن تمیز بکلیات طبیعیه میشود طبایعی است متصله و مانند مفاهیم اعراض نسبییه نیست لذا آن مهیت را منحفظ بین ذهن و خارج دانند غایه الامر محتاج بمشخصاتی است که او را نوع خاص نماید و مشخصاتی مشخصه که آن را جزئی نماید و مشخصاتی محققه که آن را در خارج متحقق نماید مهیت نوعیه هم بنفسها متصل القوام النوعی است .

بنا بر این چنین مهیتی چون بشرط لا اعتبار شود بمحصل قوامی غیر از نفس خویش نیازمند نیست پس او را می توان بشرط عدم جمیع انواع و محصلات ملاحظه نمود چه تشخیص را حتی قبل از تنوع قبول کند و محصلات و منوعات - نسبت بوی زائد است اینست مراد از وجود ماده در خارج .

و اما اگر مهیت از این قبیل نباشد یعنی تحصیل بمحصل خارج از ذاتش باشد مع ذلک او را بدون آن محصل اعتبار کنند البته چنین مهیتی موجود نیست مگر در ذهن پس فرق نیست در اخذ مهیت نسبت بجمیع عوارض و بعض عوارض در صحت وجود خارجی یا عدم صحت وجود خارجی یعنی در متصل ذاتی محذوف العوارض کلا و بعضا موجود شود در خارج نخواهد نمود .

این است تقریر دو احتمال در کلام شارح لکن تحقیق اراده او است وجه اول را که تحصیل ذاتی و قوامیت تامه بروجیه که موردی برای قبول تحصیل دیگر در او نیست و بنفسه چون بخارج آمد متشخص شود نه متصل و متقوم بخلاف مهیات اجزاء حدیه چه هیچ یک دارای تحصیل و تمامیت قوامیه نیست مگر تحصیل را باعتبار عقلی بوی اعطاء نمایند که فقط در ذهن تمامیت و تحصیل ذهنی اعتباری حاصل کند و چنین مهیتی بصرف این اعتبار صلاحیت وجود خارجی ندارد مگر محصل خارجی باو برسد تا متصل خارجی حاصل کند بخلاف مهیت متصله بالذات که چون بخارج آید متصل بخارج آمده نه اینکه کسب تحصیل از وجود خارجی نمود و بر این مهیت منطبق قول شیخ «ما جعل الله المشمشة مشمشة بل انما اوجدها» چه تحصیل مشمشیت بنفسها و گرنه سلب شیء از نفس میشود مگر بعد از وجود در خارج محصل دیگری او را از نوعی بنوع دیگر آورد چنانکه در استحالته دیده شود پس عدم وجود مهیت مجرده در خارج از حیث تجرید منافی با وجودش در خارج از حیث تحصیل ذاتی و قوامی نیست و آن مهیتی که تحصیل ذاتی ندارد البته با حذف عوارض جز در ذهن نخواهد بود زیرا بدون محصل زائد بر ذات قابل وجود خارجی نیست و اما آنکه تحصیل ذاتی دارد حذف عوارض تأثیری در عدم صحت وجودش نکند زیرا هیچ مانعی از وجود خارجی بنفسه ندارد و مشروط بتحقیق محصلی نیست پس این دو قسم از مهیت باعتباری اعم از استغناء از محصل با احتیاج بمحصل قابل وجود خارجی هستند و باعتباری اخص آنکه متصل ذاتی

با اعتبار حذف عوارض و زائد بودنش قابل وجود خارجی است و آنکه محتاج بمحصل مستقل است با حذف عوارض و محصلات جز در ذهن موجود نخواهد بود پس در عبارات مصنف اصلا حاجت بتخصیص نیست و حاجت بفرق بین حذف جمیع عوارض و بین حذف بعض عوارض در وجود خارجی و عدمش چنانکه دوانی گمان کرده نخواهد بود و عدم وجود متصله بالذات در خارج هنگام حذف عوارض برای تحصیل ذاتی او است حتی در ذهن نه برای حذف عوارض و عدم متصله بالغیر در خارج هنگام حذف مزبور مستند بحذف محصل است چه تحصیل ذاتی هم ندارد و محصل هم مفروض العدم است .

این است تحقیق کلام شارح لاهیجی و گمان ندارم کسی قبل از بیان مؤلف بحقیقت مرامش رسیده باشد .

و تحقیق فرق بین مذاق دوانی و شارح لاهیجی آنستکه دوانی مناط امتناع وجود در خارج را تجرید بمعنای زائد بودن جمیع عوارض قرار داده نه بعض عوارض و ماده نزد او مجرد اضافی است نه مطلق و شارح مناط تجرید را اعتبار تحصیل ذاتی و مناط امتناع وجود خارجی را عدم تحصیل ذاتی نوعی قرار داده که چون بشرط لا اعتبار شد نسبت بمحصلات منوعه ماده غیر متعده شود و اگر لا بشرط اعتبار شود جنس غیر متصل ولی متحد خواهد بود پس شارح اضافه را نسبت بمقوم اعتبار کرده نه نسبت بمحصل اگر چه نسبت بما عدای قوام ذاتی تجرید شده و دوانی اضافه را نسبت بعارض محذوف ملاحظه نموده پس اگر بعض عوارض باشد کافی خواهد بود در اینکه متحد شود مهیت با بعض دیگر از عوارض در وجود و ماده هر چیزی تجرید شود از همان چیز .

مؤلف گوید اناطه تجرید باعتبار تحصیل مأخوذ از کلام دوانی حتی اینکه او فرموده اینکه نوع اگر اعتبار شود محصل - نسبت بتشخص تشخیص زائد خواهد بود و شارح ممکن نیست بی نیاز باشد از ملاحظه نسبتیکه دوانی گفته بمجرد اینکه مهیت - محصل است فی نفسها در واقع چه تحصیل قوامی و تمامیت آن برسیدن بآخرین درجه تحصیل معنی از لحوق محصلات شخصی چنانکه مفروض کلام شارح نیز هست نخواهد بود پس اگر اعتبار شود بشرط لا حتی نسبت به تشخیص چنانکه بشرط لا اعتبار شده نسبت بصور نوعیه ممتنع خواهد بود وجودش در خارج پس امر بر می گردد به تجرید اضافی که عبارت است از اعتبار صورت جسمیه بشرط لا نسبت بصورت نوعیه نه نسبت به تشخیص چنانکه مفروض نیز در کلام او است و مجرد تحصیل و تمامیت قوام مهیت در خارج مناط برای وجود خارجی نیست زیرا باز اعم از تشخیص است مگر مهیت چیزیکه مشخص و مقوم نوع متصل باشد تا باقی نماند مگر وجود لکن وجود هم قابل است که زائد در اعتبار باشد زیرا مهیت قبل از وجود متصل بنفسه است پس معقول نیست وجودش در خارج با حفظ این اعتبار مگر بگوئیم متصل در خارج است بنفسه نه

بوجود زائد و مفروض اعتبار تشخیص است در قوامش پس تجریدش از جمیع عوارض منافی با وجودش در خارج نیست زیرا تجرید از صورت نوعیه و لواحقش فقط نفی اتحاد او را می کند با صورت نوعیه تا عین یکی از صور نوعیه خاصه گردد و اما تجریدش از مقوم که مفروض هم دخول تشخیص در قوام او است پس مؤکد وجود خارجی است نه منافی.

و اما آنچه دوانی گفته از اینکه نوع را محصل نسبت به تشخیص فرض کرده پس باید در نوعی باشد که تحصیل منوط به تشخیص باشد و فی نفسه متحصّل نباشد مانند انواع جسم نه صورت جسمیه و عمده در تحقیق فرق بین مسلک دوانی و شارح همانا تشخیص مقوم و محصل است اگر عارض - مقوم مهیت باشد حاجتی برای تجویز وجود خارجی بعدم حذف جمیع عوارض نیست و اگر عارض محصل است ناچار باید عارض محصل را در نظر داشت و حذف جمیع عوارض نشود بلکه حذف فی الجمله باشد تا عارض محصل آنرا موجود کند لکن ممکن است گوئیم مشخص محصل هم زائد بودنش مضر نیست بلکه متحد بودنش مانع است پس حاجتی باعتبار اضافه نیست و حذف جمیع عوارض در تجرید کامل بلا مانع است و حیثیت هم نسبت به همه عوارض حتی عارض محصل صحیح است و بشرط لا خواهد بود و شاهد بر این قول شارح است که فرماید «لجواز ان یقارنھا ما یحصلھا» و فرموده «لجواز ان یحصلھا او یتحد حاصلھا بها» و این تعریضی خواهد بود بقول دوانی که فرموده «ان النوع لو اعتبر محصلا بالسنة الی تشخیص کان زائداً لا محصلا له» چه زیادتی و مقارنت بقول شارح منافات با محصل بودن تشخیص بعد از فرض تحصیل ذاتی ندارد و در واقع هم چنین است یعنی متحصّل بنفسه است و اگر ناظرین زائد بر این تحقیقات که در دفاع از گفتار محقق طوسی در برابر حملات متعصبین از فضالی تسنن مایلند رجوع نمایند بحواشی ما بر شوارق و اکثر آنچه در آن حواشی تحقیق نمودیم در اینجا یاد نمودیم با مزایائی و این فصل از ادق و اغمض فصول فلسفی در این مقام است و آنچه گفته شده اگر چه بطول انجامید لکن محک فضل و دقت نظر است «فلا ینبغی الضجر و الملال فی لباب الحکمة العالیة و الحمد لله تعالی».

گفتار در فوائد تقدیم سلب بر حیثیت که از مهمات الهیات کتاب شفاست

### « فصل »

در تجدید کلام در فوائد تقدیم سلب بر حیثیت و تکمیل و تسجیل آن

بدانکه مسئله لزوم تقدیم سلب بر حیثیت یکی از فصول مهمه الهیات شفا است که بعض متأخرین قریب العصر و معاصر کلام شیخ را نقل نکرده یعنی وانمود نمودند که خود عقد مسئله و تحقیق آن نمودند و شیخ هزار سال پیش بدان اهمیت داده

خلاصه تحقیقات مؤلف در  
پیرامون تقدیم سلب بر حیثیت  
در حواشی مؤلف بر شرح  
منظومه سبزواری

و مشروحاً متعرض آن با دقایق پر ارزش شده و مفصلاً گذشت ، اینک مؤلف چون از حواشی خود بر شرح منظومه و شوارق دست بآن برده ایم شایسته است افکار قدیمه خود را بقلم فارسی پس از سی سال یا افزون تر که از آن حواشی گذشته در این کتاب بیاد کار گذاریم باشد که مسئله بسرحد کمال و مقطع نهائی خود برای متفکرین ناظرین در کتاب ما رسیده در پیرامون آن فکر تازه‌ای شاید بنظر ایشان رسد .

پس میگوئیم مقصود از سلب حیثی رفع متناقضات در مرتبه است اعم از آنکه عوارض عوارض نفس مهیت باشد مانند وجود و عدم و وحدت و امکان یا عوارض وجود مهیت باشد چون حرکت و کتابت و رفع متناقضات در هنگامی صادق است در نفس الامر اگر جایز باشد در خلو ذات در مرتبه از متقابلین چنانکه نسبت بعوارض وجود چنین است و اما خلو مهیت بنفسها از عوارض خود پس ممتنع است . پس صادق نخواهد بود سلب حیثیتی و واجب است تخصیص رفع متقابلات از مرتبه بعوارض وجود .

و حاصل فرق بین عوارض و عوارض وجودش که حکیم سبزواری

### فرق بین عوارض مهیت و عوارض وجودش

تقریر نموده آنکه خلو مهیت از عوارض نفسش چون ممتنع

است جایز نیست سلب مفروض از تتمهٔ محمول قرار داده شود

نه از قیود موضوع زیرا سلب عارض از مهیت بقول مطلق مستلزم عدم اتصاف بعارض است اصلاً و لازم آید امتناع اتصاف مهیت بعارض دائماً و این باطل است و اما اگر سلب مقدم بر حیثیت باشد و از قیود موضوع مقید بحیثیت قرار داده شود پس سلب البته متوجه شود بحیثیت و خاص و مقید بحیثیت متعلقش گردد و مدلول قضیه همانا مغایرت حیثیت ذات مهیت است با عوارض ذاتش که البته زائد بر او است نه عین وی و مرجع این معنی بسلب حمل و اتحاد است بخلاف عوارض وجود که از مرتبه خارج است مؤلف گوید این بیان جاری در عوارض وجود نیز جاری است و خلو مهیت از آن در مرتبه بتغایر حیثیتی است و گرنه در واقع از عوارض وجود یا عدم خالی نیست این است بیان وجهیکه سبزواری خواسته و آنرا تنقیح و تحریر نفرموده و خلاصه‌اش آنکه تقدیم - مفید تقیید سلب و تأخیر سلب مفید اطلاق سلب و البته اول صادق و دوم کاذب است و توضیح عدم فرق بین عوارض وجود و عوارض ذات آنستکه همانطور مهیت از عوارض نفسش که وجود و عدم و مانند آنها خالی است و سلبش باید مقید بحیثیت و قبل از حیثیت باشد تا منافی با مصاحبت و مقارنت در واقع نباشد همچنان عوارض وجود که از عوارض عارض ذات است چنین است چه مهیت در واقع البته متصف باحد المتقابلین است و خالی بودن مهیت بحسب ذات مشترک بین هر دو عوارض است پس تقدیم سلب بر حیثیت و تقیید آن بحیثیت در هر دو لازم خواهد بود و آنچه سبزواری در فائده تقدیم گفته که تنقیح و تحریر شد اگر تمام باشد که عبارت



از افاده مغایرت ذات با عوارض است مشترك است و گرنه تأخیر موجب سلب جمیع انحاء اتحاد است از عینیت و جزئیت و عدم صحت حمل مگر بوصف ناعتی و گرنه در واقع - متصف باحد المتقابلین است چه عوارض مهیت و چه عوارض وجود و بالجمله اگر تقدیم سلب - مفید تقیید سلب بمرتبه است باینکه اراده شود عدم ذاتی پس چه حاجت بتقیید مسلوب است بعینیت و جزئیت چه اتصاف بوجود حمل و صدقاً معدوم است نیز بعدم ذاتی اگر چه ثابت است در واقع بثبوت عارضی یعنی در مرتبه عوارض و حمل نه در مرتبه ذات .

**نقد کلام سبزواری بلزوم تناقض** پس گفتار سبزواری که جمع نموده بین وجوب تقدیم سلب باستناد وجوب توجه نفی متأخر بمطلق عیناً یا جزئاً و اتصافاً

و بین محمول عارض بمرتبه مشتمل بر تناقض است و تقیید عارض مسلوب بمرتبه بر وجه عینیت یا جزئیت با آنکه خلاف واقع در استعمالات است چه تقیید محمول بمرتبه اصلاً ملحوظ نیست و گرنه تقیید محمول بموضوع خواهد بود زیرا محمولات در قضا یا مرسل است و نیازی بتقیید عدم سلب ندارد چه محمول خاص محیث بمرتبه است و تأخیر سلب مضر بعدم توجه نفی مگر بمحمول خاص نخواهد بود چه مسلوب مفروض - خاص است این است توضیح تناقض در گفتار سبزواری .

**خلاصه حواشی مؤلف بر شوارق** اینک شایسته آنچه در این مقام در حواشی شوارق بسط بفارسی خلاصه نمائیم که این کتاب خالی از آن نباشد اینست *المهمية*

من حیث هی لیست الاهی موجوده ولا معدومه ، قضیه کاذب خواهد بود نه برای آنکه قضیه موجهه معدوله است تا سلب از تنه محمول باشد و مقتضی وجود موضوع شود از روی قاعده فرعیه اثبات شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له تا خلاف فرض لازم آید چه مفروض مجرید موضوع از جمیع محمولات است .

پس چگونه جمع میشود تخلیه آن از جمیع عوارض با تخلیه آن بایجاب عدولی و نیز نه برای آنکه لازم آید اینکه مهیت مفروضه عین سلب باشد و سلب و سلبی نفس قوام ذات مهیت باشد چنانکه محقق لاهیجی در قضیه الانسان من حیث هولیس بکاتب فرموده معنایش الانسان من حیث هو شیء هو الا کاتب

**ابطال سه وجه که برای لزوم تقدیم سلب از کلمات استفاده میشود و صاحب شوارق آنرا بعنوان يك وجه تقریر فرموده**

و نیز نه برای بودن انسان مثلاً من حیث هو لا کاتب و لا کذا و کذا غیر از بودنش انسانیت است پس لازم آید سلب شیء از نفسش و باطل میشود بودنش هی هی زیرا حسب الفرض مهیت را کفتم لیست کذا و کذا است یا لا کاتب است و چیزیکه قوام ذاتش لیس کذا است هو هو نخواهد بود پس بایستی از این دو عبارت باطل باشد چنانکه مستفاد از کلام شیخ است اگر چه محقق لاهیجی در شوارق این

سه وجه را خلط نموده که کوئی يك وجه است یعنی بعنوان يك وجه تأدیه و تقریر فرموده .

بهر حال بطلان تأخیر سلب از حیثیت همانا برای هیچ يك از این سه وجه که تقریر نمودیم نیست بلکه برای آنست که اگر مهیت بنفسها موضوع قضیه باشد و سلب بعد از حیثیت قرار گیرد که جزء محمول باشد باید گفت یا موجود است یا معدوم

**وجه صحیح برای وجوب  
تقدیم سلب بر حیثیت و عدم  
صحت تأخیر آن از حیثیت**

زیرا حیثیت در موضوع واقع شده و نمیتوان يك عارض خاص را از او در محمولش سلب نمود و نمیشود نیز همه عوارض متقابل از او بعنوان محمول و اخبار از حال او از وی سلب نمود یعنی سلب عوارض و انتفاء عوارض را بر او حمل نمود و او را توصیف بعدم عوارض و فقدان اوصاف متقابل نموده فاما اگر سلب قبل از حیثیت باشد تا مساوی - حیثیتی باشد مغایر با حیثیت مسلوب عنه تصحیح و صادق باشد سلب هر يك از دیگری و مفاد قضیه مغایرت حیثیت ذات مهیت است با حیثیت ذوات عوارض چنانکه محقق طوسی در تجرید تعبیر بمغایرت کرده و در این معنی فرق نیست بین اینکه مهیت را موضوع و حیثیت وجود را مثلاً محمول قرار دهیم یا بالعکس مهیت را محمول و حیثیت وجود و سایر عوارض را موضوع قرار دهیم بخلاف اینکه سلب را مؤخر گذاریم زیرا متوجه خواهد شد بعروض و مرجعش آن است که هیچیک از این دو محمول مثلاً برای ذات وی نیست و این کذب است و فرقی است واضح بین اینکه کوئیم مهیت بنفسها عارض بردار و عروض پذیر نیست و بین اینکه کوئیم او عین عارض و عروض نیست .

و سر فرق بین تعبیرین آنکه اگر سلب مقدم بر حیثیت موضوع و حیثیت محمول باشد متوجه شود سلب باتحاد حیثیتین ذاتاً و صدق یکی از این دو بردگیری و البته این سلب صادق خواهد

**سر فرق بین تقدیم سلب و تأخیر  
آن از حیثیت**

بود و اما اگر مؤخر باشد سلب از حیثیت موضوع توجه خواهد نمود سلب بحیثیت محمول و مفادش سلب صدق محمول بر حیثیت موضوع خواهد بود بحمل شایع و اتحادش با حیثیت موضوع باتحاد وجودی نه اتحاد ذاتی و فرقی است واضح بین سلب ربط و اتحاد بین دو حیثیت و بین سلب ربط حیثیتی از حیثیتی زیرا سلب شیئی از شیئی موجب عدم صحت حمل این شیء بر آن شیء است مطلقاً بحمل شایع و بحمل اولی زیرا سلب حمل بنحو مطلق سلب هر دو حمل است و حال آنکه حمل وجود یا عدم یعنی موجود و معدوم بر حیثیت مهیت - صحیح است بخلاف سلب بودن این حیثیت بعینها آن حیثیت زیرا سلب اتحاد ذاتی و مفهومی است بر وجه تقابل که مستلزم عدم صحت حمل و عروض و اتحاد وجودی پس تقدم سلب بر حیثیت موضوع قضیه موجب تقابل حیثیتین است ذاتاً و مفهوماً که مفادش عدم قبول اتحاد است و تأخرش مفید تقابل حیثیت موضوع است با محمولش نه با ذات بیگانه از این بیان آشکار شود آنکه فرق

بین این دو عبارت باعتبار سلب ربط و ربط سلب نیست .

چنانکه سبزواری در شرح منظومه فرموده زیرا بر هر دو تقریر  
سلب الربط است و گرنه ادات ربط سلب همانا کلمه (لا) است  
نه کلمه لیس بلکه فرق شایسته قبول همانا وجه دقیقی است که  
یاد شد بدین توضیح حیثیتی که قابل اتحاد با حیثیت دیگر است هر گاه سلب بر حیثیت متحده وارد  
شود فرق بین سالبه و موجه نیست مگر در سلب نه در حیثیت اتحاد محمول با موضوع و ملاحظه اینکه  
حیثیت مأخوذه در محمول قابل حمل شایع بر حیثیت موضوع است پس مانعی نیست اگر این سلب در  
بین نباشد از آنکه محمولات و عوارض بر حیثیت موضوع حمل شود و عارض گردد بلکه عقد وضع - مجرد  
از جمیع عوارض است و مهیت هم بلا موضوع خواهد بود مگر با وجود لکن با قطع نظر از وجود پس  
باقی نمی ماند مگر مجردی با مجردی بدون لحاظ شرط اتحاد و حمل و اما اگر مؤخر شود سلب البته  
مهیت در عقد وضع قضیه محلی خواهد بود بوجوه چه بدون وجود اصلا مهیتی نیست تا باو (هی هی)  
گفته شود .

و بتقریر دیگر که اوضح و اخصر است آنکه سلب در اینجا سلب  
تقریر دیگر که اخصر و اوضح است  
حمل است که ربطی است مسلوب و حمل حقیقی همان شایع است  
پس هر مهیتی که او را محمولی است بحمل شایع البته صدق میکند اینکه این موضوع و محمول عین یکدیگر  
بنحو حمل اولی نیستند زیرا تقایر مفهومی شرط حمل شایع است پس سلب اگر مؤخر باشد سلب حمل  
شایع خواهد بود و کاذب است و اگر مقدم باشد سلب حمل اولی خواهد بود و صادق است .  
تقریر ساده تر آنکه ملاحظه در موضوع و محمول قضیه همانا مهیت است لکن یکبار میگوئیم  
مهیت محمول مسلوب از مهیت موضوع است و بار دیگر گوئیم مهیت موضوع - مسلوب از مهیت محمول است .  
اما اول که سلب بمحمول - متعلق است و باید مؤخر باشد پس قضیه کاذب خواهد بود زیرا همین  
مهیت محمول است که با مهیت موضوعش متحد میشود مانند آنکه بگوئیم «الانسان من حیت هولیس  
بکاتب» و حال آنکه انسان من حیت هو معروض کتابت و موصوف بکاتب میشود چه نباید چیزی بر  
حیثیت انسان افزوده شود تا کاتب گردد بلکه با همان حیثیت ذاتی کاتب میشود .

و در دوم مهیت موضوع سلب شود من حیت هی از مهیت محمول البته صادق است زیرا هیچیک از  
دو مهیت عین دیگری بحسب ذات و مفهوم نیستند مانند اینکه گوئیم «الانسان لیس من حیت هو بکاتب»  
یعنی انسان نیست از آن حیثیت که انسان است کاتب یا گوئیم «الكاتب لیس من حیت هو کاتب انساناً»  
چه انسان چنین نیست که بحیثیت انسانیت کتابت یا کاتب باشد زیرا مهیت کتابت البته فاقد است در ذات

خود که مفهوم کتابت است انسانیت را و این فقدان ذاتی همان سلب مقدم بر حیثیت است که متوجه بحیثیت موضوع است نه متوجه بمحمول .

و چون مؤلف را بر شرح منظومه سه حاشیه است اولی و ثانیه و ثالثه شایسته است حاشیه اولی را بفارسی خلاصه نمائیم و مفاد حاشیه دوم مذکور شد .

تقریر حواشی قدیمه مؤلف بر  
شرح منظومه در فرق بین تقدیم  
سلب و تأخیر آن

این است خلاصه آن ، تحقیق کلام آنکه عوارض وجود همانا

موضوعش بشرطی است یعنی مهیت بشرط وجود مثلا و عوارض مهیت موضوعش لا بشرط است یعنی مهیت در حال وجود لا بشرط الوجود زیرا مهیت قبل الوجود بلا موضوع است و ممکن نیست حکمی بر او شود حتی ( ایست الاهی ) پس اگر ملاحظه مهیت شود بنحو تجرید محض باید آنرا بشرط لا ملاحظه نماید پس باید مفاد کلمه (لا) که سلب است مقدم باشد بر حیثیت ذات محض تا افاده کند آنکه موضوع قضیه مهیت بشرط لا است تا بدین اعتبار که بشرط لا است عوارض مهیت بهر دو اعتبار که لا بشرط و بشرط شیء است منتفی گردد و اما اگر سلب را مؤخر از حیثیت نماید پس آن اگر چه افاده کند اعتبار مهیت را بشرط لا لکن این افاده در مقابل مهیت بشرط شیء است فقط نه عوارض مهیت لا بشرط زیرا مهیتی که مأخوذ در عقد وضع است قبل از تلفظ بسلب - منعقد و مستقر گردد در حالتی که منصبغ است بصبغ وجود یا عدم زیرا موضوع مهیت منعقد خالی از یکی از این دو عارض مثلا نیست چه سلب - مقوم مهیت موضوع نیست پس ناچار وجود یا عدم متحد با او خواهد بود لکن فی حال الوجود لا بشرط الوجود پس اختصاص حاصل کند سلبی که مقوم یا جزء محمول است بعوارض لاحق که عارض است بر مهیت در حال وجود لا بشرط الوجود پس منحصر می شود سلب مفروض بعوارض وجود نه عوارض مهیت و این با آنکه خلاف مقصود از اعتبار بشرط لائی است که سلب جمیع عوارض باشد باطل است زیرا قید حیثیت در این هنگام لغو خواهد بود چه مهیت همان طور که من حیث هی مجرد است و عین عوارض وجود نیست همچنان عین عوارض نفس خود نیست و بشرط عوارض هم عین عوارض وجود نیست پس چه معنی دارد قید حیثیت و تجرید بشرط لائی در عقد وضع (فافهم) بخلاف آنکه سلب مقدم باشد زیرا تقدیم سلب با اعتبار لا بشرطی و بشرط شیئی منافی خواهد بود گویا کفتمی مهیت بشرط لا نفس او نفس او است نه عین چیزی از ما سواى نفسش و اما اگر مؤخر باشد مثل این است بگوئی المهية لا بشرط الوجود نفسها غير عوارض شرطها الذی هو الوجود و ان كانت متحدة بالفعل مع شرطها لكونها موجودة .

عدم امتناع ارتفاع نفیضین  
در مرتبه

تا اینجا سخن در تقدیم سلب بر حیثیت بود و اما عدم امتناع ارتفاع نفیضین در مرتبه پس مسئله علیحده است اگر چه مقدمه مسئله تقدیم یا تأخیر سلب بر حیثیت است و معروف در تقریر جواز آن که سبزواری هم در شرح منظومه نموده باین معنی است که هر يك از متقابلین عین مهیت موجودی از موجودات است و جز آن نیست اگر چه خالی از یکی از متقابلین در واقع نخواهد بود . مؤلف گوید : و این همان مغایرتی است که در تجرید برای مهیت نسبت بهوارضش گوید و این معنی واضح است چه مهیت من حیت هی نه مقوم است بوجود که جزئش باشد نه عین وجود است نه مصداقاً و نه مفهوماً چه مهیت مقابل وجود است و عروض وجود بر او مستلزم عینیت ذاتاً یا ترکیب مهیت از مهیت و وجود نیست و آنچه معروف است که هر ممکنی زوج ترکیبی است از مهیت و وجود از اغلاط مشهوره است و از روی اعتبار ترکیب بین عارض و معروض مجازاً وانگهی این ترکیب مجازی اعتبار شده در عنوان ثالثی که عنوان ممکن در مقابل واجب و ممتنع و بمعنای جائز الوجود و العدم است و مسامحه دیگری است زیرا ممکن در مقابل واجب الوجود سببانه که چنین ترکیب تحلیلی در واجب عزوجل راه ندارد خوب بود اگر مجردات هم چنین باشند در مقابل آنها هم خواهد بود و اما اتحاد در خارج بحسب هویت پس نه ربطی بعینیت دارد نه ربطی بجزئیت و ترکیب آنگاه برای تصحیح ارتفاع نفیضین در مرتبه تقریر دیگری بمیان آمده چنانکه سبزواری هم در شرح منظومه گفته و آنرا بنظم کشیده گوید نفیض کتابت در مرتبه عدم کتابت است در مرتبه باین معنی که ظرف مذکور برای قید منفی باشد نه نفی گوید « والکون فی تلك انتفاء المقید نفیضه دون انتفاء مقید » - یعنی نفیض وجود چیزی در مرتبه انتفاء آن شیء مقید بمرتبه است نه آنکه انتفاء بما هو انتفاء مقید بمرتبه باشد .

قابل توجه دقیق

مؤلف گوید : حاصلش آنکه معدوم در مرتبه است نه عدم زیرا فرض اینست که در مرتبه عدم و وجودی نیست پس عدم مقید بمرتبه نیست تا با وجود مقید بمرتبه مناقض باشد بلکه شیء معدوم مقید بمرتبه است و نفیض معدوم مرتبتی رفع معدوم مرتبتی است نه عدم مرتبتی زیرا عدم مرتبتی نفیض وجود مرتبتی است و مفروض کذب هر دو است و این خود معنای ارتفاع هر دو است و اما منع تناقض پس این باعتبار آنست که مرتبه مقید وجود و عدم نیست بلکه ظرف متعلق وجود و عدم است تا ارتفاع نفیضین در مرتبه شود بلکه مستلزم اجتماع هم در ارتفاع خواهد بود بخلاف متعلق وجود و عدم زیرا متعلق همانا یک چیز است فقط رفع

شده نه آنکه هم رفع شده و هم رفع نشده اینست توضیح سخن سبزواری و بنظر مؤلف حاجت باعتراف بتقید متعلق یعنی منفی بمرتبه نیست زیرا ظرفیت مرتبه برای منفیات مستلزم تقید منفی بمرتبه نیست و گرنه محذور عود میکند زیرا تقید مرتبه بوصف انتفاء یعنی بمنتفی بوصف انه منتفی مستلزم عروض عنوان زائدی است ب مجرد از هر وصفی و هر معنایی که مغایر با مهیت مجرد است پس باید گفت در حالیکه مرتبه ذات ملحوظ است نبودن چیزی در مرتبه چه عنوان عدم باشد چه متعلق عدم که معدوم است و چه عنوان وجود یا عنوان متعلق وجود که همان متعلق عدم است یا متعلق دیگر است هیچ ربطی بمرتبه ندارد غایة الامر عقل ادراک میکند که چیزی اثباتاً و نفیاً یا مثبتاً و منفیاً ظرفاً و قیداً در ذات شیء من حیث هی نیست نه عیناً نه جزئاً نه وصفاً و عروضاً و هر چه فرض شود از دائره مرتبه تجاوز بمرتبه و مرحله دیگر کرده و این بعینه همان معنای تجرید و لحاظ من حیث هی است و این مثل اینست که بلحاظ دیگر در مرحله دیگر متصف است بوجود و عدم پس فرق بین ظرف و قید و بین نقیضین و متعلق نقیضین مخدوش است و ملحوظ نبودن ماعدای مهیت که همان لحاظ مهیت بنفسها است موجب ظرفیت مهیت برای عدم لحاظ ماعدایش یا لحاظ عدم ماعدایش نیست چه رسد که چیزی از نقیضین یا متعلق نقیضین قید آن باشد و گرنه باید گفت لحاظ مهیت من حیث هی قیدی است یا تجرید او از عوارض قیدی است و حال آنکه تجرید برای حکم بلیس الاهی ناچار ملحوظ است لکن تجرید از تجرید و از لحاظ تجرید هم از لوازم قضیه است چه معنای من حیث هی بعد الملاحظة البته قطع نظر نیز از همین ملاحظه است در حال ملاحظه فافهم و اغتمم و کن من الشاکرین .

**گفتار سبزواری باینکه وجود منفی**  
**وجود مقید بمرتبه است نه مطلق**

به الوجود ذا التقیید لا مطلقاً و اتخذته مثلاً یعنی مثال قرار ده در وحدت و کثرت و مانند آن مؤلف گوید تقید عارض مسلوب بمرتبه یعنی سلب عینیت و جزئیت وجود بحسب مرتبه با آنکه خلاف واقع است در استعمالات زیرا تقید بمرتبه در محمول اصلاً ملحوظ نیست چه آنکه تقید محمول است بموضوع و حال آنکه محمولات در قضا یا مرسل است مستلزم بی نیازی از تقدیم سلب است که مطلوب و در مقام است زیرا با محیث بودن محمول خاص بمرتبه ضرری در تأخیر سلب نخواهد بود زیرا توجه نکند نفی در این هنگام مگر بمحمول خاص زیرا محمول حسب الفرض خاص است پس جمع بین وجوب تقدیم باستناد توجه نفی متأخر بمطلق عیناً یا جزئاً و اتصافاً و بین تقید محمول عارض بمرتبه تناقض است .

و بالجمله اگر تقدیم سلب مقید تقیید سلب بمرتبه است باراده  
انتقاد دقیق بر بیان سبزواری  
عدم ذاتی از آن پس چه حاجت است بتقیید مسلوب بعینیت و  
جزئیت چه اتصاف بوجود حلا و صدقاً نیز معدوم است بعدم ذاتی اگر چه ثابت باشد در واقع بشبوت  
طاری یعنی در مرتبه دوم که مرتبه حمل است .

مخفی نماید استفاده تقیید سلب از تقدیمش بر حیثیت محتاج بدلیل است لذا قبلاً گفتیم ( اگر  
این مدعا تمام باشد ) .

و تحقیق آنستکه مجرد تقدیم سلب تحصیلی ملازم بتقیید بمرتبه  
تقیید مؤلف راجع بتقدیم  
سلب بر حیثیت  
نیست مگر بقصد پس چرا جائز نیست قصد سلب بمحیث یعنی  
باضافه سلب بمحیث نه توصیف سلب بمحیث یعنی قصد کند  
( سلب المحیث ) رانه ( السلب المحیث ) را وانگهی چرا جائز نیست قصد کند سلب متمصف بمحیث و  
عدم ذاتی را با تأخر سلب باین نحو که گفته شود :

### الانسان من حیث هو معدوم بالعدم الذاتي بحسب الوجود والوحدة وسائر العوارض

بدون اینکه کذبی لازم آید پس آنچه حکیم سبزواری در حاشیه شرح منظومه فرموده در وجه اولویت  
تقدیم سلب باین تقریر که ایجاب عدولی و سلب تحصیلی منوطند بقصد زیرا تقیید سلب و اطلاقش و  
تقیید مسلوب و اطلاقش دائر مدارقصد است موجه نیست زیرا اخذ سلب در محمول منحل بایجاب عدولی  
است چه آنکه جزء مسند است و قصد سلب تحصیلی فی الحقیقه فرض و تقدیر تقدیم است در حال تأخیر  
و تقدیمی که لازم دانستند مشروط بتقدیم ذکر نیست و تقدیم قصدی هم غرض قائلین بوجوب تقدیم  
را تأمین میکند لکن چون ظهور لفظ راهم در مراد در نظر گرفتند تقدیم ذکر را شرط نمودند تا ظاهر  
در سلب تحصیلی باشد بدون لحاظ مرتبه دیگر و واضح است آنکه قصد سلب تحصیلی از متأخر بی قرینه  
مفید نخواهد بود و گرنه المعنی فی بطن الشاعر خواهد شد وانگهی قول ناظم سبزواری «والسلب حده  
سالباً محصلاً» مناسب نیست با آنچه در وجه تقدیم گفته زیرا سلب متقدم قبول نکند جز سلب عدولی  
موضوعی را و توهم احتیاج بوجود موضوع در معدولة المحمول است مگر گفته شود مثلاً «الانسان  
اللاموجود من حیث هو موجود بالاتصاف» بنابراین ایجاب عدولی موضوعی مضر نیست زیرا حیثیت اگر  
قید سلب باشد چه تحصیلی و چه عدولی واجب نیست که موضوع مسلوب عنه نیز مقید بآن حیثیت باشد  
پس منافاتی بالاتصاف بوجود در واقع نخواهد داشت .

پس ایجاب وجود برای انسان لاموجود من حیث هو ایجابی است برای موجود بالاتصاف نه  
برای مهیت من حیث هی مگر حیثیت تکرار شود بکی قید مسلوب عنه باشد و دیگری قید سلب باشد

و همچنین اگر سلب محصل باشد زیرا اگر حیثیت قید سلب باشد مسلوب عنه مرسل و مطلق خواهد بود و ابائی از اتصاف و اتحاد با عوارض ندارد حتی اگر مسلوب نیز مطلق باشد و مقید با تحاری نباشد باز چنین است چه دانستی حاجتی بتقید مسلوب نیست بعد از تقید سلب پس آشکار گردید اینکه اگر سلب مقدم شد بنا بر کمان سبزواری که تقید حاصل شود بحیثیت هنگام تقدیم تفاوت نکند بین سلب تحصیلی و سلب عدولی چنانکه بنا بر اختیار ماتفاوت بین تحصیل و عدول اینست حتی اگر مؤخر شود بعد از آنکه حیثیت را قید سلب قرار دهیم بلکه قید مسلوب بلکه قید مسلوب عنه قرار دهیم باز فرقی بین تحصیل و عدول نخواهد بود مثال تقید سلب الانسان الا موجود لا موجودیه ذاتیه موجودای بالاتصاف او الانسان من حيث الذات لا موجود لا موجودیه ذاتیه ای و ان كان موجوداً بالاتصاف او الانسان من حيث هولیس موجوداً لیساً تحصیلیاً ذاتیاً ای بل هو موجود اتصافی و علی هذا القیاس مثال تقید المسلوب او المسلوب عنه - چه بنحو عدول و چه بنحو تحصیل و چه با تقدیم و چه با تأخیر فتنبر .

تحقیق دیگر از مؤلف  
 و تحقیق آنکه تقید مسلوب عنه با اطلاق سلب و مسلوب مغنی و مفید نیست زیرا مهیت من حیث هی ناچار معروض وجود و عوارض وجود است در واقع پس باید یا تقید سلب شود یا تقید مسلوب پس اگر سلب مقدم باشد راجع میشود قید مسلوب عنه بسلب چه آنکه رجوع کند بسلب با مشارکت مسلوب عنه یا بدون مشارکتش و چه آنکه سلب عدولی باشد یا تحصیلی و اما اگر مؤخر باشد متعین شود که حیثیت - قید مسلوب عنه باشد و باقی می ماند سلب و مسلوب بر ارسال و اطلاق و قضیه کاذب خواهد بود زیرا ذات من حیث هی متصف است بوجود حتی اگر گفته شود از آن حیثیت که وجود نه عین او است نه جزئش موجود است یعنی باتصاف صادق خواهد بود و اگر گفته شود غیر موجود است کاذب میشود .

نتیجه تحقیق مؤلف  
 نتیجه تحقیق آنستکه باید یا تقید سلب شود یا تقید مسلوب و لفظ با تأخر سلب مفید آن نیست و تقدیم هما نامفید تقید سلب است  
 فتنبر فی المقام فانی لا ظن احداً حرر المقام ابلغ مما جرى تحت قلمنا الضعیف الکسیر بفضل الله و قوته و هویتولی الصالحین .

نص عربی سخن شیخ در الهیات  
 شفا و تطبیق صاحب شوارق آنرا  
 بر تقریر خود در ایجاب عدولی  
 و سلب تحصیلی  
 اینک نص عربی کلام شیخ را در لزوم تقدیم سلب بر حیثیت یاد می نمایم: در حاشیه الهیات شفا می فرماید فان سألنا سائل و قال الستم تجیبون و تقولون انها لیست کذا و کذا و کونها لیست کذا و کذا غیر کونها انسانیة بماهی انسانیة کذا فنقول اننا لانجیب انها من حیث هی انسانیة



لیست کذا بل نجیب انها لیست من حیث هی انسانیة کذا وقد علم الفرق بینها فی المنطق ووجه فرق دربادی نظر که شیخ آنرا بدیهی و واضح تلقی فرموده آنستکه اگر بگوئیم انسانیت من حیث هی کاتب نیست اگر چه بوجهی صادق است لکن تخصیص حیثیت سلب خصوص کتابت کاذب است زیرا علاوه بر آنکه وجود کتابت و عدم کتابت در حیثیت انسانیت نیست جمیع عوارض چه باعتبار وجود و چه باعتبار عدم در حیثیت انسانیت نیست پس اگر بگوئیم کاتب نیست لازم آید که عدم کتابت از برای حیثیت انسانیت من حیث هی اثبات شده باشد چه نفی وجود کتابت از انسانیت البته ایجاب عدم کتابت است برای انسانیت لا اقل اعم از سلب عدم کتابت است با آنکه هر دو از انسانیت - منفی است و سر عدم صحت تأخیر سلب آنکه در چنین قضیه محمول خاصی مسلوباً بر حیثیت حمل شده یا بعبارۀ دیگر سلب حمل وجود محمول خاص از حیثیت شده و حمل عدم آن محمول خاص از او سلب نشده چه رسد بسائر عوارض و سلب حمل وجود آنها یا عدم آنها و اما اگر سلب مقدم باشد مفید مغایرت حیثیت انسانیت است با غیر حیثیت انسانیت و مرجع این قضیه بسوی این معنی است که حیثیت انسانیت همان حیثیت انسانیت است و چون مفاد قضیه همانا مغایرت حیثیتی است لازم نیست نقیض محمول و سائر عوارض و نقیض های آنها مذکور شود گویا گفته شده «لیس حیثیة الانسانیة بشیء ماعداها» این تقریر ساده سخن شیخ است و محقق لاهیجی گفته صیغه لیس بکاتب مثلاً گاهی از برای ایجاب عدولی میشود چون «الانسان من حیث هو انسان شیء هو الالاکاتب» و این باطل است و بر همین وجه کلام شیخ را تطبیق کرده لکن ظاهراً ضعیف است چه حاجت بایجاب عدولی در سلب ضد یا نقیض نیست چه مقابل کاتب همانا امی است بر گفته میشود لیس بکاتب و لیس بامی نفی لاکاتب است پس سلب ضد یا نقیض محتاج بایجاب عدولی نیست و این سخن را در شرح گفتار خواجه یاد نموده که می فرماید :

وهی من حیث هی لیست الاهی فلو سئل بطرفی النقیض فالجواب السلب لکل شیء  
آنگاه شارح لاهیجی گوید وجه آنکه خواجه فرموده بطرفی النقیض آنستکه تردید حاضر باشد تا استحقاق جواب با حد الشقین داشته باشد و اگر سؤال بدو طرفی النقیض باشد متناقض نباشند چون کاتب و ضاحک استحقاق جواب نخواهد داشت انتهى و اینکه گوید تا استحقاق جواب با حد الشقین باشد مراد با قطع نظر از سؤال از اهمیت من حیث هی یعنی سؤال از حال خارجی و کرانه جواب سلب کل شیء است و چون مسئله لزوم تقدیم سلب بر حیثیت از مهمات است و خبطها و اشتباهات در تعلیل لزوم تقدم سلب در کلمات دیده میشود لازم است خلاصه از مضمون حواشی خود را در شوارق الافهام فی شرح شوارق الالهام یاد نمائیم .

تحقیق مؤلف در وجه تقدیم  
سلب در کتاب بوارق در  
تعلیقات شوارق

هر گاه گفته شود «المهمية من حيث هي ليست موجودة ولا معدومة» این قضیه کاذب خواهد بود نه برای آنکه قضیه موجب معدوله است کویا چنین گفتی «الانسان من حيث انه انسان شيء هو اللاكاتب» چنانکه محقق لاهیجی فرموده و سخن شیخ را ناظر بدان گرفته بدین کمان که سلب از متممات خواهد شد که مقتضی وجوه موضوع از روی قاعده فرعیه است و خلاف فرض خواهد شد زیرا مفروض - تجرید موضوع از جمیع محمولات است پس چگونه جمع شود تخلیه (بخاء معجمه) موضوع از جمیع محمولات با تخلیه (بخاء مهمله) آن بایجاب عدولی و نه برای آنکه لازم آید از تأخیر سلب اینکه سلب شیء و شیء سلبی عین قوام ذات مهیت یا مقوم ذاتش باشد چنانکه ظاهر از تعبیر محقق لاهیجی است که فرمود شیء هو اللاكاتب و نه برای آنکه بودن مهیت لیست کذا و کذا غیر از بودنش انسانیت است پس باطل شود بودنش نفس خود و اینکه مهیت همانا هی هی است زیرا گوئی مهیت - لیست کذا و کذا است و ذاتی که لیست کذا و کذا است هی هی نخواهد بود پس لازم آید بطلان یکی از دو عبارت یا هی هی یا لیست کذا و کذا چنانکه می توان مستفاد از کلام شیخ باشد.

و شارح لاهیجی این سه وجه را بیکدیگر خلط فرموده و آن را بصورت وجه واحد ادا نموده بلکه برای آنستکه مهیت را بنفسها فرض نمودیم بدون واسطه در عروض چون وجود و عدم نفیاً و اثباتاً پس صدق نمی کند بر آن که لیست موجوده و لامعدومة بلکه من حیث هی یا موجود است یا معدوم بدون حیثیت تقییدیه پس سلب عوارضیکه عارض شود نفس حیثیت ذات مهیت را باطل و کاذب خواهد نمود زیرا مهیت از عوارض خالی نخواهد بود و ذاتش من حیث هی معروض عارض خواهد بود نفیاً یا اثباتاً بدون هیچ قیدی و مغایرت حیثیت ذات معروضه با عوارض که خواجه در تجرید تعبیر فرموده غیر از حمل و اسناد جمله سالبه از هر عارضی بر او و باو لذا ناچار بتقدیم سلب شدند تا حمل و اسناد امر سلبی بر او نشود و فقط مغایرت ذات معروض با عارض مستفاد شود و قضیه صادق باشد و همین نکته مقصود شیخ است.

پس واجب است تقدیم سلب که گفته شود «لیس الانسان من حيث هو موجوداً ولا معدوماً یا وجوداً ولا عدماً» پس مسلوب - حیثیتی است مغایر با حیثیت مسلوب عنه لاجرم سلب هر يك از حیثیتین از دیگری صحیح و صادق است اعم از آنکه مهیت را موضوع قضیه قرار دهیم و حیثیت وجود را مثلاً محمول یا بالعکس بخلاف تأخیر سلب زیرا سلب - توجه بعروض خواهد نمود و مرجعش باین است که ذات را هیچ يك از این دو محمول نیست و این کاذب است.

و سر فرق بین دو تعبیر آنستکه سلب چون مقدم بر حیثیت موضوع و حیثیت محمول هر دو باشد

سلب بمعنای سلب اتحاد حیثیتین شود بحسب ذات والبتة هیچ يك منطبق بر دیگری نیست و قضیه صادق خواهد بود و اگر مؤخر از حیثیت موضوع باشد سلب البتة متوجه بحیثیت محمول بالخصوص گردد و مفاد قضیه سلب انطباق حیثیت محمول بر حیثیت موضوع خواهد شد که بعبارة دیگر سلب حمل شایع است از محمول بر ذات موضوع پس چنین میشود که این محمول را اتحاد با ذات این موضوع نیست و این کاذب است چه محمولات عارضه بر ذات موضوع - منطبق و متحد با ذات او است در واقع و فرقی است واضح بین سلب ربط و اتحاد بین حیثیتین و بین سلب ربط حیثیتی از حیثیتی چه سلب چیزی از چیزی مستلزم عدم صحت حمل این حیثیت است بر آن حیثیت مطلقاً اگر چه بحمل شایع باشد که مشروط باختلاف مفهومی و اتحاد وجودی است نه حمل اولی که فقط اتحاد مفهومی و حمل شیء بر نفس است زیرا سلب حمل علی الاطلاق سلب هر دو حمل است یا سلب حمل مفید است که حمل شایع باشد با اینکه حمل موجود یا معدوم بر حیثیت مهبط صحیح است بخلاف سلب بودن این حیثیت از آن حیثیت زیرا که سلب اتحاد دو حیثیت است ذاتاً و مفهوماً پس تقدم سلب بر حیثیت موضوع قضیه موجب تقابل حیثیتین است ذاتاً و مفهوماً و البتة هر حیثیتی بنفسها مغایر با حیثیت دیگر است .

و اما تأخر سلب پس موجب سلب اتحاد بین دو حیثیت است با اینکه چنین نیست و با هم اتحاد در واقع دارند پر واضح است اگر بگوئیم انسانیت بآن حیثیت که انسانیت است موجود نیست کاذب خواهد بود زیرا بهمان حیثیت البتة موجود است چه معروض وجود یا عدم همان حیثیت است و اگر بگوئیم چنین نیست که حیثیت انسانیت حیثیت وجود یا عدم مثلاً باشد صادق است زیرا مفادش تغایر حیثیتین است نه سلب عروض و اتحاد با عوارض .

از این تقریر واضح شود که فرق بین دو عبارت باعتبار سلب  
انتقاد بر سبزواری در وجه  
فرق بسلب ربط و ربط سلب  
ربط و ربط سلب که سبزواری فرموده نیست زیرا بر هر دو  
تقریر سلب ربط است چه ادوات ربط سلب کلمه لا است نه کلمه

(لیس) بلکه فرق اقرب بقبول همانا آنست که حیثیتی که صالح برای اتحاد با حیثیت دیگر است اگر وارد شود سلب بر حیثیت متحده که محمول قضیه است فرقی بین قضیه سالبه و موجبه نخواهد بود مگر در سلب نه در بودن محمول کذائی متحد با موضوع و ملحوظ بر وجه حمل شایع زیرا این معنی مشترك بین هر دو عبارت است بخلاف آنکه سلب وارد شود بر حیثیت اولی که موضوع قضیه است چه حیثیت دوم مسلوب و حیثیت اولی مسلوب عنها خواهد شد پس حمل بین دو حیثیت با قطع نظر از سلب باعتبار نفس حیثیت است در هر دو طرف نه باعتبار اتحاد زیرا با تقدم سلب - استقرار پیدا نمیکند عقد وضع مگر با اتحاد هر محمول و هر عارضی در عقد حمل با او با قطع نظر از سلب بلکه عقد وضع - مجرد از

جمع عوارض است و انعقاد مهیت ممکن نیست مگر با وجود مثلاً پس باقی نمیماند مگر مجردی با مجرد بدون ملاحظه ماب، الاتحاد و اما اگر مؤخر شود سلب - البته مهیت موضوع قضیه منعقد شود و محلی بحلیه خود از عوارض خواهد بود چه ممتنع است انفکاک مهیت از وجود و چنین تقریر دقیقی در فرق بین تقدیم و تأخیر سلب در کتب قوم سابقه ندارد فاغتمها .

و بتقریر دیگر اخصر و اوضح آنکه سلب در اینجا سلب حمل

تقریر دیگر از مؤلف اخصر

است که ربط مسلوب باشد و حمل حقیقی شایع است زیرا حمل

و اوضح

اولی ذاتی حمل نیست مگر بعنایت زائده که لحاظ تغایر فرضی

و اعتباری است بین شیء و نفسش یا مساویش پس هر موضوعی که او را محمولی است بحمل شایع صادق است بر او که یکی از این دو چیز عین دیگری نیست یعنی حمل اولی ندارد زیرا تغایر مفهومی که شرط حمل شایع است دارد پس سلب اگر مؤخر باشد سلب حمل شایع خواهد بود که کاذب است و اگر مقدم باشد سلب حمل اولی میشود که صادق است .

( فان قلت ) اگر سلب را تبدیل بکلمه مغایرت کنیم فرقی بین تقدیم و تغایر نخواهد بود مثلاً

اگر بگوئیم انسانیت مغایر است با وجود یا گوئیم مغایر است انسانیت با وجود .

( قلت ) لفظ مغایرت بحسب مفهومش متقوم است بتغایر حیثیتی مفهومی و چون نسبت بموصوف

خود که حیثیت موضوع یا حیثیت محمول باشد محمول او و ازصفات مسنده بااست و تقدیم و تأخیرش اصلاً فرقی ندارد و مفید مغایرت مفهومی است اعم از آنکه بگوئیم مغایر است انسانیت باوجود یا انسانیت مغایر است با وجود یا بگوئیم وجود مغایر با انسانیت است یا مغایر است وجود با انسانیت و جز تغایر مفهومی بین عارض و معروض و متحد و متحد به مفادی نخواهد داشت و چون تغایر مفهومی اعم است از صلاحیت برای اتحاد وجودی و عدم صلاحیت آن نظری بسلب و ایجاد اتحاد ندارد چه اگر متناقضین و متباینین اند قابل حمل نیستند و هر دو حمل از آن مسلوب است والا فقط حمل اولی نیست و حمل شایع با شرایط بجای خود محفوظ است بخلاف سلب که با مسلوب خود دو کلمه است و افاده تغایر مفهومی نکند مگر با تقدم که منافی با اتحاد هم نیست و اما با تأخر افاده کند سلب اتحاد را که حمل شایع است و کاذب خواهد بود .

لازمست تنقیح مقام بر وجهی بیسابقه که عقده های مطلب کشوده

تجدید نظر عمیق و منقح در مسئله

شود وصحت و سقم سخنهاییکه در مقام نگاشتند آشکار گردد و

تقدیم سلب بر حیثیت

چیزی در پرده اجمال نماند سپس رسیدگی بسخن طولانی شیخ

در شفا که ابتکار مسئله مدت هزار سال پیش از آن فیلسوف عظیم الشان بوده و متأخرین مزایای کلام شیخ

را شرح نکرده فقط بچند کلمه‌ئی از آن اکتفا نموده و کاری در لزوم تقدیم سلب پیش نبرده و حقیقت حال را از پرده بیرون نیاورده بلکه بیشتر بر آن پرده پوشی شده است ما بحول وقوت حکیم علی الاطلاق عز سلطانه میگوئیم :

امر ممکن الوجود یا موجوده شده یا معدوم است یعنی هنوز یا الی الابد بر معدومیت خود باقی است و بر هر تقدیر - واقع حال در هر ممکنی از این دو عارض یا دو صفت یا دو محمول که موجود بودن یا معدوم بودن است خارج نخواهد بود یعنی محال است چیزی از ممکنات در واقع نه موجود باشد نه معدوم یا هم موجود باشد بالفعل در حال واحد هم معدوم .

### نکته قابل توجه

و از این نکته غفلت نشود که فرق نیست در خالی نبودن واقع و نفس الامر از موجودیت یا معدومیت یعنی عقل چون متوجه بحال ممکنی شده حکم کند که این ممکن مثلا موجود است و آن ممکن معدوم است و فرق نیست بین آنکه مبدء اشتقاق موجود که وجود است دارای عین و حقیقتی باشد در خارج که منضم یا متحد یا عارض بر مهیت و ذات و طبیعت ممکن شود یعنی چیزی که از علت صادر شده وجود آن ممکن است نه مهیت او و مهیت فقط تابع و امری است اختیاری از وجود چنانکه قائلین اصل وجودی ها گویند و بین آنکه وجودیکه مبدء اشتقاق موجود است فقط معنائی است که بقانون علم صرف از آن افعال و اسم فاعل و اسم مفعول میسازند و لازم نیست در خارج دارای عین و حقیقت باشد اعم از آنکه این معنی در خارج بعنوان معنی و نسبت نه بعنوان اعیان و حقیقت منعقد و آن ممکن باشد مانند نسبتهای دیگر چون وضع و این و متی و اسناد میان مبتدا و خبر و نسبت بین علت و معلول و نسبتهای چهار گانه یا اصلا این معنی که مبدء اشتقاق است اصلا در ظرف خارج نباشد و انعقاد خارجی باندازه انعقاد نسبت هم برای او نباشد و آنچه از علت صادر میشود و عین و حقیقت دارد همان ذات و طبیعت شیء است که از آن تعبیر بمهیت شود و البته چون مهیت ممکن از علت صادر شد البته دارای نسبت صدوری و نسبت معلولیت است و همین نسبت مصحح اطلاق موجود بر او است چنانکه قائلین باصالت مهیت گویند و لازم نیست مبدء اشتقاق موجود یعنی وجود دارای عین و حقیقت خارجی باشد چنانکه صدور که مبدء اشتقاق صادر است حقیقت خارجی غیر از حقیقت مهیت و طبیعت و ذات شیء ممکن ندارد بلکه گاهی مشتق - مبدء ندارد جز مبدء جعلی چون معلول که مبدئش معلولیت است که بیاء نسبت باید تعبیر نمود و گاهی هم مبدء جز معنای سلبی چیزی نیست که لا اقل بعنوان نسبت خارجی هم آنرا در ممکن نمیتوان از عوارض منعقد و اوصاف شمرد چون مبدء اشتقاق معدوم که عدم است پس ممکن معدوم در واقع فقط باین معنی است که عقل او را از خارج سلب کند و گوید در خارج نیست و از علت صادر

نشده نه اینکه در خارج مهیبتی است که معروض عدم و متصرف بمعدومیت است پس اینکه گفتیم محال است ممکن در خارج از این دو قسم که موجود و معدوم است بیرون باشد یا بهر دو متصرف باشد نه باین معنی است که اگر نیست او در خارج با نیستی است بلکه باین معنی است که او نیست و موضوع ندارد نه اینکه موضوعی دارد معروض عدم و نیستی و یا متصرف بمعدوم مانند متصرف بموجود یکی از دو نحو که اصل وجودی یا اصل مهیبتی گویند.

تا اینجا دانستیم ممکن در خارج یا معدوم است یا موجود و حقیقت معنای این دو قسم را بنابر اصالت وجود و اصالت مهیبت کاملاً بدست آوردیم.

حال میخواهیم ذات و مهیبت ممکن را بدون این دو عنوان و بدون هیچ عنوانی از عوارضیکه در خارج یا فاقد آنست یا واجد آن تعقل کنیم که هیچ چیزی با او ایجاباً و سلباً نباشد فقط نفس مهیبت ممکن را که خالی از هر اثبات و نفیی است تعقل کنیم.

والبته در مقام تعقل و ملاحظه مهیبت که مجرد از هر عنوان و هر نسبت و هر سلب و هر ایجاب است زیرا نه معروض عنوان و منشأ انتزاع وجود بالفعل است و نه معروض عنوان معدوم و عدم است لکن عنوان ملحوظ و معقول و مجرد و محذوف العوارض و بشرط لا در مقام تعقل بر اوصاف است لذا عقل آنرا از لحاظ و معقولیت و تجرید هم تجرید کند چنانکه در وجود ذهنی گفته می شود فی حال الوجود لا بشرط الوجود اینجا است که مهیبت من حیث هی بدست آید که جز نفس مهیبت دیگر هیچ حیثیتی با او نیست و این مهیبت است که بدو میگوئیم لیست من حیث هی الاهی و همین جمله است که لیست باید قبل از حیثیت گفته شود نه بعد از آن.

در اینجا باز نکته دقیقیه است که باید غفلت از آن نشود و آن

### قابل توجه

آنکه سلب چه مقدم چه مؤخر از حیثیت باشد باز مهیبت را

محمولی عارض است و آن بر تقدیر تقدیم لیست الاهی و بر تقدیر تأخیر الاهی بدون لیست است و اگر مفاد این قضیه را بقضیه موجه تبدیل کنیم چنین شود المهیبة من حیث هی هی که هی یا نفسها محمول خواهد شد از این دو صورت توهم شود که سلب عوارض نشود حتی قید من حیث هی بآن عارضی است زائد بر نفس مهیبت درست است که این حمل حمل شایع نیست اصطلاحاً و حمل اولی است که حمل شیء بر نفس باشد لکن حمل اولی هم باعتبار تشکیل قضیه حمل شایع است غایب الامر تغایر بین موضوع و محمول تغایر حقیقی نیست و تغایر اعتباری است و بالاخره عارض اعتباری بین شیء و نفسش باز حیثیتی زائد است و گرنه قضیه نیست.

و اما مفرد پس اینست که باید گفت حمل شایع غیر شایع اصلاً در قضا یا وجود ندارد لکن حمل

گاهی بین شیئین است حقیقتاً گاهی بین شیء و نفس او است باعتبار حاکی و محکی مانند هذا زید و رفع این توهم که مراد از این قضیه همانا حکایت از نفس شیء است که مفرد است نه قضیه لکن چون ممکن نیست حکایت از مفرد بما هو مفرد مگر بقضیه ناچار قضیه‌ئی باید در مقام تفهیم یا تعقل در میان آید تا بدانیم که این مفرد بهیچ وجه عارضی اصلاً ندارد حال اگر سلب مقدم باشد نظیر لا هو الا هو میشود که گفته نشد هو لا هو و تمام عوارض از او سلب میشود و مفرد خالص بلا محمولی از این قضیه نتیجه میشود و مثل آنستکه بگوئیم مهیت نیست من حیث هی قضیه و اما اگر سلب مؤخر باشد لیست الا هی محمول گردد چه سلب عدولی باشد چه تحصیلی زیرا معنای « لیست الیه من حیث هی الیه ایس مع الیه شیء » و اما با تأخیر چنین شود « الیه لا معها شیء او ایس معها شیء » و این معنی - نفی معیت چیزی با او است که حیثیتی است زائد بر مهیت چه ما میخوانیم فقط مهیت را بتنهائی نگاه کنیم و نگاه کردن بآن را اصلاً با آن امر زائد ضمیمه نمی‌نمائیم مانند کسیکه مفرداتی را بشمارد و بگوید آب - جریان - نهر - غدوبت - بیاض یا بگوید عاج - بیاض - صلابت - طول - عرض - قطر - فیل - دندان - مقدار - اتصال - انفصال - نعومت - خشونت - ثقل - خفت - وزن - باریکی - پهنائی واضح است هر یک از این مهیات که خارج از یکی از این احوال متقابله یا مجتمعه در خارج نتواند بود و در مقام شماره که مانند مقام تعقل و ملاحظه است جز نفس خودش چیز دیگر نیست و وصف شماره قولاً یا شمردن عملی با او نیست زیرا شمرده باین شماره فعلیه را بقید شماره نمی‌شماریم بلکه حاق ذات او را می‌شماریم پس بودن مهیت هر چیزی در خارج با احوالی و عوارضی که ما با آنها هیچ‌کار و نظری نداریم او را از نفس ذاتش با افرادها خارج نمی‌کند و چیزی را باو ضمیمه نمی‌نماید مانند میخی که از دیوار برکنیم چه میخ را من حیث هر کسیدیم نه اینکه میخ مقید بکنندن یا کنده شدن را کسیدیم و اضافه اش را بدیوار همراهش ننمودیم و در آن حال که در دیوار بود مایخ را بنفسه میخ دیده و میخ سنجیده بدون اینکه دیدن و سنجیدن جز میخ بودن میخ باشد و اگر نمیدیدیم و نمی‌سنجیدیم میخ میخ بود نه اینکه میخ بودنش مثلاً مشروط باین باشد که کوبیده در دیوار یا درجائی کوبیده نباشد یا دراز یا کوتاه یا ضخیم یا واحد یا متعدد و هكذا درست حال عوارض نسبت بذات معروض مانند آینه است که گاهی بنفس مهیت شیشه نظر داریم و بس و عکس منطبع در آن را اصلاً ندیده یا کاری بآن نداریم و گاهی بعکس و مهیتش کار داریم یعنی فقط موضوع آن عکس را بنفسه نگاه می‌کنیم و بآینه اصلاً نظری نداریم .

لازم است باز بگوئیم غرض از مهیت من حیث هی این نیست که در خارج و در نفس الامر منفک از جمیع عوارض باشد چه در این

تنبیه لازم

صورت ولو بفرض ذهنی اصلاً مهیتی موضوع ندارد و باید گفت در اینحال لا مهیه نه لیست الا هی چه

با تقدیم سلب بر حیثیت چه با تأخیر از آن و البته مطلوب ما موضوع مهیت است و موضوع مهیت در حال انضمام عوارض - موضوع مهیت من حیث هی است پس معنای بشرط لا همانا بشرط لای در مقام لحاظ نسبت بمهیت معروضه بالفعل است و اگر ممکنی هنوز مهیتش بخارج نیامده باز ناچار باید در مقام فرض ذهنی معروض وجود ذهنی یا حضور نزد عقل باشد ولی از وجود و حضورش صرف نظر شود که بشرط لای از عوارض ذهنی است و گرنه یعنی اگر متعلقی هم آنرا تعقل نکرده موضوع نخواهد داشت و نتوان گفت هو یا هی یا الاهی چه بمحض التفات باین ضمایر معروض خواهد شد و دارای موضوع نفس خویش خواهد بود و این خلاف است چه الان فرض ما عدم تعقل هر متعلقی است بلی در نفس الامر اگر چه من حیث هی موضوع ندارد ولی چون معلوم بعلم الاهی است باز ما اگر توجه کنیم آنرا معلوم واجب سبحانه یافته و اما واجب سبحانه چون علمش عین ذات او است علمش قبل از ایجاد ممکنات علم الاهی نه علم بالشیء و انکشاف شیء بر ذاتش سبحانه بنفس ذات او سبحانه است نه بوصف انکشاف فافهم فانه دقیق پس باز مهیات غیر معموله بلاموضوع است و من حیث هی بدون تعقل نخواهد بود این نکات را که دانستیم نسبت بمهیتی که موضوع دارد که همان نفس او است اگر بخواهیم نفس او را بحمل اولی در نظر بگیریم و آنرا از همین نظر تجزید کنیم بایستی سلب مقدم باشد و بگوئیم نیست نفسش جز نفسش و اگر بگوئیم نفسش نیست جز نفسش یا نفسش جز نفسش نیست ناچار اسناد دادیم باو سلب عوارض را از او و ایجاب نمودیم نفسش را برای نفسش که قضیه‌ئی است بنحو حمل اولی .

و همچنین در تعبیر اخیر غیر نفسش را از او سلب نمودیم و حملی و محمولی برای نفسش منعقد نمودیم بلکه دو حمل برایش ساختیم یکی اینکه نفسش نفس او است یکی دیگر اینکه او غیر نفسش نیست یعنی او عین عوارض نیست و این تعبیرات در مورد تأخر سلب از حیثیت نفس مهیت متضمن حمل محمولی بر مهیت که بالاخره بنظر عقلی حملی شایع هم میشود ولو بطور فرض تغایر بین الاهی و نفسه کما تقدم الاشارة الیه .

( فان قلت ) اولاً مطلوب آنستکه مهیت انسان مثلاً مهیت دیگر از مهیات انواع چون بقروغنم مثلاً و نیز مهیتی از مهیات عوارض نیست و مفاد لیست الاهی آنستکه « لیست مهیة الانسان مهیة البقر و لامهية السواد و الاسود و لا مهیة الوحدة و الواحد و لا مهیة الکثرة و الکثیر و لا الوجود و الموجود و هكذا » و در این معنی چه فرقی بین تقدم سلب و تأخر سلب است .

و ثانیاً اگر مطلوب سلب حمل هر محمولی از نفس او است الا نفس او یعنی حمل نفس او بر نفس او که حمل اولی است اگر چه بوجه فرض و تقدیر باز حمل شایع غیر صناعی است (۱) پس البته

(۱) مراد از غیر صناعی عدم تغایر حقیقی و مفهومی است .



حمل بمیان آمده و مفرد بلافضیه بدست نخواهد آمد و براین تقدیر هم فرق بین تقدم و تأخر نخواهد بود (فلنا) :

جواب از اشکال و سؤال اول آنکه درست است که مطلوب از نفی همانا آنست که حیثیت او یکی از حیثیات مہیات انواع یا حیثیات مہیات عوارض و حیثیات معانی مشتقات عوارض نیست بعبارة دیگر حمل بین او و سائر اشیاء انواعاً او عوارضاً نیست و نفی این حمل هم بنفسه حملی است اولی لکن این حمل همانا طریق و مقدمه برای مفرد بودن نفس مہیت و قضیه نبودن او است اگرچه همین هم حمل است لکن بغرض و لحاظ سلب الحمل المطلق و راهی برای احراز مفرد بودنش جز افراد او باقطع نظر از افراد او و نفی حمل اغیار مطلقاً از او باقطع نظر از این نفی حمل نخواهد بود مگر بطور اشراق یا کتابت مفردات مہیات نیست .

و جواب از سؤال دوم آنست دقت در این مقام همانا آنست که فرق بین تقدم سلب بر حیثیت و تأخرش از آن بتقریری که پیچ و خم های گذشته خصوصاً در کلام سبزواری که فرق بین انتفاء مقید بالتوصیف و بین انتفاء مقید بالاضافه گذارده بمیان نیاید و حقیقت مرام شیخ که مبتکر این فرق است بطور منقح بدست آید و آن اینست که مطلوب ما نفی جمیع عوارض از نفس مہیت است مانند وجود و کثرت و وحدت و کلیت و جزئیت و غیرها از هر چه غیر از نفس مہیت است حتی ظروف و اوعیه که موضوع مہیت در یکی از آنها است بلکه علاوه آنچه مقابل هر يك است از او منفی و منتقی است مثلاً نه موجود است نه معدوم نه واحد است نه کثیر نه کلی است نه جزئی نه در ذهن است نه در ذهن نیست نه در خارج است نه در خارج نیست و همین معنای اجتماع متقابلین در مرتبه است حال مامثالی برای مبتدی می آوریم یکبار گوئیم لیس زید قائما باز دیگر گوئیم زید لیس قائما این دو جمله بنظر عقلی و فلسفی فرق دارد چه در اول که سلب مذکور مقدم بر زید است اعم از سلب اتصاف زید ثابت الموضوع بقیام و از سلب موضوع زید متمصف بقیام و اول البته منافی با جلوس و سایر احوال او نیست اما در دوم که سلب موضوع است البته عقلاً مستلزم سلب هر اتصاف بهر وصفی و سلب اتصاف بعدم هر وصفی و سلب اتصاف بهر اتصافی است چه زید اگر موضوعاً نیست البته زید قائم و غیر قائم هم مثلاً نیست و نیز زید متمصف با تصاف بهر وصفی و نیز متمصف بعدم اتصاف بهر وصفی نیست .

حال باز باین نکته باید توجه کرد که مانمی خواهیم موضوع مہیت را بالکلیه سلب بسیط کنیم و بگوئیم لا مہیة للانسان مثلاً چنانکه گوئیم « کان الله ولم یکن شیء بالم یکن معہ شیء » چه ما بحث آن احکام مہیت می نمائیم و ناچار باید مہیت را موضوعی منحفظ بنفسه باشد بنا بر این چنین نیست که مطلوب سالبه بانتفاء موضوع باشد لکن مطلوب ما سالبه بانتفاء محمول هم نیست بلکه اعم

از هر دو مطلوب است باین معنی که موضوع متصف بهر يك از متقابلین را سلب نمائیم بر وجهیکه انصاف بهمین غیرالمتصف باحد المتقابلین نیز سلب شود از حاق آن موضوع پس ما سلب متصف را بر وجهیکه متصف بما هو متصف بلا موضوع باشد می نمائیم که این خود از این حیث - سالبه بانتهاء موضوع است لکن نفس موضوع را بما هو سلب نمی نمائیم تا مثل این باشد که بگوئیم لا مهیة نه متصفاً نه غیر متصف نه هم متصف و هم غیرمتصف و هم بنفسها و موضوعها بلکه موضوع مهیت را حفظ نموده لکن از حفظ او وظرف حفظ و کیفیت حفظ و کمیت حفظ او بحسب ازهان عقلاء صرف نظر می نمائیم و نفس خالص او را برای تفهیم خلوصش از جمیع عوارض و فیود بجملة سالبه معروفه معرفی می کنیم پس مهیت با انصاف بشیء یا با انصاف بعدم شیء یا با عدم انصاف بشیئی و بعدم شیء با موضوع است و این هم انتفاء المقید بالاضافه است و هم انتفائیکه مقید است بتوصیف نیز هست زیرا اگر متصف بما هو متصف - منتفی است که انتفاء المقید بالاضافه است البته انتفاء مفروض انتفائی است مقید بمتصف و با انصاف که بکلمه لیس اثبات شد لکن چون مهیت من حیث هی است باید متصف بانتهاء مقید هم که بالتوصف است نباشد پس اضافه و توصیف در انتفاء که سبزواری فرموده امر معقد محتاج بتوجیه است که فعلاً ما در مقام علاج فرق هستیم نه در رفع عقادت سخنها و چون فهمیدیم که مطلوب سلب موضوع مهیت نیست بلکه مطلوب سلب ماسوای او از ذات او است باقطع نظر از توصیف او بهمین سلب نیز که آن هم ما سوای ذات او است و این مطلوب ادا نشود مگر بتقدیم سلب تا شیئیت موضوع مهیت - شیئیت شیء دیگر و عدم شیئیت دیگر نباشد فقط خودش بنفسه باشد و اما با تأخیر سلب ناچار جملهئی که مصدر بسلب یعنی کلمه لیس است اسناد داده شده بموضوعی ثابت و محفوظ و چون مصرح است صرف نظر از او نشده و تمام ما سوای راهم شامل نیست زیرا مهیت بر تقدیر تأخیر سلب نه تنها لیس شیئاً آخر است بلکه ولا لیس شیئاً آخر نیز هست مگر چنین گوئیم المهیة من حیث هی لاهی شیء ماسواها و لالیس هی شیئاً مما سواها بخلاف اینکه لیس المهیة بنفسها شیئاً مما سواها زیرا از جمله ماسواها نفی النفی است که بسلب متقدم حاصل شده و نفی و انتفاء هر شیء با اسناد داده نشده تا محتاج بتصریح بجملة سالبه دیگر که سلب السلب است باشد و جان کلمة الفرق آنستکه سلب نفس ذات مهیت غیر از سلب از او است چه مهیت در اول مسلوب است بر وجه خاص و در دوم مسلوب عنه است .

و در این مقام نکته دیگری بدست آید که آخرین نکته است در فرق بنظر رسیده بفضل الله تعالی باین خلاصه یکبار مهیت من حیث هی را از جمیع اشیاء سلب نمائیم مثل اینکه گوئیم بقر و سواد و وحدت و کثرت و غیرها همانا مهیت انسان مثلاً نیست یعنی غیر او است بار دیگر گوئیم مهیت بنفسها این اشیاء نیست و سلب آنها هم نیست و چون سلب را مقدم بر حیثیت مهیت نمائیم مهیت را سلب از

اشیاء کردیم و در این معنا محتاج نیستیم که سلب او را از اشیاء نیز سلب نمائیم چه نقض غرض است و سلب او از آنها سلب موضوع او است از آنها و سلب آنها از او محمول بر او و مسند باو نیست و اما اگر اشیاء را از او سلب کنیم ناچار او را فاقد عدم آنها و متصف بنفی آنها از خودش قرار دادیم و محتاجیم همین سلب را نیز سلب کنیم که در جمله مبحوث عنها تصریح نشده و اگر هم تصریح شود مفید نیست چه باز مستلزم اسناد سلب السلب است باو و تسلسل لازم آید و مهیت خالص بدست نیاید درست است که در مهیت لواحق مهیت انسان مثلاً نیست و در مهیت انسان هم مهیت هیچ چیز ایجاباً و سلباً نیست لکن سلب مهیت انسان از جمیع مهیات دیگر و از جمیع لواحق وجوداً و عدماً محتاج بعکس که سلب اشیاء و لواحق است از او تا مستلزم اسناد محمولی باشد نیست و هیچ عارضی اثباتاً و نفیاً باقی نمی ماند زیرا از جمیع ماسوای خود سلب شده بخلاف عکس چنانکه تقریر شد .

و در اینجا برای تسجیل لزوم تقدم سلب و تنقیح فرق - نکته دقیق دیگری بنظر رسیده که در بسیاری از مسائل منطقی و فلسفی سودمند است و آن این است که سلب مهیتی از مهیت دیگر مانند سلب مهیت انسان از بقر و غیره موجب تقييد مسلوب بآن سلب شرط او شرطاً بلکه انضماماً و اقتراً هم نیست زیرا نفس مهیت من حیث هی چه سلب شود چه ایجاب و چه بنفسها سلب موضوعی یا ایجاب موضوعی که هلیت بسیطه است گردد یا از مهیت دیگر و لواحقش و لواحق خودش سلب شود یا برای مهیت دیگر ایجاب گردد این سلب و ایجاب در دائره متعلقش که ذات مسلوب یا ذات موجب است مأخوذ نیست و گرنه لازم آید قبل از سلب مسلوب و قبل از ایجاب موجب باشد و حال آنکه مسلوب بودن همانا بتوسط سلب او است و همچنین موجب شدنش بتوسط ایجاب او است و ذاتش بنفسها نه موجب است نه مسلوب بلکه نفسش همان نفس او است پس اگر سلب متوقف بر وصف مسلوب و تقييد ذات مسلوب بمسلوبیت باشد دور صریح خواهد بود و آنکهی چه موردی و چه حاجتی باین تقييد است تا موجب دور و تقدم متأخر و تأخر متقدم گردد چه هر مسلوبی بعد از سلب که فعل انشائی سلب کننده یا حکم عقل است بعد از وقوع سلب بعنوان مسلوبیت - انتزاع شود و همچنین بعد از تعلق سلب بذات او از او بعنوان مسلوبیت از فلان مهیت یا از نفس خودش که سلب موضوعی است و همچنین در ایجاب و ایجاد و نحوهما منتزاع گردد پس از ناحیه سلب اصلاً معقول نیست قبلاً قیدی بعنوان مسلوبیت مثلاً در او و لوبطور انضمام و اقتراً حاصل شود بلکه بعد از ورود سلب بر ذات او هم ذهناً یا تلفظاً و انشائاً رنگی بخود نمی پذیرد و قیدی در او یا با او موجود نمی شود غایه الامر عقل یا وهم چون سلب و مسلوب و مسلوب عنهما در نظر گرفت می تواند آن را توصیف بعنوان مسلوب کند و آنچه او را سلب از او کرده توصیف بمسلوب عنه کند و گرنه فقط سلبی می بیند و مهیت انسانی و مهیت بقریکه در او مهیت انسان را نمی بیند فقط

این مفردات را نگاه می‌کند این است که اگر سلب مقدم باشد جز مهیت انسان مثلاً چیزی نمی‌بیند و در این حال اصلا قیدی باو نمی‌زند مگر باعتباری لاحق بر وجه انتزاع و توهم و اما اگر سلب مؤخر باشد سلب را بر او وارد نکرده بلکه او را در ذهن خود حفظ نموده و سلب اشیائی را و مسلوبیت آنها را از وی بآن محفوظ ذهنی اسناد داده و او را مسلوب عنه نسبت باشیاء قرار داده و ناچار بر همین جمله مسلوبه از آن ذات مسلوب عنها وقفه نموده این سلب و مسلوبیت را باز باید از او سلب و هکذا الی غیر النهایه و از این تدقیق فائده مهمی در مبحث اصالة وجود بدست آید و بطلان اصالت وجود بدیهی می‌شود چه اگر اثر مبدء وجود عینی باشد مهیتی نیست تا وجود متعلق بآن مهیت باشد زیرا قبل از تحقق وجود اصلا مهیتی موضوع ندارد و بعد هم از وجود عینی مفهوم وجود انتزاع شود و مهیت که مقابل وجود است قابل انتزاع از وجود نیست و انگهی ممیزی ندارد تا در میان هزارها مهیات متباینه يك مهیت خاص از او منتزاع یا بدو منضم گردد یا حد او شود پس عاجی برای تعیین مهیت خاص نیست جز آنکه وجود بمعنای ایجاد مهیت باشد و مستقیماً جعل جاعل بمهیت تعلق بگیرد یعنی بمهیتی که جاعل او را بعینها خواسته تا وجود بمعنای وجود بفتح جیم شود و بدیهی است ایجاد موجب بکسر جیم هیچ قیدی و حیثیتی در دائره وجود بفتح جیم نکند بلکه ذات مهیت خاصه را من حیث هی از کتم عدم می‌آورد بدون آنکه در او حیثیتی و نسبتی که متوقف بر ایجاد او است قبل از ایجاد در او باشد و گرنه دور خواهد بود آنگاه در مرحله انتزاع کوئیم موجود است یا صادر است و نحو ذلك و در اعدام و سلب هم بهین تقریر است.

و نیز از فوائد مهمه که از این نکته استفاده کنیم آنست که ملاحظه و تعقل مهیتی همانا لحاظ نفس ذات او است بدون اینکه قیدی در دائره معقول و ملحوظ موجود شود و فی الحقیقه تعقل همانا احضار ذات شیء است در عقل یا نزد عقل که مانند ایجاد است در خارج و همان طور که احضار شیء رنگی و حیثیتی در آن شیء نمی‌آورد جز آنکه حاضر شده و حضور عین احضار است و فرق بین حضور و احضار باعتبار صرف و تبدیل کلمه متعدی بکلمه لازم است مانند ایجاد و وجود و ایجاب و وجوب همچنان سلب شیء رفع او است بدون اینکه در مسلوب و مرفوع چیزی زائد بر ذاتش باشد که سلب و رفع شده و مسلوبیت و مرفوعیت همانا بیان همان سلب و رفع او است بانتراع منتزاع مثل آنکه بلسان نحوی و صرفی گفته می‌شود «رفعه فارفع و نفیته فانتهی و سلبته فانسلب یا انسلب» اعم از آنکه مرفوع و منفی را بنخواهیم علی الاطلاق مرفوع و منتهی نماییم که اصلاً در هیچ موردی موضوع نداشته باشد چون مهیت ممتنع مانند دور و تسلسل و اجتماع نقیضین و کوئیم نفسیت مهیت دور چه مفهوم دور دور نیست و حصول دور و نحوه از ممتنعات است و در ذهن محال است و همچنین معدوم مطلق و این قسم از محل بحث خارج است و نمی‌توان گفت لیست من حیث هی الاهی زیرا (هی) ندارد و مفهوم او با امتناع وقوع

او غیر از مهیت او من حیث هی است که جائز الوقوع فی المصدق است فافهم .

و مهیت ممکن را نمی توان علی الاطلاق سلب کرد مگر از خارج و گرنه تادرزهن نیاید نمیتوان گفت الهی هر چند الی الابد در خارج حاصل نشود چون بحر زبیق و شجره یاقوت مثلاً و اما اگر وقوع خارجی دارد باز با لحاظ خارج البته مهیت من حیث هی نفس او است و عوارض و مقارنات همانا نفس او را از نفس او بیرون نیاورد چه سلب شیء از نفس محال است و بار دیگر او را من حیث هی سلب از مهیات دیگر می کنیم چه مهیات دیگر وقوع خارجی داشته باشد یا فقط در تصور باشد هر چند در همین مورد که او را سلب از مهیت دیگر کنیم و مدلول قضیه این است « لیس المهیة من حیث هی شیئاً من الاشیاء الاخر » و این مدلول مانند سلب موضوع ممکن است که وقوع نیافته و نخواهد یافت هر چند در خصوص ذهن همین شخص که الهی ادراک کرده انعقاد موضوع بلا اثر حاصل نموده و این مدلول اصلاً مستلزم حمل و نسبتی نیست و سلب الشیء محتاج بسلب السلب نیست چه سلب ذات او از ماسوای او چیزی را ولو سلب السلب در ذات او جز نفس او که مدلول الهی است نمی گذارد و هیچ حمل و اسنادی هم نسبت بنفس الشیء نخواهد بود و لکن چون سلب از حیثیت متأخر شود پای حمل و نسبت در بین آید بتقریر یکه شد و دانستی که مستثنی منه عام نیست و لامعدوم را مثلاً نمی گیرد و هم تسلسل است چه لامعدوم هم باید سلب شود و محمولات غیر متناهی خواهد بود این است منتهی درجه تحقیق و تنقیح مقام و از آن معلوم میشود که فرق بقصد و عدم قصد ضعیف است و قصد برخلاف مدلول لفظ وجهی ندارد باز پرسش از لفظ مقدر می شود که چیست و سخن عود کند و چنانکه دانستی انتفاء مقید بالاضافه و بالتوصیف کاری از پیش نمی برد و آنچه بفضل الهی در این مقام بقلم آمد سابقه ندارد و از خصائص گران بهای کتاب برای منتهیان واقف بر کنه مسائل فلسفی فاغتنم .

تجدید نظر تفصیلی در گفتار شیخ در شفا در مهیت من حیث هی و مسئله تقدیم سلب بحیثیت و تأخیر آن اکنون لازم دانستیم تمام کلام شیخ را در این مقام از اول تا آخر آن بسنجیم و تبعیض و اکتفا یکی دو سطر نه نمائیم و خلاصه آن را ترجمه نمائیم بهتر آنست بطور قال اقول گفتار عربی شیخ را در شفا نقل و ترجمه و تحقیق نمائیم تا هیچ يك از مزایای کلام او از دست داده نشود انشاء الله تعالی . شیخ در نخستین فصل از مقاله پنجم که در امور عامه و کیفیت وجود آنها است سخن را در معنای کلی و جزئی آغاز بدین خلاصه اینکه کلی بسه معنا است یکی آنکه بالفعل مقول بر کثیرین است مانند انسان که بالفعل افراد کثیره در اعیان دارد دوم آنکه بالامکان محمول بر کثیر است و اصلاً در اعیان فردی از آن نیست چه رسد بآنکه کثیر باشد مانند بیت مسبع که کلی است و صلاحیت اطلاق بر کثیر دارد هر چند چنین بیتی در خارج وجود ندارد .

مؤلف گوید چه بنظر هندسی گوشه های خانه نیکه مربع ومسدس می تواند باشد کسی آنرا مسبع نمی کند چنانکه بیوت نحل مسدس است و ارسطو را قبری مثنی بوده و ظاهراً نبودن بیت مسبع در خارج بفرض است و گرنه داستان بیت مسبع و بئر مسبع در قدیم الزمان در اقصی بلاد چین در مروج الذهب مفصل و دیدنی است و از عجایب ابنیه بوده که ظاهراً پوشیده بدریا یا کوه یا زیر زمین است و در اینجا بیش از این جای سخن نیست و این دو قسم مشترکند در عدم امتناع وجود کثیر بسبب خارجی سوم کلی است که معنای وی در زهن قابل حمل بر کثیر خارجی بحسب امکان است لکن بیهان عقلی کثرت آن ممتنع است و کلی منحصر در فرد در اعیان است چون شمس و ارض و جامع بین این سه قسم آن است که گوئیم کلی معنائی است که تصورش مانع از صدق بر کثیر نیست و این معنی همان است که در منطق از آن بحث شود و واجب است در منطق از این جامع که بالمعنی الاعمال است گفتگو شود و اما جزئی پس نفس تصور و توهمش مانع است از حمل آن جز برزید مثلاً به تنهایی سپس شیخ شروع میکند در بیان مجرد بودن ذات کلی یعنی مهیت و طبیعت من حیث هی از کلیت و وحدت و کثرت و غیرها و از اینجا نص عربی را نقل و شرح بعنوان قال و اقول می نمائیم تا درست مزایای گفتار این حکیم بیدار آشکار گردد

قال الشيخ فالکلی من حیث هو کلی شیء و من حیث هو شیء تلحقه الکلیة شیء فالکلی من حیث هو کلی هو ما یدل علیه احدهذه الحدود فاذا کان انساناً او فرساً فهناک معنی آخر غیر معنی الکلیة و هو الفرسیة فان حد الفرسیة لیس حد الکلیة و لا الکلیة داخله فی حد الفرسیة فان الفرسیة لها حد لا یفتقر الی الکلیة لکن یرض لها الکلیة فانه فی نفسه لیس شیئاً من الاشیاء البتة الا الفرسیة فانه فی نفسه لا واحد ولا کثیر ولا موجود فی الاعیان و لا فی النفس و لا فی شیء بالقوة و لا بالفعل علی ان یکون ذلك داخل فی الفرسیة بل من حیث هی فرسیة فرسیة فقط بل الواحدیة صفة تفتقرن الی الفرسیة فتکون الفرسیة مع تلك الصفة واحدة و كذلك للفرسیة مع تلك الصفة صفات اخرى کثیرة داخله علیها .

(اقول) این گفتار با آنکه وافی بمقصود و منقح و بدون پیچ و خم است قابل توجه دقیق است و ممکن است مبتدی درست بکنه آن و لوازم آن پی نبرد و حاصل مفاد آن آنستکه کلی از آن حیثیت که کلی است چیزی است و از آن حیثیت که کلیت بدان ملحق شود چیزی است (یعنی کلی طبیعی بدو حیثیت ملحوظ است اول از آن حیثیت که کلی است یعنی جائز است صدق بر کثیرین کند یکی از وجوه سه گانه که ذکر شد و جامعش جواز صدق بر کثیر است و آن چیزی است یعنی آن چیزی است که مهیت و طبیعتی است که نفس تصورش مانع از جواز صدقش بر کثیر بالقوة یا بالفعل نیست اگرچه مانع از فعلیت صدق بر کثیر داشته باشد چه دانستی ممکن است منحصر در فرد فعلی باشد و جوباً بلکه منحصر در فرد مقدر الوقوع باشد هر چند شیخ بفرد مقدر تصریح نفرموده چه برهائیکه مانع از تعدد افراد شمس

وارض در اعیان است قبل از وقوع فرد انحصاری بازمانع از وقوع زیاده بر آن فرد است لکن بحسب تصور اصل معنی ممتنع الصدق بر کثیر نخواهد بود حتی در مفهوم واجب هم این سخن جاری است بلی در کلمه جلاله که علم بر ذات واحد مستجمع کمالات است امتناع تکثر همانا مقوم اصل معنی است . و کلی باین معنی شیئی است فقط صلاحیت دارد هنگامیکه بخواهیم کلی را در برابر جزئی بسنجیم و معرفی نمائیم ناچار باید او را توصیف نمائیم بجواز صدق بر کثیر نه بامتناع صدق بر کثیر که معرف جزئی مفرد است چه در خارج بالفعل آن جزئی موجود باشد یا در او همه متوهم باشد و عقل حکم بامتناع صدقش بر کثیر نماید و صلاحیت آن برای توصیف مذکور غیر از فعلیت توصیف مذکور است که بگوئیم هذا المعنی کلی ای جائز الصدق علی کثیر زیرا این صلاحیت و جواز صدق همانا حکم عقل است بتجویز صدق بر کثیر فعلی یا تقدیری نه اینکه این جواز قیدی و صفتی باشد در ذات طبیعت و مهیت چه عقل اگر در مقام تعقل نباشد فقط آنرا بعنوان فرسیت مثلا نگاه می کند نه بقروغتم یا بعنوان صاهل می بیند و اصلا نظری بحمل و صدقش بر افراد کثیر ندارد بار دیگر در مقام تجویز صدق بر کثیر بر آید و در آن بار که نظر بآن صدق ندارد آن را از صلاحیت این صدق تجرید نمی کند تا در مقام حکم گوید نه واحد است نه کثیر نه جزئی است نه کلی نه موجود است نه معدوم نه در خارج نه در ذهن این است که شیخ سه اعتبار برای کلی طبیعی ذکر می کند .

(اول) آنکه کلی طبیعی از آن حیثیت که کلی است شیئی است یعنی از آن حیثیت که بحمل شایع اگر در مقام حمل بر آمدیم کلی طبیعی است نه آنکه باو بعنوان کلی طبیعی بودنش نظر داریم باین معنی که عقل در مقام حکم بتجویز صدق آن بر کثیر بر آمده لکن در عین حال آنرا تجرید از این وصف نمی کند یعنی نه آن را تخلیه «بخاء معجمه» از آن می نماید و نه آن را تخلیه «بخاء مهمله» بدان می کند (دوم) از آن حیثیت است که آن را تخلیه «بخاء مهمله» بدان می نماید این است که شیخ فرموده و از آن حیث که او چیزی است که کلیت (یعنی طبیعی و امکان صدق بر کثیر) بدان ملحق شود شیئی است دیگر که مدلول یکی از حدود سه گانه در معنای کلی طبیعی است .

(سوم) آنستکه می فرماید در اینجا معنای دیگری است غیر از معنای کلیت طبیعی که اگر مثلا انسان یا فرس در نظر گرفته شود فقط فرسیت و انسانیت منظور باشد و هیچ چیز که در حد فرسیت مثلا نیست در نظر نباشد (و این همانا تخلیه «بخاء معجمه» و تجرید آن از جمیع محمولات و صفات و عوارض است که از آن جمله همین کلیت است یکی از معانی ثلثه که در حدود سه گانه بیان شد) چه میفرماید حد فرسیت غیر از حد کلیت است و کلیت داخل در حد فرسیت نیست زیرا فرسیت را حدی است ( مرهون بنفس خود ) که مقتدر بکلیت ( و جزئیت و نحوها ) نیست زیرا کلی هیچ شیئی از اشیاء نیست البته بجز

فرسیت چه فی نفسه نه واحد است نه کثیر ونه موجود در اعیان ونه در نفس نه بالقوة و الامکان نه بالفعل ( نه باین وجه که ممتنع باشد وجود در اعیان یا در نفس فعلاً یا قوتاً و جوازاً ) بلکه بر این وجه که داخل در فرسیت باشد ( نه زائد بر او ) چه از آن حیثیت که فرسیت است فقط همان فرسیت است و اگر واحد باشد واحدیت ( و وحدت ) صفتی است مقترن بوی که با اقتران باین صفت - واحد است و فرسیت را با صفت وحدت با صفتاتی است دیگر که داخل بر او است ( یعنی نه داخل در او مقوم ذات او و چون از خارج باو مقترن شود تعبیر فرموده بد داخل بر او ) ( و فرسیت من حیث هی هی مدلول هیچ يك از حدود کلی که سبه نحو است نیست چه هر يك از آن حدود در مقام حمل و اقتران است و چون ذات او صالح برای حمل و اقتران است بلا واسطه ) فرموده و فرسیت بشرط آنکه مطابق باشد حدش با اشیاء کثیره عام است ( چه صحیح است حمل او بر افراد یا انواع کثیره که مندرج در حد ذاتی او است ) و چون اخذ نمائی او را با اعراض و خواصش خاص خواهد بود ( مثلاً وضع و شکل و ابعاد ثلثه در خارج از مهیت جسم تخلف نکند بلکه امکان و جواز حملش بر کثیرین از خواص و اعراض او است و وجه آنکه فرموده فرسیت بشرط مطابقت حدش با اشیاء عام است و نفرموده چون ذاتاً حدش مطابق با کثیر است و ذاتاً صالح برای حمل بر کثیر و بنفسه جائز الصدق است برای این نکته است که مؤلف قبل از نظر و التفات باین کلام بیان نمود باین خلاصه که جواز صدق و امکان از روی حکم عقل است نه آنکه در ذات فرسیت مثلاً قیدی است بعنوان امکان و جواز صدق یا بنفسه انطباق نفس الامر داشته باشد بر وجهیکه حیثیتی در ذات او باشد البته چنین نیست فقط اولاً و ابتدأً نفس هر چیزی نفس او است آنهم نه بطور قضیه چه ذهنی در بین نیست که حمل کند ولو بحمل اولی و ذات واجب سبحانه که عالم بآن است مورد انتقاش قضا یا و مفردات نیست فقط معلوم حق سبحانه است و کنهش منکشف بر او است نه بانکشاف زائد بر ذات منکشف تا زائد باشد بر ذات واجب تعالی و مفاد قضا یا هم که معلوم او است رجوع بمفردات منکشفه کند چون صحت الحمل فعلی بر تقدیر وجود موضوع یا تقدیری اگر موجود شود پس صحت الحمل علی - الاطلاق منکشف است همیشه و اگر افراد او هم موجود شود صحت الحمل بالفعل منکشف است نه بر وجه قضیه نظیر رؤیت باصره مرئیات را که انفرادی است نه قضیه فافهم .

قال الشيخ فان سلنا عن الفرسية بطرفي النقيض مثلاً هل الفرسية  
الف ام ليس بالف لم يكن الجواب الاسلب ای شيء كان ليس  
على ان السلب بعد من حيث بل على انه قبل من حيث ای ليس

گفتار طولانی شیخ در مهیت  
من حیث هی و مسئله تقدیم سلب

بعیث ان يقال ان الفرسية من حيث هی فرسية ليست بالف بل ليست من حيث هی فرسية بالف ولا شيء  
من الاشياء فان كان طرفا المسئلة من موجبتين لا يخلو منهما شيء لم يلزم ان نجيب عنهما البته وبذلك



يفترق حكم الموجب والسالب والموجبتين اللتين في قوة النقيضين و ذلك ان الموجب منهما الذى هو لازم للسالب معناه انه اذا لم يكن الشئ موصوفاً بذلك الموجب الآخر كان موصوفاً بهذا الموجب وليس اذا كان موصوفاً به كان مهيته هو فانه ليس اذا كان الانسان واحداً او ابيض كانت هوية الانسان هي هوية الوحدة او البياض او كان هوية الانسان هو هوية الواحد والابيض فاذا جعلنا الموضوع فى المسئلة هوية الانسانية من حيث هي انسانية كشيء واحد وسئل عن طرفى النقيض فقيل اواحد هو ام كثير لم يلزم ان يجاب لانها من حيث هوية الانسانية شئ غير كل واحد منهما ولا يؤخذ فى حد ذلك الشئ الا الانسانية فقط واما انه هل يوصف بانه واحد وكثير على انه وصف يلحقه فلامحالة انه يوصف بذلك ولكن لا يكون هو ذلك الموصوف من حيث هو انسانية هو كثير بل انما يكون ذلك شئ يلحقه من خارج فاذا نظرنا اليه من حيث هو انسانية فقط فلا يجب ان يشوبه بنظر الى شئ من خارج يجعل النظر نظرين نظراً اليه بما هو هو ونظراً الى لواحقه ومن حيث النظر الواحد الاول لا يكون الا الانسانية فقط فلهذا ان قال قائل ان الانسانية التى فى زيد من حيث هي انسانية هل شئ غير التى فى عمرو ويلزم ان يقول لا وليس يلزم من تسليمه هذا ان يقول فاذن تلك وهذه واحدة بالعدولان هذا كان سلباً مطلقاً وعيننا بهذا السلب ان تلك الانسانية التى فى زيد من حيث هي انسانية هي انسانية فقط وكونها غير التى فى عمرو شئ من خارج فانه ان لم يكن ذلك خارجاً عن الانسانية لزم ان يكون الانسانية من حيث هي انسانية الفأ مثلاً اوليس بالف وقد ابطالنا ذلك وانما اخذنا انسانية من حيث هي انسانية فقط على انه اذا قيل الانسانية التى فى زيد من حيث هي انسانية يكون قد جعلها اعتبار من حيث هي انسانية ساقطاً عنها انها فى زيد او انها التى فى زيد والا فيكون قد اخذنا الانسانية على انها فى زيد فاذا (لم تكن نظراً) قد جردناها وقد تكلمنا على اننا نلتفت إليها وهي انسانية ثم لا يخلو اما ان يرجع الانسانية فى انها انسانية الى الانسانية التى فى زيد فيكون هذا محالاً من القول فانه لا يجتمع ان تكون انسانية فى زيد وهي باعتبار انها انسانية فقط والا فان رجعت الى الانسانية فذكر زيد لغو الا ان يعنى ان الانسانية التى عرض لها من خارج ان كانت فى زيد وقد اسقطنا انها فى زيد فهل هي هكذا وهذا ايضاً فيه غير اعتبار الانسانية .

فان سألنا سائل وقال الستم تجيبون و تقولون انها ليست كذا

مسئلة تقديم سلب

و كذا و كونها ليست كذا وكذا غير كونها انسانية بما هي انسانية

فنقول انها لا نجيب بانها من حيث هي انسانية ليست كذا بل نجيب انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما فى المنطق .

(اقول) شيخ قدس سره مسئله تجريد مهيت را از آنچه غير از نفس او است از هر عارض و صفت و حمل

اعم از سلب آنها يا ايجاب آنها وهمچنين مسئله لزوم تقدم سلب را بر حيثيت بمنتهى درجه توضيح و

تمتیح رسانیده و از طول کلام در مقام تربیت و تعلیم خود داری نفرموده مع ذلك چون بعض دقائق و نکات در این سخن طولانی مانند در و مرجان پاشیده شده ما هم از ترجمه خلاصه آن با تحقیق نکات مزبوره و نکاتی که برای ما شاید ضمه ناسانح شود خودداری نمی نمایم .

### ترجمه یا تحقیق نکات

این است ترجمه یا تحقیق نکات - هر گاه پرسش شود از فرسیت

بدو طرف نقیض که مثلا هزار است یا هزار نیست پاسخ جز

سلب هر چیز نیست آنهم نه بروجهی که سلب بعد از حیثیت فرسیت اخذ شود بلکه قبل از حیثیت - قرار داده شود باین نحو که نیست فرسیت از آن حیثیت که فرسیت است هزار و نه غیر هزار و نه هر چیزی از اشیاء حال باید دید سؤال یا از دو وجه است که موضوع مسئله خالی از آن دو نیست ( مانند آنکه گفته شود یکی است یا سپید است ) واجب نیست جواب از این دو ( چه هر دو از حیث فرسیت مانند سایر لواحق بیرون است ) و بهمین عدم لزوم جواب در این موجبین معلوم شود اینکه حکم موجب و سالب و آن موجبین که در قوق نقیضین است فرق دارد ( اول مانند اینکه بگوئی فرسیت از آن حیثیت که فرسیت است واحد است یا واحد نیست و دوم مانند اینکه گوئی انسان من حیث انه انسان واحد است یا ابیض و این دو وجه در قوت سالبه است چه سؤال از آنکه واحد است متضمن نقیض است یعنی واحد نیست و سؤال از اینکه ابیض است یعنی یا ابیض نیست و جواب از مثال اول باختیار یک طرف غلط است چه فرسیت من حیث هی نه وحدت در او است نه عدم وحدت و همان طور که وحدت زائد بر حیثیت او است عدم وحدت هم زائد است و انکهی حصر سؤال در یک عارض بطور ایجاب و سلب غلط است چه در ذات او هیچ عارضی ایجاباً و سلباً نیست و جواب از خصوص وحدت ایجاباً و سلباً باینکه نه واحد است نه واحد نیست ناقص است مگر گفته شود نه واحد است نه واحد نیست و نه هیچ چیز دیگر است و نه سلب هیچ چیز دیگر پس باید گفت جواب ندارد و جواب از مثال دوم هم صحیح نیست چه اگر بگوئی واحد نیست موهوم است باینکه ابیض است و حال آنکه موصوف نبودن فرسیت بواحد چنین نیست که موصوف بایبض باشد باستناد اینکه سؤال مبنی بر تردید بین واحد و ابیض است چه فرسیت نه واحد است نه ابیض و نه هر چیز دیگر و چون قضیه در قوت سالبه است یعنی واحد است یا واحد نیست یا ابیض است یا ابیض نیست و مرجعش بدو قضیه است که هر یک مبنی بر تردید بین موجب و سالبه است و دانستی که بلا جواب است و فرق بین موجب و سالب و بین موجبین آنکه سؤال از ایجاب و سلب در یک عارض غلط نیست مگر از جهت اختصاص بیک عارض لذا یا بلا جواب است یا باید در جواب تمبیه بر بطلان تخصیص سؤال بیک عارض نمود باینکه نه واحد است و نه چیز دیگر آنهم بروجهی که سلب هر یک هم منتفی از ذات باشد و اما موجبین پس غلط از جهت دیگر است چه مقتضای سؤال آنستکه

اگر این موجهه که وحدت است نباشد موجهه دیگر که بیاض است ثابت است برای موضوع مسئله و حال آنکه چنین نیست چه ذات موضوع من حیث هوازهر دو خالی است پس بنای سؤال بر حصص بین دو موجهه غلط است و نیز هر يك که مستلزم سلب همان موجهه است بلا جواب است اگر چه صورت سؤال که مبنی بر ایجاب و سلب در يك عارض است می توان گفت صحیح است یا عطف سلب سائر اشیاء در جواب و در موجهتین اصل صورت سؤال غلط است یعنی با تحمیل غلطی دیگر که تردید بین دو موجهه است که حقا هر دو منفی است و این غلط همانا طلب تعیین در جواب سؤال است که جواب ندارد بخلاف موجهه و سالب که فقط سؤال از يك چیز کرده و اصلاً از حال عارض دیگر سؤالی نکرده و مانع از اشتراك جمیع عوارض در ملاك سؤال و جواب نشده و این تخصیص فی الحقیقه مدلول سؤال نیست بلکه اختصاص قهری بدون تقیید است و کافی است که بلا جواب باشد یا تنبیه بر تعمیم در جواب شود و نمی توان بسائل گفت تردید تو بین سلب و ایجاب غلط است ولی در موجهتین باید گفت تردید و طلب تعیین غلط است اینست حاصل فرق بین موجهه و سالب و بین موجهتین و اما در قوت نقیضین بودنش راه اصلاح صورت سؤال با رجوع آن بدو قضیه موجهه و سالبه گویا تکرار سؤال نموده که در جواب هر يك بایستی تعمیم را تنبیه نمود و ممکن است جواب هر دو را بیک تعمیم داد باین صورت « لیس هومن حیث هو واحداً و لا هو ابيض و لا شیئاً آخر من کل شیء » .

و از این بیان معلوم شد که مقصود شیخ این نیست که مثال

### انتقاد بر حاشیه صدر بر شفا

موجهتین بلا جواب است بخلاف موجهه و سالب چنانکه صدر -

المتالهین در حاشیه شفا تقریر نموده و تعلیل بجواز خلو از دو موجهه نموده چه اگر بسبب عدم تعمیم جمیع عوارض در سؤال بلا جواب باشد پس این معنی مشترك بین هر دو مثال است لکن مثال اول در هر حال حتی از سائلیکه ملنفت است هر عارضی ایجاباً و سلباً از او منفی است صحیح است و جواب هم بامسکوت گذاردن سائر عوارض بطور اهمال صحیح است و با تنبیه بر تعمیم از اهمال بیرون آید و تعلیل صدر بجواز خلو از هر دو در موجهتین درست نیست چه سخنی در حیثیت ذات خالص است و خلو آن از هر دو و از سایر عوارض واجب است نه جائز و تحقیق در فرق همانست که بیان شد فاغتمم و از این بیان واضح شود که جواب از موجهتین واجب نیست .

چنانکه شیخ فرماید اگر موضوع در مسئله را مانند هویت انسان من حیث هی مثل شیء واحد

قرار دهیم یعنی اگر چه حقیقتاً واحد نیست و سؤال شود که واحد است یا کثیر جواب واجب نیست .

زیرا هویت انسان چیزی است غیر از هر يك و نتوان اخذ نمود در حد آن شیء جز نفس انسانیت

را فقط ( یعنی پس تردید بین دو موجهه بی مورد است و بلا جواب خواهد بود ) و اما آیا موصوف می شود

بواحد یا کثیر بعنوان لواحق پس البته صحیح است لکن لواحق خارج از هویت انسانیت است و چون نظر باواست واجب نیست این نظر را مشوب بنظر دیگر نماییم نظری سوی او بما هوهو و نظری سوی او بالواحقش .

**توجه شیخ بمسئله مغالطه آمیز  
و جواب دقیق در آن**

تا اینجا تقریر مطلب در کمال وضوح است آنکه می رسد  
بمسئله مغالطه آمیز که جواب آن خالی از غموض و دقت  
نیست و آن اینست که شیخ فرماید لهذا یعنی برای آنکه نظر

بذات تنها و نظر بلواحق دو نظر است و نباید این دو نظر را مخلوط نمود اگر سؤال کند سائلی آیا انسانیتی که در زید است من حیث هی غیر از انسانیتی است که در عمرو است لازم است پاسخ دهیم لا و لازم نیاید از این جواب بسلب که گوینده ئی گوید پس انسانیتی که در زید است و انسانیتی که در عمرو است واحد عددی است ( چنانکه حکیم همدانی در مناظره باشیخ گفته ) چه این سلب که گفتیم آن غیر این نیست سلب مطلق است و مراد ما از این سلب آنستکه انسانیت زید از حیث انسانیت فقط انسانیت است نه انسانیت زید با عمرو و بودنش غیر از انسانیت عمرو امری است خارج از اصل ذات و گرنه لازم آید انسانیت من حیث هی هزار باشد یا هزار نباشد و ما آن را باطل کردیم چه گفتیم من حیث هی جز نفسش نیست نه هزار است نه غیر هزار نه اینکه هزار است یعنی کثیر یا هزار نیست یعنی واحد است چه اگر کثیر باشد پس من حیث هی نخواهد بود و اگر واحد باشد لازم آید واحد عددی در مواضع و افراد عدیده دفعه واحده حاصل شود و اگر انسانیت زید با اضافه بزید من حیث هی باشد لازم آید اعتبار حیثیت هی هی را ساقط نموده و همواره با اضافه باشد و حاز آنکه بالعکس اعتبار حیثیت هی هی اعتبار اضافه اش را بزید یا عمرو ساقط نموده مؤلف گوید :

**ابتکارات مؤلف در رفع اشکال  
مقام**

این اندازه از بیان شیخ اشکال را با فرض اعتراف بآنکه انسانیت  
در زید غیر از انسانیت در عمرو من حیث هی نیست و اضافات  
ساقط است بطور وضوح دفع نمی کنند و شیخ هم در چند سطر سابق

تصریح کرده که حیثیت هی هی مثل شیء واحد است و لو باین معنی که متعدد نیست و چیزی که متعدد نیست چگونه بعینها در افراد عدیده و مواضع متباینه و ازمنه مختلف موجود است و آنچه در جای دیگر فرموده نسبت طبیعی با افراد نسبت اب واحد با اولاد نیست بلکه نسبت آباء متعدده با اولاد است که محقق سبزواری هم آن را بنظم آورده گوید :

« لیس الطبيعي مع الافراد \* کالاب بل آباء مع الاولاد » کافی در رفع اشکال نیست درست است که

صفت وحدت در اونست ولی فرض این است تعددهم دراونست و درست است که کلی است بطور حمل شایع و توصیف الحاقی نه جزئی لکن چگونه وجدان پذیرد چیزیکه متعدد نیست در متعددات و متبائنات حاصل باشد و این مطلب هم ربطی بوجود کلی طبیعی در خارج ندارد چه بر تقدیریکه کلی طبیعی در خارج نباشد و همان حمل و مطابقت بین جاکی و محکی باشد چنانکه مختار ما و قطب رازی مباحث شرح مطالع و محاکمات و شرح شمسیه است لکن شك نیست طبیعت انسان در افراد موجود است اعم از اینکه وجودش بمعنای وجود اشخاص باشد که تفتازانی گفته یا موجود در افراد و متحد با آنها باشد نه آنکه هیچ شخصی اصلاً دارای طبیعت نباشد لکن شخص آن و فرد آن باشد که امری است نامعقول پس این طبیعت در خارج ولو کلی طبیعی نباشد چگونه این طبیعت که با لذات و بماهی می باشد چگونه تعدد ندارد و تبعیض بردار هم نیست مع ذلك در هر جا و در هر فرد و در هر زمان بدون اینکه ذاتاً تعددی بخود گیرد حاصل باشد و چگونه با این حال آباء متعدده است نه اب واحد و تعبیر بتعدد آباء چگونگی تعدد را درست کند و علت تعدد طبیعتی که تعدد بالذات دراونست نشود و لواحق و ممیزاتی که تشکیل افراد کثیره نموده و باز هم بتوالد و تناسل می نماید آن طبیعت را که معروض آن ممیزات شده و فی نفسها آن را که همراه در هر فردی دارد متعدد نکرده هر چند با متعدد است و حال آنکه می بینم طبیعت خارجی اعم از آنکه منحفظ بین ذهن و خارج باشد چنانکه قائل بوجود کلی در خارج باید بگوید یا منحفظ نباشد و محکی بحاکی ذهنی و موضوع برای محمول عقلی بحمل عقلی باشد چیزی نیست که تعدد پذیرد چه تعدد طبیعت من حیث هی مستلزم تباین است مانند تباین انواع طبیعت جنسی که اشکال تعدد در تنوع اجناس هم هست و تعدد افرادی بهر نحو باشد ربطی بتعدد اصل طبیعت جنسی در انواع و طبیعت نوعی در افراد و اصناف ندارد مع ذلك تمام طبیعت بهمان حدی و ذاتیاتی که می بینیم در هر مورد کاملاً بدون تفاوت در حد ذاتی و قوام طبیعی هست بنحویکه گویا فرد همان طبیعت و طبیعت همان فرد است و این فرد است و نام آباء و اولاد بر طبیعت گذاردن شبهه را رفع نمی کند و اگر وحدت عددی داشته باشد که حکیم همدانی معتقد بوده شبهه قوی تر می شود چه واحد عددی چگونه بتمامه و کماله در متعددات حاصل می شود با آنکه نه خود مقدر است زیرا فرد نیست و کلی است و افراد غیر از او است و افراد بدون نوع ممتنع الحصول است و نوع هم اگر متعدد شود دو نوع فصاعدا خواهد بود و انکهی اگر او هم فرد باشد نقل کلام بنوعش می کنیم که سخن در او است و زیاد کردن فردی بنام نفس نوع - عالجی بدست نمی دهد.

(سوانح افکار مؤلف در دفع شبهه که شاید از خصائص کتاب باشد)

ابتکار و جوه عدیده از مؤلف که  
در تصویر تحقق طبیعت من  
حیث هی در افراد

مؤلف گوید تصویر دفع شبهه بچندوجه تقدیم اهل فضل میشود  
اول آنکه مقایسه می کنیم معقول را بشاهد محسوس خارجی  
( الف ) ملاحظه نما کتابت حروف و کلمات را مثلاً نویسنده  
اگر هزار بار حرفی یا کلمهئی را بنویسد اعم از آنکه هر یک را

محو کند مجدداً نویسد یا تکرار کند واضح است طبیعت حرف الف یا کلمه الحمد من حیث هی همان  
طبیعت است عیناً که ابتدائاً با معیّنات خاص از ادوات و محل انتقاش و زمان و مکان و حرکات و سکونات  
کاتب و قلم و غیره ظهور نموده باز همان طبیعت بعینها ظهور دیگر و لوالف و الووف مره در یک زمان یا  
در ازمنه مترتبه می نماید بدون اینکه تعدد ظهورات او نفس ظاهر را متعدد نماید بلکه لازم نیست بگوئیم  
ظهورهای متعدد برای طبیعت غیر متعدده است خصوصاً با آنچه محقق شده که ظهور ظاهر - امری نیست  
زائد بر ذات ظاهر چنانکه حکیم سبزواری در چند موضع بدان اعتراف نموده و تعدد همانا در مظاهر  
یعنی محلهای ظهور امر غیر متعدده است نظیر عکسی که در چند آینه از یک صورت بیفتد و یا بگوئیم  
تعدد در اظهار فاعل است بتعدد افراد فعلش که در این مثال عبارت از این کتابت و آن کتابت است و  
ممکن است فعل هم یکی باشد و آلت نقش و انتقاش مثلاً صد کلمه الحمد یا صد حرف الف را یا کلمات  
و حروف مختلفه را بیک جمع و تفریق فنی ظاهر سازد و تعبیر بجمع و تفریق فنی یا اعجاز برای آنستکه  
اگر در قالبی چند حرف یا چند کلمه متمائل یا مختلف التریب تقریباً کتب کرده باشد باز نقل کلام  
بنقوش آن قالب شده افعال متعدد شود ولی در اسباب و علل و خصوصاً در فعل واجب تعالی حاجت  
بتعدد فعل نیست و بیک فعل البته یک طبیعت اشیاء متعدد را در ظاهر سازد و ما امرنا الا واحده کلمح  
بالبصر و خلق سموات و ارض درسته ایام یا خلق ارض فی یومین اشاره بترتیب مجعولات است نه تعدد جعل  
( ب ) شاهد و جدائی دیگر که مانند محسوس است تعقل و تصور است مثلاً اگر شخص واحد  
طبیعت انسان من حیث هی را چند بار تصور کند بتخلل غفلات یا آنرا اشخاص بتعدد تصور کنند طبیعت  
معقوله من حیث هی متعدده نیست بلکه نفوس جزئیة متعدده است و اگر وجود ذهنی را قائل باشیم حیثیت  
وجود در ذهن که جز ظلی از وجود خارجی نیست یا نسبتی بین نفس و مهیت معقوله یا اضافه از آن بخارج  
است تعدد دارد نه مهیت بلکه بنظر دقیق فقط صدق موجود به معنای نسبتی است که از تصور نفوس  
جزئیة حاصل شود نه اینکه وجودی هم عارض مهیت شود و عبارت شیخ در شفا هم که وجود ذهنی را  
مستند بنفوس جزئیة می کند و جزئی شدن معنای معقول را بجزئی بودن نفس و جزئی بودن تصور نموده  
با همین نظر مناسب است نه اینکه نظیر ظرف اعیان در ذهن هم وجودی باشد که مبدء اشتقاق موجود  
گردد سلمنا اگر این هم باشد تعدد حیثیت وجود ربطی بتعدد ذات مهیت من حیث هی ندارد و مانعی  
نیست که وجودات متعدده در ظروف متعدده بحسب ازمنه یا اشخاص در تعقل یا بحسب افراد خارجی

هویت‌هایی بروجه اتحاد بامهیت حاصل کند و این معنی اشتباه نشود بقبول يك مهیت جزئیة در حال واحد دو وجود و دو هویت را که ممتنع است چه هر هویت وجودی در فردی حاصل می‌شود و مهیت طبیعیة من حیث هی در افراد و جزئیات متعدده دارای هویت آن فرد می‌شود نه آنکه در يك فرد دو هویت حاصل کند فتفتن .

(ج) شاهد دیگر در حافظه است چه هر يك از محفوظات دارای مهیتی من حیث هی است و اشخاص متعدد آن را بدون تفاوت در اصل حیثیت ذاتیه حفظ کند و محفوظیتش در قوه حافظه بحسب اشخاص متعدد و زائد بر حیثیت مهیت بماهی است و همچنین شخص واحد چون محفوظ خود را فراموش کند باز بیاد آورد عیناً همان طبیعت را بماهی هی متذکر شود و نسیان و تذکر زائد بر ذات او است و تعدد ذات محفوظه موجب تعدد مهیت نیست که نه تعدد ذاتی دارنده وحدت عددیه و این وجه از شواهد جواز اعاده معدوم است .

(د) خیال و واهمه در تخیل و توهم مهیات که بحسب احوال و اشخاص جزئی شود و افراد متعدد حاصل کند و بذاتها منحفظ در مرآت متعدده است و از این امثله جواز اعاده معدوم واضح می‌شود و تعدد مرآت ربطی بتعدد ذات معاد ندارد بلکه فرد معلوم ازلی مستلزم تعدد معاد ذاتاً و فرداً بعد العدم ندارد فقط مرآت وجودش تعدد دارد فامهم .

(ه) مرئیات و مسموعات بتعدد رؤیت و سماع متعدد نشود اگر جماعتی دفعة یامترقباً چند انسانی را به بینند انسانیت کلیة طبیعیة رایکسان ولی تعدد در متعدد دیدند و همچنین تکرار رؤیت که متعلق بیک انسان است مثلاً مهیت او را بماهی عوض نمی‌کند .

(و) مسموعات اگر جمعی گوش فرادارند بیک متکلم مهیات و طبایع مسموعه در هر سماع یکسان است نه متعدد و تکرار سماع از یک سماع مثلاً بهمان مسموعات چنین است و تکرار کلام هم بهمین منوال است و شاهد محسوس صندوق صوت و رادیو است که طبیعت صوت بلکه فرد جزئی هم متعدد نمی‌شود فقط صندوق و سایر ادوات متعدد است و صفحاتی را نسبت بیک موضوع تکرار می‌کنند طبیعت مسموعه من حیث هی و طبیعت گوینده بلکه فرد ناطق عوض نمی‌شود و تکرار و تعدد در جهات زائد دیگر است تا اینجا امثله محسوسه یا شبیه محسوسه بود که وجه اول است برای تعقل حصول طبیعت من حیث هی بدون تکثر ذاتی در افراد و در تغییرات و استحالات و نمو و ذبول .

و بعد اللتیا والتی این امثله ملاک عقلی و وجدانی را در دفع شبهه بدست نمی‌دهد درست است که مهیت انسانیت در زید قطع نظر از زید بودن عین انسانیت در عمرو است قطع نظر از عمرو بودن

توجه بملاك اشكال و عدم دفع  
آن باین امثله

لکن مفروض آنست که انسانیت متعدد نیست پس چگونه حاصل در متعددات متماثله و متباینه است بلی اگر يك فرد باشد مانعی از تصورش نیست زیرا چیزیکه نه واحد است نه متعدد قبول و حدت در يك فرد نموده اما انتقالش یا معنیش یا اتحادش یا جز شدنش در این و در آن و هزاران این و آن چگونه خواهد بود بدون تولید مثلی در همان حیثیت هی هی باین معنی که تماثل در هر موردی بر همان حیثیت هی هی عارض باشد لکن این هم مساوق با تعدد مهیت است که مفروض العدم است بالاخره او بنفسه از اینجا بانجا آمده بدون اینکه جای اول خود را خالی کرده باشد و آیا معنای آباء متعدده بودن در حیثیت هی هی که شبیه بواحد ذاتی است هر چند واحد عددی اتصافی نیست چه معنی دارد و کلی و فرد و الدومولود نیستند فرضاً اگر این تعبیر درست باشد چگونه چیزیکه متعدد نیست آباء متعدده شده و هر کدام را يك مولود است .

وجه دوم از تصویرات سانحه در دفع شبهه آنکه صدق کلی طبیعی من حیث هوهو بر افراد بر وجه حقیقت بحکم عقل قاطع دلیل است بر اینکه جمیع افراد او مشترك خارجی در این کلی طبیعی هستند اعم از اینکه همین مشترك خارجی منحفظ بین ذهن و خارج باشد یعنی همان طبیعت ذهنیه که در نفس ظهور کرده بلاثر در خارج مشترك بین اشخاص افراد است چنانکه قائلین بوجود کلی طبیعی در خارج گویند یا آنکه مشترك خارجی جز در خارج در افرادش نیست و اصلاً موطنی در نفس ندارد و آنچه در نفس است عنوان او و مفهوم او است که از او حکایت کند و بر افراد عقلاً حمل شود چنانکه قائلین بعدم وجود کلی طبیعی در خارج گویند چه ایشان اشترک افراد را در طبیعت نوعیه منکر نیستند حال می گوئیم معنای اشترک او در افراد این نیست که این طبیعت مشترک تکرار می پذیرد و بنفسها متعدد میشود بلکه تعدد فقط وصف افراد است که با آن طبیعت است بدون اینکه طبیعت را متعدد کند ولو بالعرض چنانکه وحدت عددی هم ندارد ولو بالعرض بلی بالعرض مشترك است چه ذاتاً نه ممتاز است نه مشترك و سر قبول آن اشترک را آنستکه نفس طبیعت مفروضه طبیعتی است که آباء از اشترک با اموری که عنوان او بر آنها صادق است ندارد و این عدم امتناعش از اشترک خارجی بین افراد یا از ذاتیات او و در حد او است زیرا بالذات کلی است برای افراد خودش لذا ممتنع الصدق بر نوع مباین است و یا اینکه همین عدم آباء از اشترک از لوازم ممتنع الانفکاک از او است عندالتعقل بلحاظ خارج و هیچ حیثیتی در ذاتش نیست که منافی و منافی و مانع از اشترکش بین افراد نوعی باشد و گر نه نوع آن افراد نشود و افراد او نخواهد بود و صلاحیت ذاتیش برای اجتماع با اشخاص بیک نسبت است و چنین نیست که صلاحیتش برای اجتماع با خصوص يك فرد خاص چون زید باشد تا چون مجتمع با او شد محلی برای اجتماع با فرد دیگر چون عمر و نباشد مگر بعد از بطلان و زوال اجتماع اول و نیز چنین نیست



که صلاحیت اجتماعش با افراد علی البدل باشد تا همیشه مجتمع بایک فرد باشد علی التناوب و التبادل و گرنه در این دو صورت بقاء او در خارج هنگام زوال و انعدام فرد معقول نخواهد بود مگر مجتمع باید بابدل شود چه طبیعت هم معدوم شود و فرد متجدد هم علت وجود طبیعت نیست مگر مجدداً بطور اعاده معدوم با فرد دیگر مجتمع گردد و فرض ما تبادل در میان افراد و لو بطور اعاده معدوم نیست بلکه صلاحیتش برای اجتماع با هر فردی از نوع خود یا با هر نوع از جنس خود اگر جنس است راه علاج اشکال است چه مجتمع الوجود باشند چه مترتب الحصول و چون نظر را دقیق تر نمایم باید گفت صلاحیت ذاتیش برای اجتماع افراد است با او نه صلاحیتش برای اجتماع او با افراد چه مابیه الامتیاز های متمائل همانا مجتمع با مابیه الاشتراك می شود نه ما به الاشتراك مجتمع با مابیه الامتیاز شود زیرا تفاوت بنحو متمائل در آنها است و اما در مهیت مشترک که پس هیچ تفاوتی و اختلافی ولو بنحو امثال نیست و مهیت در حال اجتماع هر فردی با او هیچ خصوصیتی و رنگی بخود نمی گیرد و بهمان حال ذاتیش برای همیشه هست لکن افراد از او منفک نشود و اگر همه معدوم شوند یا هنوز هیچیک موجود نشده باشد مهیت من حیث هی بر حال خود باقی است در ذهن عاقل یا در علم الهی سبحانه بلی در این حال البته ذاتش معدوم است چه وجود او یا عین وجود افراد است یا ملازم وجود افراد است درست مانند ماده و صورت است که ماده معری از صورت نیست و صورت هیچ گونه تغییری در ماده نمی دهد و ماده با آنکه ما به القوة و جوهر است صورت که ما به الفعل است بدو منضم شود یا بقولی متحد شود و اگر صورت مائیه را مثلاً تقسیم نمایم ماده بدون آنکه بنفسها تعدد حاصل کند هر قسمت از کمیت صورت با او منضم یا متحد شود و حال کلی طبیعی که مهیت من حیث هی است از ماده واضح تر است در عدم قبول تغییر و تعدد و تحقق طبیعت با فرد دفعی است و گرنه طبیعت در خارج جدا گانه نیست که فرد باو ملحق شود چه فرد بدون طبیعت مشترک حاصل نشود و کذا العکس و توهم نشود که برای انحفاظ طبیعت در ذهن و خارج مرکز قیام طبیعت همانا عقل است و لواحق بدو ملحق شود چه اولاً قیامی در ذهن ندارد مگر هنگام تعقل و افراد که در خارج مجعول است تابع تعقل معنای مشترک در ذهنی نیست که او را فرد نماید بلکه تابع جعل جاعل است که طبیعت را با فرد مشخص دفعه می آورد و تشخیص طبیعت همان لواحق است که فرد را تشکیل میدهد و هر دو بیک وجود موجود شونده آنکه جدا گانه طبیعت موجود شود و لواحق ثانیاً موجود شود و بالجمله جعل جاعل متعلق بجزئی معلوم عند الله تعالی است که طبیعت من حیث هی با او منضم یا متحد است ولی موجود در خارج نیست فقط معلوم است زیرا کلیات و جزئیات معدوم همه معلوم عند الله سبحانه هستند و ثانیاً مهیت من حیث هی از فرد افتزاع و تجرید می شود نه اینکه قبلاً در ذهنی متمرکز باشد و لواحق در خارج بدو ملحق شود

وثائقیاً لواحق اگر بطبیعت ذهنیه ملحق شود فرد ذهنی شود که آثاری ندارد و اگر لواحق بطبیعت خارجی ملحق شود طبیعت در خارج مستقل نیست تا لواحق با او ملحق شود و افرادی تشکیل یابد پس طبیعت و لواحق دفعه حاصل شود و تعبیر بلحوق و عروض و انضمام و اتحاد باعتبارات و تحلیلالات عقلی است و دعوی انحفاظ بین الذهن و الخارج که از شیخ لسان مشائیه فرموده باین معنی باید باشد که آن معنائی که حقیقت در خارج دارد و بالواحق خود دارای یک هویت است همین معنی است که در ذهن - تعقل شود ولی چون در ذهن مجعول نیست یاد در ذهن چون وجود خارجی ندارد بلا اثر است و انحفاظ باین معنی زیاده از این نیست که طبیعت خارجی در افراد حقیقتی است از این معنی ذهنی که فاقد آثار و خواص است لکن با مراعات تحقیقی که نمودیم و شیخ هم فرموده دائر بر اینکه همین حقیقت که محفوف باعراض و لواحق در خارج است بماهی هی است و متعدد نیست و در هر فردی همین حقیقت است که نسبتش با همه یکسان است و تعدد در لواحق است و حقیقت و هویت داشتنش زائد بر نفسش در اعیان نیست زیرا نفس او بدون هیچ ضمیمه‌ای<sup>(۱)</sup> مجعول و ابداع و ایجاد شده و مجعول را البته حقیقت و هویت است لکن نه هویت و حقیقتی که او را فرد کند یا او بتکرار جعل یا تکرار مجعول بجعل واحد مکرر شود و از هر جهت متمائل باشند بلی بالعرض یعنی بواسطه لواحق فرد خارجی شده یعنی درزید مثلاً بمميزات زید فرد شده و در عمر و بمميزات عمر و فرد گشته و ذاتش بحال خویش است که من حیث هو نه واحد است نه کثیر و اما مفهوم ذهنیش پس او هم مفهومی است بنفسه من حیث هو و اصلاً جز نفس چیزی ندارد و بر کلیت طبیعی بنائاً علی المختار باقی است و جزئی و فرد در نفس نمی‌شود لکن شیخ آن را بالعرض جزئی دانسته چون نفس جزئی است و تصور هم جزئی است و چون در وعاء نفس است و متصور بتصور خاص است جزئی شده باز می‌گوییم تکراراً که این طبیعت ذهنیه غیر از طبیعت مجعوله خارجی است که همیشه توأم با افراد است فقط محمول و منطبق بر او و فرد مجموعاً اجتماعاً اتحادیاً بنسبت واحد خواهد بود و در خارج نیست مگر بتصویری که مؤلف نموده که معنائی قائم بطبیعت خارجی در خارج باشد مانند نسبتها که خارج ظرف نفس آنها است نه ظرف وجود آنها و منحفظ هم همین معنی است لا غیر و اما

---

(۱) مراد ضمیمه میزات و مشخصات خارجی است و اما تشخیص سابق پس بمعنای جزئی علمی بودن است که بر کثیرین صادق نشود و لو باعتبار محاکاتش از فرد خارجی تقدیری قند بر فانه غامض و یا گوئیم بنفس خود متشخص شود نه بتشخص دیگر یا گوئیم نحوه تشخیص سابق بنحوی است که باحیثیت هی هی جمع می‌شود زیرا فرد علمی است یا گوئیم فقط اضافه بزید معدوم مثلاً دارد و این اضافه اصلانه چیزی بر او عارض نباید نه باحیثیت هی هی منافی است نظیر حصص وجود بوجه خروج قید و دخول تقید آنها در اینجا تقید نفس الامری است نه تقید ذهنی و این وجوده برای مراعاة قاعده الشیء مالم بتشخص لم یوجد است فلیفهم - مؤلف .

بنابر وجود کلی طبیعی درخارج پس همین طبیعت ذهنیه متحد باطبیعت مجعوله شده لکن این اتحاد بناء بر این قول بنظر ما قابل تصدیق نیست چه این طبیعت بعد از جعل طبیعت مشتر که انتزاع شود و متأخر از اعیان است و جاعل آن مفهوم را نتوان جعل کند و گرنه در ذهن مجعول شود و انحفاظ آن باید باین معنی باشد که از طبیعت مجعوله همانا کلی طبیعی انتزاع و تجرید شود و معقول گردد و چون صادق بر او است بحمل شایع پس متحد با او است یعنی معنائی است از او بعد الجعل بر خاسته نه اینکه آن معنی متعلق جعل شده چه معنای کلی اولاً تمرکز ندارد ثانیاً جزئی علمی است که در هیچ کجا قیامی ندارد و آنچه قیام دارد مجعول است نه کلی طبیعی است منتهی درجه تحقق وجه دوم که عمده جوهری است که برای مؤلف سانح شده و این وجه بانظر دقیق منحل بوجوهی می شود که جوهری که بعداً ذکر می شود این وجه را تأیید و تسجیل نماید .

قلم بدینجا چون رسید مناسب دید نظریه فلاسفه اقدمین که الساعه مؤلف متذکر آن شد بعنوان اسمیین و واقعیین و تصوریین در حال کلی و فرد و جدال طولانی که مبحث مذکور بلحق دیگر نمودند یاد شود تا طرز افکار آنان در طبایع موجودات خارجی و مفاهیم ذهنیه و الفاظ آن بدست آید عجالتاً ابتدا می شود بسخن

نظریه فلاسفه و اقدمین بعنوان اسمیین و واقعیین و تصوریین در کلی و فرد و چگونگی معانی و الفاظ داله بر آن

اسعد فهمی مصری در تاریخ الفاسفه خود که مورد تصدیق و تقریظ شیخ جوهر اططاوی و فرید وجدی شده و اوقفط از چند کتاب از کتب فلاسفه اروپا که در عصر خود و معروف و مورد اعتماد بوده نقل نموده اینک نص عربی او را در یک ستون می نگاریم و در ستون مقابل آن را ترجمه نموده ضمناً آنچه شایسته تمبیه است بدان اشاره می کنیم (ص ۱۴۵ شماره ۳۹)

(ترجمه ستون مقابل)

آیا چیست این جدالیکه افکار فلاسفه قرن دوازدهم را بخود مشغول ساخته و عصر زرین فلسفه مدرسیه را آماده نموده همان جدالیکه در تاریخ بنام جدال اسمیین و واقعیین خوانده می شود مقدمه فر فریوس (فورفوربوس) بر کتاب قاطیغوربوس یعنی مقولات که آنرا بویس بلاتینی ترجمه نمود یگانه کتابی بود که فلسفه قدیم از آن شناخته می شد و مطالعه کننده این سطور در این جمله می یابد (من بحث نکتم در اینکه آیا اجناس

ما هو هذا الجدال الذي شغل فلاسفة الجيل الثاني عشر ومهد العصر الذهبي للفلسفة المدرسية ودعى في التاريخ باسم جدال الاسمين والواقعيين ان مقدمة فورفوربوس على كتاب قاطيغوربوس (المقولات) التي ترجمها بويس الى اللاتينية كانت الكتاب الواحد الذي عرفت منه الفلسفة القديمة في ذلك الحين والمطالع فيها يجد سطورها هذه الجملة (لست بباحث فيما اذا كان للاجناس والانواع وجود في ذاتها اوهي تصورات مجردة

و فی حالة ما اذا كان لها فی الواقع وجود هل هی اجسام ام لاوان وجودها قائم بذاته بدون توقف علی المحسوسات من الاشیاء او متوقف علیها - فالبحت فی ذلك من اصعب الامور ویتطلب مناقشة طویلة لیست من اغراض هذا الكتاب - وجد الفلاسفة المدرسیون فی هذه الجملة مسئله تشوقوا لحلها فهم علی غیر علم منهم اعادوا كثرة البحت فی نفس القضية التي فرقت بین افلاطون و ارسطو وهی مظهر آخر من الجدال الادبی الذی یوجد الان بین العقلیین و التجربیین فالکلیات وهی معانی الاجناس و الانواع اما ان تدل علیها اسماء عامة او خاصة و ینبغی معرفة ما اذا كانت هذه الاسماء تدل علی حقایق واقعیة تحتلبها (تجتذبها) الاشیاء الخاصة او انها مجرد معان یتنبطها الذهن هل یوجد مثلا كما كان یزعم افلاطون و الواقعیون مثال انسانی فی العالم العقلی ینطبق علیه معنی الانسانیة و الانسان بغیر مراعاة الاشخاص الذین یندمجون فی هذا المعنی الکللی او انه لا یوجد فی الواقع سوی اشخاص الناس کزید و بکر و عمرو و بمقارنتهم یتکون فی ذهننا معنی الانسان و الصورة الانسانیة لامراء ان المعرفة غیرممکنة الا اذا كانت هذه المعانی الشاملة توجد من قبل و لیس من موضوعها سوی الصفات العامة للموجودات التي تبحت فیها و ان هذه المعرفة لتتوه فی تفصیلات لانهائیة اذا بحثت فی الافراد مستقلة بذواتها و لكن هل من الضروري لکی تكون المعرفة ممکنة ان

و انواع را وجودی درزوات آنها است (یعنی آنها را وجودی بالذات که جنس بدون نوع و نوع بدون افراد باشد) یا تصوراتی است مجرد (از وجود) و بر تقدیریکه آنها را در واقع وجود باشد آیا اجسامندیانه و آیا وجودشان قائم بالذات است بدون توقف بر آنچه محسوس است از اشیاء یا متوقف است بر آن) - پس بحث در این مسائل از سخت ترین مطالب است که همواره خواستار مناقشات طولانی است که از اغراض ما در این کتاب نیست - از این روی (در قرن سیزده) فلاسفه مدرسیین در این جمله مذکور مسئلهئی را یافتند که سخت مشتاق حلش شدند و بدون سابقه علمی از ایشان باین مبحث جنگ و جدال و بحث را در نفس این قضیه ای که میان افلاطون و ارسطو تفرقه در رأی انداخته آغاز نمودند و مجادلات را از سر گرفتند با اینکه این قضیه میدان و مظهر دیگری است از جدال ادبی که الان هم بین عقلیین و تجربیین موجود است (یعنی مثل افلاطونی منفصل از اعیان موجودات است و حقایقی که از فرقه واقعیین نقل شده آنرا متحد با اعیان موجودات خارجی می نمایند) و این جدالها را شیخ در شفا بعنوان مبادی تعلیمات (اشکال هندسی) و بعنوان مثل منسوب بسقراط و افلاطون بتفصیل یاد نموده و در این کتاب چیزی از مثل مذکور داشتیم و انشاء الله تعالی گفتار شیخ را در این جدالها که بعنوان مثل (نه مثل افلاطونی) و مبادی

تعلیمات یاد نموده و اغلاط این گروه را کشف فرموده مختصراً یاد می‌نمائیم و اصلاً شیخ و اقران او عنوان اسمیین و واقعین و تصویرین باین جدالها ندادند چنین بنظر می‌آید که نام گذاری باین تعبیرات از اروپائیها شده شیخ چنین عنوان کرده (فصل فی اقتصاص منه اهاب القدماء الاقدمین فی المثل و مبادی التعلیمات و السبب الداعی الی ذلك و بیان اصل الجهل الذی وقع لهم حتی زاغوا لاجله انتهى) پس کلیات که معانی اجناس و انواع است و مدلول اسماء عامه و خاصه است باید دانست مدلول اسماء آنها یا حقایق است و واقعیه که اشیاء خاصه آنرا جذب و جلب بخود نماید یا مجرد معانی است که ذهن اشتباه کند آیا چنانکه افلاطون و واقعین گمان کردند مثال انسانی یافت می‌شود در عالم عقلی که معنای انسان و انسانیت بر او منطبق است بدون مراعات اشخاصیکه مندمج و پیچیده در این معنی کلی است یا اینکه جز اشخاص مردمان در واقع نیست چون زید و بکر و عمرو و بمثال این اقران متکون شود در ذهن ما معنای انسان و صورت انسانیت شك نیست معرفت حقیقت حال ممکن نیست مگر این معانی عامه موجود باشد قبلاً و حال آنکه جز صفات عمومی رای موجوداتی که بحث در اوست نیست و خواستار این معرفت را این مبحث بحیرت افکند در تفصیلات بی نهایت اگر بحث شود در افراد را که مستقل بالذات است

توجد نماذج (مثل) واقعیة الا ان یکفی ان تتکون فی ذهننا صور عامه - یدعی اصحاب مذهب الواقع ان الکلیات حقایق واقعیة و لیس للاشخاص الفردیة وجود فعلی الا بمشار کتھا فی الجوهر و بذلك تكون الکلیات سابقه للاشیاء فی الوجود اما الاسمیین فبالعکس ینذهبون الی ان الکلیات لیست سوی الفاظ مجردة فلا يوجد حیوان عام او انسان عام بل الانسانیة او الحيوانیة لا تدرك الا بعد وجود افرادها - فوقف التصوریون بین بین فی هذا الجدال وقالوا لیست الکلیات لاقبل و لا بعد الاشیاء و انما هی موجودة فی ذات الاشیاء - و حقیقة الامر لا یتمیز التصوریون عن الاسمیین لان المعانی الکلیة اما ان تكون جواهر للاشیاء و ما الافراد الاعراضاً لها و اما ان تكون للاشیاء صفات متشاركة و الفکر یفرق بین افرادها الیکون منها المعنی العام الکلی هذه هی قضیة الموجود التي شغلت الفلاسفة الاقدمین و ازدادت صعوبة فی العصور الوسطی نظر الوجود الادیان السماویة فاذا انتهى الفلاسفة الی مذهب الواقع مع کل ما یترتب عنه بداهة ادی الحال بهم الی التسلیم بالحول ای بذات المذهب الذی یمزج الله بالعالم و یؤله الیکون معتبرین المخلوقات اعراضاً و صفات للجوهر الالهی و الکنیة تعد ذلك تجدیفاً و تشجب القائلین به انتهى کلامه الذی یماین ما حققه حکماء الاسلام من نظریات الفلاسفة کما لا یخفی علی من راجع کتب الفارابی

(یعنی چون افراد را مستقل بالذات می بینیم مع الوصف بحث کنیم از اینکه این مایه و قوام جوهری را از کجا و از چه چیز گرفته) و آیا ضرورتی دارد (دانستن این معنی) تا ممکن باشد معرفت وجود نمونه هائی از وجودهای مثالی در واقع (البته راهی قطعی باین معرفت نیست) جز اینکه کفایت میکند در شناختن موجودات خارجی وجود و تکون صورت هائی عام در ذهن ما (آری) اصحاب مذهب واقع ادعا دارند که کاینات حقایقی است واقعی و اشخاص و افراد را وجودی نیست جز بمشارکت آن حقایق در جوهر و از این روی کلیات را تقدم وجودی است بر افراد و اشیاء خارجی اما اسمین پس بالعکسند و الفاظ را کلیاتی مجرد پنداشتند باین معنی که حیوان عام یا انسان عام موجود نیست و اینکه انسانیت یا حیوانیت ادراک نشود جز بعد از وجود افرادی (از این جمله معلوم نیست که اسمین فقط وجود منفصل جوهری را منکرند و کلیات طبیعیها را از طبایع شخصیه ادراک و انتزاع نمایند حتی کلی طبیعی را موجود در خارج نمی دانند یا میدانند و کلی ذهنی را فقط حاکی و محمول عقلا دانند این است يك قسمت از سخنان پیچیده که از کتب اروپایی تعریب شده) و تصوریون در این جدال توقف نمودند و گویند کلیات نه قبل از اشیاء است نه بعد لکن موجود است در ذات اشیاء (این جمله موافق است با اجتماع متقابلات و سلوب در کلی طبیعی من حیث هو و با وجود کلی

والشیخ و اقرا نهما الى العصر الاخير ففیه الخلط العجیب من مسائل المیهة و المثل المتصلة او الافلاطونية المنفصلة و مسألة الحلول و غیر ذلك ثم ذکر ان اول من اسس مذهب الاسمین هوروسلین الراهب و انه یزعم ان الالفاظ الکلیة لامعنی لها او ان ذلك زعم (اییلاردس) الذی خاطبه فی رسالته روسلین و سغه رایه الذی اراد تطبیقه علی سالثالوث رجلا ن احدهما (انسلم) و الآخر غلیوم دی شمبو الی ان حکم علیه بالشجب ثم قال فی (اغلیوم دی شمبو) المتولد (۱۰۷۰) ناقلا رایه عن کتاب تلمیذه (اییلاردس) ان لكل جنس جوهرأ واحداً متماثلا فی جمیع الافراد و ما الافراد الا تعدیلات عرضیة للنوع و النوع تعدیل عرضی للجوهر الجنسی فمثلا لا یوجد حقیقة الاحیوان واحد عام ( یقول المؤلف و هذا الرأی لا ینطبق علی ما هو الراجح فی منطقنا و خلف لنا فان الجنسی فی الخارج مادة و الفصل صورة و هما جوهران ترکیبا انضمامیاً او اتحادیاً و اعتبارهما جنساً و فصلاً انما هو فی الذهن لتصحیح الحمل و هذا یشاء من موارد عقادة تألیفات الایوریین و نحن لانعبأ بها مع ما یدنا من کتب الفارابی و الشیخ و ابن مسکویه و المتکلمین علی ان کتب ارسطو علی ما شرحه ابن مسکویه منطبقه علی اصطلاحاتنا و کان هذه التعبیرات الموحشة کانت قبل العصر الذهبی المدرسی السکولاستیکیه و هو عصر اتصال مؤلفات ارسطو عن العرب باوروبا کما ستجدل التاریخ انتهى کلام المؤلف (بن الهالین)

قال فقام (ایبلاردس) ودحض هذه النظرية المؤدية الى الحلول و قال باستحالتها قائلا اذا كل انسان اى كل شخص انساني هو كل النوع الانساني فهذا النوع باكملة يوجد فى سقراط فى روما وفى افلاطون بائينا فاذن سقراط المحتوى على كل الجوهر البشرى يكون موجوداً اينما وجد ذلك الجوهر اى يكون فى وقت واحد فى روما وفى ائينا وهذا محال (قول المؤلف) اقول انظر كيف لم يفهم المهمة من حيث التى نسبتها الى جميع الافراد والامكنة واحدة كما هو بحثنا و سياى مناقبة الوجوه السانحة لنا فى تصوير ذلك ثم من اين علم ان ايبلاردس يريد الوحدة العددية للجنس ثم ما الذى فهم من تعديلات النوع للجنس و تعديلات الافراد للذوع و اما افضاء رأيه الى الحلول فمن خرافات الكنايس و مسألة الحلول و الاتحاد امر آخرو وحدة الوجود و وحدة الموجود مسائل آخر غير الحلول الذى ابطلته كتب الحكمة العربية و الكلامية المتأخرة ثم قال العصر الذهبى المدرسى الجيل الثالث عشر للفلسفة المدرسية اذ فيه بلغت اوجها لأسباب منها الاطلاع على المؤلفات اليونانية و العربية و ترجمتها الى اللاتينية واشتهر بين المترجمين (هنرى دى برانت) و (غليوم دى مريبك) كما ان المطران رايون افتتح فى (توليدا) مدرسة للترجمة من العربية الى اللاتينية مؤلفات ارسطو و الكتب العلمية من مؤلفات بطلميوس و جالينوس و مؤلفات فلاسفة العرب - يقول المؤلف

طبيعى در اشخاص) و حقيقت امر همانا عدم امتياز تصويرين از اسمين است زيرا كليت يا جوهر اشياء است و افراد جز اعراض براى آن نخواهد بود و يا از براى اشياء صفاتى است مشتركه و فكر معنای عامى را از آن دريافته و ميان افراد امتياز يابد (ابن عبارت هم قضاوت نارسانى است پيچيده چه طبيعت كلي اكر جوهر فرد است فرد مشتمل براو است يا متحد با او پس چگونه افراد فقط اعراضند بلى مميزات مهميت خارجيه اند و مجموعاً فردند بيبك هويت) آن گاه راجع بغليوم دى شمو و متولد (۷۰ م) گوید نظريه او در كتاب شاگردش (ایبلاردس) نقل شده با اینکه هر جنسى را جوهرى است و احد متمائل در جميع افراد و افراد همانا تعديلاتى است عرضى براى نوع و نوع هم تعديلى است عرضى براى جوهر جنسى و حقيقى يافت نشود جز حيوان عام (مؤلف گوید اين رأى بر حسب ظاهر منطبق نمى شود بر آنچه در منطق و فلسفه مارائيج و محقق است چه جنس در خارج ماده است و فصل صورت است که دو جوهر انضمامى يا اتحادى است و ماده را در ذهن بعنوان جنس و صورت را بعنوان فصل براى تصحيح حمل اعتبار کنند و اين كلام منقول نيز از موارد معقد و پيچ و خم دارتأليفات اوروپائيان است و البته ما باينگونه منقولات با كتب منقحى که از فارابى و شيخ و ابن مسكويه و متكلمين در دست داريم نمى توانيم اعتماد نمائيم و داعى نداريم رنج بريم در تطبيق آن بر مقررات كتب فلسفى و

یرید العصر العباسی سیمای المأمون ففیه ظهرت  
ترجمة مؤلفات ارسطو وعلوم اليونان سیمای الفللفة ففی  
عصر المأمون من ۳ ۸م الی ۸۳۳م وفی عصر المتوکل  
من ۸۴۷ الی ۸۶۱ و بالجملة فحکماء العرب  
قاموا بترجمة العلوم اليونانية فی القرن الثامن الی  
الثانی عشر وقد بینا من قبل فی کتابنا هذا ان فی  
الادیان قد کان الصقها بالحکمة والفلسفة انما هو دین  
الاسلام وتوهم الشاب العاضل حنا اسعد فمی استبعاد  
وجود الفلسفة بجانب دین الاسلام خطاء فاحس  
متلقى من النصرانية المغرضة و تعلیم الکتاب و  
الحکمة و تزکیة النفوس والانبعاث لنشر المکارم  
اول خط من النور خط علی لوح الاسلام وقد نقد  
علیه الفرید وجدی فی تقریظه علی کتابه نقداً  
بديعاً بیناً قد نقلنا من قبل ومن اقدم فلاسفة العرب  
يعقوب الکندی وقد انشأ المأمون فی الثلث الاول  
من القرن التاسع المیلادی ۸۳۲ علی رأسها حنین  
بن اسحق مکتباً للترجمة حتی انتهى الی ابن سینا  
بعد الفارابی فی آخرین والشبخ كما فی الملل  
و النحل عمدة القوم و منها انشاء الجامعات فی  
العواصم الثقافیة و كانت المنة العظمی وولاية نعمة  
العلم والتعلیم علی الاوروبائین للحکماء من العرب  
وهم جاهلون باللغة اليونانية اجنبیون عن العلم  
والتمدن و عن مؤلفات ارسطو و علیهم ان یشکروا  
علماء الاسلام و فلاسفتهم و خلفائهم و امرائهم انتهى  
کلام المؤلف

کلامی اصحاب خودمان با اینکه کتب ارسطو  
چنانکه ابن مسکویه گفته منطبق بر اصطلاحات  
ما است و عباراتی که نه با کتب ارسطو موافق است  
و نه با کتب بزرگان اسلام که علوم ارسطو را کما  
هو حقه در دست رس گذاردند چگونه می توان  
مورد بحث معمولی خودمان قرار داد و گویا این  
تعبیرات که با اذهان مانوس نیست پیش از عصر  
طلائی مدرسی سکولاستیکی که عصر اتصال مؤلفات  
ارسطو است بوسیله عرب و ترجمه های محققانه  
ایشان بارویا تا آن حدود که می دانستند بوده و البته  
چنین اقدامی بی نواقص نبوده اما دور از انصاف است  
که این خدمت گران بها را که کلید دانش  
اروپائیان شد فاسد بخوانیم چنانکه این کلمه را نوفل  
افندی طرابلسی در زبدة الصحائف فی اصول المعارف  
تکرار نموده پایان کلام مؤلف پس گوید  
( اییلاردس ) قیام نموده و این نظریه را که بکمان  
او منجر بحلول شود ابطال نموده و آن را ممتنع  
دانسته و گوید اگر هر انسانی یعنی هر شخصی از  
انسان کل نوع انسانی باشد پس این نوع بنحو  
اتم و اکمل در سقراط که دارای تمامت جوهر بشری  
بوده باید موجود باشد در هر جا که او باشد یعنی  
در وقت واحد در روم و در ایتنا باشد و این محال  
است مؤلف گوید نگاه کن که هنوز نفهمیده  
مهیبت من حیث هی بدون وحدت عددی و تعدد  
نسبتش با افراد یکسان است و مشخصات سقراط



با افلاطون از دایره ذات از جوهر بشری خارج است و ما دو وجه در تصویر این نسبت واحد با مکنه و ازمنه یاد نمودیم و وجوه دیگر که از ابتکارات مؤلف است مذکور خواهد شد وانگهی (ایباردرس) از کجا دانست استاذش وحدت عددی را برای جنس خواسته و یا از تعدیلات نوع مرجنس را و تعدیل فرد مر نوع را چه فهمیده و اما اینکه این نظریه منجر بحلول می شود پس از خرافات کنایس مسیحی است که مکرراً در اینگونه سخنانشان دیده می شود و مسئله حلول و اتحاد امر دیگری است غیر از حلول جوهر مجرد جنسی در نوع و افراد نوع آنها اگر جوهر جنسی موجود منفصل باشد که بگمان ایشان حلول در انواع و افراد کند و وحدت وجود و وحدت موجود هم مسائل دیگری است غیر از حلولیکه کتب حکمت عربیه و کلامیه آنرا ابطال نموده آنگاه صاحب تاریخ الفلسفه گوید عصر ذهبی مدرسی همانا قرن سیزدهم است برای فلسفه مدرسیه که در این عهد باوج خود رسیده باسبابی چند که از آن جمله اطلاع بر مؤلفات یونانیه و عربیه است که ترجمه بلاتینی شده و میان مترجمین (هنری دی برابنت) اشتهاار یافته و همچنین (غلیوم دی مریک) چنانکه مطران (رایمون) در تولیدا مدرسه ئی را برای ترجمه مؤلفات ارسطو و کتب علمیه دیگر از قبیل مؤلفات بطلمیوس و جالیئوس و کتب فلاسفه عرب از عربی بلاتینی کشوده مؤلف گوید مراد وقوع این ترجمه هادر عصر عباسی بالخصوص در عهد مأمون است چه در عصر مأمون از ۸۱۳ م تا ۸۳۳ م مؤلفات ارسطو و علوم یونان ترجمه شد خصوصاً فلسفه و در عصر متوکل هم از ۸۴۷ م تا (۸۶۱ م) چنین شد آری حکمای عرب قیام نمودند بترجمه علوم یونانی از قرن هشتم تا قرن دوازدهم مؤلف در این کتاب قبلاً بیان نموده که در ادیان آن دینی که آمیخته بحکمت و فلسفه است همانا دین اسلام بوده و توهم جوان فاضل مصری حنا اسعد فهمی استبعاد وجود فلسفه را در دین اسلام به پیروی بعضی از فرنگیان خطای است فاحش که تلقی از افلام مغرضانه بعض مسیحین شده همانا تعلیم کتاب و حکمت و تزکیه نفوس و نهضت در نشر مکارم نخستین خطی است که بر لوح دعوت اسلامی نگاشته شده لذا فرید و جدی در تقریظ بر کتاب او سخت انتقاد بر این سخن نموده و ما آنرا در این کتاب یاد نمودیم - قدیم ترین فلاسفه عرب یعقوب کندی بوده و مأمون عباسی در ثلث اول قرن نهم میلادی مکتبی برای ترجمه تأسیس نموده تحت ریاست حنین بن اسحق تا امر منتهی بابن سینا بعد از فارابی شد و او عمده حکمای متأخر کما فی الملل والنحل بوده و از جمله اسباب تأسیس جوامع در مراکز منور الافکار شده همانا مننت بزرگ ولایت نعمت علم و تعلیم مر جمیع اروپائیان حکمای اسلام و فلاسفه عرب را است چه قرنهای برایشان گذشت که جاهل بلغه یونان و بیگانه از علم و تمدن و کتب علمای دیار خویش بودند و از مؤلفات ارسطو و سایر فلاسفه آن دیار بهره ئی نداشتند تا بوسیله کتب و تراجم علمای اسلام بلغت عرب بانواع علوم رسیدند و بر زمه ایشان شکرانه علمای اسلام و فلاسفه و خلفا و امراء این دین مبین فریضه ابدی است اینک با کی نیست خلاصه از آنچه مرتبط

باین مقام است ( انتقال علوم یونان باروپا ) از تاریخ نوفل افندی بفارسی ترجمه نمائیم .

### ترجمه خلاصه ای از تاریخ الفلاسفه نوفل افندی

چون لشکر صلیبی از اروپا بقصد استخلاص بیت المقدس سوی اورشلیم رهسپار شدند و عبور بزمینهای خرم و معمور بانواع زراعتها و بدولتهای متمدن نمودند در آسیا آثار علوم و فنونیکه خلفای عباسی تأسیس نمودند یافتند خصوصاً پس از استیلاء بر قسطنطنیه که تمدن و تربیت و تجارت و صنعتهایی در آن دیدند که بشکفت افتادند و در صدد شدند از هر چیز ارمغانها بدیار خویش برند چیزی نگذشت از این جنگ که علوم و فنون و صنایع حتی طرز تنظیم دوا این امراء و ملوک ایشان در بلاد اروپا روی بانتشار تدریجاً گذارد و در مقام ترجمه مؤلفات ارسطو از لغت عرب بلغات خویش برآمدند و با آنکه ترجمه های اولیه خالی از فساد نبود بسبب عدم معرفت مترجمین اولیه مانند یعقوب بن اسحق کندی وغیره بلغت یونانی بر وجه کامل و متقن ناچار با همین نواقص کتب ارسطو را از عربی بلاتینی ترجمه نمودند - وجه دیگر که سبب فساد ترجمه های اولیه شد آنکه این سیناچیزهای بسیاری از فصول اصلیه حذف نموده و بجای آن مبتکرات و آراء خود را نهاده و اسعد فهمی هم بر امتزاج دادن شیخ حکمت یونان و مشاء را بآراء خود انتقاد کرده و مؤلف را در هر دو وجه نظر است و ابن سینا محقق لباب حکمت ارسطو و غیره بوده نه مترجم و نقصان تراجم اولیه باین حد نبوده که باین تندی کفران نعمت از ترجمه و تعلیم شود .

آنگاه نوفل گوید مدت پانصد سال همین ترجمه ها رائج در اروپا بوده و تدریس میشد و در اثناء این مدت دراز جماعتی آنرا برای ایشان شرح می نمودند چون معلم یوحنا سکوپوس و روبرتوس بلونیانی و سیمون دولیمنیسو و ارموندوس اسقف کانتواری انسه و معلم اوغوس و غیرهم و این شروع را قاعده دینی دانستند که ضدیت با آن نباید نمود تا دولت عثمانی بر قسطنطنیه غالب شد و ارباب معارف با کتب خود کوچ از آن بایطالیا و سایر بلاد اروپا نمودند آنگاه بر وجهی دقیق نسخ فلسفه ارسطو را تصحیح کردند دانشمندان بشرح ترجمه جدید پرداختند و سر آمد در این کار ( ثیودوس کازا ) و یوحنا ارجیرو بولی و بیزانیتوس که اول معلم در تعالیم مشائیه در مدارس رومیه و تعالیم مشائیه که سیادت بر غیرش داشت بود و گروه بسیاری از آن جمله جناریوس خلیفه غریغوریوس در ایزونی و فیسیستوس مترجم فلسفه افلاطون بلاتینی و کونکوردر یا ملقب ببلبل عصر از طرفداران فلسفه افلاطون بودند و آنچه کوشش کردند فلسفه افلاطون را باز احیا نمایند بجائی نرسیده و حامیان فلسفه ارسطو نیرومندتر بودند و فلسفه ارسطو از این هنگام ملقب شد بسکولاستیکی یعنی مدرسی و چون در این مدرسه هم میان دانشمندان نظریه های گوناگون پدید آمد طائفه های مختلف تشکیل داد که دو فرقه مشهور با سیمین

و ذاتیین یعنی واقعین از این اختلافات شدند و نوفل افندی این مطلب و مقدمات آن را مشروح تر بلکه منقح تر از اسعد فهمی قبلاً نگاشته .

### تقریر نوفل افندی مدعای اسمیین و ذاتیین را

اسمیین و واقعیین بتقریر نوفل  
نوفل چنین گوید: « وکان انقسامها فی اول الامر الی قسمین  
الاول الاسمیین وهم الذین ذهبوا بأن الاشياء كافة سواء كانت  
اجناساً او انواعاً لا توجد الا فی الاسماء » ( یعنی فقط مدلول و معنای لفظند و این عبارت ظاهر است  
در اینکه معانی و مفاهیم فقط وجود مدلولی و اسمی در لفظ دارند بدون اینکه صورتی در ذهن داشته  
چه فهمیدن مدلول لفظ و انتقال ذهن بآن مستلزم وجود معنای کلی در نفس نیست بلی اگر از اعیان  
خارجیه انتزاع معنایی شود آن معنی البته از روی تعقل و تصور است که مستلزم وجود ذهنی علی  
المشهور است بخلاف سماع لفظ یا رؤیت کتابت که انتقال بمدلول لفظ ملفوظ یا لفظ مکتوب اصلاً  
محتاج بتصویر صورت معنی کلی در نفس یا صورت جزئی در لوح بطاسیای خیال نیست بلکه انتقال  
مستقیم بمدلول مانند سماع لفظ یا رؤیت نقش است درست است که از سماع لفظ و رؤیت نقش و انتقال  
بمدلول خصوصاً با تکرار آن ممکن است هنگام تصورات نفسانی که سماع و رؤیتی تجدید نشده  
وجود ذهنی برای آن مدالیل علی القول بالوجود الذهنی حاصل شود .

و اما وجه دیگر که از بعض عبارات در نقل مذهب اسمیین دیده میشود که جز اسم چیز دیگر  
حتی معنی و مفهومی در میان نیست فقط اعیان موجودات و الفاظ اسماء آنها است پس اگر چنین قولی  
بوده و ناقلین و مترجمین اشتباه نکردند البته یکی از وجوه در مذهب اسمیین خواهد بود و حاصل این  
وجه یا قول انکار معانی و مفاهیم کلیه است یا مطلقاً حتی در انتزاع از اعیان موجوده اصلاً مفهومی  
انتزاع نشود فقط اسم گذاری است حتی مدلول آن هم همان اعیان است نه معنایی موجود در لفظ  
بعنوان دلالت و این وجه مانند قول اشاعره در لفظ وجود است که لفظ مشترك بین مہیات خارجیه  
است و وجه دیگر در مقابل انکار مفاهیم علی الاطلاق همانا تخصیص انکار مفاهیم کلیه در الفاظ است  
اما اگر عقل از مشاهده اعیان موجوده انتزاع مفهوم کلی در ذهن کند پس مورد انکار نیست و حاصل  
این وجه که معنایی و مفهومی نیست مگر بعد از وجود خارجی برای افراد نه آنکه مدلول هر لفظی  
که در خارج اصلاً افرادی ندارد مفهومی باشد که در ذهن آمده صورتی نفسانی پذیرد و عبارت اسعد  
فهمی اگر تصرفی از خود در آنچه نقل کرده ننموده باشد منطبق بر این وجه خاص در مقابل انکار مطلق  
است چه گوید « الاسمیون ینذهبون الی ان الکلیات لیست الا الفاظاً مجردة فلا یوجد حیوان عام او  
انسان عام بل الانسانیة او الحيوانیة لا تدرک الا بعد وجود افرادها » انتهى چه ادراک و تعقل معنی و

مفهوم کلی را منحصر نموده بصورت وجود افراد در خارج و گرنه معنای کلی قابل ادراک یعنی وجود نفسانی و علمی نیست باقی میماند اینکه آیا وجود مدلولی هم در قالب لفظ ندارد یا دارد مقتضای تعبیر بالفاظ مجرده عدم وجود معانی حتی در الفاظ است و مقتضای لفظ ادراک در جمله ( لا تدرك ) ظاهر در نفی وجود ذهنی مشهوری اصطلاحی است نه نفی انتقالات بمدلولات از مسموعات و مکتوبات لکن اینگونه نویسندگان تاریخ الفلسفه توجهی باین دقائق ندارند بلکه بطور سطحی چیزی را از ظواهر تراجم فهمیده نگاشتند لکن برای ما احتمال باقی میماند بلی شیخ در شفا با نظر عمیق اقوال را گفته بدون عنوان اسمیین و واقعیین .

و ما انشاء الله تعالی فصلی از گفتار شیخ در اسمیین و واقعیین و اقوال دیگر بعنوان مبادی تعلیمات که با تحقیقات عمیق نگاشته منعقد خواهیم ساخت اینک فصلی منعقد مینمائیم بنا بر مذهب معروف که معانی و مفاهیم که عبارت از کلیات طبیعی است منتزع میشود از اعیان موجودات بعلاوه گفته اند و شیخ هم در شفا تأیید فرموده که این معانی منحفظ است عیناً بین ذهن و خارج و این مطلب را در صفحه ۹۰۴ و ۹۰۵ و ۹۰۶ و ما بعده متذکر شدیم و چون محتاج به تنقیح و توضیح بیشتری است به تحقیق آن در این فصل میپردازیم .

### « فصل »

#### در توضیح انحفاظ کلی طبیعی بین ذهن و خارج

بدانکه فی الحقیقه انحفاظی که ادعا نمودند انحفاظ حقیقت طبیعت نیست و جز معنایی که مطابقت تامه با عین خارجی دارد و مصحح حمل است بیش نیست و طبیعت خارجی عین است نه معنا و عین هرگز منحفظ در عالم نفسانی نخواهد بود و لذا از آن معنی و عین تعبیر بظل و ذی ظل نمودند .

و توهم نشود که حقیقت خارجیّه از لواحق طبیعت من حیث  
توهم در چگونگی انحفاظ  
هی است و گرنه طبیعت کلیه من حیث هی هی حقیقت و عین  
جواب آن  
خارجی ندارد و فرق بین ذهن و خارج این است که معنی یعنی  
مهیبت طبیعیّه در ذهن معروض حقیقت و هویت اعیانی نیست و در خارج معروض است پس منحفظ يك  
چیز است که دو حال دارد .

جواب این توهم آنکه طبیعت مجعوله من حیث هی مجعول است و بتوسط جعل البته عین و حقیقت و هویت شود که عبارت دیگر موجد بفتح جیم گردد و قبل از جعل جزئی است معدوم نه کلی و آن کلی که از محمولات و صادق بر کثیرین است در همان جزئی معلوم معدوم است و جعل او را موجود و دارای حقیقت و عین و هویت مینماید و آن معنای کلی با او اگر هست بنا بر وجود کلی

طبیعی در خارج همانست که در ذهن هم میآید و در خارج باز آثار برای او نیست بلکه برای طبیعت جزئیه  
مجموله است.

و این دقیقه قابل توجه است و مکرراً در این کتاب بدان اشاره  
و خارج با فرض تسلیم انحفاظ  
نمودیم و بهترین راه برای انحفاظ و نیز برای بودن کلی  
طبیعی در خارج است حتی بناء بر انکار وجودش در خارج که  
مختار ما است و حاصل این دقیقه آنست که ما دو طبیعت داریم یکی کلی من حیث هو و غیرمجمول  
دیگر جزئی که قبل از جعل با ممیزاتی که او را جزئی نموده با خود بالذات من حیث هو جزئی و  
قابل جعل است و آن معنی که کلی است با او است که ملاک تصحیح حمل و معرفی و تحدید حد قوام  
او است و چون این جزئی مجعول شد و در خارج از اعیان و هویات گشت حیثیت ذاتی آن طبیعت  
جزئی معلومه نفس الامریه را منقلب نساخته فقط آنرا مجعول و موجود ساخته و وجود الشیء و جعل  
الشیء وجود و جعل همان شیء است من حیث هو و آنچه بعد از جعل انتزاع از جعل و مجعول  
بلحاظ جعل شود از دائره ذات مجعول خارج و متأخر از جعل او است و گرنه دور لازم آید زیرا  
مجمولیت که مساوق با موجودیت و هویت و عین است اگر در متعلق جعل مأخوذ باشد لازم آید چیزی  
که از ناحیه جعل و ایجاد آید قبل از جعل بوجود علمی باشد چه تعلق جعل البته متوقف بر مجعول  
معلوم است و مجعولیت متوقف بر جعل است پس جعل بمجمول بوصفانه مجعول - تعلق ندارد بلکه  
بذات مجعول جزئی معلوم اعم از آنکه بالذات جزئی باشد ولو بحیثیتی ذاتاً اگر جعل مستقیماً باو  
تعلق گیرد جزئی حقیقی شود از ناحیه جعل نه از ناحیه لواحق و عوارض که در جزئی شدن افراد  
مدخلیت دارند نه در جزئی کردن متعلق جعل و در هر حال معنای کلی که آنهم معلوم عندالله تعالی  
است اصلاً از کلی طبیعی بودن خارج نشود و مجعول نگردد و منحفظ در ذهن و خارج است یعنی در  
خارج معنایی است لا بشرط قائم بطبیعت جزئیه مانند نسبت های خارجی و این تصویر دو فائده مهم  
دارد یکی تصحیح انحفاظ لکن بدون هیچ تغییر حتی در خارج دیگر تصویر حصول کلی طبیعی در  
خارج بدون آنکه جزئی شود ولو بلواحق و این معنی را منکر وجود کلی طبیعی در خارج هم میتواند  
قبول کند چه منکر همانا منکر وجود کلی طبیعی در خارج است که جزئی شود و آثار آثار او باشد  
نه اینکه معنایی لا بشرط قائم بطبیعت مجعوله ذات الاثار باشد چون اعراض نسبتیه کلیه که خارج ظرف  
نفس آنها است نه ظرف وجود آنها فاغتنم.

نتیجه آنکه طبیعت مجعوله چون حیثیت هی هی را از دست نداده فقط توسط جعلش مجعول  
گشته و مجعول - ذات شیء است بدون قیدی و نسبتش بافراش بیک نسق است لذا بدون وحدت عددیه

و بدون تعدد عددی ولو بالعرض در هر فردی و با هر فردی خواهد بود یعنی هر فردی که موجود شود در اعیان با او است گویا طبیعت مجعوله بمنزلت آینه است که هر فردی در او منعکس و منعکس است و اگر هیچ فردی نباشد آینه هم نیست و بلا موضوع در اعیان است و در هر زمان و مکانی اگر فردی متحقق شد با آینه خویش است فرد دیگر هم با همین طبیعت بعینها است و زمان و مکان و جهات شش گانه موجب فاصله کی بین او و بین هیچ یک از افرادش نشود و فاصله ها بین افراد است که زمانی و مکانی هستند و هر فردی البته یک محل خاص از مقوله این را اشغال می کند و اگر متحرك است در هر انتقالی مقوله این خویش را عوض می کند و اما مهیبتی که هر فرد ساکن یا متحرك با او است پس مستغنی از مکان و زمان است و بودنش در خارج بنحو مظهری که حالت افراد است نیست زیرا در خارج بودنش فقط بمعنای معمولیت است نه بمعنای پذیرفتن ظرف و باهمه ظروف و فواصل و جهات برای او یک نسبت است لذا خود را ولو بتکرار ذات خود عوض نمی کند و اصلاً تکرار و لو من حیث هی ندارد چه واحد عددی نیست تا در جای دیگر برای خود مثلی بسازد و متعدد هم نیست تا در متعدّدات متعدّد شود اگر چه تعدّدش مانند تعدّد آحاد افراد نباشد یعنی باهمان حیثیت هی هی متعدّد شود چه حیثیت هی هی اگر چه معروض تعدّد متعدّدات می شود لکن محال است معروض تعدّد حیثیت خود گردد چه فرض چنین عروض و عارضی که از ناحیه افراد نباشد محال است و جعلش هم چنین عارضی باو نتواند داد و گرنه فرض مذکور تناقض و خلف است چه تعدّد از خواص معدودات است که افراد و انواع و اجناس بعیده و قریبه باشد و مهیبت طبیعیّه بماهی هی معدود نیست و در مقام حمل و صدق و تطبیق بر هر فردی باز متعدّد و معدود نیست بلکه تعدّد در حمل و حامل و عاقل و تعقل است نه در نفس محمول و حکیم همدانی در مقابل این متعدّدات چون دیده معنای محمول و مفهوم با آنکه منطبق بر تمام این متعدّدات است مع ذلك اصلاً تعدّد نپذیرفته توهم کرده که واحد عددی است و وحدت نسبت این محمول را بمتعدّد آن موضوعهای قضایا و از حمل ها و حامل و غیر ذلك اشتباه بوحّدت عددی کرده و انصافاً برای او جای این اشتباه بوده چه شیخ هم در شفا می فرماید طبیعت لابشرط مانند شیء واحد است و مضایقه نفرموده از تشبیه آن بواحد عددی و غموض مدعا هم اشتباه او را کمک نموده چنانکه شیخ هم ناچار شده او را یعنی مهیبت را بنسبت آباء متعدّد برای اولاد قرار دهد و انصافاً این تعبیر کمی از توصیف آن بمتعدّد که صریحاً نقض غرض و خلف است ندارد و اگر این مثالی است برای تقریب باذهان مثال بایندو انطباق افراد بیابایی در آن ساده تر و موهم خلاف مقصود نیست و جنبه تعمیدهم از حیث معنای ابوت و سلب اب واحد و اثبات آباء متعدّد ندارد و گرنه اعتراف بتعدّد حیثیت هی هی است با حفظ همین حیثیت و این کوسه ریش پهن است و تولید اولاد هم معمای دیگر است .

وجه سوم انبساط طبیعت غیرمتعدده بر حسب افراد بدین وجه که گوئیم طبیعت انسان من حیث هی بالذات منبسط است و بهمین انبساط ذاتی است که منطبق بر افراد حتی متعاقبه در هر زمان و مکان است بدون اینکه کثرت وقت موجب کم و زیاد در انبساط طبیعت شود و حال انبساط حال ظهور ظاهر است که زائد بر ذات ظاهر نیست و این انبساط امری است معنوی و از مقوله کم نیست تا اگر افراد قلیل باشد کوچک و منقبض شود بلکه ذاتش بحیثیتی است که هر فردی موجود شود مورد انبساط آن ذات خواهد شد پس بنا بر اینکه کلی طبیعی موجود در خارج است طبیعی در این فرد مثلاً موجود شده که چون بالذات منبسط بر هر فرد است بهینها منبسط بر فرد دیگر است اعم از آنکه بگوئیم وجود او غیر از وجود اشخاص است که وجودی ذاتی است و متعدد نیست غایه الامر وجودات متعدده افرادی منتسب باو شده زیرا منبسط بر هم است یا بگوئیم يك مرتبهئی از وجود در هر فردی بر او عارض می شود که تعددش در افراد مستلزم تعدد طبیعت منبسطه نیست و این وجود مانند وجود فرد نیست تا کسی گوید يك فرد نمی شود موجود بدو وجود باشد چه اثر این نحو از وجود این نیست آثار و خواص خارجی مانند وجود افراد بر آن مترتب شود چه آثار و خواص - مترتب بر فرد است نه بر طبیعت من حیث هی و نه بر وجودش در ضمن وجود افراد زیرا در بی اثری با آنکه در خارج است مانند وجود ذهنی است با این فرق که افراد بدون وجود طبیعت کذائیه متحقق نشود بخلاف وجود ذهنی که فردی از او حاصل نشود مگر باعتبار قول شیخ در شفا با آنکه نفس تصور کننده جزئی است و تصورش هم جزئی و یکی از افراد تصور است پس کلی ذهنی جزئی خواهد بود یا آنکه اصلاً باین اعتبار هم فرد نشود و بر کلی بودنش باقی مانده که ما هو الحق عندنا و فاقاً لصدور چه علم بکلی البته کلی معلوم را جزئی نکند و گرنه علم بکلی نخواهد بود فانهم و این تقریر که از قلم الان گذشت تفضلی است بر قائلین بوجود کلی طبیعی در خارج بر وجه معروف و گرنه ما که منکر وجود کلی طبیعی در خارج هستیم کافی است که گوئیم کلی طبیعی ذهنی محمول بر افراد است من حیث هو متعدد نیست و تعدد حمل و حامل موجب تعدد محمول نیست و طبیعتی که در خارج است متعدد است بالذات و جزئی است بالذات و مانند کلی و فرد نیست و ما به الامتیازش با امر زائیدی نیست و امتیازات افرادی ربطی با امتیاز طبیعت ذاتاً ندارد سلمنا که طبیعت خارجی امتیازاتی ندارد لکن چون مجموع است غیر از کلی طبیعی ذهنی است و امتیازات افرادی عارض بر يك طبیعت که مجموع است بهمان حد ذاتیش خواهد بود که ذاتانه واحداست و نه متعدد است فلیفهم .

**وجه چهارم** احاطه است مانند احاطه مجردات باشیاء که آن را اختلافات زمانیه و مکانیه تحدید نکند و چون محیط بتمام ظواهر و بواطن اجزاء فرد است مجموعاً يك هویت نوعیه را در خارج تشکیل دهد و در عین حال نه داخل است بنحو جزئیت و نه خارج است بنحو انفصال بنا بر این طبیعت نوع را

ماده نباید گفت چه انسانیت که من حیث هی معنائی است محیط خارجی بهر فرد فرد ماده بر انواع طبایع اجزاء فرد نیست مثلاً طبیعت عظم و طبیعت لحم و شحم و دم و جلد و غیرها در فردی که مجموع آنها نوع خاصی را تحت احاطه طبیعت نوعیه انسانیه مثلاً تشکیل دهد اجزاء فردند و نوع هر يك مستهلك در نوع انسانیت خواهد بود لذا زید را نتوان گفت عظم است چنانکه کوئیم انسان است بلی اگر عظم بانفراده فرد خارجی حاصل کند و جز نوع عظم چیز دیگر با آن ترکیب نشده باشد نوع عظم نسبت بانواع عظام من حیث هو محیط شده و محتاج بتعدد امثال مثلاً در افراد عظام نخواهد بود چه این اجزاء در فرد انسان از مقومات فردند تحت سیطره نوع خاص و تجزیه آن در ذهن و تفکیک آن در خارج آن را از فردیت برای نوع انسان ساقط می کند چه آن بایک اجتماع خاصی از طبایع و ترکیب مخصوصی با حواس باطنه و ظاهره نوع انسان شده و در این وجه بلکه در سایر وجوه می توان بدقیق دیگری در ترکیبات افراد از طبایع مختلفه و چگونگی حصول نوع در خارج و کیفیت احاطه همان احاطه ای که کمی از اتحاد و عینیت ندارد پی برد فلتتدبر المتدبرون.

**وجه پنجم** که بذهن بسیار نزدیک است آنستکه کلی طبیعی نوعی چون انسان مثلاً از قبیل طبایع خارجیه چون نارخارجی و سایر عنصرها و مواد واسطقات نیست بلکه معنائی است منتزع از کل مجموعی خاص از روح حیوانی و نفس ناطقه و حواس ظاهره و باطنه و جسد باجزائه الی لکل منها طبیعه خاصه و این کل مجموعی که در هر فرد حاصل است امثال دارد یعنی کل مجموعی در زیدمائل کل مجموعی در عمر و است و اما انسانیت منتزعه از هر کل مجموعی یکی است و محتاج بامثال نیست و محکی آن همانا کل مجموعی است نه طبیعت دیگر غیر از طبایع مجتمعه مؤلفه که تشکیل هویت انسانیت کو یا داده طبیعتی در هر فرد جز طبیعت انسانیت نیست یا آنکه طبیعت انسان در ذهن بسیط است و در خارج مجموعی است از طبایع خاصه درست است که هر جزئی از اجزاء بدن دارای طبیعتی است خارجیه و همان طبیعت خاصه خارجیه دارای مفهومی است که کلی طبیعی ذهنی است که نوع انسان است برای آن طبیعت چون نوع عظم و نوع لحم و نوع دم و غیر ذلك رهمچنین هر قوتی از قوای جسمانیه از نامیه و غیرها و قوای درا که وحس و حرکت ارادیه یا غیر ارادیه چون حرکت نبض لکن چون این طبایع که هر يك فی حد نفسها عند الافراد نوعی است کامل باهم ترکیب شده و مجموعاً تشخص خاصی بخود گرفته که مجموعاً فردی از نوع انسان یا بقریا غنم الی غیر ذلك شده بروجهی بسیط که جز نوع انسان خارجی در این هویت نیست و طبایع اجزاء مقهور طبیعت انسانی است و در عین حال مجمع الانواع بروجه بسیط حاصل از تألیف و تقویم خاص شده و همان طور که انواع این طبایع خاصه مقهور نوع انسانیت است کلیات طبیعیه هم در هر کدام مقهور کلی طبیعی انسان در ذهن است چه کلی طبیعی انسان بر وجه



اجمال و تحصیل جمعی بمنزله هر يك از آن طبایع بشرط الاجتماع و مجموع حاصل از هر کدام است چه هیچ يك بلحاظ انسانیت فعلیه استقلالی ندارد جز هنگام تحلیل و تفكیک و این کلی ذهنی که از مجموع منتزع است و از آن حکایت کند و بر آن حمل شود خالی از این نیست یا محکی او همین کل مجموعی حاصل از تألیف طبایع نوعیه متعدده است چنانکه تقریر شد یا او را هم طبیعتی است که جامع جمیع آنها است بروجه بسیط که بتحلیل عقلی منحل بآن طبایع است که مقوم طبیعت انسان است بخلاف آن طبایع متألفه متلاصقه متراصفه که مجموع ترکیبی از آنها مرکب خارجی است و تجزیه اجزاء آن مجموع بتفكیک خارجی است نه بتحلیل عقلی و وجه اول مبنی بر انکار وجود کلی طبیعی در خارج است و وجه دوم مبنی بر وجود او است در خارج علی الاختلاف فی معنی وجوده فیه و فی کیفیت وجوده فیه و فی انه هل هو عين تلك الطبایع الخارجیه او طبیعه کلیه مع تلك الطبایع الشخصیه المؤلفه بنابراین کوائم طبیعت نوعیه متخذ از کل مجموعی خارجی مؤلف از چند طبیعت نوعیه مقهوره بتألیف خارجی همانا یا در ذهن است فقط علی القول الاول بلاتألیف با در خارج است و هم علی القول الثاني فعلی الاول اشکالی در وحدت و عدم تعدد آن نیست هر چند تصور و حمل و حامل متعدد و متماتلند و علی الثاني چون من حیث هی جزء مرکب است باز تعدد نپذیرد .

### قابل توجه دقیق

زیرا فرق است بین ذات جزء من حیث هی و بین حیثیت و عنوان

جزئیت که نحوی از انحاء تألیف خارجی است که از ممیزات

فرد است که کل مجموعی باشد و این حیثیت البته متعدد است لکن بروجه تماثل و آن را کلی طبیعی نیست که نقل کلام در آن شود زیرا بالذات فرد و شخص است و اشتباه از این ناشی شده که بین ذات جزء و عنوان جزئیت فرق نگذارند لذا متحیر شدند چگونه شیء واحد غیر متعدد هم بعینه جزء این فرد است و هم جزء آن فرد غافل از آنکه جزء شدن و تألیف نمودن یکی نیست بلکه متعدد و متماتل است لکن ذات طبیعت من حیث هی بعینها بدون هیچ تفاوت جزء این کل مجموعی در زید و آن کل مجموعه در عمر و شده بدو نحو متماتل از تألیف و از جزء شدن و تعدد انحاء تألیف مرکبات متماتله که نحوه های تألیف متماتل است مستلزم تعدد ذات جزء بتکرار امثال یا توالد امثال نیست بلی اگر طبیعت کلیه تا فرد و مشخص نشود نتواند جزء مرکب شود چون مرکبات امتزاجی چون سکنجبین جای قول بتعدد افراد متماتله بحسب النوع است چون این اندازه از سر که و آن اندازه از انگبین چه مهیت سر که من حیث هی جزء مرکب نیست بلکه فرد خاص از او بکمیت و کیفیت خاصه جزء سکنجبین شده لکن باز چون نظر دقیق نمائیم در مرکب امتزاجی هم دو ترکیب است یکی ترکیب فردی از نوع سر که مثلاً با فردی از انگبین دیگر ترکیب مهیت سر که من حیث هی با ممیزات فردی از نوع سر که از مقدار

و طعم و بوی و رنگ و غیرها سپس این مر کب فردی تر کیب با فرد انگبین شود و در هر مر کب امتزاجی مفروض البته ممیزات افرادی در اجزاء بطور تعدد امثال تکرار می یابد لکن طبیعت من حیث هی که با ممیزات افراد خود تر کیب شده اصلاً تکرار و تعدد نپذیرد از این بیان آشکار شود حال طبایع اجزاء انواع افراد انسان چه هر جزئی مر کب است از مهبت من حیث هی و از ممیزات افرادی کماً و کیفاً و طولاً و عرضاً و شکلاً و وضعاً و ثقلاً و خفة و صلابة و نعومة و غیر ذلك مثلاً طبیعت عظم من حیث هی جزء تر کیبی برای فرد خویش است که کماً و کیفاً ممیزاتی دارد و تشکیل فردی داده که طبیعت عظم من حیث هی جزء آن فرد است بجزئیتی که نحوه آن جزئیت هم از ممیزات فردیه برای آن فرد است و در هر فردی از عظام دیگر و از فرد مماثل خود در فرد دیگر تعدد بوجه تماثل دارد و طبیعت عظم در هم من حیث هی نفس خویش است بلا تعدد ولو بتکرار امثال فقط نوع عظم مثلاً در فرد انسان مقهور و مستهلك در نوع انسانیت است یعنی ملحوظ نیست مگر هنگام تفکیک خارجی تا ذهن هم نوع عظم را من حیث هو تصور کند و احکامیکه در نوع انسان گفته شد با وجوه و اقوال بمیان آمده بر آن مترتب شود فتدبر المقام و باین تقریر بیش از پیش واضح شود که حاجتی باعتبار آباء و اولاد بین کلی و افراد نیست .

**وجه ششم** آنکه در تقریر پنجم ملتزم شویم که تنها طبیعت و مهبت نوع منطبق بر افراد بحالت خلوص لا بشرطی یعنی من حیث هی باقی است و تعدد بتکرار امثال ندارد ولی طبایع اجزاء در کل مجموعی که فقط فرد نوع انسان است ؛ فرد عظم یا لحم یا شحم مثلاً در هر فردی تکرار دارد لکن این التزام ضعیف است چه مهبت طبیعت هر جزئی من حیث هی تعدد و تکراری ندارد و تعدد در ممیزات عارضه او است .

**اشکال و جواب قابل توجه** ( فان قلت ) هر ممیزی هم مهبتی دارد که من حیث هی متعدد نیست پس تکرار و تعدد در ممیزات فردیه تبعیض در حکم مهبتات من حیث هی است بدون دلیل .

( قلت ) اگر ممیزات افراد که کارش فرد ساختن و جزئی ممتنع الصدق بر کثیر آوردن است مهبتاتی من حیث هی داشته کلی هر کز جزئی نشود و تا جزئی و مشخص نشود قبول وجود خارجی یا صدور از علت نکند و لازم آید هیچگاه فردی حاصل نشود چه از ضم کلی بکلی فرد حاصل نخواهد شد چنانکه از ضم معدوم بمعدوم وجود حاصل نشود پس بقاعده مسلمة کل ما بالعرض لابد وان ینتهی الی ما بالذات باید ممیزات و مشخصات دارای مهبت کلیه لا بشرط نباشند و گرنه سلسله سلسله مهبتات بتسلسل می رود و بفردیت و تشخیص بممیزی و مشخصی نخواهد رسید و چنانکه در خلال کلمات کراراً

اشاره نمودیم میزات و مشخصات بالذات فرد و جزئی متمتع الصدق بر کثیرند و مجهول الکنه‌ند بلکه چنین نیست که ذاتی را بتوان از محصل جزئیت و فردیت و مشخص کلیات تجرید نمود چه حد و قوامش تشخیص و تمییز است و اخذ کلی لا بشرط در او خلف و تناقض است و آن چیزیکه ملاک مصحح زیدیت زید و عمرویت عمرو است نمیتوان کلی اعم از تصحیح فردیت فعلیه و عدم تصحیح آن باشد .

تصویر فو ظهور دیگر در ملاک  
امتیازات فردیه که کلی را  
جزئی مینماید

ممکن است تصویر دیگری در تحصیل ملاک امتیاز و فردیت فرد و جزئی شدن کلی بدست آوریم و آن علم ازلی بآنچه بعد از اراده و اختیار خواهد شد ولو تقدیراً و کرانه قبل از اراده و اختیار نه اسمی است نه مسمائی مثلاً علم بمشمشه علم بما لو

اراده و اختاره علی النحو الذی اراده او علی النحو الذی ان شاء ان یریده اراده لکن بسمیه مشمشه ای هذه المشمشة و تلك و هكذا و همین است معنای آیه کریمه قلنا للسماء و الارض اثنتا قائما اتینا طائعين یعنی ما اردناه و سمیناه سمائاً و ارضاً پس کلیات معنائی است و جزئیات همانا معلوماتی است بحمل اولی باعتبار ما بعد الارادة فالانسان انسان بالحمل الاولی و زید زید و المشمشة مشمشه و هذه المشمشة هذه المشمشة و تلك تلك و چون اراده و جعل و ایجاد بمعلوم جزئی تعلق گرفت جزئی حاصل شود و معنای کلی از او تصور شود و معنای الشیء مالم بتشخص لم يوجد همین تشخیص بمعلومیت است نه بمشخص و میز دیگر و ما به الاشتراك و ما به الامتیاز همه بعد الوقوع حاصل شود و یا بتصور درآید و این تقریر کاملاً با مذهب اسمیین موافق است لکن باید توجه داشت باینکه اگر حقیقتی و واقعی برای معلوم ازلی جزئی یا معنای کلی معلوم ازلی باشد باز باعتبار ما بعد الارادة و الاختیار و الایجاد است چه آنرا مثالی منفصل پنداشته سپس بموجودی جزئی که اراده شد داده شود یعنی اراده شود فردی آید که آن مثال منفصل قبلی را با خود و در خود حسب الارادة آورد یا ابتدائاً هر دو با هم اراده شوند و مثل افلاطونی هم از این راه سر چشمه میگیرد با تصوراتی کونا کون که در آن شده و شرحش موکول بمحل دیگر است پس معلوم شد این تقریر قطع جدال اسمیین و ذاتیین و واقعیین را نکند و هر کدام باعتبار ما بعد الارادة و چگونگی اراده و اختیار است .

نتیجه این تقریر آنستکه بحث در انتزاع مهیت و در وجود کلی طبیعی و در چگونگی اشتراك آن بدون تعدد و تکرار در افراد و در انحفاظ مهیت بین ذهن و خارج و در ملاک تماثل افراد در مابه الاشتراك بنحو تکرار یا بنحو تکرار امثال و مابه الامتیازات فردیه همه از اعتبارات و تخیلات عقلی و وهمی از وجود فرد مرکبی است که ایجاد شده و قبل از ایجادش هیچ چیز بنام جنس یا نوع یا فرد مثالی یا کل یا جزء یا کلی یا جزئی در نفس الامر نبوده بلی تمامت اینها بحمل اولی معلوم بعلم ازلی

بوده و پس از آنکه فرد موجود شد عقل آنرا چون ملاحظه نمود معانی و مفاهیمی را در آن مییابد و فن منطق را تشکیل میدهد و مراد از یافتن معنی و مفهوم در موجود خارجی این نیست که معنی را در او موجود ببینند بلکه حقیقت مجهول الکنهی را مشاهده نماید که از خواص و آثار مشترک و مختصه که در او است معنایی در ذهن درک نماید و از تأمل در آن مابیه الاشتراك جنسی و نوعی و ما به الامتیاز تباینی و تماثلی ترتیب دهد و حکم میکند بمطابقت آن با آن حقایق خارجی بطور حکایت عنوان از معنوی بدون اینکه آن حقایق را بتواند در نفس حاضر کند لذا هیچ اثر و خواصی بر آن عناوین ذهنیه که ادراک نموده و مدعی شده آنرا از اعیان خارجی انتزاع نموده مترتب نیست جز خواص علم منطق دیگر ادعای انحفاظ همان حقیقت خارجی بتجربیدش از لواحق بین ذهن و خارج انصافاً پوچ و بی‌مغز است چه تجرید طبیعت خارجی که مجعول و اثر مبدیه است اولاً بتجربیدش از آنچه با او دفعتاً ابداع شده منفصل نشود ناچار مراد از تجربیدش همان معنای انتزاعی است که نه حقیقت دارد نه هویت و منتزعات از حقایق فعلیه چگونگی منحفظ در اعیان و ازهان است و ثانیاً اگر مقصود انحفاظ همین معنای ذهنی است که مانند نسبت های مقولی قائم بمنشأ حقیقی خویش در خارج است که یکی از وجوهی است که مؤلف برای تصویر وجود کلی طبیعی در خارج مکرراً یاد نموده پس دعوی بیفائده ایست چه این معنی در خارج هم حظی از آثار و خواص ندارد جز اینکه معنای اسم هم همراه مسمی باشد مانند سایر نسبتهای خارجی و ثالثاً بحث در اینکه این معنی من حیث هو بدون تعدد ولو بتکرار امثال در هر فرد از نوعش حاصل یا در هر نوع از انواع جنسش متحقق است منتج این نیست که آن طبیعت مجعوله معلوله خارجی که متحد الهویه است با آنچه در فرد است بعینها در هر فرد است یا تکرار شده چه آن طبیعت همانا عین فرد خاص است و قابل تکرار و عدم تکرار است و حکم عقل باشتراك آن در افاده آثار و خواص و در منشأ آثار چیز دیگر نیست و این معنی اعم است از تکرار و عدم تکرار بلی عقل بطور شهود مستقیم در تمام افراد موجوده يك حقیقت مشاهده می کند لذا يك معنی هم از او انتزاع کند و همچنین تمایزات افراد را با تشابه می بیند لکن چنین نیست که حقیقتی از خارج آمده و با افراد پیوسته یا امتیازات جدا جدا ازجائی بيك يك چسبیده پس حقیقت خارجی اصلاً مورد حکمی نیست و نمی توان گفت یکی است و نمی توان گفت متعدد است زیرا آن عین فرد است و فرد عین او است و حکم باشتراك و تمایز هم عقلی است مانند حمل کلی بر افراد پس پرسش نمودن از حال حقیقت در افراد و از تکرار و عدم آن اصلاً جواب ندارد جز آنکه يك کلی بر آن صادق است و اینکه هیچ فردی بر فرد دیگر صادق نیست و اینکه متعلق ایجاد خارجی افرادی است که کلی ذهنی برای آنها انسان است نه بقر است یا بقر است نه غنم و این معنی غیر از مدعا است که طبیعت لا بشرط

در خارج بدون وحدت عددی یا تعدد ذاتی در هر فرد است که شیخ بدان مقرر است چنانکه بعدم وجود بشرط لاهم در خارج مبالغه بسیار کرده و بالاخره همان حکم عقل بانتزاع يك معنى از افراد وحمل يك معنى بر آن يك نسبت کافی است و آنچه از عناوین برای اعیان خارجیّه کوئیم بذهن بر کرد و حال افراد خارجیّه و طبایع کلیه مشترک که حال چانه های خمیر نیست که از آن قرص نان گرفته که هر قرص نانی مقداری خمیر دارد و مقدار دیگر در دیگری است و کمیات خمیر خارجی متعدّد است و در عین حال معنای کلی مثلاً گندم یا آرد است که یکی است یعنی ذاتاً تعدد ندارد و وحدت عددی هم ندارد و تقریر این وجه بمنتهای امکان در بیان رسیده و الحمد لله تعالی و در مسئله هو لا تحقیق دیگری خواهد آمد .

**وجه هفتم** تولید باین ادعا که تولیدات تعدد اشخاص بر ذات مهیت و طبیعت من حیث هی عارض شود که آباء متعدده بالعرض برای اولاد بالذات که اشخاص افرادند گردد و ممکن است ادعائمانیم توالد طبیعت بنفسها ذاتی باشد نه اینکه توالد بر او عارض باشد تا محتاج بخصوصیت مولده باشد چه همان طور که طبیعت من حیث هی بالذات صادق بر افراد است بدون زیادتیی امری همچنین بالذات نفس خویش را بالذات برای هر فرد تولید می کند بدون آنکه فردی شود و این تقریر خالی از اشکال نیست اولاً تولید طبیعت من حیث هی نفس خویش را معقول نیست مگر بتعدد و تکرار و تعدد و تکرار بدون آنکه چیزی بوی ضمیمه شود بروجهی که آنرا باحفظ کلیت ذاتش تکرار نماید معقول نیست و اگر بکوئیم منشأ تکرار همان افرادند نه ضمیمه چیز دیگر بآن مشکل است که باحفظ حیثیت هی هی تکرار شود .

و تحقیق آنستکه بعد از تسلیم طبیعت لا بشرط بنفسها اعم از آنکه همان کلی طبیعی که در ذهن آید باشد یا محکی آن کوئیم تکرار بمره و مرات همانا تکرار جعل در خارج و

**تحقیق دقیق مفید در تجویز  
اعاده معدوم بهینه**

تکرار تصور که فعل نفس است در ذهن می باشد بدون اینکه عین طبیعت - فرد شود یا چیزی بوی ضمیمه گردد و این مطالب همان اعاده معدوم است که حق جواز آن است و همین عود طبیعت بعینها با هر فرد از شواهد جواز اعاده معدوم است چه عود امر خارج از ذات معاد و فعل معید است و هر شیئی چه فرد جزئی باشد و چه کلی لا بشرط با عاده عین او عود می نماید عوداً و عوداً مع عود و همان طور واحد عددی یعنی فرد چه بسیط چه مرکب چون معدوم صرف شد معلومی است جزئی چنانکه قبل از وجود نخستینش معلوم بود و مؤنهئی برای عود آن معلوم خاص نیست جز اینکه فاعلی و مبدئی او را اعاده نماید همچنان در کلی که معلوم است اعاده شود بدون اینکه متعدّد باشد و این مطلب از

مطالب دقیقه قابل توجه است و می توان گفت که کلی باهر فرد بودنش حاجت باعاده ندارد چه سخن مادر معدوم شدن تمامت افراد که مستلزم معدومیت کلی نیز می باشد نیست تا بملاك اعاده معدوم بعینه محتاج شویم چه جعل افراد بیک جعل است باین معنی آنچه فرد بتعاقب در ظرف خود حاصل شود بیک جعل مجرد از زمان و مکان مجعول شده و طبیعت من حیث هی را باهر فرد جعل کرده و بکلمه جعل طبیعت با کل فرد سؤال قطع می شود و نمی توان پرسید چرا هم در این فرد است و هم در آن فرد با آنکه متعدد نیست و اینکه هر فردی مثل آن طبیعت را دارا است بتکرار امثال زیرا چون طبیعت بنفسها مجعول باهمه افراد است لذا باهمه حاصل است و اینکه جعل را يك تأثیر فرض نمودیم موافق تحقیقی است که مادر افعال الهی کردیم و گرنه تعدد جعل هم اگر گفتیم غیبی در مطلب نمی شود چه طبیعت من حیث هی بجعل های متعدد متعدد نشود زیرا مفروض آنست که فرد نیست و هی لا بشرط است بلی فرد خاص البته دو جعل نمی پذیرد مگر بعد از فناء و اعاده معدوم بعینه .

واز برای ازهان سطحی که نمی تواند مدعا را بدون يك نحو تعددی پذیرد بدین وجه ساده می توان آنان را قانع نمود که اضافاتی متعدد بین طبیعت کلی و افراد است یا بعروض اضافه بر طبیعت بهر فرد فردی یا بعروض اضافه بر هر فرد بر طبیعت بلکه از جانب طبیعت میتوان يك اضافه عارض طبیعت شود بجمیع

**تقریب تقریر باذهان سطحی**  
که نمی تواند بی تعدد قبول حصول شیء غیر متعدد در متعدد نماید بوجهی ساده

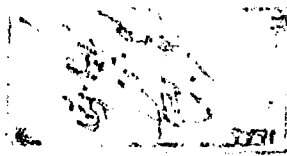
افراد فلیقتتم .

وجه هشتم تعدد حدود است بنحو تمائل برای محدود واحد و این نظیر تعدد اضافه است از جانب طبیعت با افراد یا بالعکس فلیفهم .

وجه نهم آنکه تمائل و تعدد امثال در امتیازات افراد است نه در ما به الاشتراك چه طبیعتی که بنفسها مشترك است اگر امثال پذیرد لازم آید نفس طبیعت ما به الاشتراك نباشد و این خلف است و مشترك طبعاً مشترك است بدون تعدد و اما امثال پس محال است ما به الاشتراك بین امثال باشد آیا نمی بینی که فردی مشترك بین افراد نیست .

وجه دهم التزام بتماثل در طبیعت من حیث هی است باین وجه که کوئیم از لوازم کلی طبیعی در خارج یا طبیعی که محکمی کلی ذهنی است تماثل طبیعت من جمیع الجهات است و البته این ملازمه نسبت با فرد خارجی است و به عبارت دیگر تماثل طبیعت از لوازم وجود خارجی افراد است گویا طبیعت بنفسها خود را در مرایای افرادش مصور می بیند که در امثله سابقه یاد شد .

وجه یازدهم کوئیم طبیعت خارجی در افراد ملکوت افراد است کما قال تعالی بیده ملکوت



کل شئی و آنچه محسوس است از اجسام فقط شکل و اعراض دیگر است و طبیعت چون جنبه ملکوتی دارد محسوس نیست بلکه مجهول الکنه است و افراد در يك ملکوت است هر چند تعلقا تن متعدد است فقد بر .

**وجه دوازدهم** لف و نشر بادعای آنکه طبیعت من حیث هی بالذات اگر فاقد افراد است یعنی هر کز فردی حاصل نکند مانند عنقا یا بحر زبیب لف است و صدق و انطباق که از ذاتیات او است بعد التحقق است اما قبل التحقق پس حمل و انطباق ندارد و باین معنی لف است و اگر افراد خارجیه دارد ذاتاً نشر است و مراد از نشر امتداد کمی نیست بلکه بروجهی مجرد است و فرق بین این وجه و وجه انبساط همانا بر منبسط علیه است که مصحح حمل و تطبیق است و اما نشر پس در منتشر فیه است بدون اینکه صدق و انطباق ملاحظه شود و بعبارت دیگر نشر از جانب جزء در کل است و انبساط از جانب کلی است فلیتدبر .

**وجه سیزدهم** آنکه طبیعت بوجود دهری متحد با افراد زمانیه و مکانیه و متعاقبه است و متفرقات عالم زمان در موجود دهری مجتمع است در همان هنگام که در عالم زمانی متفرق است باین تصویر که وجود دهری برای طبیعت که تعدد ندارد فواصل زمانیه و مکانیه و تمایز موجودات را در خود فانی می‌سازد در عین آن حال که هر فرد در جای خود بوقت خود مرهون است چه طبیعت که بالذات دهری است هر چند متحد الهویه با زمانیات متفرقه طولاً و عرضاً در موقع ابداع او با افراد زمانیه شده لکن خاصه دهریت را که بالذات داشته از دست نداده زیرا اسنخ ذات و قوامش سنخ موجودات دهریه است که متفرقات را در خود مجتمع میکند پس همین يك چیز دهری با متفرقات سازگار است یعنی متفرقات دارای دو جنبه است جنبه تفرق زمانی و مکانی و جنبه اجتماع دهری و از جنبه دهری که با او است مجتمع و بمنزله يك نقطه در او است گویا روی همه متفرقات زمانیه يك ذره بینی است که همه متفرقات را عقل در او يك نقطه مجتمع حقیقتاً می‌بیند و بالجمله طبیعت انسان مثلاً با وحدت ذاتیه دهریه که دارد بر همه متفرقات غالب و قاهر است که متفرق را در خود مجتمع و مجتمع را در زمان متفرق می‌سازد و این دو عمل یا دو حال را دفعه واحده انجام میدهد چه وجود دهری بالطبع جامع است و مفرق یعنی جامع در خویش و مفرق در زمان و این جمع و تفریق از هم جدا نیستند زیرا حسب الفرض سنخ دهری که جامع و موحد است با سنخ زمانی که مفرق است اتحاد و اجتماع حاصل نموده همان طور که يك لشکر انبوه را چشم از دور چون يك نقطه یا يك لگه سیاه می‌بیند لکن بطور خطا و خلاف واقع همچنان انبوه متفرقات وجود دهری طبیعی لا بشرط یا محذوف اللواحق یکی در صفحه ذات خود می‌باید لکن بطور حقیقت نه خطا و خلاف واقع و در این تقریر می‌توان سخن حکیم همدانی را که گفته باحفظ وحدت عددی در کلی طبیعی در خارج در جمیع افراد است توجیه نمود که وحدت عددیه دهریه با وحدت عددیه زمانیه فرق دارد و

تحقق واحد عددی زمانی در متعددات محال است اما واحد عددی دهری در متعدد زمانی سنخی است که بالخاصیه وبالطبع وبالذات منافی و منافر با متعددات نیست و فی الحقیقه معنای اجتماع لابشرط با الف شرط در موجود دهری آشکار می‌گردد لکن ما ملزم نیستیم برای طبیعت که موجود دهری است وحدت عددی فرض کنیم تا مدعا مشکل یا خفی گردد بلکه آنچه را که کلی در لابشرط که مهیت من حیث هی است باقطع نظر از وجود گویند در طبیعت که بوجود دهری با افراد زمانیه از علت صدور یافته نه بوجود زمانی می‌گوئیم که بتصدیق و تصور نزدیکتر است چه اگر وجود طبیعت هم زمانی میشد جمع با متعدد زمانی نمیشد لذا او را از وجود تجرید نموده او را مهیتی من حیث هی اعتبار نمودند تا چون نه واحد است و نه متعدد بامتعدد جمع شده متحد الهویه گردد بخلاف موجود دهری که وجود دهری عین ذات او است نه زائد بر ذات و در عین حال شبیه کلی طبیعی لابشرط است بازمی‌گوئیم وجود دهری يك سنخ خاصی است که اگر وحدت عددی هم عین ذات او یا از ناحیه افراد زمانیه عارض بر او شود منافرت و مضادت بامتعدد زمانی ندارد - مخفی نماند اگر طبیعی لابشرط من حیث هورا در خارج وجود سوای وجود افراد ندھیم و او را موجود بوجود اشخاص دانیم و بگوئیم مهیت من حیث هی جائز است موجود بوجودات متعدده شود در يك وقت یعنی نه بوجود خود که موجود مستقل باشد بلکه بوجود اشخاص تا موجود بالعرض باشد و آنچه محال است تعدد وجود در موجود بالاصاله است یعنی مهیتی ایجاد شود بوجودهای متعدد بالاصاله و اما اگر وجود بالاصاله نداشته و بوجود اشخاص ایجاد شود مانعی از آن نخواهد بود و این خود وجهی علیحده در تصویر اجتماع وحدت و کثرت در مقام است که قبلا اشاره بدان شده و از این روی میتوان بر گفته حکما و حکیم سبزواری از قول ایشان که گفته (از الوجود عارض المہیة \* تصورا واتحدا هویه) اشکال نمود چه يك مهیت من حیث هی اتحاد هویتی باهویت‌های عدیده حاصل نکند مگر هویت و وجود اعیانی برای او بالاصاله نباشد فقط برای هویات اشخاص باشد و مهیت غیر متعدده با هویت ماسوای خویش اتحاد کند قفطن .

**وجه چهاردهم** فرق است بین آنکه طبیعت لابشرط بنفسها ایجاد شود بعین ایجاد اشخاص یعنی ایجاد اشخاص متعدده ایجاد طبیعت بماهی وحدها باشد و بین آنکه طبیعت بماهی با ایجاد هر يك از اشخاص ایجاد شود و بین آنکه طبیعت را اصلا ایجاد نباشد یعنی ایجاد مختص بفرد فرد باشد اعم از آنکه برای هر فردی ایجاد و جعلی علیحده باشد یا هر فردی در وقت خود بيك جعل مجرد از زمان و مکان موجود باشد و حق وجه سوم است زیرا طبیعت چون مابه الاشتراك است و حسب الفرض مابه الاشتراك نه تعدد دارد نه احتیاجی با ایجاد دارد جمیع افراد مشترك در او هستند بدون اینکه طبیعت را تکراری باشد و گر نه مختص خواهد بود نه مشترك و خالی نبودن هر فرد از همان طبیعت مشترک که باین نیست که



طبیعت متعدد باشد یا طبیعت محتاج با ایجاد مستقل باشد یا ایجاد افراد عیناً ایجاد او باشد فقط مشترك در طبیعت است چون فرد او است و اینکه صحیح است گفته شود طبیعت با هر فرد و در فرد - موجود است فقط حکایت از اشتراك افراد در طبیعت است نه اینکه طبیعت را وجودی و ایجادی است نه علیحده نه بعین ایجاد فرد تا متعلق ایجاد دو چیز باشد یکی طبیعت مشترک که دیگر مجموع هویت اجزاء فرد و وجه اول مستلزم تعدد طبیعت مانند تعدد افراد است لکن بر وجه تماثل و وجه دوم بطریق اولی موجب تعدد طبیعت ولو بنحو تماثل است بخلاف وجه سوم که ایجاد تماثلات است در يك مابۀ الاشتراك . و عبارت دیگر قطع نظر از ایجاد و وجود و توصیف بموجود باید نظر نمود بعین شیء که متعلق ایجاد است و غیر شیء همانا هویت شخص است و این هویت خارجیۀ عین طبیعت خارجیۀ است و در خارج دو چیز نیست بلکه ذهن در مقام تجزیه بر آمده طبیعت را از هویت جدا می کند پس در خارج هویت های افراد طبیعت ذهنیه کلیه عین طبیعت خارجیۀ است که او عین هویت های افراد کلی ذهنی است و اما ایجاد این طبیعت با ایجاد این هویت اعم از آنکه ایجاد های متعدد باشد یا ایجاد واحد پس امری است خارج از محل بحث و در متعلقش که منظور از بحث است مأخوذ نیست تا تعددش موجب تعدد طبیعت بر حسب تعدد افراد شود زیرا هویت چه یکی باشد یعنی در منحصر در فرد چه متعدد عین طبیعت خارجیۀ است که در خارج آمده و آورده شده و چیز دیگری غیر از هویتها نیست و همین معنی است که عقل بملاحظه آن حکم با اشتراك بلحاظ وحدت طبیعت خارجیۀ و بلحاظ وحدت طبیعت ذهنیه که حاکی از وحدت طبیعت خارجیۀ است مینماید و بملاحظه تعدد هویتات افراد حکم بتعدد امثال و مابۀ الامتیازها بر وجه تماثل می کند و عقل اصلاً نظر بچگونگی ایجاد و وجود و تعدد و وحدت آن ندارد بلکه نظر او بنفس شیء است که مرکب خارجی است در مرکبات و بسیط است در بسائط و مابۀ الاشتراك مذکور از هویت شخص خارجی انفکاک می ندارد مگر بتفکیک ذهنی و اما وجود که ناظم سبزواری گفته (ان الوجود عارض المیهة \* تصور او اتحاد هویت) پس مبحث دیگری است هر چند از این جهت که برای مهیت خارجیۀ اعتراف به هویتی نمودند که عین هویت وجود است بنا بر زعم اصالت وجود تأییدی از مبحث ما مینماید لکن ما میگوئیم مهیت خارجیۀ عین هویت فرد است اعم از آنکه کلی طبیعی ذهنی در خارج عین هویت فرد باشد یا آنکه کلی ذهنی جز برای حمل عقلی مقامی در اعیان نداشته باشد و جز افراد در اعیان نیست که عین طبیعت خارجیۀ است و بجز کلی و فرد - ثالثی نیست که از ذهن مثلاً بخارج آمده هویت فرد را پذیرفته بلکه هویت فرد همان هویت طبیعت و از ذاتیات او است و حکم با اشتراك افراد در يك طبیعت بوسیله تعاملات عقلیه است درست است که مشترك خارجی است اما نه باین نحو که ترکیب او با هویتها انضمامی باشد بلکه بر وجه عینیت است مضایقه نیست که ممیزات زائد بر تحقق هویت بر وجه انضمام

باشد و از محصلات هویت خارجیہ نباشد و آنچه در این وجه بیان شد قابل توجه دقیق اهل فضل است .  
**وجه پانزدهم** آنکه تعدد افراد موجب تعدد طبیعت نیست زیرا طبیعت بنحوی است که در خارج فرد میشود باز همان فرد دیگر شود مانند یک کارخانه فرد سازی و سر "ندم احتیاج بتکرار طبیعت آنستکه فرد - طبیعت را بخود جلب نکرده تا برای فرد دیگر چیزی باقی نماند بلکه طبیعت فرد را جلب کرده پس همین طبیعت فرد دیگر را نیز جلب کند الی مالانہایة له بدیہی است واحد کثرت را میپذیرد و از برای هر یک از آحاد کثرت البتہ جای در واحد باز است و اما اگر یکی از آحاد کثرت واحد را پذیرفت البتہ محلی برای آحاد دیگر نمانده و این فرق با آنکه خالی از دقت نیست در نهایت وضوح است لکن این وجه از وجوه سابقہ مستفاد و در تقریرات گذشته بدان تذکر داده شده .

**وجه شانزدهم** فرق است بین آنکه نسبت طبیعت من حیث

**رفع اشکال از راه قابل و مقبول و عارض و معروض**

هی با افراد و بالعکس یعنی نسبت افراد بطبیعت بماهی بنحو قابل و مقبول باشد یا بنحو عارض و معروض چه اگر بنحو قابل و مقبول باشد و قابل طبیعت و مقبول فرد باشد مانعی نیست از آنکه امر واحد قابل اشیاء متعدده شود چون ماده واحده که صور متعدده را قبول نماید بدون اینکه در طبیعت تعددی یا تقسامی شود و اما اگر قابل فرد باشد و مقبول طبیعت پس طبیعت چون مقبول فردی شده دوبارہ نمی توان مقبول فرد دیگر شود و اگر عارض و معروض باشند پس بالعکس اگر فرد عارض بر طبیعت باشد باز مانعی نیست معروض واحد معروض عارضهای متعدده باشد چه معروض مانند محل است نسبت بحال و حلول و عروض متعدده در محل واحد بلا مانع است و خللی بوحدهت یا حیثیت ہی ہی در معروض و محل نمیرساند و اگر طبیعت عارض بر فرد باشد البتہ بتمام ذات - عارض بر فرد شده و برای عروض بر فرد دیگر چیزی از او باقی نمی ماند .

**وجه هفدهم** آنکه از ذاتیات کلی طبیعی است که نسبت او با افرادش بیک نسبت است و افراد هم در فرد بودنش برای او بیک نسبت است و با این وحدت نسبت که بالذات کلی را است با افراد و افراد راست با کلی ممکن نیست این نسبت بیک مورد مثلاً تمام شود و برای مورد دیگر محتاج بتجدید نسبت و تجدید منتسب بتجدد امثال باشد و همان طور که نسبت فردیت بکلی بیک فرد خاص نیست تا مجدداً نسبت فردیت بکلی در فرد دیگر محتاج بتجدید مماثل آن نسبت باشد بلکه فردیت هر فردی بیک فردیت است اگر چه ذات فرد تکرار با مثال یا بد همچنان کلی بودن برای فردش بیک کلی بودن است برای هر فردی خارجی چنانکه بیک نسبت انطباقی است در حمل ذهنی پس تکرار طبیعت کلیه در افراد و تکرار حیثیت فردیت در هر فرد علاوه بر تکرار نفس فرد بزید و عمرو مثلاً وجهی ندارد و

طبیعت در خارج بهر حالی که با فراد دارد همان نفس طبیعت است خصوصاً چون بماهی است تکرار ندارد تکرار مستلزم تشکیل فرد است و طبیعت کلیه بماهی فرد نیست بلکه فرد با او است و مغایر با نفس او است فلیفهم .

وجه هیجدهم ادعای آنکه تعدد طبیعت بماهی بعدد افراد از ذاتیات طبیعت من حیث هی است با افراد خویش در خارج و همچنین تعددش در مقام حمل عقلی یعنی ذات محمول تعدد امثالی دارد با انحفاظ کلیت لایشرطی بدون آنکه فرد شود چنانکه حمل و حامل هم متعدد است بتعدد افرادی و این وجه برضد وجه ماقبل او است و حاصل مدعی آنکه طبیعتی که افراد در اعیان دارد بالطبع وبالذات متکرر است و اگر انحفاظ بین ذهن و خارج درست باشد منحفظ بحسب ازهان و بحسب تعقلات متعدده حتی در فرد واحد فضلا عن الافراد تکرر میاید .

وجه نوزدهم ادعای جمع بین غیبت و حضور است باحفظ وحدت یعنی عدم تعدد ذاتی باین معنی که طبیعت در این فرد حاضر است و در عین حال چون نظر بهمین فرد است از غیر این فرد غائب است و همچنین در فرد دیگر و چون زمان غیبت و حضور نسبت بافرد موجوده در وقت واحد دفعی الحصول و یکی است حضورش عین غیبت و غیبتش عین حضور است فتدبر .

وجه بیستم تشکل اشراقی است باین معنی که متجلی یکی و تجلیات متعدد است مانند اینکه يك شیء مرئی در ابصار متعدده جلوه گر شود بتکرار انطباع نه تکرار منطبق و بتکرار تشکل نوری نه بتکرار نفس مرئی فلیتدبر .

مؤلف این وجوه را برای باز کردن راه تفکر متفکرین مذکور ساخته تا هر متفکری از آن میان انتخاب کند و مدعی نیست که هر يك از این وجوه از قطعیات برهانی یا وجدانی است و روی هم رفته از خصائص کتاب است و هر کدام قابل توجه و بحث فلسفی است و در میان این وجوه چند وجه است که ممکن است ارجاع بعضی ببعضی در مناظ و ملاك و ماریسیدگی آنرا موکول بنظر اهل فضل که ناظر در این کتابند باتدبر و تعمق نه بطور مرور و سهل انگاری نمودیم .

باید دانست که محدث استرآبادی در فوائد مدنی که نسخه منخطوط مصحح آن نزد ما موجود است و شیخ انصاری در رسائل آنرا بالواسطه نقل نموده راجع بآنکه علم حاصل از مقدمات عقلیه قابل خطاء در ماده فکر است میگوید و من الموضحات

کلام محدث استرآبادی در فوائد  
مدنیه فائده مهمه راجع بهیولی  
که در مبحث ماه مناسب است

لما ذکرناه من انه لیس فی المنطق قانون یعضم عن الخطاء فی مادة الفکران المشائیین ادعوا البداهة فی ان تفریق ماء کوز الی کوزین اعدام لشخصه واحداث لشخصین آخرین و علی هذه المقدمة بنوا

اثبات الهیولی والاشراقیین ادعوا البدهاۃ فی انه لیس اعداماً للشخص الاول و فی ان الشخص الاول باق وانما انعدمت صفة من صفاته وهی الاتصال انتهى .

این سخن راهی برای وحدت طبیعت مشتر که در اشخاص بناه بر هر یک از مبنای مشائی و مبنای اشراقی باز می‌کند که ممکن است وجهی دیگر بر وجوه مذکور افزود - مؤلف هم در ضمن تقریرات گذشته طبیعت را بماده و افراد را بصورت تشبیه نموده بعد از تحریر وجوه بیست گانه بیاد سخن صاحب فوائد مدنیہ و نقل شیخ در رسائل از او بالواسطه افتاد و از هر دو مبنا در محل بحث میتوان چنین استفاده نمود که طبیعت من حیث هی اگر چه مانند هیولی نیست چه هیولی در مقام وحدت خود موجود بوجودی بالقوه است و تشخیص هیولانی و جوهری دارد و در مثال آب مقسوم بدو قسم البته مشخص جوهر هیولانی منحفظ است چه تشخیص هیولی مانند تشخیص افراد و صور نیست که انحفاظش بدون تعدد در افراد غیر معقول باشد زیرا هیولی قوت وجود و امکان و قابلیت محض است و صور و تغیرات و تقسیمات را وقوه و قابلیت با آنکه یکی است ابائی از انحفاظ در صور و افراد متکثره ندارد و طبیعت من حیث هی در انحفاظ مزبور واضح تر از ماده و هیولی است چه فی نفسها بهره‌ئی از وجود ولو بالقوه ندارد فرق این است که هیولی در صورت انفصال چون آب کوزه که تقسیم بدو کوزه شود شخص اول متصل را از دست میدهد و دو شخص مستقل حادث شده که ماده و هیولی که در شخص اول بوده در دو شخص حادث است چه این دو شخص دارای همان ماده بدون تکرار و تعدد هستند و اگر ماده‌ئی نبود باید این دو شخص جدید الحدوث مشترک النوع و الجنس نباشند و اما اشراقیین که شخص اول را باقی پنداشتند تا ماده مشترک که قایل نشوند و صفت اتصال را پنداشتند از شخص اول رفته و همان شخص است که متصف بانفصال شده پس وجه استفاده از این مبنی در مقام بحث آنستکه شخص واحد را در اجزاء منفصله منحفظ اعتبار نمودند و وحدت شخصی را باقی در قسمت‌های منفصله دانستند و این شاهد است بر آنکه واحد عددی باحفظ وحدت عددیه با تعدد و انفصال اجزاء باقی و محفوظ و بیک نسبت است مثل آنستکه فرد انسانی را قطعه قطعه کنند چه باز مجموعاً همان فرد است بنابراین طبیعت لا بشرط که وحدت عددیه و تعدد اصلاً ندارد بطریق اولی در اشخاص محفوظ است بلکه ممکن است بمذاق اشراق این فرض بعید غیر قابل قبول را بگویند که انسان یک فرد عظیم الجثه بیش نبوده آنگاه آن را صغیر الجثه بر وجه تماثل نمودند و مجموع آنها همان شخص اول است که منفصل الجثه و صغیر الاجزاء و الاعضاء گشته فلیتأمل .

توضیح مقام در امر هیولی و تشبیه کلی طبیعی در محلی بحث بدان آنکه مشائیہ بر اثبات هیولی در دلیل اقامه نمودند یکی دلیل فصل و وصل دیگر دلیل قوت و فعل .

خلاصه دلائل فصل و وصل  
بر اثبات هیولی از مشائیه

اما دلیل فصل و وصل پس بدین خلاصه است که جسم واحد چون آب در کوزه قابل فصل و وصل است باینکه آنرا بدو کوزه تقسیم کنند سپس آنرا متصل بهم نمایند در این فرض شك نیست

که آب مفروض در ابتداء حال يك شخص بوده و بعد از فصل دو شخص شده باز بعد از اتصال يك شخص شده حال اگر گوئیم اتصال و متصل بالذات قبول انفصال نموده محال است چه اتصال که متصل بالذات است معدوم شده و انفصال که منفصل بالذات است حادث شده و وجود واحد دو وجود گردیده و دو متصل بوجود آمده و چون باز وصل شود البته اتصال نتواند قبول اتصال نماید که نفس خویش است و بدیهی است این انفصال بعد از اتصال و این اتصال بعد از انفصال بر امری تعاقب نموده که باقی بین این احوال است چه بالبداهه ایجاد دو شخص متصل از انفصال يك شخص متصل ایجاد از کتم عدم نیست بلکه از امری است باقی بین اتصال و انفصال و همچنین ایجاد يك متصل از اتصال دو شخص بیکدیگر ایجاد از کتم عدم نیست و این امر باقی هیولی است که او را هویت اتصالیه بذاتها نبوده تا قبول انفصال نکند و نیز او را هویت انفصالیه نبوده تا اتصال را قبول نکند چه هیولی مانند مهیت من حیث هی لا بشرط است هر چند در حد خود تشخیصی دارد لکن تشخیص شخصی است که منافی با قبول تشخیصات صور مختلفه و هر گونه فصل و وصل نیست مانند کلی طبیعی که قبول عوارض میکند و هیولی و مهیت هر دو در واقع منفک از صورت و از عارض نیست و بنفسها قائم نیست این است که گفتیم حال هیولی که بدون تکثر ذاتی با کثرات مختلفه جمع شود از شواهد صحت اجتماع مهیت بماهی است بدون تعدد و بدون وحدت عدویه با افراد متمایزه بلکه مهیت و طبیعت لا بشرط چون تشخیص هیولی را هم ندارد و سعت او با مسالمت و عدم منافرتش با مختلفات بیشتر است لذا در اینکه طبیعت نوع در افراد است سخنی نیست و سخن در اینست که طبیعت فرد که مابیه الاشتراك خارجی است آیا همان طبیعت لا بشرط ذهنی است تا کلی طبیعی موجود در خارج باشد یا طبیعت خاصه دیگری است که موطنش ذهن نیست و کلی طبیعی ذهنی محاکاتی از آن دارد و خصوصیتش مانند خصوصیت هیولا است که با هر تشخیصی در افراد میسازد و این وجه از حال هیولی فی الحقیقه تنظیر حال مهیت است بحال هیولی و گر نه اشکال در حصول امر واحد یعنی غیر متعدد در موارد مختلفه شدیدتر است .

انتقاد مؤلف بر برهان فصل  
و وصل در اثبات هیولی

حال ما اگر چه در مبحث هیولی وارد نشدیم لکن در مقابل برهان فصل و وصل که مشائیه اقامه بر اثبات هیولی نمودند نمیتوان ساکت باشیم و تقلیداً آنرا تسلیم نمائیم و میگوئیم صورت جسمیه مرکب است از اشخاصی که هر يك دارای وضع و شکل است و عدد این اشخاص متناهی

است و هر شخصی بمقداری است که ممکن باشد وضع و شکل محسوس بخود بگیرد که اگر کمتر از آن شود شکل و وضع آن محسوس نشود مگر بالامر و در عین حال مرکب است نه بسیط که ذی مقدار نیست گمان کرده و امتداد جسمانی محسوس از انضمام اشخاص حاصل میشود که هر يك حد اقل از مسمای جسم بالفعل است بنا بر این کوئیم انفصال و انفکاک جمله ای از اشخاص از جمله دیگر و انفصال هر يك از هر يك بمقدار مسمای جسم که مسمای شکل و وضعی بالحس والعیان را دارا است اصلا نه موجب حدوث جسمی است و نه موجب زوال وصفی است که اشراقیین گفتند چه ضم جسمی بجسمی مماثل مانند ضم دو جسم متخالف چون خشب و حدید و حجر اصلا نه داخل قوام جسم است و نه از لوازم صورت جسمیه است و این دعوی غیر از مبنای اشراقیین است زیرا ایشان اعتراف دارند که آب مثلا قبل از انفصال - شخص واحد است و متصل باتصال است و چون منفصل شد فقط وصف اتصال از او رفته و شخص اول باقی است و اما بر ادعای مؤلف هر قطعه ای از صورت جسمیه مؤلف از اشخاص عدیده است و مانند بنای خانه است و اتصال اشخاص اجسام متماثله یا متخالفه موجب شکلیست زائد بر شکل اصلی هر جسم که بر آن قطعه محدود عارض شده که جسم تعلیمی خاصی است عارض بر چندین جسم طبیعی که متصل بهم شده اند و شکل اتصالی هم حاصل نمودند و چون این اتصال زائل شود چیزی از اشخاص اجسام طبیعی با اشکال اصلیش کم نشده و هیچ شخصی از اجسام معدوم نگشته و شخص دیگری حادث نگردیده باز چون متصل شد شخص جدیدی نشده درست مثل خشتی است روی خشتی گذارند سپس از هم جدا کنند که در هر دو حال - همان دو خشت است و بسی واضح است که با اعتراف بوحدت شخصیه در صورت اولیه متصله نمیتوان بعد از انفصال و انقسام ملترزم شد قطعات متعدده که هر يك مصداق حقیقی برای صورت جسمیه است يك شخص واحدند که در حال اتصال بوده فقط صفت اتصال زائل شده .

وانگهی حدیث اشخاص متعدده و زوال شخص واحد مدخلیتی در ثبوت هیولی ندارد زیرا قبول قسمت و قبول سایر تغییرات و تعاقب صور کافی است در ادعای وجود قوه در جسم غیر از صورت فعلیه چنانکه محقق طوسی در شرح اشارات فرماید امکان طریق الفصل والوصل علی الاجسام المفروضة من حیث طبیعتها المتفقة یکفی فی اثبات الماده پس انعدام شخص اول و حدوث در اثبات هیولی زائد است اعم از آنکه تقسیم جسم باقسام عدیده موجب زوال شخصی و حدوث اشخاص عدیده باشد یا موجب تفرق اجزاء شخص واحد باشد و البته هر جزئی از اجزاء چنین مرکبی تشخیص خود را در حال اتصال و در حال انفصال دارد غایة الامر متشخصها در حال اتصال متصلند و در حال انفصال منفصل نه اتصال ملاک تشخیص و موجب وحدت شخصیه است و نه انفصال ملاک حدوث تشخیص جدید و مزیل وحدت

شخصیه است و مبنای اشرافین هم مستلزم عدم وجود قوه که هیولیست نیست چه زوال و صف اتصال و بقاء شخص اول منافی با ترکیب جسم از قوه و صورت نیست چه قبول شخص واحد چنین اوصاف مختلفیه‌ای را که او را منقسم در خارج بچند قسم میکنند و ممکن است يك قسم مثلاً معدوم محض شود و بسبب خارج نه بانفصال و يك قسم - باقی بماند و از انعدام آن يك قسم باز موضوع محفوظ مانده چیزی از قوام و حد و نوع و حقیقت آن موضوع از بین نرود مانند کلی طبیعی که يك فرد موجود است البته منافی با ادعای قوه و هیولائی در جسم که مصحح این احوال است نیست پس نه مبنای مشائیه در اثبات هیولی بعنوان اعدام و احداث عام است و نه مبنای اشرافین در نفی آن .

### نظریه مؤلف علی العجالة راجع بهیولی

و آنچه علی العجالة بنظر مؤلف میرسد قبل از خوض در مبحث هیولی و رسیدگی کاملتری باطراف مسئله و گفتارهای طرفین آنست که جسم طبیعی که امتداد جوهری در قوام حقیقتش مأخوذ

است حقیقتی بجوهرها و بنفسها بدون انضمام چیزی باو که قسمت و تغییر پذیر است بنحو انفکاک و تا اصل حقیقت او باقی است و معدوم صرف نشده بذاتها و بجوهرها قابل صور مختلفه است و هر گونه تجزیه فکیه و تغییر را میپذیرد درست است که صورتی بصورتی منقلب نشود لکن صورت اولی بدون آنکه آنرا منضم بجوهری مادی بنام هیولی نمائیم دارای جوهری است که قوام وحد ذاتی او است و نیز دارای اعراض و خواصی است که آن جوهر صوری را بنوع خاصی متنوع میکند و چون صورتی بنشو و نمایا بتغییرات دیگر روی بدان جوهر صوری کند آن اعراض و خواص از بین رفته و جوهر صوری جدید متحد با جوهر صوری اول که فاقد آن اعراض شده میشود و او را جزء یا بمنزله جزء خود نماید و احکام و آثار اولیه از او سلب و بر جوهر جدید مترتب گردد نه اینکه جوهر اول بکلی معدوم گشته فقط قوه ای که هیولی است محفوظ مانده صورت جوهریه دیگر را بخود می پوشاند و اگر جوهر صوری اول را که مسلوب الاعراض و الخواص شده هیولی نام گذاریم نزاع لفظی خواهد بود و فی الحقیقه جوهر صوری اول بعد از سلب اعراض منوعه مانند کلی طبیعی جنسی است که انواع مختلفه می پذیرد و جوهرهای دیگر باوی متحد شود .

و خلاصه مدعای مؤلف علی العجالة حتی یقع التأمل عند مسیس الحاجة الی الخوض فی امر الهیولی اینکه صورت امتدادیه جسمیه از ذاتیاتش اتصال نیست تا هویتش باطل بانفصال گردد بلکه از ذاتیاتش صلاحیت اتصال و انفصال و سایر تغییرات است و نفس اتصال و امتداد را هویتی نیست بلکه هویت جوهریه برای جسم طبیعی او است امتداد و اتصال و کمیت و وضع و شکل و ابعاد ثلثه و جسم تعلیمی و نحو ذلك جمعاً از عوارض جسم طبیعی خارجی است و هم چنین است تکاثف و تخلخل و ثقل و

خفت و سیلان و انجماد و صلابت و لطافت و خشونت و نعومت الی غیر ذلک از عوارضیکه بر انواع صور جسمیه علی التفاوت عارض است و عوارض لاحقہ ممکنه از قبیل تفرق اجزاء و انفصال و سخونت بارد و برودت حار و استحالات و عروض سایر کیفیات لاحقہ جمعاً مستند بنحوه همان جوهر صوری است که بنفسه ممکن الانفصال و التفرق است زیرا واجب الاتصال علی الدوام نیست لذا بهرور زمان متفرق الاجزاء شود یا متغیر بتغییرات دیگر شود و این احوال منوط بقوت جدا گانه‌ئی که منضم بصورت جسمیه باشد و آن را هیولی بنامیم نیست اگر چه آن اعراض مانند کیفیت باشد چه رسد که جوهری باشد که باصورت جسمیه تر کیب یافته به ترکیب انضمامی یا اتحادی مثلاً اگر چوب میپوسد یا میوه فاسد میشود یا استخوان پوک و تماسک و استحکامش زائل گردد و بسیاری از اجسام بی‌رودت هوا منجمد شود چون روغن و یا بحرارت ذوب شود یا بر کهای درخت درخزان منفصل شود یا غنچه باز شود یا جسمی نشر و لقی حاصل کند هیچ یک از اینها محتاج بقوه جدا گانه نیست و طبع هر جسمی بصورت فعلیه خود اقتضا دارد بعض این احوال را و نیز جسم صلب بطبع جوهری خود صلابت دارد چون بعض جمادات مانند احجار اگر چه بالعرض مایع شود و میاه بالذات و بالاصاله سیلان دارد هر چند بالعرض جامد گردد پس بعض از امور مذکور از ذاتیات نوع جسم است و بعضی از عوارض است که صلاحیت قبول آن از ذاتیات طباع آن نوع است مثلاً گویند الماس چون شکسته شود هر جزو منفصل از آن بشکل مثلث است و این خاصه طباع این نوع است و احوال مختلفه فلزات مستند بطبع نوع فلز است نه قوه جدا گانه باز میگوئیم اتصال اجزاء چون هر جزء آن مرکب است نه بسیط صغیر صلب که ذیمقراطیس گمان کرده راجع بامتداد است که جوهر جسمانی در حد ذات خود ممتد است زیرا همان طور که سطح بالذات ممتد است زیرا مقابل خط است یعنی منتهی بخط می‌شود و خط منتهی بنقطه جسم طبیعی هم بذاته حجمی دارد که فاقد امتداد نیست یعنی در اول احداث همانا طبیعتی است ممتد بمسمای امتداد که سلب امتداد ذاتی از او مساوق با سلب موضوع او خواهد بود و برای تصویر این امر میتوان از مذهب ذی‌مقراطیس استفاده نمود چه بنا بر مذهب او برای دو جزء بسیط بتماس با یکدیگر اولین درجه امتداد که از تماس و اتصال حاصل شده موجود شود آنگاه چون از هم منفصل شوند دو جسم بسیط خواهند بود و چون این دو جزء پس از امتداد نخستین و اتصال باهم دیگر باز تماس با اجزاء بسیط دیگر حاصل نمودند امتداد بیشتر شود و ما می‌گوئیم حداقل مسمای جسم همان جوهری است چون ایجاد شود همین مسمای امتداد که بالذات است در یک موجود شخصی ناشی از اتصال دو موجود بسیط نیست زیرا چون این امتداد نباشد آن ممتد واحد - معدوم گردد و مرکب بودنش باعتبار جنس و نوع است و چون نوع ممتد الذات معدوم شد جنس او جدا گانه باقی نمی‌ماند بلکه اگر هست در نوع دیگر



حاصل خواهد بود و بالجمله نفس صورت نوعیه وظائفی را که از ماده و هیولی منتظرند تأمین می کند و باید دانست که این مدعا از آن جهت که اتصال حاصل شود بتماس اجزاء شباهت بمذهب ذیمقرطیس دارد لکن این اتصال بین اجزاء يك قطعه از نوعی از انواع جسم یا يك نوع تام از جسم چون کره زمین یا کره آب یا کره هوا یا کره آتش بنا بر مدعای مامر کب است از اجزائی که هر يك دارای اولین درجه امتداد ذاتی است و بتماس و اتصال - وسعت حاصل نموده و يك اتصال جدید تشکیل داده زائد بر امتداد ذاتی و انفصال اجزاء یا بانفصال يك جزء است از تمام بقیه یا از يك جزء دیگر که آن راهم منفصل نموده سه منفصل میشوند یعنی دو جزء منفصل و سوم باقی مانده است که متصل الاجزاء است و انفصال جزئی از جزئی یا از بقیه همانا انفصال دو شخص ممتد الذات است یا انفصال واحد شخصی یا دوشخصی از مجموع اشخاصی است و چون باز متصل شدند اتصال مفروض بین همان اشخاص است نه اینکه اعدام واحداثی بمیان آمده و نه آنکه صفتی که اتصال است رفته و عود نموده چه اتصال دو جزء البته خارج از امتداد ذاتی در هر جزء است و زوال و حدوثش نه ربطی بشخصیت جزء دارد نه ربطی بصفت لازمه آن مثلاً ایجاد يك نوع از جسم ابتدائاً مبنی بر انفصال اشخاص بود نظیر افراد کلی طبیعی میشد و مانعی نداشت و مثال تقسیم آب يك كوزه بدو كوزه که معروف است و در فوائد مدنیه هم آمده اعدام شخص واحد و ایجاد دوشخص نیست اما اولاً اثبات هیولی دائر مدار این مقدمه نیست و وصل و فصل در نظر مثبتین هیولی کافی است چنانکه محقق طوسی فرموده و اما ثانیاً پس بنظر مؤلف قابلیت وصل و فصل و عوارض دیگر از حالات جسم ممتد است و حاجتی بقوه دیگری نیست و امکان فرق و التیام در افلاک هم بنا بر مذهب حق بر اساس تماثل اجسام است در قبول فصل و وصل و آنان که قایل بامتناع خرق و التیام در افلاکند از روی توهم موانع دیگر است و ربطی بمسئله اثبات ونفی هیولی ندارد .

تنقیح مقام بروجهی که از خصائص این کتاب است آنکه وجدان سلیم شاهد قطعی است بر اینکه در اجسام جز همان طبیعتی که در افراد خود متحقق و ما به الاشتراك آنها در وحدت نوعی است چیز دیگری نیست اعم از آنکه این طبیعت نوعیه همان کلی طبیعی که در ذهن است باشد چنانکه مثبتین کلی طبیعی در

**تنقیح مقام در کفایت صورت  
جسم در قبول فصل و وصل  
بدون توسط هیولی بروجهی  
که از خصائص کتاب است**

خارج گویند یا آنکه کلی ذهنی فقط حاکی از آن طبیعت خاصه خارجی باشد باختلاف انحاء اثبات ونفی در مسئله کلی طبیعی که فعلاً نظری بآن نیست و طبیعت نوعیه که در خارج افراد دارد بر چند نحو است :  
اول - طبایع انواع حیوانات است که افراد هر نوعی از یکدیگر ممتاز است و هیچ فردی قابل انقسام و انفصال بدو فرد شخصی نیست و قابل اتصال بهم دیگر بوجهیکه شخص واحد شود نخواهد بود و اما

انسان دوسر در يك بدن يا دو انسان كامل الاعضاء كه بهم ملصق شده پس دو فرد است نه يك فرد مگر عضو زائد باشد و آثار و احساسات برای یکی باشد بهر حال از منظور بحث خارج است بلی اگر هواء و آب و مانند آن حیوانات صغار ذره بینی باشند كه يك فرد شخصی عریض دیده میشوند و چون با اصول فنی تجزیه شوند ملیونها حیوان دیده شود كه ترا كم و اتصال خاصی حاصل نمودند اعم از آنكه در این اتصال كذائی فعل و انفعالی درهم داشته باشند و زندگانی آنها منوط باین هیئت اتصالیه وحدانیه باشد یا نباشد یا روابط دیگری بانحاء فنی میان ایشان باشد چنانكه در علوم جدید چنین اصولی كشف و تدوین شده البته اگر نوع آن حیوانات یکی است افراد آن بدین شكل است كه هر کدام از آنها در عین آنكه شخص واحد و فرد خاص مستقل است اجتماع و اتصال خاصی باهم دارند كه بنظر يك فرد از يك نوع میآید لکن فردی عریض و عمیق و قابل تقطیع و تفریق و دارای فعل و انفعال در امرجه و چیزهای دیگر و ممكن است انواع حیوانات مذکوره متباین باشند و چنین اتصال عجیبی حاصل نموده اشخاص بیشمار را يك شخص پهناور نشان میدهد و ممكن است اتصال آنها موجب فعل و انفعالی در آنها باشد بلکه تشخص واحد زائدی بر تشخص استقلالی هر کدام بمجموع آنها داده باشد كه بدو اعتبار توان گفت اشخاص عدیده و نیز شخص واحد است .

دوم - طبیعت نوعیه كه هر فردی از افرادش با او مسمای امتداد را دارد و این امتداد از ذاتیات او در خارج است كه فرد خود را بدان اندازه از امتداد خویش ممتد نموده یعنی خود ممتد بالذات است و فردش ممتد بالتبع یا بالعرض یا فرد و طبیعت ها ممتد بآن امتدادند و یا آن امتداد از ذاتیات فرد است یعنی فردیت فرد بدون آن امتداد ممكن الحصول در خارج نباشد و امتداد فرد آن مشروط حصول طبیعت در خارج باشد اگرچه در ذهن و در مقام حمل ملحوظ در طبیعت من حیث هی نیست چون طبیعت ماء و هواء مثلا لکن افراد این طبیعت بیکدیگر متصل است و قابل انفكاك از یکدیگرند بتقسیم و فصل چنانچه قابل وصل بعد از انفصالند اعم از اتصال بكدسته متصل بدسته دیگر یا يك فرد بفرد دیگر و اگر این امتداد از فرد یا از طبیعت گرفته شود آن فرد و آن طبیعت در خارج معدوم گردد فقط طبیعت من حیث هی در ذهن و فرد در خیال و وهم قابل تصور و تخیل است و فرق نیست بین این افراد آنكه هر فرد جماد محض باشد یا حیوانی باشد چنانكه در قسم اول گفته شد و بر تقریر اینكه حیوان باشد امتداد هر فرد مانند بدن است نسبت بروح حیوانی یا تشكیل بدن - متقوم باین امتداد است و چون سلب شود نه تنها حیاة حیوانی معدوم شود بلکه بدن هم كه قوامش بدان امتداد است سلب میشود و طبیعت هم بلا موضوع گردد .

سوم - طبیعت جسمانی است كه دارای نفس نباتی است و افراد متنوعه تشكیل دهد چون تنه

درخت و شاخه‌ها و شکوفه‌ها و ثمره‌ها و چون بسببی نفس نامیه از او زائل شود جعاد گردد و داخل در قسم دوم گردد و افراد این قسم با حفظ نفس نباتی دارای آن اتصال وحدانی است مگر باعتبار نوع جعاد که فصل و وصل آن موجب تمایز یا عدم تمایز افراد موجوده گردد و گاهی بفصل آن باز نفس نامیه باقی میماند چون اصلاح معمول در اشجار که زوائدش جزء جعاد و اصلاح شده نامی است و گاهی انفصال در شجر موجب بطلان نامیه شود چون قطع سر نخل و سوراخ کردن آن الی غیر ذلك از احوال مقرر در علم النبات و بالاخره طبایع نوعیه در افراد بهمان صورت نوعیه خود قابل فصل و وصل است و ضم هیولی و ماده‌ئی غیر از نفس صورت فعلیه لازم نیست و فصل و وصل طریق اثبات آن نیست و اما جنس و فصل و نوع که در خارج ماده و جزء فرد است و حمل نشود در ذهن - کلی لابشرط و محمول بر افراد است پس ربطی بمسئله هیولی ندارد و اعتباراتی است عقلی برای صحت حمل و عدم صحت آن .

اینک مناسب است نمونه‌ئی از صورت استدلال مشائیه بر اثبات هیولی از طریق وصل و فصل نقل شود تا فساد آن بتدبیر آنچه یاد نمودیم آشکار گردد .

**نقل کلام شیخ در اشارات و کلام  
شارح طوسی در شرح راجع  
باثبات هیولی از راه فصل و وصل**

« قال الشيخ فی الاشارات فی الفصل المقصود منه اثبات الهیولی  
اشارة قد علمت ان للجسم مقداراً ثخیناً متصلاً » مراد از مجموع  
این سه وصف همان جسم تعلیمی است و ثخانت حشویین بسطوح

**نص کلام شریح در اشارات  
در اثبات هیولی**

است نه مقابل رفت « و انه قد یرعرض له انفصال وانفکاک » یعنی بانفکاک خارجی اگرچه در فلکیات - چون اسباب انفکاک در آنجا نیست انفکاک آن وهمی است و نزد ما خرق و التیام افلاک ممکن بلکه واقع است « و تعلم ان المتصل بذاته غیر القابل للاتصال والانفصال قبولاً یکون هو بعینه الموصوف بالامرین جمیعاً فاذن قوة هذا القبول غیر وجود المقبول بالفعل و غیر هیئته و صورته » .

مراد از قوت همان ماده ایست مسمی بهیولی که قبول اتصال کند و چون متصل شد قبول انفصال کند باز همان ماده است میان دو جزء منفصل که قبول اتصال کند یعنی پیوست و اتصال دو منفصل را میپذیرد و این قوه غیر آن نفس مقبول است که اتصال باشد در ابتداء حدوث صورت جسمیه و انفصال باشد بعد از اتصال ابتدائی چه اتصال البته قبول انفصال نکند و بالعکس و همچنین این قوه غیر از صورت جسمیه است که مقبول آن قوه است و همچنین غیر از هیئت و شکل جسم طبیعی است که آن هیئت همان صورت جسم تعلیمی است که عارض شود بر صورت جسمیه که جسم طبیعی است « قال و تلك القوة لغير ماهو ذات المتصل بذاته الذی هو عند الانفصال و يوجد غیره و عند عود الاتصال يعود مثله متجدداً » مراد از متصل بالذات صورت جسمیه فعلیه است و این اتصال از مقدمات صورت جسم طبیعی

است لذا این اتصال - تعبیر باتصال وامتداد جوهری شده حاصل این برهان در اثبات هیولی آنکه جسم طبیعی بالذات و بجوهره متصل است چه جسم دارای حجم است و بدون حجم البته جسمی حاصل نشود و حجم ذاتاً متصل است پس حقیقت جسمیت جسم بحجمی است جوهری که مساوق اتصال جوهری ذاتی است که عین قوام جسم است که محسوس و ملموس و منفصل و موزون و بتعبیر عوامانه مشت پر کن است و این اتصال جوهری اولین مقدمه برهان در سخن شیخ است .

و مقدمه دوم آنکه جسم طبیعی مزبور قبول انفصال و انفکاک خارجی مینماید مگر مانعی از خارج داشته باشد مانند فلك بنا بر قول معروف که نزد ماصحیح نیست و اجسام در قبول خرق و انفصال و التیام متساوینند .

مقدمه سوم آنکه نفس اتصال که عبارت از متصل بالذات در این مقام است قبول انفصال نکند چه اتصال اگرچه جوهری نباشد وصفی عارض بر شیء باشد قبول ضد یا نقیض خود را نمیکند چه رسد در اتصال جوهری که متصل بذات و بجوهره و بقوام طبیعت متصل است پس ناچار باید چیز دیگری باجسم مفروض باشد که جسم منفصلی پدید آورد و ما بالحس و العیان مبینیم انفصال عارض بر جسم میشود و فرض این است صورت جسمیه که متصل بالذات است قبول انفصال نکند و آن چیز دیگر همانا قوتی است باصورت جسمیه که صورت متصله را معدوم نموده و در صورت جسمیه دیگر موجود میکند باین معنی صورت خود را که واحد شخصی بوده اعدام نموده دو شخص دیگر از همان صورت پدید آورد باز آنرا معدوم نموده وحدت شخصیه باتصال منفصلین عیناً یا مثلاً علی القولین در اعاده معدوم عود نموده و اگر قوه‌ئی نباشد که قبول انفصال کند لازم آید متصل ذاتی جوهری بنفسه قبول انفصال نماید و این مجال است .

و جواب این برهان بنظر مؤلف آنست که قبول انفصال را در موردی تسلیم نمائیم که دو فرد شخصی از جسم طبیعی یا بیشتر متصل بیکدیگر شده اتصال فردین یا افراد بتفکیک از میان رفته فرد شخصی واحد از جسم متصل بالذات متعدداً باقی مانده و اما فرد واحد پس قابل انفصال انفکاک نیست زیرا با آنکه ذاتاً دارای حجم و امتداد است حجم و امتدادش با اندازه مسمای اتصال است که شبیه بنقطه است و بمحض تفکیک معدوم شود و موضوعش زائل شود و این معنی نه از باب جزء لایتجزی است و نه از جهت بساطت فرد است که ذیمقراطیس گفته و نه از جهت زوال صفت اتصال است که اشراقیین گویند بلکه نفس متصل از بین میرود یعنی در جائیکه فقط بقدر مسمای جسم طبیعی حادث شود که حس قوی آن را لمس کند و ابصار نماید ولی قابل کسر و تقسیم نیست پس آنچه قبول انفصال کند قطعه ایست متصل که از چند فرد تشکیل یافته که باهم چسبیده و متصلند و جدا کردن فرد یا چند فرد از

فرد دیگر یا چند فرد دیگر رفع اتصال عارضی بین افراد است نه اینکه اتصال ذاتی قبول انفصال نموده ذاتاً یا وصفاً بلکه آن فرد بحال خود باقی است و وصفی از او زائل و جوهر ذاتی متصلش از بین نرفته بلکه آن اتصال بفرد دیگر که اصلاً مدخلیتی نه در ذاتش نه در وصف لازمش و نه در وحدت و شخصیتش دارد باز مانده باز هم با آن افراد دیگر ممکن است تماس گیرد و این تماس و اتصال لاحق همانا اعتباری است شبیه اعتبار اقترا و انضمام چیزی بچیزی بدون چسبندگی چون ریگهای میان بان که اقترا و بلکه تماسی در حال انفصال است و حصولش چیزی بر متصلین متلاصقین نیز فزاید و زوالش چیزی از هیچ يك کم نکند و بحث در عودش باینکه بعینه است یا بمثله شبیه به بحث لغوی مغزی خواهد بود نتیجه اینکه قابل انفصال همانا مجموع افراد است و مقبول نفس فرد واحد است که از مجموع جدا شده و جدائش از افراد دیگر ربطی نه بذاتش دارد نه بصفتش چه لصوق افراد بیکدیگر وحدت اجتماع افرادی را موجب شده که بطور کاذب و خلاف واقع يك واحد عریض و طویلی را بنظر آورد.

و بالجمله فرد متشخص از افراد جسم طبیعی فردی است از جوهر حجم نخین بمقدار خاص معین و مرکب از جنس و فصل است و جنسش کلی طبیعی نه ماده بمعنای قوه و هیولا و فصلش فصل اخیر منوع او است بنوع نارو هواء و خاک و ماء و غیرها از انواع اجسام و تعبیر کردن از جنس او بماده نه باعتبار قوه جوهریه قابل صورت است بلکه باعتبار آنستکه جزء تحلیلی عقلی محمول است و صورت فعلیه از همین حجم خاص مقدر بمقدار تشکیل شده و همین حجم جوهری معروض جسم تعلیمی و ابعاد ثلثه است که ملازم با امتداد تعلیمی است و اما امتداد حجمی جوهر پس قوام ذات این نوع است و صفات تعلیمی و امتداد از لوازم لاینفک حجم و امتداد جوهری است که منفک از یکدیگر نشوند و چون مقدار حجم خاص و سخن مخصوص که هویت فرد جسم طبیعی را تشکیل داده حداقل مسمای حجم و امتداد جوهری است قبول انفکاک خارجی نمیکند زیرا تفکک صورت و هویت این فرد مسارق فناء و انتفاء او از صفحه خارج است و جسم تعلیمی که عارض بر او است اگر چه عریض و طویل باشد بالتبع محو شود بلی وسعت و ضیق و طول و قصر جسم تعلیمی معروض خود را بهیئت خود نشان دهد با احتمال عروض انبساط و انقباض بر جسم طبیعی بتبع احوال جسم تعلیمی لکن افراد جسم طبیعی بنفسه با افراد مماثل خود متصل و متماس میشود و بمید نیست طبعاً القتی با اجتماع با افراد نوع خود بوجه اتصال و تشکیل قطعه واحده یا کره واحده با قبول تبعیض و تقسیم بقطعات کوچک و بزرگ که هر قطعه مشتمل بر عدهئی از افراد متشخصه مستقله است که بهم دیگر متصل است و تقطیع آن چون منتهی بیک فرد شود دیگر

قبول تقطیع نکند مگر با اعداد موضوعش بلی قبول اتصال بفرد و افراد دیگر و انفصال از آن که مکرراً اشاره شد مینماید پس حاجتی بقوه دیگر که ماده هیولائی است اصلاً نیست.

**تصویر دیگری از مؤلف در  
چگونگی صورت فعلیه جسم  
طبیعی بدون هیولی**

و ممکن است تصویر دیگری در چگونگی جسم طبیعی نمائیم که اتصال و امتداد را جوهر نشماریم بلکه صفت و عارض دانیم باین تقریر که جسم طبیعی متشخص خارجی بنفسه با قطع نظر از جمیع عوارض و لواحق شبیه بکلی طبیعی لا بشرط است و هیچگونه امتدادی بجوهر ذاتیش ندارد فقط ممکن نیست از عروض امتداد و کمیت و مقدار منفک باشد چنانکه امتدادش معروض سطح و خط و نقطه و شکل و وضع و سائر لواحق لازمه است مثلاً مسمای جوهر ماء خارجی فردی است متشخص که من حیث الذات عرض و طول و عمق ندارد و تا معروض چنین امتدادی نشود تحقق پیدا نمیکند بلی در مقابل مجردات باید گفت ذاتاً ثخن و مقدار دارد یعنی جسمی است که چون حادث شود شاغل موضعی شود و ملموس و محسوس گردد لکن بنفسه لا بشرط است و نسبتش بمواضع علی السواء است و تا معروض امتداد و کمیت و اشکال تعلیمی نشود شاغل محلی نگردد و ثخانتش محسوس خارجی نشود فقط عقل او را در مقابل مجردات ثخن و مقدار بمقدار خاص می یابد یعنی فردی ثخن می یابد و حجم بمعنای ثخانت البته ذاتی او است نه بمعنای امتداد که عارض بر ثخن شود بنابراین اتصالی که در اوست اتصال اجزاء امتداد او است که تابع اتصال اجزاء ثخن است یعنی ثخن او بعد از عروض امتداد متصل بر او بنفسه قابل انفصال نیست مگر با فرد دیگر متصل شود تا امتداد عارضی و اتصال ثخنی و امتدادی متصل بشخن مماثل و با امتداد مماثل گشته تحت یک وضع و شکل رود غیر از شکل و وضع اختصاصی خود لولا الاتصال بالفرد الآخر یعنی اگر فقط یک فرد خود باشد ثخنی است بالذات متصل و غیر قابل انفصال و آن ثخن معروض امتدادی است متصل و غیر قابل انفصال و متشکل است بشکل و وضع و نحوهما که لو خلی و طبعه غیر قابل تغییر و زوال الا بتغییر مکان باحفظ وضع و شکل یا تغییر مکانی که مغیر شکل و وضع اختصاصی ابتدائی باشد مثل آنکه حد اقل از نقطه ماء یا نار که بذره بین دیده شود نقل داده بفوق و تحت شود و شکل و وضع طبیعتش که مستدیر و کروی است از سرعت حرکت مثلاً حفره ئی یا انقباض و انبساطی حاصل کند و اینها همه خارج از اصل حقیقت جسم طبیعی و ثخن جوهری ذاتی او است و چون با افراد مماثل خود متصل شد بر وجه تماس یا تداخل و تکاثف البته قطعه بی یا کره تامی حاصل شود مشتمل بر افراد دیده که شکل و وضع اختصاصی ابتدائی خود را از دست داده یعنی مقهور و مخفی شده شکل وسیع دیگری و وضع دیگر از قطعه یا کره که مجتمع الافراد از نوع است حاصل نموده است.

وامامبنای اشرافیان که گویند صفت اتصال زائل و فرد اول بشخصه باقی است پس بقاء شخص فرد در قطعه مشتمل بر عددی افراد که منقسم بدو قطعه شده بنا بر مبنای مؤلف درست است لکن اتصال قطعین همانا اتصال افراد است بیکدیگر و گر نه افراد اتصال مشخص واحد و بقائش بعینه معقول نیست چه دانستی اتصالی که در شخص واحد است بحجم و ثخن ذاتش انفصال پذیر نیست مگر معدوم و بالاموضوع شود و نسبت بامتدادیکه عارض است بر او که آنهم معروض جسم تعلیمی یا باحتمال دیگر همان جسم تعلیمی است باز منفک از آن فرد شخصی نشود و زوالش موجب انعدام و زوال آن فرد است . و بنا بر تقریر اول که نمودیم اتصال از ذاتیات فرد است و زوالش مساوق با زوال شخص است .

بهر حال مشائیه و اشرافین و متأخرین مجموع افراد متصله را در قطعات اشتباه نمودند بفرد واحد شخصی که مشائیه ملتزم بانعدام و حدوث شخصیتی شدند و اشرافین ببقاء شخص واحد و زوال وصف گردیدند و از بیان ما بپردو تقریر معلوم شد از دلیل فصل و وصل اثبات هیولی نمیشود و فرد واحد قابل انفصال و مجموع افراد چون از یکدیگر منفصل شوند اعم از آنکه فردی از فردی منفصل شود یا قطعه مشتمل بر افرادی از قطعه دیگر منفصل گردد قابل دیگری لازم نیست و فرد یا قطعه بنفسه قبول این انفصال کند چنانکه قبول اتصال نموده آن اتصالیکه نه در اجزاء حجم فرد واحد است نه در جسم تعلیمی عارض بر هر یک فرد است نه در تلاصق افراد بیکدیگر مدخلیتی در ذات یا صفات هر فرد دارد چه در هر فرد شخصی نه اتصالش بفرد دیگر چیزی بر فرد افزاید نه اتصالش چیزی از هر فرد می‌کاهد و وجود اتصال و عدمش در فردیت فرد علی السواء است مگر برای عرض خارجی که متعلق شود بتلاصق افراد نوع بالفعل جمعاً یا بعضاً فاغتنم .

محقق طوسی در شرح اشارات دلیل فصل و وصل را باین تقریر تلخیص فرموده ما برای روشن کردن اذهان محصلین آنرا نقل نموده باز جواب آن را تجدید می‌نمائیم می‌فرماید چون ثابت

تقریر محقق طوسی دلیل فصل  
و وصل را در اثبات هیولی

شد جسم از اتصالی در ذاتش خالی نیست و نیز قابل انفصال است در همین حال که متصل است پس قوت قبول انفصال در حال اتصال برای وی حاصل است و معلوم است نفس اتصال - قابل انفصال نیست بروجهیکه در حال اتصالش متصف بانفصال باشد پس باید برای جسم - چیزی غیر از اتصالش باشد تا بسبب آن چیز تواند قبول انفصال نماید و آن چیز همانست که متصل و منفصل بدفعات متعاقبه شود و آن چیز هیولی است .

**مبانی این برهان و دفع شکوک  
بتقریر محقق طوسی در شرح  
اشارات**

آنکه میفرماید اهم در این باب آنستکه دانسته شود اتصال و انفصال از اعراض متعاقبه بر جسم که موضوع این دو حالت است نیست چنانکه مشککین در وجود ماده (هیولی) کمان کردند و چه بطلان این کمان آنکه آن چیزیکه مصحح اتصال

و انفصال چیزی است واجب است بحسب ذات خود خالی از اتصال و انفصال باشد و باید در اوحیثیتی نباشد که بتوان فرض ابعاد ثلثه در آن نمود و چنان چیزی جسم نخواهد بود بلکه ماده است که مسمی بهیولی است پس باید چیزی دیگری که بالذات متصل است و اتصال مقوم ذات او است منضم بآن چیز شود تا جسم گردد و آن چیز متصل بالذات همانا صورت است و مجموع از این صورت و از آن ماده جسم است و این مجموع است که قبول انفصال میکند و گرنه متصل بالذات که صورت است قبول انفصال نکند چه ذاتیات البته تخلف نکند و اتصال ذاتی قبول انفصال ننماید بلکه مجموع از صورت و ماده قبول انفصال کند (یعنی جزء مادی هنگامیکه امر ثالثی سبب انفصال شود متصل ذاتی را معدوم کند و بجای آن شخص معدوم دو شخص منفصل پدید آورد) پس این مجموع - مؤلف است از متصل ذاتی که صورت است و از قابل انفصال (بازاله شخص واحد متصل بالذات و احداث دو شخص منفصل که قابل اتصال بیکدیگر است بروجه اعاده آن معدوم عیناً یا مثلاً) و کسانیکه متصل را یعنی اتصال را از اعراض پنداشتند فراموش کنند اینک متصل بودن جسم فی نفسه امری است ذاتی برای جسم و جوهر هرگز متقوم بعرض نشود و نیز باید دانست که ماده همانطور که خالی از اتصال و انفصال است و بوسیله اجتماع باصورت متصله بالذات قبول انفصال کند همچنان خالی از وحدت و تعدد است و بوسیله وحدت صورت واحد شود و درمیان تعاقب صور یا حدوث صور متعدده بروحدت خود که مستفاد از صورتی از صورتها است باقی است و بزوال صورتی و حدوث صورت دیگر زائل نشود و ماده جدیدی مماثل ماده اولی حادث شود پس قیاس ماده بصورت از آن حیثیت که صورت هنگام حصول انفصال معدوم شده مجدداً حادث شود و ماده و واحد هم هنگام انفصال باید معدوم و مجدداً حادث شود چنانکه شارح رازی گفته باطل است چه ماده از وحدت شخصیه بنفسها خالی است و وحدت و تعدد و انفصال را از صورت استفاده کند این است خلاصه تقریر محقق طوسی در برهان و رفع بعض شبهات .

و خلاصه جواب آنکه اتصال ذاتی جوهری در قوام جسم درست است و اتصال عرضی اتصال دو شخص و دو فرد از صورت جسمیه است بیکدیگر پس قبول هیئت اتصالیه بین الفردین او الافراد

**جواب مؤلف از تقریر محقق  
طوسی**

انفصال را هیچ محذوری ندارد و با اتصال ذاتی هیچ فردی لطمه نمی زند و هیچ موجبی برای زوال صورت



شخصیه اولی و حدوث صورت دیگر نیست و جز جدا شدن افراد از یکدیگر و مجدداً متصل شدن بهم چیز دیگری نیست و هیچیک از افراد بنفسه قبول انفصال نکند و منفصل نمودن فرد واحد بی اثر یا موجب انعدام او است و عودش محتاج بعلت است که از موضوع بحث خارج است و در تقریر محقق طوسی مناقشاتی است که بر اهل فضل مخفی نیست .

### « فصل »

در آنچه وعده دادیم که جدال بین اسمیین و واقعیین بعنوان مبادی تعلیمات و مثل که در شما یاد شده یاد نمائیم اینک خلاصه آنرا در دسترس می گذاریم زیرا از مهمات فلسفه است و در معرفت اسرار خلقت و ابداع ارزشی بسزا دارد و فی الحقیقه معرفت افعال الهی و چگونگی آثار و آلاء او است .

قال الشيخ فصل فی اقتصاص مذاهب القدماء الاقدمین فی المثل

و مبادی التعلیمات والسبب الداعی الی ذلك و بیان اصل الجهل

عنوان عربی شیخ در فصل

مطلوب

الذی وقع لهم حتی زاغوا الاجله آنکاه فرماید اینک وقت

فرارسیدن که آماده شویم برای مبارزه با آرائیکه گفته شده در صورت و تعلیمات و مبادی مفارقه و کلیات که برخلاف اصول ما است که تقریر نمودیم اگر چه در صحت آنچه گفتیم و قوانینی تدوین نمودیم آگاهی هربینا و روشن فکر است بر حل جمیع شبهات این گروه و توانائی بر ابطال آن و مناقضه و مبارزه مذاهب آنان لکن کلفت تجدید تحقیق را بر خود روا داشتیم چه امیدواریم در مقاومت با این گروه فواید دیگری باشد که در خلال بیانات ما بدست آید که در شرحهای گذشته شاید از دست رفته باشد .

پس میگوئیم هر صنعتی در آغاز نشو و تأسیسش خام و پراکنده است و پس از گذشتن روزگار هائی بر آن نضج گیرد و رسیده شود آنکاه روز کاری باز بر آن میگردد که بحد کمال میرسد چه فلسفهئی که در قدیم یونانیها بدان اشتغال یافتند بشکل خطبه و خطابه بوده آنکاه غلط ها و جدلهائی بدان مخلوط شده و ابتدائاً بقسمت طبیعیات پرداختند و جمهور و عامه ایشان بقسمت طبیعی شتافتند آنکاه بتعلیمی یعنی قوانین هندسی و اشکال طبایع موجوده متوجه شده سپس روی بالهی آوردند و تحولات فکری و انتقالات ذهنی ناروا و ناصوابی آنان را شد و در آغاز انتقالشان از محسوس بمعقول تمویش خاطر و آشفتگی فکر حاصل نمودند .

و گروهی از ایشان کمان کردند اینک که قسمت بنظر عقلی ایجاب نماید که در هر چیزی دو چیز است چون دو انسان در معنای انسانیت انسانی فاسد و محسوس و انسانی معقول و مفارق (مجرد) و جاوید ابدی تغییر ناپذیر و از برای هر یک از این دو وجودی فرار دادند و وجود مفارق را وجود مثالی

نامیدند و از برای هر يك از امور طبیعی صورتی قرار دادند و آن را معقول دانسته عقل را دریافت کننده آن پنداشتند چه آن صورت را ( که همان موجود مثالی است ) امری مبری از فساد و تغیر و جاوید کمان کردند ( و ملاک تعقلات را دریافت آن صورت مثالیه فهمیدند ) و هر محسوس از این امور طبیعی را فاسد شمرده تعقل را از او بیگانه یافتند و علوم و راهین را متوجه آن دانسته و عقل راسوی آن راهنما و دریافت نماینده نمودند .

و در این رأی افلاطون و معلمش سقراط راه افراط پیمودند و گفتند برای انسانیت - معنائی است واحد و موجود که اشخاص در آن مشترکند و این معنی باقی میماند با بطلان و فناء اشخاص و این معنای باقی غیر از معنای محسوس متکثر فاسد است پس ناچار آن معنای معقول مفارق است .

و گروه دیگر برای این صورت طبیعی اصلاً وجود مفارقی قائل نشده و وجود مفارق را برای مبادی آن قرار دادند و امور تعلیمی را که بحسب حدود - مفارقت دارند مفارقت وجودی دادند و از صور طبیعی آنچه بحسب حد مفارقت ندارد گفتند مفارقت بالذات ندارد و صور طبیعی را متولد از مقارنت صور تعلیمیه با ماده پنداشتند مثلاً تغییر که معنائی است تعلیمی هر گاه مقارن با ماده شود قطوست شود و معنائی طبیعی گردد آن گاه همین تغییر دارای دو حیثیت است یکی از آن حیثیت که تعلیمی هندسی است که از این حیثیت مفارقت کند دیگر از آن حیثیت که طبیعی است مفارقت نکند ( و مراد از مفارقت همانا مفارقت از ماده و موجود بودن قائم بخویش است که باقی است و اما طبیعی پس وجود مفارق از ماده نخواهد داشت و بفساد طبیعی فاسد شود ) .

و اما افلاطون پس میلش غالباً بمفارق بودن صور طبیعی است و تعلیمات نزد او معنائی است متوسط بین صور ( مفارقه ) و بین مادیات ( غیر مفارقه ) چه این معانی نزد او اگر چه بحسب حد مفارق است ( چه حدود عقلی است و ماده ندارد ) لکن جایز نیست نزد او که ( مثلاً ) بعدی ( که از تعلیمات است ) قائم بدون ماده و موجود در خارج باشد .

مؤلف گوید : در باب فضا و وسعت از شیخ رساله ای است در پاسخ رساله بعض تلامیذش ( که در جلد اول این کتاب یاد شده ) و دلیل افلاطون بر عدم بعد مجرد از ماده آنستکه بعد مزبور یا متناهی است یا غیر متناهی اگر غیر متناهی است و ماده باو ملحق شود برای آنکه بعد مزبور مجرد طبیعی است لازم آید هر بعدی ( که در ماده است ) غیر متناهی باشد و اگر ماده باو ملحق شود برای آنکه بعد مزبور مجرد از ماده است ( یعنی اگر مجرد از ماده نبود ماده باو ملحق نمیشد چه ماده اگر بشیئی ملحق شود البته طبیعی مجرد از ماده ملحق شود نه بامر مادی ) لازم آید ماده مفید حصراً صورت باشد ( چه ماده در فرض مزبور بعد را که غیر متناهی است محصور و متناهی کرده چنانکه در بعد مادیات

بالحس و العیان مشهود است و نیز بعد مجرد دارای صورتی نیست و ماده هم از صورت جدا نشود پس باید صورتی که حادث شود از لحوق ماده بیعد مجرد از ماده حاصل شده باشد و حال آنکه ماده موکد صورت نیست) و هر دو وجه محال است بلکه وجود بعد غیرمتناهی محال است .

مؤلف گوید زیرا امتداد موجود بالفعل بالبداهة پیاپیان میرسد و محال است بالانهایت بالفعل متحقق باشد بلی ممکن است بطور تعاقب بعدی بیعد دیگر متصل شود باز پس از انتهای آن مجدداً بعد دیگر موجود شود و گرنه لازم آید بعدی که ممکن الوجود است اگر منقطع الاول است و ازلی نیست از جانب ابد غیر معلول و واجب الوجود بالفعل باشد و اگر ازلاً هم غیر متناهی است لازم آید تماماً غیر معلول و واجب الوجود باشد و تأثیر علت در امر ازلی الوجود ممتنع است .

لذا مؤلف قدیم بودن عالم را باحفظ معلولیت محال میداند ( فلیفهم انتهی کلام المؤلف ) و اگر متناهی باشد پس محصور در حد محدود و شکل مقدری خواهد بود و این انحصار مستند است بانفعالی که عارض شده او را از خارج نه از نفس طبیعت و هرگز منفعل نشود صورتی مگر برای اقتران بماده پس لازم آید بعد متناهی مفروض هم مفارق باشد ( کما هو المدعی ) هم غیر مفارق باشد ( بانفعال از ماده لاحق ) و این محال است .

پس باید معانی تعلیمات متوسط بین مجرد و مادی باشد .

و اما گروه دیگر پس مبادی امور طبیعیه را اموری تعلیمی قرار دادند و آنها را معقولات حقیقیه شمردند و آنها را مفارقات از ماده پنداشتند و گفتند چون احوال جسمانیه را از ماده تجرید نمایند باقی نیمماند از اجسام جز اشکال و هیئت ها و اعدادی زیرا چون مقولات نه گانه را بررسی کنیم چنین خواهد بود مثلاً کیفیات انفعالیه و انفعالات از آنها و ملکات و قوه و لافوه اموری است برای زوات انفعالات و ملکات و قوی و اضافات هم آنچه متعلق بامثال این مقوله است مادی است باقی نمی ماند جز این که کمی است و متی که آنها کمی است و وضع که آنها کمی است و اما فعل و انفعال پس مادی است پس حاصل این شد که آنچه کمی نیست متعلق بماده است و آنچه متعلق بماده است مبدئش چیزی است که متعلق بماده نیست پس تعلیمات مبادی خواهند بود و معقولات حقیقیه همین مبادی تعلیمیه است و جز اینها معقول و متصور نیست لذا هر آنکس تحدید لون و طعم و مانند آنها را کند نتواند حدی که بدان توان اعتماد نمود بدست آرد فقط نسبتی بقوه مدر که است که تعقل نکند آنرا عقل بلکه خیال آنرا بتبع حس تخیل نماید و اما اعداد و مقادیر و احوال آنها را گویند معقول بالذات است پس مفارق از ماده است .

و گروه دیگر اینها را مبادی قرار دادند ولی مفارق ندانستند و این گروه اصحاب فیثاغورسند

که هر چیز را از وحدت و ثنائیت تر کیب نمودند و وحدت را در حیز خیر و حصر (عدم کثرت) و ثنائیت را در حیز شر و غیر حصر تعیین نمودند .

گروه دیگر مبادی را زائد و ناقص و مساوی گفتند و مساوی را بجای هیولی بر گزیدند زیرا استحاله بطرفین (زائد و ناقص) از ناحیه وی میباشد گروه دیگر مساوی را بجای صورت گرفتند زیرا محصور و محدود است و برای زائد و ناقص حدی نیست سپس شعبه شعبه و پراکنده شدند در چگونگی تر کیب کل (مجموع یا کل موجودات) از تعلیمات بعضی گفتند عدد مبدء مقدار است و خط را از دو وحدت و سطح را از چهار وحدت تر کیب نمودند و بعضی برای هر واحدی (از دو وحدت یا چهار وحدت) حیزی (جزئی «نسخه») علیحده اختیار نمودند و اکثر ایشان بر آنند که عدد مبدء است و وحدت همانا مبدء اول است و وحدت و هویت را متلازم یا مترادف شناختند و عدد را از وحدت ترتیب و تولید نمودند بسه وجه :

اول - بر وجه عدد عددی .

دوم - بر وجه عدد تعلیمی .

سوم - بر وجه تکرار . اما در وجه عدد عددی پس وحدت را در اول ترتیب پس ثنائیت پس ثلاثیت نهادند و در عدد تعلیمی وحدت را مبدء گفته آنگاه ثانی و ثالث شمرده و عدد را بتوالی وحدات ترتیب دادند و در وجه سوم که تکرار است تکرار وحدت را بعینها نه باضافه وحدت دیگر پنداشته . و عجب از طائفه فیثاغورس است که عدد را مؤلف از وحدت و جوهر یافته زیرا وحدت بتنهائی قیام بنفس خود ننماید زیرا وحدت البته وحدت شیء است و محل او جوهر است و از این تألیف - تر کیب آغاز شده کثرت حاصل شود مؤلف گوید معلوم نیست مراد از وحدت در این تألیف آیاماده است یا جوهر بجای صورت باشد یا وحدت هم جوهری است فعلی نه بالقوه یا وحدت صفتی است عارض بر جوهر و این معنا بامبدئیت عدد منافی است مگر وحدت را قابل تجوهر دانند بنحو تکامل .

و بعضی از این گروه برای هر رتبه تعلیمی از عدد - صورتی در خارج مطابق آن رتبه قرار دادند باین نحو که هنگام تجرید فقط رتبه ایست از عدد و هنگام خلط بماده صورت انسان یا فرس است مثلا برای آن معنی که قبلا اشاره شد و گروهی میان صورت عددیه و مثل فرق گذاردند و از این گروهند آنان که صور را متوسط قرار دادند و اکثر فیثاغورسین عدد تعلیمی را مبدء غیر مفارق پنداشتند و از ایشان قومی هستند که تجویز نمودند تر کیب صور هندسیه را از احاد و از تنصیف مقادیر مانع شدند و بعضی هم تقسیم تعلیمات مر کبه از اعداد را بقسمتهای غیر متناهی تجویز نمودند و بعضی صورت عددیه را با صورت هندسیه مابین دانستند .

**اصول اسباب خطاء و غلط در  
جميع افكار اين طوائف پنج  
چيز است**

واصول اسباب غلط در جميع افكار نا صواب اين طوائف از پنج  
چيز خارج نيست اول - خلط بين لا بشرط و بشرط لا باين  
توضيح كه كمان كردندا كر چيزي تجريد شود از اعتبار مقارناتش  
يعني بتجريد ذهني مجرد از مقارنات در وجود خارجي خواهد

بود گویا اگر التفات شود بچيزي بتنهایی و بذاتش من حيث هي در حالیکه قرینی هم دارد و آن التفات  
خالی از التفات بآن قرین است و آن چيز مجاور با قرینش نخواهد بود و بالجمله اگر نظر بآن شیء  
لا بشرط المقارنه است اين نظر بشرط عدم مقارنه خواهد بود حتی اينکه صلاحيت دارد برای آنکه نظر  
شود باو بعنوان آنکه خالی از مقارن است از اين رو كمان كردند معقولاتی كه موجود در عالم است  
چون عقل آنها را بدون التفات و تعرض بمقارناتش دريافت نموده البته مفارقات از اين موجودات مقرونه  
بغير خود را تعقل و دريافت نموده پس بايد مفارقات موجود باشد چه عقل جز مفارق را تعقل نكند پس  
تا در مقابل مقترنات موجوده مفارقات نباشد راه تعقل بر عقل بسته خواهد شد .

و جواب اين توهم اينکه هر شیء دو اعتبار دارد اعتباری از حيث ذاتش بتنهایی و اعتباری از حيث  
اضافاتش بمقارناتش پس اگر صورت انسانيه را تعقل نموديم از آن حيثيت كه صورت انسانيه است به  
تنهایی البته در مقام تعقل - موجودی را بذاته تعقل نموديم چون تعقل ما چنين است نه اينکه معقول  
ما در خارج هم چنين است يعنی مفارق و مجرد از مقارنات است چه اين تعقل همانا تجريد شیء در مقام  
ملاحظه است نه تجريد خارجي است چيزيرا از چيزي مانند کسیکه در خارج چيزي از چيزي جدا  
کند بدیهی است مخلوط خارجي من حيث هو مخلوط - مجرد از خلیط خود نخواهد بود بلی در مقام  
سلب ذهني البته بيخليطش بذهن آمده و اين سلب كه سلب عدولی كه مستلزم مفارقت قوامی است نيست  
و آن مقارن يا مدخليت در قوام ذات شیء دارد يا ندارد و اگر ندارد ممكنست مدخليت در حد و معنی  
و حقيقت نداشته باشد لکن در قوام خارجي قابل انفكاك نيست پس بر ما در مقام تعقل واجب اين است كه  
مقارن را اصلاً تعقل نكنيم تا ذات شیء لا من حيث هو ملاحظه کرده باشيم چه مقارن مساوق با معيت  
چيزي است با چيزي و معيت اعم است از دخول در حد شیء تا واجب الملاحظه باشد و گر نه حد شیء  
از دست ميرود و يا عدم دخول در حد و حقيقت شیء ملاحظه او لازم نباشد و اگر ملاحظه شود زائد باشد  
زيرا داخل در حد ذات شیء نيست اگر چه در خارج از يكديگر منفك نشوند و بالجمله اعتبار لا بشرطي  
منافي با اجتماع با مقارنات نيست و موجب وجود مفارق در خارج نيست و اعتبار لا بشرطي منافي با  
اجتماع با مقارنات نيست و موجب وجود مفارق در خارج نيست و اعتبار بشرط لائی نسبت بآنچه  
در حد شیء داخل نيست موجب رفع زوائد از او در خارج نيست و ممكن نيست معقولي بشرط عدم

مقارن در خارج موجود شود بخلاف لا بشرط که از وجودش با زوائد مانعی نیست و عقل خود ممیز بین اجزاء حدیه و زوائد است .

و همچنین اگر چیزی را محذوف العوارض ملاحظه کنیم لازم نیاید وجودی محذوف العوارض در خارج داشته باشد و حاصل مقام آنکه تعقلات عقل اصلا تأثیر در عالم خارج ندارد فقط حد شیء را از زوائد تعیین کند و گاهی جنس را ملاحظه کند و بفضل آن التفاتی ندارد و این سبب نشود که مثلا حیوان عام که جنس است وجود خارجی داشته و حیوان خاص چون انسان مثلا باو ملحق یا متحد شود که این خود یکی از وجوه مسلک واقعین در مقابل اسمین است این است حاصل سبب اول از اسباب غلط ایشان که ناشی از عدم معرفت اعتبارات عقلیه و احکام آنها است .

حاصل سبب دوم بتقریر ساده  
سبب دوم از اسباب غلط همانا خطای ایشان در امر واحد است  
چه ما چون گوئیم انسانیت معنائی است واحد ذهن زود باینکه

انسانیت - واحد عددی است که موجود در کثیر شده تا کثرتش بالا اضافه باشد مانند یک پدر برای اولاد بسیار بلکه مانند پدرهای متعدد برای اولاد متفرق است چنانکه بتفصیل در موضع دیگر نگاشتیم مؤلف گوید : ما برای تصحیح وحدت طبیعت من حیث هی و حصولش در کثرات بیست وجه ابتکار نمودیم و تصحیح جمع بین وحدت طبیعیه و بین کثرت افراد را بعنوان آباء و اولاد مخدوش دانستیم لکن منظور در اینجا فقط آنست که مراد از وحدت طبیعت وحدت عددیه در کثرات نیست چنانکه حکیم همدانی گمان کرده و ندانستند که ما چون اطلاق واحد بر اشیاء کثیر نمائیم ( نه باین معنی است که اشیاء کثیره متمایزه واحد شخصی عددی هستند و نه باین معنی است که طبیعتی که واحد عددی در تمام آن اشیاء متحقق است بلکه باین طبیعت نوع من حیث هی که خالی از وحدت و تعدد است بیک نسبت در افراد نوع خود میباشد و بر آنها حمل شود و از آنها سلب نشود و اگر اشیاء کثیره افراد نوع دیگر است چون بقر مثلا البته نوع انسان در او نیست بلکه نوع دیگر در آنها است و ممکن است در افراد نوع - اثرهای مختلف پدید آید از همان طبیعت نوعیه وحدانیه که این اختلافات همانا ناشی از امتیاز موادی است که بآن افراد متحد و متصل شده نه باعتبار آن طبیعت نوعیه است این است حاصل تقریر شیخ در سبب ثانی .

اینک عین تعبیرات شیخ را که خالی از پیچیده گمی نیست ترجمه  
ترجمه عین تعبیرات شیخ که  
میکنیم این گروه ندانستند که ما با اشیاء کثیره گوئیم معنای  
خالی از پیچیده گمی نیست  
آنها واحد است و مراد ما از وحدت معنای آنها آنست که هر  
یک از آنها را در واهمه و خیال خود با ماده آن واحد که سوی آن ماده ( حسب استعدادات و مقتضیات)

سبقت نموده و آنرا با حالت مخصوصی بخود پذیرفته اگر همین ماده در شخص دیگر که بحالات مخصوص دیگری است باشد باز عیناً همان شخص اول متحقق خواهد بود نه شخص دیگر (لکن با تفاوت دو حالت که مدخلیت در آن ماده و شخصیت آن فرد ندارد) این در مقام وجود خارجی است و همچنین در وجود ذهنی هر يك از آنها سبقت بذهن کند ( که بمنزله ماده خارجی است که شخص خارجی بدان سبقت یافته ) و منطبق در آن شود همان معنای واحد حاصل میشود ( مثلاً معنای انسانیت که در ذهن زید منطبق شده با حالات مخصوصی که ذهن زید دارد در ذهن عمرو منطبق شود معنای انسانیت و وحدت ذاتیه لا بشرطیه اورا تغییر نمیدهد ) هر چند چون یکی از آنها بذهن سبقت یافت دیگری را تعطیل نموده و آنرا بکار نمی اندازد و این طبیعت لا بشرط ذهنی مانند حرارت نیست که اگر عارض شود بر ماده‌ئی که دارای رطوبت باشد تأثیر در معنای دیگری خواهد کرد ( چه این حال موجود خارجی است که در مواد خارجیّه تأثیرات کونا کون دارد ) بخلاف آنکه معنای رطوبت که صورت معقوله است بذهن سبقت نماید که عمل آن در ذهن عمل دیگر است نه عملی که میان حرارت خارجی و ماده‌ئی که رطوبت دارد حاصل شود ( و بالجمله آثار آن معانی در ذهن آثار آن معانی در خارج نیست بلکه تصور معنای حرارت و تصور عروضش بر ماده رطبه جز اضافه مفهومی بمفهومی نیست و عمل خارجی را ثابت انجام دهد یا آنکه معنی يك معنی است ) و اگر معنای وحدت را فهمیده باشند کفایت کند در اینکه بدانند از چه راه گمراه شدند ( چه وحدت معنای طبیعی و انحصار آن در خارج و ذهن منافات با تقایر نحوه تحقق ندارد چه آنچه در خارج است متعلق جعل و تأثیر علت است و آثار و خواص بر آن مترتب شود و اما همان معنی که در ذهن تعقل شود متعلق جعل نیست و بمنزله سایه ایست از موجود خارجی که همان معنای تحقق ذهنی را جعل جاعل حقیقی خارجی داده و در ذهن نه وصف وحدت را اثری است نه موصوف بوحدهت را خاصیتی جز آنکه معرفات آن معنی وصفاً و موصوفاً دانسته میشود و وصف وحدت را مبدئیت برای هیچیک از آثار مطلوبه نخواهد بود بلکه در خارج هم توصیف هر فرد موجودی بوحدهت همانا عقلی است و گر نه وحدت در واحد خارجی چیزی نیست که منضم بآن واحد شود و کثرت هم امریست انتزاعی از ملاحظه چند چیز متمائل النوع یا متباین الأنواع و در خارج ما بازائی ندارد و انحصار کلی در فرد هم حکمیست عقلی مستند باسباب خارجیّه و همچنین عدم انحصار کلی در فرد - با دراء عقل است باینکه مانعی از تعدد افراد در فلان کلی نیست و جای عجب است که اینگونه مفاهیم و اعتبارات را حقیقتی در خارج یا مبدئیتی برای وجود خارجی باشد یا موجود خارجی تر کیب حقیقتی از این عناوین ذهنیه در خارج داشته باشد علاوه بر مسئله وجود کلی طبیعی در خارج با سخنهایی که در چگونگی آنست) .

سوم - آنکه ندانستند مهیبتی که من حیث هی همان مهیبت و نفس خویش است و اگر حمل کنیم

چیز دیگر بر آنکه مابین است در حد با آن مهیت تناقض خواهد بود اگر چه با هم مجتمع یا متحد یا عارض و معروض باشند پس اگر در پاسخ این پرسش که انسان از آن حیثیت که انسان است واحد است یا کثیر گفته شود واحد است یا کثیر غلط خواهد بود چه هیچ چیز از آن حیث که آنچه است چیز دیگر نخواهد بود و انسان من حیث هو انسان همانا انسان است فقط نه واحد نه کثیر نه چیز دیگر آن اشیاء .

چهارم - کمان کردند هر گاه گوئیم انسانیت ایجاد شود دائم و باقیست اینکه این قول باین معنی است که انسانیت واحد است یا کثیر و این کمان ناشی است از آنکه فرق نگذارند بین آنکه گوئیم انسانیت واحد است یا کثیر ( بطور حمل واحد یا کثیر بر انسانیت ) و بین آنکه گوئیم انسانیت واحد یا کثیره بطور توصیف ( لکن معنای جمله اولی انسانیت علی الدوام که مفروض الوجود در خارج است یا واحد است اگر در خارج واحد باشد و لودر بعض اوقات یا کثیر است اگر متمدن باشد ولو در بعض اوقات و معنای جمله دوم آنست که انسانیت بنفسها واحد است یا کثیر است و معلوم است وحدت یا کثرت مقوم انسانیت نیست ولی معروض وحدت و کثرت میشود و وجود او در خارج از یکی خارج از این دو عارض هیچگاه خالی نخواهد بود و در عین حال چون نظر بذات انسانیت نمائیم نه واحد است نه کثیر و در جمله دوم که وحدت یا کثرت اخذ در ذات انسانیت شده ناچار باید از ازل بر تقدیر وحدت - يك انسانیت بعینها باقی باشد ) پس اگر کمان کردند بقاء انسانیت را ( و فرق بین دو جمله نگذارند ) باید بگویند انسانیت بعینها ازلا و ابداً باقی است ( یعنی اگر کثرتی حاصل شود آن کثیر غیر از انسانیت ازلیه باقی است و بعبارت دیگر باید قائل بمثل افلاطونی شوند و انسانیتی باقی و غیر فاسد باشد و افراد متکثره فاسد باشند و حال اینکه ایشان از اتباع مذهب افلاطون نیستند ) .

و چون فرق بین جمال و توصیف نگذارند ناچار حکم بقاء را بواحد ذاتی اختصاص داده و کثیر را فاسد دانند و یا بخطای خود متوجه شوند و بگویند انسانیت من حیث هی نه واحد است نه کثیر و در خارج یا واحد است یا کثیر و انسانیت واحدهئی باقی در بین نیست و معنای دوام مفاد این جمله حملیه آنستکه بر تقدیر وجود همیشه یا واحد است یا متعدد این است معنای عبارت شیخ اگر چه بیانش واضح و منقح نیست .

پنجم کمان کردند امور مادیه اگر معلول باشد باید علل آنها هر چه باشد مفارق باشد ( پس تعلیمات هندسی که بکمان ایشان علل مادیات است مفارق و مجرد است ) و وجه بطلان این کمان آنکه بر فرض اینکه علل آنها واجب است که مفارق باشد لازم نیست تعلیمات باشد و ممکن است جواهری باشد مجرد که از مقولات نه گانه نباشد این را بطور تحقیق نفهمیدند که تعلیمات هندسیه



بی نیاز نیست در حدود خود از مواد اگر چه از نوع خاص مادی بی نیاز است شیخ گوید اکنون آماده شویم برای ابطال مثل و تعلیمات .

### « فصل »

در ابطال قول بتعلیمات و مثل هر گاه در تعلیمات (هندسیات)

### ابطال مثل افلاطونی

تعلیمی باشد مفارق از تعلیمی محسوس خالی از این نیست یا

در خارج محسوس اصلا تعلیمی محسوس نیست یا هست اگر نیست لازم آید مربع و مدور و مقدر محسوسی در خارج نباشد اگر چنین است چه راهی برای اثبات آن بلکه تخیل آن خواهد بود چه مبدء تخیل آنها همین اشکال محسوسه است و اگر چنین توهمی در کسی شود باید گفت حاسه ~~مفارق~~ ندارد بلکه هیچ چیز را تعقل نکنند و انگهی ما وجود بسیاری از تعلیمات را در مواد محسوسه اثبات نمودیم اگر چه طبیعت تعلیمات گاه یافت شود در محسوسات و آن طبیعت را بذاتها اعتباری است ( یعنی در محسوس ) و چنین ذاتی یا مطابق است بحسب حد و معنی بامفارق یا مباین است پس اگر مفارق است باید تعلیمات معقوله اموری باشد غیر از آنچه تخیل و تعقل می نمایند و در اثبات آن البته محتاج بدلیل جدا گانه هستیم ( و کافی نیست قیاس آن بتعلیمات مقترنه بمحسوسات که بر آن ادعای وجود مفارق نمودیم ) سپس باید در چگونگی مفارقتش فکر را مشغول کنیم و اما آنچه این گروه بنا بر آن گذاردند از ادعای بی نیازی از اثبات اصل مفارقت تعلیمات فقط گفتگو در چگونگی مفارقت را قبل از اثبات اصل مفارقت عمل خود قرار دادند و این عملی است که عمل اطمینان بخشی نخواهد بود و اگر مطابق باشد بامشارکت در حد پس خالی از این نیست یا این تعلیماتی که در محسوسات است بطبیعت خود بتمنهائی ( بدون سبب خارج ) در محسوسات است پس چگونه مفارقت کند از چیزیکه یعنی از محسوسیکه با او مشارکت در حد دارد ( و حدود از ذاتیات است و تخلف پذیر نیست ) پس این قسم از تعلیمات موجوده در محسوسات که در حدود مشترکند قابل ادعای مفارقت و تجرید نخواهد بود و اگر بالطبع در محسوسات حاصل نشده بلکه بسبب خارجی عارض بر مواد محسوسه گردیده و طبیعت مفروضه معرض عوارض مادیه است و اشتراک در حد مانع از این عروض نیست لازم آید از شأن صلاحیت مفارقات آنکه محسوس مادی شود و مادیات هم مفارق گردد و این خلاف مبانی این قوم است و نیز ماده ئیکه با عوارض است یا محتاج بمفارقات است یا محتاج نیست اگر محتاج است باید محتاج بمفارقاتی باشد که طبیعت آن مفارق غیر از طبیعت او باشد و نقل کلام در آن مفارق شود و منجر بتسلسل شود و اگر احتیاجش بمفارقی است که عارض بر او شود که اگر آن عارض مفارق بر او عارض نشود حاجتی بمفارقات نخواهد داشت و واجب نخواهد شد که برای مفارقات وجودی باشد

پس لازم آید که عارض مزبور موجب وجود امری شود اقدام از خود و بی نیاز از خویش و این موجب احتیاج مفارقات است بآن طبیعت تا واجب شود وجود برای مفارق عارض مفروض و اگر چنین نباشد بلکه وجود مفارقات موجب وجود آن طبیعت باشد بنحو معیت باین عارض مفارق پس چرا عارض موجب وجود در غیر آن طبیعت شده و موجب وجود در خصوص آن طبیعت گردیده و حال آنکه هر طبیعت با او متفق است و در معیت با مفارق فرقی ندارد و اگر محتاج بمفارقات نیست پس مفارقات بهیچ وجه علت برای آن طبایع نخواهد بود و نه مبادی اولیه برای طبایع شمرده شود و نیز لازم آید این مفارقات ناقص باشد زیرا این مفارقی که مقارن بآماده است بدو ملحق شود از قوی و افعال آنچه بهیچ مفارقی ملحق نشود و بسا فرق است میان شکل انسانی ساده و میان شکل انسانی حی فاعل .

و عجب از این گروه است که خط را مجرد در قوامش از سطح و نقطه را از خط پنداشتند پس چه چیز این سه چیز را در جسم طبیعی جمع کرده آیا طبیعت مفروضه یکی از این سه را موجب شده پس اگر مفارق باشند باید باهم مجتمع باشند ( نه اینکه خط - مفارقی جدا و نقطه جدا و سطح جدا باشد و حال آنکه طبیعت یکی از آنها موجب اجتماع هر سه در جسم طبیعی شده و همچنین اگر قوه دیگری از قبیل نفس یا عقل یا باری عزوجل موجب این اجتماع در جسم طبیعی شود لکن هر یک قبل از جسم طبیعی از هم جدا باشند) و انکهی خط چگونه مقدم بر جسم تام شود مانند تقدم علل و حال آنکه صورت جسم نیست و فاعل جسمیت نیست و غایت جسم هم نخواهد بود بلکه اگر ناچار باید چیزی را جمع بغایت گفته شود جسم تام کامل در ابعاد سه گانه غایب خط و غیر خط است و نیز خط هیولای جسم نیست بلکه چیزی است ملحق بجسم از جهت انتها و انقطاع صورت جسمیه .

و نیز لازم آید قایل باعداد را که تفاوت بین امور ( موجوده محسوسه ) را زیادتی کثرت و نقصان قرار دهد و تفاوت بین انسان و فرس این باشد که یکی از این دو اکثر از دیگری است و حال آنکه اقل در اکثر موجود است دائماً پس باید هر یک در دیگری باشد .

و از این گروه کسی است که وحدت هارا متمسوی پنداشته و ما به الاختلاف بین اکثر و اقل را جزء اقل قرار دهد لکن دیگری از ایشان وحدات را غیر متمسوی قرار داده اگر چه مختلف در حدند پس باید وحداتی نباشد مگر باشترک در اسم اگر چه مختلف در حد نباشند لکن با اتفاق در حد زائد و ناقص شوند پس زیادتی اگر بچیزی باشد که بالقوه در آنها است مانند مقادیر پس وحدت همانا مقدار است نه مبده مقداری از مقادیر و اکثر زیادتی بچیزی بالفعل است مانند اعداد پس وحدت - کثرت خواهد بود و لازم آید قائلین بعدد عددی را که صورت طبیعیات از او ترکیب یافته اینک ملتزم بیکی از دو چیز شوند یا اینک برای عدد مفارق موجود - نهایی قرار دهند نزد حدی از حدود نه غیر حد

از اجتماعیکه محصولی ندارد ( چون اجتماع حجر و باب خشب ) یا آنرا غیر متناهی قرار داده و صور طبیعیات را غیر متناهی شمرند و این گروه وحدت اولی را غیر از هر يك از دو وحدتیکه در ثنائیه است پندارند آنگاه ثنائیه اولی را غیر از ثنائیه ئیکه در ثلثیه ( ثلثیه ) است دانند و آن را اقدم شمارند از ثنائیه در ثلثیه و بهمین منوال در مابعد از ثلثیه گویند ( یعنی ثلثیه اولی را غیر از ثلثیه موجود در رباعیه شمارند و این محال است زیرا بین ثنائیه اولی و بین ثنائیه موجود در ثلثیه فرقی بحسب ذات نیست بلکه فرق در عارضی است که مقارنت شیئی با او است و مقارنت چیزی بچیزی ذات او را باطل نکند و اگر ذاتش را باطل کند مقارن نخواهد بود چه مقارن مقارن با موجود است و امامفسد ذات پس مقارن نیست و چگونه وحدت مفسد دو وحدت است مگر بافساد هر دو یکی پس از دیگری و چگونه وحدت مفسد وحدت است و اگر فاسدش کند ثنائیه نخواهد بود بلکه ثنائیت بمقارنت وحدتی است مر او را که مابین بالذات با ثنائیت نباشد باینکه موجود شود بدون مقارنت با وحدت زیرا وحدت - تغییر ندهد بمقارنت حالی را بلکه کل را اکثر نماید و جزء را بحال خود وا گذارد .

و بالجمله اگر وحدات متشا کل باشد و ترکیب واحد باشد هر دو طبیعت متفق خواهند بود مگر عارض شود چیزی بر یکی که متغیر و مفسد آن باشد و جایز نیست وحدات متشا کل نباشند زیرا عدد حادث شود از واحدهای متشا کل و انگهی قومی از آنان گویند ثنائیت را از آن حیثیت که ثنائیت است لاحق شود وحدتی غیر از وحدت ثلاثیت و وحدت ثنائیت هم بنفسها غیر از وحدت ثلاثیت است پس لازم آید عشاریت مرکب باشد نه از دو خماسیت بآن نحو که دو خماسیت دو خماسیت است زیرا که آحاد عشره غیر از آحاد خماسیت است پس عشاریت مرکب از دو خماسیت نخواهد بود و لازم آید آحاد خماسیت اگر جزء عشره شد مخالف باشد با آحاد عشره اگر جزء خمسه عشر شد لکن شاید گویند خماسیتی که در خمسه عشر است غیر از خماسیتی است که در عشاریه بسیطه است زیرا آن خماسیتی است لا عشاریه که جزء خمسه عشر است پس لازم آید اگر اضافه شود خماسیه بعشاریه خمسه عشر نشود یا مستحیل شود آحادش ( بغیر آحاد خویش ) و اینها همه محال است ( باز گوئیم ) اگر خماسیت عشره مساوی نباشد با خماسیت مطلقه پس خماسیتی نخواهد بود مگر با شترک اسم پس باید فهمید معنای خماسیت را در هر دو ( یعنی در خماسیت عشره و خماسیت مطلقه ) بعد از مشارکت در لفظ و اما اگر مساوی باشد ( خماسیت عشره با خماسیت مطلقه ) پس آحاد در جمیع اینها مساوی است ( و همچنین ) ثنائیات و ثلاثیات پس صورت ثلاثیت موجود در رباعیت خواهد بود لکن ثلاثیت صورتی است برای نوعی طبیعی و همچنین رباعیت پس انواع طبیعیه باید موجود باشد در آن انواع دیگری مخالف با آن انواع مثلا اگر عددی از اعداد صورت انسان باشد و عدد دیگری صورت

فرس اعم از آنکه بیشتر از عدد انسان باشد یا کمتر پس اگر اکثر است نوع انسان در فرس خواهد بود و اگر کمتر است نوع فرس در انسان خواهد بود و لازم است صورت انوعی قبل از انواع و صورت انوعی بعد از انواع باشد اگر اشد بحسب تر کیب از آن باشد و مأخذ تر کیب انواع از انواع مأخذی است غیر متناهی ( و بالجمله هر عددی صورت نوعی است که مبداء عدد صورت نوع دیگر است که از او کمتر است پس نوع اکثر عدداً که اشد تر کیباً است قبل از نوع اقل است پس صورت نوع قبل از انواع و صورت نوعی بعد از انواع خواهد بود و انگهی چگونه عدد موجودی را مرتبیبی ذاتی است از وحدانیت و ثنائیت بالفعل الی غیر النهایة و امتناع آن معلوم شد .

**ابطال مذهب تکرار وحدات** و اما آنانکه تولید عدد بتکرار نمایند باثبات وحدت واحده پس فهمیده نشود معنائی برای تکرار جز ایجاد شیء دیگری غیر از اول بحسب عدد پس اگر تکرار مولد و فاعل عدد است و هیچ يك از واحد اول و واحد ثانی را وحدتی نیست پس وحدت را مبدئیت برای تألیف عدد نخواهد بود و اگر اول از حیث اولیت وحدت باشد و همچنین ثانی از حیث ثانویت پس در اینجا دو وحدت خواهد بود زیرا وحدت واحده را تکرار نخواهد بود مگر باینکه در این مقام - مرهئی بعد از مرهئی باشد و این مره یا زمانی است یا ذاتی اگر زمانی است و معدوم در وسط نشده پس آن بر همان حالت است که بود نه اینکه تکرار شده و اگر معدوم شد سپس موجود شد پس وحدت - شخصیت دیگری است ( تازه پیدا شده ) و اگر ذاتی است عدم حصول تکرار واضح تر است ( چه مره که مره بودنش ذاتی است ) تکرار پذیر نیست ( و کر نه خلف شود یعنی مره ذاتی نخواهد بود ) .

**قول بآنکه وحدت مانند هیولی** و گروهیکه وحدت را مانند هیولی برای عدد قرار دادند و گروه دیگر مانند صورت زیرا وحدت - مقول بر کل است عجب از فیثاغورسین است که وحدتهای غیر متجزیه را مبادی برای مقادیر قرار دادند و دانستند که مقادیر در تجزی بلانهایت است و قومی

**یا مانند صورت برای عدد است**  
**و قول دیگر**

گفتند وحدت چون مقارن با ماده شد نقطه گردد و بر این قیاس ثنائیت چون مقترن بماده شد خط شود و ثلاثیت - سطح و رباعیت - جسم گردد و این مدعا خالی از این نیست یا ماده مشترك است برای همه یا هر يك را ماده ایست جدا گانه پس اگر ماده واحده مشترك است لازم آید ماده واحدیکبار نقطه شود بار دیگر منقلب بجسم گردد باز منقلب بنقطه شود و این معنی بآنکه محال است موجب است اینکه مبداء بودن نقطه برای جسم اولی نباشد از عکس یعنی مبداء بودن جسم برای نقطه بلکه هر دو از امور متعاقبه است بر موضوع واحد و اگر مواد مختلف است لازم آید وحدتی موجود نشود در ماده ثنائیت پس

در ماده ثنائیت موجود نشود دو وحدت ( که مدعای ایشان است ) بالنتیجه در ماده ثنائیت - ثنائیت حاصل نشود و لازم آید این اشیاء با هم بطور معیت نباشند .

و اما بنا بر مذهب تحقیق - نقطه موجود نیست - مگر در خط

### مذهب تحقیق

که در سطحی است که در صورت جسم است که آن صورت

جسمانیه در ماده است و نقطه - مبده نیست مگر بمعنای طرف وفي الحقیقه جسم - مبده است بمعنای اینکه معروض تناهی بنقطه است .

و عجب از آنکه مبده را زیاده و نقصان قرار دهند و مضاف رامبده نمایند و حال آنکه مضاف

امری است عارض بر غیر خود از موجودات و متأخر است از هر چیز .

و آنکه چگونگی وجود تواند کثرتی قرار دهند چه وحدت ثنائیتی که موجود شود در کثرت

بر وجه اضافه باولی است اگر موجود است لذاتها پس بچه چیزی وحدتی با وحدت دیگر مابین است

و واجب الوجود بذاته متکثر نیست و مابین نیست چیزی را از اشیاء مگر بجوهر ( یعنی حقیقت ) نه

بعدد و اگر وحدت بسبب انقسام آمده پس وحدت نیست مگر امری مقدر و اگر بسبب دیگر آمده پس

وحدت را علت موجد است در طبیعتش و از اموری که بالذات موجود شده نیست و از مبادی که موجود

شده بدون شیئی هم نخواهد بود .

و آنکه چگونگی وحدت و کثرت را از اضداد خواهند شمرد و چگونه بخیر و شر آنرا تقسیم

نمودند که بعضی از ایشان مایل شدند باینکه عدد خیر است زیرا در او است ترتیب و ترکیب و نظام

و بعضی مایل شدند وحدت را خیر شمارند و حال آنکه اگر وحدت خیر است چگونه از او تولید شر

شود و چگونه از زیاد خیر ( که معنای کثرت است ) شر باشد و چگونه از زیاد شر - خیر حاصل شود

و چگونه اول و مبده - شر باشد تا آنکه افضل - معلول و انقص - علت گردد و آنکه عدد و وحدت -

هر دورا از باب خیر پنداشته و شر را هیولی قرار داده باو گوئیم هیولی اگر معلول است علتی دارد که

مستند بهیولی یا صورت است اگر مستند بهیولی است ناچار وقفه خواهد نمود تا آنجا که مقصود از

کلام است ( تا تسلسل بالفعل نشود ) و اگر مستند بصورت است پس چگونه از خیر - تولید شر شود

و اگر معلول نباشد واجب بالذات خواهد بود پس یا قابل انقسام است یا مجرد است اگر قابل انقسام

است فی نفسها پس مقداری مؤلف از آحاد بگمان و رأی ایشان خواهد بود و مع ذلك خیر خواهد بود

و اگر بذاتها منقسم نیست پس ذاتش وحدانی است و وحدانیت از آن جهت که وحدانیت است خیر است

زیرا برای خیر نزد ایشان معنایی نیست جز وحدت بودن یا نظامی از عدد بودن و وحدت نزد ایشان

اولی بخیر بودن است و اگر حیثیت وحدت بودن را از حیثیت خیر بودن جدا نمایند و این دو را متغایر دانند تمام اصول ایشان منتقض و از هم کسب‌بخسته گردد و اگر وحدانیت را خیریت دانند باید آنرا هیولی دانند چه هیولی وحدانیت و خیریت است.

وانگهی اگر در وحدانیت - خیریتی است البته از لواحق غریبه او است پس اگر تجرید شود وحدانیت از لواحق خود بحث بعینه بر گردد.

وانگهی چگونه تولد شود از اعداد حرارت و برودت و ثقل و خفت تا عددی موجب حرکت بفرق و عددی موجب حرکت باسفل باشد و بطلان این لوازم بی نیاز از تکلف توضیح و استدلال است و گروهی از ایشان اشیاء را متولد از عددی پنداشتند که مطابق است با کیفیتی و موجود شود با آن کیفیت پس باید مبادی اعداد نباشد بلکه مجموع اعداد و کیفیات و امور دیگر باشد و این نزد خود ایشان محال است.

تمام شد گفتار شیخ در شفا و مقاله هفتم از شفا را باین سخن که ترجمه نمودیم بپایان رسانیده و مقاله هشتم را که در مبده اول و تناهی علل است آغاز نموده مؤلف گوید: شیخ هر چند داد تحقیق را در کشف اغلاط این اقوام قدیمه داده و مؤلف هم ضمناً توضیحات لازمه را انجام داده لکن باز بطور کلی خرافی بودن آراء آنان را تجدید مینمائیم بخلاصه اینکه مفاهیمی که تصور میکنیم قسمتی از آنها کلیات طبیعی است اعم از جواهر و اعراض محموله بضمیمه یعنی غیر از اعراض نسبیه و این قسمت در خارج دارای مصادیق خارجیه اند مانند زید و عمرو از نوع جوهری انسان مثلاً و مانند حرارت و برودت از اعراض خارجیه جسمانیه و مانند اخلاق از اعراض خارجیه نفسانیه و اما جوهر مجرد پس مصداق کلی طبیعی نیست بلکه فقط منشأ انتزاع عنوان ذهنی است مانند مفهوم عقل نسبت بجوهر عقل چه ماهیت عقل را چنانکه شیخ در کتاب شفا تحقیق فرموده و ما هم آنرا مفصلاً در این کتاب یاد نموده ایم نمیتوان آنرا حقیقتاً تصور نمود بروجوهی که نفس انسانی مانند سایر اشیاء بدان احاطه نماید.

و قسمت دیگر از مفاهیم مفاهیمی است نسبی مانند اعراض نسبیه چون مقوله این و مقوله متی و مقوله اضافه و مانند آن که اگر در خارج باشند اعیان خارجیه نخواهند بود فقط اعتباراتی خارجی هستند که خارج ظرف نفس ایشان است نه ظرف وجود و عین ایشان و مانند ملکیت و زوجیت و غیر ذالک.

و قسمت دیگر از مفاهیمی است که نه تنها اعیان خارجیه ندارد اعتبار خارجی هم ندارد تا خارج ظرف نفس اعتبار آنها باشد مانند مفهوم ثبوت و مفهوم حصول و سایر نسبت‌های عامه و از این قبیل است مفهوم عدد و مفهوم وحدت چه مفهوم وحدت البته چیزی را بر ذات واحد خارجی نمی‌افزاید بلکه اعتباری است عقلی در ظرف نفسانی و مفهوم عدد بمعنای يك و دو و سه تا آخر اعداد یا بمعنی معدود چون يك

کوسفند و دو کوسفند یا يك حيوان و دو حيوان تا هر اندازه شماره شود چیزی بر معدودات یا بر آحاد عدد یا مراتب اعداد افزوده نشود و تمامت اینها اعتباراتی است انتزاعی در عقل و اصلاً ما بحدائثی در خارج ندارد و مراتب اعداد هم ازدو سه بیلا اعتبار ضمیمه چیزی بچیز نیست عقلاً و تصوراً مثلاً دوئیت دو چیزی بر ذات دو واحد که انضمام آن تصور شده نمی افزاید چه آنکه متمائل باشد مانند دو کوسفند یا متباین چون يك كاو و يك كوسفند مضایقه ای نیست بگوئیم ثنائیت و ثلاثیت مثلاً اعتباری خارجی باشد از قبیل نسبتهای خارجی لکن بهر حال این مفاهیم نه جوهرند نه عرض انضمامی چه رسد باینکه جوهری مفارق باشند یا ماده و صورتی از آنها تولید شود یا مبدأً تر کیبائی باشند بلکه مبدأً مقادیر هم نخواهند بود زیرا مقدار و کمیت معلول علل مخصوصه ای میباشد مثلاً چند متر پارچه که متصل بهم باشد بشماره متری درآید و حصول مقدار و کمیت در پارچه مقدم بر اعتبار عدد است زیرا مقدار از لوازم هر جسمی است .

و اما وحدت حقه پس در واجب الوجود بمعنی بساطت است که تصور اجزائی در آن نشود و نیز بمعنی عدم مثل و کفواست که نفی تعدد باشد که از صفات سلبيه واجب تعالی است ولی وحدت عددیه برای واجب نیست مگر بقرض و تکلف و سر این مطلب آنستکه واجب تعالی را با هیچ چیز از ماسوی خود نمیتوان شمرد بشمردن حقیقی حتی با مجردات زیرا تا از يك نگذری و تمام نشود دو بمیان نیاید و اما واجب تعالی چون محیط است با همه اشیاء و معیت با هر چیز و ماقبل او و مابعد او دارد نمیتوان او را در مقام تعداد تمام کرد و کنار گذارد تا بدوم رسید پس غلط است اگر بگوئیم واجب تعالی يك و عرش دو یا بالعکس یعنی عرش يك واجب تعالی دو مگر از وجوب ذاتی و صفات واجب تعالی صرف نظر کنیم و این خلاف فرض است زیرا واجب با وصف وجوب بشماره در نیامده و این نکته دقیق و گرانبھائی است که آنرا باید اهل حکمت در خاطر بسپارند .

پس واجب تعالی واحد ذاتی است بمعنی بساطت و سلب تعدد از مثل و نظیر و اما آنچه در دعای صحیفه سجادیه است « لك وحدانية العدد ملكة القدرة العدد و فضيلة الحول والقوة و درجة العلو والرفعة » پس بمعنی وحدت عددی نیست بلکه نفی وحدت عددی است چه آنکه وحدانیت را از هر عدد واحدی گرفته و آنرا بواجب تعالی اضافه فرموده یعنی وحدانیت را از هر عدد و تعدد تجرید نموده و عدد و تعدد را باقی گذارده چه هر واحد عددی دو عنوان دارد یکی وحدانیت دیگری عددیت و اول را برای واجب تعالی ثابت نموده و دوم را سلب فرموده البته هر وحدتی و وحدانیتی از مظاهر وحدت واجب تعالی است و اما عدد و معدودیت و تعدد و ثنائیت و ثلاثیت و غیرها منفی از او است چنانکه فرماید : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وليس كمثله شيء » بنابر آنچه بیان شده هیچیک از این مفاهیم جوهر نیست

نه جسمانی نه مجرد نه ماده و نه صورت و نه از اعراض محمول بضمیمه چه رسد باینکه آنرا مبدا جوهر صوری یا جوهر مادی یا عقل مجرد یا مبدا کیفیت یا کمیت و مانند اینها از اعیان خارجی اعتبار کنیم و مابعد از بیانات شیخ در اغلاط این طوائف سخن را از سر نمیگیریم واکتفا بتوضیحاتیکه ضمناً دادیم مینمائیم حقیقتاً سخنهای پیروان فیثاغورث در نظر هر ذیشعوری خرافاتی مینماید و بالاخره وحدت و کثرت را مصداق خارجی نیست حتی در اجزاء مرکبات در مقابل بسائط بمعنی عدم بساطت است یعنی این جزء و آن جزء و چند جزء دیگر دارد که باهم ترکیب شده و فعل و انفعالی میان آنها حاصل گردیده و صورت وحدانیتی بخود گرفته مانند صورت وحدت یا قوت . ولی اتحاد يك یا چند چیز بایکدیگر غیر از اینستکه مفهوم وحدت را وجود خارجی حقیقی باشد که بر ذوات اجزاء فعل و انفعال آنها افزوده گردد و کثرت اعتباریه مانند جمعیت لشکر جزهیت اجتماعی که امری است اعتباری حقیقت دیگری نخواهد داشت .

### باب در الهیات شفا راجع بواجب تعالی

الهیات خاصه که شیخ در شفا خلاصه که متار شیخ در فصل اول از مقاله هشتم .

یاد فرموده  
این فصل در بیان تنهای علل فاعلیه و قابلیه است سزاوار  
است بیابان برسانیم آنچه از پیش نگاشتیم در شناختن مبدا نخستین برای هر موجودی و بیان اینکه او موجودیست یگانه و در مرتبه خود شریک و ندی ( مثلی ) ندارد و مرتبه او را در وجود مدلل نمائیم و مراتب موجودات را در صدور از او بازگشت بسوی او یاد نمائیم و نخستین چیزی که بیان آن بر ما لازم است اثبات تنهای علل وجود است که هر طبقه ای از موجودات را مبدئیت موجود تا منتهی شود بواجب الوجود و اینکه واجب الوجود مباین است با جمیع موجودات ( این جمله یکی از مواضعی است که شیخ تصریح مینماید بمباینیت واجب با جمیع ممکنات برخلاف آنچه قائلین بوحدت وجود گویند که سنخیت بین واجب و ممکن لازم است و حال آنکه از ضروریات دین است که بین ذات واجب و ذوات ممکنات سنخیت و جامع حقیقی نیست ) و پیش گذشت اینکه علت وجود هر شیئی از معلولش جدا نیست و با معلولش معیت دارد اکنون گوئیم علل اشیاء ممکن نیست بی نهایت باشد بلکه باید بعلتی برسد که معلول هیچ علتی نباشد و سلسله علل بآن علت نخستین منتهی گردد بخلاصه آنکه هر معلولی که علتی دارد و خود هم علت معلول دیگر است این سه موجود عبارتست از يك موجودیکه دو طرف دارد که آن موجود واسطه است میان دو موجود دیگر که یکطرف که قبل از او است و در عین حال با او معیت دارد علت است برای آن متوسط و طرف دیگر که بعد از آن متوسط است و در عین حال مماس



با آن متوسط است اگر معلول آن متوسط معلولی دیگر نداشته باشد وجود معلول باین طرف که سومین موجود است خاتمه یابد و طرف نخستین که علت برای آن متوسط است معلول علت دیگر نباشد و علت باو خاتمه یابد نتیجه این خواهد بود که طرف نخستین معلول نیست و واجب الوجود بالذات است که در این فرض دارای دو معلول است یکی معلول بلاواسطه یعنی موجود متوسط بین علت اولی و معلول دوم و دیگر معلول مع الواسطه که موجود سوم و معلول موجود متوسط است و براین قیاس اگر علل و معلولات را بیش از سه موجود فرض کنیم باز باید طرف نخستین معلول نباشد و قبل از او علتی برای او نباشد و معلول اخیر علت معلول دیگری نشود تا سلسله از دو طرف بنهایت رسد و محال است که فرض شود سلسله علل و معلولات بینهایت باشد چه از طرف ازل و چه از طرف ابد زیرا تا سلسل ازل و ابد محال است و لکن صرف نظر از آنکه سلسله علل و معلولات محال است بی نهایت باشد اگر علل و معلولات غیر متناهی را بالتمام معلول علتی ازلی اعتبار کنیم باز مبداء اول واجب الوجود برای کثرت غیر متناهی است ثابت شده لکن عدم تناهی کثرت علل و معلولات که مجموعاً معلول علت اولی است فی نفسها محال است زیرا لازم آید که واسطه واسطه نباشد زیرا طرفین موجود متوسط چون دارای موجود قبلی و موجود بعدی است ناچار طرف اول متوسط خواهد بود بین علتش و معلولش که آن موجود متوسط است و موجود متوسط طرف خواهد بود و علتش متوسط خواهد شد و موجودیکه معلول این متوسط است متوسط گردد بین مبداءش و بین معلولش که موجود چهارم و باعتبار دیگر موجود پنجم است یعنی مبداء مبداء که دو موجود است و موجود سوم که مبداء موجود چهارم یا پنجم است مشتمل بر متوسط است که دارای دو طرف است و همانطوریکه هر سلسله موجود از موجودات غیر متناهی دارای دو طرف و یک متوسط است همچنان تمامت سلسله غیر متناهی بمنزله یک متوسط است که دارای دو طرف است پس باید طرف اول موجودی باشد خارج از سلسله و آن جز واجب الوجود نخواهد بود و طرف دیگر باید منقطع گردد تا طرف برای سلسله باشد و اگر نه متوسط که تمام سلسله است لازم آید از طرف ابد بیطرف باشد - یا آنکه همان علت اولی که از طرف ازل طرف است برای متوسط غیر متناهی از طرف ابد هم طرف باشد زیرا واجب الوجود معیت دارد هم با ازل و هم با ابد بنابراین باید سلسله منتهی شود از طرف ابد هم بواجب و یا درعین اینکه متناهی نیست معلول واجب باشد مثلاً ابتدائاً فرض میکنیم (ب) علت ج است و (ج) علت (د - و ج) در این فرض واسطه است اگر (ب) علت نداشته باشد و (د) هم معلول نداشته باشد و اما ب اگر معلول (ا) باشد و (د) هم علت ه باشد لازم آید ج واسطه نباشد بلکه ب واسطه بین (ا - و - ج) باشد و (د) واسطه بین ج و ه باشد پس اگر هر طرف بی نهایت باشد واسطه نخواهد بود و حال آنکه مابین الطرفین واسطه

است و این بیان یکی از براهین امتناع تسلسل است .

و بتقریر شیخ تمامت سلسله واسطه است یعنی چون سلسله ایکه بی نهایت فرض شد بروجه تسلسل دارای يك متوسط و دو طرف است پس ناچار تمامت سلسله هم بهمین قیاس باید متوسطی باشد که دارای دو طرف است طرف اولش واجب الوجود که خارج از سلسله است و طرف آخرش اگر قطع شده طرف است و اگر قطع نشده یا باید گفت تمامت سلسله از جانب ابد معلول طرف اول است که واجب الوجود است که جزء سلسله نیست و طرف اخیرش اعتباری و تعاقبی است و یا باز منتهی بواجب الوجود است اگر چه خود فی نفسه غیر منتهای است .

زیرا واجب الوجود محیط بازل و ابد است لکن براهین امتناع تسلسل کافی در بطلان کثرت غیر متناهی است و شیخ در اشارات تقریر دیگر فرموده که خلاصه تقریر کتاب شفاست .

### « فصل »

#### در تکمیل و تسجیل بحث وجود ذهنی که در جلد ۴ حکمت بوعلی سینا تفصیل یافته

بدانکه معروف بین قائلین به وجود ذهنی انحفاظ ذات ماهیت با تمام ذاتیاتش در ذهن است و انحفاظ را مدلول اوله وجود ذهنی دانستند و اشکال وجود ذهنی را هم از روی همین انحفاظ پنداشتند بلکه عمده ادله اصالت وجود همین انحفاظ است و بنظر مؤلف قول بانحفاظ در نهایت ضعف و سقوط است ، و قول بوجود ذهنی و اشکال اجتماع متقابلین بلکه قول به اصالت وجود نیز مبتنی بر انحفاظ نیست .

و مؤلف در این رساله اشاراتی به بطلان انحفاظ و عدم ابتناء وجود ذهنی و اشکالاتش بر انحفاظ نمود و اما عدم ابتناء قول به اصالت وجود بر انحفاظ پس بدین خلاصه است که مناط در اصالت وجود آنستکه اثر علت هنگام ایجاد و انشاء و ابداع و آفریدن همانا وجود حقیقی خارجی است نه ماهیت و طبیعت چنانکه مناط در اصالت ماهیت آنست که اثر علت ذات شیء و طبیعت او است و بنابر قول اول ماهیت منتزع از وجود خاص حقیقی است چنانکه بنابر دوم صحت انتزاع وجود و وجودیت از ماهیت صادره از اعتبارات لاحق است و صادر از علت اگر عین وجود است در خارج چه حاجتی بانحفاظ ماهیت واحد بین ذهن و خارج است چه اگر ماهیت ذهنیه مغایر باماهیت خارجی باشد اساس اصالت وجود مختل نمیشود زیرا علت تمامه موجود ذهنی را موجود خارجی نمیکند بلکه بدون هیچ سابقه ای چیزی را ایجاد نماید و چون قائل باصالت وجود ناچار است بگوید هر وجودیکه صادر از مبداء شود وجود ماهیتی باشد چون وجود نار یا آب یا خاک یا انسان یا بقر یا غنم الی غیر ذالک .

و نیز خود را ناچار دیده يك ماهیتی را بین ذهن و خارج اعتبار کند و وجود حقیقی را در خارج متحد با او کند و در ذهن عارض بر او نماید غافل از آنکه پیش از ایجاد چیزی در بین نیست و بعد از ایجاد وجود حقیقی اگر مخصصی بین وجود خاص و ماهیت خاصه باشد وجود را بآن ماهیت اختصاص

دهد و آثار را آثار آن وجود دانسته و ماهیت را برای تمیز آن وجود از وجود دیگر و ماهیت دیگر اعتبار نماید اعم از آنکه وجود ذهنی قبل از ایجاد باشد یا نباشد.

و باید دانست اعتبار ماهیت در ذهن امری است مشترك بین هر دو قول برای تعقل ذات و ذاتیات و حمل آن بر ماهیت اعتباریه متحده با وجود اصیل یا بر ماهیت اصیله که منشأ انتزاع مفهوم وجود و مورد صدق عنوان موجود است و این امر مشترك از مسائل فن منطق است که جز از ماهیات بحث نکند و کاری بوجود اصیل یا اعتباری ندارد و هیچ ملزومی برای هر دو طریق نیست که ماهیت معقوله را عین ماهیت خارجی بداند اما بنا بر اصالت ماهیت پس ماهیت خارجی محفوف است بشکل و وضع و جسم و ماده و صورت و عوارض خارجی بسیار که از آن جمله است اکوان اربعه یعنی حرکت و سکون و جمع و تفریق و سائر صفات محسوسه و ملموسه و مسموعه و مذوقه الی غیر ذلك و هیچیک از آنها در ماهیت معقوله نیست جز آنکه عنوانی است حاکی بحکایت تامه از ماهیت خارجی و از برای هر یک از این عوارض و اوصاف نیز عنوانی در ذهن تعقل شود چون عنوان حرکت و سکون و عنوان جسم و وضع و عنوان ماده و صورت و غیرها و هر کدام حاکی از معنوی خویش است و عین آن نیست اگر چه صادق و محمول بر او است مثلاً عنوان حرکت در ذهن حرکت نیست و عنوان جسم، جسم نیست و عنوان خلوت، و ملوحت و غیرها شیرینی و شوری مثلاً در ذائقه صاحب ذهن نخواهد بود پس ادعای انحفاظ با اینکه امری است غیر معقول مورد احتیاج هیچیک از این دو طریق نخواهد بود و تصویری هم که مؤلف قبلاً برای انحفاظ نموده که ماهیت ذهنیه مانند نسبتهای خارجی همراه وجود خارجی یا ماهیت خارجی باشد کاری را برای انحفاظ ذات خارجی پیش نمیبرد زیرا قائلین باصالت وجود هم عوارض مذکور را عوارض ماهیت اعتباریه میدانند و وجود را متحد بآن ماهیت خاصه دانسته که با ماهیت ذهنیه جز نسبت کلی و فرد نخواهد داشت پس اگر ماهیت ذهنیه هم با وجود اصیل در خارج باشد لازم آید دو ماهیت اعتباریه در خارج باشد یکی ماهیت خاصه چون زید و عمرو این آش و آن آب در خارج باشد، یکی دیگر ماهیت کلیه لا بشرط اعم از آنکه هر دو را متحد با وجود اصیل دانند یا فقط ماهیتی را که فرد و مصداق برای نوع است متحد با وجود اصیل پندارند.

تحقیق کامل در بطلان انحفاظ و عدم ابتناء نزاع بر آن بوجهیکه سابقه ندارد آنستکه قویترین دلیل بر اصالت وجود همانا فرق بین وجود خارجی و وجود ذهنی در ترتب آثار بر وجود خارجی و عدم ترتب آثار بر وجود ذهنی است چنانکه ناظم سبزواری فرموده (و الفرق بین نحوی الکنون یفی) و این دلیل مبنی

تحقیق کامل در بطلان انحفاظ  
و عدم ابتناء اصالت وجود یا  
اصالت ماهیت بر آن و ضمناً  
تحقیق حقیقت علم

بر انحفاظ است یعنی ماهیت ذهنیه مساوی حقیقی با ماهیت خارجیّه باشد و نیز مبتنی بر آن است که ماهیت ذهنیه دارای وجود است تا وجود را در نحو باشد یکی ذهنی فاقد آثار و دیگری خارجی واجد آثار و این دو مقدمه هر دو ممنوع است و نزاع در اصالت وجود و اصالت ماهیت هم متوقف بر هیچیک از این دو مقدمه نیست ، و ما در این سه جهت یعنی اثبات وجود در ذهن و انحفاظ ماهیت واحده و عدم توقف نزاع در اصالت وجود یا ماهیت بر وجود ذهنی و بر انحفاظ سخن بقدر کفایت گفتیم . ولی چون بطالان انحفاظ و عدم توقف نزاع مذکور بر آن بسیار مهم و دقیق است باز به تحقیق این مقام می پردازیم تا ضمناً حقیقت علم هم بیش از پیش آشکار گردد .

پس میگوئیم انحفاظ مزبور نه تنها ممنوع است بلکه معقول نیست ، اما وجه آنکه ممنوع است پس بدین بیان است : که عقل و وجدان سلیم در مقام تعقل و تصور ماهیتی از ماهیات خارجیّه جز معنائیکه مطابقت تامه و محاکات کامله با امر خارجی دارد چیز دیگر را ادراک نمیکنند و این مطابقت و مرآتیت و عنوانیت ملاک حمل کلی ذهنی بر جزئی خارجی ، و نیز ملاک علم نفس باشیاء خارجیّه است و پوشیده نیست که مناط حمل عقلی عبارتست از فناء عنوان در معنون یا هو هویت است که راجع است با اتحاد لا متحصل بمتحصل و لازم نیست ذات لا متحصل عین ذات متحصل باشد و همین اندازه کافی است که ذات خارجیّه در نظر عقل بحیثیتی است که معنی و مفهومی از آن اعتبار شود که معرف ذات خارجیّه باشد و صادق و محمول بر خارج گردد و صحت سلب از آن نداشته و اسناد آن مفهوم بآن امر خارجی بر وجه حقیقی و بلا واسطه باشد و چون نسبت میان امر ذهنی و امر خارجی نسبت کلی و فرد است لازم نیست برهانی اقامه شود بر صحت حمل و انطباق کلی بر افرادش زیرا حمل و انطباق کلی بر افرادش طبیعی است و از ضروریات و بدیهیات عقلیه است اعم از آنکه انطباق کلی بر فردش بخودی خود در واقع باشد یا متوقف بر تطبیق عقلی یا لفظی باشد ، دیگر عقل علاوه بر ادراک کلی منطبق بر ذات خارجیّه هیچ راهی برای انحفاظ و حکم باینکه ذات کلی منطبق بعینها ذات خارجی است ندارد زیرا ذات خارجیّه متحد با مشخصات و مشخصات و میزاتی است که هیچیک بعینها منتقل بذهن نشود زیرا مگر باز بعنوان کلی صدور آن ماهیت خاصه از علتش ، یک حیثیتی است که عین آن ذات است و قابل تفکیک از آن نیست و زائد و عارض بر آن هم نیست تا بتواند عقل آن ذات را از آن حیثیت تجرید نماید و آنرا بقوه مدر که تحویل دهد تا بتوان ادعا نمود که آن ذات پس از تجرید از صدورش و معلولیت و مجعولیتش عین کلی طبیعی لا بشرط باشد که در ذهن آمده .

و اما آنکه انحفاظ حقیقی بین مهیت ذهنیه و طبیعت خارجیّه معقول نیست پس برهان قاطع بر این مطلب آنست که قبل از ایجاد ذات ممکن نه وجودی در بین است و نه ماهیتی تا بتوان

قابل توجه در اثبات امتناع  
انحفاظ برهان عقلی

توهم نمود که آن ماهیت کلیه را بخارج آورده و آنرا جزئی کرده زیرا ایجاد و انشاء مسبوق بهیچگونه سابقه ای از کلیات و جزئیات و ماده ها و صورتها نیست و تغییرات و تبدلاتیکه در عالم جسمانی میشود بعد از وقوع است و سخن ما در ابتدای ایجاد و احداث است و بسیار از دانش دور است کسی که گمان کند علت تامه مثلاً انسان کلی طبیعی را عیناً انسان جزئی خارجی نموده چه پیش از ابداع انسان جزئی انسان کلی ثابت و محفوظ نیست ، علت تامه هم محتاج بچنین سابقه ای نیست و این کلیات بعد از وقوع خارجی برای شیئی از اشیاء در مقام معرفی و تعلیم و تعلم اعتبار و ادراک میشود و گرنه آن ذات خارجی را نمیدانیم چیست و کنه حقیقتش جز بر فعال متعال معلوم نیست و همین بس که کلیات ذهنیه مانند انسان کلی طبیعی که در ذهن تعقل شده شکل و اندام و طول و عرض و عمق و تخلخل و تکاتف و لحم و شحم و عظم و اعضاء و عروق و شرائین و اورده و پوست و خون و حرکت و سکون و حواس ظاهره و باطنه و غیر ذلك از اوضاع و احوال را نمیپذیرد مگر عقل باز مفاهیم هر يك را بطور کلی طبیعی یا مفاهیم غیر طبیعی اعتبار نموده این مفاهیم را بمفهوم اول و بیکدیگر منضم نماید و از انضمام آن باز مفهوم شکلی از اشکال را فرض نماید و همانطوری که کلی طبیعی ذهنی بذاته صادر از علت و معلول و مجموع نیست همچنان ذات خارجی بذاته صادر از علت است و معلول و مجموع و مفعول و مخلوق و حادث و ثابت و حاصل و کائن و ظاهر و متصل و متحقق و موقت و متمکن و واجد وضع و جهت و ملموس و مطهوم و مسموم و سائر اوصاف می باشد بدون اینکه صدور ذات او و ذوات اوصاف او از علت امری زائد بر ذات او باشد .

و چنانکه شیخ در شفا اشاره فرموده جز مقایسه ذات خاصه بعلمتش که کار عقل است چیز دیگر نیست و ما هیچ راهی نداریم که بدانیم انسان خاص خارجی از آن حیثیت که انسان است عین انسان کلی ذهنی باشد و چگونه میتوان گفت اعیان خارجی حقیقتاً بدون تفاوت عین معانی ذهنیه است که بر آن حمل و تطبیق میشود و بدان تعریف و توصیف میگردد و نوع و جنس و عام و خاص و مطلق و مقید و کلی و جزئی و اصناف و اقسام تشخیص و تعیین میشود .

و از تقریر این برهان که مطابق وجدان سلیم است آشکار میگردد که دعوی اتحاد کلی طبیعی با عین خارجی یعنی با طبیعت و ذات و ماهیت او متحد میشود معقول نیست زیرا معنی و مفهوم ذاتاً مقایر با عین خارجی است درست است که عقل بمناسبت مشاهده اعیان خارجی معنای مناسب با آنرا ادراک مینماید و بوسیله این معانی و مفاهیم و اسماء و عناوین اشاره بآن اعیان میکنند و از احوال و اوضاع آن خبر میدهد و ممکن و متمکن را معین مینماید و این چه ربطی بانحفاظ ماهیت واحده و طبیعت یگانه و عینیت کلی لا بشرط ذهنی با ذات خارجی صادره از علت دارد و از همین راه قول بوجود

کلی طبیعی در خارج ضعیف است مگر بگوئیم که کلی طبیعی مانند نسبتهای خارجی در خارج با ذات خارجی مصاحبت دارد چنانکه قبلا بدان اشاره نمودیم و این معنی غیر از عینیت و انحفاظست چنانکه نسبت خارجی غیر از طرفین نسبت است و طبایع اوصاف هم مانند طبیعت موصوف است اعم از آنکه بطور عارض و معروض باشد یا اتحادی بسیط داشته باشد که تجزیه و تفکیک آنها فقط در ذهن باشد چنانچه در مر کبات حقیقه مانند یا قوت تحقیق شده .

**تحقیق دیگر در بطلان انحفاظ**      تحقیق دیگر در بطلان انحفاظ و بیان فرق بین متعلق ایجاد فعلی و بین کلی طبیعی ذهنی آنست که علت اولی عزوجل عالم

بجمیع کلیات و جزئیات قبل از ایجاد جمیع اشیاء است و بعد از ایجاد هم چیزی بر علم او افزوده نشود فقط معلومات او واقع میشود نه اینکه تازه معلوم میشود و علم او قبل از ایجاد بجمیع معانی و مفاهیم کلیه و جزئیات و افراد فرضیه بطور حمل اولی است نه باین معنی که حملی قبل از ایجاد منعقد شود بلکه باین معنی که کنه جمیع مفاهیم کلیه و افراد جزئی بر واجب تعالی منکشف است بدون اینکه معنائی یا عینی یا قضیه ای یا حمل و تطبیقی در واقع و نفس الامر حاصل باشد آنگاه چون واجب تعالی اراده ایجاد چیزی را فرمود و آنرا از کتم عدم بوجود آورد هر عینی از اعیان موجوده بالذات دارای معنائی جنسی یا نوعی یا صنفی میباشد که اگر قوه عاقله ای را نیز ایجاد فرمود آن معنی و مفهوم را که معرف و نام آن عین است و محمول جنسی یا نوعی بر او است ادراک آن معنی را نموده و حکم به تطبیق و توصیف آن اعیان بآن معانی مینماید .

و اگر آن معانی از اجناس و انواع و فصول و سائر ذاتیات نباشد فقط از اعتبارات و انتزاعات از آن اعیان باشد آنها را از آن اعیان انتزاع مینماید و اما اگر هنوز قوه عاقله ای ایجاد نشده آن معانی و مفاهیم طبیعی یا انتزاعیه که قبل از ایجاد آن اعیان بهیچوجه وجودی و ظهوری و ثبوتی نداشت و معدوم صرف بود در اینحال که اعیان مزبوره ایجاد شده آن معانی چون از قبیل اعراض است حالت قیام بآن اعیان موجوده پیدا میکند و همین قیام بجای حصول و ظهور آن معانی است و گرنه قیامی و ثبوتی قبل از ایجاد آن اعیان که بجای موضوعات و اعراض و عوارض است نداشته و عالم معانی و مفاهیم در این هنگام تشکیل میشود و قابل حمل شایع میگردد و پای تعریف و توصیف و انتزاع و اعتبارات از روی تناسب ذاتی و فطری بمیان آید پس ایجاد هر عینی دو کار انجام میدهد یکی آنکه معدومی را موجود میکند و دیگر آنکه معانی کلیه را ظاهر مینماید بظهور قیامی و عرضی که بنفس ایجاد آن اعیان که موضوعات و موصوفات و حقایق آن معانی و مفاهیم است ظاهر میشود زیرا هر حقیقتی معنائی مناسب بالذات دارد که قائم باو است اعم از آنکه این معنی که قائم بآن حقیقت و موضوع است مصاحب

با او بطور عارض و معروض و عروض خارجی باشد یا فقط محمول و منطبق بر آن حقایق اعیانی باشد زیرا که معانی و مفاهیم از هر قبیل باشد از مجردات است و مستغنی از موضوع است و قیام و عروض همان حمل و انطباق عقلی است و مانند لون خارجی که بر جسمی عارض میشود و سایر اعراض محموله بضمیمه نیست بلکه مانند اعراض نسبییه هم که خارج ظرف نفس آنهاست نه ظرف وجودشان نیز نخواهد بود زیرا مفاهیمی که از همین اعراض نسبییه گرفته میشود مانند مفهوم اضافه و مفهوم این و مفهوم متی و مفهوم نسبت و مانند آنها که در ذهن است عین منشأ انتزاع نیز نخواهد بود مگر مقولات نسبییه را هم با معنونات خارجییه آنها مصاحبت دهیم و مدعی شویم که اضافه خارجییه مثلاً با مفهوم کلی اضافه در خارج باشد و قیام بدان اضافه خارجییه نماید و در مقام حمل بر آن منطبق شود .

آنگاه اگر پای عقل و نفس و تصورات و تعلقات بمیان آمد آن معانی ادراک میشود که مبحث وجود ذهنی روی کار آید و ما که بوجود ذهنی بر وجه حلول و ارتسام اعتقاد نداریم قیام آن معانی بنفوس و عقل جز همان ظهور و انکشافش بر عقل نیست بتفصیلی که گذشت و حقیقت علم و ادراک هم همین ظهور و انکشاف است بلی مانعی نیست از اینکه بگوئیم این ظهور و انکشاف موجب حصول کیفیتی در نفس خواهد شد که چون کیفیت همان ظهور و انکشافست آنرا علم دانیم تا با فائزین باینکه علم کیفیتی است نفسانیه نزدیک شویم لکن قول بآنکه علم باین معلوم بالذات است اشکال اجتماع متعاملین را اصعب مینماید و ما نظریه خود را در معنای معلوم بالذات و علاج اشکال گفته ایم و باز تکمیل خواهد شد .

حال برویم بر سر مسئله امتناع انحفاظ و میگوئیم ما هر چه فکر میکنیم معنی و مفهوم هر چند از طبایع کلیه باشد و هر چند مصاحب با اعیان خارجییه باشد نتوانیم تصدیق کنیم چگونه عین ماهیت خارجییه میشود .

وجه خوب بیاد دارم از بیانات حضرت صادق علیه السلام که بهشام فرمود اسم خبز (نان) خبز نیست و خبز آنست که میخوری آنرا آری مفهوم انسان یا مفهوم حیوان ناطق انسان و حیوان ناطق نیست و مفهوم جسم ، جسم نیست و مفاهیم ابعاد ثلاثه ابعاد نیست و چه خوب عوام الناس گویند از حلوا حلوا گفتن دهان شیرین نمیشود مفهوم مشی و حرکت جنبش نیست و مفهوم حرارت گرمی ، و مفهوم ثقل سنگینی ، و مفهوم خفت سبکی ، و مفهوم طیران پرواز ، و مفهوم نوم خواب ، و مفهوم نکاح آن عمل خاص ، و مفهوم جوهر و عرض آن حقایق خاصه خارجییه نخواهد بود و چگونه مفاهیم را منحفظ حقیقی میتوان دانست با آنکه هیچ حیثیتی و حالتی و صفتی ولو بطور ضعیف ولو بحد صفر ولو بنحو سنایه افکندن در آن مفاهیم ذهنیه ادراک نمیشود و مجرد فقدان آثار مصحح انحفاظ و عینیت و اشتراک

حقیقی در ماهیت خارجی یا در وجود خارجی نمیشود و ماهیت خارجی اگر نقل مکان از خارج بذهن نماید معقول نیست که بی اثر باشد و اگر وجود آن ماهیت تبدیل بوجود ذهنی شود البته از حقیقت وجود خارج نخواهد بود پس چگونگی فاقد آثار است و اگر حقیقت وجود ذهنی مابین باحقیقت وجود خارجی است مانند تباین حقایق وجوداتیکه در خارج بمشائیه نسبت داده شده چرا آثار وجود خود را ندارد مگر جایز است برای شخص دانشمند که دهانرا بهر سخن بی اساسی باز کند و جهانرا از موهومات بی حقیقت پر نماید و اذهان اهل فضل را از معتقدات اسلامی و اعتقادات عترت طاهره عَلَيْهِمُ السَّلَام و احکام عقل سلیم که در دست است دور نماید تا آنجا که وجودات ممکنات را از روی اصالت وجود نه تنها یک حقیقت دانسته بلکه مسانخ با حقیقت واجب تعالی که بنص قرآن کفو و مثل و شبه ندارد قرار دهد رفته رفته قائل بوحدهت موجود گردد و مجموعه موجودات را بعینها واجب تعالی دانسته و اختلافات را از قبیل اختلاف تعینات و انعکاسات اشعه آفتاب از شیشه های مختلف الاوان پندارد .

و از مجموع این بیانات که در جریان قلم تکرار هائی مفید نیز در آن شده آشکار میشود که اشکال وجود ذهنی یعنی اجتماع متقابلین (عرض و جوهر) در تعقلات اذهان متوجه نیست چه دانستی مفاهیم بنفسها نه جوهر است و نه عرض بلکه عناوین و آلات ادراک معنونات خارجی که از اعراض و جواهر است اینک ما برای تکمیل توضیح مقام گفتار حکیم سبزواری را در شرح منظومه نظاماً و نشراً تذکر میدهم و استدعای فضالی طلاب را بشرح منظومه سبزواری مأوسند اجابت می نمایم . حکیم نامبرده علیه الرحمه در بیان اینکه وجود ذهنی نزد اذهان است نه در اذهان میفرماید قیام اشیاء باذهان قیامی است صدوری نه حلولی چون قیام اشیاء بمبادی عالیه سیما مبداء المبادی .

مؤلف گوید : دانستی که مفاهیم و معانی از مجردات است و قیام بچیزی ندارد فقط منکشف بر نفس است و انکشافش قیام بنفس نیست چه رسد که قیام صدوری باشد بلی قیام انضمامی یا اتصافی یا ظهوری و حقایق اشیاء که قیام صدوری به مبداء المبادی دارد خواهد داشت و چون تابع اعیان خارجی است بالتبع قیام بعلت دارد یعنی علت چون ممکنی را ایجاد نمود معانی و مفاهیم آنها نیز ظاهر میشود و عقول بشریه آن معانی را ادراک میکند و بوسیله ادراک آن معانی در نفس حقائق خارجی را نیز تعقل می نماید و گر نه عقل یا نفس خلاق و صادر کننده آن مفاهیم و معانی نیست و ادراک آن معانی هم عین آن معنی نیست زیرا معانی مانند اعیان از معلومات است نه علم و دانستی که مانعی نیست از حصول کیفیتی در نفس هنگام انکشاف آن مفاهیم و آن اعیان خارجی که از افراد آن مفاهیم است و بنظر دقیق این کیفیت عبارت است از انبساط نفس و حضور او نزد معقولانش و زفع حائلهاستیکه در میان بوده که موجب انقباض و غیبت نفس از آن مفاهیم و معانی و از آن اعیان گردیده است و این



کیفیت نیز از معلومات است نه علم و مانعی نیست از اینکه همین کیفیت انبساطیه و حضور نفس عین علم و ادراک او باشد نه اینکه مفاهیم را صورتی در نفس باشد که آن صورت را علم پندارند و چون این کیفیت از اعراض خارجیہ نفسانیه است موافق باقول شیخ است که در اول فصل فرموده (العلم عرض) و بنظر دقیقتر این انبساط و حضور در مقابل انقباض و غیبت امری زائد بر ظاهر عقل مفارق و عقل بشری نیست بلکه رفع حائل و عائق از انکشاف معلومات است مانند پرده‌ای که از روی آئینه گرفته شود. بازمیگوئیم شیخ با آنکه علم را عرض شمرده راجع بعقل مفارق علم او را علم بذات خود دانسته و علم او را بذات خود علم بجمیع اشیاء دانسته و وجهش آنستکه ذاتش آئینه جمیع حقایق اعیان و مفاهیم است پس علمش بذات خود علم بجمیع اشیاء است.

و بنظر مؤلف میتوان همین مدعی را در جوهر عقل بشری بگوئیم، با این فرق که عقل مفارق را غیبت و انقباض نیست و انبساط و حضور و احاطه‌اش ذاتی است و حائل و مانعی و پرده‌ای بین او و بین جمیع اشیاء عیناً و مفهوماً نیست لکن جوهر عقل بشری مانع پذیر است و همه چیز را نمیداند و آنچه را که میداند محتاج بتوجه و تأمل و التفات است و علم منطبق از حوائج عقول بشریه است. مخفی نماند میتوان اشکال اجتماع متقابلین را بر تقدیر اینکه

**تصویر اشکال اجتماع متقابلین  
حتی بنا بر اینکه علم جز انکشاف  
واقعیات نیست**

علم فقط انکشاف واقعیات باشد و صورتی از خارجیات قائم بنفس نباشد باین نحو تقریر نمود که انکشاف شیء برشتی البته حالتی است واقعیه که منکشف را از مجهولیت خارج

نموده معلوم و ظاهر میسازد و این حالت انکشاف البته جوهر نیست و اگر هم از مقوله کیف نباشد از اعراض نسبیه است پس اگر علم عین معلوم بالذات باشد جوهر خارجیہ بعینه از اعراض نسبیه گردیده. و اگر هم علم عین معلوم بالذات نباشد و بطور عنوان و معنون باشند باز چگونه میشود معرف ذات جوهر و ذاتیاتش از اعراض نسبیه باشد و چگونه ذات جوهر و ذاتیاتش یا حقایق اعراض محمول بالضمیمه را عرضی از اعراض نسبیه معرفی نماید و کاملاً آنرا نشان دهد و چگونه مفهوم نسبی آلت ادراک حقایق اعیان خارجیہ خواهد بود. مفروض آنستکه کنه اشیاء خارجیہ منکشف بر عقل بشری از راه دیگر نیست و جزیک مفهوم نسبی وسیله انکشاف ذات و ذاتیات اعیان خارجیہ در میان نیست زیرا سخن در شهود و مکاشفه نداریم و سخن در تصور و تصدیق است.

پس اگر علم عین معلوم بالذات باشد لازم آید یک چیز مجتمع متقابلین گردد یا مجتمع متغایرین شود مانند کیفیت خارجیہ و نسبت انکشافیه نفسانیه و اگر هم انکشاف را هم کیفیت نفسانیه دانیم لازم آید ماهیت واحده هم کیفیت خارجیہ و هم کیفیت نفسانیه باشد و اگر علم را عین معلوم بالذات

ندانیم بلکه مغایر دانیم لازم آید حقیقت هیچ چیز بر عقل بشری منکشف نشود زیرا جز مفهومی نسبی و عنوانی که حاکی از عین خارجی است برای نفس نیست و چگونه حقیقتی با تمام ذاتیاتش بیک مفهوم ناقص ظلی مکشوف میشود و هرگز اسمی حقیقت مسمی را بدست نمیدهد و کسی که حقیقت چیزی را از راه دیگر نمیداند چگونه بیک مفهومی ذهنی آنرا می تواند ادراک و تعقل کند درست شبیه است بکوری که الوان را ندیده و بلفظ ابیض و اسود و احمر و اخضر و مانند آن حقایق انواع الوان را تشخیص دهد و یا پیش از لمس ملموسی معنای نرم و معنای زبر را تشخیص دهد که نرم در لامسه یا زبر چیست الی غیر ذلک .

پس اشکال وجود ذهنی یا تصور و تعقل یا ادراکات نفس نه موقوف است بر اثبات وجود ذهنی و نه بر اینکه علم از کیفیات نفسانیه باشد و نه بر اینکه علم عین معلوم بالذات باشد و نه بر اینکه ماهیت واحده منحفظ بین ذهن و خارج باشد .

**فصل در استدراک پاره‌ای از مقدمات امتناع تسلسل و سوانح وجدانیه مؤلف در امتناع تسلسل که از مبحث تسلسل در جلد چهارم فوت شده در اینجا یاد می‌گردد .**

### « فصل »

در تکمیل دلائل امتناع تسلسل و مقدمات مهمه آن و سوانح وجدانیه‌یکه مؤلف در امتناع تسلسل بدان ملهم شده بدانکه مادر جلد چهارم این کتاب اگرچه براهین امتناع تسلسل را بتفصیل یاد نمودیم و ضمناً هم مسجل نمودیم که مسئله اثبات واجب تعالی بی‌نیاز از تمسک بدور و تسلسل است لکن در این جلد پنجم لازم دانستیم ناگفته‌ها در امتناع تسلسل مذکور گردید و مقدمات مهمه آن و سوانح الهامیه‌یکه از خاطر گذشته بعنوان تکمیل و تدارک مافات در این مجلد یاد شود و این سوانح نه تنها ما را بی‌نیاز از سایر براهین قوم می‌نماید بلکه در اثبات حدوث عالم و ابطال قول بقدم آن نیز سودمند است .

پس می‌گوییم ماهر چند در پیرامون طریق اول از طریق اثبات واجب که فاضل قائینی ترتیب داده و مفصلاً دست بتسلسل در آن زده سخن راندیم لکن مناسب دیدیم در همین موضع دست بتکمیل این امر زنیم خصوصاً که اکثر مستدلین در اثبات

**مقدمه اولی از مقدمات براهین  
امتناع تسلسل از گفتار میرداماد  
در قبسات**

واجب تعالی دور و تسلسل را در کمال بی‌نیازی فراموش نکردند و باچماق دور و پرچم تسلسل بمیدان آمدند و توضیح مقام بذکر چند مقدمه است مقدمه اولی در قبسات چنین فرماید :

ان الحاکم المستوعب الشمول لكل واحد اذا صح على جميع تقادير الوجود لكل من الاحاد منفرداً كان عن غيره او ملحوظاً على الاجتماع كان سحب ذيله على المجموع الجملي ايضاً من غير امتراء وان اختص بكل واحد واحد بشرط الانفراد كان حكم جملة غير حكم الاحاد فانه اذا كان ساسلة كل فرد منها ابيض فالجملة ايضاً ابيض و اذا كان لكل جزء و مقدار فللكل ايضاً كذلك الى غير ذلك من الامثلة المنبئة على هذا المطلب و اذا كان فرد متناهيآلم يلزم ان يكون المجموع متناهيآ و اذا كان كل جزء من الاجزاء لا يتجزى غير منقسم لا يكون الكل غير منقسم و اذا كان كل فرد من افراد السلسلة واجباً بالذات لا يلزم ان يكون الجملة واجباً بالذات لان في تلك الانفراد مدخلا و تأثيراً انتهى .

و حاصل مضمون گفتار سيد آنکه اگر هر يك از آحاد سلسله حاصل گفتار سيد در قبسات بر جميع تقادير وجود بنحو افراد از غيرش يا بنحو اجتماع يا غيرش دارای حکمی باشد مجموع راهم همان حکم خواهد بود مثلاً اگر هر فردی از افراد سلسله ابيض باشد البته فرق نمیکند در بياض میان آنکه آن فرد را بالانفراد از فرد دیگری با افراد دیگر ملاحظه نمائی يا بضمیمه فرد يا افراد دیگر ملاحظه کنی چه مفروض آنستکه هر يك منفرداً و مجتمعاً با غير خود بر هر تقدير از تقادير وجود از جماد و نبات و حيوان و انواع و اصناف هر يك مثلاً ابيض است همچنان مجموع سلسله مفروضه هم ابيض خواهد بود و همچنین اگر برای هر يك از اجزاء سلسله مقداری باشد برای كل هم مقدار خواهد بود و محال است كل را مقدار نباشد .

و اما اگر حکم هر فرد مختص باو باشد بشرط انفراد البته آن حکم در حال اجتماع يعنی مجموع و كل غير از حکم آحاد خواهد بود مثلاً هر گاه هر فرد متناهی يا هر جزء از اجزاء غير منقسم و غير متجزی است لازم نیست مجموع هم متناهی يا غير متجزی باشد و يا اگر فردی واجب بالذات باشد لازم نیست جمله و مجموع هم واجب بالذات باشد چه انفراد را مدخلیت و تأثیر است در آن حکم .

### مقدمه دوم گفتار دوانی و علامه مجلسی

مقدمه دوم محقق دوانی و غيره گویند گاهی عقل بنحو اجمال حکمی کلی نماید بیداهت یا حدس بر هر فردی و بر هر جملهئی چه متناهی چه غير متناهی لکن اگر ابتدائاً ملاحظه تفصیلی نماید ممکن است در بعض افراد و بعض جمله ها توقف نماید مثلاً حکم کند اجمالاً باینکه هر موجودی بکسر جیم واجب

بیان محقق دوانی در فرق بین حکم اجمالی و تفصیلی و جریان آن در جمیع کبریات شکل اول نسبت باصغر و استفاده تقمیم برهان سلمی باین مقدمه

است مقدم باشد بر موجد بفتح جیم بدون آنکه ملاحظه تفصیلی نماید و تمیز دهد میان موجد نفس خود و موجد غیر خویش آنگاه ثابت کند اینک ماهیت نتواند علت وجود خود گردد و این معنی در جمیع کبریات شکل اول نسبت باصغر جاری است « انتهى قال العلامة المجلسی بهذا يمكن تتميم البرهان السلمی بان کل بعد من الابعاد المفروضة يجب ان يوجد فيما فوقه فكذا الكل الغير المتناهي انتهى »

مقدمه سوم

بیانیه علامه مجلسی  
در مقدمه سوم

بدانکه از جمله نسب و اضافات نسبتهایی است متفرع بر اعتبار عقلی که اگر اعتبار نکند متحقق در واقع و نفس الامر نشود اصلاً و این در موردی است که موصوف یا اتصاف و نسبت و

اضافه اعتباری محض باشد که تحققش موقوف بر فرض و اعتبار عقل است و از این قبیل است عدد اگر معروضش موجود نباشد چه عدد عرض است و تحقق عرض بتحقق معروض است که معدود باشد و از این قبیل است وجود وجود و لزوم لزوم و هکذا ( یعنی وجود وجود وجود و لزوم لزوم لزوم ) زیرا منشأ انتزاع این مفاهیم تحقق حاصل نکند مگر بعد از توجه عقل و انتزاع و گرنه موصوف و منشأ حاصل نشود و نیز از این قبیل است نسبتهای اعتباریه محض و اتصافات حاصله بین آحاد سلسله که از قبیل وجوه مذکور باشد که بانقطاع اعتبار قطع میشود .

و از جمله نسب و اضافات اموری است که چنین نیست و متوقف بر فرض و اعتبار نیست بلکه متحقق در واقع است بدون فرض فرضی مانند لوازم مهیت و اتصافات خارجی و نفس الامریه چه بالبدیهه میدانیم عدد موصوف است بزوجیت یا فردیت و آسمان موصوف است ب فوقیت بر زمین و اب بابوت و ابن به بنوت اگر چه عقل آنرا فرض و اعتبار و انتزاع نکند بلکه انتزاع عقل تابع واقع است و گرنه انتزاعش صحیح نیست و الا باید

فرق بین اعتباریات محض چون وجود وجود و لزوم لزوم که واقعی جز فرض ندارد و بین اعتبارات واقعیه چون زوجیت و فردیت و فوقیت و تحتانیت که واقعیت دارد و بی نیاز از فرض و اعتبار است

صحیح باشد هر امری را از هر چیزی انتزاع نماید .

پس ظاهر شد که انتزاع عقل و صحت حکمش تابع واقع است و فرض عقل را مدخلیت در صحت این امور و تحقق آنها نخواهد بود و همین اندازه در رفع اعتراضات وارد بر براهین کافیست - انتهى

ملاک دفع اعتراضات بر براهین  
بقریر علامه مجلسی

**بیان مؤلف در اعتبارات واقعیه  
و دقت در آن بفرق بین نفس  
صفت در خارج و بین توصیف  
در عقل**

مؤلف گوید فرق میان اعتباراتی که منشأ واقعی ندارد و اعتباراتی که منشأ واقعی دارد صحیح است لکن دقت در این است که نفس وصف در خارج یا در نفس الامر است نه توصیف و حمل باین توضیح که وصف واقعی اعم از ضامم خارجیه جسمانیه و نفسانیه و از اعراض نسبیه ملحق در واقع و در خارج که خارج

برای بعضی ظرف وجود او است چون سواد و بیاض و علم و شهوت و غضب و برای بعضی ظرف نفس او است نه وجود او چون نسبتها و اضافات و لوازم مهیت و عناوین مراتب اعداد و زوجیت و فردیت الی غیر ذلک لکن توصیف بوصف انضمامی یا نسبی اصلاً در خارج و در واقع نیست بلکه در عقل است چه خارج و واقع و نفس الامر ظرف قضا یا ظرف حمل و توصیف نیست لکن مصحح قضیه و حمل و توصیف البته در خارج یا در واقع است مثلاً فوقیت آسمان باین معنی است که ذات آسمان فوق همانا در خارج و در واقع است لکن توصیف آن بفوقیت و مفاد « السماء فوقنا والارض تحتنا » مثلاً در خارج یا در نفس الامر منعقد و مرتسم نیست و فرق است بین آنکه آنچه بحمل شایع چنین و چنان است بنفسه ملحق در خارج یا در نفس الامر است و بین آنکه حمل و توصیف و مدلول قضیه در خارج و واقع باشد مثلاً جسمی که معروض سواد است و سوادى که عارض بر جسم است در خارج و واقع متحقق است لکن توصیف جسم باسودیت و معروض سواد بر او در عقل است و هر حمل و توصیفی عقلی است لکن مطابق با واقع است باین معنی که ذات موصوف و ذات وصف متحقق است و مصحح توصیف و حمل است و ابوت اب مثلاً باین معنی است که ذات اب متحقق است .

**بیان مؤلف اینکه فوقیت و  
زوجیت و مانند آن در خارج  
نیست نه وصفاً بطور انفراد و  
نه توصیفاً بطور قضیه**

و عبارت دیگر ذات اب بحیثیتی است که عقل او را توصیف با بوت میکند زیرا دارای این حیثیت است و کسیکه اب نیست فاقد این حیثیت است و تحقق زوجیت و فردیت باین معنی است که عددی متحقق است بحیثیتی که صحیح است آنرا بزوجیت و یا فردیت در ذهن یا در تلفظ توصیف کنند و گرنه در خارج

و واقع چنین نیست که با او زوجیت یا فردیت باشد چه رسد که با او مفاد هذا زوج او فرد باشد که برطبق قضیه ذهنیه یا لفظیه قضیه خارجیه هم منعقد شود پس اینکه فرمودند ما جزم داریم هر عددی موصوف بزوجیت و فردیت و آسمان موصوف بفوقیت است تا آخر سخن همانا در عقل است چه بطور قضیه چه بطور مفرد و گرنه موصوفیت بفردیت و زوجیت و فوقیت یا نفس این اوصاف تحقیق اقسام اعتبارات

در عقل است اما این معنی باعتبار مفاد قضیه پس بدیهی است که در خارج و یانفس الامر نیست و فرق نیست میان اینکه زوج را از دو واحد متشابه یا متباین و فرد را از يك واحد اعتبار کنیم و بین آنکه بطور فرض از مراتب عدد اعتبار نمائیم چون الاثنان زوج و الثلثة فرد و اما باعتبار نفس زوجیت و فردیت و فوقیت بر وجه افراد نه قضیه پس آنهم باعتبار عقل است چه زوج در خارج جز ذات دو واحد و فرد هم جز ذات یکواحد نیست و تفکیک عقلی یا لحاظ ضمیمه زوج فرد و فرد زوج میشود یعنی هر موجودی با موجود دیگر بنفسها صلاحیت توصیف بزوجیت بنحو قضیه حملیه در ذهن یا بنحو انتزاع افرادی دارد و هر موجود واحدی بلا ضمیمه صلاحیت توصیف بفردیت بنحو حمل یا انتزاع در ذهن خواهد داشت .

بلکه کلیه اعتبارات و مقولات در خارج یک حال نیستند بعضی بیان حکم و حال کلیه اعتبارات و مقولات نسبت بخارج و واقع

موجب انعقاد هیئتی در ذات شیء میشود چون وضع و شکل و جده و مقوله این یعنی هیئت متمکن در مکان و مانند آن و چون سطح و خط و ابعاد ثلثه و بعضی موجب حصول ضمائم حقیقه میگردد چون الوان و کیفیات و کمیات و انفعال و اما مقوله فعل بنحو جعل بسیط پس بر ذات مفعول و مجعول چیزی در خارج نمی افزاید و انتساب ذات بعلمت که شیخ آن را مناط فرق بین مهیت معلوله و بین مهیت کلیه من حیث هی قرار داده متعلق حکم عقل است حتی در ذهن هم نسبتی بین فاعل و مفعول و جاعل و مجعول منعقد نمیشود مگر باعتبار که مصحح آن صلاحیت ذات خارجی است و فرق است میان تصدیق عقل بنسبت صدورری بین جاعل و مجعول و میان انعقاد این نسبت در نفس چه رسد بانعقاد آن در خارج بلی اگر قضیه تشکیل دهد و چیزی را برای چیزی اثبات یا بر چیزی حمل کند میتواند گفت اسنادی در میان آید بین موضوع و محمول در نفس یا در قول لفظی .

دقت بی سابقه در اینکه آیا اثبات و اسناد و حمل و تطبیق و توصیف از افعال متکلم در قضیه ملفوظه و از افعال نفس در قضیه ذهنیه است یا علاوه بر فعل مذکور بین موضوع و محمول نسبت منعقد میشود

لکن باز دقت در این است که آیا حمل و اثبات که شیخ در الهیات شفا از آن تعبیر بوجود اثباتی نموده و میان آن و حقیقت فرق گذارده بنفسه اسناد و نسبت دادن است که از افعال عقل است یا ایجاد اسناد و عقد نسبت و ترسیم هیئت اضافه در نفس یا در خارج بین مسند و مسند الیه است و تحقیق است که اثبات و حمل بنفسه اسناد است نه ایجاد اسناد چنانکه اثبات و حمل بالذات اثبات و حمل است که فعلی است خاص از فاعل نه ایجاد اثبات و اثبات اثبات و ایجاد حمل و حمل حمل و کر نه تسلسل شود و همین دقیقه است که بر اصل

وجودیها اشتباه شده و کمان کردند ایجاد شیء اعطاء وجود بآن شیء است نه اعطاء و ایجاد نفس شیء است و این بالصراحه اشتباه کردن فعل بمفعول است و بعبارت دیگر اشتباه مفعول مطلق که عین فعل است بمفعول به که اثر فاعل است غافل از آنکه مفعول ذات شیء است و کار شیء معلول و صادر بنفس ایجاد ذات آن شیء تمام میشود و چون ایجاد شده است آنرا موجود باید گفت و ثالثی در بین نیست مگر باعتبارات چه ایجاد همانا فعل موجد بالکسر است که متعلق بذات موجد بالفتح است که ذات و مهیت شیء باشد و بوسیله این تعلق بر آن صدق موجود کند و ایجاد شیء ایجاد همان شیء است که قهراً موجود بر آن شیء صادق است نه ایجاد وجود که مساوی با ایجاد ایجاد است و اگر ایجاد ایجاد الوجود بود کار جعل و فعل و صنع بآن تمام بود و جز وجود چیزی نبود و حالت منظره ئی نمی ماند دیگر ذوات اشیاء با این عرض عریض اصلاً راهی باین مصنوع تمام شده و مجعول انجام یافته نخواهد داشت و ممیزی بدست نمی آید تا بعین وجود مجعول و مفعول و مصنوع و مخلوق و موجد بالفتح مهیت خاصه ئی را چون ماء بحسبانیم یا مهیت نار یا حجر یا شجر یا گاو یا خر و خود را گولزدن باینکه مهیت حد وجود است یا منتزع از او است جز تلبیس ابلیس چیز دیگر نیست چه وجود عینی یك حقیقت مجرد است که حدی برای او جز انتساب صدور بیجا عمل یا وجوب و تشخیص سابق که «الشیء مالم یجب و مالم یتشخص لم یوجد» نخواهد بود و مهیت خاصه چگونه محدد او یا حد و ترسیم او تواند بود.

**در بیان اشتباه قائلین باصالت وجود فعل و مفعول مطلق را که عین فعل است بمفعول به**

و تخصیص این مهیت باین وجود و آن مهیت بآن وجود جز تخصیص بلا مخصص و کراف کوئی و ژاز خائی چیز دیگر نیست الحق درست اشتباه کردند مفعول مطلق را بمفعول به و مفعول به را که مقابل چشم ایشان است و اگذارند باین توهم که

**استفاده ئی برهانی و دقیق از  
معنای ایجاد در تأیید اصالت  
مهیت**

اوجدت ایجاداً را اوجدت الوجود که فرق آن با ایجاد فقط بانتساب بموجد بالکسر یا انتساب بنفس وجود است پنداشتند و ندانستند مفعول به ذات شیء است مانند اوجدت النار ایجاداً دیگر ایجاد نه ایجاد دیگری پیش از خود دارد نه ایجادی بعد از خود.

چه ایجاد علی الاطلاق مفید نیست لذا قطع سؤال نشود و گفته شود ایجاد چه چیز و پاسخ داده شود ایجاد نار ایجاد ماء ایجاد آسمان ایجاد زمین ایجاد عقل ایجاد نفس ایجاد بدن و هكذا

**فائده مهمی که اصالت مهیت را  
از نظر ادبی هم روشن میسازد**

و این دقیقه هم فائده مهمی است که اصالت مهیت را روشن میسازد.

### حال اضافه بنحو جعل بسیط و جعل مؤلف

بهر حال مقصود در اینجا بطور سر بسته که بینی اصل وجودیها هم نسوزد و ورم نکند این است که مقوله فعل هم جعل بسیط یعنی جعل الشیء اصلاً حیثیت زائدی نه انضمامی و نه انتسابی بر مهیت مفعول نمی افزاید نه در ذهن و نه در خارج غایب الامر آن مهیت در خارج حقیقت است و در ذهن صورتی منتزع از آن حقیقت است اعم از آنکه مجرد تصور باشد یا آنکه متعلق تصدیق بسیط یعنی اعتقاد بسواد جسم و بعلم زید مثلاً باشد حتی در این اعتقاد بسیط بوصف مضاف بشیء خاص اصلاً اضافه ئی بین مضاف و مضاف الیه نه در نفس و نه در خارج منعقد نمیشوند مگر با اعتبار ثانوی تصویراً با تصدیقاً یعنی تصور اضافه سواد بجسم و اضافه علم بزید یا اعتقاد باین اضافه بنحو بسیط نه بنحو قضیه یعنی اذعان با اضافه سواد باینجسم مثلاً باز اضافه السواد الی الجسم مثلاً فقط در ذهن است و محکیش ذات مضاف و مضاف الیه بدون انضمام اضافه در خارج است فقط صلاحیت انتزاع این اضافه ذهنیه را دارد دیگر اضافه دیگری که اضافه الاضافه باشد همراه ندارد چنانکه صلاحیت خارجییه اش هم اضافه الصلاحیه الی ذات المضاف والمضاف الیه را در خارج همراه ندارد.

و اما بنحو مؤلف یعنی قضیه ذهنیه یعنی الجسم اسود و زید عالم پس دانستی که خارج و نفس الامر محل قضا یا نیست و جای قضیه ذهن است آنهم حکم عقل بشبوت شیء برای شیء بنفسه اثبات چیزی برای چیزی است که اسناد و نسبت دادن عقل است نه اینکه ایجاد نسبت است و فرق نیست بین اینکه کوئی حکم

در اینکه فوقیت و مانند آن  
واقعییت دارد و بفرض فرض  
نیست بلکه جهتی است که خارج  
ظرف نفس وی است

العقل بالسواد للجسم یا کوئی نسب العقل السواد الی الجسم دیگر نسبت زائدی بین سواد و جسم در خارج کما هو المشهور بین علماء النحو و امثالهم یا در ذهن نخواهد بود.

لذا گفته نشود حکم العقل بنسبة السواد الی الجسم یا بأن السواد منسوب الی الجسم مگر بمعنای فعل عقل و قول آن متکلم و اما فوقیت و مانند آن چون رأس در مقابل قدم و یمین و یسار پس ظاهراً تشکیل هیئت یا نسبتی میدهد که از آن تعبیر بجهت میشود و یکی از افراد خاصه مقوله این است و از قبیل زوجیت و فردیت نیست که فقط ذات زوج یا ذات فرد بحیثیتی است که صلاحیت این دو اعتبار ذهنی را دارد.

بلکه میتوان گفت زوجیت و فردیت اصلاً واقعی ندارد ولو بر وجه حیثیت ذاتی در امر خارجی تا مصحح اعتبار عقلی باشد اگر چه انصافاً زوجیت و فردیت با مثل وجود وجود و لزوم لزوم فرق دارد و صرفاً فرض فرض نیست و از این رو باید قسمی بر اقسام افزود و سر فرق اینست که مفهوم کلی



یکبار مفهومی است مستقل و قابل حمل و تطبیق بر امر خارجی که بوسیله اعتبار عقلی آن را عقل موضوع یا مصداق آن مفهوم قرار میدهد .

و بار دیگر مفهوم مستقل را مصداقی است واقعی آنگاه آنرا بر وجه تکرار و اضافات متتابعه بدون آنکه مصداقی دیگر غیر از مصداق اول داشته باشد اضافه بمصداق ابتدائی نمایند مثال قسم اول چون مفهوم زوج و مفهوم فرد و مفهوم واحد و مفهوم کثیر و مفهوم بسیط و مفهوم مرکب و مفهوم عالی و مفهوم سافل و مفهوم فوق و مفهوم تحت و مفهوم متصل و مفهوم منفصل و مفهوم علت و مفهوم معلول و مفهوم متفرق و مفهوم مجتمع و امثال ذلك و عقل بر وجه صحیح مثلاً دو چیز را ولو متباین چون در نظر گرفت که آن دو چیز در خارج است چون دو پا یا دو دست یا دو عضو غیر متشابه البته مفهوم زوج را بر آن صحیح است حمل آید بدون آنکه در ذات آن دو چیز نسبتی یا هیئتی در خارج متحقق باشد جز صلاحیت ذاتی برای حمل و تطبیق و توصیف در ذهن .

**مفاهیمی که مصداق ندارد  
مگر بصرف اعتبار عقلی و  
مفاهیمی که دارای مصداق  
واقعی است بدون اعتبار**

و بعبارت دیگر واسطه در عروض ندارد و بذاته مصداق مفهوم زوج است بعد از آنکه عقل چیزی را با چیز دیگر بطور انضمام و معیت و اقتران اعتبار نمود و مفهوم فرد را بر چیزی که با نفراده اعتبار نمود و همین حمل را بر دو امر حاصل در ذهن میتواند نمود و همچنین است مفاهیم مراتب اعداد و مفهوم واحد چه مفهوم اثنین را بر دو معدود مثلاً و مفهوم واحد را بر یکچیز اگر چه بتفکیک آن از مقارنش و مصاحبش باشد می تواند حمل کند بدون آنکه در ذات اثنین در خارج یا در ذهن چیزی باشد که نسبت اثنیت را منعقد سازد مگر بگوئیم ذات اثنین یعنی دو واحد در خارج معروض هیئت اجتماعی خاصی است و در ذهن هم چنین است لکن مفاهیم مراتب عدد در عقل دایر مدار مصداق معدود خارجی نیست بلکه دو معدود ذهنی هم لازم نیست مثل دو معلوم ذهنی که بالفعل در ذهن مرتسم شود .

چنانکه در فهرست ابواب و فصول علوم و صنایع چنین است و اجمالاً در ذهن صورت می بندد زیرا عقل بدون هیچ معدودی تصور مراتب اعداد می کند و تصدیق می کند باینکه وحدت مکرره دو بار اثنین است و سه بارثلثه است و آحادفلان مرتبه ده برابر فلان مرتبه یا چند مقابل يك واحد است یا آنکه قول

**در اینکه تصور مراتب اعداد  
موقوف بر تحقق معدودی  
نیست چنانکه علامه مجلسی  
گمان فرموده**

ارسطو را تصدیق می کند که هر مرتبه‌ئی را نمی توان بمراتب دیگر تحلیل و تبدیل نمود مثلاً عشره را نباید گفت شش و چهار یا هفت و سه یا هشت و دو است بلکه هر مرتبه نفس آن مرتبه است در

مقابل مرتبه دیگر پر واضح است در این تصورات و تصدیقات حاجتی با حضار معدودی در ذهن یا بوجود معدودی در خارج نخواهد بود بنا بر این میتوان گفت معروض بودن هر مرتبه عددی برای هیئت اجتماعی خاص متفرع بر وجود معدود در ذهن یا در خارج است و اما در تصور و تصدیق در اصل مراتب چنین هیئتی را عقل اعتبار نکند چه هیئت اجتماعیه متقوم بتحقیق مجتمعات است و مفهوم مرتبه اثنین معروض هیئتی نیست بلکه مفهوم هیئت اجتماع ثنائی هم مثلاً باز خود این مفهوم خاص است که معروض هیئت دیگری نیست بلی اگر تشکیل قضیه و قیاسی بمیان آید باید مفاهیم مراتب و مفهوم هیئت اجتماعی خاص را حمل و تطبیق نماید بر مورد متحقق در خارج یا در ذهن مثل آنکه گفته شود هذا وذاك شیئان فهما اثنان او مجتمع ثنائی و هكذا .

و اما در معرفت مفهوم اثنین اگر پرسش شود ما الاثنان پاسخ این است واحد بیکر مرة یا شیء مع شیء و بدین قیاس سایر مراتب اعداد و از این بیان آشکار شد مفاهیمی که در قسم اول شمردیم از ذوات مصادیق آنها منتزع و بر آنها معمول است بدون آنکه نسبت وحدت در واحد و نسبت کثرت در کثیر و نسبت

**ما بین کلی و افرادش نسبتی  
منعقد نیست جز انطباق بر  
کثیرین و اینکه مانند آباء و  
اولاد است نه اب واحد**

بساطت در بسیط و مرکب در مرکب و علو یا فوقیت در عالی و سفلیت در سافل الی غیر ذلك منعقد شود بلی ملکیت و حریت و رقیه و صحت و فساد و ولایت و خلافت و حکومت و قضاوت و زوجیت نکاح و وراثت و امثال ذلك ظاهراً حیثیات نسبیهئی هستند در خارج قائم بموارد خود در خصوص زوجیت مقابل فردیت اگر علاقه ای از علائق اتحادی یا سببیت و مسببیت یا مشارکت نوعی باشد حیثیت ذاتی را در آن واضح مینماید و گرنه در حیثیت ذاتی هم در زوج و فرد تردید داریم و مجرد صحت حمل و تطبیق اعم از چنین حیثیت است چه رسد بانعقاد نسبت و گرنه در افراد کلی باید یا نسبت خارجی یا حیثیت ذاتی برای انطباق کلی بر آن یا اتحاد کلی با آن باشد و این حیثیت ذاتی اگر باشد در حالت کلی واضح تر است یا در افراد چه کلی را غیر ممتنع الصدق بر کثیرین گفته اند .

و از جانب فرد و مصداق چیزی که گفته شده آنست که نسبت طبیعی با افراد نسبت آباء است با اولاد نه اب واحد و انسانیت در افراد انسان واحد عددی نیست و این معنی غیر از نسبت خارجی و غیر از حیثیت ذاتی برای حمل است بلکه تحقق طبیعت نوعیه است با تعدد در افراد یعنی يك واحد عددی از انسانیت در زید است و دیگری در عمرو و ما در محاکمه شیخ و حکیم همدانی در این کتاب که کار این مباحثه بمکاتبه شیخ با فضلالی بغداد و در خواست قضاوت در آن رسیده سخن ها داریم (۱) .

(۱) معنی واحد . حامل است ذهناً و لفظاً و البته بتعدد حامل یا تکرار حمل متعدد میشود و اما اصل معنای کلی پس در هر حملی متعدد نمی شود و اختلاف احوال باعتبار تعدد محمول - مؤلف

و همچنین ابتکار طریق خاصی در قیام معنای واحد بموارد مختلفه بر وجه انبساط و احاطه نظیر احاطه مجردات خصوصاً احاطه آفریننده مجردات سبحانه و تعالی بجمع اشیا بدون دخول مازجی یا خروج مزایلی نمودیم و از تکرار آن در این مقام بی نیازیم .

**محاكمه شیخ و حکیم همدانی و تصویر حصول معنای واحد در موارد مختلفه  
باحاطه مانفد احاطه مجردات بمختلفات**

وبالجمله انتزاع زوجیت از شیدین بدون هیچگونه علقه ئی میان ایشان حتی صلاحیت ذاتی نیست باین معنی که ذات این شیء و آن شیء در نفس الامر اقتضای ذاتی برای زوجیت داشته باشد اگر چه عقل آنرا اعتبار نکند و این معنی ممنوع است چه شیء دیگر برای اقتران بآن شیء متعین نیست و گرنه پای علقه و مناسبت میان این دو علی یقین بمیان خواهد آمد پس

**لزوم لزوم و مانفد آن از باب  
اضافه مفهوم کلی بمصداق  
جزئی است نه اضافه کلی بکلی  
که معنی ندارد و نه جزئی  
بجزئی که مضاف را مصداقی نیست**

باید هر شیئی با هر شیئی اقتضای ذاتی داشته باشد و چنین نیست پس دائر مدار اعتبار عقل است لکن با واقعیت دو وجود و دو موجود نه مانند لزوم لزوم و وجود وجود که اصلاً مصداق واقعی ندارد جز بفرض فارض بلکه با فرض هم فردی درست نمیشود بلکه لزوم لزوم مثلاً اعتبار مفهوم لزوم کلی است برای لزوم خاص جزئی چه اضافه مفهوم کلی بمفهوم کلی معنی ندارد و مصداق لزوم هم دو فرد جزئی نیست تا اضافه جزئی بجزئی باشد مثل آنکه ملازمه منعقد بین دو شیء مستلزم لازم دیگری باشد که البته لزوم لزوم در چنین فرضی واقعیت حاصل میکند پیش از فرض و اعتبار و از فرض بحث خارج است . و یکی از موارد صلاحیت ذاتی که ممکن است آنرا واهمه بانعقاد نسبت زوجیت در واقع و نفس الامر بدون احتیاج بفرض و اعتبار اشتباه کند همانا از دواجی در بدن و عضو انفرادی است چون بدین و رجلین و عینین و حاجبین و شقتین و زوج بودن بر ثمر چنانکه در آیه شریفه آمده « و من کل الثمرات جعل فیها زوجین اثنین » و از جمله وجود و مهیت است که میگویند « الانسان (یا کل ممکن) زوج ترکیبی من الوجود و المهیة » و شاید زوجیت در ثمرات بمعنای نر و ماده باشد چنانکه در نخل مشهود است و این معنی را در جمادات هم میگویند حتی در آهن و یولاد و اینگونه موارد از منظور بحث خارج است .

و اما مثال قسم دوم پس همانست که جز فرض فارض و اعتبار ذهنی اصلاً واقعی و مصداقی ندارد چنانکه در لزوم لزوم و مانند آن بیان شد .

و از این دقیقه نباید نفقت نمود که در وصف انضمامی که اصطلاحاً محمول بضمیمه نامیده میشود نه تنها اتصاف اسناری و مدلول قضیه و نیز نسبت انفرادی نیست و فقط مالک مصحح برای عقد نسبت در ذهن همانا صلاحیت ذاتی در موصوف خارجی است بلکه اضافه صفت بموصوف در خارج چون علم زید و سواد جسم که بطور مفرد مقابل قضیه است در خارج منعقد نیست.

و همچنین در توصیف نحوی چون زید العالم و الجسم الاسود و هیئتهای نسبی که از موصوف و صفت و از مضاف و مضاف الیه در ذهن است در خارج نیست که مبنی بر توصیف بطور مفرد است بنسبت توصیفی در خارج نیست و جز علم و زید و سواد و جسم در خارج نیست نه بطور اضافه و نه بطور توصیف چه رسد بمفاد قضیه که مدلول زید عالم و هذا الجسم اسود مثلاً باشد بلی چیزی که باید سنجید آنست که میان زید و علم و سواد و جسم آیا نسبتی یا هیئتی که از اجتماع توصیفی در ذهن حاصل شود در خارج منعقد است یا آنکه اضافه یعنی علم زید و سواد الجسم یا مدلول زید العالم و الجسم الاسود در خارج نیست یا فقط در عقل است افراداً و ترکیباً محقق آنست که این حیثیات و عناوین نسبی اصلاً در خارج و در نقوش کتبی نیست لکن چون منشأ انتقال باین معانی است کمان می رود حیثیتی نسبتی در خارج که مصحح احضار آنها در ذهن بر وجه تصور یا بطور عقد قضیه میگرد حاصل است.

**قابل توجه دقیق**

بلکه حق آنست که توصیف مهیت معقوله بوجود و همچنین زیادتی وجود بر مهیت باعتبار عقل است و در خارج جز ذات شیء و مهیتش که اثر مبدء و مبدء اثر است نیست و این معنی را خیام در رساله اصالت مهیتش که معروف بر رساله الوجود است و مخطوط آن نزد ما موجود است تصریح فرموده .

بنابر این مهیت معقوله چه رسد بمهیت خارجی چیزی و حیثیتی با او قبل از اعتبار عقل نیست تا زائد باشد یا متحد با مهیت باشد و زیادت و عروض بلکه اتحاد را عقل اعتبار می نماید برای اشاره با و وحکم بر او پس آنچه شهرت یافته که وجود عارضی بر مهیت است بحسب تصور و متحد است بحسب هویت در اعیان تنها باعتبار عقل است نه آنکه در خارج و ذهن عروضی و عارضی هست و محفوظ است چه عقل از آن غافل باشد یا آنرا تعقل کند .

و کسانی که وجود را اصل پنداشتند همان مهیت اعتباری را در عقل آورند و برای امر اعتباری اعتبار وجود کنند و بالجمله وجود ذهنی اعتباری است عقلی برای امر معقول نه اینکه حقیقتی و واقعی دارد تا برای شیء واحد و نحو از وجود باشد یکی واجد آثار و دیگری فاقد آثار بلی در خارج بنابر اصالت وجود باید وجود را حقیقتی و عینی باشد .

و سخن خیام سخن مثبتی است که در مبحث وجود ذهنی بکار می‌خورد و شاید انکار اغلب منکرین وجود ذهنی از کلام این فیلسوف سرچشمه گرفته .

و از این نکته هم نباید غفلت نمود که جزئی بودن معقول ذهنی بنا بر قول شیخ و جمعی دیگر منافاتی با اعتباری بودن وجود برای مهیت معقوله که خیام گفته ندارد چه جزئی شدنش بقول شیخ مستند است بجزئی حقیقی بودن نفسی که ظرف معقول ذهنی است علی‌المعرف نه از باب انضمام وجود است باو .  
لکن نزد ما و جمعی معقولات قوت عاقله کلی و حضورش در نفس شخصی مستلزم تشخیص و جزئیت اونشود بلی ممکن است موجب اضافه بشخص نفس شود چه حالت وقوع و حصولش در نفس باحال مهیت من حیث هی که نه موجود است نه معدوم فرق واقعی دارد و شاید مراد شیخ همین اندازه از تشخیص و جزئیت باشد که مربوط بحیثیت وجود نیست بلی از روی قول خیام مانعی نیست که عقل چنانکه وجود را برای مهیت معقوله اعتبار می‌کند که چون این اعتبار منقطع شد وجودی هم در واقع ضمیمه مهیت معقوله نیست و واقعی ندارد همچنان جزئیت را که هم مناسب باوجود است تا آنجا که گمان کردند وجود عین تشخیص است اعتبار کند .

و ممکن است تطبیق کلام شیخ هم بر این معنی لذا شیخ تعلیل می‌کند جزئیت و شخصیت امر معقول را بشخصیت نفس عاقل و کر نه تصویر وجود اگر بنحو رشحه وظل و ذی ظل و نم و یم نسبت بوجود خارجی باشد که از سنخ و مایه وقوام وجود حقیقی بیگانه نباشد و اسم بامسما ولو بطورضعیف داری جامع وجودی باشد در نهایت اشکال است چنانکه از مبحث وجود ذهنی این کتاب و فصل جداگانه مفصلی که برای آن منعقد نمودیم آشکار است .

اکنون که پیش از تقریر بر این مدونه در کتب قوم و قبل  
از نظر در آن و مشغول کردن فکر بی‌آلایش بآن (۱) آنچه  
در وجدان مؤلف سانح شده از وجوه امتناع تسلسل فهرست وار  
و مجملآ یاد میشود تا هنگام رسیدگی بر این مدونه وجدان  
خود را قبلاً سنجیده باشیم و مواضع توارد افکار و عدم توارد بدست آید و چون این وجوه باشتاب و  
تحت القلم ارتجالی بدون وقفه نگاشته میشود تکمیل و رفع نواقص آن با اهل فضل است مگر فرصتی  
بدست مؤلف آید و وجوه بدین قرار است :

(۱) این سوانح هنگام طبع این مجلد بعد از طبع بر این دست و پنجه نرم کردن بافاضل قایمی

بمطبعه رسید لذا الحاق در این موضع شد .

برهان مسمی بیرهان دفع و جر (۱) برهانی که مناسب است آن را برهان دفع و جر بنامیم بدین خلاصه است امری که غیر متناهی است بالفعل اعم از آنکه حلقهات سلسله‌ای فرض شود یا کم متصلی یا آنچه مانند آن است محال است مندفع شود بدفع مگر ماورای خالی داشته باشد تا سوی ماوراء مندفع شود و نیز محال است منجر بجر گردد زیرا مفروض این است که اول ندارد تا بتوان آنرا کشید بسوی خود یعنی کسیکه آنرا می‌کشد بسمت خود یا بسمت دیگر اعم از آنکه از طرف آخر منقطع باشد یا از این طرف هم غیرمتناهی بالفعل باشد غایبه الامر اگر عدم تناهی از دو طرف است دفع یا جر را نسبت بموضعی از اواسط سلسله بایستی ملاحظه نمود و وجدان سلیم هر سلسله جسمانی را قابل دفع و جر می‌یابد و در هیچ موضعی از مواضع آن اصلاً مانعی از پذیرفتن دفع و جر نمی‌یابد.

(۲) برهانی که آنرا نامیدیم به قابلیت تحریک قسری زیرا هر جسمی که دارای حلقهات و سلسله و زنجیره متصله است اگر بالطبع ساکن است قابل تحریک قسری است یعنی از هر طرف میتوان آنرا کشید رویهم افکند میتوان آنرا بلند کرد و بزیر برد چنانکه جسم واحد که متصل باجسام دیگر نیست و ساکن است میتوان آنرا بحرکات کوناگون بجنبش آورد و چیزیکه متناهی نیست اعم از آنکه مانند زنجیر حلقه‌های پیوسته بهم داشته باشد یا یکپارچه دارای امتداد غیرمتناهی چون ریسمان باشد و از بدیهیات است که جسم لایتناهی که از یکطرف یا از دو طرف غیر متناهی باشد قبول حرکت قشریه نکند زیرا آخری ندارد تا بتوان تمام آنرا بجنبش آورد و آنچه را از وسط بجنبانند سرایت بتمامت ریسمانی که لایتناهی است نکند زیرا هر حرکتی متناهی است و محال است غیرمتناهی بجر کتی متناهی بجر کت آید در صورتیکه هر جسمی قابل حرکت قسریه است بلی اگر ما سلسله‌ای فرض کنیم متحرک و غیرمتناهی این برهان باید تبدیل شود بعنوان تسکین قسری زیرا هر جسمی متحرکی قابل تسکین قسری است و اگر غیر متناهی باشد ممکن نیست تمام آن جسم غیرمتناهی ساکن شود.

(۳) برهانی است که آنرا نامیدیم بیرهان ابعاد ثلاثه زیرا بدیهی است که هر جسمی را فاعل مختار میتواند بعرض و طول و عمق دفعتماً واحده ببرد یعنی اگر جسم بشکل خطی است افقی آنرا در عرض وسعت دهد و بعرض نیز امتداد دهد و اگر عمودی است آنرا بطول و عرض و عمق امتداد دهد پس واجب است هر بعدی که جسم دار است متناهی باشد تا بتوان بیحد دیگر تمام آنرا امتداد داد و اگر غیر متناهی باشد ممکن نیست فعل فاعل تأثیر در تمام آن خط غیر متناهی نماید دفعتماً واحده چه سخن در تأثیر تعاقبی و تدریجی و لو بغیر متناهی نیست و اگر اسباب و علل غیر متناهی فرض نمائیم که هر کدام تأثیر در تمدید یک قطعه از آن خط غیر متناهی نماید سخن در امتناع عدم تناهی سلسله

اسباب و علل بر میگردد زیرا عدد غیر متناهی که موجود بالفعل باشد چه در اسباب و چه در مسببات ممتنع است و سخن در تعاقب ولو بطور غیر متناهی در اسباب و علل هم نیست و هر معلولی محدود است بحد خویش و تأثیر فاعل هم بغیر متناهی تعلق نمیگیرد و نفس تأثیر هم غیر متناهی نتواند بود هر چند ذات مؤثر غیر متناهی باشد و دانستی که سخن در تسلسل تعاقبی نیست بلکه در تسلسل دفعی است و تأثیر و قدرت فاعل بغیر متناهی تعلق نمیگیرد و عدم تناهی قدرت واجب تعالی بمعنای عدم تناهی تأثیر تعاقبی است که نتیجه عدم تناهی ذاتی است لذا فرموده (کل يوم هو فی شأن) و از حسن اتفاق محدود بودن تأثیر و فعل واجب تعالی نسبت بمعلول در شفا در مباحث علل و معلولات یاد شده و مؤلف پیش از نظر در کلام شیخ متوجه بآن گردیده .

(۴) آنکه بحکم عقل و وجدان سلیم معقول نیست امر غیر متناهی اعم از مجرد یا مادی قبول وجود نماید از موجد زیرا موجد موجود است پیش از ایجاد و شخص فاعل موجود است پیش از فعل و معقول نیست ایجادی فرض نمائیم که از برای تحقق و حصول آن ایجاد ابتدا و اولی نباشد چه فعل فاعل و ایجاد موجد را امتدادی ازلی و ابدی بلانهایت نخواهد بود که مثلاً آنچه روی فعل فاعل و ایجاد موجد بطرف ازل یا ابد سیر کنیم از نفس آن فعل و ایجاد بر کنار نشویم و منقطع نشود بذات فاعل پس چگونه ممکن است ایجاد موجد و فعل فاعل تعلق گیرد بموجودیکه در جانب ازل برای اجزاء و اعداد او اولی و نهایتی نباشد .

درست است که ذات واجب تعالی غیر متناهی است و برای ذاتش و کمالاتش که عین ذات است اولی و نهایتی نیست ولی این عدم تناهی در ذات و کمالات ذات باین معنائیست که ذات و کمالاتش را امتدادی و کمیتی باشد که از هیچ طرفی اول و آخری نداشته بلکه معنای عدم تناهی ذات و کمالاتش این است که محیط بهر چیزی است و معیت با هر چیزی دارد .

و از هر چیز بر کنار نیست ولی سخن در ایجاد و فعل و تأثیر است و اثر فعل و آنچه متعلق ایجاد است در یک تأثیر و یک ابداع و یک آفرینش ممکن نیست بموجودات غیر متناهی تعلق گیرد دفعتاً واحده بدون تعاقب ایجادی بایجاد و تأثیری بتأثیری و این مطلب غیر از قاعده (الواحد لا یصدر منه الا الواحد) است هر چند کسانی که باین قاعده ایمان دارند و صدور دو موجود را از ذات واجب تعالی محال میدانند بطریق اولی صدور کثرت غیر متناهی را از واحد تعالی شأنه محال دانند .

ولی ما نمیخواهیم در این مقام باین قاعده متکی شویم و از آن کمک گیریم چه ما باین قاعده ایمان نداریم و صدور کثیر را از واحد جایز میدانیم و وسائط و ترتب معلولات را قائل نیستیم بلکه تنها منظور ما امتناع صدور کثرت غیر متناهی است از فعل واحد و از یک ایجاد و ابداع طرفه آنست

که فائلین باین قاعده اصلا نظری بعدم تناهی ندارند نه نسبت بذات فاعل و نه نسبت بفعل او و نه نسبت باثر فعل او که معلول و مجعول او است فقط بطور مطلق بدلائلی موهوم پنداشته‌اند دو چیز یا بیشتر دفعتاً بدون ترتب ممکن نیست از واحد من جمیع الجهات صادر شود مامیکوئیم ذات واجب تعالی با آنکه حدی و نهایی ندارد فعل او فردیت جزئی و شخصی و ممکن نیست دفعتاً واحده باموری که نهایت ندارد تعلق گیرد اگر چه جایز است بملیونها هزارچیز تعلق گیرد که متناهی است حتی ما اگر ادعا نمائیم فعل واجب تعالی هم غیر متناهی است یعنی احاطه بهر چیزی دارد و معیت باهر چیز را دارا است هر چند قسمتی از آن اشیاء متعلق آن فعل نیست و متوقف بر فعل دیگر است .

لکن میگوئیم اگر هزارها چیز را بلکه تمام عالم را و هزاران عوالم دیگر را ممکن است بیک فعل و يك امر کن موجود سازد و بی نیاز از تعدد افعال است چنانکه فرموده « وما امرنا الا واحده کلمح بالبصر » ولی سخن اینست که اگر همین فعل محیط که حقیقتش را اول و آخر و حدی نیست چنانکه ذاتش چنین است ممکن نیست دفعتاً واحده بامور غیر متناهی تعلق گیرد زیرا فعلش و ایجادش اگر چه مانند ذاتش محیط بهر معلولی است لکن تعلق آن فعل بمتعلقات غیر متناهی در يك لحظه ممکن نیست زیرا تعلق فعل همانا جزئی است و متناهی است و نمیتوان تعلقات کثیره چه رسد بغیر متناهی برای فعل فاعل تصور نمود و این ادعا هر چند دقیق است ولی نزد وجدان و عقل سلیم بدیهی است لذا قرآن مجید خلق و ایجاد و انشاء خود را باشیاء معینه و محدوده و متناهی تعلق میدهد چون سماوات و ارضین و انسان و حیوان و غیر ذلك .

(۵) اگر سلسله ممکناتی بالفعل غیر متناهی باشد لازم آید اعدام را از علت تامه نپذیرد با آنکه هر ممکنی قابل وجود و ایجاد و قابل عدم و اعدام است پس هنگامیکه اعدام کننده اراده کند اعدام چنین سلسله‌ای را ممکن نیست که اعدام سرایت کند مگر بمحدود و چیزیکه ماورا ندارد چگونه سرایت کند عدم بماورا و مفروض آنستکه اعدام بذهو تعاقب نیست که الی الابد قسمتی را بعد از قسمتی اعدام نماید و همانطور که معقول نیست وجود را اعطا کند بتمام افراد غیر متناهی همچنان علت نمیتواند اعدام نماید غیر متناهی را زیرا ایجاد و اعدام جز بمحدود متناهی تعلق نمیگیرد و هر چه را اعدام کند یا ایجاد نماید باز حسب الفرض بالفعل محفوظ است و اعدام یا ایجاد کارش تحدید متعلق خویش است بحد وجود یا بحد عدم و غیر متناهی که ماورا ندارد مواجه باهیچیک از این دو فعل نخواهد بود مثلاً آینه ممکن نیست صورتهای غیر متناهی را در خود ممثل و مصور کند زیرا هر چه ممثل شود باز باقی دارد و هیچ چیز غیر متناهی را مجتمع نکند زیرا جمع متفرقات بمنزله يك محیط محدودی است که چندین محاط را بانداره وسعت خود فرامیگیرد و چگونه میتواند متفرقات غیر متناهی را جمع



نماید و محاط بیک محیط کند و اگر سلسله محیط هائی فرض کنیم که غیر متناهی باشد سخن و بحث باز گشت کند بهمان سلسله و نمیتوان امکان تحقق امور غیر متناهی را بامور غیر متناهی دیگر ثابت نمود زیرا هم مصادره بر مطلوب است هم متضمن دور است .

(۶) برهائی است که آنرا بیرهان استداره و استقامت نامیدیم بدین خلاصه که هر جسمی بداهت عقلیه استداره و استقامت را قبول میکند و هر مستدیری قابل استقامت است و هر مستقیمی قابل استداره است و مستقیمی که غیر متناهی است ممکن نیست مستدیر شود زیرا مستدیر حاصل میشود با اتصال دادن دو نهایت بیکدیگر .

و مفروض آنستکه مستدیر نهایت ندارد و مستقیم هم دارای نهایت نیست پس چگونه ممکن است مستدیر غیر متناهی را مستقیم نمود که دایره را از هر نقطه چون باز کنند دو سر خط مستدیر نهایت خواهد شد و همچنین مستقیم را چون بخواهند مستدیر کنند نهایتی ندارد تا آنرا بنهایت دیگر وصل کنند مگر مقداری از خط مستقیم را مستدیر کنند و این از منظور بحث خارج است .

(۷) برهائی است که آنرا نامیدیم بیرهان فضا باین تقریر حصول اجسام غیر متناهی متوقف است بر فضای غیر متناهی یا ملازم است فضای غیر متناهی را پس اگر ماقائل باشیم باینکه فضا بعدی است مجرد که قبل از وجود عالم جسمانی موجود است و جایز نیست که این بعد مجرد غیر متناهی باشد تا اجسام غیر متناهی در آن حاصل شود و این مستلزم دور و مصادره است .

(۸) برهائی است که آنرا نامیدیم بمحدد جهات بدین تقریر که عالم جسمانی دارای جهات اربعه است و اصول جهات اربعه محتاج بمحدد جهات است و اشیاء غیر متناهی از محدّد جهات بیرون میافتد و ماورای محدّد جهات چیزی نیست تا محل و حیز غیر متناهی باشد و نمیتوان قسمتی از سلسله غیر متناهی جسمانی را مجرد از جهات فرض نمود و اگر تمام سلسله را مجرد فرض کنیم پس اگر متحد با یکدیگرند یک موجودی مجرد از جهت خواهد بود و دانستی که معنای عدم تناهی مجردات احاطه بمادون خویش است و گرنه هر معلولی محدود است بمعلولیت خود برای علت پس از این حیثیت هر ممکنی چه مجرد و چه مادی متناهی است و اگر در مجردات فرض کنیم تعدد و کثرت را که متمایز از یکدیگر باشند ناچار جهتی برای هر یک نسبت بدیگری خواهد بود .

و مکرر گفتیم در مجردات هم فرض عدم تناهی اول بحث است و مجوزی مخصوص بخود ندارد و عدم تناهی آن بمعنای احاطه بمادون خویش باز مانند احاطه ذات واجب تعالی نیست که نسبتش با اول و آخر و ازل و ابد و مافوق و مادون مجرد و مادی و زمانی و مکانی و جواهر و اعراض و مفاهیم و معانی و آنچه که فرض و تعقل شود بوجه واحد حقیقی است و معیتش با هر چیز دفعی الحصول

است توضیح آنکه با توجه بفلک اقصی که محدود جهات است دیگر جهتی و ماورائی باقی نمی ماند  
تاسلسله ای غیرمتناهی باشد و اگر قبل از وجود اجسام هیچ محل و چیزی نباشد باز باید هر جسمی محل  
و حیز خود را قهراً ساخته و پر نماید و این معنا در غیر متناهی معقول نیست .

(۹) برهانی است که آنرا برهان افقی و عمودی نام نهادیم باین تقریر که اگر خط افقی  
غیر متناهی فرض شود ممکن نیست آن عمودی شود یا اگر عمود باشد محال است بتوان آنرا افقی  
نمود و حال آنکه هر خطی بالطبع قابل اینگونه تغییرات است و چون این قابلیت در هر خطی و هر  
امتدادی اگر چه جوهری در طبیعت او و مانند ذاتیات او است چون ماده که قبول هر صورت کند محال  
است قبول امتداد غیرمتناهی کند و نیز باید قبول کند که يك نقطه از آنرا بلند کنیم که دو ضلع  
مثلث بی قاعده را تشکیل دهد پس اگر بلند کردن آنرا تا حد معین یعنی متناهی فرض کنیم لازم آید  
باعدم تنهای مبدء و منتهی مقداریکه بدو ضلع مثلث از آن داده ایم تأثیری در مبدء و منتهی ننموده  
وجود و عدم مقدار مأخوذ در متشکل ساختن سلسله غیر متناهی به شکل مطلوب یکسان باشد خصوصاً  
اگر قاعده مثلث را بوصل کردن طرفین سلسله ایجاد کنیم و اگر ضلعین را هم غیر متناهی فرض کنیم  
باید تفاوتی در لانهائی اصلی نخستین ایجاد نکند بلکه اگر چندین هزار مثلث با چندین هزار خط  
عمودی از آن بگیریم باید اصل مبدء و منتهی اصلاً خود را سوی محل احداث مثلث و باخط عمودی  
نیارورد و کم نشود پس اگر سر هر خط عمودی یارأس مثلث را بکشیم بسمت مبدء و منتهی باید امتداد  
یابد بنحو غیر متناهی .

پس لازم آید يك کمیت و يك مقدار ولو غیر متناهی است چند برابر شود بدون ایجاد امتدادی  
جدید که آنهم غیر متناهی باشد و لازم آید يك خط غیر متناهی دو خط غیر متناهی یا بیشتر گردد و  
این برهان منحل بدو برهان میشود :

یکی اینکه از يك خط غیر متناهی هر شکلی گرفته شود یعنی برداشته از آن گردد چیزی  
از خط اصلی کم نیاید .

یکی دیگر آنکه اگر باندازه غیر متناهی از آن برداریم باز خط اول به حال خود باقی مانده  
نه کم شود نه متناهی گردد و لازم آید يك خط غیر متناهی چندین خط غیر متناهی گردد بخلاف  
خط متناهی که آنچه از آن گرفته شود بهمان اندازه که گرفته شد کم میشود تارفته رفته چیزی  
از صورت اولیه ای که داشته باقی نمی ماند اعم از آنکه هر چیزی که از آن گرفته شود آنرا بشکلی  
از اشکال هندسی در آوریم تا مقدار اول محفوظ و موجود بماند یا آنکه کم کم آنرا نابود کنیم یا  
مستحیل شود بعنصری از عناصر تا نابود گردد پس اگر خط مفروض غیر متناهی باشد هر مقدار از آن

نابود یا مستحیل گردد باید آن خط غیر متناهی متناهی نشود و چیزی از او کم نیاید و هیچ وجدانی این فرض عجیب را نمی پذیرد و مناسب است وجه دوم را برهان تضعیف و تقلیل بنماییم .

(۱۰) هر خط مستقیمی بالطبع ممکن است مستدیر شود و اگر خط را غیر متناهی فرض کنیم این قابلیت ذاتیه از او سلب می شود زیرا مبدا و منتهائی ندارد تا دایره شود و همچنین اگر خط غیر متناهی را در آغاز حصولش مستدیر فرض کنیم خلف لازم آید زیرا خط مستدیر از هر نقطه ماورائی دارد که نهایتش خواهد بود و آنچه مابین آن دایره است متناهی است و ممکن نیست غیر متناهی باشد زیرا دایره مانند سور بلد دارای حد و نهایت و حصار برای تمام محتویات محصوره است .

و بسیار بنظر عقل عجیب است که در شکل دایره و هر شکلی که بسته است چه مربع چه مثلث چه اشکال دیگر ممکن نباشد غیر متناهی شود فقط خط مستقیم قابل قبول عدم تناهی باشد درست است که ممکن است شکلهای بسته را بطور غیر متناهی متعدد فرض نمائیم یعنی چندین دایره یا چندین مربع یا چندین شکل بسته بعد غیر متناهی فرض شود ولی ذاتیات طبیعت در هر جسم تعلیمی و هندسی که قبول تبدیل بهر شکلی میکند چرا باید مخصوص خط مستقیم اعم از عمودی یا افقی و مانند آن باشد . و در اشکال هندسی دیگر که مسدود است ممتنع باشد مگر بفرض تعددی غیر متناهی و وجدان سلیم ادراک می کند که هر شکلی باید بنهایت رسد چون سطح منتهی بخط میشود و خط که منتهی بنقطه گردد و هیچ ذهنی نمی پذیرد که سطحی موجود باشد که منتهی بخط نشود مگر بطور تعاقبی سطح را امتداد دهند که در هر مرتبه منتهی بخط شود باز آنرا امتداد داده تا بخطی دیگر منتهی شود و اگر بدون وقفه آنرا امتداد دهند باز نهایت خطی را در هر لحظه از دست نمی دهد زیرا سطح عبارتست از اتصال چندین خط پس افزودن خطی بر خطی همان افزودن نهایتی بر نهایتی است .

و اگر خطی را هم تدریجاً امتداد دهند و نگذارند بنقطه انتهائیه برسد باز غیر متناهی نیست زیرا خط عبارت از اتصال چندین نقطه است که در ابتدا بدون نقطه حاصل میشود سپس با اتصال نقاط دیگر درازتر میگردد و این درحقیقت تعاقب نهایت است تا کی و چه وقت و در چه لحظه فاعلی که امتداد دهنده است کار خود را قطع کند و خط را بنقطه نهائیه برساند تازه اگر نرساند و تا ابدالابداد مشغول امتداد دادن بآن خط غیر متناهی وقفه حاصل نشده و برای همیشه متناهی است بطور تعاقب و این فرض سودی در مبحث ماند دارد که امر غیر متناهی بهر شکل باشد موجود بالفعل گردد این است که کرویّت که برای هر جسمی اگر مانعی در بین نیاید طبیعی است این عالم جسمانی هم کروی است و کرات بطور محیط و محاط منتهی بمحیط محدود جهات میشود .

(۱۱) برهان عدم امکان تأثیر در ایجاد غیر متناهی یعنی امتناع ایجاد غیر متناهی مانند سایر ممتنعات

زیرا معقول نیست مکان غیرمتناهی یا زمان غیرمتناهی بنحوموهوم فرض شود تا آن امر غیرمتناهی منطبق بر آن یا مستلزم آن گردد فتأمل .

(۱۲) برهان لزوم تبدیل ممکن بواجب الوجود و تبدیل حادث بقدم بدین خلاصه که هر معلولی البته مسبوق بعلت است اعم از آنکه مسبوق بعدم باشد که از آن تعبیر بحدوث زمانی میشود یعنی مسبوق بعدم واقعی و حق هم همین است یا آنکه مسبوق بعدم نباشد که از آن تعبیر بحدوث ذاتی میشود که آن قول جمعی از فلاسفه است و اجماع ملیین عالم برخلاف آنست .

بهر حال اگر سلسله معلولات غیرمتناهی باشد معقول نیست مسبوق بعلت باشد زیرا اگر مسبوق بعلت باشد متناهی خواهد بود و اگر علت ندارد واجب الوجود باشد و قول بحدوث ذاتی و قدم زمانی در مسبوقیت این معلول غیرمتناهی سودی ندارد چون هر سلسله ای اگر علت دارد متناهی خواهد بود و اگر علت ندارد واجب الوجود میشود زیرا برای سلسله ممکنات موجوده ناچار ماورائی است غیر از ممکنات و معلومات و آن همانا وجود واجب الوجود است چه اگر ماورای سلسله باز از ممکنات باشد بدون نهایت و منتهی بمبداء و علت نباشد واجب الوجود خواهد بود چه سلسله ممکنات را طولی فرض نمایم و چه عرضی اگر منتهی بعلت است غیرمتناهی خواهد بود و اگر منتهی بعلت نیست چگونه از ممکنات و معلومات است و بعبارت دیگر حدوث ذاتی یا قدم زمانی برای ممکنی است خاص که مقارن بعلت خویش است هر چند میان علت و معلول ترتب باشد و آنچه فرض کنیم از حوادث ذاتیه و قدمهای زمانی که پشت سر یکدیگر باشند باز بالاخره منتهی بعلت العلیل میشوند و متناهی خواهند بود پس کجا رکی توان تصور نمود که علت اولی ماورای سلسله ممکنات و ماورای ماورای آن الی مالانهایله سلسله ای غیر متناهی ایجاد یا احداث نموده زیرا مفروض این است عالم را از ممکنات بالفعل پر نموده و بذات خود سبحانه و تعالی همه را منتهی فرموده .

و اگر فرض کنیم زمان موهومی را میان ذات واجب تعالی و ممکنات موجوده که میتوان باز ممکناتی را قبل از حادث اول ایجاد نمود باز منتهی بعلت خواهد بود و غیر متناهی نمیشود و سلسله ممکنات اگر غیر متناهی باشند پس کی بعلت میرسند و کی علت در آن تأثیر میکنند فرض اینست که غیرمتناهی است و وقفه ای ندارد تا علت با آنها سر و کاری داشته باشد پس لازم آید که سلسله غیرمتناهییه واجب الوجود باشد و نعوذ بالله در عرض علت اولی باشد علاوه لازم آید تنافی بین حدوث و قدم زیرا هر چیزیکه قبل از او معلول دیگر است حادثی است زمانی نه ذاتی چه حدوثش بعد از حادث دیگر است پس حوادث زمانیه که غیرمتناهی است قدیم خواهد بود در عین اینکه حادث است و این تهافتی است صریح و این برهان منحل به دو محذور میشود .

اول آنکه در ممکنات موجوده نمیتوان سلسله‌ای فرض نمود که بینهایت باشد زیرا منتهی بعلت است پس باید اول و آخری داشته باشد که منتهی بعلت گردد و هر سلسله‌ای که منتهی بعلت است متناهی و گرنه باید مستغنی از علت و واجب الوجود باشد تا بتوان فرض نمود که غیرمتناهی است. دوم آنکه سلسله‌ایکه غیرمتناهی است ممکن نیست واجب الوجود که علت است در آن تأثیر کند زیرا ایجاد و تأثیر علت ممکن نیست دفعتاً واحده تعلق بغیرمتناهی گیرد زیرا ایجاد از مقوله فعل است و فعل آنی الحصول است و محدود بمتعلق پیش است و ممکن نیست منطبق بر غیر متناهی شود محذور دیگر هم لازم آید زیرا غیرمتناهی از جانب ازل قدیم و ازلی خواهد بود و ازلی را چگونه میتوان ایجاد و احداث نمود زیرا مسبوق بعدم نیست و از طرف ابد هم نمیتوان آنرا مورد ایجاد و احداث قرار داد. (۱۳) برهان سیزدهم تلازم وجوب ازلی با وجوب ابدی است پس اگر سلسله‌ای در ازل باشد و متناهی نباشد باید همان سلسله در جانب ابد هم متناهی نباشد و حال آنکه ما بوجدان قطعی ادراک میکنیم که سلسله موجودات ازلیه میتوان منقطع الاخر باشد و نیز سلسله موجودات ابدیه جایز است منقطع الاول باشد.

پس اگر در جانب ازل بی‌علت است و واجب الوجود است در جانب ابد هم چنین خواهد بود و تلازم وجوب ازلی با وجوب ابدی از خصایص واجب الوجود است پس باید سلسله ازلی را متناهی فرض نمود تا واجب نباشد و منتهی بعلت موجد شود همچنین سلسله ابدی را باید متناهی اعتبار کرد تا منتهی بعلت مبقیه شود و این مستلزم چند خلف است یکی خلف در امکان و معلولیت با فرض عدم تناهی زیرا عدم تناهی ملازم با وجوب است ازلا و ابدأ.

و دیگر خلف در فرض انقطاع اول یا انقطاع آخر با فرض وجوب و استغنائی از علت، و دیگر خلف در تساوی جمیع حلقات سلسله غیرمتناهی در احتیاج بعلت چه در صدور قسمتی از سلسله غیرمتناهی از علت موجد و بقاء آن قسمت و علت مبقیه سخن و بحثی نیست بلکه سخن در صدور موجودات غیر متناهی از علت است و بقاء آنها بعلت مبقیه است و تفکیک قسمتها در انتهای بعلت و استغنائی از آن علاوه بر آنکه خلف در امکان بعض قسمتهاست بمنقلب شدن امکان بوجوب خلف در امکان جمیع حلقات و مساوات جمیع در احتیاج بعلت خواهد بود.

(۴) برهان مسمی بتقلیل بدین خلاصه که ممکن نیست تقلیل بعض اجزاء سلسله یا بعض حلقات آن بجدا کردن بعض حلقات یا بعض اجزاء از آن سلسله که غیر متناهی فرض شده زیرا آنچه وجود آن سلسله را ایجاد نموده یا مستلزم شده یا بخودی خود وقوع یافته البته تمام آن سلسله که

از جانب ازل غیرمتناهی است بدون کم و زیاد حتی با اندازه سرموئی بالفعل حاصل و متحقق است و کم و زیاد شدنی نیست زیرا همگی بمنزله يك موجودی است حاصل که تمام ذرات محل خویش را بوجود خود پر کرده و اگر چیزی از آن کم شود آن فرد از سلسله اولیه مبدل بفرد دیگر خواهد بود که تقلیل و کمی را می پذیرد و معلوم میشود که سر و ته ای دارد که میتوان آنرا کوتاhter و اجزاء و حلقات او را کمتر نمود و اگر غیر متناهی باشد خود را باید باحال عدم تناهی بهر وضعیتی که از اجزاء و حلقات دارد حفظ کند و گرنه فردی که فرض شده از سلسله غیرمتناهی به کم کردن خواهد از بین رفت چه اگر از بین نرود کم کردن را نپذیرد تا فرض وجود فردی خاص محفوظ بماند تا خلاف فرض نشود و حال اینکه ما بوجدان قطعی می بینیم هر سلسله ای قابل تقلیل و کم کردن که مقداری از او است و قابل پیوستن دو طرف محل تقلیل است یعنی اگر يك ذرع مثلاً از سلسله کم کردیم و بریدیم میتوان دوباره آنرا پیوست بدون اینکه آنچه گرفته شده از او بدو برگردانیم و این حال از خصایص متناهی است .

و چیزی که غیرمتناهی است باید قبول هیچگونه کم کردن نکند و باین تفریر واضح میشود که قطع چیزی از این سلسله غیرمتناهی ممتنع است زیرا مستلزم است تخلف علت را از معلول چه علت وجود این سلسله معلولی را آورده که غیرمتناهی است پس اگر کم شود علت بی معلول و معلول بی علت خواهد بود و گرنه باید واجب الوجود باشد و واجب الوجود هم تغییر پذیر نیست و تصرف در او ممکن نیست و این سخن را نمیتوان در سلسله متناهی گفت زیرا اجسام متناهی بالذات قابل تمخیر و بسط و قبض و وصل و فصل و همه گونه عوارض است و این قابلیت را علت موجدش باو داده که اگر قبول تقلیل و تغییر نکند تخلف علت از معلول خواهد شد و فرق نیست در این مطلب یعنی در امتناع تقلیل و تغییر سلسله غیر متناهی بین آنکه آنرا شیئی واحدی فرض کنیم مانند ریسمانی که امتداد حاصل کند بدون نهایت از جانب ازل مثلاً یا اشیاء متعدده ای فرض نماییم که بعض آنها علت بعض دیگر یا ملازم بعض دیگر باشند با آنکه ما می بینیم قطع آنچه از این سلسله بما رسیده یعنی از نهایت جانب ازل یا اول جانب ابد بنهایت رسیده ممکن است بالحس و العیان و بضرورت عقلیه آنچه خواهیم از آن قطع کنیم .

(۱۵) برهان تلازم برای الزام گروهیکه سلسله غیرمتناهی را فقط یکجانبه آنها از طرف ازل مورد بحث قرار دادند که ضمناً امتناع عدم تناهی يك جانبه از طرف ابد هم ثابت میشود و آن بدین تفریر است :

نهایت نداشتن امتداد این سلسله از جانب ازل مستلزم نهایت نداشتن وی از جانب ابد است و

همچنین بالعکس زیرا هر چیزی که حصول آن چیز را چیزی سبب و مستلزم و علت بدون نهایت از جانب ازل یا از جانب ابد شده معقول نیست که محدود باشد بجانب واحد مگر متناهی باشد پس اگر حاصل شده چیزی که ایجاب کند امری را که نهایت ندارد معقول نیست که اقتضا کند فرق و تبعیض را بین ازل و ابد چه طبع لانهائیت طبعی است واحد و اگر سببی و علتی چیزی که دارای چنین طبیعت است ایجاب نمود این طبیعت در ازل و ابد باید متحقق شود و معقول نیست محدود بیطرف گردد مگر بعلمت و محدود دیگری که مزاحم علت اولی باشد و مفروض آنست علت موجب و موجود و مستلزمه يك علت است و اگر چنین تراحمی بین دو علت فرض شود هر دو از تأثیر افتاده .

و چیزی که دارای طبع لانهائی است حاصل نشود نه از جانب ازل نه از جانب ابد و بالجمله مقتضی برای وجود امر غیر متناهی در این فرض موجود است و مانع مفقود بلکه غیر معقول است زیرا وجود ابدی غیر متناهی محتاج نیست مگر بسبب و علتی که ایجاد کند امر لانهائی را و مفروض آنست که چنین سبب و علت حاصل شده پس چگونه لانهائی ازلی از لانهائی بودن ابدی منفک میشود و لانهائی مطلق در این امر مفروض محدود بیکطرف نتواند بود و در ذات او لانهائی بودن ازلی و ابدی نسبت بموجب و علت خود یکسان است و گرنه لازم آید تناهی از هر دو طرف و حال آنکه مفروض در این مقام عدم تناهی سلسله از طرف ازل است پس ناچار باید سلسله غیر متناهی از جانب ازل و ابد باشد و لازم آید که چنین سلسله واجب الوجود و غیر معلول باشد پس فرض لانهائی ازلی ممتنع و فرض لانهائی ازلی و ابدی با حفظ امکان بالضرورة محال است و اهل فضل و کمال باید در این برهان و ماقبلش توجیه بسزا فرموده سد ثغور آنرا بلطف و کرم خود نمایند که مؤلف باشتاب و بطور مرتجل این سوانح وجدانیه را در امتناع تسلسل و سلسله غیر متناهی مینگارد و فرصت تکمیل آنرا ندارد و وجدان سلیم هرگز خطا نپذیرد .

(۱۶) برهانی که آنرا نامیدیم برهان تکمیل بدین خلاصه که هر تکمیلی که دارای اندازه و مقدار است و عالم اجسام هم از چنین خاصیتی جدانیست بضرورت عقلیه قبول میکند ارتفاع و صعود و انحفاظ و نزول را و چیزی که حسب الفرض اول و آخر ندارد چگونه ممکن است مرتفع شود یا هبوط و نزول نماید و حال اینکه این قابلیت مانند قابلیت ابعاد ثلاثه از لوازم هر جسم است بحسب قابلیت و طبیعت پس اگر عدم تناهی ازلی را از عدم تناهی ابدی تفکیک نمائیم و سلسله غیر متناهی را يك جانبه فرض کنیم لازم آید تخصیص بلامخصص و دانستی که سلسله غیر متناهی دو جانبه معقول نیست و امتناع عدم تناهی يك جانبه هم واضح است زیرا ارتفاع و هبوط در جسم غیر متناهی هر چند يك جانبه باشد معقول نیست بدلیل آنکه اول و مبدئی ندارد تا آنجسم بتمامه بلند شود یا پائین آید یا

آنرا از طرف متناهی‌ش بر گردانیم و دایره نمائیم .

پس ناچار باید مدعی شویم که جسم متکمم که دارای اندازه و مقدار است يك قسمت آن قابل صعود و نزول است و قسمت دیگرش از طرف ازل قابل نیست و این تبعیض محال است و این برهان را میتوان از مقوله کم بمقوله وضع و مانند آن برد زیرا هر جسم وضعی و شکلی را می‌پذیرد و جسم غیر متناهی اگر چه يك جانبه باشد قبول وضع و شك و کیفیت و ابعاد ثلاثه نمی‌کند مگر در قسمت آخرش که بدان منقطع شده اگر ازلی است یا در قسمت اولش که در دست است اگر ابدی است .  
(۱۷) برهان مساوات : هر جسم متکممی در اجزاء متصله و منفصله در هر حکم یعنی در هر چه جایز است و هر چه جایز نیست مساوی است و چیزیکه نهایت ندارد ممکن نیست سرایت نماید احکام طبیعیه‌اش بجمیع اجزاء و حلقاش .

(۱۸) برهان زیاده و نقصان : هر متکممی ممکن است زیاد شود بعض اجزائش یا کم گردد و چیزیکه غیر متناهی است قبول زیاده و نقیصه نکند پس لازم آید اگر چیزی بر آن بیفزائیم زیاده و افزایش نباشد یا چیزی از آن کم کنیم نقیصه نگردد و این خلاف ضرورت است .

(۱۹) برهان طی سجدل : هر امر جسمانی ممکن است پیچیده و طی شود مانند طی سجدل کتب و چیزیکه اجزاء او را نهایت نیست چگونه طی و پیچیده شود یا چگونه اجزائش جمع و تفریق را پذیرد .  
(۲۰) ضمناً در وجوه گذشته اشاره شد که اگر قطعه‌ای از سلسله غیر متناهی گرفته شود آنگاه طرفین سلسله پیوسته بهم گردد لازم آید سلسله بحال اول خود باقی باشد و صحیح نباشد گفته شود کمیت موجوده فعلیه غیر از کمیت موجوده سابقه است زیرا نسبت بسابق و لاحق حسب الفرض نهایت نیست و این خلاف ضرورت است .

(۲۱) عالم متغیر است و چیزیکه نهایت ندارد تغییر را نمی‌پذیرد مگر در اندازه که در دست تست از این سلسله .

(۲۲) هر جسمی هیولائی دارد که قبول صورتهای متعاقبه مینماید و این معنا در غیر متناهی متصور نیست . زیرا صورتهای متناهی و محدود است و هیولای غیر متناهی چگونه صورت متناهی را می‌پذیرد و همچنین چگونه صورت غیر متناهی متحد باماده متناهی گردد بدیهی است که ماده قوت است و صورت فعلیت آن قوت است و در ماهیت هیچیک نمیتوان عدم تناهی را تصویر نمود تا بتوان هر دو را غیر متناهی فرض کرد و آنکه نفس امتداد همانا صورتی است که عارض میشود بر هیولا و هیولا قوتی است بسیطه که قبول نکند مگر امتداد نهائی را بالضروره .

(۲۳) هر چیزیکه جسمانی است دارای ماده و صورت است و هر يك از این دو محدود بحد خویش و



استوار برصقع خود بوجود میباشد پس نه قوت ممکن است از حد وصقع خود تجاوز کند و نه فعلیت وعدم تناهی در قوت اگر بسبب شدت قوت است پس خارج از بحث است زیرا شدت قوت ربطی بامتداد و کمیت ندارد و همچنین است فعلیت و اگر عدم نهایت در قوت از جانب ازل بانسباص و امتداد آن قوت است پس این تصور نمیشود مگر بکمیت و مقدار و کمیت و مقدار غیرمتناهی در امتداد معقول نیست که عارض شود بر قوت یا فعلیتی که محدود بحد خویش و محصور در حصار صقع خود میباشد پس لازم آید که کمیت و مقدار تجاوز نماید از ماده و صورت بسوی ماورای ماده و صورت و این معنا مساوق است با وجود کمیت بدون متکمم و عرض بدون موضوع و این محال است بالضروره .

و از آنچه ذکر شد از این سوانح وجدانیه میتوان وجوه دیگر استنباط نمود که از تقاره کوبیدن بر طبل برهان تطبیق و برهان سلم و مانند آنها بی نیاز شویم و مادر این سوانح قبلاً رساله‌ای پرداختیم عربی بنام اصطناع الترسل فی امتناع التسلسل .

پایان سوانح وجدانیه مؤلف در امتناع تسلسل محمد صالح علامه حائری نزیل سمنان

### فصل

در نیروی عالم نفوس در تفکر و تعقل بمناسبت مبحث وجود ذهنی و حقیقت علم و ذکر نمونه‌ای از عجایب قوت مفکره و عاقله و عجایب آثار این قوه که بتصور و تصدیق نامیده میشود و نمونه‌ای از طلسمات و اندیشه‌های عجیب نفس که مناسب دانستیم این کتاب خالی از آن نباشد .

بدانکه نخستین نیروی خدا داد نفس انسانی همانا تصور و تفکر و تعقل و حیلت اندیشی که از مراتب حقیقت علم است که مبحث وجود ذهنی بر آن استوار شده و ابتدای تفکر و تصور نفس همانا توجه و التفات است بعالم معانی که آنهم از مخلوقات ذات اقدس الهی است چنانکه حضرت امام صادق علیه الصلاة والسلام فرموده « کَلِمَا تَصَوَّرْتُمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَدِقِّ الْمَعَانِي فَهُوَ مَخْلُوقٌ مِثْلِكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ » و نفس هر چه نیرومندتر باشد معانی را بهتر درک میکند و آنرا بهتر بحول و قوه الهیه صورت مینماید یا بنحو ارتسام در جوهر نفس چنانکه گمان اکثر قائلین بوجود ذهنی است یا بنحو احضار آن نزد نفس و جوهر عقل که قول دیگر است و یا بنحو انکشاف کذب معلومات بر جوهر نفس چنانکه مسلک مؤلف است بدون ارتسام و احضار یا بوجود دیگر که مذکور شد . و این توجه و صورت بخشی یا احضار یا انکشاف از افعال نفس است و کار جوهر نفس در این فعالیت گاهی بجائی میرسد که صورتهای منطبعه در افلاک را می‌بیند و الحان و اصوات گردش افلاک و کواکب و تسیحات ملائکه را میشوند .

چنانکه در حق فیثاغورث که از شاگردان مکتب سلیمان بن داود عليه السلام بود گفته شده که

اواز شدت صفای نفس صور افلاك و روحانیات را امید دیده و اصوات حرکات افلاك را که در باطن آهنگهاست می شنیده و علم موسیقی را از آن الحان فلکیه او و همگنان او دریافته و گاهی کار نفس نیرومند در بلندی همت و عزم راسخ بجائی میرسد که معقولات خود را وجود خارجی می بخشد و باین نظر گفته اند :

**الهارف یخلق بالهمة .**

و حضرت موسی بن عمران علیه السلام بچنین همتی و عزمی کوه طور را از جا کنده و بر سرهای بنی اسرائیل مدتها نگاهداشته تا آنان از ترس سقوط کوه بر سر ایشان از او امر آن پیغمبر سرپیچی ننمایند و در احکام با آنجناب مجاجه نکنند و این معنا در حقیقت راجع است باجابات حقتعالی دعوات نفس و امضا و تنفیذ همت و عزم و عزائم چنین نفوس پاک را و یکی از معانی او لوالعزم در انبیا همین است و نفوس نیرومند و تصفیه شده نه تنها آنچه را از معقولات و معلومات و مدرکات خود بهمت خویش هنگامیکه صلاح و لازم باشد صورت خارجی و واقعی بطور خلق الساعه می بخشند بلکه در وقت واحد در امکانه متعدده میتوانند حاضر شده و هر کونه اعمال خارجی عادیه را از خوردن و آشامیدن و سخن گفتن بسخن های مختلف انجام دهند و در عین حال از جایگاه خود مانند خانه و مسجد در هر حالیکه بوده اند باقی و اصلا حرکت از آن نکنند و وضعیت خود را از خوردن و آشامیدن و سخن های مخصوص گفتن یا بر منبر و در مدرس خطبه خواندن و درس گفتن ایشان را تغییری روی ندهد .

و تصویر این معنا و حل این معما را مؤلف بفضل الهی در حکایت حضور امیر المؤمنین علی علیه السلام در یکشب در چهل موضع و در عین حال در منزل شخصی بودن و در هر یک از این مواضع مهمان بودن و بامیزبان خود غذا خوردن و در هر کجا سخن گفتن بغیر آنچه در جای دیگر گفته موفق گشته بدین خلاصه که نور نفس ولی کامل مانند علی علیه السلام قابل بسط و انبساط است همانطور که در عالم رؤیا نفس انسانی سیر میکند و در آن واحد جاهای مختلف را دیده و عمل های گوناگون را انجام میدهد همچنان نفس پاک نیرومند که همواره مشمول الطاف و عنایات الهیه است در بیداری می تواند نور نفس را بسط داده در یکشب یا یکروز یا در یک وقت بمشارق و مغارب عالم حضور یافته و اعمال و اقوال گوناگون را در هر موضع انجام داده و در عین حال از منزل یا مجلس خویش بیرون نیامده و بکارهای خود مشغول باشد .

زیرا نور نفس دارای اشعه است و دارای چنین نفس نیرومندی میتواند هر شعاعی از اشعه نفس را که حد و پایانی ندارد بطرفی که خواهد بفرستد و بسط دهد و آن شعاع را متشکل بشکل خویش بنحو اتم و اکمل نماید و همه گونه حرکات و سکنتات و افعال و اقوال و خوردن و آشامیدن و نماز

**تصویر حضور امیر المؤمنین  
علیه السلام در وقت واحد در چهل  
موضع از مؤلف که سابقه ندارد  
و از دیگران دیده یا شنیده نشده**

خواندن و انس گرفتن و تعلیمات اخلاقی و علمی فرمودن بنماید و بطور حقیقی آن شعاع متشکل و مصور بمثال صورت اصلیه بخورد و بیاشامد و آن خوراک در برق آن شعاع مجسم بسوزد و نابود شود و احتیاج بدفع مدفوع و سایر لوازم عادیه نداشته باشد بنابر این هیچگونه اشکالی و حیرتی در چنین بسط و انبساط نفسانی و تصرفات روحانی و جسمانی نخواهد بود و از همین راه است که بحارث همدانی فرموده **یا حار همدان من یمت یرنی من مؤمن او منافق قبلا یعنی روح مقدس آنجناب در آن واحد اشعه خود را بشکلی که مقتضی است متشکل میسازد و از مرکز آن ثابت و متمرکز است اشعه متشکله بشکل واحد یا بشکل مختلف یعنی بشکلی که مناسب دیدار مؤمن است و بشکلی که مناسب نشان دادن بکافر و منافق است یکی بشکل رحمت دیگری بشکل عذاب نشان دهد و راجع بملك الموت هم میتوان همین را تصور کرد که روح خود را بسط داده و اشعه را بشکل خود متشکل نموده در آن واحد در هزارها مکان حضور یافته و قبض روح نماید و لازم نیست مأمورین متعددی از ملائکه برای قبض روح فرض نمود چنانکه بعضی گمان کرده اند هر چند در خصوص حضور عزرائیل و همچنین راجع بحضور حضرت امیر نزد هر مؤمن و منافقی که قبض روح شده راههای دیگر هم مؤلف فکر نموده که از آنجمله احاطه بجمیع ازمه و امکانه است مانند احاطه ذات اقدس سبحانی که هیچ زمان و مکانی حائل بین هر شخصی و بین رؤیت شخص ملك الموت یا شخص شخیص حضرت امیر علیه السلام نخواهد بود بلی این راه را در ضیافت رفتن حضرت امیر علیه السلام بچهل جا نباید گفت زیرا مفروض آنست که در هر يك از این چهل جا و هم در منزل شخصی خود غذائی خورده و آبی نوشیده و سخنی گفته و اعمال مقدسه ای بجا آورده که هر يك بادیگری مغایر است و این معنا بدون فرستادن اشعه و تشکیل هر شعاع بشکل خویش مانند يك انسان کامل مرید عالم فعال ناطق متحرك که هیچ نقصانی از شکل اصلی در قوای ظاهره و باطنه و طرز رفتار و گفتار و اعمال کونا کون ندارد تصور نمیشود و ما در انسانهای عادی که حکیم کامل و دارای همتهای بلند و احساسات نیرومند و فکرت های عجیب و غریب و علم طلسمات و نیز نجات و تسخیرات و اسرار حکمتهای طبیعی و کارهای دقیق شیمیائی و صنعتی نمونه های بسیار داریم . اینک چند نمونه را ذکر نموده در خاتمه عجایب احوال حکیم ناصر خسرو علوی را از روی نسخه مخطوطه ای که در دست داریم بیاد کار در این کتاب میگذاریم .**

### « فصل »

در عجایب و غرایب تعقلات و حیلت اندیشی های اسکندر بن فیلیپ مقدونی و موفقیت های او در عملی کردن افکار و صورتهای ذهنی و معقولات نفس خویش

( مقدمه )

بدانکه ادراکات نفوس بشریه در قرون «تمادیه بیک نسق نبوده و هنوز هم روی يك اساس تکیه

ندارد چه افرادی از بشر میدانیم و می بینیم ادراکات و تعقلات صحیحه و مستقیمه که بواقع و حقیقت میرسند دارند که مخلوط باوهم مغالطه آمیز و تخیلات شیطانیه و تقلید از روسای ضلال نیست .

و این دسته در هر قرن و در هر امتی و ملتئی کم بوده و هست و مؤمنین بحق و حقیقت همیشه کم و انگشت شمار بوده و هستند و قرآن هم بقلت مؤمنین و حق شناسان تصریحات گوناگون فرموده و از این افراد صحیح الفکره و سلیم الفطره بحسب صائب در کشف اسرار و مواضع آن و همت بلند در رساندن خود و پیروان خویش بحقایق مکتومه و عملی کردن آنها و نفع عام و رساندن بمعاصرین و آیندگان دارند بسیار کمتر بشمار آیند .

و دسته دیگر که همیشه اکثریت را حائزند ادراکات معوج و اعتقادات باطل در دیانات و مذاهب و مسالك اجتماعی و انفرادی دارند .

برای نمونه میگوئیم در دوره جاهلیت گروههای بسیاری بودند که در مسلک و عقیده بایکدیگر اختلاف شدیدی داشتند حتی اینکه کار روی این اختلافات بخونریزی و فجایع خانمانسوز کشید و این خونریزیها در اعقاب ایشان بتواتر مدتها باقی مانده خوشوقتی آنستکه نظر بآنکه باید در هر عصری حجت حق تعالی در روی زمین بر قرار باشد چه مردم اطاعت بکنند از آن حجت چه نکنند تا حجت بالغه حق تعالی در هر عصر بر اهل آن زمان ثابت باشد و عذری برای ایشان نماند در عصر جاهلیت و عصر کمراهی و ضلالت که مغلطه های شیطانی از هر قبیل بوده و نام جاهلیت بهترین معرف اهل آن عصر است مع الوصف در چنین روزگاری موحدینی کامل و حق شناسانی فاضل بودند که بعضی از ایشان از اوصیاء و انبیاء سلف و از حجت های منصوصه و منصوبه از جانب پیغمبران گردیدند و این گروه موحدین مقر بخالق و مصدق بیعت و نشور بوده و ایمان کامل داشتند باینکه خداوند تبارک و تعالی مطیع را ثواب دهد و عاصی را عقاب کند و در این باب در تواریخ اسلامی کتابها نوشته شده از آنجمله امام مسعودی در کتب خود اخبار الزمان و کتاب اوسط که هنوز بچاپ نرسیده در کتابخانه های مصر ( کتابخانه خدیوی ) مضبوط است .

و در کتاب مروج الذهب داد سخن را داده از آنجمله قس بن ساعده ایادی است که پانصد سال قبل از اسلام میزیسته و معتقد بخاتم النبیین با سم و رسم و بائمه معصومین بنام و نشان بوده و چون طایفه او خدمت پیغمبر ﷺ میرسیدند نخستین چیزیکه حضرت ختمی مرتبت با کمال عشق و شوق اظهار رغبت میفرمودند شرح احوال این مرد موحد نام آور و معتقد بتوحید و رسالت و امامت ائمه معصومین ع علیهم السلام بوده و از ایشان هم مانند منذر بن جارود عبدی که از خطبای آن قوم بوده گفتارهای « قس » را از منظوم و منثور برای حضرت بیان میکرده که در اینجا گنجایش نقل آن نیست چیزیکه بسیار

مهم و از یادگارهای نفیس برای مسلمانین و شیعیان امیر المؤمنین علیه السلام است «دعای فس» است بنام دوازده امام که نزد اهل دعا برای جمیع حوائج از مجربات است و چون در دسترس هر کس نیست آنرا در اینجا ذکر مینمائیم : **بسم الله الرحمن الرحيم اللهم رب هذه السموات السبعة الارفعه و الارضين الممرعه بمحمد و الثلاثة المحامدة معه و العليين الاربعة و سبطيه الفرعة العينة التبعة النبوة و السرى الالعه و سمي الكليم الضرعة درسة الانجيل و حفظة التنزيل محاة الاضاليل و نفاة الاباطيل و الصادقوا القيل على عدد نباء بنی اسرائيل عليهم تقوم الساعة و بهم تنال الشفاعة و لهم من الله فرض الطاعة .**

و دیگر رباب سبطی و بحیراء راهب که هر دو از قبیلہ عبدالقیس بودند و معدی کرب و معاریف از اوصیاء عیسی که یکی از فضلاء ایشان برنابا بوده که در انجیل وی هیچگونه تحریف و کم و زیادی نشده و در قرون اولیه اسلام این انجیل از میان ستونهای عمارتی بدست قشونهای مسلمین افتاده . و اخیراً در عصر ما مرحوم سردار کابلی آنرا ترجمه و طبع و منتشر ساخته و یوحنا و مرقس و لوقا و شمعون الصفا از معاریف اوصیاء بودند .

و گروهی از عرب مقر بخالق و حدوث عالم و بعث و اعاده ( معاد ) بودند ولی پیغمبران را منکر بودند و همواره بعبادت و پرستش اصنام مشغول بودند و از این گروه خداوند در قرآن خبر داده که میگفتند : « ما نعبدهم الا لیقر بونا الی الله زلفی » .

و این گروه سوی اصنام خود حج مینمودند و از دور و نزدیک راه سوای بتها میپیمودند و شترها را برای آنها قربانی مینمودند و مناسک و عباداتی برای آنها اختصاص میدادند و بنام ایشان حلال و حرام تعیین میکردند و از آنجمله گروهی بودند که بآفریننده اعتراف داشته ولی پیغمبران و بعث و نشور را انکار مینمودند و پیروی از کفتمار دهرین میکردند خداوند در قرآن از کفر و العاد ایشان خبر داده در این آیه که فرموده : **و قالوا ان هی الا حیاتنا الدنیا نموت و نحیا و ما یهلکنا الا الدهر و مالهم بذلک من علم الا یظنون .**

و گروهی از عرب بیهودیت و نصرانیت گرویدند و گروهی از عرب ملائکه را می پرستیدند و آنها را دختران خدای تعالی می پنداشتند و شفاعت ایشان را نزد خداوند سبحانه و تعالی معتقد بودند که فرمود : **و یجعلون لله البنات سبحانه و لهم ما یشتهون و نیز فرمود : افرأیتم اللات و العزی و مناة الثالثة الاخری ألكم الذکر وله الانثی تلك اذا قسمة ضیری .**

و امام مسعودی در مروج الذهب بعد از ذکر گروهی از عرب که مایل بیهودیت و نصرانیت شدند این عبارت را نگاشته « و منهم المار علی عنجهیة الراكب لهمجیته » و مراد از عنجهیة جهل و

حماقت و تکبر است و همجیة از همج رعاع مکسهای است بر بدن حیوان و دم و دبر و مواضع کثیف او جمع میشوند و حاصل معنی آنکه این گروه مانند کسی است که دنبال جاهل و احمقی که سوار است یعنی رئیس عشیره و سوار کار ایشان است حرکت میکنند مانند مگس که بحرکت مرکوب و را کب سیر نموده از آن جدا نشوند از این جمله چنین بر میآید که این گروه بدون هیچ مدرک و دلیل و ادراک و احساس سلیم پیروی از حمقا و جهال یهود و نصارا نموده هر آنچه میگویند و بهر جا روی آرند پذیرفته و روی آور می شوند و فی الحقیقه این معنا که مثلی است از امثال عرب بر تمام این گروهها که باین خیالات سست و دور از حکم عقل سلیم معتقد میشوند و تعقل و تدبیر ندارند و روی بدانشمندان عصر خود نمیآوردند منطبق است اینجاست که صاحب فکر سلیم و فطرت مستقیم دریافت میکند که نفوس این گونه از مردم ژاژ خای و بی بند و بار در شماره نفوس انسانی نیست بلکه از پست ترین و گمراه ترین حیوانات و بهائمند چنانکه قرآن مجید آنان را چنین معرفی نموده « ان هم الا کالانعام بل هم اضل » و در جای دیگر فرموده : « کانهم حمر مستنفره فرت من قسوره » و در جای دیگر « بخشب مسنده » تشبیه نموده و آنان را بمفسدین و سفهاء معرفی فرموده در این آیه اینکه که میفرماید : « الا انهم هم المفسدون و لکن لا یشعرون » .

و عجب آنکه ایشان با اینکه تمیز نمیدهند مفسد را از مصلح خود را مصلح خوانده و مؤمنین موحدین و دانشمندان مجتهدین را سفها نامیده و باستهزاء گرفتند خداوند میفرماید هر گاه مؤمنین را ملاقات مینمودند میگفتند ما هم ایمان آوردیم و هنگامیکه با شیاطین خویش خلوت میکردند میگفتند ما با شما ایم و بمؤمنین استهزاء می نماییم خدای تعالی در رد ایشان میفرماید : « الله یستهزیء بهم و یمدهم فی طغیانهم یعمهون » و فرموده ایشانند که گمراهی را خردیاری بهدایت و راه حق نموده و هرگز تجارت ایشان سودی نبخشد و هرگز هدایت بر اهر است نشوند و فرموده دلهای ایشان سخت مانند سنگ بلکه سخت تر از سنگ است چه از سنگها سنگی است که نهرها و جویها از آن جریان نماید و از آن سنگها سنگی است که شکافته شده و آب زلال کوارا از آن بیرون آید و از آنها سنگی است که از قله کوه از قمرس خداوند ، یعنی هنگامیکه تجلی نماید بر کوه از جای کنده شده و در

### رد ز نادقه

میغلطد و قرآن مجید هر گروه ناحق و ناثبات را بیانات دلنشین رد فرموده مثلا در رد ز نادقه که پنداشتند انسان متولد اند دوران افلاک است و چون نطفه در رحم افتاد اشکال و غذا آنرا فرا گرفته و مرور شب و روز بر او ویرا نشو و نما داده بزرگ مینماید و قرآن بیک جمله کوتاه این پنداشته ناروای حیوانی را ریشه کن کرده و فرموده « ومن نمره نکسه فی الخلق افلا یقولون » یعنی کسیکه بزرگ شود و عمر کند باز گشتش بحدود طفولیت خواهد بود و همواره

روی بنقصان گذارد و اگر کار نشو و نما و تکون بحر کت فلک و گردش روز و شب میبود باید همواره تاشب و روز هست و آسمانی در گردش است شکلهای گوناگون پی در پی در پیدایش و نقل و انتقالش بزرگ شود و دریاها و کوهها و صحرا هارا فرا گیرد و تنه درختها همواره پهناور گردد و میوهها و برکها برحد معین ایست نکنند پس بر عقل سلیم آشکار است که این تدبیر در نشو و نما و رو بنقصان گذاردن در پایان عمر و پیری جز از تدبیر خداوند یکتای بی همتا نیست .

« ما اتخذنا الله من ولد ومامعه من اله انزالذهب كل اله بما خلق »  
 و در رد بر نفویه فرموده  
 و نیز فرموده : « لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا » .

و مؤلف قبلا در این کتاب برهانهای قاطع متعدد از کلمه زهاب مخلوقات و کلمه فساد عالم استنباط نموده و نظماً و نثراً پیاد کار گذارده و برهان فرجه که از یاد کارهای امام صادق عليه السلام است و بر این دیگر را نیز بر آن افزوده بدانجا مراجعه شود .

و در این مقام تقریر دیگری از گفتار معصومین عليهم السلام رسیده بدین ترجمه که اگر دو اله فرض شود هر يك علواستعلا را بر دیگری طلب کند (و یا ممکن است چنین نماید) .

پس هر گاه یکی از این دو اراده کند خلقت انسانی را و دیگری بمخالفت برخاسته همانرا بهیمه یا حیوان دیگری نماید لازم آید با این اختلاف و مخالفت در اراده و مشیت این دو اله شیئی موحد در يك حالت هم انسان باشد و هم بهیمه این امر محالی است بزرگ و هر کز صورت وقوع نخواهد پذیرفت پس باید آفریننده موجودات و اله ارضین و سماوات یکتا و بی همتا باشد و این وحدت نظام و تدبیر و اتصال و پیوند هر موجودی بموجود دیگر و قوام و قیام بعضی با بعضی دیگر با اینهمه اختلافات در هوی و هوسها و ارادتها و مشیتها خود دلیلی است روشن و قاطع بر وحدت صانع و کر نه فساد و نابودی و اختلال نظام بر سراسر جهان بجمیع کائنات حکم فرما خواهد بود .

و در رد بت پرستان فرموده ان الذین یدعون من دون الله  
 رد بت پرستان از قرآن

عباد امثالکم فادعوهم فلیستجیبوا لکم ان کنتم صادقین  
 اللهم ارجل یمشون بها ام لهم اید یمطشون بها ام لهم اعین یبصرون بها ام لهم آذان  
 یسمعون بها قل ادعوا شرکائکم ثم کیدون فلا تنظرون ( و قوله یحکی قول ابراهیم )  
 اتعبدون من دون الله ما لاینفعکم شیئاً ولا یضرکم اف لکم ولما تعبدون من دون الله افلا  
 تعقلون ( و قوله ) قل ادعوا الذین زعمتم من دون الله فلا یملکون کشف الضرعنکم ولا  
 تجویلا ( و قوله ) افمن یخلق کمن لایخلق افلاتذکرون - الی غیر ذلك من الایات .

و در رد دهریه که میگفتند این دهر همواره بوده و خواهد بود  
 رد دهریه از قرآن  
 آنرا مدبر و صانعی نیست و بعث و نشور را انکار نمودند فرموده :

ماهى الاحيوتنا الدنيا نموت ونحىي ومايهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون ودر رد اينكروه فرموده : يا ايها الناس ان كنتم فى ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر فى الارحام ما نشاء الى اجل مسمى ثم نخرجكم طفلا ثم لتبلغوا اشدكم و منكم من يتوفى و منكم من يردالى اذ ذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً . آنگاه براى بخت و نشور منلى زده و فرمود : و ترى الارض هامدة ( اى يابسة ميتة ) فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت و انبتت من كل زوج بهيج ( اى حسن ) ذلك بان الله هو الحق و انه يحيى الموتى و انه على كل شىء قدير و ان الساعة آتية لا ريب فيها و ان الله يبعث من فى القبور و قوله الله الذى يرسل الرياح فتثير سحابا فيبسطه فى السماء كيف يشاء و يجعله كسفاف ترى الودق يخرج من خلاله فاذا اصاب به من يشاء من عباده اذا هم يستبشرون و ان كانوا من قبل ان ينزل عليهم من قبله لمبلسين فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها ان ذلك لمحيى الموتى و قوله افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بيناها و زينناها و مالها من فروج و الارض مددناها و القينا فيها رواسى و انبتنا فيها من كل زوج بهيج الى قوله و احييناهه بلدة ميتا كذلك الخروج ، و قوله و ضرب لنا مثلا و نسى خلقه قال من يحيى العظام و هى رميم قل يحييها الذى انشأها اول مرة و هو بكل خلق عليم .

و بر رد منكرين ثواب و عقاب فرمايد : يوم يأتى لا تكلم ردمنكرين ثواب و عقاب از قرآن نفس الاباذنه فمنهم شقى و سعيد فاما الذين شقوا ففى النار لهم فيها زفير و شهيق خالدين فيها ما دامت

السموات و الارض الاما شاء ربك ( و قوله ) النار يعرضون عليها غدواً و عشياً ( و قوله ) لهم رزقهم فيها بكرة و عشياً ( و قوله ) من ورائهم برزخ الى يوم يبعثون ( و قوله عز و جل ) و لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله امواتاً بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله و يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم و لا هم يحزنون .

و بر رد منكرين معراج فرموده : و هو بالا فاق الاعلى ثم دنى ردمنكرين معراج از قرآن فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى و قوله و اسئل من ارسلنا قبلك من رسلنا و فرمود : و اسئل الذين يقرؤن

الكتاب من قبلك .

و در رد منكرين رؤيت كه بمعناى مشاهده نور عظمت و تجليات حق تعالى است فرمود : ما كذب الفواد ما رأى افتمارونه

رد منكرين رؤيت از قرآن

على ما يرى و لقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى .



و مراد از این رؤیت رؤیت خداوند بچشم نیست بلکه مراد نور عظمت و تجلیات حق تعالی است چنانکه حضرت رضا علیه السلام باین معنا تصریح فرموده و حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرموده هیچ چیز را ندیده‌ام مگر آنکه خدایتعالی را پیش از آن چیز و بعد از آن و با آن دیدم . یعنی بمشاهده دل و بصیرت نه بر رؤیت بصر .

و در رد منکرین خلقت جنت و نار فرموده « عند سدرۃ المنتهی  
رد بر منکرین خلقت جنت و نار  
عندهاجنة الماوی » .

و در رد برجبریه که گویند ما راصنع و کرداری نیست و هر  
رد بر جبریه  
فعلی که بفاعل نسبت داده میشود بنحو مجاز است نه حقیقت

فرموده : وما تشاقون الا ان يشاء الله ونیز فمن یرد الله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام ومن یردان یضله یجعل صدره ضیقا حرجاً ، و غیر ذلك من الایات .

و در کفتار ایشان ابطال ثواب و عقاب و نسبت ظلم و جور برب الارباب است و نیز فمن یعمل مثقال ذرة خیرا یره و من یعمل مثقال ذرة شرا یره و نیز کل نفس بما کسبت رهینه و نیز ذلك بما قدمت ایدیکم و نیز اما نمود فهدیناهم فاستجبوا للعمی علی الهدی و نیز انا هدینا السبیل اما شاكرآ و اما کفورا و نیز و عادا و نمود و قد تبین لکم من مساکنهم و زین لهم الشیطان اعمالهم فصدهم عن السبیل و نیز و قارون و فرعون و هامان و لقد جائهم موسی بالبینات فاستکبروا فی الارض و ما كانوا سابقین فکلا اخذنا بذنبه فمنهم من ارسلنا علیه حصابا و منهم من اخذته الصیحة و منهم من خسفنا به الارض و منهم من اغرقنا و ما کان الله لیظلمهم و لکن كانوا انفسهم یظلمون و غیر ذلك از آیات بی شمار .

مفوضه و مجبره گویند ما خالق افعال خود میباشیم و خدای را  
رد بر معتزله  
در آن هیچ صنعی و مشیتی و اراده‌ای نیست و آنچه مشیت

ابلیس است وقوع یابد و آنچه مشیت خدایتعالی است واقع نشود این گروه از قصور فهم و اعوجاج فکرت و فطرت و کنارگی از علوم و معارف عترت و از آیه « فتبارک الله احسن الخالقین » از حق دور افتاده و روی بگمراهی نهاده و از آیه « واذ تخلق من الطین کهیئة الطیر باذنه » عبرت نگرفته و وجوه معانی خلق و موارد استعمال آنرا ندانسته و بسیار لازم است کفتار امام صادق علیه السلام را در اینجا یاد نمائیم از آنحضرت سؤال شد آیا خداوند تبارک و تعالی امری را ببندد که خود تفویض فرموده حضرت فرمود خداوند اجل و اعظم از این کردار است پس گفته شد آیا ایشانرا مجبور بر افعال و کردارشان فرموده فرمود خدایتعالی عادلتر است از آنکه بندگان خود را مجبور بفعلی نماید آنگاه ایشان را بر

آن فعل عذاب فرماید گفته شد آیا بین این دو منزلت ( تفویض و جبر ) منزلت سومی است فرمود بلی باندازه ما بین آسمان و زمین .

مؤلف گوید در کتابیکه در ابطال جبر و تفویض تألیف نمودم بنام : « الوحی العریض فی نفی الجبر و التفویض » متجاوز از سیصد وجه بلکه قریب چهارصد وجه در امر بین الامرین بفضل الهی ملهم شده و تدوین نموده ام که نشانه‌های از مفاد فرمایش امام صادق که فرموده است منزلت بین منزلتین باندازه ما بین السماء و الارض است و اگر اهل تفکر و ذهن روشن کوشش و تدبر نمایند میتوانند این وجوه را بآلاف و الوف و لا اقل به الفین رسانده که دومین کتاب بنام الفین پس از کتاب الفین علامه حلی در خلافت امیر المؤمنین علیه السلام کرد و صحت و صدق گفتار امام صادق در این باب مبرهن و مسجل شود . و نیز فرموده میانه جبر و قدر ( تقدیر منزلتی است که سری از اسرار الهی است ) .

مؤلف گوید : تقدیر و قدر بسکون دال یا فتح آن بمعنای اندازه گیری است چه اندازه گیری در علم باشد چه نقشه و کتابت در الواح چه در لوح محو یا در لوح اثبات بدیهی است علم عالم بفعل فاعل علت آن فعل نیست و عالم بفعل غیر خویش غیر از فاعل آن فعل است .

چنانکه خواجه نصیر فرمود : علم ازلی علت عصیان بودن نزد

### رد قدریه

عقلا ز غایت جهل بود و حضرت رضا بیونس فرمود یا یونس

لا تقل بقول القدریه فان القدریه لایقولون بقول اهل الجنة ولا بقول اهل النار ولا بقول ابلیس فان اهل الجنة قالوا الحمد لله الذی هدانا لهذا وما كنا لنهتدی لولا ان هدانا الله ولم یقولوا بقول اهل النار فان اهل النار یقولون ربنا غلبت علینا شقوتنا وقال ابلیس رب فبما اغویتنی فقلت یا سیدی و الله ما اقول بقولهم ولكن اقول الا ماشاء الله وقضی وقدر فقال لیس هكذا یا یونس ولكن لایكون الا ماشاء الله و اراد وقدر وقضی اتدری ما المشیه یا یونس قلت لا قال هی الذکر الاول وتدری ما الارادة قلت لا قال العزیمه علی ماشاء و تدری ما التقدیر قلت لا قال هو وضع الحدود من الاجال والارزاق والبقاء والفناء و تدری ما القضاة قلت لا قال هو اقامة العین و لایكون الا ماشاء الله فی الذکر الاول .

و مراد از ذکر اول مذکور نمودن کلیه وقایع و افعالست در الواح بکتابت و برای ملائکه و انوار انبیاء بالخصوص حقیقت محمدیه بکلمات الهیه و نیز ذکر اول علم ازلی است بمعلومات از افعال خود و افعال عباد و از احوال اضطراریه و اختیاریه در کائنات آنگاه گفتار با اهل ذکر و کتابت در الواح بر طبق آن و این مشیت ذاتاً و قولاً و کتباً علت وقوع اعیان خارجیه نیست و ممکن است محو شود از الواح و چیز دیگر نگاشته گردد و چیزی که حتمی الوقوع است از فاعل مختار مورد قضای

الهی است یعنی وقوع حتمی آن معلوم است .

و ممکن است خداوند آنرا اظهار نموده و بدان خبر دهد و هیچ تأثیری در سلب اختیار فاعل مختار ندارد پس در سنجیدن مشیت الهی با کائنات دو تعبیر میتوان کرد یکی « ما شاء الله کان » یعنی آنچه خدای تعالی خواسته و بعلم ازلی دانسته همان واقع خواهد شد و خطا و تخلف ندارد و مفاد این جمله کاملاً صحیح و موهم جبر و خلق اعمال و تفویض نیست دیگر « کلما کان فهو بمشیه الله » و یا « ما کان الا ما شاء الله » که یونس راوی این حدیث باین عبارت : « والله ما اقول بقولهم و لکن اقول الا ما شاء الله و قضی و قدر » یعنی چیزی واقع نشود مگر آنچه خدا خواسته و مشیتش بآن تعلق گرفته و قضا و حکم بآن فرموده و آنرا تقدیر نموده و حضرت رضا علیه السلام آن را از این عبارت منع فرموده و این تعبیر را تجویز نموده « ما یکون الا ما شاء الله و اراد و قدر و قضا » و فرق میان این دو عبارت آنستکه اگر کوئیم چیزی نشده و وقوع نیافته مگر آنچه را خدا خواسته و حکم و تقدیر فرموده موهم خواهد بود زیرا اگر هر آنچه شده بمشیت و قضا و قدر الهی باشد جبر خواهد بود چه فعل فاعل هم بمشیت و قضای حتمی و تقدیر خدای تعالی خواهد بود .

و اما اگر گفته شود چیزی نخواهد وقوع یافت در آینده مگر بمشیت خداوند و اراده و تقدیر و قضا او عزوجل موهم جبر نیست چه از تعبیر بفعل مستقبل نه بفعل ماضی معلوم میشود که مشیت سابقه علم حقتعالی است بآینده و علم الهی علت وجود معلوم نیست بلکه فقط دانستن کلیه کائنات آینده است و نیز یونس قضا را قبل از قدر ذکر نموده و اراده را نگفته و حضرت علیه السلام باو فهمانده که بعد از مشیت که علم ازلی است اراده است که عزم بر متعلق مشیت است و بعد از آن تقدیر است که تعیین آجال و ارزاق و بقاء و فناست سپس قضا است که بر پا نمودن عین موجود خارجی است و نتیجه مقام آنست که هر چیزیکه واقع میشود چه از افعال الهیه چه از افعال اختیاریه از عباد الله باشد و چه از احوال اضطراریه چون حرکت نبض و نشو و نما و موت و حیات و مانند آن نخواهد صورت خارجی بخود گرفت مگر آنچه معلوم الهی در ازل باشد و مگر آنکه بر طبق نقشه‌های علمی خداوند در کلام و کتاب خود جل و علا کردد و مگر آنکه از اراده تقدیر و قضای الهی تخلف نکند مثلاً اگر خداوند اراده کند که فاعل مختار فلان فعل را بجای نیآورد یا باختیار خود یا بوجود حائلی یا بموت آن فاعل البته آن فعل اختیاری واقع نخواهد شد .

و همچنین اگر اراده کند فاعل مختار فلان فعل باختیار فاعلش واقع شود واقع خواهد شد باختیار او نه بجبر و تقدیر و تفویض و اما قضا هم پس بدین قیاس است و این یکی از معانی امر بین الامرین است پس فرق بین کلام یونس و فرمایش حضرت رضا علیه السلام یکی در اسناد کائنات گذشته است

بخداوند که متبادر از چنین عبارتی فاعل بودن خداوند است افعال مردم را مگر قرینه‌ای نصب شود که مراد همانا اسناد بعلم ازلی و بیان عدم خطا در علم ذاتی و ذکر اول است .  
و دیگر فرق بین دو کلام (کلام راوی و کلام امام) همانا ترتیب مراتب مشیت است که عزیمت باشد یعنی خداوند باراده و عزم و جزم میان فاعل مختار و فعل اختیاریش حائل نشود نقشه آن راهم در الواح تقدیر بنکارد یا باهش در عالم انوار اعلام دارد و حتمی بودن و حتمی نبودن آن را که اساس لوح محو و اثبات است تعیین نماید و همه این مراتب نسبت بفعل فاعل مختار باز کشت یک چیز میکند که عبارت باشد از علم الهی بدان فعل اختیاری که گاهی حتمی است و گاهی قابل محو است .

### « فصل »

در پاره‌ای از نمونه‌های دیگر از ادراکات بشر و اشاره بصحیح و سقیم آن  
و ذکر نمونه‌هایی از اصحاب ادراکات و تعلقات صحیح و قدر دانی  
از ایشان و از اهل تخیلات سقیمه و مذمومه بنکوهش از آنان

بدانکه ادراکات و تعلقات سلیمه خصوصاً در ادواری که ضلالت و جهالت و تخیلات بی مایه و پایه ملوک و اغنیا و اقویا را چه رسد بضعفا و طبقات پست فرا گرفته بسی شایان تقدیر و تقدیس است و این گروهند که دارای حدس صائب و تفرسات عجیب و توسمات پر ارزش میباشد؛ و حدس عبارت از اطمینان نفس است بوقوع واقعه و کیفیت و کمیت آن از روی استقامت فکر و احاطه بمقتضیات و مناسبات و قرائن و احوال وقت و اهل وقت بلکه توجه برضا و سخط الهی و التفات بموجبات و علل قضا و قدر از طاعات و معاصی و اخلاق پسندیده و نکوهیده در عالم اجتماع و این حدس غیر از پیش بینی از روی تنجیم منجمین و علم رمل و جفر و زجر و فال و علوم غریبه دیگر است بلکه يك روشنائی فکر مخصوصی است که از روی آن بوقوع واقعه حدس میزنند .

و فراست بالاتر از حدس است لذا فرمودند: « اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله » که نور عقل او را راهنمائی بواقع میکند و این نور نظیر ملکه قدسیه اجتهاد است که مجتهد را برای وادله آن بطور مستقیم میرساند و اینرا فراست مینامند که شبیه است بفراست فرسهای نجیب که دشمن نادیده و ناشناخته را از دور می شناسد و دوست ندارد . و ناشناس را نیز از دور تمیز میدهد و صاحب خویش را بخود داری از جلو رفتن بسوی دشمن و شتاب آوردن سوی آنکه دوست دانسته راهنمائی مینماید و در فراست فرس قصه ها گفته شده که مقام گنجایش آنرا ندارد - و توسم بالاتر از تفرس است که در صفات و احوال انبیا بشمار آمده و در قرآن هم یاد شده و آن نوری است در قلب پاک مؤمن که چون

در سیمای شخص بی سابقه و نادیده نظر انداخت احوال و اخلاق و معارف و همت و عزم و اعمال او را با تمام مزایا و خصوصیات تمیز میدهد گوئی آئینه ای روبروی اوست که همه چیز را در او می بیند و اشخاص شقی را بیک نظر تمیز میدهد اگر چه در آنحال آثار لطف و محبت و فصاحت و بلاغت و قدس و تقوی و ملکات فاضله دیده شود : چنانکه حضرت امیر علیه السلام در نخستین ملاقات با ابن ملجم که با و افدین یمن آمده بود و تظاهرات مهر آمیز عجیب مینمود و خور او هم از شقاوت نهفته خویش آگاه نبود حضرت پرده از کار برداشته حقایق حال او را کم و بیش فرموده - و برعکس این دسته که در اقلیت اند دستجات ضلالت و جهالت و تیره نفس و محروم از انوار عقل و منسلخ از فطرت اولیه توحید در هر عصر دارای اکثریت بوده و میباشند که در برابر انبیاء و اوصاء و موحدین از حکما تشکیلات باصره دادند و تصورات و تخیلات ایشانرا نمیتوان از ادراکات انسانی شمرد و حقیقتاً باید گفت کاهن ها بلکه ساحرها بمراتب از ایشان افضل و ادراکاتشان بواقع نزدیک تر است چه همین کاهنها بودند که با بیانه های فصیح و بلیغ مسجع و مقفی پیش گوئی از ظهور « خاتم النبیین صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ » و وقایع آینده بدون خطا و اشتباه غالباً مینمودند .

و داستان در کاهن معروف « شق » که از سر تا قدم نصف آدمی بود و دیگر « سطح » که مانند خیمکی بود که جای دهان و چشم و گوش از یکطرف سوراخهایی داشت و از طرف دیگر سوراخی برای مدفوعات خویش داشته و چون غضب میکرد یا بنای سخن میگزارد منتفخ میشد و پیشگوئی با عبارتهای ادیبانه و شاعرانه مینمود که در تواریخ اسلامی مضبوط است کجا چنین کاهنها را میتوان در شماره آن گمراهان که اکثریت داشتند و گمراهان دوره اسلامی هم که زاده های همان پدران جاهلند بشمار آورد زیرا آنها بیک کلمه حقگوئی نکردند و متأخرین هم حقوق را پامال نموده گرداگرد آن عنکبوت وار برای هوی و هوس ملوک و جباران عصر خویش با سخن های واهی تنیدند و معقولات و معلومات خود را بصورت باطل در آوردند و تقریباً پنج برابر اهل حق شدند و یا بحساب دیگر سیصد میلیون طرفدار باطل و اباطیل و یکصد میلیون پیروان حق و حقیقت و عقل قاطع و پرتو نور ساطع از منظر اعلی وافق مبین گردیدند .

### اقوال در علل کفالت

آری کاهن های جاهلیت افضل از عبده اوئان و سایر فرقه های باطل بودند حتی جمعی از حکمای ایران و روم کفالت را اختیار کردند و مدعی علوم غیب بودند و مدعی بودند که نفوس ایشان از کدرتها صفا یافته و مطلع بر اسرار طبیعت گشته و توانائی یافته بر علم آنچه خواهد در آینده متکون

شود زیرا صورت های اشیاء بگمان ایشان در نفس کلیه است و آنچه را خواهند در نفس کلیه مشاهده نموده و همانرا برطبق اراده خود بظهور میرسانند .

و جمعی از ایشان مدعی اند که ارواح منفرده یعنی « جن » ایشانرا خبر دهند از وقایع قبل از وقوعش و گویند که ارواح ایشان باندازه ای صفا یافته و با ارواح روحانیات جن متفق گشته و قدمای فلاسفه یونان کهات هارا در ملل و امم پذیرفته بودند و مشهور میان ایشان بود که فیثاغورث علمی از غیب میدانست و انواعی از وحی را دریافت مینمود برای صفای نفسی که داشته که پاک از تیرگی و چرکهای مواد جهان بوده .

و طایفه صابئه گویند ( آذر یاسیس ) و ( اوایس ) و ( اوایس دوم ) که این دو آخری همان هرمس و اغاسیمون بودند که علم غیب داشتند و از اینرو طایفه صابئه ایشانرا انبیاء میدانستند و آموختن آنان علم غیب را از جن تکذیب میکردند و طایفه ای تکهن راسبی نفسانی و لطیف پنداشتند که متولد میشود از صفای مزاج طبیعی و قوت نفس و لطافت حس .

و بسیاری گفته اند کهات از جانب شیطنانی است که با کاهن است که او را از مغیبات خبر میدهد چه شیاطین استراق سمع از آسمانها میکردند و مستقرات خود را بر زبان کاهن ها القا مینمودند و قرآن مجید از ایشان حکایت میکند : « و انالمننا السماء فوجدناهم ملئت حرساً شدیداً و شهبا الی آخر القصة » و نیز « ان الشیاطین یوحی بعضهم الی بعض زحرف القول غرورا » و نیز « و ان الشیاطین لیوحون الی اولیائهم لیجادلو کم الایه » و شیاطین و جن علم غیب نداشتند جز از راه استراق سمع و شنیدن از ملائکه که آن را مطابق هوی و هوس خود مخلوط اکاذیب و خرافات مینمودند و خرافاتی بودن اکثر اهل جاهلیت و پیشینیان ایشان شاهد از همین راه بوده هر چند نفوز ایشان و تغیلات آنان نوعا خرافاتی و بی منطق و دور از ثواب بوده و آیه کریمه « فلما خر تبینت الجن ان لو كانوا یعلمون الغیب مالبتوا فی العذاب المہین .

و طایفه ای پنداشتند سبب کهات از وحی فلکی است هنگامیکه ولادت ایشان در شرف عطارد باشد و کواکب دیگر از نیرین و سایر سیاره های هفتگانه در عقده های متساوی و اربای متکافی و مناظر متوازی باشد واجب شود کهات برای صاحب مولد و خبر دادن بکائنات پیش از وقوع و این بواسطه اشراق این کوکب ها در شرف خود بر نفوس ایشان است .

و بعضی هم شرط کرده اند که مولدش باید در قرانات کبار باشد و بسیاری از قدما و متأخرین گفته اند که علت کهات اسبابی است نفسانی و چون نفس قوی و نیرومند گردد طبیعت را مقهور و مسخر خود کند و هر سر لطیفی را برای انسان کشف نماید و او را بهر معنای شریفی خبر دهد و با لطافت

خود در انتخاب معانی لطیفه و بدیعه مانند غواص در دریافرو رود و آنچه خواهد از آن معانی لطیفه انتخاب نماید و از امور بدیعه مانند شکارچی شکار نموده بدام خویش افکند و آن را بموقع آشکار کند و همین طایفه در سبب نیرو و صفای نفس کاهن و نقصان جسد ایشان چنین بیان نمودند که انسان مرکب از نفس و جسد است و جسد جماد و موات است و حرکت و حسی ندارد جز بوسیله نفس پس باید علم و ادراک از خصایص نفوس باشد و جسد را در آن مدخلیتی نباشد.

و نفوس را طبقاتی است طبقه‌ای نفوس صافیه اند که عبارت از نفس حسیه و نفس بر اعیه (یا براءت در ذوق و فکر) و نفس مجلیه (جلا داده شده) و طبقه ای دیگر نیرو و قوتش از قوای طبیعی انسان متعارف بیشتر است و عمده چیزی که موجب امتیاز اینگونه نفوس است آنست که انسان را با عالم نور و عقل نسبت و ارتباطی است که آن نسبت نورانیه نفس او را هدایت کند باستخراج غیب و بمعرفه آلات و ادوات آن و هر آنچه فتانتش و حدس و کماتش کاملتر باشد او را مسلط تر بر تهیه اسباب و آلات استعمال مغیبات و نیرومندتر بر استخراج افعال فائیه و نهفته مینماید و البته هر چه در خلوص و صفا بارزتر باشد بمقاصد غیبیه بمطالعه نائل میشود و آنچه نورانیتش کاملتر و شعاعهای نور نفسش پهناورتر باشد بهر غیب دورتری نزدیک شده و در آن چون غواص فرو میرود ولی ایشان بگمان طرفداران کهانت از حیث هیکل و بدن و قیافه مشوه الخلقه و بدکل و ناقصند گفتند چون جسد را در این مقامات نورانیه شرکت و مدخلیتی نیست چنانکه کاهنهای معروف چنین بوده اند مانند «شق و سطح و سملقه و زویعه و سدیف بن هرماس و ظریفه الکاهنه و عمران اخی عمر و مزقیاء و حارثة بنت جهبینه و کاهنه باهله و مانند ایشان از کاهنهای دیگر.

و طبقه پست تر از کاهنان مشهور را عراف میگفتند یعنی صاحب معرفت که پست تر از کاهن بودند مانند ابلق اسدی و اجله زهری و عروه بن زید اسدی (که ظاهراً برادر زاده کمیت اسدی بوده) و رباع ابن کحله که عراف یمامه بوده و عروه مذکور در باره او گفته:

### جعلت لعراف الیمامه حکمه و عراف نجد ان هما شفیانی

و از این شعر چنین بر میآید که عرافها طبابت داشتند و بیمار را بطبی که مخصوص ایشان بود معالجه میکردند و مانند هند صاحب مستنیر (سلطان معروف) و او در عرافی مقدم و مشهور بوده.

امام مسعودی گوید: اصل کهانت تأثیراتی است نفسانیه نه

### تعریف کهانت

اینکه از لطایف باقیه و ملکات فاضله و مقارن با اعجازات باهره

باشد و غالباً این حالت در عرب بوده و در غیر عرب ندرت داشته که این حالت متولد از مزاج طبیعی و قوت ماده نور نفس (یعنی خون قلب چون بمغز ایشان میرسید مانند شعله فتیله چراغیش از دیگران

مشتعل و مکلس میشد) و چون وطنها و مسکنهای ایشان را در نظر بگیری خواهی یافت که مناسب با عزت نفس و قلع و قمع شرور نفسانیه بعزلت کزینی و ادامه وحدت و تفرّد و شدت وحشت از مردم و انس نداشتن بایشان است زیرا که از طبیعیات نفس است آنکه چون وحدت و عزلت و انفراد بر کزید در فکر غوطه ور میشود و از موانع فکر از اسباب دنیویه دور میگردد در این حال ابواب علوم نفسانیه بروی گشوده شود و با چشم نورانی و دور بین راه راست را (از حال و آینده) می بیند و از واقع و نفس الامر خبر میدهد بسا شود نیروی نفسانی و طبیعیات چنان قوت گیرد که وقایع آینده را (که علامات از وقوعش نیست) باشراق نفسش می بیند و بزرگان یونان این طایفه را بروحانیت میستودند و میگفتند نفس که بزرگترین جزء در نوع انسان است چون در سیر طبیعیات مؤدب و مهذب شد و ریاضت کشید و هوی و هوس و علاقه بمادیات نداشت آماده گردد برای استخراج بدایع (مطالب مهمه و مقاصد عالیه) و کشف امور نهفته (از گذشته و حال و آینده).

و بر این ادعا استدلال نمودند که انسان چون فکرش قوی شد و مواد نفسانیه اش افزایش یافت و خاطرات او متوجه بهوادث جهان گردید که در حال حاضر و بعد چه اتفاقی میافتد همه را یا اکثر را مطابق تعقّلات و تصورات خود می بیند و در اینگونه نفوس مهذبه است که رؤیاء ایشان در خواب صادق و وقوع خواهد یافت.

مؤلف گوید: این بیانیه از امام مسمودی شاهد صادقی است بر آنچه گفتیم که کاهنان اشرف و افضل میباشند از گروههای مختلف که دینهای باطل و بی اساس ساخته اند و خلق بسیاری را گمراه کرده اند و ایشان از عالم عقل و ادراک منطقی دورند و جز نفس بهیمی و ادراکات بهیمی در ایشان دیده نمیشود و از علم منطقی که بر پایه معقولات استوار است بی بهره اند و فرقه‌های گمراه از متأخرین چون مشبهه و مجبره و مجسمه و مفوضه و غلات و مدعیان الوهیت بر علی علیه السلام و ائمه و سایر فرقه‌هایی که علم حکمت و کلام را بخرافات و شرکیات و زندقه و الحاد مخلوط کرده و تأویل آیات محکمه و تطبیق متشابهات را بر هوس و هوای خود نمودند از همین قبیل از فرق ضاله و گمراه عهد جاهلیت و ما قبل آن باید شمرده شوند و در ضلال و گمراهی چیزی کم از آنان ندارند بلکه بعقیده مؤلف از آنان گمراه تر و شرورترند و اگر آنها بهائم بودند فرقه‌های گمراه و گمراه کننده از متأخرین سباع درنده‌اند زیرا که علم و منطق و حکمت و فلسفه و کتاب الله و سنت متواتره را مخلوط و ممزوج بآراء جاهلیت و بدتر از آن نمودند و صورتی زیبا بآن تخیلات شیطانیه دادند تا آنکه هشت اله یانه اله معبود ساختند و خداوند یکتای بی‌همتای عزوجل را شبهای جمعه بر الاغ سوار نموده برای ندای استغفار آوردند بلکه آن را بالاعش بیامهای خویش هم روانه نمودند و برای او علوفه در بامهای خود گسترده و اورا



بصورت جوان امردی معرفی کردند .

و یکی از رؤسای ایشان که هنوز هم از او پیروی مینمایند تنها چیزیکه بر همه منت گذارده و از تنزیه خدای خود گفته همانا تنزیه او از فرج و لیه بوده و غیر از این دورا تصویب و تجویز و تحسین و تزیین در نظر پیروان خود نموده .

از این جا باید قدر شناسی نمود از موحدین که انگشت شمار در اعصار جاهلیت و قرون ضلالت و بهیمیت و سبعیت بودند و حجت حقه‌عالی در میان مردم بوده و اتصال سلسله وصایت را از آدم تا خاتم و از خاتم تا قائم آل محمد علیه السلام حفاظت فرمودند

**اهمیت مقام عبدالمطلب و ابوطالب و حجت هائیکه در هر عصر بودند**

که از آن جمله عبدالمطلب بن هاشم بن عبد مناف است از آن جمله ابوطالب حافظ و ناصر و عم ختمی مرتبت است و اعجب عجایب آنکه چون خود بت پرست بوده و طهارت مولد در اکثر ایشان نبوده و بخطاها و جهالت خود معترف بودند خواستند برای خود در این نقایص و عیوب که ایشان را از مقام عقل سلیم بشری و مرحله انسانیت دور کرده شریک گیرند خود را در ردیف حجت‌های منصوص و منصوب الهی بشمار آرند یا اینگونه نقائص را ننک و عار خود نشمرده بتوانند خود را متصدی مقامات علمای عاملین و موحدین کاملین بشمار آورده مطاع جهان و جهانیان در هر رأی و هر کار و هر باطل بصورت حق بلکه در دین و مذهب و آداب و تفسیر و تنزیل و تأویل قرار دهند چنانچه دارند و شد آنچه شد یعنی عصمت انبیاء را منکر شده و چه بسیار سهو و خطا و جهل و اشتباه بانبیاء و خاتم النبیین هم نسبت دادند و از نوح و ابراهیم هم نگذشتند و نوح را مهلك بشری و ویران کننده عالم از عمران و آبادی و مفرق اجتماعات قرار داده تا آنکه بعبدالمطلب و ابوطالب هم که اعمال و احوال و اقوال ایشان نظاماً و نثرأ معلوم بر عقلای عالم و مورخین بی غرض است نسبت شرکت و بت پرستی دادند در صورتیکه عبدالمطلب علاوه بر اینکه وصی منصوص و حجت منسوب بوده نفس پاک او در حکمت و پیش بینی و تلقی الهامات با اندازه‌ای بوده که هر حکیم عاقل و هر مورخ فاضل را بشکفت انداخته و آینده را بنور نفس بدون حالت کفایت یا فال یا اسباب دیگر می‌دیده و اصلا در مقابل دشمن حتی مانند ابرهه این صباح و یاران او که با چهارصد فیل و قشون جرار برای خرابی کعبه آمدند از سکون و وقار نفس ذرهای نکاسته و بدون ذره‌ای وحشت تنها برای شتران خود نزد ابرهه رفته و از مشاهده ابرهه عظمت و جلال آن هیکل توحید خصوص نوری را که نور حقیقت محمدیه بوده که در جبین مبین او چون آفتاب میدرخشید در اطراف خود بر تو میافکند دید بتعظیم و تکریم او برخاست و بشکفت آمد که چرا ابرهه را منصرف از خراب کردن کعبه ننموده و فرمود من خداوند شتران خویشم و کعبه را خدائیس که آنرا حفظ و نگهداری خواهد فرمود آننگاه

از روی حدس و تفرس و توسم بدون هیچ علامتی و وحی و الهامی و دلیل قاطع دیگری دانست از طرف دریا بالای عمومی خواهد رسید (یعنی ابابیل هر يك با سه سنگ سجیل یکی در منقار و دو در چنگها) و چنان عاقلانه جامعه اهل مکه را از موحد و مؤمن و بت پرست و غیره حفظ نمود که دچار بلا که خشک و تر نمیکند نشوند همه را متفرق در بیابانهای که از خطر بنور علم خود محفوظ میدانست متفرق نمود و با خدم و حشم و عائله بآن بیابانها و کوهها گسیل داد باز بنور علم خود یافت که قشون الهی نزدیک شده کوچکترین فرزند خود عبدالله را که والد پیغمبر خواهد شد دستور داد که بکوه برآمده و بجانب دریا چشم دوخته آنچه از دور بیند خبر آورد او هم سیاهی و تیرگی انبوهی را در جنبش و جوش و خروش چون دید باز گشت نموده و بیدر بزرگوار اعلام کرد تا آن قشون پرواز کنند با آن جثه کوچک قشون معاندین را طعمه سنگها نموده در مغز سر فرو رفته از دبر میگذاشت و هر که فرار میکرد او را تعقیب نموده سنگسارش میکردند نفیل نام که موحد بود و در حکومت حبشه میزیست او را برای دلیل راه بودن با خود آورده بودند و ناچار از روی تقیه بود که آنها را بحجاز راهنمایی کرد نفیل هم چون بنور توحید دریافت که بالا خواهد رسید خود را از میان ایشان بیرون برد و آنچه راهنمایی او را براههای فرار و نجات می طلبیدند قبول نکرده و خود را نشان ایشان نمیداد و این شعر را انشاد نمود: و خود را بکنار کی از آنان نجات داد و البته بعبدالمطلب پیوست:

نهماکم مع الاصبح عینا  
لدى جنب المحصب مارأینا  
وحصب حجارة تلقى علینا  
كان علی للحبشان دینا

الاردی حمی لك یاردینا  
فانك لو رأیت ولن تراه  
حمدت الله اذ عایت طیرا  
وكل القوم یسأل ان نفیل

نمونه ای از اشعار عبدالمطلب در هلاک قشون ابرهه و شکرانه حقتعالی

ثم ما بی أن نداکم من صمم  
من یرده بأثم یصطم  
حمیر والحق من آل قرم  
جارج امسک عنه بالکظم  
ان ذا الاشرم غربا لحرم  
لم یزل ذاک علی عهد ابرهم  
ثم عاداً قبلها ذات الارم  
صلة القربی و ایفاد النمم  
یدفع الله بها عنا النقم

ایها الداعی لقد اسمعتنی  
ان للبت لربا مانعا  
رامه تبع فیمن جندت  
فاتثنی عنه وفی او داجه  
قلت و الاشرم یرمی حيلة  
فجزاک الله فیما قدمضی  
نحن دمرنا ثموداً عنوة  
نعبد الله و فینا سنة  
لم یزل لله فینا حجة

و عبدالمطلب پس از بازگشتن از نزد ابرهه و مشایعت او با کمال تعظیم و توقیر آنجناب را ، حضرت عبدالمطلب فرمان داد قریش را که بوادی ها و قله های کوه متفرق شوند و نعل ها را برشتر های خویش بشکل قلاده آویخت و آنها را در حرم رها کرد آنگاه برابر درب کعبه ایستاد و گفت :

یارب لا ارجولهم سواک	یارب فامنع منهم حماک
ان عدو البیت من عاداک	فامنعهم ان یخربوا قراک
و نیز گفت : یارب ان المرء یمنع	رحله فامنع رحالک
لا یغلبن صلیبهم	و محالهم عدوا محالک

و همچنین با اهل مکه چنین گفت :

یا اهل مکة قد وافا کم ملک	مع القیول علی انیابها الزرد
هذا النجاشی قد سارت کتابه	مع اللیوث علیها البیض تتقد
یرید کعبتکم و الله مانعه	کمنع تبع لما جاء هاجرد

عبدالمطلب نخستین کسی بود که چاه زمزم را بحدس صائب بدون علامات عادیه جز پاره ای از خوابهایی که دیده بوده پیدا کرد و حفر نمود و چنان استقامت ورزید و بامشکلات طاقت فرسا مواجه شد تا آب و دفتینه ها رسید و یکتنه بدون کمک کسی جز پسرش ( حرث ) که او هم هنوز کاری صورت نداده

**پیدا کردن عبدالمطلب چاه زمزم را و دست آوردن دو آهوی طلا و اسلحه و زیور ها را**

فرار کرد این چاهی که طایفه جرهم هنگام جنگ با خزاعه زیور های کعبه و سایر اموال نفیسه را در آن پنهان نموده و از خاک پر کرده و از حرم کوچ کردند کشف نمود عبدالمطلب بیافشاری و کوشش و صبر تمامت ذخائر را بدست آورد که از آن جمله دو آهوی طلا بود و به نص معتبر بر جنب آن دو آهو « لاله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله فلان ( القائم ) خلیفه الله » نقش و حک شده بود و از آن جمله هفت شمشیر یا بیشتر و هفت زره بلند و گشاد بود و درب کعبه را از طلای آن دو آهو مذهب نمود و مقام رفادت ( ضیافت حجاج ) و سقایت ( آب دادن بحجاج ) با او بود و پیغمبر در وصیت خود بعلی فرمود عبدالمطلب در جاهلیت پنج سنت قرار داد و خداوند آنرا در اسلام اجرا فرمود ۱ - تحریم زنه ای پدران بر اولاد خداوند در قرآن این آیه را نازل نمود « ولاتنکحوا مانکح آبائکم من النساء » و کنجی یافت و خمس آنرا در راه خدا داد خداوند آنرا مجری نموده و در قرآن فرمود « و اعلموا ان ماغنمتم من شیء فان لله خمسہ » و چون زمزم را حفر نمود آنرا سقایة الحاج نامید و خداوند فرمود : « أ جعلتم سقایة الحاج و عمارت المسجد الحرام کمن آمن بالله و الیوم الاخر » و در قتل نفس صد شتر

قرار داد خداوند آنرا در اسلام مقرر فرمود و از برای طواف عدد معینی نبود نزد قریش عبدالمطلب آن راهفت شوط قرارداد و در اسلام باقی ماند و پیغمبر فرمود با علی عبدالمطلب استقسام باضلام (قرعه کشی مخصوص و معمول جاهلیت) نمی نمود و هر کز اصنام را نمی پرستید و کشتارهای ایشان را برای بت تناول نمی فرمود و همواره میگفت دین من دین جدم ابراهیم عليه السلام است آری اینگونه تعقلات را باید ادراکات عقل سلیم شمرد و اینگونه اقدامات و استقامتها را بایسی همت بلند از موحد حکیم و خداپرست سلیم دانست که کاملاً نموداری از قلب سلیم جدش ابراهیم بوده و ابوطالب هم از جمله موحدین کامل بوده و استقامتهای طاقت فرسا در حفاظت پیغمبر مینموده و قصیده هائی که سروده که مشحون توحید و خدا پرستی و اقرار برسالت بوده در روز کار بیاد کار مانده و معاندین قریش جاهلیت و بیرون ایشان نتوانستند آنرا از صفحه روز کار براندازند و خود را در نسبت دادن شرك با آنجناب و فرزندش ابوطالب نزد عقلای عالم برای همیشه رسوا نمودند که باید آنها را از جامعه علم و عقل بیرون نمود.

نمونه ای دیگر در توحید و همت بلند در کشف مغیبات با دراکات و عملیات در عمران و آبادی همانا اسکندر بن فیلیپ مقدونی است که در مکتب معلم اول ارسطو تربیت شده و ما از ادراکات عقلی که در مبحث وجود ذهنی تکرار میکنیم اینگونه ادراکات است نه مغالطات جهالت و ضلالت انگیز و اینگونه همت های بلند و عمل های صالح وی از روی حدس صائب و نظر ثاقب و

**نمونه ای دیگر از موحدین و همت های بلند در بدست آوردن مغیبات که حقیقتاً آبروی حقیقت علم و ادراکات نفس را در وجود ذهنی حفظ نموده اسکندر بن فیلیپ مقدونی است**

فراست های عجیب در کشف هر مغیب و در اقدامات خستگی ناپذیر وی در بنیاد شهرهای عظیم میباشد و ما اینگونه همت ها و علوم و معارف اسکندر رومی را بعنوان نمونه از ادراکات صحیحه ای که منظور اصلی در معقولات نفوس خداپرست است در اینجا یاد آور میشویم تا کسانیکه مدعیان علم و عملند و در هر دو کسل و تنبلند و اثری از خود خصوص آنکه از اهل مکنت و ثروتند بیاد کار نگذارده اند شرم نمایند و سر بگریبان غم خم نموده تدارک مافات کنند و بر اهل علم و اصحاب عمل صالح حسد نورزند و ایشان را از عزم راسخ در بسط علم و عمل باز ندارند که عزم و عزیمت ایشان نمونه ای از عزم او لوالعزم انبیا و مرسلین است و چه خوب گفته متنبی در باره عضدالدوله دیلمی علیه الرحمه :

من مخیر العلماء انی بعدهم شاهدت رسطاليس والاسکندرا

بدانکه اسکندر مقدونی و فرزند فیلیپ که در مدرس ارسطو تربیت شده و بدستور او جهانگیر گردیده غیر از ذوالقرنینی

**تاریخ اسکندر و بنای اسکندریه**

است که در قرآن مذکور است و او را هم بنام اسکندر میخوانند و او بقولیکه قطب اشکوری در تاریخ

خود صحیح برداشته بعد از موسی و قبل از عیسی میزیسته مؤلف گوید ما در این مقام کاری نداریم که از عهد آدم و تا عهد دارا که هنگام ظهور اسکندر بوده چند هزار سال بوده و بتاریخ ذوالقرنین و داستان یاجوج و ماجوج و بنیاد سد که در قرآن یاد شده نیز کاری نداریم هر چند نمونه بزرگی از موحدین حکما و حجت های الهی بر خلق در عصر خود بوده و او بنص اخبار صحیحه پیغمبر نبوده و بنده صالحی بوده که از روی خلوص در خداپرستی و هدایت خلق استقامت ورزیده و خداوند هم بیاداش نیات خالصه اش شأن او را بلند و ویرا از ملوک شرق و غرب عالم نموده و بهترین جمله ای که اهلیت پیغمبر در معرفی او فرمودند آنست کان عبداً نصح لله فنصح الله له و تفصیل حال او دنباله دارد و جمعی هم او را از انبیاء شمرده اند و غرض مانمونه دادن از غیر سلسله انبیاست در ادراکات و اعمال و کشف امور پوشیده و بسط سود و منافع عمومی برای جهانیان است و انبیا بلکه حجت های منصوصه و منصوبه جای خود دارند هر چند عبدالمطلب و همه آبای او با جماع امامیه از او سیوا و حجج الهیه بودند ولی صرف نظر از مقام سماوی ایشان در جنبه های عادی نفسانی فوق العاده بوده و کارها را انجام داده اند که هر يك نمونه بارزی از کمال نفسانی ایشان است چنانکه بپاره ای از آنها اشاره شد .

بهر حال احوال اسکندر مقدونی در اکثر تواریخ نوشته شده و نطفه او و پسر خاله اش خضر در يك شب بطالع ستاره ای که پدرا اسکندر در علم نجوم استاد بوده و آنرا رصد کرده و پدر خضر هم از همین طالع خبردار شده و استفاده نمود منعقد گردید تاهریک رسیدند باذن الله آنچه رسیدند و چون ملک اسکندر مقدونی در بلاد جهان استقامت یافت بهترین زمین را که در هوا و آب و خاک سلامت و صحت کامل داشت انتخاب و اختیار نمود تا رسید بموضع « اسکندریه » و در آن آثار و بنیانی عظیم و عمود هائی بسیار و سنگهای رخام ( مرمر معدنی ) یافت و در وسط آن آثار و عمود های گوناگون عمودی عظیم یافت که بقلم مسند که نخستین قلم از اقلام حمیر و ملوک عاد بود این نوشته را منقور و مکتوب دید :

انا شداد بن عاد بن شداد بن عاد شدت بساعدی البلاد و قطعت عظیم العماد من الجبال و الاطواد و انابیت ارم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد اوردت ان ابني ههنا كرم و انفل اليها كل ذي اقدام و كرم من جميع العشائر و الامم و ذلك اذ لا خوف و لا هرم و لا اهتمام و لا سقم فاصابني ما اعجلني و عما اوردت قطعني و مع وقوعه طال همي و شجني و قل نومي و سكني فارتحلت بالامس عن داري لالقهر ملك جبار و لا لا خوف جيش جرار و لا عن رغبة و لا عن صغار لكن لتمام المقدار و انقطاع الاثار و سلطان العزيز الجبار فمن راي اثرى و عرف خبرى و طول عمرى و نفاذ بصرى و شدة حذرى فلا يفتقر بالدنيا بعدى فالها غرارة غدارة تأخذ منك ما تعطى و تسترجع ما تولى .

و بسیاری از سخنهای دیگر که نشان میدهد فناء دنیا را و مانع میشود از مغرور شدن بان و اطمینان کردن بدان را آنگاه اسکندر پیاده شد و غرق در فکر و تدبیر گردید و از سخنان شداد عبرت گرفت و از عزم راسخ خویش باز نکشت و کلیه صنعت گران را از شهرستانهای جهان احضار نمود و اساس بنیاد اسکندریه را نقشه کشید.

ما این را نا گفته نگذاریم که اسکندر بعد از مرگ پدرش میانیه پر ارزشی دارد که شاهد قوت عقل و خلوص نیت و رعیت پروری و خدا پرستی و کوشش در طاعت و جلب رضای حق تعالی است که با عموم ملت در میان گذارده که در تاریخ الحکماء قطب اشکوری و غیره بزبان عربی فصیح نقل شده و آن بدین قرار

**مراسله دارا با اسکندر و مطالبه خراج روم و یونان از دارا و تاجگذاری اسکندر بدست عموم ملت**

است که گفت یا ایها الناس پادشاه شما رحلت نمود و من را بر شما ولایت و امارتی نیست بلکه من یکی از شما هستم که رضایت ندهم جز بر رضایت شما و داخل نشوم جز در آنچه شما داخل شوید و با هیچ چیز از امور شما مخالفت نورزم و جز راه مشورت و نصیحت و خیر خواهی در حق شما و کشور شما نیمایم و جز اجر و قرب الهی در راهنمایی بمصالح شما نجویم پس گوش فرا دارید بسخنها و مشورت من در امور خود همانا من در میان شما بمنزله يك ناصح مشفقى هستم که خود را مکلف باصلاح امور و انجام مهمات شما میدانم و اینها را شما در من در حیات پدرم دیده و شناخته اید اینک شما را امر میکنم بپرهیزکاری نسبت بخدایتعالی و تمسک بطاعت او و عزوجل و التزام بنگاهداری جماعت اینک بیائید همگی یکدل شده کسی را بر خود زمامدار نموده و او را مالک امر بر خود برگزینید که مطیع ترین شما پیرورد کار خود و مهربانترین و مدارا کننده ترین بشما و عموم اهل این کشورها باشد و اعتنا و اهتمام او باصلاح امور شما بیشتر و رأفت و رحمت او بمساکین و فقرای شما افزونتر بوده شهوات انسانی و حیوانی او را از کفالت شما باز ندارد و کسی باشد که همواره از شرش ایمن و بخیرش امیدوار باشید و با دشمنان شما بجنگ بر خیزد و ایشان را از شما دفع نماید تا آخر آنچه در این خطبه گفته که طولانی است و چون این سخنان را از او شنیدند از آراستگی و بیفطری او که هیچیک از ملوک و پادشاهان چنین نبوده بشگفت آمدند و گفتند سخنها و نصایح و مشورتهای شما را از جان و دل شنیدیم و جز شما را بر ای زمامداری امور خود و این مملکتها نخواهیم برگزید و ما ترا عموماً بر خود و مملکت پادشاه و اختیار دار نمودیم زنده باش تا روز کار زنده است و بر ما سلطانی باش مطاع که ماهیچیک از اهل دنیا را لایق و احق بملك از تو نمی بینیم آنگاه برخاستند و با اوبیعت نموده تاج سلطنتی را بر تارک مبارک نهادند و دعاها بپس گت و صلاح و غلبه بر دشمنان در حق او و در گاه الهی کردند اسکندر گفت

ثنای جمیل و مسرت شما را باختیار کردن من شنیدم و از خداوندی که محبت شما را بمن ارزانی داشته و اطاعت من را در دل‌های پاک شما کاشته در خواست دارم که عمل بطاعت خود را در من الهام فرماید و مرا از شهوات و زینت دنیا باز دارد که هیچگاه از صلاح و مصالح شما غفلت نوزم در این میان مرسله دارا با چند رسولی حضور اسکندر رسید و خراجی که ملوک فارس از روم و یونان می گرفتند مطالبه نمود و آن در سال هزار بیضه از زر بوده ظاهر امر ادهزار خود ز راست اسکندر بر سولان گفت آن مرغی که تخم طلا میگرد مرده است و ما چنین چیزی نداریم که برای شما بفرستیم در این باب این شعر گفته شده :

شد آن مرغ کو بیضه زرین نهاد  
زمانه دگر گونه آئین نهاد

آنگاه اسکندر بممال مملکتش و صاحب هر ناحیه‌ای نگاشت : اینک خدا پروردگار من و شما و خالق من و خالق شما و آفریننده سماوات و زمینها و ستارگان و کوهها و دریاهاست خدایتعالی معرفت خود را در دل من افکنده و ترس و خشیت از خود را در جانم جای داده و حکمت خویش را بمن الهام فرموده و مرا پرستش خود راهنمایی نموده همواره حمد و شکر مینمایم بر احسانهای بی‌پایانش و نیکوئی کردارش نسبت بمن و از وی امیدوار اتمام احسان و اکرام میباشم و شما همه میدانید گذشتگان و نیاکان ما از پرستندگان اوطان بودند که سود و زیبایی نداشتند و سزاوار است از برای عارف عاقل که شرم کند نزد خود از پرستش بت بصورتیکه آن را خود ساخته بیدار شوید و بدرگاه پروردگار روی نمائید و او را پرستید و او را خدای یکتای بی همتا دانید روزی نشست اتفاقاً کسی از او حاجتی نخواست و گفت بخدا قسم امروز را از ایام عمر خود در ملکم نمی‌شمارم گفتند ای پادشاه چرا گفت برای اینکه پادشاه لذتی نمی‌یابد مگر بحد و کرم بر سائل و نجات دادن گرفتار و چشم داشتن بهم و غم مغمومین و پاداش دادن بمحسنین و انجام دادن خواهش خواستار و روا نمودن مطلوب طلبکار و نیز از وی از اندازه محبتش بارسطو پرسش نمودند پاسخ داد اما منتهای محبتش ترجمه و عبارتی نزد من ندارد ولی از پست‌ترین و کمترین محبتش خبر میدهم و میگویم آن محبت و دوستی از جنس محبت ما و از صنف ریاست و حب اهل و عیال نیست بلکه چیزی است که نتوانند بدان از حیث معرفت احاطه نمایند و نتوانند آن را بعین و عیان به بینند تنها در خود می‌یابم که اگر فرمان دهد که از این هیكل و سینه بیرون روم فی الحال بدون تأمل یا سستی یا مصالحت خواستن از کسی چنین کنم و علت اینکه بر مفارقت او صبر کردم نه برای ریاست و ملک و برگزیدن مقام دیگری را بر مصاحبت وی بوده بلکه از باب امتثال امرش و انابت نمودن از آن مقام شامخ در نشر فلسفه و حکمت بوده و سفر چون او را مانع از تعلیمات بوده است سکونت را بر مسافرت برگزیده .

و چون خواست اسکندر رهسپار سوی بلاد گردد بارسطو گفت وصیتم کن فرمود بر تو باد علم و

استنباط آنچه حق را جلوه دهد در السنه ناطقین و جزم نماید دل‌های سامعین را تا بدون حاجت به جنگ و فشار رعیت مطیع و منقاد تو کردند بار دیگر دارا نامه‌ای با رسولان نزد اسکندر فرستاد و او را به قشون‌های جرار خود تهدید نمود در پاسخ نگاشت که پیش از اینکه این خیال در خاطرت جای گیرد لشکریان حق پرست من شما همه را مانند آردیکه زیر سنگ آسیا نرم شود نرم کرده و بیاد داده از صفحه روزگار بر اندازند و همه را چون غباری در هوا فانی سازند و بالجمله اسکندر بعد از عبرت گرفتن بنصایح شداد با قلبی پاک و نیتی تابناک مشغول بعملیات گردید تا آنچه را تعقل نموده بمرحله ظهور رساند و اکتفا بوجود ذهنی و خطورات نفسانی که جز نقشی بر آب نیست ننماید چنانکه معصوم فرمود « العلم یهتف بالعمل و الا ارتحل » صنعتگران را از جمیع بلاد احضار نموده و اساس اسکندریه را گذارد و طول و عرض آن را چندین میل قرار داد و سنگهای رخام و معدنی از کشتی‌ها وارد کرد و از آنجمله از جزیره صقلیه و آفریقا ( آفریطش ) و اقصای بحر الروم که نزدیک باقیانوس است و الجزیره رودس که برابر اسکندریه است و یکشبه از دریا بآن میرسند آنچه توانست حمل نمود و آن اولین بلاد فرنگ است .

امام مسعودی گوید : که این جزیره در وقت ما که سال ۳۳۲ است دارالصناعه روم است و کشتیهای جنگی در آن ساخته میشود و خلق بسیاری از روم و کشتیهای ایشان در آنجا برای رفتن ببلاد اسکندریه و بلاد مصر متمرکز است و همواره از این بلاد تاراج و غارت و سببی و اسیرگیری عملی میشود اسکندر عمله و اهل صنعت را امر نمود و دستور داد که مدار اساس صور مدینه را تهیه کنند و بر هر قطعه‌ای خشبه ای ( چوبی ضخیم ) برپا دارند و از هر خشبه تا خشبه دیگر بندهائی کشیده که بعضی را ببعضی پیوند دهند و تمامت آن ریسمانهای ضخیم را بعمودی از سنگ رخام و مرمر وصل نمایند . و بر عمود جرسی با عظمت آویزند تا آهنک بلند بر آرد و فرمان داد که تمام مردم استادان و بناها و عمله و صنعتگران چون بانگ جرس را شنیدند و آن ریسمانها که بر هر قطعه‌ای از آن جرسهای کوچکی آویخته بود بحرکت و صدا درآمدند همگی اساس مدینه را دفعة واحده نصب نمایند که هیچ قطر و قطعه ای باقی نماند و برای وقت اینکار ساعت با سعادت و طالع محمودی را از قواعد نجوم برگزید و هنگامیکه این وقت را رصد میکرد مختصر خوابی او را در بود ناگاه کلانگی بر ریسمان جرس کبیر که بالای عمود بزرگ بود نشست و آنرا بحرکت آورد صدای جرس آن فضا را پر کرد و جرسهای کوچک را بصدا در آورد و آن حرکات را از روی رمزهای فلسفی و حیل‌های حکمی ترتیب داده بود و عمال و صنعتگران چون این صدا هارا شنیدند و حرکت ریسمانها را دیدند اساس مدینه را دفعة واحده چیدند و صداها بتحمید و تقدیس از هر سو بلند شد و اسکندر از خواب برجست و اظهار



عجیب نمود و گفت من اراده امر دیگری کردم که خداوند عز و جل امری را جز امر من اراده فرمود و خدایتعالی نگذارد جز آنکه امر خود را با تمام وا کمال رساند چه من اراده کردم طول بقای این مدینه را و خدایتعالی اراده فرمود سرعت زوال و خرابی آنرا و اینکه ملوک جهان پی در پی آنرا بتصرف خویش در آورند .

و چون اسکندر بنیاد این بنای با شکوه را محکم نمود و اساس مدینه را بنحو اکمل تأسیس فرمود شب فرا رسید و حیوانات دریا بیرون آمده داخل در تمامت آن بنیان شدند و همه را خراب کردند چون صبح شد اسکندر گفت این اولین خرابی در این عمارت است و دانست آنکه مراد حقتعالی زوال این بنیاد است و از عمل حیوانات دریا فال شوم زد مع الوصف همه روزه بنیا و استحکام آن کوشش مینمود و گروهی را گماشت در جلو گیری از حیوانات بحر ( زیرا این حالات را نشانه تغلیبات احوال زمانه و خرابیها که در آینده برای هر بنیانی پیش میآید دانست نه اینکه این بنیاد محکم باندازه عمر مقدر خود بجای نماند و مسکونه نشود و تنها دانست که اراده ای که خود نموده در جاویدی این بنا برخلاف اراده حقتعالی است یعنی تا انقراض عالم جاوید نخواهد ماند ) .

چون صبح فرا رسید و دید بنیان خراب شده اسکندر بجزع و اضطراب افتاد و خوف شدیدی از این منظره بدو روی نمود مع الوصف غوطه ور در فکر شد ( که دلیل بر نهایت استقامت و شدت ثبات در ادراکات نفسانیه این حکیم شجاع است ) تا اینکه حیلت هائی اندیشید که دفع اذیت و حملات این حیوانهای موزی را از این مدینه بنماید .

ناگاه در همان شب با خدای خود خلوت نمود و واردات افکار و صادرات آنرا با نور نفس ناطقه خویش بررسی میکرد ناگاه حیلت و چاره ای از لطف الهی بدست آورد چون صبح شد صنعتگران را خواست و گفت تابوتی (سندوقی) از چوب ساختند بدرازی ده ذراع و پهنائی پنج ذراع و جامها (آینهها) از شیشه و بلور بر آن تابوت نهاد که چوبهای آن تابوت بطور استداره بدان جامها احاطه نمود و شکافها را بقیر و زفت و طلایه های دیگر که آبر را دفع میکنند پر نمود تا قطره آب میان تابوت نیاید و جایگاه هائی از برای ریسمانها نهاد تا هنگام حاجت آنرا حرکت دهند و اسکندر با دو نفر استاد ماهر از نویسندگان که در نقاشی و تصویر مہارتی بسزا داشتند در تابوت قرار گرفتند و امر داد درها را بسته و درها را بآن طلایه ها نیکو ببندند که اصلاً روزنه ای در آن نماند و گفت دو کشتی عظیم بلجہ دریا آوردند و بزیر تابوت سرب و آهن و سنگ آویختند تا بقعر دریا فرو رود و بالا نیاید و ریسمانها را از تابوت بآن کشتی پیوستند تا اینکه تابوت در قعر دریا قرار گرفت و از میان آن شیشه های شفاف حیوانات بحر را بدرستی دیدند و دانستند شیطانهای هستند بتمثال آدمیان که سرهای ایشان مانند

سره‌های درندگان است و در دست بعضی از ایشان کلنگها و بیلهاست و در دست دیگر اره‌ها و چماقهای آهنین است که بشکل آلات و ادوات صنعتگران و عمله مدینه ( اسکندریه ) است و از هر جهت اوضاع و احوال و آلات و ادواتیکه در دست دارند بشکل آلات صنعتگران و عمله این بنیاد بوده و اسکندر و آن دو استاد که با او بودند تصویر این حیوانات شیطانی را در کاغذها نقش نمودند و خصوصیات همگلهها و صورتهای ایشانرا از مشوه بودن خلقت و اندازه قامتها و وضعیت شکلهایشان را کاملاً منقوش ساختند : آنگاه ریسمانها را بجنش آورده کسانیکه در دو کشتی بودند آن ریسمانها را کشیدند و تابوت را بیرون آورده اسکندر و همراهانش از تابوت بیرون آمده شهرستان اسکندریه روی آورده اسکندر امر نمود صنعتگران را که از آهن و مس و سنگ تمثال آن حیوانات را و شیاطین بحری را بدستوری که بآن دو استاد نقاش دادند ساختند و بر عمودهاییکه در ساحل دریا بود نهادند آنگاه فرمان دادشهر را بنیاد نمودند چون شب شد آن حیوانات از دریا بیرون آمده صورتهای و تمثالهای خود را در برابر خویش بر عمود یافته و همگی بر کشته دیگر روی سوی این بنیاد نمودند .

چون بنای اسکندریه پایان رسید اسکندر فرمان داد بر دربهای شهرستان اسکندریه نقش کردند این مضمون را « من اراده نمودم شهرستان اسکندریه را بر اساس رستگاری و یمن و سعادت و سرور و آسانی انجام کارهای مردم و ثبات و جاویدی این مدینه در اعصار و دهور بنیاد نمایند و لکن خدای عزوجل که پادشاه آسمانها و زمینهاست و فنا کننده امتها و ملت‌های جهانست اراده فرمود که این بنیاد جاوید بماند و من آنرا بنا نموده و بنیاد آنرا مستحکم و سوره‌های آنرا بلند نموده و خدای تعالی بفضل و عنایت خود از هر چیز و از هر راه بمن علم و حکمت مرحمت فرمود و اسباب هر کار را باسانی از برای من آماده نمود که هیچ چیز از آنچه خواستم و اراده نمودم بر من سخت و مشکل نگردد و آنچه را طلب نمودم از من سرپیچی نمود و اینها همه از لطف الهی عزوجل بر وفق صلاح من و بندگان دیگرش از اهل روزگار من بوده و هیچ چیز و هیچ نیروئی را در باره من دریغ فرمود .

حمد میکنم خداوند پرورد کار عالمیان را که هیچ خدائی جز او نیست و اوست پرورد کار هر چیز ، آنگاه اسکندر پس از نگاشتن این کتابت آنچه را از حوادث روزگار در شهرستان اسکندریه در آینده روی میدهد از آفات و عمران و ویرانی تا پایان جهان پیش بینی نموده و همه را نگاشته ( و چنین علم و حکمت و پیش بینی از مغیبات که از خصایص پیغمبران اولوالعزم است کمتر از حکمای موحدین دیده و شنیده شده ) و بنیاد اسکندریه را بر چند طبقه قرارداد و زیر آن طبقات پلها و سدهای محکم و بلند بنا نمود که سواره‌ها بانیزه‌های بلند باسانی از آن پلها عبور مینمودند و آن قناطر مقلطره ( پل‌ها و سدها را ) بدور اسکندریه بروجهی قرار داد که شهر و پل‌ها مانند افلاک

سیار کردا کرد محل اسکندریه با تمام پایه‌ها و ستونها و آن سدهای عظیم و پلهای مستحکم با سواره‌هاییکه نیزه‌های بلند در دست داشتند گردش مینمود و از برای آن ستونها و پایه‌ها شبکه‌ها و عقده‌ها و راه‌روها و شکافهای زیبا و منظم قرار داده بود تا روشنائی و استنشاق هوای آزاد برای هر کس سهل و آسان باشد و شهرستان اسکندریه را بطوری شفاف و درخشنده قرارداد که شب بدون چراغ از سپیدی و شفافیت سنگهای رخام معدنی و مرمرهای شفاف از دور میدرخشید و بازارها و خیابانها و کوچه‌ها و پلها از دور دیده میشد.

و چنان اسکندریه را از زیر و بالا ترتیب داده بود که برای عبور کنندگان آسیبی از باران و ومانند آن از حوادث جو نرسد و سیل و کل و باطلاقی در راههای زیرین و راههای فوقانی روی نهد و هفت سور محکم از سنگهای رنگارنگ قرار داد و میانه آن سورها خندق‌هایی ترتیب داد که میان هر خندقی و سوری از آن هفت سور شکاف‌هایی کشوده بود و از برای آنکه سفیدی و شفافیت مرمرها چشم‌ها را نزند و بدیدگان هر انسان و هر حیوانی آسیبی نرسد شقه‌هایی از حریر سبز پوشانید و چون این شهرستان محکم عجیب را پایان رسانید و مردم در آن سکنی گزیدند گروهی از اخبارین مصر و اسکندریه بگمان خود چنین نگاشتند اینک آفات و حیوانات و شیاطین دریا گروه کثیری را شبها از اسکندریه میربوندند و چون صبح میشد می‌دیدند انبوهی از مردم مفقود شده‌اند و نیز همین خبر نگاران نگاشتند:

چون اسکندر از این حوادث اطلاع یافت طلسم‌هایی بر عمودهای در آنجا ساخت که آنرا (مسال جمع مسله) گویند (یعنی رباینده جانوران و کشنده دشمنان و شمشیرهای کشیده بر موزیان) و این طلسمات تا عصر ما (عصر امام مسعودی ۳۳۲) باقی است.

**آغاز عملیات اسکندر و طلسمهای  
عجیب را برای جلوگیری از  
آفات و حیوانات دریا**

و هر يك از این عمودها بهیئت و شکل تلهای بلند و بزرگ تشکیل داده و درازی هر يك از این عمودها را ۸۰ زراع بر عمودی از مس استوار نمود و زیر آن عمودها صورتها و شکلها و کتابت‌هایی هنگام انخفاض (پست شدن) درجه‌ای از درجه‌های فلک و نزدیک شدن آن درجه باین عالم قرار داد و در نزد ارباب طلسمات و منجمین و فلکیین چنین مقرر است که هر گاه از فلک درجه‌ای مرتفع و بلند گردد و درجه‌ای دیگر منخفص و پائین آید در مدت ششصد سال میان این انخفاض و ارتفاع فاصله شود و این طلسمات در منبع و دفع آفات و حوادث و سودها رساندن ب مردم زمین و ساکنین آن شهرستان طلسم شده مدت ششصدسال تأثیر قطعی خواهد داشت.

و این حکم را گروهی از اصحاب زیجات و نجوم و غیرهم از مصنفین کتب در این فنون مذکور ساختند و این معنا را از اسرار افلاک دانستند و آنچه گفتیم در آثار ارتفاع و انخفاض درجات فلک در کتب متأخرین هم از علمای نجوم و فلکیین بتفصیل یاد شده مانند ابو معشر بلخی و خوارزمی و محمد بن کثیر فرغانی و ماشاء الله مصری و حسن و یزیدی و محمد بن جابر بتانی در زیج کبیر خود و ثابت بن قره و غیر این گروه از علمائیکه در فلکیات و نجوم سخن گفتند آنگاه مسعودی میفرماید :

اما مناره اسکندریه پس اکثر مصرین و اسکندریین عنایتی  
تمام باخبار بلد خود داشتند گویند بانی آن اسکندر بن فیلیپ  
امام مسعودی در آن

مقدونی است که بانی اسکندریه نیز بوده و بعضی از آنان بانی  
مناره را ملکه مدینه بنام دلو که دانستند گویند این ملکه آنرا دیدبان برای دیدن دشمن قرار داده  
که همواره از هجوم دشمنان در آن مراقبت شود بعضی گویند دهمین فراعنه مصر بانی آن بوده و بعضی  
گویند بانی اسکندریه همان بانی مدینه ارومیه است و مناره آن همان مناره و اهرام مصر است و نسبت  
دادن آن با اسکندریه تنها بمناسبت شهرت اسکندر است در استیلا بر اکثر ممالک جهان و اخبار بسیاری  
ذکر کرده اند و گویند اسکندر را دشمنی از دریا با او رو برو نشد و از هیچ سلطانی ترس نداشت تا آنرا  
از پایتخت خود بچنگ کردن دور کند و اسکندر آن مناره را دیدبان قرار داد آنکسی که آن مناره  
را بنا کرد آنرا بر کرسی از بلور و شیشه بهیئت سرطان (خرچنگ) در زیر دریا نزدیک دماغه ای  
که از زمین بدریا جلو رفته که آنرا لسان البحر (زبان بحر) مینامند نهاد و بر اعلائی آن بنا تمثالهایی  
از مس و غیره قرار داد که میان آن تمثالها تمثالی بوده که با انگشت سبابه از دست راستش بافتاب  
اشاره میکند در هر نقطه ای که از فلک آفتاب بآن نقطه رسیده و چون آفتاب بلند شود انگشت او بسمت  
بالا اشاره بافتاب مینماید و چون بزیر آید انگشت سوی آن بزیر اشارت کند و بطور خلاصه اشارت  
انگشت وی پیرو سیر خورشید و هر نقطه ایست که از فلک بدان میرسد و از آن تمثالها تمثال دیگریست  
که بدستش اشارت بدریا میکند اگر دشمن بفاصله یکشب بدان مدینه نزدیک شده و هنگامیکه دشمن  
نزدیکتر شود که بتوان او را با چشم دید از آن تمثال بانگ هولناکی بر آید که از دو سه میل راه  
شنیده میشود و اهل مدینه مطلع شوند که دشمن نزدیک شده و دیده میشود .

و از آن جمله تمثال دیگری است که هر ساعت از شب و روز میگذرد بانگی از آن بر آید  
برخلاف بانگی که برای ساعت پیشین از آن بر آمده و صوت آن تمثال آهنگی طرب انگیز است  
و پادشاه آن در مدت دولت ولید بن عبدالملک بن مروان خادمیکه پیشکار خاص او که دارای رأی و جاه  
و دهاه بود نزد ولید فرستاد بمنظور ایمن بودن او در بعضی سرحدات آنگاه با اوضاع و احوالی زیبا و

باشکوه با همراهانی که با او بودند برولید وارد شد و خود را معرفی نمود که از خواص پادشاه روم است اتفاقاً از این پیشکار نزد ولید سعایت کرده بودند و کینه او را بدل گرفته درصدد کشتن او بوده ولی برولید معلوم شد سعایتها اصلی نداشته درعین حال پیشکار از ولید متوحش و ترس ورعبی از وی بدل گرفت و اظهار رغبت در اسلام نموده بردست ولید مسلمان شد و مقرب نزد او گردید و خدمات صمیمانه خود را برای ولید درشام کوشزد نمود و کفت دینه و کنجهائی برای تو از دمشق بیلادشام تعیین نمودم و صفات آن دهنه را در مجموعه ای نگاشته تقدیم نمود.

ولید عناوین آن اموال و جواهر را بدان صفات که در آن کتاب نگاشته بود از نظر گذرانید حرص و طمع او بدریافت آن اموال بجنبش درآمد آنکاه کفت « یا ای المؤمنین » اینجاهم اموال و دقائن و جواهر بسیار است از ملوک پیشین .

ولید کفت کجاست پیشکار روم کفت زیر مناره اسکندریه است و چون اسکندر بر جهان مستولی شد اموال و جواهریکه شدادبن عاد و ملوک عرب در مصر وشام بود در ستونهای اسکندریه در زیر زمین دفن نمود و قنطره ها و سدها و سردابها در آنجا احداث نمود تمامت آن ذخائر را از شمش های طلا و نقره در آنها سپرد و بالای آن این مناره را بنیاد نمود که طول آن هزار ذراع بود و آئینه ای بر قله آن مناره نصب نمود و دیدبانهای کردا کرد آن آئینه بنشانند که دشمن رادردریا از شعاع آن آینه میدیدند آنکاه فریاد میزدند و علمها میافراشتند که همه اهل بلد از دور و نزدیک و همچنین دشمنان دریا آن علم ها را میدیدند و ساکنین بلد آماده دفاع میشدند و از این رو دشمنان دریائی را با اسکندریه هیچگاه راه نبود .

مؤلف گوید ظاهراً مراد از دیدبانها که همواره دور آن آینه نشسته بودند تمثالهای از طلسم بوده که در آن تمثالها اسکندر چنین تعبیه ای نموده بود که اشکال دشمنان از دریا در اشعه آینه منعکس شده دیدبانهای طلسمی را بفریاد میآورده و علمهاییکه بر آنجا آماده نموده بود بحرکت در آورده همه را افراشته مردم را آکاه میکرد .

و نظایر اینگونه طلسمات را مؤلف در جلو گیری از دشمن در کتب متعدده دیده و نظیر آنها در این کتاب از سخن مسعودی گذشت .

بهر حال ولید چون این سخنان را شنید قشون ترتیب داده با گروهی از خواص و موثقین خود همراه خادم رومی سوی مناره اسکندریه کسبل داد چون نصف مناره را از بالا منهدم نمودند و آئینه ای که در قله آن مناره بود از جایگاه خود بر طرف شد اهل اسکندریه و شهرستانهای نزدیک بآن بشیون

وضعه در آمدند دانستند که این حیلت و کیدی است که دشمنان رومی در امر اسکندریه تمؤذند و چون خادم رومی هم دید که راز فاش شده و حیلت و مکیدت در مردم استفاضه و شیاع یافته و خواهد بولید رسید و دید مقصود نهفته روم بهمین اندازه از اقدام صورت گرفته شبانه در کشتی ای که از پیش برای خود آماده کرده و با گروهی هم این قرار راداده بود فرار نموده نجات یافت و بمقصودیکه او و فرستنده اش ( پادشاه روم ) داشتند رسیدند امام مسعودی گوید :

مناره نیمه شده تا این وقت که سال ۳۳۲ است بدین حال باقی است در اطراف مناره اسکندریه در دریا مکانهایی است برای غواصی که قطعه‌هایی از جواهر از آن جاها بیرون آورده نگین‌هایی گوناگون برای انگشترها میسازند و از جمله آن جواهر ( کر کهن ) و ( ادرك ) و ( اشباد چشم ) بوده و گفته میشود این چند گوهر از آلاتی بوده که در آن شراب می نوشیده و چون اسکندر وفات نمود مادرش آن آلات و جامهای جواهر را شکست و در همان مواضع از دریا که غواصی شده بود ریخت .

مؤاف گوید : این عمل از این شیرزن یا برای این بوده که نشانه‌هایی از شرابخواری از فرزند حکیم موحدی بدست نیاید و معاندین فرزندش را با این همه علوم و معارف و مکارم و کمالات نفسانی تنها بشرابخواری و خماری یاد نکنند با آنکه لفظ شراب نام خصوص خمریات مست کننده نیست و حکما و اطبا بسیاری از اشر به و معاجین معلله درست میکردند حتی سید رضی هم که از لفظ خمر و خمریه هم مستنکف بود و دیوان خود را از قصیده خمریه خالی گذارده بود بالاخره او را متدینین از ادبا بسرودن قصیده‌ای بنام قهوه راضی کردند .

در آن قصیده فریده غراء که گوید :

والربی صاد وریان

اسقنی فالیوم نشوان

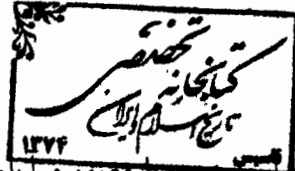
تا آنجا که گفته :

مجتناها الممک والبان

قهوة لازال بعلق فی

و مادر اوائل مجلدات این کتاب ، بوعلی سینا را از تهمت نوشیدن خمر در جوانی باشواهد قطعیه تبرئه نمودیم و سخنانی که از معاندین بوده همه را جواب کافی دادیم .

مسعودی گوید : این جواهر را ( بدون اینکه ، جامهای شراب از آن سازد ) چون ارزش آنرا شناخت در اطراف مناره غرق نمود ( یاد در خاک دفن کرد ) تاهیچگاه این شهرستان وزمین آن از سکنه و عمران و آبادی خالی نماند زیرا هر کسی بطمع رسیدن بدفائن و جواهر نامبرده ساختمان نموده یا سکنی در شهر بر گزیده تا بدان گوهرها از روی جستجو و غواصی و حفاری بدان نائل گردد تا در هر عصری



این موضع در زمین دریا معمور و آبادان بماند و فعلا غالباً در اطراف و نواحی اسکندریه همان نوع اشباد چشم استخراج میشود.

ومن خود بسیاری از اصحاب صنعت جواهر را دیدم از این جواهر معروف اشباد چشم صنایع گوناگونی میسازند حتی پیکانها و نکین های معروف بیوقلمونی که برنگهای مختلف در نظر دیده میشود میسازند و کاملاً برنگهای پرهای سینه‌ها و دمها و بالهای طاوسهای نر است و من آنرا در هند بسیار دیدم چه در زمین هند طاوس های هیکل دار و عظیم الجثه هستند و آنچه بیلاذ اسلام از هند نقل شود و تخم و جوجه گذارد بسیار کوچک اندام میشود و آن منظره را که از نموج الوان طاوسهای هند جلب هر نظری را میکند ندارد.

مؤلف گوید: میتوان این الوان گوناگون طاوس را که امیرالمؤمنین علی علیه السلام هم در وصف آن خطبه‌ای غرا و عجیب دارد از شواهد صحت گفتار آنانکه گویند رنگ را حقیقت نیست و از نمایشات فرزش اشعه خورشید است قرار داد و برای این منظور آلتی مشتمل برشکلهای مثلثی است ساختند بنام (اسپکتر آفتابی) که هر خانه‌ای یک رنگ است و هر چیز دارای رنگی را در خانه‌ای که برنگ دیگر است فرو نند رنگ ثابت خود را از دست داده برنگ آن خانه در آید.

و این مبحثی است علمی از حکمت طبیعی که بخاطر داریم در این کتاب اندکی بآن دست زدیم و سخن بوعلی سینا را که بحق نزدیکتر است یاد نمودیم و کاملاً حمل طاوس بیلاذ دیگر شبیه است بنارنج و ترنج مدور که بعد از قرن سوم از هند به عمان حمل شد و کاشته گشت آنگاه بصره و عراق و شام نقل داده شد و در طرسوس و سایر بلاد شامیه و انطاکیه و سواحل شام و فلسطین و مصر حمل شد و بسیار گردید و هیچگاه آن بوی خوش و آن رنگ زیبا را که در هند داشته در جای دیگر ندارد و البته این اختلاف از تأثیر آب و خاک و هواست.

مؤلف گوید: یکدانه ترنج یک اطاق بزرگ را درمازندران چنان خوشبو میکند که درایوان مجاور و اطاقهای دیگر هم محسوس میشود آیا در هند چه حالت دارد؟ که ما آنرا ندیدیم. مسعودی گوید: گفته میشود آئینه‌ای که بر قله مناره اسکندریه نهاده میشود برای این بود که ملوک روم بعد از اسکندر با ملوک مصر برای شهرستان اسکندریه می جنگیدند و ملوک اسکندریه این آئینه را بر مناره نهاده دشمن را در آن از دور در دریا میدیدند و کسی هم که از دشمنان داخل در اسکندریه میشد راه دخول و خروج خود را هم کم میکرد بواسطه بسیاری خانه‌ها و طبقات و راههایی که اسکندر از بالا و زیر تهیه کرده بود مگر کسی عارف بمدخل و مخرج آن بنیاد با شکوه باشد که دیگران را راهنمایی کند.

مؤلف گوید : ما در نمونه های معقولات و ادراکات موحدین قرون گذشته در حجاب اینکندر بهمین اندازه که از مروج الذهب امام مسعودی نگاشتیم اکتفا میکنیم و باز میگوئیم باید از حقیقت علم و ادراکات و هدفهای مقدسی که از معقولات صادقه و عزمهای اولو العزم و حدسهای صائب و پیش بینی های سودمند و عملیات بشر پرور از حکمای خدا شناس و دیندار که در قرون اولیه انگشت شمار بودند آنرا آثار عقل و منطق دانسته و اختلافات مدعیان علم و ادراک را که هیچ اثری در روزگار بیاد کار نگذارده از خرافات دانست و وقت گرانبها بدست و پنجه نرم کردن با ادیان خرافی و کمراه کنندگان مکر بقدر ضرورت برای حفظ دین حق اسلام هدر نداد و همواره عقاید آل محمد و معتقدات کتاب الله و اعتقادات ساده جامعه مسلمین را حفاظت و صیانت نمود . اینک بر سر نمونه بزرگی دیگر از موحدین بارز اسلامی بلکه یگانه عاقل مجاهد از ذریه پیغمبر ناصر خسرو علوی و تبرئه او از هر گونه زندقه و الحاد که معاندین باو نسبت دادند میرویم و بوعده ای که پیش دادیم وفا مینمائیم .

ناصر خسرو و وصیت نامه او برادرش ابوسعید در آخر  
رساله ناصر خسرو  
عمر مشتمل بر تحصیلات او جمیع علوم را و وزارت هائی که  
برای چند پادشاه نموده و علم طلسمات و تسخیر  
مریخ و احضار ارواح و سایر علوم محتجبه که نسخه خطی این وصیت نامه نزد اینجانب  
(علامه مؤلف کتاب حکمت بوعلی سینا) موجود است عیناً رو نوشت میشود .

حکیم ناصر خسرو علوی  
حقیقت احوالش حسباً و نسباً بنسبش رساله که خود در وقایع احوالش  
نوشته اکتفا میشود - چنین گوید کمترین خالق الله ناصر بن  
خسرو بن حارث بن عیسی بن حسن بن محمد بن موسی بن محمد بن علی ابن موسی الرضا علیه السلام که  
در ربیعان عمر مشعوف بودم بتحصیل و کمالات تا مشرف شدم بحفظ کتاب الهی و نشر تنزیلات سماوی  
که نازل گردیده است بر پیغمبر ما ﷺ در سن نه سالگی بود از آن مدت پنجسال دیگر بعلوم  
نعت و صرف و نحو و عروض و قافیه مشغول گشتم و سه سال دیگر بتتبع نجوم و هیأت و رمل و  
افلیدس و مجسطی نمودم از هفت سالگی تا پانزده سال اوقات بعلم و فقه و تفسیر و اخبار و ناسخ و منسوخ  
و وجوه مختلفه مصروف داشتم و جامع کبیر و سر الکنز را تصنیف کرده .

امام اعلم و زکی اقدم محمد بن الحسن شیبانی و کلیات شامل را که جدم حضرت علی الرضا  
علیه التحیه و الثناء تصنیف فرمود یاد گرفتم سهل تفاوتی یافتم در میان ایشان یعنی تصنیف امام رضا علیه السلام  
و تصنیف محمد شیبانی متداوله بسیار از کتب قصه و اخبار خواندم و قریب نهصد تفسیر بعضی بتلمذ و  
و برخی بمطالعه گذشتم و در سن سی و دوسالگی زبان اصحاب هر سه کتاب بعض تورات و انجیل و زبور  
را آموختم و این هر سه کتاب را بفضلی این سه مذهب درس گفتم و مدت ششماه دیگر در این



کتابها فکر کردم بعد از رسوخ در ایمان و اسلام و شرائع بتهدیب باطن مشغول شدم و بمنطق اکبر و حکم جاماسی و الهی و طبیعی و قانون اعظم وطب و ریاضی و شکل صد درصد که جد بزرگوارم حضرت امیر المؤمنین علی علیه السلام در روز قلع خیبر حق سبحانه و تعالی او را حاصل نموده بود پرداختم . و در سن چهل سالگی تسخیرات و طلسمات و نیرنجات و آنچه بآنها تعلق دارد از اول تا آخر همه را فرا گرفتم و کتاب قسطالوق که از حضرت عیسی علیه السلام شنیده بودم کشف نمودم و بحقیقت آن رسیدم بعد از آن بخاطرم رسید که دردنیا هیچ دقیقه ازدقایق نماند که بر من ظاهر نشد آنگاه بواسطه گردش روزگار و اختلاف لیل و نهار بمصر افتادم و بامر وزارت پادشاه مشغول شدم و بجاهی خطیر و مالی کثیر و اعوان بسیار و خدمت بيشمار رسیدم و در آن زمان مرا تعلقی بر پسر پادشاه بهم رسیده تسخیر او کردم بنوعی که هیچوقت از مطالعه نسخه ملاطفت و الطاف او محروم نبودم و مضمون این مثال بمسامع آن مهر سپهر اقبال میرسانیدم :

ما عشق ترا بیادگار آوردیم      بر خاک تو عجز و انکسار آوردیم  
ناگاه غمت در دل ما کرد نزول      جان پیش رهن بهر نثار آوردیم

و در آن ایام عزت زیاده از حد نزد پادشاه یافتم در امور ملکی و مالی صاحب اختیار گشتم بغایتی که علما و فضلا همگی بر احوال من حسد میبردند و در غیبت من نزد ملک مرا بکفر و زندقه نسبت کردند و بر قتل من فتوی نوشتند که کتاب من که در فقه تصنیف کرده بودم و مرسومست بمستوفی سوختند و ملک مصر بسخن ایشان از جا در آمده انقیاد رأی باطل ایشان کرد و در قصد من بودند همان پسرش که مطمئح نظر و در پیش من چیزی میخواند و شاگرد من بود مرا از این معنی خبردار ساخته القصه کار بجائی رسید که در شب تاریک از جمله موالی و اعیان و خدم و وحشم و اسباب سلطنت دل برداشته با برادر کهنتر خود ابوسعید بن خسرو علوی با دل خونین و خاطر اندوهگین بی زاد و راحله از شهر مصر بیرون آمدم و توکل بر عالم ضمائر کرده راه می پیمودم تا آنکه ببغداد رسیدم .

آنوقت ایام دولت القادر بالله بود بوزارت او اختصاص بهم رساندم و مرتبه ام اضعاف مرتبه اول گردید در جمیع امور مالی و ملکی او دست تصرف من قوی گشت بعد از مدتی مرا بدیار ملاحظه یعنی قلاع جیلان و نواحی آن فرستاد چون با برادرم ابو سعید بگیلان رفتم ملک ملاحظه مدتها بود که خواهان و جویان من بود و با خلیفه ضمناً یاغی و در مقام خلاف و من از این معنی غافل چون بدیار او رسیدم و من پیغام خلیفه را گذراندم اول نام مرا پرسید گفتم ناصر و وزیر خلیفه ام پرسید که کدام ناصر از این سؤال سخت تر رسیدم و بخلاف آنچه مطلب او بود جواب گفتم و این پادشاه ملاحظه شخصی بود زیرک و عاقل و پرفهم و نیکو روی و خوشخوی گفت تو پسر خسرو علوی نیستی در جواب او گفتم نه

او مردی حکیم و دانشمند است او را برسالت و زارت چکار گفت سیمای حکیمان داری هیچ از حکمت مطالعه کرده‌ای گفتم بلی خالی از حکمتی نخواهم بود فرمود کتابی آوردند مرا گفت این کتاب از جمله تصنیفات ناصر خسرو است و هیچکس از علمای وقت ما قادر بتحقیق معانی این کتاب نیستند باری نظر کن چون کتاب را بر گرفتم نگاه کردم دیدم کتاب مسئله چند که من از منطق الهی جمع آورده بودم و او را اکسیر اعظم نام کرده بودم مرا گفت مسئله از وجود واجب بیان کن من از آن کتاب مسئله چند بیان کردم بمن گفت مگر تو این کتاب را خوانده‌ای گفتم نخواندم اما این سهل است در این سخن بودم که ناطوس مغربی که در نزد من در بابل شاگرد بود در آن انجمن حاضر شد چون چشمش بمن افتاد نعره‌ای بزد و بیهوش شد رئیس ملاحظه از این حالت در تعجب افتاد چون بعد از زمانی بیهوش آمد پادشاه از او پرسید که ای ناطوس این چه کس است که ترا از دیدن وی این حالت پیش آمد.

ناطوس گفت ای شهریار این حکیم ناصر خسرو علویست چون رئیس ملاحظه این را بشنید برخاسته مرا در کنار گرفت و دست مرا ببوسید و گفت الحمد لله که طالب بمطلوب وعاشق بمعشوق رسید بعد از آن پرسید که این شخص کیست که همراه تو است گفتم این برادر من ابوسعید خسرو علویست او را نیز مراعات بسیار کرد بعد از فراغ از صحبت و گفتگو مکتوب خلیفه را باو دادم چون مطالعه نمود مخالفت و عصیان ظاهر ساخت من از آنحال متفکر و آزرده خاطر گشتم اما هیچ نتوانستم گفت در همان روز جمیع امور ملکی و مالی خود را بمن باز گذاشت و با من بنوعی سلوک پیش گرفت که شرح نتوان کرد چون مدت غیبت من دراز کشید خلیفه رسول دیگر فرستاد تا حقیقت حال من در یابد چون رسول خلیفه ادای رسالت نمود پادشاه ملاحظه گفت بخلیفه بگویی که ما ترا انقیاد نخواهیم کرد و حکیم ناصر خسرو را هم بخدمت تو نخواهیم فرستاد چون رسول خلیفه باز گشت و خلیفه را از آنحال آگاهی داد بغایت اندوهگین گشت اما علما و فضلا همگی خوشحال شدند و خلیفه چون دید حکیم نیامدخواست دو مرتبه دیگر کس نزد پادشاه ملاحظه فرستد چون مدتی بر آمد من از ملک ملاحظه بگریختم جماعتی از عقب من فرستاد تا مرا گرفته آوردند و در بندم نمود گفت ای پسر خسرو علوی من سالها ترا میخواستم و بجان طالب تو بودم اکنون که فلک ترا بدست من انداخته بهیچوجه مفارقت تو ممکن نیست مگر بموت من غرض دو سال در حبس بودم و همان وزارت او با من بود و پسر او در پیش من چیزی میخواند و بسیاری از حکمت و نجوم و سایر علوم را تحصیل کرد.

روزی ملک ملاحظه مرا طلب کرد و گفت ای حکیم فاضل تفسیری میخوانم از برای من بنویس من کلام الهی را بنوعی تأویل کردم که موافق مذهب ایشان بود و در آن امر ملجا و مجبور بودم از خوف تلف نفس خود برخصت شرع شریف این تفسیر را نوشتم و حضرت حق سبحانه و تعالی اعتقاد و

اخلاص ضمیر مرا میداند پس آن پادشاه نسخه آن را باطراف و اکناف عالم فرستاد علما و فقهای روزگار آن کتاب را دیدند مرا بکفر و زندقه نسبت میکردند و بر من نفرین و لعنت مینمودند و عجب از ایشان که تحقیق نفرمودند و از مسئله غافل گشتند و خدای تعالی و تقدس بر حال من اطلاع دارد که بصحبت او راضی نبودم و مصاحبت او برضای خاطر من مگر از ترس و ضرورت چون در میان ایشان عالمی نبود که با او صحبت بتوان داشت دلگیر و آزرده بودم تا آخر پرسیدم که در مملکت شما نیست کسی که با او صحبت توان داشت گفتند آری در این حوالی بزرگواری است که او را فاریابی میگویند اگر طلب داری شاید فی الجمله از دلگیری خلاصی یابی من چون این سخن بشنیدم از ملك التماس حضور او کردم و کس بطلب او فرستادم بعد از چند گاهی خبر آوردند که او بجوار رحمت الهی پیوسته از این رهگذار اندوه من زیاده شد زیرا که در آنطور جائی آن طور دوستی غنیمت بود بطریقه اضطرار در میانه ایشان بیبوم .

تا روزی ابو سعید خسرو گفت ای برادر چرا از علم روحانیان که روزگاران تحصیل کرده دور مانده طلسم اعظم بساز و روحانیان را بخوان دفع شر این کافران را از خود بکن آنگاه در فکر دور و دراز افتادم و سخن او را قبول کردم و بخدمت ملك آمدم و گفتم ای ملك برادرم را در جمیع امور مهارتی تمام هست امیدوارم که وزارت و رتق و فتق امور دولت را از من فرا گرفته باو تفویض فرمائی تا من بدعای تو مشغول باشم چون روحانیان را مسخر کردم حاجت خود را عرض کردم و التماس کردم که مرا از شر این ظالم خلاص دهید یکی از روحانیان گفت که اگر فرمان دهی هم این لحظه او را هلاک کنم گفتم نه بیمارش کن تا بتدریج از هم بگذرد هیچکس را ظن بدی در حق من نباشد آنگاه بیماری او را به بیست و پنجروز قرار دادم در همان روز حال او متغیر شد در ساعت مرا طلب کرد و گفت علاج این مرض چیست و این چه بیماریست من تأمل کردم و گفتم دوسه روز صبر کن تا مرض مشخص شود چون دوسه روز گذشت باز مرا طلب کرد و گفت نظر کن که علاج این مرض چیست و این چه بیماریست من تأمل کردم و گفتم حقیقت این بیماری را نمیدانم و مثل این مرض هرگز ندیده‌ام پس فرمود اطباء مملکت را حاضر کردند ایشان نیز علاج ندانستند چون وقت مرگ رسید و روحانی او را بنوعی حرکت داد که از هیبت مدهوش شد چون بهوش آمد مرا طلب نمود من ازو سخت بترسیدم زیرا که هلاک آدمی کاریست خطیر چون نزدیک او رفتم گفت :

ای پسر خسرو علوی من دانستم که تو مرا کشتی و این بیماری من نیست مگر از تو و تسخیر تو مرا بروحانیان حواله کردی تا کار من باینجا رسید بعد از آن گفت ترا و شرف علم تو را دوست میدارم و بتو هیچ آزار نمی‌رسانم اگر راست گفتی و اگر دروغ بر خیز و از مملکت من بیرون رو که بعد از

این ترا هلاك كنند ای پسر خسرو علوی من معامله ترا بخدا وا گذاشتم آنگاه من از نزد او بیرون آمدم ترسان ولرزان بخانه رفتم و برادر خود ابوسعید را طلب داشتم و گفتم این ظالم کشته شد ما را از این شهر بیرون باید رفت چون شب درآمد یکی از روحانیان را گفتم که زبان او را بگیر تا دیگر سخن نکوید روحانی زبان او را بگرفت و بعد از آن بخاطر گذشت که چون روز شود بحیله و تدبیر باید از این شهر بیرون روم چون روز شد بخدمت پسر ملك رفتم و گفتم در صحرای دمشق گیاهی هست که این مرض را علاجست اگر فرمان دهی بروم و آن گیاه را بیاورم پسر ملك رخصت داد آنچه از ضروریات در کار بود بر داشتم و باتفاق برادرم ابوسعید بیرون آمدم چون این خبر را علما و فقهای ایشان شنیدند بخدمت پسر ملك رفتند که حکیم ناصر خسرو را مگذارید برود که ملك را کشته و بالفعل گریخته میرود پسر گفت چگونه نگذارم او را و حال آنکه بطلب دواى مرض ملك میرود عاقبت سیصد نفر سواره همراه ما کردند و مرا با برادرم را رخصت دادند چون بیست فرسنگ از شهر بیرون رفتیم شبی در قهستان فرود آمده بودیم ابو سعید نزد من آمد و گفت ای برادر چرا بمریخ التجا نمیری تا این جماعت را دفع کند روز دیگر بمریخ التجا بردم چون شب شد مریخ فرود آمد و تمام آن ملحدان را بقتل آورد نوعی که یک نفر نماند که خبری بیرون برد .

القصة بعد از مشقت بسیار بنیشابور رسیدیم و با ما شاگردی بود حکیم و فاضل ودانشمند در تمام شهر نیشابور هیچکس را نمی شناخت آمدیم بدر مسجدی قرار گرفتیم در اثنای سیر و طواف در شهر از در هر مسجد و مدرسه و مجمعی که میگذاشتم مرا لعنت میکردند و بکفر و زندقه نسبت میکردند و شاگرد من از اعتقاد خلق نسبت بمن خبری نداشت روزی در بازار شخصی از مصر مرا دید و بشناخت نزد من آمده گفت تو ناصر نیستی و این ابوسعید برادر تو نیست من از ترس دستش بگرفتم و بحرفش مشغول ساختم و بمنزل خود در آوردم و گفتم سی هزار ثقال طلا بستان و این راز آشکار مکن آن شخص راضی شد در حال روحانی را گفتم تا وجه را حاضر ساخت باو دادم و از منزل خود بیرن کردم .

پس با ابو سعید بی بازار بیرون آمدم بدان موزه دوزی رسیدم موزه خود را دادم تا مرمت کند که از شهر بیرون رویم که ناگاه از آن طرف بازار غوغائی برخاست موزه دوز باثر آن روان شد بعد از ساعتی بر کشت پارچه کوشی بر سر درفش کرد من از او سؤال کردم که این چه غوغا بود و این چه گوشت است موزه دوز گفت همانا در این شهر از جمله شاگردان ناصر خسرو شخصی پیدا شده بود و با علمای این شهر مباحثه و فقها فعل او را انکار داشته هر يك بقول معتمدی مستمسك میجویند و او از اشعار ناصر خسرو شعری بر طبق مطلب خود میخواند آخر الامر فقها بجهت ثواب او را پاره پاره کردند من نیز پارچه از گوشت او بجهت ثواب بریدم چون بر احوال تلمیذ خود اطلاع یافتم دیگر

تاب در من نمانده موزه را بر گرفتهم و بموزه دوز گفتم که در شهری که شعر ناصر خسرو را خواندند نمیتوان بودها برادر خود از نیشابور بیرون آمدیم اندوه و حیرت بر من غلبه کرده بعد از آن در کوهها و بیابانها با برادرم میرفتم تا کسی بر احوال ما مطلع نگردد تا بعد از قطع منازل ببلده بدخشان رسیدیم و بخدمت فخر آل رسول عیسی بن اسد علوی ملک بدخشان مشرف گشتیم و مرا اعزاز و اکرام زیاده از حد میکرد روز بروز در نوازش من میافزود تا بمرتبہ وزارت رسید و در آن ایام احوالم بهتر از اول که در مصر و بغداد بودم گردید و آنها همه از خاطر محو شد تا آن کتابی که بفرموده ملک ملاحظه نوشته بودم بآن دیار رسید و حکیم نصر الله سماوی مردی بود فاضل و دانشمند در آن دیار بکرامت مشهور و معروف و مردم آن دیار اکثر بمندهب اهل بیت بودند مگر نصر الله در تسنن تعصب داشت و معینا بنا بر رفت جاه با من عداوت مینمود .

القصة ملک بخدمت ملک رفته و بآن مستند شده بر قتل من فتوی نوشت من باز مضطرب شدم و از آن دیار بطریق فرار بیرون آمده با ابو سعید برادرم بقریه یمکان بدخشان رفتیم و اهالی آجارا محب<sup>۱</sup> اولاد پیغمبر ص یافتیم آنگاه بخدمت کلانتر آنجا رسیدیم و حال خود اظهار کردم مرا بغایت عزت داشت و وزارت بمن عرضه کرد گفتم دیگر عمل دنیا از من بر نیاید و پیری بر من غلبه کرده عذر من در پذیرفت اما من از عداوت فقها بر نفس خود خایف بودم غاری در آن دیار اختیار کردم و طلسمات بسیار از بهر دفع ضرر ساختم و پیوسته در آن مقام بعبادت قیام نمودم تا مدت بیست و پنجسال در آن غار بعبادت پروردگار گذرانیدم و لیاقت نفس بجائی رسید که سی شبانه روز یکبار طعام و آب میخوردم و بعد از آن که جور ملوک و عداوت علما و فقها مشاهده کردم دامن سلامت در پای پیچیدم و از میانه کناری گرفته در هر هفته یکمرتبه سلطان بخدمت من میرسید و بانفاس و برکت صحبت من فایز میگشت و او را بعدل و داد ترغیب مینمودم و در این همه مدت ابوسعید برادرم همراه بود و خدمت میکرد تا آنکه ایام عمر من بصد و چهل سال رسید و قوا درغایت انحطاط و عقل روی در نقصان آورده و تقصیرات از حد گذشته و در اثنای این حال هاتف غیب آواز داد و زوال حیات تقریر و گفت ای پسر خسرو علوی در بلاد حقیسبحانه و تعالی تنعم کردی و بعبادت معامله بهر نوع نمودی و از لطف او حیات بی اندازه یافتی در تمام مذاهب راه پیمودی و ارواح سماوی ترا انقیاد کردند و نفس تو بنفس نفوس علوی پیوست این زمان رفت وقت رحیل رسید و هنگام زوال قیل و قال است پس از خواب غفلت بیدار گشتم و بعضی از حالات خود را در این رساله نوشتم تا اهل روزگار را اعتباری باشد یا اخ السعید روح من از بدن مفارقت باید خواهد کرد و در روز جمعه از ماه ربیع الاول در غار یمکان بدخشان در هنگامی که شمس در اسد و قمر در سرطان باشد .

یا اخ السعید چون ندانم این مرتبه را که دریافتیم چون خطاب یا ایتهالنفس المطمئنةارجعی الی ربك راضیه مرضیه در رسد این را باهل اسلام برسان و تقصیر مکن .

یا اخ السعید بدان و آگاه باش که حضرت حق سبحانه و تعالی بر حق است و موصوف بجمیع صفات کمال و منزله از نقصان و زوال و کتب و رسل و ملائکه او همه بر حقند و نشر خلائق در حشر بر حق است و او خالق جزء و کل است و نزول جبرئیل و پرواز نامه ها در روز قیامت و جواز صراط و عذاب قبر حق است و افضل انبیاء پیغمبر ما ﷺ و خلفای راشدین که بعد از او بوده اند و اکرم و افضل و اشجع و سرخیل ایشان جد بزرگوارم **امیر المؤمنین علی بن ابیطالب** است . یا اخ السعید حاضر بودی در محل عراق که فاریابی را چگونگی الزام دادم در باره بحث نشور در زمانی که میگفت اگر حق بودی آنقدر تأخیر در او نمیشدی من گفتم که هر گاه پیغمبر ما ﷺ از روی کلام الهی بوساطت جبرئیل خبر داده باشد و وعده ها فرموده باشد البته در آن وعده ها خلافی نیست آنچه در کلام الهی واقع شده بعمل خواهد آمد فاریابی در آنوقت بمن گفت از چه ظاهر میشود صدق پیغمبر شما چون ثابت نمیشود اصل پیغمبری او من گفتم این سخن مکابره است چه معجزه آنحضرت از غایت شهرت و وضوح احتیاج باثبات ندارد معلم اول ارسطو گفته است که چون معجزه بادعوت نبوت جمع شود دیگر محل تأمل نیست .

یا اخ السعید هاتف غیب آواز داد که یکروز و نیم دیگر از عمر تو باقی مانده مرا بدعا مدد کن و از برای من از جناب الهی مغفرت درخواه و مرا این زمان نظر بنماز و روزه و زکاة و حج و صدقات و مجاهدت نیست و امید بکرم رب العالمین دارم که آبروی مرا نریزد و مرا ضایع نگذارد بر آنچه فرمود : « انا لا نضیع اجر من أحسن عملا » و ایمان مقدم حیات است یا اخ السعید چون روح من مفارقت کند هیچکس را خبر دار مکن تا وقتی که مرا بدست خود بشوئی و قبر مرا در این سنگ خاره (خارا) در میان حقیقی این غار بکن چون بکنند قبر مشغول شوی دو نفر از علمای جن که هر دو بزرگ و فاضل عصر خودند نزد تو حاضر شوند و مدد تو خواهند کرد تو بهیچوجه من الوجوه متعرض احوال ایشان مشو مصاحبت بایشان بکن که ترا درین مصیبت یاری مینمایند بعد از آنکه قبر مرا تمام کردی و از همه جهت خاطر جمع شدی نزدیک پادشاه و علما و فضلا رو بگو برادر بزرگ من رحلت کرد بحق اسلام و آخرت و ایمان که اوراضایع مگذارید چون ایشان بر من نماز گذارند و باز کردند جنازه مرا بردار که آن دو جنتی ترا امداد خواهند کرد چون مرا بقبر در آوردی پس بگو خداوند ابدۀ کنهاکر ترا آوردم بروی رحمت کن و چون مرادفون سازی آن کتاب که در علم یونانست و آن کتاب دیگر من که در سحریات و اسحار است بسوزان اگر چه مشهور شده و قانون اعظم مرا نزد پسرعم من

منصور فرست و کتاب دیگر زاد المسافرین است نزد سید الحکما عیسی بن اسد علوی فرست و آن کتاب دیگر من که در فقه است و دستورا عظم نام دارد بنصر الله قاضی بدخشان ده و کتاب اشعار مرا بجهان شاه بن کیو یمگانی ده و باقی منوط برأی تست بکن آنچه خواهی بده بهر که دانی و بعد از من در اینجا ساکن مباش و آنگاه که خواهی سفر کنی این قاروره را بردار و از در غار بیرون رو و شکل سیزده در سیزده طرح کن پس این قاروره را بر آن شکل که طرح کردی بزن تا بشکنند و قدرت الهی را ملاحظه کن و مرا بکرم خدا بگذار و بهر جا که دلت خواهد برو و تو کل بر علام ضماثر کن . یا اخ السعید زمان ذکر اعتصام بحبل المتین است و من ترسانم بجهت افعال بد خود و قلت طاعات و بضاعت مزجاة و من این زمان در مناجات بجد بزرگوارم امیر المؤمنین علی علیه السلام اقتدا میکنم الهی مرا از ظلمت شب عدم بیرون آوردی و بمهد فضل خود تربیت فرمودی و علم و معرفت و حکمت روزی کردی و ملک و ریاست ارزانی داشتی و بعد از آن براه راست هدایت فرمودی و از من هیچ کاری که مقرون رضای تو باشد در وجود نیامد مدتی آنکه نظر بر علم و عمل من اندازی امیدوارم که رحمت کنی زیرا که تو باحسان سزاواری الهی اگر چه من مستحق رحمت نیستم اما تو مستحق احسان ( این است آخر کلام حکیم ) .

ابوسعید برادرش نقل میکند : که چون مناجاتش با نجا رسید دست مرا گرفت و گفت : « تو کلنا علی رب السماء لا اله الا الله محمد رسول الله » من چند نوبت اعاده این کلمات کردم و او تکرار نمود و من دیر گاه بود تمنای این داشتم که فوت حکیم فاضل را تماشا کنم زیرا که در باب فوت حکما و دانشمندان سخنان زیاده از حد گفته اند که در آن ساعت برادرم حکیم ناصر بسوی من اشارتی کردم گمان کردم آب میطلبید قصد کردم که آب بسوی او برم گفت حمد و ثنای پرورد گاری که مرا از زلال رحمت خود سیراب کرد پس من ترك آب کردم و در برابر او قرار گرفتم او بمن التفات نمیگرد روی خود را بر قدمش میمالیدم و اضطراب میکردم تا دیدم که نزدیک شد که چشمان او چشمخانه غایب شود و عرق از پیشانی او همچون مروارید میغلطید در آنوقت بخنده افتاد و بسیار بخندید من از خنده او شادمان شدم و گفتم ای برادر با جان برابر برادر تنها مانده خود را بسختی در یاب و حرفی بگو که نزدیکست جان از تن من مفارقت کند پس بمن نگاه کرد آنچنانکه مشتاقی بمشتاقی و عاشقی بمعشوقی و گفت « لا اله الا الله محمد رسول الله علی ولی الله » و آب از چشم او روان شد چون نگاه کردم بجوار رحمت الهی رفته بود چون این حالت را مشاهده کردم بیهوش شدم بعد از زمانی که بیهوش آمدم بی اختیار روانه شهر یمگان شدم و مصالح کفن و دفن بدست آورده بغار آوردم و در فکر کندن قبر بودم در آن خاره سنگ فرو رفتم که نگاه کردم دو نفر از علمای جن حاضر شدند و بر من سلام کردند و نوحه و

زاری زیاده از حد بظهور رسانیدند بنوعی که من خود را فراموش کردم مرا گفتند :  
ای برادر حکیم زمانه اکنون تنها و بیچاره ماندی که همچنان برادری سفر آخرت اختیار کرد  
غم مخور که همه را این راه در پیش است صابر باش جزع مکن که خدا صابران را دوست میدارد پس  
شروع در کندن قبر او کردند در آن طور زمین در کمال آسانی قبری چنانکه باید فرو بردند و من در  
کار ایشان حیران مانده بودم و آب از دو چشم من چون فواره روان بود بهیچوجه ضبط خود نمیتوانستم  
نمود چون قبر با تمام رسید یکی از آن دو جنی آب آورده حکیم را غسل دادیم و در مندیل مصری  
که دو سه مرتبه همراه خود بزیارت برده بودیچیدم و کفن کردیم بعد از آن بجانب علما و فضلا و نصر الله  
قاضی و ملوک و اهالی رفتم و ایشان را خبر کردم بعضی گفتند خوب شد که آن کافر گمراه مرد بعضی  
گفتند و احسرتا از آن همه علم و فضل و حکمت و دانشمندی .

من از هر کس چیزی میشنیدم ساکت و صامت بودم و ملک جهانشاه که پادشاه آن ولایت بود  
کریبان خود را تا دامن چاک زد مرا در کنار گرفت و زیاده از حد زاری کرد و جمیع مردم شهر جمع  
شدند و خواستند حکیم را بشویند من گفتم که این امر کفایت شده بروی نماز بگذارید و رئیس علما  
گفت ای حکیم زمان و نادر دوران مانند رسول ﷺ در غار زیستی اما آن حضرت از غار بیرون  
آمد و تو از غار بیرون نیامدی آنگاه گفتند که او را کجا دفن کنیم گفتم که وصیت کرده که او  
را در میان غار که مقام طاعت اوست دفن کنیم اکثری در تعجب که در صخره صما چون قبر میتوان کند  
من گفتم بتوفیق الله تعالی او نیز کفایت شده جمله تعجب کردند و دانستند که اینها از عنایت الهی است  
آنگاه آن جماعت را رخصت داده عذر خواستم هر يك بمقام خود رفتند غیر از رئیس علما که میخواست  
دفن حکیم را ملاحظه کند و او محرم نبود پس او را نیز عذر خواستم چون تمام برفتند هیچکس نماند  
جنازه او را بگرفتیم و جنیان نصرت دادند و حکیم را در قبر در آوردم گفتم خداوندا بنده گناهکار ترا  
آوردم بر او رحمت کن چون او را دفن کردم کتابهای او را حسب الوصیه بر گرفتم و از غار بیرون آمدم  
آنچه از ملک بود باو دادم .

و از نصر الله قاضی و دیگر مردم را دادم و جمله را وداع کردم و رو بدر غار نهادم قبر او را در  
بغل گرفتم و زاری بسیار کردم و آن دو جنی که همه جا با من رفیق بودند پس ایشان را نیز وداع  
کردم و آن قاروره «شیشه» را که حکیم نشان داده بود بر گرفتم و ندانستم که چه چیز بود اما میدانستم قول  
حکما را خلاف و کزاف نیست پس از غار بیرون آمدم عرض و طول آن غار صد و شصت و پنچ زرع بود  
بواسطه طلسمی که حکیم بسته بود در آن غار بطریق صبح صادق روشنی مینمود پس بهوجب فرموده  
سیزده در سیزده بدر غار کشیدم و آن قاروره را بر آن شکستم در ساعت در غار بهم بر آمد با سایر



اجزای کوه مساوی شد و یکسان گردید .

تا اینجا سخن ابو سعید برادر ناصر خسرو علوی پایان یافت اینک ما يك قسمت آنچه از احوال او در دسترس داریم مینگاریم :

صاحب مقام الفضل از ریاض الشعراء چنین نقل میکند خواجه ناصر خسرو جامع جمیع علوم ظاهریه و باطنیه بوده و دست پهناور و بلندی در فقه و حدیث و مراتب حکمیه و عرفانیه داشته و او را نیز بهره ای وافر و نصیبی کامل از علوم غریبه و تصرفات در امور عجیبه بوده است و از او ریاضت های سخت و بسیار و تحمل مشقت های بیشمار نقل شده در آغاز امر و اوائل عمرش از خدمت شیخ ابوالحسن خرقانی استفاده نموده و گفته میشود و گفته میشود طریقه حکیم فارابی را انکار و مخالفت و رویه شیخ الرئیس بوعلی سینا را اقرار و موافقت داشته و اهل ظاهر از علما بر مسلکهای عرفانی وی سخت طعن میزدند و بر اعمال و اقوال او در جمیع فنون انکار مینمودند ولی همگی بغلط و خطا رفتند و راه ناصواب پیمودند زیرا این مرد از جمله عارفین و اصلین بمسلکهای قویم و منهج های مستقیم بوده و نیز در حق وی نقل شده که در ریاضت بجائی رسیده که هر ماه یکبار تناول طعام مینمود و او را مهارتی تام و تمام در تسخیر جن و علم طلسمات بوده و وفاتش در سال ۴۳۱ هجری بوقوع پیوسته آنگاه قطعه ای فارسی از او نقل میکند که دلالت بر تشیع و حسن عقیده وی دارد و نیز این بیت ها بدو نسبت داده شده :

گویند که پیغمبر ما رفت ز دنیا	میراث خلافت بفلان داد و به بهمان
هرگز ملکی ملک بییکانه نداده است	در دفتر شاهان جهان نیک تو بر خوان
تا دختر و داماد ز پسر عم نبی هست	میراث بییکانه کجا داد و مسلمان

ولی دیگران این ابیات را بحکیم سنائی نسبت کنند بلی از جمله اشعاری که بدو منسوب است اینست :

ناصر خسرو بجائی میکذشت	مست و لایعقل نه چون خمار کان
دید قبرستان و مبرز رو برو	بانگ بر زد گفت ای نظاره کان
نعمت دنیا و نعمت خواره بین	ایش نعمت آتش نعمت خوار کان

مخفی نما ناد نام ابوالحسن خرقانی علی بن جعفر است و صاحب روضات الجنات قدس سره تصدیق فرموده باینکه وی در بسیاری مجاهدات (ریاضات) بر سایر شیوخ زمان خود تفوق داشته و در سال ۴۲۸ هجری وفات نموده است .

## فهرست مندرجات جلد پنجم حکمت بوعلی سینا

	ب	
۱۷		مقدمه ناشر
		در اشتباهاتی که در علم کلام الله بروحدت
	۱	وجود یا موجود و اتحاد عاقل و معقول شده
۱۷		بی نیازی از قاعده اتحاد عاقل و معقول
	۲	معنای اتحاد عاقل و معقول
۱۷		تحقیق در مدلول قاعده اتحاد عاقل و معقول
	۳	تحقیق در قاعده بدو معنی
	۴	تصویر اتحاد بانطواء وجودی یا بانسباط
۱۸		وجودی
	۴	نفی عینیت جوهر نفس باصورت معقوله
۱۹		وجه اشتباه و توهم عینیت
	۵	لطیفه برای رفع توهم عینیت
۲۰		نتیجه عدم ارتباط آن قاعده با تقسام فناء در
	۶	سلوک
۲۱		عاشقین اتحاد بین عاقل و معقول و مسلک
	۷	مؤلف
۲۱		حاصل مجموع تقریرات
۲۲		حدیث شراب اولیاء
	۸	نکات دقیق در فناء و بقاء و سلوک
۲۳		قابل توجه
	۹	در براین اتحاد عاقل و معقول
۲۴		برهان صدر المتألهین در اسفار
	۱۰	گفتار حکیم سبزواری در حاشیه اسفار
۲۵		تحقیق مؤلف در بیان مراد صدر
	۱۱	لوازم معنی در تفسیر قاعده اتحاد
۲۶		سنجش کلام صدر و تطبیق آن
	۱۲	قابل توجه در عدم تضایف عاقل و معقول
۲۷		قابل توجه دقیق در اثبات وحدت وصفی
	۱۳	
۲۸		
	۱۴	
۲۸		
	۱۵	
۲۹		
	۱۶	
۳۰		
	۱۷	
۳۰		
	۱۸	
۳۱		
	۱۹	
۳۱		
	۲۰	
۳۱		
	۲۱	
۳۱		
	۲۲	
۳۱		
	۲۳	
۳۱		
	۲۴	
۳۱		
	۲۵	
۳۱		
	۲۶	
۳۱		
	۲۷	
۳۱		
	۲۸	
۳۱		
	۲۹	
۳۱		
	۳۰	
۳۱		
	۳۱	

۵۴	اشکال لزوم دور	۳۳	افزودن دو وجه دیگر
۵۵	جواب صدر در وجود عقلی	۳۳	بیان تازه واضح در وحدت موضوع
	تصویر کلام الله مسموع بدون استعمال هوا	۳۴	آخرین انتقاد بر اتحاد عاقل و معقول
۵۷	و اتحاد صورت	۳۵	جواب قاطع
۵۷	فرق بین این تصویر دقیق و طریقه اشعری	۳۷	مقایسه عاقل و معقول بماده و صورت
۵۸	انتقاد بر صدر در تصویر اعضاء عقلیه	۳۸	توجیه سبزواری
۵۹	تحقیق بی سابقه در اجزاء مرکبات حقیقیه	۳۸	بیان مؤلف راجع بگفتار سبزواری
	<b>فصل</b> در رسیدگی دقیق بقاعده اتحاد		برهانی شریف از مؤلف در عینیت معقول
۶۰	عاقل و معقول	۳۹	با عاقل
۶۱	گفتار شیخ در طبیعیات شفا در انکار قاعده	۴۰	رفع سوء استفاده
۶۱	آغاز مذهب اتحاد عاقل و معقول	۴۱	<b>فصل</b> در کلام و متکلم بودن حقتعالی
۶۳	تصویر صور معقولات سه وجه	۴۱	برهان موجز بنقل ابی هلال عسکری
۶۳	نوع دیگر از تصویر	۴۲	گفتار شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات
۶۴	گفتار شیخ در اشارات در این قاعده	۴۲	اختراع ابوالحسن اشعری
۶۵	توضیح لزوم تجزیه در عقل فعال	۴۳	بیان مفید در صفات غیر زائد
۶۶	مؤسس مذهب اتحاد عاقل و معقول	۴۳	نقل قول باحوال ابی هاشم
۶۶	احتجاج شیخ در اشارات		دنباله گفتار شیخ مفید و حدوث کلام
۶۷	حل عبارت شیخ و خلل آن	۴۴	الله تعالی
۶۸	نص عربی شیخ در طبیعیات شفا	۴۵	تحقیق حقیقت کلام
۷۱	بیان مؤلف در احتجاج شیخ بر بطلان قاعده	۴۶	گفتار ابی هلال عسکری
۷۴	<b>فصل</b> پیرامون عاقل و معقول		رجوع حیثیت عنوان متکلم بعلم و اراده
۷۴	ترجمه کلام شیخ در مبداء و معاد	۴۷	و قدرت
۷۵	دو مقدمه بر سخن شیخ	۴۷	گفتار علامه حلی
	در اینکه واجب تعالی ذاتش هم معقول	۴۷	گفتار خواجه در تجرید
۷۷	است هم عقل	۴۷	سخن شیخ مفید در تصحیح الاعتقاد
۸۰	علت بی نظمی کلام شیخ	۴۸	ابهام کلام صدوق و مفید
۸۱	تصویر هلم حضوری واجب تعالی بمعنومات	۴۹	گفتار مجلسی در رساله لیلیه
	نقل ترجمه گفتار شیخ در اتحاد عاقل	۴۹	نکته ای در کلام مجلسی
۸۲	و معقول	۵۰	نکته دیگر
۸۲	خلاصه تفصیل این مجمل بتقریر شیخ	۵۱	کلمات تامه
۸۲	بیان مختار شیخ از شقوق مختلفه	۵۱	اشتباه کلمات مکنونه بکلمات مکتوبه
۸۳	ذکر شقوق مختلفه که شیخ ابطال میکند	۵۲	تذکر راجع بکلام در الهیات
	شیخ میفرماید حصول صورت فقط بالقوه	۵۴	منتها فکر در تصویر کلام نفس
۸۴	است	۵۴	تحقیق در جواب

۱۲۳	کشف حال در دفع توهم	۸۹	نقل ترجمه شیخ
۱۳۶	خلاصه و جوه تصویر اتحاد عاقل و معقول		ابطال اینکه مجموع عاقل و معقول عقل بالفعل
	گفتار نافع صدر المتألهین در شرح اصول کافی	۸۷	است
۱۳۷		۹۰	قابل توجه در تحقیق مقام
۱۳۹	تقریر خاص در اتحاد عاقل و معقول	۹۱	تنظیر واضح در اطلاق علم
۱۴۱	اطلاقات عقل	۹۲	گفتار شیخ و نتیجه مقام
۱۴۲	خلاصه گفتار فیض در وافی	۹۳	دلالت کلام شیخ در اتحاد عاقل و معقول
۱۴۴	در مباحث مهمه مهیت		<b>فصل</b> در اینکه واجب الوجود معقول بالذات است
۱۴۶	<b>فصل</b> در تقدیم سلب بر حیثیت	۹۵	واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات است
۱۴۸	نص گفتار صدر المتألهین	۹۷	
۱۵۰	تحقیق مؤلف در سلب و اعتبارات مهیت	۱۰۱	دلایل موضوع
۱۵۱	انتقاد مؤلف بر تفسیر بشرط لا	۱۰۳	بیان شیخ در عدم اتحاد صورت تجرید
۱۵۶	لزوم تقدیم سلب بر حیثیت و فوائد آن	۱۰۴	برهان شیخ در عدم جواز عقل بالفعل
۱۵۹	تحقیق عبارت خواجه و انتقاد بر تفسیر	۱۰۹	تقریر مدعای قوم در نسبت عقل
۱۶۳	اشتباهات شراح و محشیان در فهم تفسیر	۱۰۹	اشکال مدعای قوم
	تفسیر قوشچی امر معقول را بحاصل در قوت	۱۰۹	تصویر اتحاد عاقل و معقول
۱۶۶		۱۱۲	گفتار مبتکر بی سابقه مؤلف
۱۶۸	تصحیح حصر معقول در کلی	۱۱۶	جواب از فکراخیر مبتکر
۱۷۱	سخن دوانی در حاشیه	۱۱۶	<b>فصل</b> گفتار صدر در مشاعر
۱۷۱	تحقیق علم حضوری	۱۱۷	گفتار مؤلف در مقابل تقریر مشاعر
۱۷۴	دنباله گفتار محقق طوسی در تجرید	۱۱۸	خلاصه برهان صدر در مشاعر
۱۷۴	تحقیق مؤلف در اطلاعات مهیت	۱۱۹	نقد بر سبزواری در اعتراض بر صدر
۱۷۸	تحقیق دفع اشکال تفکیک		رسیدگی مؤلف بسه امر برای تشخیص برهان
	اشتباه حکیم سبزواری در مبحث اصالت وجود	۱۲۰	
۱۷۸	آغاز مرکه عظیم بین مؤلف و شراح تجرید	۱۲۲	تحقیق مؤلف در جواب برهان صدر
۱۸۰			تجدید کلام در مقام من باب تسجیل و تکمیل
۱۸۴	شرح سه جمله از گفتار خواجه	۱۲۴	
۱۹۰	دقیقه قابل توجه در عدم تأثیر عوارض	۱۲۵	ابتکار دقیق مؤلف در اتحاد
۱۹۹	حاصل جمله دوم	۱۲۷	نظریه مؤلف در این تقریر مبتکر
۲۰۰	بازگشت بتفسیر عوارض و اعتبارات مهیت	۱۲۷	جواب مؤلف از برهان صدر
۲۰۳	تأیید احتمال اول	۱۲۸	کشف حال بتقریر دیگر
۲۰۵	تحقیق و تنقیح و جوه مغایرت	۱۳۰	خلاصه مضمون صفحات عربیه
۲۰۷	استشهاد بسخن شیخ در دو موضع الهیات	۱۳۱	ساخته فکری دقیق برای تقریر صدر
۲۰۷	نتیجه مقام بتقریر مذکور		

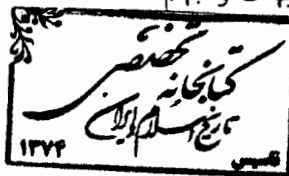
۲۴۳	طریقه دوانی در گفتار خواجه	وجه دوم مغایرت بین مہیات و عوارض
۲۴۳	محصل طریقه محقق دوانی	محموله ۲۰۹
۲۴۳	تحقیق مؤلف در جواب دوانی	وجه سوم مغایرت بین مہیات و عوارض
۲۴۴	بحث قوی از مؤلف در نقد طریقه دوانی	محموله ۲۱۰
۲۴۵	طریقه محقق لاهیجی در شوارق	نکات مہمه و سودمند ۲۱۱
۲۴۹	فذلکہ جواب دوانی	وجه تعبیر بمغایرت و منافات ۲۱۲
۲۵۰	کلام در تقدیم سلب بر حیثیت	تصویر شیخ در تمثال و حقایق خارجیہ ۲۱۳
۲۵۱	فرق بین عوارض مہیت و وجود	وجه تعبیر بمنافات ۲۱۳
۲۵۲	نقد کلام سبزواری بلزوم تناقض	توضیح حال ۲۱۴
۲۵۲	خلاصہ حواشی مؤلف بر شوارق	نتیجہ مختار مؤلف در تفسیر عوارض ۲۱۸
۲۵۳	وجه صحیح برای وجوب سلب بر حیثیت	فہرست وجوہ مغایرت ۲۲۰
۲۵۳	سرفرق بین تقدیم سلب و تأخیر آن	نص کلام شیخ در اعتبارات مہیت ۲۲۰
۲۵۴	قابل توجہ دقیق	سخن شیخ در مثل افلاطونی ۲۲۴
۲۵۴	تقریر اخصر و اوضح	عبارت محشی شوارق ۲۲۵
۲۵۵	تقریر حواشی قدیمہ مؤلف بر شرح منظومہ	نکات کلام شیخ و اعتبارات مہیت ۲۲۶
۲۵۶	عدم امتناع ارتفاع نقیضین	حاصل بقیہ سخن شیخ با ذکر نکات دقیق ۲۲۹
	گفتار سبزواری کہ وجود منفی وجود	حمل و وضع عقلی ۲۲۹
۲۵۷	مقید بمرتبہ است	<b>فصل</b> در گفتار خواجه در تحریر ۲۳۱
۲۵۸	انتقاد دقیق بر بیان سبزواری	اعتراض قوشجی بر خواجه ۲۳۱
۲۵۸	تحقیق مؤلف بتقدیم سلب بر حیثیت	تحقیق مؤلف در دفع اعتراض قوشجی ۲۳۱
۲۵۹	تحقیق مؤلف و نتیجہ آن	حاصل عبارت خواجه در جمع بین اصطلاحین ۲۳۳
۲۵۹	نص عربی شیخ در الہیات شفا	حملہ مؤلف بر قوشجی و شارح مقاصد ۲۳۴
	تقدیم سلب در کتاب بوارق و تعلیقات	دفاع دیگری از مؤلف از سخن خواجه ۲۳۴
۲۶۱	شوارق	وجه دیگر برای دفع اشکال ۲۳۵
۲۶۲	انتقاد بر سبزواری در فرق بسلب ربط	نتیجہ آنکہ ملاک شبہہ ملاک دفع شبہہ است ۲۳۶
۲۶۳	تقریر دیگر مؤلف	بیان سادہ از مؤلف در دفع اشکال ۲۳۶
۲۶۳	نظر عمیق و متضح در مسئلہ سلب بر حیثیت	طریقہ سید المدققین در دفع اشکال ۲۳۷
۲۶۵	نکتہ قابل توجہ	رفع اعتراض دوانی بر سید ۲۳۷
۲۶۷	نتیجہ لازم	قابل توجہ دقیق در بیان مؤلف و سید
۲۷۳	کلام شیخ در کلی	و دوانی ۲۳۸
۲۷۵	گفتار طولانی شیخ در مہیت	نقد بر سید ۲۳۸
۲۷۷	مسئلہ تقدیم سلب	ملخص کلام سید ۲۴۰
۲۷۷	ترجمہ و تحقیق نکات	تحقیق در جواب طریقہ سید ۲۴۱

۳۲۹	ترجمه عین تعبیرات شیخ
۳۳۲	<b>فصل</b> ابطال مثل افلاطونی
۳۳۵	ابطال مذهب تکرار وحدت
۳۳۵	قول وحدت مانند هیولی
۳۳۶	مذهب تحقیق
۳۳۹	الهیات خاصه که شیخ در شفا یاد کرده
۳۴۱	<b>فصل</b> در تکمیل و تسجیل بحث وجود ذهنی
۳۴۲	تحقیق کامل در بطلان انحفاظ
۳۴۳	قابل توجه در اثبات امتناع انحفاظ
۳۴۵	تحقیق دیگر در بطلان انحفاظ
۳۴۸	تصویر اشکال اجتماع متقابلین
۳۴۹	<b>فصل</b> در استدراک مطالبی چند
۳۴۹	مقدمه اولی از مقدمات براهین
۳۵۰	حاصل گفتار سید در قبسات
۳۵۱	گفتار دوانی و علامه مجلسی
۳۵۱	بیان علامه مجلسی
۳۵۱	فرق بین اعتقادات مجلسی
۳۵۱	ملاک دفع اعتراضات
۳۵۲	بیان مؤلف در اعتبارات
۳۵۲	در بیان فوقیت و زوجیت
۳۵۳	بیان حکم و حال کلیه اعتبارات
۳۵۳	دقت بی سابقه در اثبات و اسناد حمل
۳۵۴	استفاده برهانی در اصالت مهیت
۳۵۴	اصالت مهیت از نظر ادبی
۳۵۵	حال اضافه بنحو جعل بسیط
۳۵۵	در اینکه فوقیت و مانند آن واقعیت دارد
۳۵۶	مفاهیمی که مصداق ندارد
۳۵۶	در تصور مراتب اعداد
۳۵۷	مابین کلی و افرادش
۳۵۸	محاكمه شیخ و حکیم همدانی
۳۵۸	لزوم لزوم از باب اضافه مفهوم
۳۵۹	هیئتهای نسبی از موصوف و صفت
۳۵۹	قابل توجه دقیق

۲۷۸	انتقاد بر حاشیه صدر بر شفا
۲۷۹	توجه شیخ بسؤال مغالطه آمیز
۲۷۹	ابتکارات مؤلف
۲۸۱	ابتکار وجوه عدیده مؤلف
۲۸۲	توجه بملاک اشکال
۲۸۶	نظریه فلاسفه و اقدمین
۲۸۷	نقل متن و ترجمه آن
۲۹۳	ترجمه خلاصه تاریخ الفلاسفه نوفل افندی
۲۹۴	تقریر نوفل افندی
۲۹۵	<b>فصل</b> در توضیح انحفاظ کلی طبیعی
۲۹۵	توهم در انحفاظ و جواب آن
۲۹۶	دقت در ملاک فرق بین امر ذهنی و خارجی
۳۰۰	قابل توجه دقیق
۳۰۱	اشکال و جواب قابل توجه
۳۰۲	تصویر نوظهور دیگر در ملاک امتیاز
۳۰۴	تحقیق دقیق مفید
۳۰۵	تقرب تقریر باذهان سطحی
۳۰۷	وجوه مختلف تقریر
۳۰۹	دفع اشکال از راه قابل و مقبول
۳۱۰	کلام محدث استرآبادی
۳۱۲	خلاصه دلیل فصل و وصل
۳۱۲	انتقاد مؤلف بر برهان فصل و وصل
۳۱۴	نظریه مؤلف علی المجاله
۳۱۶	تنقیح مقام در کفایت صورت
۳۱۸	نقل کلام شیخ در اشارات و کلام شارح طوسی
۳۱۸	نص کلام شیخ در اشارات اثبات هیولی
۳۲۱	تصویر مؤلف از صورت فعلیه جسم
۳۲۲	تقریر محقق طوسی
۳۲۳	مبانی این برهان
۳۲۳	جواب مؤلف از تقریر محقق طوسی
۳۲۴	<b>فصل</b> عنوان عربی شیخ در فصل مطلوب
۳۲۸	اصول اسباب خطا و غلط
۳۲۹	حاصل سبب دوم بتقریر ساده

۳۸۰	رد بر معتزله	۳۶۰	وجود امتناع تسلسل در وجدان
۳۸۱	رد قدریه	۳۶۱	برهان دفع و جر
۳۸۳	<b>فصل</b> ادراکات بشر	۳۶۸	قسم چهارم برهان تقلیل
۳۸۴	اقوال در علل کفایت	۳۷۲	بایان سوانح وجدانیه
۳۸۶	تعریف کفایت	۳۷۳	تصویر حضور امیرالمؤمنین
۳۸۸	اهمیت مقام عبدالمطلب	۳۷۴	<b>فصل</b> در عجایب و غرایب
۳۹۰	پیدا کردن چاه زمزم	۳۷۷	رد زناوقه
۳۹۱	نمونه موحدین	۳۷۸	رد تنویه
۳۹۱	تاریخ اسکندریه	۳۷۸	رد بت پرستان
۳۹۳	نامه دارا باسکندر	۳۷۹	رد دهریه
۳۹۸	آغاز عملیات اسکندر	۳۷۹	رد منکرین ثواب
۳۹۹	بنای مناره اسکندریه	۳۷۹	رد منکرین معراج
۴۰۳	رساله ناصر خسرو	۳۷۹	رد منکرین قرآن
۴۱۳	فهرست مندرجات	۳۸۰	رد منکرین بهشت و جهنم
۴۱۸	پایان		

پایان



آثار مؤلف معظم در مقدمه جلد اول شرح داده شد

مهمترین اثر حکمت بوعلی سینا در ۲۴۴۰ صفحه در ۵ مجلد میباشد

آثار ناشر نیز بدین شرح است :

جلد ۲	تاریخ انبیاء از آدم تا خاتم
» ۳	تاریخ مفصل اسلام
» ۲	تاریخ جهان اسلام
» ۵	مکتب اسلام
» ۲	دوره مختصر زندگانی چهارده معصوم <small>علیهم السلام</small>
» ۲۰	دوره مفصل کامل زندگانی چهارده معصوم <small>علیهم السلام</small>
» ۳ مجلد	ترجمه و تفسیر قرآن مجید بترتیب آیات
» ۱۰ در	دایرة المعارف رجال اسلام شامل ۳۰ هزار ترجمه