مجموعه مصنفات

حکیم مؤسس

آقا علی مدرس طهرانی

(۱۳۰۷-۱۲۳۴ ه.ق)

جلد سوم:

رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه

تقریرات و مناظرات

مجموعه مصنفات

حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی

جلد سوم:

رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه

تقریرات و مناظرات

مقدمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق

محسن کدیور

انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۷۸

کدیور، محسن، ۱۳۳۸ـ
مجموعهٔ مصنّفات حکیم مؤسّس آقاعلی مدرّس طهرانی، جلدسوّم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات (۱۳۰۷ـ۱۲۳۴هـ.ق) /مقدّمه، تنظیم، تصحیح و تحقیق محسن کدیور. ـ تهران: اطلاعات، ۱۳۷۸.
۳ ج: عکس.
مندرجات: ج ۱. تعلیقات اسفار. ـ ج ۲. رسائل و تعلیقات. ـ ج ۳. رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات.
کتابنامه.

۱. فلسفه اسلامی، ۲. زنوزی، علی بن عبدالله، ۱۲۳۴ـ۱۳۰۷ق. ـ سرگذشتنامه. الف. عنوان.
۳۴۱/۲۳ JX
ن ۸۷۴م

کدیور، محسن
مجموعه مصنّفات حکیم مؤسّس آقاعلی مدرّس طهرانی
جلد سوم: رسائل فارسی، تقریظات، قطعات، تعلیقات نقلیه، تقریرات و مناظرات
چاپ اول: ۱۳۷۸
تعداد: ۳۱۵۰ نسخه
حروفچینی، چاپ و صحافی: مؤسسهٔ اطلاعات
همهٔ حقوق محفوظ است
شابک ۲ـ ۴۱۶ ـ ۴۲۳ ـ ۹۶۴ (جلد ۳) ISBN 964 - 423 - 416 - 2 (vol. 3)
شابک X ـ۴۱۲ـ۴۲۳ـ۹۶۴ (دورهٔ ۳ جلدی) ISBN 964 - 423 - 412 - X (3 vol. set)

تقدیم به روان پدربزرگم

دهقانِ خیّرِ بصیرِ آزاده

مرحوم غلامحسین کدیور (۱۳۲۲-۱۲۵۹ هـ.ش)

«... هان ای خردمند، تا کی در زاویهٔ خمول نشسته، جواهر معارف و لآلی حقائق را در گنجینهٔ خاطر مستور داشته‌ای، ... به جلوهٔ عیان‌آور، آنچه را که مدتها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای، و به محضر شهود آور آنچه را که سالها در مکمن خاطر مخفی داشته‌ای، تا در نظر اهل بصیرت جلوه‌گری نماید، و دلهای صاحبان معرفت و حکمت را منوّر و روشن گرداند...»

مقدّمه شرح ناتمام اسرار الآیات

آخرین اثر آقاعلی مدرس طهرانی

آینهٔ حق نماست جلوهٔ رخسار یار — عقدهٔ مشکل گشاست حلقهٔ گیسوی دوست

سلسله‌ها، حلقه‌ها کاش به حلقم زنند — سلسله گر زلف یار، حلقه اگر موی دوست

آقاعلی مدرس طهرانی

حکیم مؤسّس آقا علی مدرّس طهرانی ۱۳۰۷ـ۱۲۳۴ هـ.ق.

فهرست اجمالی

مقدّمه ۱۳

بخش اوّل: رسائل فارسی

۱ـ رسالة فی احکام الوجود و الماهیة ۵۵
۲ـ رسالهٔ حقیقت محمدیه ۱۰۷
۳ـ رسالهٔ تاریخ حکما ۱۲۵
۴ـ رسالهٔ سرگذشت ۱۴۳

بخش دوّم: مقدمات و تقریظات

۵ـ مقدمهٔ کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات ۱۵۳
۶ـ تقریظ علی مفاتیح الغیب صدر المتألهین ۱۶۱
۷ـ تقریظ رسالهٔ ایضاح الادب صدر الافاضل ۱۶۷

بخش سوّم: قطعات باقیمانده از آثار مفقوده

۸ـ اصول الحکم فی شرح اثولوجیا ۱۷۳
۹ـ اشعار و غزلیات ۱۸۱

بخش چهارم: تعلیقات نقلیه

۱۰ـ تعلیقات علی رسالة القواعد الفقهیة للمیرزا حسن الآشتیانی قدس سره ۱۸۷

بخش پنجم: تقریرات و مناظرات

۱۱ـ تقریرات المبدء والمعاد ۲۲۹
۱۲ـ رسالهٔ وحدت وجود ۴۹۹
۱۳ـ رسالهٔ فوائد ۵۰۵
۱۴ـ مناظره با محمد کریم‌خان کرمانی ۵۰۹

نمایه‌ها ۵۱۹

مقدّمه

بسم‌الله الرحمن الرحیم

الحمدلله رب العالمین و صلی الله علی خاتم انبیائه محمّد و علی اهل بیته الطاهرین

در این مقدمه ابتدا به اختصار به مفاد دو جلد اول و دوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی اشاره خواهد شد، آنگاه به بازگویی ناگفته‌هایی دربارهٔ لقب فاخر «حکیم مؤسس» خواهیم پرداخت. سپس به تفصیل به معرفی چهارده اثر جلد سوم این مجموعه مبادرت خواهد شد و به ترتیب به این سؤالات دربارهٔ هر اثر به تفکیك پاسخ خواهیم داد: عنوان یاعناوین اثر، آیا آقاعلی در دیگر آثار خود به این اثر اشاره‌ای کرده است؟ آیا این اثر در مجموعه‌های کتابشناختی معرفی شده است؟ معرفی کامل نسخه‌های هر اثر شامل: تاریخ کتابت، نام کاتب، نشانی نسخه، ارزیابی کیفی نسخه و ارائه مشخصات چاپ سنگی و چاپ حروفی در صورت انتشار، ادلهٔ انتساب هر اثر به آقاعلی، مقایسهٔ مفاد هر اثر با آثار دیگر حکیم مؤسس، در هر اثر آقاعلی به کدامیك از دیگر آثار خود استناد کرده، از کدامیك از اساتید خود نقل کرده است؟ موضوع کلی هر اثر چیست؟ و مهمتر از همه تحلیل مفاد هر اثر به اختصار و اشاره به مسائلی که در هر اثر مورد بحث قرار گرفته است.

سیری در مجموعه مصنفات حکیم مؤسس

مجموعهٔ آثار بجامانده از آقاعلی مدرس طهرانی را در چهار مجلد تنظیم کرده‌ایم. جلد اول مجموعه مصنّفات حکیم مؤسّس به مفصل ترین اثر آقا علی یعنی «تعلیقات الاسفار» اختصاص یافته است. این تعلیقات در زمرهٔ مهمترین حواشی اسفار و حاوی برخی از درخشانترین ابتکار حکیم مؤسس است. از آنجا که آقاعلی در بخش قابل توجهی از این تعلیقات، به تحلیل انتقادی حواشی حکیم متأله حاج ملاهادی سبزواری و ملااحمد اردکانی شیرازی پرداخته است، بعلاوه آقاعلی آراء دیگر اعاظم حکمت متعالیه از قبیل آقامحمد بیدآبادی، ملاعلی نوری، ملااسماعیل اصفهانی و نیز نظرات اساتیدش میرزا محمدحسن نوری، ملامحمدجعفر لاهیجی لنگرودی و نیز ملاآقا قزوینی (در مورد اخیر بدون تصریح) را مورد بحث و بررسی و انتقاد قرار داده است، لذا این تعلیقات از ارزش بسیار بالایی برخوردار است.

جلد دوم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس شامل چهاررسالهٔ عربی و ده تعلیقهٔ فلسفی آقاعلی مدرس طهرانی است. رسالة فی التوحید، رسالة سبیل الرشاد فی اثبات المعاد، رسالة فی مباحث الحمل، و رسالة فی الوجود الرابط مهمترین تك‌نگاری‌های فلسفی حکیم طهرانی، بلکه هر یك در موضوع خود آخرین دستاورد فلسفهٔ اسلامی است. چهار مسئله توحید، معاد جسمانی، حمل و وجود رابط از افقی تازه مورد بررسی قرار گرفته و به ویژه سه رسالهٔ اخیر مالامال از آراء ابتکاری و بدیع آقاعلی است. مهمترین نوآوری این حکیم متأله دربارهٔ معاد جسمانی در رسالهٔ کم‌نظیر سبیل الرشاد تشریح شده است.

تعلیقات الشواهد الربوبیة، تعلیقات علی شرح الهدایة الاثیریة، تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا، تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق، قسم اوّل تعلیقات فلسفی آقاعلی بر کتب صدرالمتألهین در بردارندهٔ نکته‌سنجی‌های استادالاساتید بر آراء مؤسس حکمت متعالیه است. تعلیقات شوارق الالهام از جمله مهمترین آثار آقاعلی، مجموعهٔ دیدگاههای حکیم مؤسس در امور عامه و الهیات بالمعنی الاعم است. تعلیقات علی حواشی الفیاض علی شرح الاشارات دیگر تعلیقات آقاعلی بر آثار حکیم متأله ملاعبدالرزاق فیاض لاهیجی است. سومین قسم تعلیقات این مجموعه تعلیقات آقاعلی بر

آثار والد مکرمش ملاعبدالله مدرس زنوزی یعنی حواشی الزنوزی علی حواشی الفیاض علی شرح القوشچی علی التجرید و لمعات الهیه مهمترین اثر ملاعبدالله است. تعلیقات لمعات الهیه تنها اثر فارسی جلد دوّم مجموعه است. بالاخره دو تعلیقهٔ مختصر تعلیقة واحدة علی الحواشی الجمالیة علی الحواشی الخفریة علی شرح القوشچی، و تعلیقة علی حاشیة رسالة سرّالقدر ابن سینا پایان بخش جلد دوّم این مجموعه است.

در دنبال، به تفصیل به معرفی چهارده اثر دیگر آقاعلی در جلد سوّم مجموعه خواهیم پرداخت. بدایع الحکم مهمترین اثر حکیم مؤسس و یکی از پنج کتاب درجه اوّل فلسفه به زبان فارسی و یکی از ده کتاب درجهٔ اوّل فلسفهٔ اسلامی به قول مطلق، جلد چهارم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس به حساب می آید.

پیشینهٔ لقب فاخر حکیم مؤسّس

برخی از فلاسفه بواسطهٔ درخشندگی و خدمات علمیشان از جانب دیگر حکما به القابی که گویای جایگاه رفیع عقلیشان است مفتخر شده‌اند، از آن جمله است: فیلسوف العرب (کندی)، معلم ثانی (فارابی)، شیخ الرئیس (ابن سینا)، شیخ اشراق (سهروردی)، امام المشککین (فخرالدین رازی)، عقل حادی عشر (خواجه نصیرالدین طوسی)، معلم ثالث (میرداماد)، سیّدالمدّققین (صدرالدین دشتکی شیرازی)، صدرالمتألهین (محمدبن ابراهیم قوامی شیرازی). آقاعلی مدرس طهرانی نیز بواسطه ابتکارات متعدد فلسفی، در زمان حیاتش ملقب به عنوان برازندهٔ «حکیم مؤسس» شد. تصرف وی در مبانی و ارائهٔ تقریرهای تازه از اصول صدرایی، نقد حکیمانهٔ آراء فیلسوف پرآوازهٔ شیراز، و ارائه نظریاتی جدید در نزدیك بیست مسئلهٔ فلسفی از اسباب این لقب است. دیدگاههای بدیع وی در مباحث معاد جسمانی، اعتبارات ماهیت، حمل، وجود رابط، علم و تقریرهای تازه‌ای از مسائل اصالت وجود، وحدت وجود، بساطت وجود، حرکت جوهری، رابطه عرض و موضوع، قوس صعود و نزول و . . . شاهدی بر این مدعاست. علاوه بر مدارکی که بر رواج عنوان «حکیم مؤسس» در زمان حیات آقاعلی در صدر جلد اول مجموعه ارائه کردیم، در این مجال به مدارك دیگری در این زمینه اشاره می کنیم:

مدرك اوّل: در نسخهٔ خطی مناظرهٔ آقاعلی با محمدکریمخان کرمانی که تاریخ کتابت آن جمادی الثانیهٔ ۱۲۸۱ هجری قمری است، از وی با عبارت «حکیم علی مؤسس آقاعلی» یادشده است. در این زمان آقاعلی چهل و هفت ساله بوده است.

مدرك دوّم: شیخ علی نوری (شیخ الشوارق) در نسخهٔ اسفار مدرسه مروی حواشی استاد خود آقاعلی بر اسفار را با عنوان «الاستاد المؤسس آقاعلی مدرس» نقل کرده است.

مدرك سوّم: لطفعلی صدرالافاضل دانش تبریزی که بیست سال از محضر آقاعلی کسب فیض کرده و دو قصیده در رثای استاد خود سروده است، در تقریظ آقاعلی بر رسالهٔ ایضاح الادب خود، از او با عنوان «قدوة الحکماء المؤسسین» یاد می کند.

مدرك چهارم: شیخ محمدحسین غروی اصفهانی مشهور به آیت الله کمپانی صاحب تحفة الحکیم، فلسفه را نزد مهمترین شاگرد آقاعلی یعنی شهید محمدباقر اصطهباناتی آموخته، وی در جلد اوّل کتاب نهایة الدرایه فی شرح الکفایة از آقاعلی با عنوان حکیم مؤسس یاد کرده است.

مدرك پنجم: حکیم معاصر مرحوم میرزا مهدی مدرس آشتیانی صاحب تعلیقه بر منظومه و اساس التوحید، در شرح تحفة الحکیم مرحوم غروی اصفهانی در مبحث امتناع اعادهٔ معدوم (صفحهٔ ۱۱ نسخهٔ خطی) از آقاعلی چنین یادمی کند: «کماذهب الیه استاذه المحقق المدرس المؤسّس».

مدرك ششم: نسخهٔ خطی رسالهٔ سرگذشت ظاهراً به خط غلامعلی شیرازی از شاگردان آقاعلی. ناسخ تصریح کرده است: «این مختصر از روی نوشتهٔ استاد مؤسس آقاعلی مدرس ادام الله ایام برکاته نقل کردم.»

مدرك هفتم: در مقدّمهٔ چاپ سنگی رسالة فی الوجود الرابط (سال ۱۳۱۵ هـ.ق.) از نویسنده این گونه یادشده است: «الاستاد المؤسس آقاعلی المدرس ـ قدّس روحه و روّح فتوحه»

معرفی اجمالی جلد سوّم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس

در این مجلّد چهارده اثر آقاعلی را در ضمن پنج بخش به شرح ذیل گرد آورده‌ایم. از آنجا که کلیهٔ تعلیقات فلسفی و نیز تمامی رسائل فلسفی عربی آقاعلی مدرس را در دو مجلد اول و دوّم گنجانیده‌ایم، این مجلد حاوی دیگر آثار بجاماندهٔ این حکیم متألّه است.

در بخش اوّل رسائل فارسی حکیم مؤسس گرد آمده است. مراد از رسائل فارسی،

رسائلی است که یا تماماً به زبان فارسی به رشتهٔ تحریر در آمده باشد یا حداقل بخشی از آن فارسی باشد. دو ثلث اخیر رسالة فی احکام الوجود و الماهیة و نیمهٔ اول رسالهٔ حقیقت محمدیه فارسی است. اما دو رسالهٔ دیگر یعنی رسالهٔ تاریخ حکما و رسالهٔ سرگذشت، تماماً فارسی است. از این چهار رساله، رسالة فی احکام الوجود و الماهیه فلسفی صرف است، رسالهٔ حقیقت محمدیه عرفانی فلسفی است که از این زاویه قابل توجه می‌باشد. موضوع دو رسالهٔ تاریخ حکما و رساله سرگذشت، تاریخ فلاسفه است که در موضوع خود کم‌نظیر می‌باشند. مفصل ترین این رسائل، رسالة فی احکام الوجود و الماهیه است.

در بخش دوّم تحت عنوان مقدمات و تقریظات سه اثر مختصر آقاعلی گردآمده است. نخست آخرین اثر ناتمام حکیم مؤسس بنام کشف‌الاسرار فی شرح اسرار الآیات ملاصدرا است که تنها به نگارش مقدّمهٔ آن توفیق یافته است، دوّم تقریظ بر نخستین چاپ مفاتیح‌الغیب ملاصدرا که حاکی از احترام و تحسین او نسبت به مؤسس حکمت متعالیه است و بالاخره تقریظ بر رسالهٔ ایضاح الادب شاگرد وفادارش صدرالافاضل تبریزی. از این سه، اوّل و سوّم فارسی و دوّم عربی است.

می‌دانیم که سه اثر از آثار قطعی الاستناد حکیم مؤسس متأسفانه به زمان ما نرسیده است. از این سه اثر از «رساله در اینکه منطق از علوم حکمیه است تخمیناً سه هزار بیت»[1] هیچ اثری بدست نیاوردیم. آقاعلی در تعلیقات شرح الهدایة الاثیریة و رسالة فی مباحث‌الحمل از کتابی به نام «اصول الحکم فی شرح اثولوجیا» قطعاتی نقل کرده است. ما این قطعات را از دو اثر فوق‌الذکر استخراج کرده، در کنار هم به نام «بقایا اصول الحکم» بازسازی کردیم. ضمناً در انتهای رسالهٔ سرگذشت تصریح کرده که «گاهی هم غزلیات می‌گفته است» اشعاری که از آقاعلی بجامانده به عنوان بقایای اشعار و غزلیات گرد آوردیم. این دو قسمت را به عنوان «بخش سوّم: قطعات باقیمانده از آثار مفقوده» آورده‌ایم.

اگرچه اشتهار آقاعلی در علوم عقلیه و حکمیه است، امّا او در منقول نیز دست داشته، علاوه بر تحصیل منقول نزد والدش در تهران و مدت کوتاهی در نجف، دوران خارج

---

۱. رسالهٔ سرگذشت.

فقه و اصول را در نزد اعلم شاگردان شیخ اعظم مرتضی انصاری یعنی جناب میرزا احسن آشتیانی طی کرده، خود در فقه استدلالی کرسی تدریس داشته است. تنها اثری که از آقاعلی در منقول بدست آوردیم، تعلیقه‌ای است بر یکی از رسائل استادش میرزا احسن آشتیانی در قواعد فقهیه. این تعلیقه نقلی بخش چهارم این مجلّد را تشکیل می‌دهد و با آن آثاری که به خامهٔ آقاعلی به رشتهٔ تحریر در آمده است به پایان می‌رسد.

بخش پنجم را به آثاری اختصاص داده‌ایم که اگرچه متعلق به آقاعلی است و از افاضات فلسفی او می‌باشد اما به قلم شاگردان و علاقه‌مندان وی مکتوب شده است. عنوان این بخش را تقریرات و مناظرات نهاده‌ایم، و به لحاظ حجم اندکی بیش از نصف این مجلّد را در بر می‌گیرد. مفصل‌ترین اثر این مجلد تقریرات المبدء و المعاد ملاصدرا است که تقریر دروس القا شده توسط آقاعلی به قلم یکی از شاگردان وی است. دو رسالهٔ مختصر وحدت وجود و فوائد که ظاهراً برگرفته از دروس آقاعلی و به قلم شاگردان وی است را در زمرهٔ تقریرات وی آورده‌ایم. پایان بخش این مجموعه متن مختصر مناظرهٔ آقاعلی با کریمخان کرمانی در برخی مباحث فلسفی کلامی است که خلاصهٔ آن توسّط یکی از حاضرین یادداشت شده است.

در مجموع از چهارده اثر ارائه شده در این مجلد سه اثر عربی، سه اثر فارسی عربی و هشت اثر فارسی صرف می‌باشد. از این چهارده اثر، یك رساله در فقه و اصول، سه اثر ادبی (البته با مضامین عرفانی و فلسفی) یعنی اشعار و تقریظ رسالهٔ ایضاح الادب و مقدمهٔ شرح اسرار الآیات به چشم می‌خورد. ده اثر دیگر که به لحاظ کمّی اکثر قریب به اتفاق اوراق این مجموعه را تشکیل می‌دهد فلسفی است. اکثراً فلسفی صرف (تقریرات المبدء و المعاد، رسالة فی الوجود و الماهیة، بقایا اصول الحکم)، یکی فلسفی کلامی (مناظره)، دو اثر فلسفی عرفانی (رسالهٔ حقیقت محمدیه، رسالهٔ وحدت وجود) و سه اثر در تاریخ فلاسفه است (رسالهٔ تاریخ حکما، رسالهٔ سرگذشت و تقریظ مفاتیح الغیب).

لازم به ذکر است که هیچ یك از آثار چهارده گانه جلد سوّم در عداد آثار طراز اوّل حکیم مؤسس قرار نمی‌گیرد. البته اگر متن کامل اصول الحکم فی شرح اثولوجیا یافت می‌شد، (با توجه به استناد مکرر خود آقاعلی به آن) می‌توانستیم آن را استثنایی از این قاعده به حساب

آوریم. به هر حال سطح علمی بدایع الحکم و جلد اول و دوّم مجموعه مصنفات از جلد سوّم بالاتر است. اما این بدان معنی نیست که آثار چهارده گانه جلد سوّم بی اعتبار و کم اهمیت است. آنچنانکه خواهیم دید، آثار این مجلّد با کتب فلسفی بسیاری فلاسفه قابل مقایسه است.

پس از بیان مقدماتی و عمومی فوق الذکر نوبت به بررسی تفکیکی و مشروح هر یك از آثار چهارده گانه می رسد.

۱ـ رسالة فی احکام الوجود و الماهیة

معرفی این رساله در گرو شناخت نسخهٔ منحصر بفرد خطی مجموعه‌ای است که حاوی هفت رسالهٔ آقاعلی می‌باشد، لذا قبل از هر بحثی به معرفی این نسخه می‌پردازیم.

در خزانهٔ نسخ خطی کتابخانهٔ عمومی مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی در قم مجموعه‌ای است به شمارهٔ ۵۵۸۸ که به نام مجموعه فلسفی آقاعلی بن عبدالله مدرس زنوزی ثبت شده است.[۱] این مجموعه ۱۴۳ ورق دارد که ۹ ورق آن سفید و فاقد مطلب است (بنابر این ۱۳۴ ورق مطلب درج شده دارد). در این مجموعه هفت اثر با مشخصات ذیل به چشم می‌خورد: در آغاز آن نوشته شده است: «هو الواقف علی الضمایر، از کتب موقوفهٔ اقل الخلیقة کلبعلی شرندی بر اولاد ذکور خود، فلهم التصرف عندالقابلیة والاستعداد».

۱ـ ورق ۱ تا ۱۴: هذه اشارات الی بعض مقاصد الشواهد الربوبیة.

۲ـ ورق ۱۷: [رسالهٔ فوائد]

۳ـ ورق ۱۸ تا ۹۴: تقریرات متعلقة بمبدء و معاد

۴ـ ورق ۱۰۰ تا ۱۲۳: [رسالة فی احکام الوجود و الماهیة]

---

۱. فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌الله العظمی نجفی مرعشی، نگارش سید احمد حسینی، قم، ۱۳۶۶، جلد ۱۴، صفحه ۳۵۳ـ۳۵۴. ایشان تنها رسائل اول، سوم و پنجم را شناسایی و معرفی کرده در انتها متذکر شده است: «در مجموعه جز رساله‌های ذکر شده نوشته‌های پراکنده دیگری نیز آمده است بعلاوه ذکر کرده است که این دو حاشیه [حاشیة الشواهد و حاشیة المبدء و المعاد] را روی جلد کاتب نسخه از تقریرات زنوزی معرفی کرده، بدین جهت از نوشته‌های دیگری می‌باشد.»

۵ـ ورق ۱۲۶ تا ۱۳۶: «رساله توحیدیه مولانا العارف الکامل المحقق المدقّق فیلسوف الاعظم آقاعلی مشهور بالمدرس زادالله توفیقه و عمره العالی» و در آخر آن: «تمّت الرسالة التوحیدیه فی شب جمعه فی شهر جمادی الاخری سنه ۱۲۹۴»

۶ـ ورق ۱۳۶ تا ۱۴۲: [۹ فصل اوّل رسالة فی مباحث الحمل]

۷ـ ورق ۱۴۲ و ۱۴۳: [رسالهٔ وحدت وجود صوفیه].

از هفت رسالهٔ این مجموعه، کاتب تنها عنوان سه رساله را مشخص کرده: تعلیقات الشواهد الربوبیة، تقریرات المبدء و المعاد و رسالهٔ توحیدیه. عناوین چهار رسالهٔ دیگر در مجموعه نیامده است.

خط شش رساله یکنواخت و به یك قلم است و تنها رسالهٔ پنجم رسالهٔ توحیدیه با قلمی متفاوت و با خطی نیکو و نستعلیق نگارش یافته و اتفاقاً یکی از دو جایی که در تمامی مجموعه به اسم آقاعلی تصریح شده در آغاز همین رسالهٔ توحیدیه صفحهٔ ۱۲۶ است. در تمامی این مجموعه تنها یك تاریخ در صفحهٔ ۱۳۶ انتهای رسالهٔ توحیدیه به چشم می‌خورد: ۱۲۹۴.

این مجموعه متعلق به کلبعلی شرندی بوده که بر اولاد ذکور خود وقف کرده است. خط وقف‌نامهٔ مختصر با خط مجموعه (غیر از رسالهٔ توحیدیه) سازگار است. در نخستین صفحهٔ مجموعه نامه‌ای است بدون نام مخاطب و نام نویسنده و استمداد دربارهٔ زنی که به بیماری قانقاریا مبتلا شده و در آن از طبیبی بنام میرزا «ابوتراب قزوینی» ذکری به میان آمده است.

از این هفت رساله، پنج رساله در این مجموعه منحصر به فرد است و از آنها نسخهٔ دیگری شناخته نشده است و تنها، دو رسالهٔ توحیدیه و مباحث‌الحمل فارغ از این مجموعه نسخ دیگری نیز دارد، و قطعاً متعلق به آقاعلی است امّا دلیل این که پنج رسالهٔ دیگر متعلق به آقاعلی است:

اوّلاً: با توجه به تصریح پشت جلد این مجموعه رساله‌های اول و سوم از تقریرات دروس آقاعلی است. در حاشیهٔ رسالهٔ سوّم تقریرات المبدء والمعاد یك بار صریحاً از «آقاعلی استاد» نام برده شده است، مقرّر قطعاً شاگرد آقاعلی است، با عنایت به چندین نقل

از مرحوم میرزا حسن نوری استاد آقاعلی در متن تقریرات، استناد آن به آقاعلی مورد اطمینان است.

ثانیاً: در نخستین رساله خلاصهٔ رأی ابتکاری آقاعلی در معاد جسمانی تقریر شده است، لذا استناد این رساله نیز به آقاعلی مورد اطمینان است وباتوجه به پشت جلد نسخه از تقریرات دروس آقاعلی است.

ثالثاً: سیاق و سبك نگارش رسالة فی احکام الوجود والماهیة با دیگر رسائل آقاعلی از قبیل مباحث الحمل یا وجود رابط یکی است، انتساب این رساله به آقاعلی نیز با توجه به سطح مطالب آن و نیز مختار مصنف در مسائل مختلف مطروحه در آن مورد اطمینان است.

رابعاً: مختار رسالهٔ مختصر وحدت وجود با رأی آقاعلی در بدایع الحکم سازگار است.

حاصل بحث، اگرچه کاتب این رساله مشخص نیست، واقف آن نیز علیرغم معلوم بودن نامش شناخته نیست، ولی با توجه به قرائن فوق‌الذکر بطور کلی، و قرائن متعدد مضمونی و محتوایی که در ضمن بحث جزئی از محتوای هر رساله مطرح شده و می‌شود، این مجموعه مطمئناً از آثار فلسفی حکیم مؤسس آقاعلی مدرس یا از تقریرات دروس وی است، و هیچ دلیلی بر خلاف این اطمینان به چشم نمی‌خورد. هرچند میزان اطمینان این انتساب در همهٔ رسائل یکسان نیست و شدت و ضعف دارد، به هر حال این انتساب در اکثر موارد مقطوع نیست، امّا ظن اطمینانی در چنین مواردی معتبر است.

اکنون پس از بحث کلی دربارهٔ این مجموعهٔ خطی که نسخهٔ منحصر به فرد چهار رسالهٔ این مجلّد است به بحث جزئی دربارهٔ «رسالة فی احکام الوجود والماهیة» می‌پردازیم. درباره این رساله نکات ذیل قابل ذکر است:

۱ـ نسخهٔ منحصر به فرد این رساله ورق ۱۰۰ تا ۱۲۳ چهارمین رسالهٔ مجموعهٔ خطی ۵۵۸۸ کتابخانهٔ عمومی مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی در قم است. نام کاتب و تاریخ کتابت مشخص نیست. خط آن همان خط پنج رسالهٔ دیگر این مجموعه است و احتمالاً در زمان حیات حکیم مؤسس نوشته شده است (با توجه به تاریخ کتابت رساله توحیدیه

ـ۱۲۹۴ـ رسالهٔ پنجم این مجموعه) تنها نام واقف این مجموعه ـ کلبعلی شرندی ـ مشخص است که هیچ اطلاعی از وی در دست نداریم.

۲ـ متأسفانه این رساله ناقص الاوّل و الآخر است. دو ورق قبلی و بعدی این رساله سفید است. رسالهٔ قبلی آن تقریرات المبدء والمعاد و رسالهٔ بعدی آن رسالهٔ توحیدیه است. یقیناً این رساله از هر دو رسالهٔ قبلی و بعدی مستقل است. نحوهٔ تبویب و سیاق مطلب آن نسبت به هر دو رساله و خط آن با رسالهٔ فی التوحید متفاوت است. متأسفانه جملهٔ اول و آخر رساله ناتمام است.

۳ـ به واسطهٔ نقصان ابتدا و انتهای رساله، نام رساله نیز مشخص نیست، از این رساله در هیچ یك از آثار آقاعلی و نیز مجموعه‌های کتابشناختی ذکری به میان نیامده است، نام «رسالة فی احکام الوجود و الماهیة» را با توجه محتوای آن برگزیدیم، به هر حال گزینش این نام از نگارنده است.

۴ـ ثلث اول این رساله به زبان عربی نگارش یافته است و دو ثلث اخیر آن فارسی می‌باشد. در اینجا سؤالی جدی مطرح می‌شود: آیا تغییر زبان خود دالّ بر عدم وحدت و تعدد رساله نیست؟ به بیان دیگر آیا این دو رساله است یا یك رساله؟ بر وحدت و هکذا تعدد رساله دلیل قطعی در دست نیست. رسالهٔ حقیقت محمدیه نیز دوزبانی است، هکذا تقریرات المبدء والمعاد نیز عربی فارسی است، لذا اینکه در اثر واحدی آقاعلی به دو زبان بنویسد، سابقه دارد، به علاوه مطالب فارسی می‌تواند دنبالهٔ مطالب عربی به حساب آید، عناوین فصول دو بخش فارسی و عربی نیز بر یك منوال است و همگی به سیاق عربی. این موارد قرائن وحدت رساله است، از سوی دیگر طولانی بودن بی‌سابقهٔ فصل چهاردهم «تعمیم و تتمیم» و آغاز بخش فارسی با عنوان کم‌سابقهٔ «برهان فلسفی» و نیز یافت نشدن مشارالیه جملهٔ آغازین فارسی «بدانکه لفظ حقیقت چنانکه دانستی گاه باشد که بر فرد نفس‌الامری و مصداق واقعی اطلاق می‌شود...» حال آن که در بخش عربی رساله چنین بحثی ذکر نشده است، از قرائن تعدد و عدم وحدت رساله است. امّا این قرائن برای تعدد رساله کافی نیست زیرا احتمال دارد که بحث از «حقیقت» در قسمت محذوف عربی بوده باشد، عنوان برهان فلسفی نیز بی‌سابقه نیست، طولانی بودن یك فصل نیز نه بر وحدت

دلالت دارد نه بر تعدد. به هر حال اگر چه نه وحدت رساله مقطوع است نه تعدد آن مردود، اما وحدت رساله اقوی است، والامر سهل. مهم محتوای فصول رساله است.

۵ـ در رساله بیست و دو عنوان عربی به چشم می‌خورد، که اگر اوائل رساله نیز بقایای یك فصل به حساب آوریم، از این رساله بیست و سه فصل در دست است. عناوین رساله از قبیل تمثیل و تنظیم، نقد و حل، دفع و ازاحة، شك و تحقیق، هدم و دعامة، توضیح و تنقیح، وهم و تنبیه، فرقان و تبیان، بحث و تنقیح، ابانة، تلخیص و تخلیص و . . . با عناوین فصول رسالة فی مباحث الحمل و رسالة فی الوجود الرابط بر یك منوال و کاملاً سازگار است. تنها فصل چهاردهم طولانی تر از بقیهٔ فصول و نزدیك نیمی از رساله را شامل می‌شود، که در فصول انتهایی رسالة فی مباحث الحمل نیز چنین فصول طولانی دیده می‌شود.

۶ـ به لحاظ محتوا و حتی الفاظ بکار برده شده، فصل سوّم این رساله «نقد و حلّ» با فصل ۲۸ «تتمیم و تخذیم» رسالة فی مباحث الحمل یکسان است، هکذا مفاد فصل چهارم «دفع و ازاحة» با فصل ۲۶ رسالة فی مباحث الحمل. دیگر فصول این رساله نیز با رسالة فی الوجود الرابط و رسالة فی مباحث الحمل بسیار نزدیك است.

۷ـ در این رساله آراء صدر المتألهین در «کتاب مستطاب اسفار»[1] بیش از همه مورد توجه، بحث و تحلیل انتقادی حکیم مؤسس واقع شده است، به علاوه به کرات تعلیقات ملاعلی نوری بر اسفار مورد استناد و بحث واقع شده است. در آغاز فصل دهم رأی «بعض الافاضل ممن ادرکنا عصره فی بعض تعلیقاته علی الاسفار الاربعة» در ایراد بر صدر المتألهین مورد مناقشه و نقد آقاعلی واقع شده، احتمالاً مراد از این بعض ملاآقاقزوینی یا میرزاحسن نوری باشد، هر چند با توجه به عدم انتشار تعلیقات این دو حکیم متأله اظهار نظر در این باره دشوار است. علاوه بر سه حکیم فوق الذکر، آراء شیخ الرئیس ابن سینا، شیخ اشراق و میر سیدشریف جرجانی نیز در این رساله مورد بحث و نقد واقع شده است.

۸ـ با توجه به ادلهٔ کلی و براهین جزئی که گذشت و نیز با عنایت به مضامین مورد بحث رساله و سطح مطالب، سبك و سیاق و آراء اختیارشده در آن، در انتساب این رساله به

---

۱. آقاعلی غالباً از اسفار با این تعبیر احترام‌آمیز یاد می‌کند.

حکیم مؤسس بحثی نیست و مطمئناً می توان آن را در زمره آثار حکیم مؤسس به حساب آورد. ضمناً این رساله تاکنون منتشر نشده است و برای نخستین بار در این مجموعه به زیور طبع آراسته می‌شود.

تحلیل مفاد رسالة فی احکام الوجود والماهیه

مسئلهٔ اوّل: موجود در تحلیل عقلی به وجود و ماهیه تجزیه می‌شود، هرچند در واقع وجود و ماهیت متحدند و حکم هر یك بر دیگری حمل می‌شود، این حمل به لحاظ فلسفی مجاز است و به لحاظ عرفی حقیقت.

مسئلهٔ دوّم: دو قضیه «فلان موجود فی السماء» و «فلان معدوم فی السماء» دو گونه قابل تحلیل فلسفی است، یکی این که «فی السماء» قید محمول باشد، و دیگری این که ظرف و قید نسبت حملیه باشد. نقیض این دو قضیه در دو صورت فوق کاملاً با هم متفاوت است، در یکی رفع وجود خاص است و در دیگری رفع وجود مطلق.

مسئلهٔ سوّم: ارتفاع نقیضین مطلقاً ممنوع نیست، چرا که بین سلب المقید و السلب المقید تفاوت است. بنا بر این رفع وجود مقید به مرتبه می‌باید با توجه به ظرائف فوق تحصیل شود. ارتفاع نقیضین در یك مرتبه ممتنع است، اما در دو مرتبه هیچ دلیلی بر امتناع آن در دست نیست. توجه به ابتکار صدر المتألهین در تفکیك مفاد حمل اولی از حمل شایع صناعی فهم ارتفاع نقیضین مجاز و ارتفاع نقیضین ممنوع را تسهیل می کند، به عبارت دیگر ارتفاع نقیضین به حمل شایع ممنوع و به حمل اوّلی مجاز است.

مسئلهٔ چهارم: چگونه از یك سو امکان، ذاتی ماهیت قلمداد می‌شود و از سوی دیگر گفته می‌شود الماهیه من حیث هی لیست الاهی، یعنی حتی در آن امکان اخذ نشده است؟ آقاعلی با بیان سه معنای مختلف برای امکان، به تحلیل رأی صدر المتألهین در فرق بین سلب تحصیلی و ایجاب عدولی در معنای امکان می‌پردازد و در دنبال با بررسی نظر ملاعلی نوری، به بیان تفاوت بین لوازم ماهیت و لوازم وجود می‌پردازد.

مسئلهٔ پنجم به تفاوت ظریف بین این که بر ذاتی مفهومی صدق کند از یك سو، و بین این که ذاتی مصداق مفهومی قرار گیرد از سوی دیگر، اختصاص دارد، در حقیقت آقاعلی

در این مسئله به زیباترین وجهی این عبارت صدر المتألهین در اسفار «فرق بین کون الذات مصدوقاً علیها لصدق مفهوم و کونها مصداقاً لصدقه» را مورد تحلیل قرار می‌دهد.

مسئلهٔ ششم: حمل مفهوم بر ذات مصدوق علیها (و نه مصداق) ضروری است، اما همواره این ضرورت واحد نیست، آقاعلی سه نحوهٔ مختلف ضرورت در این حمل شناسایی کرده که از ابتکارات وی شمرده می‌شود.

مسئلهٔ هفتم به تحلیل فرق بین حمل امکان بر ماهیت به عنوان سلب اقتضاء و بین سایر سلوب ماهیت اختصاص دارد. توجه به دو قضیه «الماهیة من حیث هی لیست الاهی» (تقدیم حیثیت بر سلب) و قضیهٔ «الماهیه لیست من حیث هی الاهی» (تأخیر حیثیت از سلب) در فهم دقیق معنای امکان کارساز است. آقاعلی با دفاع از رأی صدر المتألهین به ایرادهای وارده بر وی پاسخ می گوید و تصریح می کند که صحیح تقدیم سلب بر حیثیت است. تحلیل سه تفاوت ذیل در رساله به بهترین وجهی ارائه شده است:

اول: تفاوت بین ماهیت به مثابهٔ مصداق صدق محمول، و ماهیت به مثابهٔ عنوان و مصدوق علیها.

دوّم: تفاوت بین سلب المقید و السلب المقید

سوّم: تفاوت بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی

بنابراین امکان، از آن حیث که در مرتبهٔ ماهیت است از آن سلب می‌شود، و از آن حیث که در مرتبهٔ متأخره از ماهیت است، برای ماهیت ثابت است و بین این دو تنافی نیست، مهم این است که تفاوت این دو مقام درك شود. مقایسهٔ دوازده فصل اول این رساله با بحث امکان در جلد اوّل اسفار و مقایسه آن با حواشی مختلف اسفار در این موضع حاکی از برتری جدی علمی حکیم مؤسس بر دیگر حکیمان متعالیه است.

مسئلهٔ هشتم: حقیقت در فلسفه به سه معنی بکار می‌رود: یك: فرد نفس الامری و مصداق واقعی، دو: مصدر احکام و مبدء آثار مطلوبه، سه: به معنی ثابت. بر ماهیت من حیث هی حقیقت به هیچیك از معانی سه گانه‌اش صدق نمی کند. اطلاق حقیقت فقط شایستهٔ وجود است و بس.

مسئلهٔ نهم: آنچه بر ماهیت به حمل شایع صناعی حمل می‌شود بر یك منوال نیست،

بلکه سه حالت متصور است:

قسم اوّل: ماهیت در مرتبهٔ ذات مصداق برخی از محمولات است.

قسم دوّم: ماهیت ذاتاً مصداق آن محمول نیست، اما مصدوق علیهای آن است.

قسم سوّم: ماهیت ذاتاً نه مصداق آن محمولات است نه مصدوق علیهای آنها.

پس از ارائه مثال برای هر یك اقسام سه گانه، مشخص می‌شود که چنین تقسیمی تنها در حمل بر ماهیت میسّر است، امّا در حمل بر وجود چنین اقسامی راه ندارد.

مسئلهٔ دهم: مقصود از ذهن و خارج ظرف و مکان نیست، بلکه دو نحوه وجود است که در یکی آثار مطلوبهٔ ماهیت بر او مترتب است و در دیگری مترتب نیست. بنابراین آثار مطلوبه بر نفس ماهیت مترتب نیست و این ترتب واسطه می‌خواهد، و این واسطه جز وجود نیست.

مسئلهٔ یازدهم: وجود اعراض فی انفسها وجود آنها در موضوعاتشان است. پس محلیت عین وجودات موضوعات بوده و از ماهیات آن موضوعات خارج می‌باشد. از این رو موضوع از جمله مشخصات است و واضح است که انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر مجاز نیست. از اینجا برهانی دیگر بر عینیت وجود موضوعات بدست می‌آید، هکذا تجرد اعراض بر موضوع واحد و اتصاف موضوع واحد به اعراض غیرقاره دلیل بر تحولات ذاتی موضوع و حرکت جوهریه است. بنابراین اعراض با موضوعات به یك وجود موجود می‌باشند.

مسئلهٔ دوازدهم: عرض و عرضی بذات متحد می‌باشند و به اعتبار مفترق، اگر به شرطِ لا اعتبار شود عرض بود و اگر لابشرط لحاظ شود، عرضی باشد. به عبارت دیگر اگر بوجود استقلالی اعتبار کنی، عرض باشد و اگر بوجود نسبی اعتبار کنی، عرضی. آنگاه حکیم مؤسس به تبیین اقسام هفت گانهٔ نسبت عرض وموضوع متبوع آن می‌پردازد که از ابتکارات ظریف وی است.

با توجه به تبعیت وجود اعراض نسبت به وجود موضوعاتشان، چنین وجودی دو درجه دارد، درجهٔ ضعیف و تابع و درجهٔ شدید و متبوع، به حسب درجه شدید متبوع و موضوع است و به حسب درجهٔ ضعیف تابع و عرض. آقاعلی از اینجا رابطهٔ فصل با صورت

و جنس با هیولی را مورد بحث و تحلیل قرار می‌دهد.

مسئلهٔ سیزدهم: یکی از مواضع اختلاف بین مشاء و اشراق در تشکیك در طبایع مرسله در این است که آیا ممکن است که دو چیز که به نفس ماهیت و جزء ماهیت و لواحق ماهیت مفترق نباشند تمایزشان به اختلاف مراتب ماهیت در کمال و نقص باشد یا ممکن نیست؟ حکیم مؤسس پس از تحلیل انتقادی دو برهان مشائین بر امتناع تشکیك در ذاتیات، از مدعای حکمای اشراق در این زمینه به شیوهٔ صدرالمتألهین و در تکمیل مطالب وی دفاع می‌کند.

مسئلهٔ چهاردهم: عارض بر دو قسم است عارض وجود و عارض ماهیت. مقصود از اعتبار وجود در عروض، مجرد مدخلیت وجود بود، خواه در عروض و حمل واسطه بود، و خواه در ثبوت واسطه. عارض وجود عارضی بود که بعد از تقرّر ماهیت به تقرّر وجودی ماهیت را عارض شود و عارض ماهیت عارضی بود که ماهیت را پیش از تقرّر او تقرّری بر مرتبهٔ تقرّر معقول نبود، هرچند لازم و عارض ماهیت با ماهیت در وجود متّحد است.

مسئلهٔ پانزدهم: جنس به نسبت با فصل از لوازم وجود بود، و فصل به نسبت با جنس از عوارض ماهیت زیرا جنس بدون اعتبار فصل فاقد تحصل است، از اینروست که فصل مانند علت مفیدهٔ طبیعت جنس است و این اقتضاء و علیت فصل از سنخ وجود است. لذا فصول حقیقی وجود یا مراتب وجود است.

آنچه به اجمال گذشت برخی از مسائلی است که در این رسالهٔ شریفه مورد بحث واقع شده، تحلیل تمامی مسائل مطروحه در این رساله و تحلیل انتقادی هر یك از این مسائل مجالی دیگر می‌طلبد.

۲ـ رسالهٔ حقیقت محمّدیه

۱ـ از این رساله دو نسخهٔ خطی در دست است:

اوّل: مجموعهٔ خطی شمارهٔ ۶۴۵۹ کتابخانهٔ مدرسهٔ عالی سپهسالار (شهید مطهری) صفحهٔ ۳۴۸ـ۳۶۴. تاریخ کتابت ۱۲۹۷هـ.ق. متأسفانه پس از نگارش فهرست نسخ خطی کتابخانهٔ مدرسه، برگهٔ آخر این رساله مفقود شده است. در آغاز این نسخه تصریح

شده که این رساله از رسائل «آقاعلی مدرّس دام ظلّه» است. از این نسخهٔ بدخط با علامت «س» یاد کرده‌ایم.

دوّم: مجموعهٔ خطی شمارهٔ ۹۱۸ کتابخانهٔ مدرسه مروی تهران. تاریخ کتابت و نام کاتب رساله مشخص نیست. در آغاز و انجام آن اشاره‌ای به این که رساله متعلق به آقاعلی است دیده نمی‌شود. در همین مجموعه، رسالة فی العلة والمعلول از آقاعلی با تاریخ کتابت ۱۲۹۸ هـ.ق درج شده است. از این نسخه با علامت «م» یاد کردیم. نقص انتهای نسخهٔ پیشین را با این نسخه جبران کردیم.

چون هیچیك از این دو نسخه بر دیگر رجحانی نداشت، متن رساله بر اساس هر دو نسخه تصحیح انتقادی شده است. این رساله تاکنون مطلقاًمنتشر نشده است و برای نخستین بار در این مجموعه به زیور طبع آراسته می‌شود.

۲ـ آقاعلی در دیگر آثار خود از جمله رسالهٔ سرگذشت، از این رساله یاد نکرده، بعلاوه در مجموعه‌های کتابشناسی از قبیل الذریعه نیز به این رساله اشاره‌ای نشده است. در هیچیك از دو نسخهٔ آن نیز عنوان خاصی برای آن تعیین نشده است. در سطور آغازین آن آمده است که این رساله «در بیان معنی مرشد و هادی و اثبات وجود او» است. می‌توان رساله را به همین نام نامید. با توجه به این که در اواسط رساله، در مراتب سلوك و مراحل وجود بحث از حقیقت محمّدیه به میان می‌آید، تبرکاً عنوان «رساله حقیقت محمدیه» را برای آن برگزیدیم.

۳ـ در این رساله استناد به آیات و روایات بیش از آثار فلسفی خالص آقاعلی به چشم می‌خورد، در مواضعی مستقلاً به تشریح برخی احادیث عالیة المضامین پرداخته است. اما در سراسر رساله حتی یکبار به اقوال و آراء فلاسفه یا عرفا استناد نشده است.

۴ـ بر انتساب این رساله به حکیم مؤسس ادلهٔ ذیل قابل اقامه است:

اول: تصریح در آغاز نسخهٔ خطی «س» به این که این رساله از رسائل آقاعلی مدرس است.

دوّم: برخی از مباحث این رساله در دیگر آثار آقاعلی عیناً تکرار شده است، به عنوان نمونه ارکان اربعهٔ عرش الهی در بدایع الحکم و تعلیقات الاسفار به همین سبك و سیاق به‌چشم می‌خورد. هکذا تفسیر عرفانی حدیث «کنت کنزاً مخفیاً» که به تفصیل در

بدایع‌الحکم آمده است.

سوم: اکثر قریب به اتفاق احادیث مورد استفادهٔ این رساله در دیگر آثار آقاعلی مکرراً مورد استناد قرار گرفته است. وجه استناد در این رساله با وجوه استناد در دیگر رسائل مشابه است.

چهارم: آراء مختار این رساله هیچ منافرتی با آراء مشهور آقاعلی در دیگر آثارش ندارد، بلکه در برخی مورد کمال سازگاری با دیگر آثار وی نیز دارد.

پنجم: عناوین فصول معدود این رساله به سبك فصل‌بندی دیگر آثار آقاعلی از قبیل بدایع‌الحکم و رسالة فی مباحث الحمل است، به عنوان نمونه: قسمة عقلیة فی کلمة فلسفیه با عناوین بدایع‌الحکم، و استقاد عرش، تمثیل، توضیح و انارة با عناوین رسالة فی مباحث الحمل و رسالة فی الوجود الربط قابل مقایسه است.

ششم: سبك و سیاق این رساله با شیوهٔ حکیم مؤسس بویژه در بدایع‌الحکم سازگار است.

به هر حال با توجه به قرائن فوق‌الذکر، انتساب این رساله به آقاعلی مورد اطمینان است و دلیلی هم بر خلاف آن اقامه نشده است.

۵ـ رساله با زبان فارسی آغاز می‌شود. فصل دوم عربی است، از آغاز فصل سوم تا نیمهٔ رساله فارسی و نیمهٔ دوم رساله کلاً عربی است. در آغاز رساله تنها چهار عنوان به عنوان فصل به‌چشم می‌خورد. اما در اکثر متن رساله که بعد از عنوان چهارم آمده، فصل‌بندی فراموش شده است. ضمناً در این رساله به هیچیك از دیگر آثار آقاعلی نیز استناد نشده است.

تحلیل مفاد رسالهٔ حقیقت محمدیه

۱ـ رسالهٔ حقیقت محمدیه رساله‌ای عرفانی فلسفی در بیان معنی مرشد و هادی و اثبات وجود او بر اساس حکمت متعالیه است چرا که حصول مراتب سلوك و درجات سالکین و منازل سائرین و مناهل واصلین متوقف به ارشاد مرشدین و هدایت هادین است.

۲ـ موجود عقلاً بر چهار قسم است: ناقص، مستکفی، تام و فوق‌تمام. ناقص

موجودی است که کمالات در او موجود نیست، ولی قوهٔ کسب کمالات را دارا است و حصول استعداد به معدّاتی خارج از ذات او و مباین از مقوّمات ذات او منوط باشد، مانند صور حسیه قائم به مواد جسمیّه.

۳ـ مستکفی موجودی است که کمالات او در ابتدای فطرت موجود نباشد، این کمالات به حصول استعداد از مبدء صور و فیّاض خیرات بر او افاضه شود، لکن در حصول استعدادات به معدّاتی خارج از ذات خود و اسبابی مباین از مقوّمات نفس خود محتاج نباشد، بلکه در این استکمال به ذات خود و باطن ذات و به مقوّم ذات مستکفی بود. این بواطن و مقوّمات در سلسله تصاعد به باطن البواطن و مقوّم المقوّمات یعنی ربّ الارباب منتهی می‌شود و در سلسلهٔ تنازل به باطنی که پائین تر از آن باطنی نیست منتهی می‌شود. مستکفی عالم نفوس است، از عالم نفوس، نفوس حیوانیه، نفوس فلکیه، و نفوس انبیاء علیهم السلام اراده شده است. نفوس حیوانیه از آن جهت که صور مثالیه و اشباح محجوبه‌اند و جهت قود در مواد لطیفهٔ آنها مستهلك و از کمال ضعف در کمال لطافت است و جمیع جهات قود از آنها مرتفع است مگر قوهٔ مراتب و درجات جوهر خیال و تجددات صور خیالیه.

نفوس فلکیه و ملائکهٔ مدبرهٔ سماویه نیز از بابت لطافت مواد در خروج از قود به فعلیت در حرکات شوقیه به مبادی ذاتیه و مقوّمات باطنیه عقلیه اکتفا می کنند. نفوس انبیاء علیهم السلام نیز از جهت لطافت ترکیب عناصر و اعتدال مزاج و طهارت طینت در حصول کمالات نفسانیه به افاضهٔ مبدءالمبادی و استعداد ذاتی مستکفی باشند با اختلاف درجات نفوس قدسیهٔ ایشان در وصول به مدارج حقائق.

۴ـ تامه موجودی است که از همه جهت از قود و امکان استعدادی خالی باشد و تمامی کمالاتی که به حسب قوهٔ عقلیه و امکان ذاتی قابل آنهاست در اول وجود به او افاضه می‌شود. مفارقات محضه و مجردات صرفه و عقول شامخه یعنی کروبیین و اهل جبروت از این قسم هستند.

۵ـ موجودات نشأه باطن ـ موسوم به جواهر ملکوتیه ـ بر دو قسمند: قسم اول: کروبیان موجوداتی هستند که نه در اصل وجود، و نه در صدور افعال و تدبیر محتاج ماده نیستند. کروبیان دو طائفه‌اند: طائفهٔ اول مسبّحون که آنها را به غیر ذات حق و صفات و اسماء

او التفاتی نیست، حتی از ذات و صفات خود نیز غافلند، واله و حیران حق‌اند. طائفهٔ دوم را التفات تربیت بمادون خود است و وسائط جود و رحمت حضرت حقند. طائفه اول همان عقول طولیه‌اند، طائفهٔ دوم همان عقول عرضیه می‌باشند.

۶ـ قسم دوم از جواهر ملکوتی موجودی است که در اصل وجود از تعلق حلولی به ماده مبرّی است ولی چون تمام کمالات او به حسب اصل وجود حاصل نیست، لذا با اسباب داخلیه یا خارجیه از مبدء خیرات استفاضه و استکمال می کند تا به حقیقت تامهٔ کامله شبیه شود. حدیث شریف «لما خلق‌الله العقل استنطقه ثم قال له اقبل فاقبل...» در وصف همین موجود کریم صادر شده است.

معیار وجود قرب به حق است و میزان قرب قوهٔ اطلاق ظهور است، که تخلق باخلاق‌الله می‌باشد. آن مرتبهٔ شامخه مرتبهٔ محمّدیه است. نام دیگر حقیقت محمدیه درهٔ بیضاء یا رکن ابیض می‌باشد.

۷ـ عرش هویت یا عرش وجود چهار رکن دارد: رکن اول: عقل کل، قلم اعلی، درهٔ بیضاء و محمدیهٔ بیضاء، رکن دوم: رکن اصغر، نفس کل، علویة العلیا. رکن سوم: رکن اخضر، خیال کل، مثال کل، عرش رحمن. رکن چهارم: رکن احمر، طبیعت کل، دهر ایسر اسفل، عرش جسمانی.

رکن اول عقل یا روح نیز نامیده شده است. حکیم مؤسس سپس با تحلیل عرفانی حدیث عقل کافی مراد از استنطاق، اقبال و ادبار عقل را تشریح می کند و با تطبیق آن بر حقیقت محمدیه، رساله را با تفسیر عرفانی حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» به پایان می‌برد.

۳ـ رسالهٔ تاریخ حکما

۱ـ کنت دوگوبینو (۱۸۱۶ـ۱۸۸۲ میلادی) عالم و سیاستمدار فرانسوی در دورهٔ ناصرالدین‌شاه قاجار دوبار به عنوان سفیر کبیر فرانسه در ایران مأموریت یافت. وی در مدت اقامت خود در ایران با اصناف مختلف نشست و برخاست کرده و از بسیاری از آنها اسنادی بدست آورده است که پاره‌ای از آنها در «میراث گوبینو» در کتابخانهٔ دانشگاه

استراسبورگ فرانسه نگهداری می‌شود.[۱] کتاب معروف گفتار در روش دکارت تحت عنوان «حکمت ناصری» زیر نظر او به‌وسیله یك ایرانی یهودی به فارسی ترجمه و توسط وی به طبع رسید. معروفترین آثار گوبینو در بارهٔ ایران عبارت است از: ۱ـ مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی (۱۸۶۵ م)، ۲ـ تاریخ ایرانیان بر طبق منابع و مآخذ ایرانی و یونانی و لاتینی (۱۸۶۹)، ۳ـ داستانهای آسیایی (۱۸۷۶) که اغلب داستانهای آن مربوط به ایران است.

فصل چهارم کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی[۲] دربارهٔ فلسفه و عرفان است، که در ضمن آن بیش از پنجاه تن از فلاسفهٔ ایران به اختصار معرفی شده‌اند. از جمله آقاعلی مدرس به بهترین وجهی توصیف شده است که متن کامل این معرفی را در مقدمهٔ جلد اول این مجموعه ذکر کردیم. در ضمن شمردن آثار آقاعلی متذکر می‌شود که مشغول نگارش تاریخ فلسفه است که پس از ملل و نحل شهرستانی مفصل ترین تاریخ فلسفه در نوع خود است. در ارتباط نزدیك و رفت‌وآمد گوبینو به محضر آقاعلی تردیدی نیست. اما از این کتاب مفصل تاریخ فلسفهٔ آقاعلی نشانه‌ای در دست نیست.

۲ـ مرحوم سید محمدعلی جمال‌زاده در مقاله‌ای به نام «میراث گوبینو» که در مجلهٔ یغمای سال ۱۳۴۰ هـ.ش منتشر شده نوشته است: «صورت علمای روحانی ایران. اسناد دیگری که دلیل بر روح کنجکاو و خاطر آگاهی طلب گوبینو است دو صورت است از علمای بزرگ تشیع در قرون اخیر (شماره پروندهٔ ۶۶ و ۶۸) مشتمل بر نام و مقام و تألیفات هریك از آنها. در اینجا به مناسبت تقدم تاریخی ابتدا به نقل صورت دوم (شمارهٔ ۶۸) می‌پردازیم. این صورت مشتمل است بر نام یازده تن از علمای بزرگ شیعه به ترتیب ذیل (با همان املاء و انشائی که در صورت آمده است). باید دانست که جمع آورندهٔ این دو صورت و راقم آنها اسم و نشان خود را به تصریح نمی‌گوید، همین‌قدر است که در آخر صورت اول پس از آنکه یکایك علما را اسم می‌برد و وصف فضائل و کمالات آنها را می‌نماید و از

---

۱. «بخش مهم آثار و یادداشتهای او در کتابخانهٔ ملی شهر استراسبورگ (وابسته به دانشگاه استراسبورگ) مضبوط است.» فرهنگ فارسی معین، ج ۶ ص ۱۶۷۸ـ۱۶۷۷.

2. "Les Religions et Les Philosophies dans l'Asie Centale" Paris, 1865.

تألیفات و تصنیفاتشان سخن می‌راند همینکه نوبت بخودش می‌رسد با یکدنیا فروتنی و خضوع که حقیقة انسان را متأثر و متواضع می‌سازد چنین می‌نویسد...، اما از مضامین اسناد دیگر میراث گوبینو بدست می‌آید که این شخص خود از افاضل عهد و معروف بوده است به استاد الاساتید و حکیم الهی و موسوم بوده است به آقاعلی بن ملاعبدالله مدرس زنوزی، او صاحب کتاب بدایع الحکم است که در سال ۱۳۱۴ قمری در طهران به طبع رسیده است. اینك صورت شمارهٔ ۶۸ (با همان انشاء و املائی که در متن اصلی آمده است.): ...»جمال‌زاده بعد از نقل کامل صورت شمارهٔ ۶۸ می‌نویسد: «این بود صورت شمارهٔ ۶۸ در پروندهٔ میراث گوبینو، صورت دیگر [شمارهٔ ۶۶] ان‌شاءالله در شمارهٔ دیگری از مجلهٔ یغما خواهد آمد».

متأسفانه مرحوم جمال‌زاده صورت شمارهٔ ۶۶ میراث گوبینو را منتشر نکرد. علیرغم کوشش فراوان برای دستیابی به نسخهٔ خطی (شماره ۶۶ و ۶۸ در میراث گوبینو در کتابخانه دانشگاه استراسبورگ) تاکنون موفق به رؤیت و دسترسی به این نسخه نشدم، لذا به نقل آنچه مرحوم جمال‌زاده گزارش کرده اکتفا می‌کنم، به این امید که در چاپ بعدی این نقیصه جبران شود. ضمناً منبع فصل چهارم کتاب مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی همین رسالهٔ آقاعلی است.

۳ـ اگرچه مرحوم جمال‌زاده از این رساله به «صورت علمای روحانی ایران» یا «علمای بزرگ تشیع در قرون اخیر» یاد کرده، ترجیح دادیم، از این رساله با عنوان «رساله تاریخ حکما» یاد کنیم، چرا که حداقل از قرن هشتم تمامی حکمای جهان اسلام شیعه و روحانی بوده‌اند، وجه ممیّز این رساله حکیم بودن این علماست نه روحانی بودن یا تشیع ایشان.

۴ـ در بخش اول رسالهٔ تاریخ حکما احوال یازده تن از حکمای ایرانی به قلم آقاعلی به رشتهٔ تحریر درآمده است. این رساله به درخواست گوبینو نوشته شده، اینکه چرا آقاعلی از میرسید شریف شروع کرده واضح است که فلاسفهٔ ایرانی تا ابن رشد و خواجه نصیرالدین طوسی برای غربیان شناخته شده بودند، و سیر فلسفه اسلامی و ایرانی بعد از حمله مغول مورد نظر کنت دوگوبینو بوده، لذا آقاعلی از حوزهٔ شیراز آغاز کرده است. این یازده فیلسوف عبارتند از: میر سید شریف جرجانی و پسرش محمد، جلال‌الدین دوانی، میر صدرالدین دشتکی شیرازی، غیاث‌الدین منصور دشتکی

شیرازی، شمس‌الدین محمد خفری، شاه میرطاهر حسینی، میرفندرسکی، میرداماد، شیخ بهایی و بالاخره صدرالمتألهین شیرازی. با ترجمهٔ مختصر و متواضعانه خود آقاعلی، مجموعاً دوازده فیلسوف معرفی شده‌اند.

۵ـ ظاهراً بخش دوم رسالهٔ تاریخ حکما از ملاصدرا تا آقاعلی ارزشمندتر از بخش اول آن است. در بخش اول آقاعلی به کلیات و اموری که در کتب رایج تراجم دربارهٔ این یازده تن است اکتفا کرده، شاید تنها نکتهٔ بدیع این بخش از رساله جمله اخیر ترجمهٔ غیاث‌الدین منصور است که «در بیست‌وچهار مسئله با سایر حکما مخالف است» ای کاش آقاعلی به این مسائل ابتکاری اشاره می‌کرد. ضمناً ذکر شیخ بهایی در عداد نام حکما قابل تأمل است. این علاّمهٔ ذوالفنون در حکمت کتابی ننوشته است، خود آقاعلی در ضمن بیان احوال ملاصدرا از قول میرفندرسکی دربارهٔ وی گفته است: «اگر قشر محض می‌خواهی شیخ بهایی». ترجمه ملاصدرا در این رساله با تقریظ آقاعلی بر مفاتیح الغیب موارد مشترك فراوان دارد.

۶ـ کوشیدیم در پاورقی این رساله اطلاعات لازم در بارهٔ دوازده حکیم مورد بحث را از منابع معتبر ارائه کنیم.

۴ـ رسالهٔ سرگذشت

آقاعلی در رسالهٔ مختصری به زبان فارسی ترجمهٔ احوال خود و پدرش ملاعبدالله مدرس زنوزی را به رشتهٔ تحریر درآورده است. این رساله مهمترین سند احوال این دوحکیم بزرگوار وحاوی اطلاعاتی منحصر بفرد در این زمینه است. در نسخ بجا مانده ازاین رساله عنوان خاصی برای آن پیش‌بینی نشده بود، لذا عنوان «رساله سرگذشت» را برای آن انتخاب کردیم. حکیم مؤسس در این رساله نه همهٔ آثار خود را برشمرده، نه به همه آثار پدرش اشاره کرده است. ما در پاورقی رساله، اطلاعات موجود در آن را تکمیل کردیم. در این رساله آقاعلی تنها نام پنج اثر خود را ذکر کرده یعنی یك ششم کل آثار، که یکی از آنها «رساله در اینکه منطق ازعلوم حکمیه است» که تاکنون نشانی از آن نیافته‌ایم. با عنایت به ذکر بدایع‌الحکم دراین رساله، تاریخ نگارش رساله

سر گذشت می‌باید بین پنجم جمادی‌الاولی و هفدهم ذی‌قعده ۱۳۰۷ آخرین سال حیات حکیم مؤسس باشد.

نسخهٔ خطی رساله سر گذشت تاکنون بدست نیامده است، اما مرحوم نایب‌الصدر شیرازی معصوم علی شاه از شاگردان آقاعلی در تذکرهٔ طرائق الحقائق برای نخستین بار این رساله را منتشر نمود. طرائق‌الحقائق در سال ۱۳۱۹ هـ.ق در تهران چاپ سنگی شد و در سال ۱۳۴۶ هجری شمسی چاپ حروفی شده است، در ضمن احوال آقاعلی مدرس نوشته است: «ورقه به خط شریفش از کتابخانهٔ وی بدست آمد که ترجمهٔ خود و والدش را نگاشته بود.»

دومین نسخهٔ آن را استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در مقدمهٔ لمعات الهیه (مشهد، ۱۳۵۴ ش) و مقدمهٔ انوار جلیّه (مشهد، ۱۳۵۴) ملا عبدالله مدرس زنوزی چنین توصیف کرده است: «استنساخ شده از نسخهٔ حکیم مؤسس توسط یکی از شاگردان وی ظاهراً آقا شیخ غلامعلی شیرازی. ناسخ تصریح کرده است این مختصر از روی نوشتهٔ استاد مؤسس آقاعلی مدرس ادام‌الله برکاته نقل کردم.»

۵ـ مقدمهٔ کشف‌الاسرار فی شرح الاسرار الآیات

«اسرار الآیات و انوار البیّنات»[1] از جمله آثار گرانبهای صدرالمتألهین شیرازی است. «این کتاب مشتمل بر یك مقدمه و ده مشهد است. ملاصدرا این کتاب را به روش فلسفی و عرفانی نوشته است. اوایل این کتاب مشتمل است بر تقریر معانی ایمان و کفر و موجبات رحمت و عذاب. سپس در بیان حقائق مبدء و معاد به کتاب الهی و سنت نبوی و ولوی استدلال یا استشهاد می‌نماید و مبدء مکاشفات او آیات الهیه است بطور اجمالی ولی با بیانی عالی و رسا وجوه فرق بین کلام و کتاب را بیان نموده است و علت اشتمال کتاب تدوینی بر مراتب و مقامات تکوین و نظام وجود و سرّ جامعیّت قرآن نسبت به جمع کتب الهیه را تقریر نموده و بعد پرداخته است به تحقیق در مراتب و مقامات توحید به لسان اهل

---

۱. چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۹ هـ. ق.، چاپ حروفی با تصحیح محمد خواجوی، تهران، ۱۳۶۲ هـ.ش.

شهود و کشف، معرفت صفات و اسماء و اعیان الهیه و مراتب و مقامات نهایاتِ وجود از صراط و درجات صعود و ارتقاء به حق و مراتب و مقامات انسان بحسب معاد و نهایت وجود الی فناء فی اللّه با بهترین وجهی به دو لسان، لسان کشف و لسان برهان تقریر شده است. از این کتاب احاطه و انغمار صدر المتألهین به آثار عرفا و علوم کشفیه و تفرد او در بحث از حقائق آشکار است.»[1] حکیم الهی ملاعلی نوری بر این کتاب شریف حاشیه نوشته است.

حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی در اوج پختگی و تبحّر در حکمت متعالیه تصمیم به شرح فارسی اسرار الآیات می گیرد و آنرا «کشف الاسرار» می نامد. متأسفانه اجل مهلت نمی‌دهد و از کشف‌الاسرار تنها مقدمه‌اش به رشتهٔ تحریر درمی آید. این مقدمه را می توان آخرین مکتوب آقاعلی دانست که قاعدتاً در ذیقعدهٔ ۱۳۰۷هـ.ق. نگاشته شده است. درصورتیکه آقاعلی به اتمام کشف‌الاسرار توفیق می‌یافت، این کتاب از جهات عدیده‌ای قابل عنایت بود، یکی اینکه آقاعلی در مباحث عرفانی کمتر قلم زده است و آنچه از او باقی است غالباً فلسفی و به شیوهٔ برهانی است. شرح اسرار الآیات جولانگاه خوبی برای ورود این حکیم متأله در حوزهٔ عرفان بود. دیگر اینکه چنین کتابی در زمانی نگارش می‌یافت که بیش از هفتاد سال از عمر پربرکت آقاعلی گذشته بود و با انبوهی تجربهٔ حکمی اثری کم‌نظیر در حکمت الهی متولد می‌شد. سوم آنکه، همچون بدایع این کتاب به زبان فارسی نگارش می‌یافت و بر غنای حکمی عرفانی این زبان می‌افزود. به هر حال با کمال افسوس این کتاب از مقدمه فراتر نرفت، و قبل از شرح اصل کتاب روح شارح به ملکوت اعلی پرواز کرد.

نسخهٔ منحصر بفرد مقدّمه کشف‌الاسرار به خط آقاعلی نزد نوهٔ نویسنده (دختر مرحوم آقاحسن شرف‌الملك) نگهداری می‌شود.[2] این مقدمه هفت صفحه است، و برخلاف دیگر آثار آقاعلی، خط خوردگی فراوان دارد، این خط خوردگی‌ها ناشی از کسالت شدید حکیم مؤسس است که منجر به وفات او می‌شود.

---

۱. سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه المسائل القدسیه، در رسائل فلسفی صدر المتألهین، صفحهٔ ۴۷.

۲. از آقای سهلعلی مددی که عکسی از این نسخه را در اختیار نگارنده گذاشتند صمیمانه سپاسگزارم.

مقدمه کشف‌الاسرار شامل سه قسمت است. قسمت اوّل خطبه‌ای فاخر به زبان عربی در تنزیه و تقدیس خداوند و تحیت و سلام بر خاتم الانبیاء(ص)، خاتم‌الاوصیاء(ع) و عترت طاهره علیهم‌السلام که آکنده از تلمیحات قرآنی و روایی مقتبس از ادعیهٔ مأثوره است، و با خطبهٔ بدایع‌الحکم قابل مقایسه می‌باشد.

قسمت دوّم این مقدّمه که بیش از نیمی از آن را نیز شامل می‌شود، تعریف و تمجید ناصرالدین شاه قاجار است که ظاهراً کتاب به درخواست او آغاز شده است. این بخش از مقدمه نیز شبیه همین قسمت از مقدّمهٔ بدایع‌الحکم است. هردو مقدمه حاکی از حسن نیّت این حکیم پاك نهاد به سلطان وقت و به سبك ادبیات عصر قاجاری متکلّفانه و حاوی مدحهای مبالغه‌آمیز و تعریفهای دور از واقع است، که ای کاش شارح فاضل با اقتدا به ماتن عارف قلم را از لغزیدن در این وادی ناصواب حفظ می‌کرد. به هرحال این قسمت از مقدمه سندی تاریخی از فرهنگ عصر ناصری است، و از انتهای همین قسمت برمی‌آید که ناصرالدین شاه مجالس علمی ترتیب می‌داده و به حال علما التفات داشته است.

اما مهمترین قسمت این مقدمه، قسمت سوم و در حقیقت قسمت اخیر آن است، که حاوی نکات ارزنده‌ای است اوّلاً: حاکی از گرایش عرفانی و روح لطیف نویسنده است که در قالب گفت و گویی شنیدنی با هاتف غیبی به رشتهٔ تحریر درآمده است. این قسمت چه به لحاظ ادبی و چه به لحاظ محتوا بسیار درخشان است و در زمرهٔ شیواترین قطعات بجامانده از حکیم مؤسس است: «هاتف غیبی به نغمهٔ داودی و طائر قدسی به نوای عندلیبی به گوش هوشم خوانندگی آغاز نمود که هان ای خردمند تا کی در زاویهٔ خمول نشسته، جواهر معارف و لئالی حقائق را در گنجینهٔ خاطر مستور داشته... به جلوهٔ عیان‌آور آنچه را که مدتها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای و به محضر شهودآور آنچه را که سالها در مکمن خاطر مخفی داشته‌ای تا در نظر اهل بصیرت جلوه‌گری نماید و دلهای صاحبان معرفت و حکمت را منور و روشن گرداند.»

ثانیاً: آقاعلی در این نوشتهٔ کوتاه از دو ناحیه بسیار آزرده است تا آنجا که «مکنون خاطر خود را نیز فراموش کرده» یکی «به جهت کثرت هجوم امراض و اسقام و شدت درد و اوجاع و آلام» که میرزاحسن خان اعتمادالسلطنه در کتاب روزنامهٔ خاطرات به این درد

جانکاه واپسین روزهای حیات آقاعلی اشاره کرده است. و دیگری «وفور سایر سانحات و واردات ایّام» که متأسفانه حکیم مؤسس به شرح آن نپرداخته و قاعدتاً می‌باید از سنخ نگرانیهای صدر المتألهین در مقدّمهٔ اسفار باشد.

ثالثاً: صدر المتألهین در چشم و دل حکیم مؤسس بغایت عظیم است، این ارادت را قوی‌تر از همه جا در تقریظ مفاتیح الغیب سپس در رساله تاریخ حکما، در مرتبهٔ بعدی در این مقدمه و در سراسر آثارش آنجا که می‌خواهد عبارتی را از این حکیم طراز اوّل عالم اسلام نقل کند ابراز کرده است.

رابعاً: وی به اجمال کتاب اسرار الآیات را نیز معرفی کرده است. «کتابی مشتمل بر امهات علوم الهیه و معارف حقیقیه و اصول اخلاق فاضله و فضائل نفسانیه و سایر مطالب حکمیه.»

خامساً: تواضع فراوان استادالاساتید که در انتهای رسالهٔ تاریخ حکما نیز قابل مشاهده است. او اسرار الآیات را آفتاب و دریا و خود را در برابر آن ذره و قطره دانسته به نقصان استعداد متهم کرده است. امّا آخرین سطور این مقدمه که آخرین مکتوب حکیم مؤسس است حکایت از حال خوش آقاعلی در مرض موت دارد، سخن از الهام غیبی و استشمام رایحهٔ توفیق و امید به الطاف الهی و امداد از مخزن علوم ربانی است. اگرچه کشف الاسرار نوشته نشد، اما این حکیم متأله بامرگ خود عملاً اسرار الآیات را کشف کرد، در حقیقت او کشف الاسرارش را با وفات خود نوشت، نوشته‌ای که مطالعه‌اش بصیرت و تهذیب و سلوك می‌طلبد. سلام علیه یوم ولد ویوم یموت ویوم یبعث حیاً.

«مقدّمه کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات» برای نخستین بار در این مجموعه توفیق نشر می‌یابد.

٦ـ تقریظ علی مفاتیح الغیب

در زمان نخستین چاپ سنگی کتاب مفاتیح الغیب صدر المتألهین، از آقاعلی مدرس درخواست می‌شود تقریظی بر این کتاب شریف بنویسد، آقاعلی با عباراتی فاخر کتاب و نویسنده را توصیف می‌کند. به نظر حکیم مؤسس آنها که به درك مضامین بلند این کتاب

نائل آیند کم هستند. اما نحوهٔ معرفی صدرالمتألهین توسط آقاعلی بسیار آموزنده و دال بر عظمت ملاصدرا و انصاف علمی حکیم مؤسس است. آری فیلسوفی، فیلسوفی دیگر را چنین توصیف می کند. چنین کنند بزرگان:

«الامام الهمام، والمولی القمقام، العالم العامل، و الفاضل الکامل، بحر الفواضل و الفضائل، و فخر الاواخر والاوائل، الواقف بمواقف التوفیق، والعارف بمعارف الحق علی التحقیق. شارح رموز الاخبار بمصابیح الانظار، وفاتح کنوز الاسرار بمفاتیح الافکار، ناشر اعلام الهدایة و کاسر اصنام الضلالة و الغوایة، قدوة المحققین و زبدة المدققین وعمدة الموحدین و حجة الحکماء الراسخین واسوة الفقهاء الراشدین، خادم شریعة سید المرسلین، نور حدقة السالکین و حدیقة العارفین، محمد المعروف بصدر المتألهین، غفر الله له وحشره مع من تولاّه، من الائمة المعصومین فی اعلی علیّین.»

در آغاز طبع مصحّح مفاتیح الغیب نیز این تقریظ فاخر (به استثنای سطور اخیر آن) درج شده است.

۷ـ تقریظ رسالهٔ ایضاح الادب

محمدعلی مدعو به صدر الافاضل دانش تبریزی از شاگردان وفادار آقاعلی و از ادبا و شعرای اواخر قرن سیزدهم و نیمهٔ اول قرن چهاردهم است. وی دو قصیدهٔ غرّا در رثای استاد خود آقاعلی سروده است. آقاعلی بر رسالهٔ ایضاح الادب صدر الافاضل تقریظی نوشته که در ضمن گزارش نظم و نثر دانش تبریزی در کتاب نامهٔ فرهنگیان عبرت نائینی درج شده است. چاپ عکسی کتاب نامه فرهنگیان در سال ۱۳۷۶ در تهران منتشر شده است. قلم آقاعلی در این تقریظ فاخر و ادیبانه و نمونه‌ای از نثر آغاز قرن چهاردهم است. رسالهٔ ایضاح الادب در سال ۱۳۰۱ منتشر شده است. لذا تاریخ کتابت تقریظ نیز می‌باید ۱۳۰۰ یا ۱۳۰۱ بوده باشد.

۸ـ بقایا اصول الحکم فی شرح اثولوجیا

۱ـ فلوطین حکیم بزرگ نو افلاطونی اسکندرانی در قرن سوم میلادی کتابی نوشته است بنام تاسوعات یا انئادها. در قرن سوم هجری منتخبی از یکی از شروح این

کتاب بنام اثولوجیا توسط ابن ناعمهٔ حمصی و زیر نظر کندی نخستین فیلسوف مسلمان ازسریانی به عربی ترجمه می‌شود. این کتاب که در میان مسلمانان بنام ارسطو شهرت می‌یابد، نافذترین کتاب در فلسفه اسلامی به حساب می‌آید و باعث می‌شود سیمایی نادرست از ارسطو در ذهن حکیمان مسلمان تصویر شود. اثولوجیا از آغاز مورد عنایت حکیمان مسلمان قرار گرفته است. قدیمترین شرح اثولوجیا، شرح شیخ‌الرئیس ابن سینا در ضمن کتاب عظیم الانصاف وی است که قطعات باقیماندهٔ آن در کتاب ارسطو عندالعرب عبدالرحمن بدوی (بیروت، ۱۹۴۷) منتشر شده است. قاضی سعید قمی نیز بر اثولوجیا تعلیقه نوشته است.

۲ـ آقاعلی مدرس در ضمن دو اثر خود یعنی رسالة فی مباحث الحمل و تعلیقات علی شرح الهدایة الاثیریة ملاصدرا از دیگر کتاب خود تحت عنوان «شرحنا لاثولوجیا الموسوم باصول الحکم» پنج عبارت نقل کرده است. در تفحص از این کتاب مهم چیزی نیافتیم نه درمجموعه‌های کتابشناسی از آن یاد شده بود، نه در فهارس نسخ خطی ایران بلکه جهان. اما باتوجه به اینکه بیش از نیمی از نسخ موجود خطی اسلامی فهرست نشده است، امیدوارم این کتاب کم‌نظیر در عداد نسخ فهرست نشده در خزانهٔ کتب خطی باقیمانده باشد. به هرحال پنج قطعهٔ منقول از این اثر شریف در کنار هم به عنوان «بقایا اصول الحکم فی شرح اثولوجیا» گرد آورده‌ام. در هر قطعه، آن مقدار عبارت نقل کرده‌ام که یقین حاصل شده باشد که عبارات منقول از اصول الحکم حتماً گزارش شده است.

۹ـ بقایای اشعار و غزلیات

آقاعلی در رسالهٔ خود نوشت سرگذشت تصریح کرده که «گاهی هم غزلیات گفته است» سپس نمونه‌ای از آن را ذکر کرده، سید احمد دیوان‌بیگی در تذکرهٔ حدیقة‌الشعراء برخی غزلیات او را نقل کرده، معصوم علی شاه نایب‌الصدر شیرازی شاگرد آقاعلی در تذکرهٔ طرائق الحقائق چند رباعی را که از خود آقاعلی شنیده گزارش کرده است. بالاخره سلطان الفلاسفه در حاشیهٔ اسفار ملکی خود و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در حاشیهٔ منظومه سبزواری ملکی خود دو بیت دیگر از حکیم مؤسس نقل کرده‌اند، در مجموع

۹ رباعی (۱۸ بیت) از اشعار علی را بدست آوردیم که به عنوان بقایای اشعار وی در این مجموعه منتشر می کنیم. این ۱۸ بیت قبلاً توسط دکتر مصطفی محقق داماد در مجلهٔ نامهٔ فرهنگستان علوم (شمارهٔ ۴ ص ۱۳۷، تابستان ۱۳۷۵) منتشر شده است. لازم به ذکر است اشعار آقاعلی آنچنانکه در مقدمهٔ جلد اول همین مجموعه گذشت قطعاً بیش از این مقدار بوده، مشخص نیست چرا به زمان ما نرسیده است. آیا توسط خود آقاعلی معدوم شده است؟ یا اینکه در ضمن نسخ خطی فهرست نشده از دیده‌ها مخفی مانده یا در حادثه‌ای از بین رفته است؟ والله عالم. تأمل در ابیات باقیمانده نشان می‌دهد که طبع لطیف آقاعلی متوغل در معانی متعالی عرفانی بوده، به صنایع لفظی و ادبی چندان التفاتی نداشته است.

۱۰ـ تعلیقات علی رسالة القواعد الفقهیة

میرزا حسن آشتیانی (۱۲۴۸ـ۱۳۱۹ هـ.ق) شاگرد طراز اول شیخ انصاری و صاحب بحر الفوائد فی شرح الفرائد، رساله‌ای در قواعد فقهیه و فوائد اصولیه به سبك و سیاق العناوین میرعبدالفتاح حسینی مراغی به رشته تحریر در آورده است. قواعد و اصولی که در این رساله مورد بحث قرار گرفته‌اند عبارتند از: ۱ـ اصل فی اشتراك التکلیف ۲ـ اصل فی حکم المکلف الخارج عن العادة، ۳ـ اصل فی تأخر الحادث، ۴ـ اصل فی العدول و الانقلاب و الکشف و النقل، ۵ـ اصل فی قاعدة الفراغ و التجاوز، ۶ـ فی تحقیق قولهم الاحکام تتبع الاسماء، ۷ـ اصالة عدم التداخل. متأسفانه نسخهٔ بجا مانده از این رساله ناتمام است و بعد از صفحهٔ ۲۷ این رساله بخشی از بحر الفوائد فی شرح الفرائد استنساخ شده است. این رساله در زمان حیات شیخ انصاری یعنی قبل از ۱۲۸۱ به رشتهٔ تحریر در آمده است، چرا که در نقل قول از شیخ، از او به الاستاد دام ظله یاشیخنا الانصاری دام ظله یاد می کند. رساله فاقد نام است، عنوان «رسالة فی القواعد الفقهیة» را باتوجه به مفاد آن برایش برگزیدیم. اگرچه در آغاز وانجام این رساله نام میرزا حسن آشتیانی ذکر نشده، اما عباراتی از قبیل «وزیادةالتحقیق والفروع تطلب من تعلیقاتنا علی رسالة شیخنا دام ظله» و سازگاری مطالب آن با بحر الفوائد انتساب آنرا به میرزای آشتیانی قطعی می‌سازد.

آقاعلی مدرس رسائل شیخ را بعد از ۱۲۸۵ خدمت میرزاحسن آشتیانی تلمذ کرده،

آنچنانکه میرزای آشتیانی نیز به فراگیری شرح الهدایة الاثیریة ملاصدرا نزد وی اشتغال داشته است[۱]، آقاعلی که در کنار تدریس معقول به تدریس فقه استدلالی نیز اشتغال داشته در تعلیقات الشواهدالربوبیة در دو مورد به آرای اصولی خود اشاره کرده است، یکی در تعلیقهٔ شماره ۱۰ «و من هنا ظهر ما اخترناه من جواز اجتماع الامر و النهی» و دیگری در حاشیهٔ تعلیقهٔ شمارهٔ ۲۰ «و من هنایظهر بطلان مذهب صاحب المعالم قدس سره فی المشترك اذا اخذ قید الوحدة و جعله بشرط شیء...» به‌هر حال تنها اثر بجا مانده از آقاعلی در منقول تعلیقه بر رسالهٔ فوق‌الذکر میرزا حسن آشتیانی است. آقاعلی مضامین این رساله را خدمت میرزای آشتیانی تلمذ کرده است. در نخستین تعلیقه «هکذا سمعت منه دام ظله» به چشم می‌خورد. این تعلیقات ۹۶ مورد و اکثر آنها مختصرند. نسخهٔ اصلی این تعلیقات به خط آقاعلی نزد نوهٔ ایشان است.[۲] واضح است که تبحر ویژه آقاعلی در فقه و اصول نیست، اما تأمل در همین تعلیقات مختصر نشان می‌دهد که در این وادی نیز مطلع است. از آنجا که «رسالةالقواعد الفقهیة» میرزا حسن آشتیانی تاکنون منتشر نشده است، متن آنرا در صدر و تعلیقات آقاعلی را در ذیل درج کردیم.

۱۱ـ تقریرات المبدء و المعاد

المبدء و المعاد از نخستین نگارشهای فلسفی صدرالمتألهین شیرازی است. حکیم مؤسس این کتاب را در حوزهٔ علمیهٔ تهران تدریس کرده است. تقریر این دروس در ضمن «قوله کذا» گاهی به عربی و زمانی به فارسی توسط یکی از شاگردان وی به رشتهٔ تحریر در آمده است. نگارش عربی مقرر متوسط و نگارش فارسی وی ضعیف است. خط نسخه بدو گاهی ناخواناست. این تقریرات توسط مقرر بازبینی شده و در موارد متعددی حواشی به آن نوشته شده یا افتادگی‌های متن در حاشیه جبران شده است. در برخی موارد احساس می‌شود که محتوای فلسفی مطلب درست تلقی یا گزارش نشده است. به‌هر حال تقریرات المبدء و المعاد نیازمند ویرایش ادبی و از آن مهمتر محتاج ویرایش علمی است. امارعایت امانت چنین

---

۱. سید جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه الشواهد الربوبیة.

۲. از آقای سیدابراهیم اشك شیرین که عکس این نسخه را در اختیارم گذاشتند صمیمانه سپاسگزارم.

اجازه‌ای را به نگارنده نداده است و جز اصلاح بعضی از اغلاط فاحش ادبی تصرفی در تقریرات نکردم. در نظر داشتم که برخی کاستی‌های علمی مقرّر را در پاورقی متذکر شوم. قسمتی از این مهم انجام شد، اما به دو جهت از تکمیل و درج این حواشی صرف نظر شد، یکی اینکه دریافتم که حاصل کار کتابی مستقل است و در حاشیه صفحات محدود این مجلد نمی گنجد، دیگر آنکه انتشار این مجلد و در نتیجه انتشار تمام مجموعه را به تأخیر می اندازد. امیدوارم در کتاب مستقل تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی که بعد از انتشار این مجموعه به امید خدا منتشر خواهد شد، به امهات این مناقشات علمی اشاره کنم. علیرغم بعضی نواقص، در این تقریرات مطالب بکر و ارزشمند هم کم نیست. به هر حال ارزش علمی این تقریرات مقول به تشکیك است، از عبارات و اشاراتی در سطح بدایع تا توضیحات کم ارزش و پیش پاافتاده. متأسفانه آغاز و انجام این تقریرات ساقط شده لذا نه نام مقرر مشخص است، نه زمان القای دروس و نه وقت کتابت تقریر. این تقریرات قسمت اعظم فن اول (فی الربوبیات) را در بر می گیرد. از فن دوم (فی المعاد) چیزی به جا نمانده است. این تقریرات در قالب ۶۶۴ تعلیقه از فصل چهارم مقالهٔ اولی تا فصل شانزدهم مقالهٔ سوم را در بر می گیرد (مطالب مربوط به صفحهٔ ۳۰ تا ۲۰۷ المبدء و المعاد چاپی).

مسائل مورد بحث در تقریرات

در این تقریرات مسائل زیر از الهیات بالمعنی الاخص مورد بحث قرار گرفته است: ۱ـ اینکه انیّت واجب ماهیت اوست، ۲ـ کنه واجب تعالی برای بشر غیر معلوم است، ۳ـ بساطت واجب تعالی، ۴ـ واجب الوجود فاقد فصل است، ۵ـ نفی کثرت عددیه از واجب تعالی، ۶ـ واجب الوجود نمی تواند حقیقت نوعیه باشد، ۷ـ نفی شریك از واجب الوجود، ۸ـ خداوند عالم واحد است و در ایجاد شریکی ندارد، ۹ـ واجب است که صفات خداوند تعالی عین ذات او باشد، ۱۰ـ علم خداوند به ذاتش، ۱۱ـ علم خداوند به ما سوای ذات، ۱۲ـ ابتهاج ذاتی خداوند، ۱۳ـ محبت خداوند به خلق، ۱۴ـ افعال خداوند تعالی، ۱۵ـ بحث در اجسام سفلیهٔ عنصریه، ۱۶ـ انقطاع ابعاد و انتهاء اجرام، ۱۷ـ بیان محدد الجهات، ۱۸ـ سبب حدوث حرکة، ۱۹ـ آسمان حیوان است، ۲۰ـ آسمان انسان کبیر است، ۲۱ـ محرك آسمان

نمی تواند عقل محض باشد، ۲۲ـ در حرکت آسمان محرك مفارق لازم است، ۲۳ـ اثبات کثرت عقول، ۲۴ـ چگونگی تحریك اجرام فلکیه توسط عقول مجرد، ۲۵ـ کیفیة صدور اشیاء از مدبر اول، ۲۶ـ چگونگی تکوّن عناصر از عقل فعال، ۲۷ـ در عنایت و تدبیر، ۲۸ـ مبدء تدبیر کائنات ارضیه، ۲۹ـ نحوهٔ تسلط شیطان بر باطن انسان با وسوسه، ۳۰ـ اشاره به آثار عنایت و حکمت و عدل خداوند.

این تقریرات سومین رسالهٔ مجموعهٔ خطی شمارهٔ ۵۵۸۸ کتابخانه مرحوم آیت‌الله مرعشی نجفی ورق ۱۸ تا ۹۴ است.[۱] تنها جایی که در این تقریرات از آقاعلی به عنوان استاد یاد شده حاشیهٔ تعلیقهٔ ۴۶۲ است. در متن این تقریرات به کرات از استاد سلّمه‌الله، استاد دام مجده، استاد شکر سعیه نقل شده که ظاهراً مراد یکی از اساتید آقاعلی از قبیل ملاآقای قزوینی است. مواردی نیز از ملاعلی نوری، و میرزا حسن نوری در تأیید یا نقد مطلب نقل کرده است. حواشی تقریرات ظاهراً از مقرّر است. موارد ناخوانای متن را باعلامت (...) مشخص کرده‌ایم.

۱۲ـ رسالهٔ مختصر وحدت وجود

۱ـ نسخهٔ منحصر به فرد خطی این رسالهٔ مختصر ورق ۱۴۲ و ۱۴۳ مجموعهٔ خطی شمارهٔ ۵۵۸۸ کتابخانهٔ آیت‌الله مرعشی نجفی قم (آخرین رسالهٔ مجموعه) است. نام کاتب و تاریخ کتابت آن نامشخص است.

۲ـ نام رساله در نسخهٔ خطی تعیین نشده است. در دیگر آثار آقاعلی و مجموعه‌های کتابشناسی نیز از آن یاد نشده است. باتوجه به مفاد آن، نام رسالهٔ وحدت وجود را برایش

---

۱. سید احمد حسینی در فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی آیت‌الله العظمی نجفی مرعشی ج ۱۴ ص ۳۵۳ درمعرفی این اثر نوشته است: «حاشیةالمبدء والمعاد، حاشیه‌ای استدلالی است بر رسالهٔ المبدء و المعاد ملاصدرا شیرازی. این حاشیهٔ مفصل و بارّد و ایراد بسیار و بعضی قطعه‌ها به فارسی نوشته شده و نسخه ناتمام است. این دوحاشیه [حاشیةالشواهد الربوبیة و حاشیةالمبدء و المعاد] را روی جلد کاتب نسخه از تقریرات زنوزی معرفی کرده و بدین جهت از نوشته‌های دیگری می‌باشد.» لازم به ذکر است با توجه به از بین رفتن جلد نسخه در جریان مرمّت کتاب و استواری متن حاشیةالشواهد بخلاف حاشیهٔ حاضر و غفلت از تذکر فهرست فوق، حاشیةالشواهد را در جلد دوّم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس به عنوان «تعلیقات الشواهد الربوبیة» از آثار خامهٔ آقاعلی به حساب آوردیم.

برگزیدیم. این رساله تاکنون منتشر نشده است.

۳ـ وجه انتساب آن به آقاعلی به دو دلیل ذیل است:

اولاً در مجموعه‌ای آمده است که اکثر رسائل آن قطعاً یا اطمیناناً متعلق به آقاعلی مدرس است.

ثانیاً: رأی مختار آن با مختار آقاعلی در مسئله وحدت وجود در بدایع الحکم و تعلیقات اسفار و دیگر آثار حکیم مؤسس سازگار است.

۴ـ اکثر رساله فارسی و عبارت آخر آن عربی است.

۵ـ سبك و سیاق نگارش این رسالهٔ مختصر به قوت دیگر مکتوبات آقاعلی نیست. یا مورد ویرایش مصنف واقع نشده و یا از تقریرات دروس اوست که به قلم شاگردانش به رشتهٔ تحریر درآمده است. احتمال دوم را اقوی دانسته این رساله را در زمرهٔ تقریرات آقاعلی به حساب آوردیم. هرچند نام مقرر و تاریخ کتابت نیز نامشخص است.

۶ـ رساله در مقایسه مدعای حکما در بحث وحدت وجود و قول صوفیه در این باب پس از تقریر نظر آنهاست. به نظر حکما واجب الوجود همان وجود بشرط لا از تعینات است، حال آنکه به نظر صوفیه حقیقت وجود لا بشرط از تعین و لاتعین است. تقریر کلام صوفیه چنین است: وجود بلکه موجود یکی است. تکثرات توهم ماست، نه اینکه در واقع تکثری باشد. اگر این تعینات موهومه از او برداشته شود، همان خواهد بود، این تکثرات همه مظاهر اوست. همهٔ اشیاء را به یك تجلی موجود نمود، لکن عدم ظهور به جهت عدم استعداد قوابل است.

آنچه نسبت به ملاصدرا داده شده این است که او ممکنات را از قبیل ظلّ و واجب الوجود را ذی ظل می‌داند، ظل از خود وجود علیحده ندارد بلکه حیثیت ذاتش تبعیت و ارتباط به ذی ظل است. رساله بدون نتیجه گیری به پایان می‌رسد، ظاهراً رساله ناقص است. تفصیل بحث وحدت وجود را آقاعلی در بدایع الحکم تحت عنوان تنقیح کفر و ایمان آورده است.

۷ـ خلاصهٔ نظر آقاعلی در باب وحدت وجود به این قرار است: «آنچه به بعضی منسوبین به کشف و عرفان نسبت دهند که حقیقت حق تعالی وجودی لابشرط بود و ساری

در اشیاء، و جملهٔ اشیاء به آن وجود موجود باشند به نهجی که آثار مطلوبه آنها بر ایشان مترتب شود، و کثرتی نباشد مگر کثرت ماهویه، و مفهوم وجود و موجود را یك مصداق بیش نباشد و او واجب الوجود باشد، و جمله وجودات با او متحد باشند، پس کثرتی وجودیه نباشد، لکن آن وجود را به حسب مظاهر و مرائی، کثرت متحقق باشد. پس صرف حقیقت وجود که حکما او را واجب الوجود دانند، مقامی از مقامات ظهور او باشد و مرتبه‌ای از مراتب شئون او.

اگر این نسبت به منسوبین کشف و عرفان صحیح باشد، برهان عقلی بر حسب قواعد علم حکمت الهیه مکذب این سخن باشد. و اگر از روی کشف و عیان گویند، آیات و اخبار خاندان عصمت صریح بر بطلان این قول و تنزه ذات حق از سریان در اشیاء و تقدس او از سمات امکان، و کثرت وجود بر وجه حقیقت است.

مگر اینکه مرادشان این باشد که ما را در مقامات توحید مقامی باشد که غیر حق، از نظر شهود قلبی و بصیرت روحی ما ملغی بود و در حال شهود در دیدهٔ قلب یا بصیرت روح ما، جز حق در مظاهر آیات و مرائی ظهورات و مجالی تجلیات مشاهد نباشد.

لکن این سخن غیر آن باشد که کثرتی در واقع در وجود نباشد، بلکه چون مظاهر و مرائی قائلند و مظهر و مرآت جز وجود نبود، پس معترف باشند به کثرت وجود. و از اینجا ظاهر می‌شود که این اجله و اعلام از شهود قلبی و بصیرت روحی خود خبر داده‌اند و سالك عارف را در مقامات سلوك، حالاتی بود که آن حالات را نداند مگر آن کس که سالك باشد. و از آنجا که علم تصوف از قلب انسان کامل به آن جهت که مجلای اسماء و صفات و افعال و آثار حق بود، یا از اسماء و صفات و افعال و آثار به آن جهت که در مراتب قلب انسان کامل ظاهر و مشهود شوند بحث می کند، هریك از این دو صالح باشد از برای موضوعیت آن علم و جهت بحث بودن چنان می نماید که دو توجیه مذکور که به خاطر نگارنده حروف رسیده، وجیه باشد و این نگارنده تاکنون ندیده و نشنیده‌ام که کسی تصریح کرده باشد به اینکه وجود و موجود، یك وجود و موجود باشد و جز او وجودی و موجودی نباشد و او ذات واجب الوجود بود، بنهجی که قابل توجیه وجیهی نباشد. لهذا مطلبی بدیهی البطلان را که به اندك تأملی معلوم شود که منافی ارسال رسل و تکالیف الهیه بود، به کسانی که در ظاهر به وظائف شرع قیام داشته باشند و به قدر امکان مواظب اتیان مستحبات و ترك مکروهات

بودند و به تکلیفات الهی و اوامر و نواهی و ثواب و عقاب قائل باشند، نسبت دادن و به مجرد شنیدن از افواه رجال بر آنها تشنیع کردن با عدم اطلاع بر زبان و اصطلاح آنها، خالی از عدم مبالات در دین و تجرّی نباشد.»[۱]

۱۳ـ رسالهٔ فوائد

۱ـ در صفحهٔ ۱۷ نسخهٔ خطی شمارهٔ ۵۵۸۸ کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی قم مطالبی آمده که فاقد عنوان، نام کاتب و تاریخ کتابت است. به اعتبار اینکه اکثر رسائل این مجموعه قطعاً یا اطمیناناً از آن آقاعلی است، این رسالهٔ مختصر فارسی را نیز از «آثار منسوب به حکیم مؤسس» به حساب آوردیم و نام «رسالهٔ فوائد» را برای آن انتخاب کردیم.

۲ـ این رساله شامل سه فائده است. فائدهٔ اوّل در بیان تفاوت بین برزخ شرع و برزخ وجود، و آخرت شرع و آخرت وجود. در اثنای این فائده آمده است «آخرت شرع عبارت است از اینکه همین نفس دومرتبه برگردد به همین بدنی که در دنیا داشت و این معاد جسمانی است و ترقیات او در همان بدن است» می‌دانیم که رأی ابتکاری آقاعلی در معاد جسمانی این است که بدن تحت تدبیر نفس به مرتبهٔ نفس ارتقاء پیدا می‌کند، نه اینکه نفس تنزل به مرتبهٔ بدن کند. بنابراین ظاهر این فائده با رأی مختار نهایی حکیم مؤسس سازگار نیست، لذا یا در این رساله در مقام نقل قول مشهور است نه بیان رأی خود، یا اینکه تاریخ نگارش این رساله قبل از قائل شدن به رأی ابتکاری در سبیل الرشاد است.

فائده دوم، بحث مختصری است در مفاد آیهٔ شریفه «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض» در اینکه اگر مراد از سموات «عقول» باشد به محال می‌انجامد، چرا که عدم تطابق بین قوس صعود و قوس نزول پیش می‌آید.

فائده سوم، در بارهٔ موضوع علم است، حیثیتهای مختلف موضوع، علم را متعدد نمی‌کند، لهذا موضوع علم حکمت و کلام یکی است که همان موجود بماهو موجود باشد، لکن جهت تحیث دو تاست. هکذا اینکه صوفیه جهت تحیث را به کشف قرار داده‌اند و حکیم به

---

۱. بدایع الحکم، صفحه ۳۲۳ـ۳۲۹ (با تلخیص).

استدلال، باز حکمت و عرفان را دو علم نمی کند. واضح است که این رأی خلاف نظر مشهور است. به هر حال این رساله ضعیف ترین رساله این مجموعه از حیث انتساب به آقاعلی و به لحاظ سطح مطالب و احتمالاً تقریر یکی از شاگردان وی است که نام وی بر ما مجهول است.

۱۴ـ مناظره با حاج محمد کریم خان کرمانی

حاج محمد کریمخان قاجار کرمانی (م ۱۲۸۸ ق) از بزرگان شیخیه پس از سید کاظم رشتی در جمیع فنون عقلیه و نقلیه دعوی استادی داشت. در جمادی الاولی ۱۲۷۵ هـ.ق در حضور جمعی از بزرگان از علما و شاهزادگان در تهران مناظره‌ای علمی بین وی و آقاعلی انجام شد. خلاصهٔ بخشی از این مناظره توسط یکی از حاضرین به زبان فارسی ثبت شده که شامل پنج قسمت است:

۱ـ آیا اراده عین ذات است یا خارج از ذات؟

۲ـ آیا صورت مقدم است بر ماده یا ماده بر صورت؟

۳ـ در لازم و ملزوم یك جعل بیشتر نیست.

۴ـ نحوهٔ صدق قضیهٔ لابتیّه از قبیل شریك الباری ممتنع.

۵ـ معنای قاعدهٔ بسیط الحقیقه کل الاشیاء.

این مناظره بخشی از رساله مناظرات ارکان دولت با جناب حاج محمد کریمخان کرمانی است. از این رساله دو نسخه در دست است:

۱ـ نسخهٔ چاپ سنگی، شماره ۷۵۶۳ کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران، تاریخ تحریر ۲۸ شعبان ۱۲۷۶. ما از این نسخه با رمز (س) یاد کرده‌ایم.

۲ـ نسخهٔ خطی شماره ۳۳۲۵ (میکروفیلم شمارهٔ ۶۰۹۹) کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران تحت عنوان مناظرات علما با محمد کریمخان قاجار، تاریخ کتابت ۱۲۸۱، ما با رمز (خ) از این نسخه یاد کرده‌ایم.[۱]

لازم به ذکر است که تنکابنی در قصص العلماء بخش اول مناظره حاج محمد

---

۱. با سپاس از آقایان سهلعلی مددی و سیدابراهیم اشك شیرین که در شناسایی نسخ و تصحیح متن مناظره یاریم کردند.

کریمخان که خارج از موضوع بحث آقاعلی می‌باشد آورده است، دکتر مهدی حائری یزدی در کتاب کاوشهای عقل نظری (بدون تصریح نام آقاعلی) و دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی در کتاب معاد از دیدگاه حکیم زنوزی بخشهایی از این مناظره را نقل کرده‌اند. دکتر سید مصطفی محقق داماد در فصلنامهٔ نامهٔ فرهنگستان علوم متن کامل این مناظره را بر اساس نسخهٔ چاپ سنگی منتشر کرده است (تابستان ۱۳۷۵، شماره ۴).

***

تصحیح نهایی جلد اول و دوم این مجموعه و اکثر تصحیحات این مجلد و نگارش این مقدمه در زمانی صورت می گیرد که به اتهامی غیرموجّه سومین ماه اسارت خود را در زندان اوین می گذرانم.

صدرالمتألهین در رسالهٔ سه اصل، راز مخالفت اهل ظاهر زمانه را با خود به دقت تشریح کرده است: «و همین علت است که منشأ عداوت تو و همسرانت با فقیران و گوشه‌نشینان شده است، زیرا که تو و ایشان می‌خواهید که از راه شید و ریا و تشبّه به علما، کسب جاه و عزت و تحصیل مال و ثروت کنید، و عوام را به زور حیله و تلبیس صید خود سازید، و اسباب تمتّع دنیا را از راه صورت صلاح و تقوی فراهم آورید. و اگر از کسی استشعار آن نمودید که به حسب باطن آگاه و مطلع است بر مکر و غدر و نقص و جهالت و کید و بطالت امثال شما، می‌خواهید که بنیادش در روی زمین نباشد، که مبادا چیزی از وی سرزند از فعل و قول و عمل که منافی مسلك و هواپرستی و غرور باشد، و اگر خود احیاناً در مقام نصیحت در آید یا شیوهٔ جاهلان و منافقان را مذمت نماید، یا کلمه‌ای از روی حقیقت بر زبان آورد که مضادّ طبیعت اهل شید و مکر باشد، فی‌الحال دود کبر و نخوت از مهوای دیگدان غضب و شهوت غلیان پذیرفته، به مصعد دماغ مرتفع گردد و درون گنبد دماغ را چنان تیره و سیاه سازد که جای هیچ اندیشهٔ صحیح در آن نماند، و چنان گرد و غبار حقد و حسد صفحهٔ آینهٔ ادراك را فرو گیرد که گنجایش صورت نصیحت نماند و چراغ عقل که به اندك سببی از غایت کم‌نوری مخفی می گردد، از باد نخوت دماغ فرو میرد.

شمع دلشان نشانده پیوست　　آن باد که در دماغشان هست

فی‌الحال در مقام خصومت و جدال یا مکر و احتیال در آمده، به چندین وجه ردّ

سخنانش نمایند وقدرش را در نظرها بشکنند.»[۱]

صدر المتألهین در ادامه به زبان شعر این گونه دشمنان معنویت، خرد و آزادی را ترسیم می کند:

«این گروهی که نورسیدستند — عشوهٔ جاه و زرخریدستند
سر باغ و دل زمین دارند — کی سر شرع و عقل و دین دارند
همه در عقل سامری وارند — از برون موسی از درون مارند
از ره شرع و شرط برگشته — تشنهٔ خون یکدیگر گشته
پس روان کرده از هوا قرقر — کین فلان ملحد آن فلان کافر
همه زشتانِ آینه دشمن — همه خفاش چشمهٔ روشن
نیست اینجا چو مر خرد را برگ — مرگ به با چنین حریفان مرگ»[۲]

مقدمه اسفار ادعانامهٔ سوزناك ملاصدرا علیه قدرناشناسیهای زمانهٔ خود است:

«می دیدم زمانه از روی دشمنی، دل بر تربیت نادانان و فرومایگان بسته، و آتش جهالت و گمراهی از بدی حال و پستی رجال سربر کشیده است. من گرفتار مردمی گشته‌ام که فهم و دانش از افق وجودشان غروب کرده، و دیدگانشان از نگرش به انوار حکمت و رازهای آن مانند شب کوران از تابش انوار معرفت و آثار آن، نابینا و کور است. آنان، تفکر در امور ربانی و اندیشیدن در آیات سبحانی را بدعت شمارند، و مخالفت با مردم عادی و فرومایگان را گمراهی و مکر پندارند.

...در این حال جهل و نادانی، رایت برافراشته، و نشانه‌های خود را آشکار نموده، در نتیجه دانش و فضل آن را از بین برده و عرفان و اهل آن را خوار شمرده و از حکمت روی برگردانیده و از روی ستیز و انکار آن را از اهلش باز می‌دارند، لذا طبایع را از حکما رمانده، و دانشمندان و عارفان و برگزیدگان امت را مردود شمرده و خوار می‌دارند، از این روی هر کس در مرداب جهل و کودنی بیشتر فرو رفته و از نور معقول و منقول عاری تر است، به

۱. صدر المتألهین، رسالهٔ سه اصل، ص ۶۲.
۲. پیشین، ص ۷۵.

اوج قبول و اقبال پیوسته، و در نظر دنیاداران داناتر و شایسته‌تر است. چرا چنین نباشد؟ در حالی که پیشوایان ایشان گروهی هستند به دور از فضل و درستی که شانه‌هایشان از لباس عقل و راستی خالی، و سینه‌هایشان از زینت آداب و علم تهی است. جهات خیر و نیکی در چهره‌شان ناپیداست.»[۱]

صدر المتألهین در دیوان اشعارش در شکوائیه‌ای سوزناك ظلمی که بر فضیلت رفته است، به نظم کشیده است:

«صحبت عرفان کجا و دیو و دد — خست ابنای جنسم می کشد
دفتر فرزانگی را گاو خورد — خانهٔ عقل و خرد را آب برد
بس ستمها کز خسان بر وی رسید — بس جفاها کز کسان دید و شنید
در جهان از هر خسی خاری کشید — از نگونساران چها دید و شنید
بس جواهر کز سخن بر باد رفت — بس سخن کز خامشی از یاد رفت
دردها دارم عیان کو مرهمی — رازها دارم نهان کو محرمی؟
مرهم این سینهٔ مجروح کو — محرم راز دل این روح کو؟
گر خریداری بدی در خورد جان — می گشودم من متاع این جهان
همدمی گر می شنیدی راز من — می‌شکفتم همچو گل اندر چمن
داد از این کاسد قماشیها بسی — داد از این حق ناشناسیها بسی
بر حکیمان ابلهان محنت فزا — بر سلیمان دیو و دد فرمانروا»[۲]

امید که ارباب فضل کاستی‌های مجلد سوّم این مجموعه را که برخی ناشی از موقعیت ویژه‌ای است که بر من تحمیل شده است بر این قلم ببخشایند و با ارائه انتقادات و پیشنهادات خود در احیای میراث سلف صالح سهیم شوند.

احیای آثار آقاعلی مدرس طهرانی نزدیك به چهار سال از عمر مرا به خود مصروف داشت. تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس کتابی مستقل در معرفی تفصیلی

---

۱. ترجمهٔ صفحات ۵ و ۶ جلد اول اسفار صدر المتألهین.
۲. مجموعه اشعار ملاصدرا، صفحات ۲۳، ۹۲، ۹۴ و ۹۷.

فلسفی اندیشه این حکیم متأله است که امیدوارم به زودی به دوستداران فلسفهٔ اسلامی تقدیم شود.

این چهار مجلّد بعلاوه «دفتر عقل» و «زمان در فلسفه اسلامی» حاصل کوششهای این قلم در مرحله اول عقلی خود است. مرحله‌ای که می‌پندارم طی شده است. امیدوارم که خداوند سبحان توفیق پیمودن مرحلهٔ دوّم را عنایت فرماید. شرح این دو مرحله و نقد مرحلهٔ اوّل مجالی دیگر می‌طلبد.

وظیفه خود می‌دانم از زحمات کارکنان محترم انتشارات اطلاعات تشکر کنم.

اللهم استعملنی فی مرضاتك عملاً لا اترك معه شیئاً من دینك مخافة احد من خلقك.

محسن کدیور

تهران - اردیبهشت ۱۳۷۸

بخش اوّل:
رسائل فارسی

رسالة فی احکام الوجود والماهیّة

بسم الله الرحمن الرحيم

[۱]

...[۱] و تحليل فليست هي بموجودة، فاذا حلل العقل ماله الماهية الى ماهية و وجود و جرد ماهيته عن وجوده بحيث يقصر النظر على ماهيته ولا يلتفت الى وجوده يحكم حكماً صريحاً بان تلك الماهية بذاتها و ذاتياتها خالية عن الوجود و العدم، ليس ولا واحد منهما تمام ذاتها ولا داخلاً في ذاتها مع انه لو نظر اليها من دون تجريدها لحكم بانها موجودة.

و تمام السر في ذلك انها متحدة مع الوجود في الواقع، و الا لزم انفكاكها عنه فيه و منفكة عنه من حيث الاعتبار و التجريد، و حكم كل واحد من المتحدين من جهة اتحادهما يجرى على الآخر على نحو الحقيقة بحسب الاطلاقات العرفية، و من جهة انفكاكهما لا يجرى عليه الا على طور المجاز حيث لا يستهجن عند عرف الاطلاق، و اما في مصطلح العقل و البرهان فلا يصدق حكم شئ على الآخر الا بنحو المجاز، و من اجل ذلك ترى الماشي يصدق على الناطق و المتعجب على الحيوان في اطلاق العرف لكون الحيوان متحداً مع الناطق في الخارج و لا يصدق الماشي على الناطق و لا المتعجّب على الحيوان في مصطلح العقل و العرفان، فان الناطق بما هو ناطق ليس بماش و كذا الحيوان من حيث هو حيوان ليس بمتعجب.

---

۱. سقط اول هذه الرسالة القيمة من نسختها المنحصرة.

و من ذلك ترى القائلين باصالة الوجود و اعتبارية الماهية يحملون الموجود على الماهية مع ان الموجود بالحقيقة عندهم هو الوجود و يقولون على وجود الجوهر جوهر و على وجود العرض عرض مع ان الوجود عندهم ليس بجوهر و لاعرض، لاخذهم الماهية فى تعريفهما و الوجود عند هؤلاء ليس من سنخ الماهية، فمالم ينفصل كل من المتحدين عن صاحبه لم ينفصل حال واحد منهما عن حال الآخر، و هذا الانفصال قد يكون فى الخارج كانفصال الحيوان عن الناطق فى ساير انواعه و قد لايكون فيه بل لايمكن كانفصال الماهية عن الوجود فلاجرم يفصلها العقل عن وجودها بقوته المحللة و يجردها عنه تجريداً كما وصفناه لكى يعرف حالها التى هى لها فى ذاتها.

[۲] تمثيل و تنظير

اذا قلت فلان موجود فى السماء و جعلت فى السماء قيداً للوجود المحمول كان معناه ان هذا الوجود المقيد بذلك الظرف حاصل له و اما حصول هذا المقيد له فمطلق عن ذلك التقييد فاذن يصدق على ذلك الموضوع بعينه اذا كان فى الارض بالفعل انه موجود فى السماء نظراً الى اطلاق حصول هذا المحمول له و اما ان الارض لاتجامع السماء فان مكاناً لايجامع مكاناً آخر فهو بالنظر الى ظرف المحمول و قيده و الحكم قد يختلف باختلاف الانظار كل الاختلاف، و نقيض ذلك الوجود على ما وصفناه هو رفعه بخصوصه عنه لا رفع الوجود على الاطلاق فلايقتضى عدمه فى الارض خصوصاً ولاعدمه عموماً فيجوزان يوجد فيها او فى مكان آخر يغاير الارض والسماء.

و اذاقلت هو موجود فى السماء و جعلت الظرف ظرفاً و قيداً لنسبة المحمول اليه لاللمحمول نفسه صار معناه ان الوجود من دون تخصيص و تقييد حاصل له، لكن هذا الحصول ظرفه السماء و اذن لايصدق على ذلك الموضوع بعينه اذا كان موجوداً فى الارض او فى مكان آخر انه موجود فى السماء نظراً الى تخصيص النسبة و تقييدها بظرف مخصوص و ان كان المحمول منظوراً اليه على الاطلاق و نقيضه رفع الوجود المطلق على ذلك الحصول المقيد بذلك الظرف المخصوص، و هو اعم من عدمه مطلقاً و من وجوده فى الارض او فى مكان آخر.

و اذا قلت زید معدوم فی السماء و جعلت الظرف قیداً للعدم المحمول ترجع تقییده به الی تقیید الوجود به، فان العدم المحمول لایقید بظرف ما الا باعتبار الوجود، فالعدم المقید بقولك فی السماء انما هو رفع الوجود المقید.

و اذا قلت زید معدوم فی السماء و جعلت الظرف قیداً للنسبة الایجابیه العدولیة او السلبیة البسیطة صار معناه انه معدوم لکن حصول العدم له او سلب الوجود عنه ظرفه السماء فاذن لایمکن ان یوجد فی ای مکان فرض.

فاذا جعلت الظرف قیداً للوجود او لحصوله و اوردت السلب علیه او قیداً للعدم المحمول یکون الرفع رفع المقید بالاضافة. و اذا جعلته قیداً لنسبة العدم علی الاطلاق او لسلب الوجود کذلك، یکون الرفع رفع المقید بالتوصیف.

[۳] نقد و حلّ[۱]

و من هنا یستبین ان حدیث لزوم ارتفاع النقیضین منظور فیه اذ للمنع فیه مجال فان الفرق ثابت بین سلب المقید و السلب المقید، و نقیض الوجود بالمرتبة انما هو رفع هذا المرکب، و رفع المرکب یتحقق برفع جزء واحد منه من دون تخصیص و تعیین، کما انه یتحقق برفع جمیع اجزائه، فرفع الوجود المقید بالمرتبة یتحقق برفع الوجود علی الاطلاق کما انه یتحقق برفع تقییده و السلب وارد فی قولك الانسان لیس من حیث هو انسان بموجود علی الوجود المقید بالمرتبة، فان مفاد قولك الانسان من حیث هو انسان موجود ان الوجود فی مرتبة الانسان، فمفاد سلبه انه لیس کذلك اذ مفاد السلب سلب مفاد الایجاب، فاذن المرتبة ظرف للوجود فالوجود مقید بها و السلب مطلق عنها، فتکون السلب سلب المقید بالمرتبة و لیست ظرفاً لنفس السلب حتی یکون السلب مقیداً بها و یکون الوجود مأخوذاً علی الاطلاق عنها، فیکون السلب السلب المقید بها و لیس اذا سلب الوجود منها علی النهج الذی وصفناه وجب ان یتحقق العدم علی الاطلاق او العدم المقید بها اذلایناقض واحد منها

---

۱. مفادهذا الفصل مشابه لمفاد الفصل الثامن و العشرین (تتمیم و تخذیم) من رسالته الآخر المسمّی برسالة فی مباحث الحمل، بل اکثر عباراتهما واحد، راجع المجلد الثانی لمجموعة مصنفّات الحکیم المؤسّس ص ۲۴۳.

الوجود المقيد بها حتى يلزم القول بارتفاع النقيضين لو لم يتحقق واحد منهما، بل نقيض الوجود المقيد بها انما هو رفعه، و كذا رفع العدم المقيد بها انما هو رفع ذلك العدم، فالوجود المقيد بها مرفوع و كذا العدم المقيد بها، و اما رفع واحد منهما فليس بمرفوع الا اذا اخذ ذلك ايضاً مقيداً بها فرفع و هكذا الى ان ينقطع اعتبار التقييد و ينتهى الامر الى رفع غير مرفوع، و لاشئ من الرفع المرفوع فى واحدة من المراتب بنقيض الوجود المقيد بالمرتبة فانه رفع مقيد بها، و قد علمت مما بيناه انه ليس نقيضاً للوجود المقيد بها.

[۴] دفع و ازاحة[۱]

و اما حديث فساد ارتفاع النقيضين فاطلاقه ممنوع، و الذى يسلم العقل فساده و يستنكف عن وقوعه هو ارتفاعهما من الشئ فى مرتبة من مراتب واقعه و هى المرتبة المتاخرة عن مرتبة جوهر ذاته، و اما خلو الشى عنهما بحسب مرتبة اخرى من واقعه و هى مرتبة ذاته فلايستنكره العقل بل يحكم بوقوعه. و نقد[۲] المقام ان ارتفاع النقيضين فى المفردات كالوجود و العدم و الكاتب و اللاكاتب انما يعقل اذا اعتبر حملهما على موضوع واحد بما هو واحد بحيث يكون الموضوع خارجا و المحمول ماخوذا بما هو محمول لكيلا يحصل قضيتان اذلو اعتبر حملهما لابتلك الحيثية لم يكن تناقض البتة اذلا تناقض فى عقدين ايجابيين محصلين او معدولين او مختلفين ثم بعد ذلك يسلبان عن ذلك الموضوع الخارج بحيث لايحصل من سلبهما قضيتان سالبتان اذلاتناقض بين السوالب بما هى سوالب، لست اقول ان السلب يتوقف على الايجاب بل اقول: انه يتوقف على ملاحظته و اعتباره، و توقف الشئ على اعتبار شئ و ملاحظته لايلازم توقفه على تحققه.

و حمل شئ على شئ الذى مفاده الاتحاد يتصور على وجهين: احدهما الشايع المتعارف الثانوى المسمى بالصناعى ايضا، و مفاده اتحاد الموضوع و المحمول المتغايرين بحسب الحقيقة ماهية و مفهوما فى نحو من الوجود و هو الوجود الخارجى للمحمول

---

۱. مفاد هذاالفصل مشابه لمفاد الفصل ۲۶ من «رسالة فى مباحث الحمل»، راجع المجلد الثانى لهذه المجموعة ص ۲۴۱ ـ ۲۳۹.

۲. ن: بوقوعه دفعة.

اذلا یتحقق الحمل حیث یکون المحمول موجودا فی الذهن و ان کان الموضوع موجوداً فی الخارج بخلاف ما اذکان موجودا فی الخارج سواء کان الموضوع ایضا کذلك ام لم یکن اذ عند ذلك تحقق الحمل مطلقا و فی موارد مثل ان تقول هذا الشجر نام و الانسان نوع و الحیوان جنس فرجع ذلك الحمل الی ان الموضوع من افراد المحمول، و یقال له الحمل بالذات ان کان المحمول من ذاتیات الموضوع و الحمل بالعرض ان کان من عرضیاته، و یقال له بقسمیه الحمل العرضی.

و ثانیهما الحمل الاولی المسمی بالذاتی ایضاً و مفاده ان الموضوع بماهیته نفس عنوان المحمول و مفهومه بعدملاحظة تغایر اعتباری بینهما، ای ماهیة هذا و مفهومه نفس ماهیة ذاك و مفهومه، لاان یقتصر علی مجرد الاتحاد فی الوجود کما قلنا فی الحمل الاول، و سمّته الفلاسفة المکرمون اوّلیاً لکونه اولی الصدق و الکذب و ذاتیا لانه لایعقل الا فی الذاتیات.

و قد یختلف الحملان فی مفهوم واحد بالقیاس الی نفسه اوالی غیره، و ذلك کمفهوم المعدوم الحاصل فی ذهنك فانه معدوم بالحمل الاولی و لیس بمعدوم بالحمل الصناعی، و کالانسان فانه ضاحك بالحمل الصناعی و لیس بضاحك بالحمل الاولی. و قدیتفقان لکن فی السلب اذا قیس معنی الی معنی آخر، فان کل مفهوم اذا قیس الی غیره من المفاهیم کان یباینه و یغایره و لایصدق علیه الا باعتبار الوجود، و عند ذلك الا عتبار ایضا لایصدق الحمل کلیة بل [قد] یصدق و قدلایصدق.

فاذن حمل مفهوم علی مفهوم آخر مقصور علی الحمل الشایع و العقل یحکم بضرورة الوجدان من دون رجوع الی دلیل و برهان ان کل مفهوم فهو او نقیضه صادق علی ایّ موضوع فرض صدقا صناعیاً، و لایحکم البتة انه او نقیضه یجب و ان یصدق علیه صدقا اولیا بل یحکم حکماً ضروریا ان ذلك لیس بلازم بل و لابجایز فانك اذا اخذت مفهوما اولا ثم مفهوما آخرا نقیضا للاول و رفعا له ثانیا ثم موضوعا لهما یغایرهما بالمعنی ثالثا تعلم من نفسك انك لواعتبرت الحمل بین اثنین منها للزم ان یکون ما اخذته ثلاثة اثنین و لواعتبرت بین الثلاثة للزم ان تصیر الثلاثة واحدا لما علمت من ان مفاد ذلك الحمل هو اتحاد الموضوع و المحمول ماهیة، فاذن کل مفهوم فهو مسلوب عن کل مفهوم یغایره سلبا ضروریا سواء فی ذلك کون المفهومین ثبوتیین او سلبیین او مختلفین.

فقد استبان ان ارتفاع النقيضين عن شئ كاجتماعهما فى شيء باطل فى نفسه لكن بالحمل المتعارف و اما ارتفاعها عنه بالحمل الاولى فليس بباطل بل هو بحسب هذا الحمل واجب و يتخلف حاله حال اجتماع النقيضين فى ذلك الحمل فانه باطل بحسب كل واحد من الحملين فقد بان ان غرضنا من ارتفاع النقيضين عن المرتبة ما هو و عن الواقع ما هو و ان الاول جايز بل واجب و الثانى ليس بجايز .

[۵] شک و تحقیق

اولعّلك تقول ما حال الماهية مقيسة الى الامكان، فان كانت هكذا فكيف يكون ذاتياً ثابتاً للماهيّة من حيث هى و من لوازمها كما قالت به الفلاسفة المكرمون، و ان لم تكن فلا صدق فى انها من حيث هى ليست الاّ هى، فان مرّهذا بوهمك فاعلم ان الامكان قديراد به اقتضاء الذات سلب ضرورة الطرفين و العقد الحاصل من ذلك ايجاب عدولى، و قديراد به تساوى الذات بالاضافة الى طرفيها و المعقود بذلك من العقود ايجاب تحصيلى، و قديراد به لااقتضاء الذات احدى الضرورتين لااقتضائها سلبهما، و ذلك سلب تحصيلى و لكن تنعقد به من القضايا موجبة سالبة المحمول فان صدق الامكان عليها بهذاالحمل السلبى ليس على نحو العقود السلبية عنها بل على طريقة ايجاب السلوب لهافان ما اعتبرته الفلاسفة مورداً للقسمة الى الممكن و قسيميها هى حال الماهية اذا قيست الى الوجود و العدم و تلك الحال صفة ثبوتية للموصوف بتلك المواد و ان كان بعضها كالامكان مأخوذاً على السلب التحصيلى و اذن لايعارض قولنا الامكان سلب تحصيلى قولنا ان المعقودة به من القضايا موجبة سالبة المحمول و ان صدقه على الذات الممكنة ايجاب سلب لاسلب ايجاب اذ اخذ المحمول بماهو محمول سلباً بسيطاً تحصيلياً لايلازم كون العقدالحاصل من صدقه على موضوع ما عقداً سلبياً تحصيلياً بل قديجامع هذا و قدلايجامع .

قال صدر اعاظم الفلاسفة قدّس سرّه بعد ما حقّق الامر فى الامكان من ان حمله على الماهية كنظيريها على طريقة الايجاب[1] انه عبارة عن لااقتضاء الذات احدى الضرورتين لا

---

۱ . الاسفار، السفر الاول، المرحلة الاولى، المنهج الثانى، الفصل الثامن، ج ۱ ص ۱۵۶ .

اقتضائها سلبهما و بنیهما فرق اذ الاوّل سلب تحصیلی لاایجاب سلب او ایجاب عدول و الثانی ایجاب لاحدهما»[۱]، فحکم الحکیم المتأله البارع المحقّق النوری نوّر مضجعه بالتعارض بین کلامیه بحسب ظاهر مایترأی من ثانی منها قال: «لیس المراد منه مایترأی من ظاهره من کون الامکان سلباً بسیطاً یعنی ان العقد ینعقد من الامکان سالبة بسیطة حتی ینافی ما سبق منه قدّس سرّه حیث قال: حمل الامکان علی الماهیة کنظیریها من قبیل الثانی.»[۲] هذا کلامه.

واستبان لك ممّاقررّناه ان مایترأی من ظاهر کلام صدر الاعاظم صدق و حقّ، فان ظاهر کلامه هو ان الامکان سلب تحصیلی لا ان المعقودة به سالبة بسیطة. والمعنی الاول والثانی من هذا قد اعتبرهما جمهور الفلاسفة و شئ منهما عند الاعاظم لایلیق بالامکان فانّه علّة الحاجة الی الفیّاض القیّوم فیلازم القوّة والفاقة فلایقارن من حیث هو امکان تحصّلاً و فعلیة بوجه و لابجهة، و ما اعتبره الجمهور من الاقتضاء والتساوی تستدعی موضوعاً متحصّلاً فان الاوصاف الثبوتیة بل المحمولات العدولیة بانفسها تدّل علی موصوف ثابت و موضوع متحقّق و لاسیما معنی الاقتضاء فانّه بمفهومه مع عزل النظر من کونه من الاوصاف الثبوتیة تدّل دلالة صریحة علی مقتضی متحقّق. و امّا المفهوم الذی هو هو فی نفسه سلب تحصیلی فلایدلّ ماهو سلب تحصیلی علی موضوع ثابت او اقتضاء من تلقائه له و ان کان من جهة اخری و سبب آخر یجب ان یکون له موضوع موجود او موضوع فیه اقتضاء له، فاذن العبرة فی معنی الامکان عند اعاظم الفلاسفة هو لااقتضاء الذات احدی الضرورتین علی السلب التحصیلی. لست اقول عدم دلالة السلب التحصیلی علی اقتضاء من تلقاء الذات یدلّ علی عدم الاقتضاء من تلقائها فانّ للمنع فیه مجال. بل اقول لابدّ و ان یؤخذ الامکان علی وجه لایدلّ الّاعلی الفاقة و عدم الفعلیة.

و اماعدم اقتضاء الذات له فلیبیّنه بیان آخر مثل ان نقول: لو کان صدقه بالمعنی البسیط السلبی باقتضاء من تلقاء الذات لما کان یصدق علیه لو فرضنا عدم اقتضائها علی الاطلاق. الیست الاعیان الثبوتیة الامکانیة علی ماادت الیه مدارك هؤلاء الاعاظم متقررة فی صقع من

---

۱. الاسفار، ج ۱ ص ۱۶۲، الفصل التاسع.

۲. حاشیة الحکیم الملاّ علی النوری ذیل قول صدر المتألهین فی الاسفار «اذ الاول سلب تحصیلی» ۱۶۲/۱.

العلم الازلى الكمالى بضرب من التبعية بوجود حضرة الذات الاحدية جل جلاله اولوجود حضرة الاسماء الحسنى الكمالية على نحو من الاتحاد و هى فى ذلك الصقع ليضاهى ممكنات فى انفسها و ان كانت واجبات بالنظر الى تبعيتها للوجود القيوم، اذ الماهية تابعة للوجود فى الجعل و عدمه عند هؤلاء فعند ذلك الصقع لوجوز مجوز اعتبار الامكان بمعنى التساوى او الاقتضاء لهابالقياس الى وجوداتها الخاصة بها التى هى فى مرتبة اخيرة من مرتبة وجودها فى ذلك الصقع الالهى. فكيف يجوّز اعتبارهما لها بالقياس الى وجودها فى ذلك الصقع اذ لاوجود لها اقدم من ذلك الوجود لكى يحصل لها الاقتضاء اوالتساوى باعتباره مع انها فى ذلك الصقع ايضاً ممكنات فاذن يجب و ان يكون الامكان السارى فى جميع مراتب الاعيان الممكن اعتباره مع عزل النظر من تلك المراتب جمعاء هوالمعنى البسيط الذى بما هو كذلك لايستدعى فعلية و وجوداً فيدل على افتقار الممكنات الى الواجب القيوم جل جلاله فى جميع درجات فعلياتها.

فان اردت بالامكان المعنيين الجمهوريين فليسا ان التساوى اوصحة الحكم به على الماهية من لوازمها ولكن كونه ثابتاً لها من حيث هى بمحل من المنع بل الاستنكار فان ذلك فرع الوجود و تبع لايجاب العلة الفياضة اياها وان كان للعقل ان يعتبره لها مع قطع النظر عن الوجود او ايجاب العلة اياها فان عدم الاعتبار يغاير اعتبار العدم ولايلازمه، فاذن اعتبار التساوى لها انما هو فى مرتبة اخيرة من مرتبة ايجاب العلة اياها و تقررها فى نفسها، و اما الاقتضاء فصريح العقل يحكم بكونه فرع التقرّر و الموجودية و ان اردت به المعنى السلبى الذى ذكرناه فهو ثابت لها من حيث هى ولكنه ليس من اللوازم المصطلحة اذيكفى فى صدقه اعتبار الذات من حيث هى من دون استدعائه وجودها اذالسلب البسيط يخالف الايجاب المحصّل والعدولى فى استدعاء وجود الموضوع فالانسان لايقتضى الوجود ولا العدم سواء فرض موجوداً او معدوماً او اعتبر من حيث هى و ليست العبرة فى اللوازم المصطلحة بمجرد كفاية الذات فى صدقها بل العبرة فيها باقتضاء الذات لها و طباع الاقتضاء يلازم التقرر و الموجوديه.

و ما سمعته من الفلاسفة فى الفرقان بين لوازم الماهية و لوازم الوجود من ان الاولى يترتب على الماهية من دون دخل للوجود والثانيه يترتب على الوجود فمقصودهم من عزل الوجود فى الطائفة الاولى عزل خصوص الوجود الخارجى والذهنى لا الوجود باطلاقه.

کیف و تلك اللوازم لوازم للماهیة بحسب الواقع والواقع لایخلو عن حین الموجودیة اذوراء حین الموجودیة حین المعدودیة و فی العدم لا ماهیة و لا اقتضاء حتی ترتب اللوازم علیها فالجاعل القیوم جل جلاله جعل الماهیة فصارت موجودة، ثم ترتبت لوازمها علیها او جعل الوجود فصار ذی تلك الماهیة ثم ترتبت لوازمها علیها، والاول یناسب سیاقة الاعتبار فی الوجود والاصالة فی الماهیة والثانی یناسب عکس ذلك.

[٦]هدم و دعامة

ولو سئل سائل و قال لما ذا حکمت بان الامکان اذا اخذ سلباً بسیطاً تحصیلیا یصدق علی الماهیة من حیث هی مع ان ذلك یوجب خرق ما نطقت به السنة الفلاسفة من کون الامکان من العوارض لامن الجوهریات؛ بل نقول من راس لوصحّ صدق سلوب الاشیاء التی هی من عرضیات الماهیة علیها من حیث هی لکانت ذاتها من تلك الحیثیة مصداق تلك السلوب فجهة ذاتها بعینها جهة تلك السلوب فما فرض عرضیاً فهو جوهری و هذا خرق اوّل، و ما اعتبر سلوبا فهو سلب واحد و هذا خرق ثان، و اذا صارت السلوب سلباً فصارت ایجاباتها ایضاً ایجاباً، و هذا خرق ثالث للمجیب عنه بما قرره صدر الفیلسوف المکرم صدر اعاظم الفلاسفة من انه «فرق بین کون الذات مصدوقاً علیها لصدق مفهوم و کونها مصداقاً لصدقه»[1] ولکن فیما قصده قدس سره منه کما تری خفاء و لذلك اراد توضیحه الحکیم البارع المتأله المحقق النوری نوّر مضجعه فقال تعلیقاً علیه «ای کونه بحیث یمکن ان یصیر مصدوقاً علیها لصدقه کالماهیة من حیث هی و فی مرتبة ذاتها فهی مصداق للامکان لامصدوق علیها له فانها بهذه الحیثیة یمکن ان یعتبر بحیث یصیر مصدوقاً علیها له و ان لم یکن بالفعل بحسب هذه الحیثیة مصدوقاً علیها له»[2] هذا کلامه و طوبی لمن یفهم مرامه.

و نقول مقصود صدر الاعاظم ان الفرق ثابت بین کون الذات محکوم علیها لصدق مفهوم و بین کونها مصداقاً له فان الاول لایلازم الثانی فان الماهیة کالاربعة یصح ان یکون

---

۱. الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الاولی، المنهج الثانی، الفصل الثامن، ج ۱ ص ۱۵۷ لشرحه راجع ج ۱ ص ۱۷۳ من هذه المجموعة ایضاً.

۲. حاشیة الحکیم الملاّ علی النوری ذیل قول صدرا المتألهین «کون الذات مصدوقاً علیها» الاسفار، ج ۱ ص ۱۵۷.

محكوماً عليها للزوجية كما تقول الاربعة زوج فان الاربعة مأخوذة فى ذلك العقد من حيث هى لان الزوجية مترتبة عليها بعد تقررها تقرراً فى الخارج او الذهن من دون واسطة فى العروض حتى الوجود و ان كان للوجود دخل فى ترتبها ولا تصحّ من تلك الحيثية ان تكون مصداقاً لها فانها ليست فى مرتبتها نظر الى صدق الذاتيات على المذوات ترى صدقها عليها ضرورياً و تلك الذات مصدوقاً عليها لها من حيث هى فانها فى مرتبة تلك الذوات فاخذها من حيث هى كافية فى كونها مصدوقاً عليها لها فى ظرف انعقاد العقد ولكن لما كان مفاد العقد الحاصل من كونها مصدوقاً عليها لها يلازم القاعدة الفرعية و قضية تلك القاعدة وجود الموضوع لزم وجودها فى الظرف الخارج من ظرف الانعقاد و من اجل ذلك كانت الضرورة الحاصلة من كونها مصدوقاً عليها لها ضرورة ذاتية مطلقة لا ازلية لافتقار مفاد العقد الى تقرر الذات و تقررها الى الجاعل القيوم كيما ينكشف لك حال اللوازم فانها تشبه الذاتيات فى ان اخذ الذات من حيث هى كافية فى كونها محكوماً عليها لها فى ظرف العقد ولكن تفارق عنها فى الظرف الخارج عن ظرف الانعقاد فان الذات من حيث هى كما تقع ان تكون محكوماً عليها لذاتياتها كذلك تصح ان تكون مصداقاً لها من تلك الحيثية فان الذاتيات فى مرتبة الذات و ليست بتلك المثابة حال اللوازم مع الملزومات فانها و ان كانت مترتبة على ملزوماتها بلاواسطة جعل مستانف ولا واسطة حيثية تقييدية و لكنها ليست فى مرتبة ذوات تلك الملزومات فليست الذوات الملزومة فى مرتبتها مصداقاً لها بل فى مرتبة اخيرة من مرتبة ذواتها و هى مرتبة اعتبار استتباعها لمبادى تلك اللوازم بلاواسطة فى العروض و من اجل ذلك كانت الضرورة الحاصلة من حملها عليها ضرورة ذاتية لامطلقة.

[۷] توضيح و تنقيح

كل مايقع كون الذات مصدوقاً عليهاله اذا اخذت من حيث هى فالعقد الحاصل من اعتبار صدقه عليها ضرورى ولكن فى تلك الضرورة عدة اقسام:

منها مايلازم معناها امتناع انتفاء المحمول من الموضوع اذا اخذ ذلك الموضوع بنفسه من دون اعتبار شيء مقدم عليه كجعل الجاعل المقرر له اومؤخّر عنه كحيثية قائمه به و تلك الضرورة ذاتية ازلية مطلقة فانها عبارة عن استحالة انفكاك المحمول عن الموضوع مع

عزل النظر من کلیة الجهات الزائدة علی ذات الموضوع و ان کانت مثل کون الذات ذاتاً او اقتضائها لکونها لنفسها و بالجملة کل حیثیة زائدة، حقیقیة کانت او اعتباریة، ثبوتیة اوسلبیة، تعلیلیة او تقییدیة و تلك الضرورة انما هی فی الواجب القیوم.

و منها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع نفسه من دون علیة و استتباع للموضوع بالنسبة الی ذلك الثبوت و تلك الضرورة فی حمل الذاتیات علی الذوات فحمل الانسان علی الانسان و کذا حمل الناطق علیه ضروری من دون استتباع فیه لثبوتهما له بل ثبوت الناطق له فی نفسه الذی هو ثبوته للانسان فی وجه مقدم علی ثبوت الانسان فی نفسه و تلك الضرورة ذاتیة مطلقة لا ازلیة لافتقار نفس الموضوع الی جاعل یقررها فالنسبة ضروریة بعد تقرر الذات و المحمول ضروری للموضوع مع وصف الوجود له.

و منها ضرورة ثبوت المحمول للموضوع من اجل استتباع الموضوع بنفسه لذلك الثبوت و تلك الضرورة ذاتیة لامطلقة کمافی لوازم الماهیات، فثبوت المحمول للموضوع ضروری نظراً الی ذات الموضوع لکن مع وصف الوجود لابه و فی تلك الاقسام کلها تصح کون الذات من حیث هی مصدوق علیها لصدق المحمول لکون الضرورة فیها بالنظر الی ذات الموضوع و لکن لایصحّ فی بعضها کون الذات فی مرتبتها مصدوقاً لصدق المحمول بل یصح فی مرتبة اخیرة من مرتبتها. فقول القائل ان الامکان اذا صدق علی الماهیة من حیث هی یجب و ان یکون فی مرتبة الماهیة بحیث یکون حیثیته بعینها حیثیة نفس الماهیة کلام غیر مسموع اذ قد علمت ان ذلك غیر لازم.

[۸] وهم و تنبیه

ثم لعلك تقول ما بال الامکان تخلفت حالها حال سایر السلوب و ثبت للماهیة من حیث هی فان کانت قضیة الماهیة من حیث هی لیست الاهی صادقة کما ادعیت فقضیة صدقها صدق سلب کل مالیس من مقومات الماهیة عنها اذا اخذت من حیث هی ثبوتیاً کان اوسلبیاً فاذن کمایصح سلب السواد عن الانسان من تلك الحیثیة فکذا صحّ سلب ذلك السلب فالامکان و ان کان سلباً یسلب عن الماهیة من حیث هی فهی من حیث هی لیست بممکنة کما انها لیست بواجبة ولاممتنعة و هذا یوجب خرق ما اجمعت علیه کلمة الفلاسفة من

بطلان خلوّ ماهية ما عن تلك المواد فاذن لو صدقت تلك القضية لكذبت ما صدقت به الفلاسفة من الانفصال الحقيقى فى تلك المواد و التالى باطل فكذا المقدم.

فان خطر هذا ببالك فاعلم ان السبب فى ذلك ان الامكان من لوازم الماهية و لوازم الماهيات باسرها سواء كانت لوازم بالمعنى المصطلح كالزوجية للاربعة اولم تكن كالامكان للماهيات يمتنع سلبها عن الماهية من حيث هى وان لم تكن الماهية اياها من حيث هى هى و اما العوارض التى يلحقها بشرط الوجود فهى عوارض الوجود اولا و عوارضها ثانياً فهى من حيث هى لاتتصف بها وان لم تخلو عنها فى الواقع فاذا اخذت الماهية من حيث هى يصدق سلب تلك العوارض عنها فالانسان من حيث هو ليس بكاتب و لابلاكاتب و لاشىء من الاوصاف التى تعرضه بشرط الوجود بحيث يكون المقصودة بها وصفيته.

[۹] فرقان و تبيان

الفرق ثابت بين قول الفلاسفة الماهية من حيث هى ليست الاهى بتقديم الحيثية على السلب و قولهم الماهية ليست من حيث هى الاهى بتأخيرها عنها، فان الثانى يفيد سلب كل ماليس من جوهريات الماهية عنها و الايجاب الذى يقابل ذلك السلب هو اثبات بعض ماليس من مقوماتها لهما من حيث هى بحيث يكون جهة العروض و الثبوت هى الماهية بحسب مرتبة ذاتها و تلك القضية صادقة بالنسبة الى كل العوارض سواء كانت من اللوازم التى تعرض الماهية من حيث هى اولم تكن، و الاول يفيد سلب لواحق الماهية عنها اذا اخذت من حيث هى لابحيث يكون جهة العروض و الحمل هى نفس مرتبة الماهية، و الايجاب الذى يقابل ذلك السلب هو اثبات بعض اللواحق لها اذا اخذت بتلك الحيثية و ذلك الايجاب كما علمت صادق فى لوازم الماهية، فذلك السلب كاذب، فاذن القضية الاولى اذا اعتبرت بالقياس الى كل العوارض كاذبة و اذا اخذت بالقياس الى العوارض التى يكون عروضها بشرط الوجود صادقة و اما القضية الثانية فهى صادقة باطلاقها، و الفلاسفة لما قصدوا بياناً[1] فهو الماهية فى مرتبتها عن العوارض كلها و رأوا كذب القضية الاولى عدلوا عنها الى القضية الثانية فاستعملوها فى بيان ذلك.

---

۱. فى الاصل «بيان».

[۱۰] بحث و تنقیح

و لایسع لك ان تقول حسبما ذکره بعض الافاضل ممن ادرکنا عصره[۱] فی بعض تعلیقاته علی الاسفار الاربعة مورداً علی صدر الاعاظم قدس سره و تلخیص کلامه انه لو کانت القضیة الاولی کاذبة للزم ترك القول بها اوجعله علی ظاهر النظر، و الاول باطل اذ تقدیم الحیثیة شایع متعارف و الثانی خلاف الظاهر لصدور تلك القضیة عن الفلاسفة فمقصودهم فی صورة تقدیم الحیثیة کما هو شایع انه لایصدق علی الماهیة فی مرتبتها شئ من العوارض بان یکون جهة العروض هی الماهیة بتلك الحیثیة کما ان مقصودهم فی صورة اخیرها ایضا ذلك فکلا القولین معتبران عندهم، و ذلك لانا ما حکمنا بکذب القضیة الاولی فی الموارد کلها بل حکمنا بکذبها فیما لو اعتبرت بالقیاس الی کل العوارض و الفلاسفة کانوا یستعملونها اذا قصدوا سلب العوارض الوجودیة فقط عن الماهیة من حیث هی و یترکونها اذا قصدوا سلب کلیة العوارض و لیس حکمنا بانهم فعلوا کذا و کذا بمجرد التخمین و الحدس المتعارف عندالعرف و الجمهور بل علیه امارة و برهان، اما الامارة فهی انهم استعملوا القضیة الاولی اکثر من ان یحصی فی مسفوراتهم مع انهم حین قصدوا بیان ان کل العوارض مسلوبة عن الماهیة من حیث هی صرّحوا بتقدیم السلب علی الحیثیة.

و اما البرهان فلان تقدم الحیثیة علی السلب فی العقد الحملی یقتضی افادة السلب سلب ارتباط ما تأخر عنه بما تقدم علیه والحیثیة ایضاً مما تقدم علیه فهی خارجة عن المحمول متممة للموضوع و مدخول حیثیة الشئ اذا کان نفس الشیء بعینه یوجب افادة الحیثیة تحیث الشیء بنفسه و قضیة هذا التحیث کون الشیء مأخوذاً باطلاقه مجرداً عما هو خارج عنه، فاذن لو کان ذلك الشیء بتلك الحیثیة موضوعاً فی عقد لمحمول لکان مفاد ذلك العقد کون عنوان الموضوع بنفسه مصدوقاً علیه لمفهوم المحمول و ذاته مثبتاً لها لمبدئه سواء کانت بمرتبتها ظرف تقرر ذلك المبدء بنفسها او مرتباً علیها لتقرره من دون واسطة

---

۱. یحتمل ان یکون مراده من بعض افاضل عصره الملاآقا القزوینی او المیرزا حسن النوری، و بما ان تعلیقاتهما علی الاسفار مخطوطان لم ینتشرا الی الآن لایمکن تعیینه.

فی الثبوت و یکون ظرف تقرره عند ذلك مرتبة متأخرة عن مرتبة الذات فاذن مفادالانسان من حیث هو کذا ان کذا محمول علیه من دون واسطة فی العروض و ان مبدء کذا ثابت له اما فی مرتبته او فی مرتبة متأخرة عن مرتبته لکن بلاواسطة فی الثبوت فصحیح ان یقال الانسان من حیث هو ناطق و کذا ان یقال هومن حیث هو ممکن ولیس بصحیح ان یقال هومن حیث هو کاتب لانّه من حیث هو موجود کاتب و بواسطة الوجود ثبت له الکتابة.

فاذا اورد السلب علی العقد المتقدم و علی الانسان من حیث هولیس بکذا یفید السلب سلب مفاد الایجاب و مفادالایجاب کما وصفناه عام مردد و سلب هذا العام انما یتحقق بارتفاع موارده کلها فاذن مفاد ذلك ان کذا مسلوب عن الانسان من حیث هو ولیس بثابت له لافی مرتبة ذاته و لافی مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته فاذا کان کذا مفهوم الممکن یکون العقد کاذباً اذ الامکان ثابت للانسان من حیث هوفی مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته بلاواسطة فی الثبوت، و اما تقدم السلب علی الحیثیة فانه یقتضی فی المعقودة العقلیة سلب ما تأخر عنه عمّا تقدّم علیه والحیثیة ممّا تأخّر عنه فتکون خارجة عن الموضوع متمّمة للمحمول قیداً له فیکون السلب وارداً علی المحول المقیدبها فاذن مفاد قول القائل الماهیة لیست من حیث هی بممکنة انّها لیست بممکنة من حیث هو ای مفهوم ممکنة هی ای فی مرتبتها و ذلك صادق بالقیاس الی کلّ العوارض و العبرة فی تقدیم السلب علی الحیثیة او الحیثیة علی السلب بالقضیة المعقولة لا المفلوظة الامن جهة انها کاشفة عنها اذ لکل احد ان یوضع ایّ لفظ بازاء ایّ معنی اراد، فقول القائل معنی هذه القضیة المتقدمة فیها الحیثیة بعینها معنی تلك القضیة المتأخرة فیها الحیثیة ان ارادبها القضیة المعقولة، فقد علمت الحال فیها و ان اراد الملفوظة فلیس لنامعه بحث و کلام.

[۱۱] ابانة

و من تلك التضاعیف یستبین سرّ حکم الفلاسفة بتقدیم السلب علی الحیثیة حیث علمت الفرق بین کون الماهیة مصداقاً لصدق المحمول و کونها عنواناً و مصدوقاً علیها له، و کذابین سلب المقید و السلب المقید، و کذابین الحمل الاولی الذاتی و الثانوی الصناعی.

[۱۲] تلخیص و تخلیص

فالامکان من حیث انّه فی مرتبة الماهیة مسلوب عنها و من حیث انه فی مرتبة متأخرة عنها ثابت لها، فقول القائل ان سلب الاشیاء الخارجة عن الماهیة کلّها یوجب سلب الامکان عنها فصادق ان اراد به سلبه عن مرتبتها و عند ذلك ان اراد بخلوّ الماهیة عن المراد خلوها عنها بعد تقررها کما هو مقصود الفلاسفة من عدم خلّوها عنها فالملازمة منظور فیها و ان اراد به خلوها عنها فی مرتبة ذاتها فالملازمة صحیحة و بطلان التالی غیر لازم.

[۱۳] برهان فلسفی

بدانکه لفظ حقیقت چنانکه دانستی گاه باشد که بر فرد نفس الامری و مصداق واقعی اطلاق شود، و گاه باشد که بر مصدر احکام و مبدء آثار مطلوبه افتد، و گاه باشد به معنی ثابت آید، و هم دانستی که ماهیت چون من حیث هی مأخوذ شود کلیهٔ آن معانی که از مرتبهٔ ذات او خارج باشند به آن جهت که در مرتبهٔ ذات او ملحوظ باشند از آن مرتبه مسلوب شوند؛ و حقیقت به هریك از این سه معنی که یاد کردیم در زمرهٔ ذاتیات ماهیات نبود و بر بسیاری ماهیات اطلاق شود پس از مرتبهٔ ذوات و جوهریات ماهیات مسلوب بشود و در مرتبهٔ اخیره از مرتبهٔ ذوات و جوهریات بر آن ماهیات اطلاق شود و محمول آید، و چون چنین باشد مفهوم حقیقت به نسبت بماهیت یا مقتضی بود یا لازم مفهوم اقتضاء، چنانچه مفهوم حقیقت از مرتبهٔ ذات ماهیت مسلوب بود و لوازم ماهیات چنانکه یاد کردیم اگر چه بر ماهیات بلاواسطه مترتّب باشند لکن ماهیات را به نسبت به آنها بی‌اعتبار تقرّر استتباعی متصوّر نباشد پس بناچار اتصاف ماهیت را به مفهوم حقیقت به ضمیمه[ای] از ضمایم و قیدی از قیود احتیاج افتد، و آن ضمیمه در وجدان عقل از ماهیت و عدم و وجود خالی نبود، ماهیت به بیان سابق این معنی را صالح نباشد حال ماهیات به آن جهت که ماهیاتند یکسان بود پس ماهیت چنانکه عدم حیثیت اطلاق مفهوم حقیقت نباشد، چه حیثیات تقییدیه بوجهی به حیثیات تعلیلیه راجع باشند، والاّ وجود آن حیثیات عدم آنها را در صدق محمول مساوی باشد پس آن حیثیات را علّیت و استتباع بنسبت بصدق محمول محقّق باشد و علّیت و استتباع عدم با ماهیت به نسبت به حقیقت و امثال او از معانی ثبوتیه که بر اشیاء صادق باشند

معقول نبود، انضمام ماهیت نیز چنانکه تقیید به عدم از سنخ مفاهیم و ماهیات بود و حال ماهیات چنانکه گفتیم در لااقتضاء و لااستتباع یکسان، علاوه بر آنکه انضمام مثل تقیید اعتباری صرف و انتزاعی محض بود اقتضاء و استتباع مفهوم اعتباری بنسبت به فردیت نفس الامریه و ثبوت واقعی و مصدریت احکام خارجیة متصور نباشد پس بناچار آن ضمیمه که موجب ثبوت این معانی بود ماهیت را وجود بود.

و وجود از دو قسم در تصوّر خالی نباشد: یکی آنکه او را به حسب واقع بدون عمل عقل و اعتبار معتبر فردی بود، دوّم آنکه مفهوم مصدری که از ماهیات منتزع شود به اضافات بواسطهٔ اعمال عقل متکثر آید، منحصر آید قسم دوّم از آنجا که از سنخ ماهیات بود و حال ماهیات یکسان و از انتزاعیات باشد و اعتباریات با دیگر ماهیات در لااقتضاء و لااستتباع شریك بود علاوه بر آنکه اعتباری باشد و انتزاعی، پس قسم اوّل متعیّن باشد و مفهوم وجود را فردی بحسب واقع ثابت بود که حقیقت را به هریك از این سه معنی که گفتیم بذات مصداق باشد چه اگر بغیر مصداق بود آن غیر از ماهیت و عدم و وجود خالی نبود و امر بناچار بوجود منجر شود پس آن وجود بذات حقیقت را مصداق بود والاّ یا دور لازم باشد یا تسلسل و ما بالعرض بما با لذات منتهی نشود اوّل ضروری الفساد بود و دوّم مبرهن الاستحالة و برفرض عدم تسلیم استحاله او، سوّم لازم و بدیهی البطلان بود، پس چون اسم حقیقت بر ماهیت به هریك از این سه معنی اطلاق شود، وجود به آن اسم احقّ باشد.

[۱۴] تعمیم و تتمیم

ماهیت را به نسبت به آن محمولات که بر او به حمل صناعی محمول باشند حالت به یك نسق نباشد، چه بهری محمولات را بحسب مرتبهٔ ذات مصداق بود و بهری را نبود، قسم دوّم نیز به دو قسم شود، یکی آنکه چون ماهیت من حیث هی مأخوذ شود او را مصدوق علیها بود، دوّم آنکه چون چنین مأخوذ شود او را مصدوق علیها نبود. مثال اوّل محمولاتی بود که ماهیت را ذاتی باشند مثل ناطق و حساس به نسبت انسان، مثال دوّم محمولاتی بود که ماهیت را لازم باشند چه از لوازم مصطلحه باشند چنانکه زوجیت اربعه را بود، یا نباشند چنانکه امکان و شیئیت ماهیات را، چه ماهیت اگر چه من حیث هی مأخوذ شود ممکن الوجود و

شیء باشد. مثال سوّم محمولاتی بود که ماهیت من حیث هی آن محمولات را مصدوق علیها نبود لکن بحسب واقع مصداق بود چنانکه انسان من حیث هو نه کلی بود نه جزئی، نه مبهم بود نه متشخّص و متعیّن، نه واحد بود نه کثیر، نه ذهنی بود نه خارجی، نه حیّ بود نه میّت، نه متحرك بود نه ساکن، نه بالفعل به موضوعی مرتبط بود و نه بالفعل غیر مرتبط، بلکه به این اعتبار موجود نیز نباشد؛ و به نسبت به صفات غیر متقابله نیز او را همین حالت بود، پس او من حیث هو انه بالفعل عالم بود نه قادر، نه مرید بود نه متخیّل، نه باصر بود نه سامع، نه شامّ بود نه ذائق، نه لامس بود نه متکلّم، و بر جمله او را به نسبت به جملهٔ آن صفات که از او من حیث هو مسلوب باشند و بر او بحسب واقع صادق.

حال به این مثابت بود و چون چنین باشد صدق این معانی بر ماهیّت و مصداقیت ماهیت این معانی را به ضمیمه از ضمائم و قیدی از قیود احتیاج باشد و آن قید از ماهیت و وجود و عدم بحکم وجدان خالی نبود، اوّل و دوّم باطل باشد و سوّم متعیّن، به بیانی که ذکر یافت، پس وجود را به حسب واقع بدون اعتبار فردها بود که هریك از آن فردها در هر موضع که مصداق یکی از این محمولات بود مصداق بود و ماهیت بالعرض، پس کلیّت که عدم اباى نفس تصور مفهوم عقلی بود از فرض صدق آن مفهوم بر کثیرین وجود عقلی را بذات عارض بود و ماهیت را به عرض اگر چه عدم اباى وجود عقلی به نسبت به فرض صدق ماهیت بود و فرض صدق ماهیت ماهیت را بذات عارض شود، از اینجا است که فلاسفه من اوّلهم الی آخرهم اباء از فرض صدق مفهوم و عدم اباء فرض صدق او را در تعریف کلی و جزئی به تصور به نسبت واحداند نه بنفس مفهوم چه ماهیت من حیث هی نه آبی بود از فرض صدق نه غیر آبی و تصور نحوی از وجود باشد چنانکه منکشف گردد.

ولکن از آنجا که صدق بر کثیرین لابشرطیّت و ابهام وعرای شیء را از تعیّنات به اطلاقها تابع بود و این معنی در وجود معقول نباشد چه هر وجود چنانکه لایح شود بذات متعیّن باشد و هر متعیّن به آن جهت که متعیّن بود ابهام وعرای از تعیّن در او متصوّر نباشد، پس این معنی از لواحق ماهیت بود، ماهیت را به حسب اعتبار عقل باشد چه ماهیت در هر مرتبه از مراتب و نشأة از نشآت بحسب واقع بدون اعتبار به تعین از تعیّنات متعیّن باشد، فرض صدق بر کثیرین چنانکه نفس صدق منوط به اعتبار عقل بود از اینجاست که در

محمول مفهوم معتبر بود و ظرف تحقّق عقود ذهن باشد، پس صدق بر کثیرین چنانکه وجود را اصلاً عارض نشود ماهیت را نیز بذات لاحق نبود مگر به اعتبار عقل و سخن او در صفات نفس الامریه بود که ماهیت را عارض شوند

و بهری از این بیانات که بر اصالت وجود مبتنی بود سخنی به کشف حقیقت و بیان واقع جاری بود نه به مصادرت و اخذ نتیجه در قیاس. چه اگر گوئیم ابای از فرض صدق و عدم اباء ماهیت را به عرض بود پس وجود را بذات باشد ما را کافی بود. و فلاسفه را در معنی کلّیت دو تعبیر دیگر بود: یکی آنکه کلّیت اشتراك مفهوم میان کثیرین باشد. دیگر آنکه کلّیت مطابقه صورت عقلیه بود اعیان خارجیه را، و هریك از این دو معنی وجود را بذات باشد و ماهیت را بعرض، چه اشتراك میان اشخاص ماهیت را بوجود او در اشخاص باشد به آن جهت که وجودات اشخاص وجود آن ماهیت بود نه وجودات اشخاص، و این جهت اشتراك که وجودات اشخاص راست عین وجود عقلی بود که در عقل ماهیت راست به آن جهت که وجود آن ماهیت است نه به آن جهت که وجود عقلی و محفوف به عوارض عقلیه و متعلق به نفس خاص است، زیرا که وجود ماهیت را به این جهت وحدت غیر عددیه بود و واحد غیر عددی تعدّد نپذیرد، پس نفس اشتراك بین کثیرین از عوارض وجود بود بذات و به مفهوم اضافت شود بعرض، و اخذ فلاسفه مفهوم را در تعریف کلّیت به این معنی و اعتبار اشتراك بعرض، مفهوم راست و عزل اشتراك بذات که وجود راست نظر به اغراضی بود که در فن قاطیغوریاس وایسا غوجی بملاحظه احکام اجناس و فصول و حدود و رسوم در ایصال تصوری منظور باشد و این معانی در ماهیات اعتبار کنند چه تعریف ماهیت را به ماهیت بود.

از اینجاست که در اوائل کتب منطق علم حصولی متجدّد را به تصوّر و تصدیق منقسم کنند نه مطلق علم را، زیرا که علم حصولی به ماهیت و مفهوم متعلق باشد نه بوجود، چه وجود هرجا که معلوم بود به علم حضوری معلوم بود. و برجمله چون ماهیت من حیث هی نه مشترك باشد میان کثیرین نه غیر مشترك، وجود بذات مشترك باشد و ماهیت بعرض. و همچنین مطابقت با کثیرین وجود را بذات بود و ماهیت را بعرض، چه مقصود از مطابقت آن باشد که اگر صورت عقلیة بخارج رود فردی بود و اگر فردی به عقل آید صورت عقلیه و

ماهیت بذات نه بخارج رود و نه به عقل آید، پس این حکم بذات وجود را است. پس وجود عقلی بوجه نزول فرد مادی بود و فرد مادی بوجه صعود وجود عقلی. لکن صورة کلیه را به نسبت با افراد عقلیه که به مثل افلاطونیه معروفند حالت به عکس این مذکور بود چه صورة عقلیة بوجه صعود فردی عقلی بود و فرد عقلی بوجه نزول صورة عقلیه.

فلاسفه گویند الاشیاء فی الخارج اعیان و فی الذهن صور، صورت و عینیت از ماهیت من حیث هی مسلوب بود و بحسب واقع گاه عین باشد و گاه صورت، پس عین بذات نحوی از وجود بود و صورت بذات نحوی دیگر از وجود و همچنین جزئیت و شخصیت که اوّل بازاء کلّیت و دوّم بازاء نوعیّت بود بذات وجود راست و بعرض ماهیت را، زیرا که چون ماهیت به نسبت با جمله لواحق که او را بحسب واقع عارض شوند و از او من حیث هی مسلوب باشند من حیث هی مأخوذ شود نه کلّی بود نه جزئی، نه نوع بود نه شخص و چون در حال وجود عقلی به نسبت با مخصّصات و مشخصات خارجیه خاصه من حیث هی مأخوذ شود آبی از شرکت میان اشخاص نبود و بکلّیت موصوف گردد و اگر او را اشخاصی بود که متّفقة الحقیقة باشند به نسبت با آن اشخاص به آن جهت که متفقة الحقیقة باشند بنوعیّت متصّف شود و اگر چه ممکن باشد بلکه واقع در مفهومی عامتر از نوعی چون به مفهومی دیگر عامتر از آن نوع مقید شود عموم هریك پس از تقیید مرتفع گردد و مجموع به آن نوع مخصوص شود.

لکن از جواز این معنی لازم نیاید که ضمّ بعضی کلیات ببعضی بلکه ضمّ کلیّهٔ مفاهیم کلّیه و عامّهٔ معانی عامّه بیکدیگر در مرتبه‌ای از مراتب انضمام رافع اصل کلّیت و مفید جزئیت باشد، چه هر مرتبه از مراتب سلسله انضمامات اگر چه سلسله غیر متناهیه بود از اصل عموم و کلّیت خارج نباشد، و از آنجا که بر اعتباریت وجود انضمامات واقعی نبود و باعتبار بود و سلسله را بجز وحدت آحاد وحدتی نباشد تمام سلسله که عبارت از نفس آحاد بود بجزئیت متصّف نباشد، پس بناچار صورت عقلیه چون بخیال آید و جزئی شود به امری خارج از طبیعت کلیه که بذات از تساوی نسبت وجود از صدق بر کثیرین آبی بود جزئی شود، و چون به خارج رود و شخصی از اشخاص خارجیه شود و به امری متشخّص شود که بذات متشخّص بود.

و همچنین ماهیت من حیث هی وحدت را مصدوق علیها نبود بلکه گاه واحد بود و گاه کثیر باشد پس بضمیمه واحد بود که بذات واحد باشد و چون آن ضمیمه متکرّر شود ماهیّت بکثرت متّصف گردد چه کثرت بوحدت متقوّم بود و به تکرّر او حاصل آید. و همچنین ذهنیت و خارجیت بذات وجود را بود و بعرض ماهیت را، زیرا که ذهنیت و خارجیت به هر معنی که اعتبار شود خواه سلبی بود و خواه وجودی، خواه از قبیل نسبت به ظروف و امکنه بود یا نبود از ماهیت من حیث هی مسلوب بود و صدق او بواقع منوط باشد چه انسان من حیث هو چنانکه نه کلّی بود نه جزئی نه نوعی بود نه شخصی، همچنین نه ذهنی باشد نه خارجی، و در واقع بناچار بیکی از این دو صفت متّصف بود.

و در انظار محصّلین واضح باشد که آن معقوده که از حمل هریك از این دو معنی بر ماهیات حاصل شود موجبه باشد، محصّله بود یا نبود، معدوله بود یا سالبة المحمول باشد، به هریك از این تقادیر وجود موضوع لازم بود چه ربط ایجابی ایجاب مفهوم ثبوتی بود یا سلبی، سلبی بسیط بود یا عدولی، بحکم ضرورة که قاعدهٔ فرعیه راست، وجود موضوع را استدعا کند. پس وجود موضوع را به نسبت با صدق محمول دخلی بود و صدق محمول بر او متوقف باشد.

و این توقّف به نسبت با محمولاتی که عرضی باشند از دو قسم خالی نبود: یکی آنکه ماهیت موضوع من حیث هی در موضوعیت کافی بود و محمول را بی اعتبار واسطه در عروض مصدوق علیها بود و مقتضی باشد وجود را، در این فرض و به این جهت دخلی بود که موضوع در حال تقرّر بذات مقتضی صدق محمول باشد نه در مطلق احوال، و قضیه‌ای که از صدق این محمولات بر این موضوعات حاصل شود ضروریهٔ ذاتیه بود و محمول موضوع را من حیث هو ضروری باشد در حال وجود به اقتضاء و استتباعی که ماهیت موضوع راست به نسبت با محمول. و این قسم محمولات را به نسبت به این موضوعات لوازم ماهیات گویند، و پیداست که ذهنیت و خارجیت از این جمله نبود.

دوم آنکه ماهیت موضوع من حیث هی محمول را مصدوق علیها و صدق محمول را مقتضی بلکه حمل محمول را بر او بواسطه در عروض یا وسائط احتیاج باشد و صدق محمول در این فرض بر ماهیت موضوع چون من حیث هی مأخوذ باشد به امکان بود و پس از

اعتبار عروض واسطهٔ مذکوره یا وسائط ضروری گردد چه صدق محمول اگر به امکان بود تا به ضرورت منتهی نشود به فعل نیاید پس سلسله وسائط بر تقدیر عدم کفایت یك واسطه بواسطه منتهی شود که بذات صدق محمول را مقتضی باشد و آن واسطه از عدم و وجود و ماهیت خالی نبود، اقتضاء در عدم و ماهیت معقول نباشد پس آن واسطه وجود بود.

و وجود به دو نحو اعتبار شود، یکی مفهوم انتزاعی که از سنخ ماهیات بود و او را حالت در عدم اقتضاء بمثابت دیگر ماهیات بود. دوّم امری که بذات مصداق این مفهوم بود و از سنخ مفاهیم نباشد و جهت ذاتش بعینها جهت اقتضای صدق محمول بود و چون قسم اوّل باشد دوّم متعین باشد.

پس چنانکه صدق کاتب باقتضای وجودی بود و صدق لاکاتب نیز به اقتضای وجودی باشد، اگر گویی که مفاهیم سلبیه از حیثیات وجودیه منتزع نشوند بلکه منشأ انتزاع معانی ثبوتیه فعلیات وجودیه بود و منشأ انتزاع مفاهیم سلبیه جهات عدمیّه و فقدانات پس صدق کاتب به اقتضای وجودی بود و صدق لاکاتب به اقتضای عدمی؛ گوئیم منشأ انتزاع محمول لازم نبود که هم مقتضی صدق او باشد بلکه گاه هر دو بهم جمع آیند و گاه مفارقت نمایند، پس فقد کتابت منشأ انتزاع لاکاتب بود و وجودی که کتابت را فاقد بود مقتضی صدق لاکاتب، چه اقتضای عدم معقول نبود، متفطن باشد.

و پیداست که هریك از ذهنیت و خارجیت در تعداد این محمولات بود و بر ماهیت صادق نیاید مگر بواسطه وجود معین. این بیانی که ذکر یافت، و اگر ما نیز چنانکه بهری گویند گوئیم که موجبهٔ سالبة المحمول سالبه بسیطه را ملازم بود و در عدم استدعای وجود موضوع مساوی هم، این مطالب که یاد کردیم تمام و صحیح باشد، چه در نزد محصلین پیدا بود که هر یك از ذهنی و خارجی از اقسام موجود باشد نه معدوم و نه عامتر از موجود و معدوم، چنانکه ببینی در فلسفه کلیه که بحث از عوارض موجود بما هو موجود کنند وجود ذهنی و خارجی یاد کنند و در زمرهٔ مباحثی که بذات مقصود باشد شمرند و از مباحث عدم و امتناع که بقصد ثانوی و به استطراد در طی مباحث علم ما بعد الطبیعة آورند تعداد ننمایند، اگر چه پس از قسمت موجود به ذهنی و خارجی لازم افتد که موجود ذهنی به آن جهت که ذهنی بود در خارج معدوم باشد و خارجی به آن جهت که خارجی در ذهن معدوم،

چه این قسمت علاوه بر آنکه ثانوی و به ملازمت قسمت اولی بود و اغراض علمیه که به قصد اولی فلاسفه راست به این متعلق نباشد در حقیقت قسمت موجود بود نه معدوم چه معدوم در خارج وصف موجود در ذهن بود و معدوم در ذهن وصف موجود در خارج.

پس موجبه سالبة المحمول در این مقصد از سالبه بسیطه اخص بود و صدق او ملازم با وجود موضوع و اگر ذهنیت و خارجیت مفهومی ثبوتی باشد این بیانات که ذکر یافت در اثبات مقصود واضحتر و سهل‌تر و مختصرتر آید و در واقع چنین باشد، زیرا که مفهوم ذهنی منسوب به ذهن و مفهوم خارجی منسوب به خارج بود پس مفهوم ذهن و خارج خواه عدمی باشد یا وجودی از قبیل ظروف و امکنه بود یا از قبیل دیگر امور از محمول خارج بود اگر چه متعلق به او باشد و محمول مفهومی ثبوتی بالعرض، چه هر چه نسبت وجودی باشد اگر چه طرف نسبت عدمی بود پس چون ماهیت من حیث هی هیچیك از این دو نسبت را مصدوق علیها نبود به ضرورت منتهی شود تا صدق محمول بفعل آید و ما بالعرض بما بالذات، تا مفهوم ما بالعرض تحقق یابد پس امری باید که بذات صدق هر یك را در آنجا که صادق بود مقتضی باشد و جهت ذاتش بعینها جهت مصداقیت او بود و این دو معنی در ماهیت و عدم معقول نبود پس بناچار آن امر وجود باشد و مفهوم وجود چنانکه دیگر ماهیات من حیث هو هیچیك از این دو نسبت را مصدوق علیه نبود چه جای آنکه بذات مصداق باشد پس وجود را فردی و حقیقتی باشد که بذات خارجی یا ذهنی بود.

و این سخنان که گفتیم رفتاری خوش باشد که با خصم کنند و سخن بر دلخواه او مقرر دارند تا صدق مقصود به هر تقدیر که او خواهد لایح کرد و الا ذهن و خارج کجا ممکن بود که از قبیل ظروف و امکنة باشد چه مکان را نیز ماهیتی بود و هر ماهیت ما در ذهن باشد یا در خارج پس مکان را مکانی دیگر بود، و آن دیگر را نیز مکانی دیگر و بناچار بجایی منتهی شود که حیثیت ذاتش بعینها حیثیت ذهنیت بود یا خارجیّت و او به بیانها که کردیم فردی از وجود باشد.

و بر جمله کون شئ فی شئ بچند وجه گفته شود، چنانکه گویند جزء در کل بود، و جزئی در کلی، علت در معلول بود و معلول در علت، فلان در راحت بود و فلان در زحمت، آن کس در الم باشد و این کس در لذت، آن لفظ در این معنی بود و این معنی در آن لفظ، و هم

گویند که این شیٔ در این ظرف بود یا در این مکان، در این محل باشد یا در این زمان؛ و مفاد هذا موجود فی الخارج و ذاك موجود فی الذهن صالح نباشد که یکی از این معانی بود زیرا که هر یك از مدخولات فی بر فرض آنکه وجود را فردی نبود از سنخ ماهیات باشد و هر ماهیت یا در ذهن موجود باشد یا در خارج، و کلام در ذهن و خارج عاید شود و تسلسل در امور واقعیة لازم آید چه ترتب در آحاد سلسله به آحاد اعتبار منوط نبود با آنکه اکثر این معانی بر مبدء قیوم جل شأنه صادق نباشد و او را لایق نبود بلکه جمله از این مذکورات بر عقول شامخه نیز صادق نباشد با آنکه مبدء قیوم و عقول شامخه نزد کل فلاسفه در خارج موجود باشد و بضرورت خارج را معنی واحد بود و بر همه خارجیات بیك معنی در آید.

بلکه مقصود از ذهن و خارج چنانکه آنان که وجود ذهنی انکار کنند و هم آنانکه اقرار دارند به صراحت گویند وجودی بود که آثار مطلوبه ماهیت بر او مترتب نباشد و وجودی که آثار مطلوبه بر او مترتب باشد و پیداست که چون وجود مفهومی واحد بود و به اضافت به ماهیات متکثر به نسبت به ماهیة واحدة تکثر نیابد تا آنکه ممکن بود که گاه بر او آثار ماهیت در آید و گاه در نیاید اگر چه با اغماض از این تصریح نیز گوئیم که آن براهین که دلالت کند بر آنکه ماهیات گاه در ذهن باشند و گاه در خارج دلیل باشد بر آنکه ماهیات را گاه آثار مطلوبه در آید و گاه در نیاید پس نفس ماهیت منشأ ترتب آثار مطلوبه نبود بلکه بواسطه منشأ باشد آن واسطه اگر ماهیتی بود که بذات منشأ آن آثار بود با آنکه خلاف مفروض لازم آید چه آثار مطلوبة ماهیت اولی بفرض بر ماهیت ثانیة در آید به اقتضایی که او راست به نسبت به آن آثار و ماهیت اولی بذات از آن آثار و هم از اقتضای آن آثار خالی بود، لازم آید که ماهیت ثانیة نیز بواسطه دیگر در منشئیت آن آثار محتاج بود چه آن ماهیت نیز چون به ذهن آید این منشأیت در او نبود و کلام در این واسطه نیز عاید باشد پس منشأ ترتب آثار مطلوبهٔ خارجیه امری بود که ممتنع بود که به ذهن در آید وجهت ذاتش بعینها جهت خارجیت و منشأیت آثار خارجیه باشد.

اگر گویی شاید که آثار مطلوبه بر نفس ماهیت مترتب بود اگر مانعی نباشد و چون مانعی از ترتّب باشد ماهیت از آثار مطلوبه خالی بود، گوئیم عقل به ضرورة حاکم بود که مانع آثار ثبوتیه چنانکه مقتضی آن آثار بناچار موجود بود و امری ثبوتی باشد چه مانعیت از

اوصاف ثبوتیه باشد پس سنخ ماهیت چنانکه عدم صالح نبود که این وصف را موصوف بود چه عدم بذات باطل باشد و ماهیت بذات در او جز ذاتیات معتبر نبود و اعتبار موجودیت در او اعتبار امری زائد بر ذات بود و مفهوم وجود با اغماض از آنکه امر اعتباری و انتزاعی باشد و به صفات نفس الامریه مثل آنکه بحسب واقع مانع از ترتب آثار بود متصف نشود حال او نیز حال ماهیت بود در اینکه بذات جز نفس او که مفهومی بود در او مأخوذ نباشد و اعتبار موجودیت در او به حمل شایع اعتبار امری زائد بود پس مانع از ترتب آثار امری بود که بذات موجود بود و حیثیت ذاتش بعینها حیثیت منع از ترتّب آثار، پس به این فرض نیز مقصود ما حاصل بود.

و همچنین حلول در موضوع از ماهیات اعراض خارج بود و از مرتبه وجودات آنها غیر خارج زیرا که هرگاه این معنی در آن ماهیات داخل باشد لازم آید که جمیع اعراض را در مفهومی ذاتی اشتراك باشد و همه را جنسی واحد بود و مقوله واحده بر جمیع اعراض صادق آید و از آنجا که حالیت چنانکه محلیت به قیاس معقول بود لازم آید که ماهیات اعراض بأسر ها بذات در تحت مضاف باشند با آنکه کیف عرضی باشد که بذات نسبت را قائل نبود و هم لازم آید که تحدید و تصویر آن ماهیات از اعتبار حلول و تصور او منفك نباشد چه اعتبار ذاتیات در حدود چنانکه تصور ذاتیات به تفصیل در ادراك تفصیلی و علم اکتناهی در ماهیات مرکبه لازم بود.

و از اینجا لازم آید که در تصور انواع مضاف مثل ابوت دو قیاس لازم باشد و به نسبت به دو معنی معقول الماهیه بود یك محلیت که به ازاء حالیت بود و دیگر [ی] بنوت که بازاء ابوت باشد و این معنی به حکم ضرورت و وجدان باطل باشد با آنکه در این فرض لازم آید که هر نوعی از مضاف به دو نوع منحل شود چه حالیت نوعی باشد و ابوت نیز نوعی و تداخل در انواع حقیقیه اگر چه بود در تحت جنسی واحد باشند معقول نبود و تعبیر از حلول به حالیت به آن جهت کنیم که مهیت بعرض و باعتبار حلول حال بود سپس بناچار حلول جهت ذاتش بعینها حالیت بود و چون چنین باشد ماهیت طرف نسبت بود و طرف نسبت بر نسبت بتقرر مقدم باشد از آنجا که حلول به فرض ذاتی بود و ذاتی بر ذی الذاتی به جعل و تقرر مقدم، خرق این قاعده عقلیه که به ضرورت ثابت بود لازم آید و طرف نسبت از

نسبت به تقرر مؤخر افتد بلکه از آنجا که حلول به فرض جنس بود و جنس بر نوع به حمل صناعی محمول و با او بوجود متحد لازم آید که وجود نوع وجود نسبت بود و به موضوع تنها قائم و حال آنکه نسبت به وجود به دو طرف قائم باشد.

پس حلول از ماهیات اعراض خارج بود و در این معنی دو قسم بحسب تصور مندرج باشد: یکی آنکه حلول از قبیل لوازم ماهیات بود و بر ماهیات اعراض مترتب شود و چون آن ماهیات من حیث هی مأخوذ شوند او را مصدوق علیها باشند. دوم آنکه از لوازم وجودات اعراض بود و ماهیات اعراض چون من حیث هی مأخوذ باشند او را مصدوق علیها نباشند قسم اول باطل بود چه لوازم ماهیت اگر وجود اعتباری بود به اقتضای نفس ماهیت به نهج ضرورت بر ماهیت مترتب شوند و اگر وجود اصیل به همان اقتضاء که وجود راست خواه ذهنی و خواه خارجی به نسبت به ماهیت در مرتبه ثانیه از تقرر ماهیت، ماهیت را لاحق گردند، چه مرتبه تقرر ملزوم بر مرتبه تقرر لازم بحسب ظرف لزوم مقدم باشد پس ماهیات اعراض در مرتبه متقدمه بر حلول به جعل جاعل قیوم که به آن ماهیات متعلق باشد یا به وجودات آن ماهیات مقرر گردند و در مرتبهٔ اخیره که مرتبه ترتب حلول بود به موضوعات از قبیل ارتباط اجسام به زمان و مکان بود چنانکه جسم را به طبع مکانی بود همچنین عرض را بماهیت یا بوجود موضوعی باشد.

و چنانکه جسم را مکانی شخصی لازم نبود و جایز باشد که از مکانی به مکانی انتقال کند و بوجود شخصی باقی باشد بلکه ممکن بود که از مکانی مطبوع به مکانی نامطبوع بقسر رود و بطبع باز آید، همچنین ماهیات اعراض را موضوعی شخصی لازم نبود و جایز باشد که از موضوعی به موضوعی روند و بشخص باقی باشند پس یا آن اجسام اعراض باشند و یا اعراض جواهر، پس بناچار ماهیات اعراض را چنانکه وجودات اعراض را اقتضای حلول در موضوع نبود و چون اقتضاء نبود و از دو قسم خالی نباشد یا ماهیات اعراض را بذات بحلول در موضوع افتقار بود یا حلول عین آن ماهیات باشد و این هر دو باطل باشد به بیانی که ذکر یافت چه افتقار ماهیت بذات با عزل نظر از حیثیات زائدة جز بذاتیات نبود پس چون ماهیات اعراض من حیث هی مأخوذ شوند نه حلول را و نه افتقار به حلول را مصدوق علیها نباشند پس بناچار افتقار یا حلول آن ماهیات را به انضمام ضمیمه ثابت شود، آن ضمیمه از

ماهیات اعراض و وجود و عدم بیرون نبود عدم امری باطل باشد و حال ماهیات اعراض یکسان پس آن ضمیمه وجود بود. مفهوم وجود نیز از جمله مفاهیم و مفهومی بسیط بود بذات نه حلول بود و نه افتقار به حلول. پس وجود را فردها بود که بذات بحلول در موضوعات مفتقر باشند و یا حیثیات ذوات آنها بعینها حیث حلول بود قسم اول باطل باشد والا نسبت بر طرف نسبت مقدم آید، پس قسم دوم معین بود.

و از اینجا ظاهر شود معنی کلام فلاسفه مکرمین «وجودات الاعراض فی انفسها وجوداتها فی موضوعاتها» و از این بیان معلوم شود که محلیت نیز عین وجودات موضوعات بود و از ماهیات آن موضوعات خارج باشد پس وجود را فردها بود که محلیت در مرتبه ذوات آنها ثابت باشد و چون عرض به وجود شخصی در موضوع حال بود چنانکه بوجود نوعی، پس بوجود شخصی موضوعی خاص استدعا کند چنانکه بوجود نوعی موضوع ما والا حلول عرضی خاص در موضوعی معین نه در دیگر موضوعات ترجح بلامرجح باشد نه به آن جهت که عرض معین موضوعی معین اقتضا کند زیرا که چه معلول معین علت معینه را دلیل نبود و اقتضا نکند بلکه به آن جهت که خصوص معلول به اقتضای خاص علت بود و از هویّت خاصه علت ناشی والا ترتب معلول معین بر علت معینة دون سایر علل و اقتضای علت معینة معلول را بخصوصه دون سایر معلولات ترجح بلامرجح باشد.

از اینجاست که فلاسفه می‌فرمایند: «الموضوع من جملة المشخصات، فلایجوز انتقال عرض من موضوع الی موضوع آخر». از این مطلب برهانی دیگر نیز بر عینیت وجود در موضوعات ظاهر شود، زیرا که چون موضوعات بوجود اعراض را مرتبط الیها باشد بطریق اولی بوجودات نفس الامریه موجود باشند و از این بیان نیز ظاهر گردد که تجدد اعراض بر موضوع واحد و هم اتصاف موضوع واحد به اعراض غیرقاره چون حرکت دلیل بود بر آنکه موضوع را بذات تحولات ذاتیه و حرکات جوهریه بود والا لازم آید که به ابقای علت، معلول زایل گردد.

و نیز با این بیان لایح شود که اعراض با موضوعات بیك وجود موجود باشند اگرچه عرض در مفارقات بود از صفات لازمه باشد زیرا که سنوح احوال در مفارق محض جایز نبود و صفات لازمه بعین جعل ملزومات مجعول باشند والا جعلی میان لازم و ملزوم متخلل

شود و انفکاك لازم از ملزوم لازم آید و فرض این در مفارقات محض چنانچه در جسم و جسمانیات ملازم قوه و انفعال بود پس مفارق جسم یا جسمانی باشد و اگر در مقارنات مواد بود خواه لازم باشد خواه مفارق، چون بوجود از موضوع منفصل اعتبار شود چون جعل متخلل بود در لازم خاصه انفکاك لازم آید و در لازم و مفارق بهم لازم آید که جسمانی بی‌مشارکت وضع مؤثر بود چه مادیات را با مواد خود وضعی نبود چنانچه موجود را با معدوم وضعی صورت نبندد پس بناچار عرض با موضوع بوجود متحد بود.

از اینجاست که اعاظم فلاسفه بر آنند که «عرض و عرضی بذات متحد باشند و باعتبار مفترق» چون مفهوم لون قابض للبصر بشرط لااعتبار کنی عرض بود، و چون لابشرط عرضی، چون بوجود استقلالی اعتبار کنی عرض بود، و چون بوجودِ نسبی عرضی. چون مرتبه اخیره از مرتبه وجود ماهیت موضوع ملاحظه‌نمایی عرض بود، و چون به مرتبه اولی و مرتبه ثانیه بهم گرایی وجهة جامعه که آن دو مرتبه راست بوجود نگری آن مفهوم عرضی بود و موضوع معروض چه بشرط لا در این موضع بشرط لا از اتحاد بود و هم لا بشرط، لا بشرط از اتحاد و از آنجا که مفهوم عرض بذات بدون اعتبار بشرط لا بوجود موضوع متحد بود و موضوع را بوجود تابع و مرتبه تابع از مرتبه متبوع بحسب آن معنی که تبعیت در او است چون وجود در این موضع بناچار مؤخر افتد وجود...[1] که ما به الاتحاد مفهوم عرض و موضوع و مافیه التبعیة به نسبت با عرض والمتبوعیة به نسبت با موضوعیت چند اعتبار بود:

اول آنکه بقیاس به مفهوم عرض اعتبار شود و در این اعتبار وجود مفهومی مستقل بود چه عرض به مفهوم مستقل باشد.

دوم: آنکه به نسبت به ماهیت موضوع اعتبار شود و در این اعتبار نیز وجود ماهیتی مستقل بود.

سوم: آنکه به نسبت به هر دو بهم اعتبار شود و در این اعتبار وجود جمعی و مابه الاتحاد مفهوم عرض و ماهیت موضوع بود.

---

۱. هنا کلمة لایقرء.

چهارم: آنکه وجود مفهوم عرض بوجود موضوع اعتبار شود و در این اعتبار مفهوم عرض را وجود نسبی بود.

پنجم: آنکه وجود ماهیت موضوع اعتبار شود به آن جهت که مفهوم عرض را معروض باشد و به این اعتبار موضوع را وجود نسبی بود.

ششم: آنکه وجود مفهوم عرض در موضوع اعتبار شود و باین اعتبار حالیت و حلول عرض در موضوع نبود.

هفتم: آنکه وجود ماهیت موضوع اعتبار شود به آن جهت که عرض در او هست و به این اعتبار محلیت موضوع بود. در اعتبار سوم و چهارم و پنجم مفهوم عرض مثل لون قابض للبصر عرضی بود و در دیگر اعتبارات عرض.

اگر گویی چگونه جایز باشد که مفهومی واحد به اعتباری عرض بود و در وجود با موضوع مباین و به اعتباری عرضی باشد و با موضوع متحد، چه در واقع یا مباینت بود یا اتحاد و این هر دو بهم جمع نیاید پس اگر در واقع مباین بود باعتبار متحد نشود و اگر متحد باشد مباین، چه به اعتبار معنی واحد به دو معنی منقلب نگردد. با آنکه معنای واحد باشد، به چه موجب اسود محمول شود و سواد نشود چه الجسم اسود بضرورت صحیح بود و الجسم سواد بضرورت باطل، پس سواد به مفهوم و بذات نه به مجرد اعتبار غیر اسود باشد.

گوئیم ماهیات اعراض ماهیات موضوعات را به وجود تابع باشند و هر ماهیتی که ماهیتی را بوجود تابع بود لاجرم آن وجود را دو درجه باشد درجه ضعیف و تابع و درجه شدید و متبوع، درجه شدید به ازاء آن ماهیت که متبوع بود و درجه ضعیفه به ازای آن ماهیت، که تابع چه اگر درجه واحده به هر دو ماهیت منسوب بود یا بنحو واحد منسوب باشد یا بیکی بذات منسوب بود و بدیگری بعرض. در صورت اولی تابعیت و متبوعیت معقول نبود چه فرض هریك متبوع و دیگری تابع ملازم ترجح بلامرجح باشد و در صورت دوم تابعیت بحسب وجود به تابعیت و به حسب ماهیت منقلب شود و اعراض موضوعات را به وجود تابع باشند نه به ماهیت و نیز گوئیم در حدود تامه که ماهیت راست قید بشرط لا و فقد معتبر باشد اگرچه در آن حدود به لفظ نیاید زیرا که جسم نامی فی المثل اگر در تحدید شجر لابشرط بود از اینکه چون مفهومی دیگر به آن منضم شود هم جزء حد بود لازم آید که جسم

نامی حد تام نبود و به دلالت بر جمیع ذاتیات وافی نباشد پس حدی ناقص بود و در کشف تمام حقیقت نوع شجر به انضمام مفهومی دیگر محتاج و پس از ضم آن مفهوم بناچار مجموع بشرط لا بود از آنکه مفهومی دیگر به او منضم شود و در حد تام در آید والا محذور مذکور در مجموع نیز لازم آید و آن مجموع حدی ناقص بود. و همچنین اگر مجموعی دیگر حاصل شود پس اجزای هیچ ماهیت به هیچ بیان به وجه تمام ادا نشود، و هر ماهیت را اجزاء غیر متناهی بود و در مجموع غیر متناهی همین کلام عاید بود و حدی ناقص باشد پس اجزای ماهیت به مقامی واقف نبود و اگر هر یك مجموع حدی تام بود لازم آید که یك ماهیت را تمام حقیقت مختلف بود پس یك ماهیت به فرض ماهیاتی بسیار بود. پس هر ماهیت را بحسب مفهوم حدی بود و درجه محقق باشد و حد ماهوی چون ماهیت بوجود خاص خود موجود شود حدی وجودی را ملازم بود، چه وجود خاص به هر ماهیت به ازاء آن ماهیت بود و در خور ذات و ذاتیات او باشد و الا به آن ماهیت خاص نبود بلکه یا از استیفای تمام ذاتیات که آن ماهیت راست ناقص بود و یا بر آن ذاتیات و امری زائد وافی. پس وجود خاص به حیوان وجودی بود که مفهوم جوهر تا مفهوم حساس از او منتزع شود نه بیشتر، چون وجود انسان و نه کمتر چون وجود نبات چه اول وجودی خاص به انسان بود، و دوم وجودی خاص به نبات و در وجود خاص به این معنی دو قسم مندرج بود:

اول آنکه وجودی متحصل بود که چون فصل ماهیت به او موجود شود بذات متحصل باشد و بی آنکه بوجود فصلی دیگر اتم و اکمل در وجود و تحصل متحصل و وجود متقوم بود محصل طبیعت جنس باشد و چون صورت نوعیة که آن ماهیت راست اگر از مرکبات خارجیه بود به آن وجود موجود شود بی آنکه به صورتی اکمل در وجود بوجود متقوم کرد و حافظ ماده خود بود و چون ماهیت به این نحو موجود شود بنوع محصل به قیاس به خارج و نوع حقیقی به نسبت به ذهن موسوم بود.

دوم: وجودی غیر متحصل بود که فصل ماهیت دارد به فصلی دیگر اتم و صورت در او به صورتی دیگر اکمل بوجود متقدم باشد، و در این قسم دو قسم مندرج بود:

اول آنکه ماهیت در بدو وجود و فطرت بر عدم تحصل به این معنی که یاد کردیم مفطور بود و بشرط لا از امری که به او متقوم باشد تحقق نپذیرد و چون طبیعت امتداد

مطلق که جسم مطلق راست، چه فلاسفهٔ مشائیه را اعتقاد آن باشد که امتداد مطلق طبیعت نوعیه بود و در مباحث اثبات هیولی بمعنی اخص نوعیت او اثبات کنند و به نوعیت او برهان فصل و وصل را که بر اثبات هیولی اقامت کنند تعمیم دهند و در کلیهٔ اجسام اجرا دارند و چون اثبات صور نوعیه در اجسام کنند و ملازمت میان جسمیه مطلقه و صورت نوعیه بوجه اطلاق ثابت شود گویند که جسمیت نوعی غیر متحصل بود.

دوم آنکه در بدو وجود بذات متقوّم بود و از تحصل به فعلیتی اتم بشرط لا لکن باستعدادی خاص که از توجه معداتی مخصوص او را حاصل بود و در طریق سلوك فعلیتی اتم و وجودی اکمل سالك باشد و چون به حرکتی جوهری و شوقی ذاتی به آن فعلیت واصل شود به کمال او مستکمل گردد و به قوام او متقوم، چون صورت جمادیة که نطفه انسان راست که چون در رحم انسانی محبوس شود به امداد حرارت غریزیة که رحم راست و امداد دیگر معدات بجانب صورت نباتیة و نفس نامیة به حرکتی جوهری متحرك شود و چون به او رسد به کمال رسد و از قوه جذب و مسك و هضم و دفع و تغذیه و تصویر و نما و تولید به فعل آید و چون معدات حرکت از این مقام نیز به مقامی اعلی موجود بود و موانع مفقود از این مقام نیز به جانب نفس حیوانیه حرکت کند و از او قوّهٔ لمس و ذوق و شمّ و سمع و بصر و خیال و وهم به فعل آید و چون معدات حرکت از این مقام نیز متحقق باشد به مقامی اعلی متوجه گردد تا آنکه به او مستکمل شود پس به نفس ناطقه متحصل آید و در هر مقامی عالی از این مقامات که در طریق سلوك او واقع بود دیگر مقامات دانیه را به وجود خارجی که آنها راست موجب باشد و آن معانی و ماهیات را که بر آن مقامات صادق باشند بذات مستتبع بود و بعرض مصداق و آن معانی او را بعرض تابع باشند و بر او بعرض صادق، می‌بینی نفس ناطقه را که بذات نفس حیوانیه را بوجود خارجی که او راست موجب بود و مفهوم حساس را بعرض مصداق، چه لازم حیوان موجود او که در انسان بود مترتب گردد و مفهوم حساس که بر آن حصه بذات صادق بود بر ناطق بعرض محمول شود، از اینجاست که فلاسفه گویند جنس به نسبت به فصل عرض عام بود و به صدقی عرضی بر او صادق آید و همچنین نفس حیوانیه نفس نامیه را موجب باشد و نامیه طبع را، و طبع هیولی را، پس وجود انسانی را که جامع این درجات بود و حاوی این ماهیات دو اعتبار بود:

اعتبار وجود جمعی اجمالی که وجود نوع انسان باشد و در این اعتبار درجات و مقامات مطوی بود و از نظر اعتبار معزول لهذا از جوهر تا ناطق را بذات مصداق بود و جمله این معانی بر او بصدقی ذاتی صادق، و اعتبار وجود فرقی تفصیلی و در این اعتبار بر هر یك از درجات و مقامات در نظر اعتبار محفوظ بود و حکم خاص به او منظور، و در این نظر و اعتبار دو اعتبار و نظر بکار آید:

اول: اعتبار هر یك از درجات به آن جهت که آن درجه بود و در مرتبه ذات وجود فرقی که دیگر درجات راست فاقد، و به این اعتبار درجاتی متفرق و متباین باشند و هیچیك بر دیگری صادق نیاید. پس نفس ناطقه که درجه او عقل بود و فعل او بذات تعقل و ادراك کلیات از نفس حیوانیه که درجه او نفس بود و فعل اوبذات ادراك جزئیات بوجود مباین بود و هر یك به نسبت به دیگری بشرط لا و از آنجا که نفس حیوانیه به حفظ نفس ناطقه محفوظ باشد و نفس ناطقه به استعدادات و حرکات ذاتیه نفس حیوانیه حادث نفس ناطقه مابالفعل و صورت بود و نفس حیوانیه ما بالقوة و ماده و همچنین نفس حیوانیه به نسبت به نفس نامیه صورت بود و نامیه به نسبت به جسم و جسم به نسبت به هیولی اولی.

دوم: اعتبار هر یك به آن جهت که بوجود جمعی طبیعت نوعیه که در جمله درجات ساری و وجود جمیع آن درجات است موجود باشد و در این اعتبار با دیگر درجات بوجود متحد بود و به اتصال معنوی متصل، پس نفس ناطقه به نسبت به نفس حیوانیه، و نفس حیوانیه به نسبت به نفس ناطقه لابشرط بود. و در این اعتبار از اول به ناطق تعبیر کند و از دوم به حساس.

از اینجاست که از عظمای فلاسفه موروث بود که فصل از صورت مأخوذ بود و جنس از ماده، یعنی فصل از آن درجه مأخوذ شود که باعتباری صورت بود نه به آن جهت که صورت باشد، و جنس از آن درجه مأخوذ شود که به اعتباری ماده باشد نه به آن جهت که ماده باشد. از اینجا متحدس را به حدس صائب معلوم شود که هیولی با صورت وهم ماده با صورت در صورتی که بهم مجتمع باشند بوجود متحد بود نه در آن صورت که صورت از ماده مفارق بود و چون نفس حیوانیه از بدن خارج شود و در بعض امثله و برازخ داخل گردد و یا آنکه ماده بر صورت مقدم بود چنانکه جنین در رحم پیش از آنکه نفس حیوانیه بر او

افاضه شود زیرا که جنس بعینه ماده بود و فصل بعینه صورت و اختلاف بمجرد اعتبار، و به اعتبار متحدین مباین، و متباینین متحد نگردند مگر آنکه اعتبار از واقع حاکی بود و در این حکایت دو صورت مندرج باشد:

اول آنکه محکی عنه اعتبار بشرط لا از محکی عنه اعتبار لابشرط بوجود مفارق بود و از او مباین، چنانکه ماده انسان در سلوك سبیل انسانیت در حال تحصل به فعلیات سافله و فقدان فعلیات عالیه از فصول محصله اجناس سافله و صور عالیه مستکمله مواد ناقصه باعتبار بشرط لا بود و بوجود مباین و آبی بود از آنکه به آن صور و فصول متحد شود چنانکه اعاظم فلاسفه گویند: «کل فعلیة فهی من التحصل بفعلیة اخری آبیة» و چون چنین باشد ممکن نبود که اعتبار لابشرط را محکی عنه بود چنانکه نفس خیالیه که انسان جزوی و صغیر راست بما هو حیوان بود از بدن جدا شود و به بعضی از نفوس کبیر خیالیه که انسان کلی و کبیر را بما هو نفس بود متصل گردد چه در این صورت به نسبت با بدن بشرط لا بود و از او مباین و ممکن نباشد که در این حالت اعتبار لابشرط را محکی عنه باشد.

دوم آنکه محکی عنه لابشرط از محکی عنه بشرط لا مفارق نبود بلکه بنحوی از وجود با او متحد باشد و بنحوی از او مباین، چون نفس حیوانیه و ناطقه انسان راست زیرا که چون اعتبار درجهٔ ناطقیت کنی و درجه حیوانیت یکی را مقام عقل بود و بر او ادراك مجردات محضه بنحو کلیت مترتب شود و یکی را مقام نفس بود و بر او ادراك اشباح ممتده مثالیه بطور جزئیت مترتب گردد و یکی به فعل مجرد بود چه فعل عقل نفس را باشد و نفس بمراتبها مجرد و یکی به فعل مادی بود چه فعل نفس طبع بود و طبع بمراتب مادی و یا در افق مادیات واقع، چون قوای طبیعیه که نبات راست، پس این دو درجه را وجود مختلف بود از آنجا که آثار مختلف بوده چنانکه در السنهٔ فلاسفه مذکور است که: «اختلاف الآثار یدل علی اختلاف المؤثرات» و مبدئیت آثار چنانکه یاد کردیم و کنیم بذات وجود را بود و بعرض ماهیت را، پس در این اعتبار درجه حیوانیت از درجه ناطقیت بشرط لا بود و از او مباین، چه نفس ناطقه بر نفس حیوانیه محمول نشود و چون اعتبار درجتین از این نظرها خالی بود بلکه حقیقت حساسیت و ناطقیت مأخوذ شود به آن جهت که بوجود جملی نوع انسان موجود باشد حساس به نسبت به ناطق لابشرط بود و ناطق به نسبت به حساس، و

همان طبیعت که در اعتبار اول بشرط لا را محکی عنه بود و ماده باشد با صورت در این اعتبار لابشرط را مصداق بود و جنس باشد یا فصل.

از اینجا لایح شود که کلمهٔ الهیهٔ «اجناس المرکبات الخارجیة مأخوذة من موادها و فصولها من صورها» که از دانایان قدیم موروث بود و در السنهٔ متعلمان مذکور در چه مورد جاری بود چه حیوان جنسی از جنین مأخوذ نبود و ناطق فعلی از نفس ناطقه که در برازخ بود منتزع نگردد از این تضاعیف منکشف شود که وجود خاص به هر ماهیت وجودی بوده بذات مستتبع آن ماهیت و در خور ذاتیات و ذات آن ماهیت باشد معانی ثبوتیه که در آن ماهیت مأخوذ بود از فعلیت و تحصل آن وجود منتزع شود و قید فقط و بشرط لا که در او ملحوظ باشد از جهت فقد آن وجود چه معنی ثبوتی از جهت فقد و عدمی از جهت فعلیت منتزع نگردد والا جهت فقدان بوجدان و وجدان بفقدان منقلب شود وجود عدم گردد و عدم وجود و چون چنین باشد، وجود خاص به هر ماهیت وجودی بود که آن ماهیت به لسان استعدادی ماهوی او را استدعا کند چنانکه مفهوم ممتد وجودی امتدادی و مفهوم نامی وجودی که در اقطار بنحو اعتدال متحرك، و مفهوم حساس وجودی مدرك محسوسات و مفهوم ناطق وجودی که مدرك کلیات بود طلب کند و چون با هر موجود که مطلوب اوست موجود شود آثار مطلوبه که او راست بر او مترتب گردد و موجود خارجی واقعی بود خواه بوجود مستقل بود چون جواهر و یا تابع چون اعراض و چون بوجودی موجود شود که مطلوب او نبود و آثار مطلوبه که او راست بر او بحسب آن وجود مترتب نگردد موجودی ذهنی و ظلی بود چنانکه ماهیت انسان که در عاقله بود و صورت زیر که در خیال چه انسان در عقل و زید در خیال نه ممتد بود نه نامی نه حساس بود نه ناطق زیرا که ممتد در انسان کونی ممتدی بود که با صلوح نامقارن بود[1] و با هیولی اولی بوجود ملازم.

از اینجاست که انسان عقلی و زید خیالی فرد انسان کونی نبود زیرا که فلاسفه گفته‌اند: «العبرة فی حمل الکلی علی افراده حمل المواطاة» و حمل مواطاة قسمی از حمل صناعی بود و به ازای حمل اشتقاق و مفاد حمل صناعی اتحاد موضوع و محمول بود در

---

۱. کذا فی الاصل.

وجود خارجی محمول نه موضوع و نه باطلاق در هر دو، و الا لازم آید که حمل محمولات ذهنیة و غیر ذهنیة از لوازم ماهیات و غیرها بر موضوعات ذهنیة در قضایای طبیعیة چون الانسان نوع و الحیوان جنس و غیر طبیعیة چون شریك الباری ممتنع و الاربعة زوج از اقسام حمل صناعی خارج بود و حمل صفات خارجیه موجود در اذهان چون حرارت و برودت بر اذهان صحیح باشد و در اقسام این حمل مندرج و بر جمله وجود خاص به هر ماهیت وجودی بود که او را به آن ماهیت علاقه ذاتیه بود نه عرضیه و او را به نسبت دیگر ماهیات آن علاقه متحقق نباشد و الا ترتب آن ماهیت بر آن وجود نه دیگر موجودات و استتباع آن وجود آن ماهیت شود نه دیگر ماهیات ترجح بلامرجح بود پس بناچار فعلیت وجودی که آن وجود راست به ازای فعلیت ماهوی بود که آن ماهیت راست و فقد وجودی که او راست به ازای فقد ماهوی بود که این راست و از این بالاتر میان ماهیت و وجود علاقه و ارتباط معقول نباشد پس لاجرم آثار آن ماهیت بر آن وجود مترتب شود و الا بر هیچ وجود مترتب نشود زیرا که ترتب آن آثار بر دیگر وجودات ترجح مرجوح بر راجح بود نهایت اگر آن وجود را انحاء مختلف بحسب شدت و ضعف بود آثار آن ماهیت بحسب اختلاف آن وجود در شدت و ضعف بشدت و ضعف مختلف گردد.

و از اینجا منکشف شود که تعقل ماهیات کلیه مرسله، تخیل صور خیالیه و احساس دیگر محسوسات و بر جمله ادراك مدرکات چون مدرك بوجود ظلی موجود بود به اتحاد عاقل و معقول و خیال و متخیل و حس و محسوس باشد. زیرا که اگر فی المثل ماهیت فرس که در عاقله بود بوجودی مباین از قوه عاقله موجود بود و در او مرتسم چنانکه جمهور فلاسفه را اعتقاد است لازم آید که آن ماهیت بوجود خاص خود موجود بود چه وجود عقلی آن ماهیت در صورت ارتسام به او خاصه متعلق باشد چنانکه وجود خارجی او پس بناچار آثار فرس کونی بر او مترتب شود اگر ظل و وجه ضعیف فرس کونی بود چنانکه جمهور فلاسفه گویند و یا آثار فرس عقلی که در زمره ارباب انواع و مثل الهیه افلاطونیه بود اگر ظل فرس عقلی بود بلکه فرس عقلی بعینه بود لکن بوجه صعود و فرس عقلی چنانکه ما گوئیم چه او را از آنجا که مجرد بود با فرس عقلی در نشأة عقلیت چنانکه در ماهیت اشتراك بود پس عقلی از عقول بود نهایت از آنجا که بوجودی ضعیف موجود بود لازم آید که آثار فرس کونی و یا

فرس عقلی بر او بنحو ضعف مترتب شود اثر اول صحّت انقسام به اجزاء مقداریة و نماء و احساس بود. و اثر دوم تعقل ذات و تعقل مبادی ذات و معلولات ذات، و هیچیك در فرسِ معقول معقول نبود پس فرس را از قوه عاقله وجودی مباین نبود و به نفس وجود عاقله بعرض موجود بود و چون نیز آن صورت بعینها بود لکن بوجه نزول وجود فرس بعینه وجود عاقله بود فرس معقول بوجودی اتم از وجود فرس کونی موجود بود چه تجرد کمال وجود بود و مقارنت به مواد نقص، لکن آن وجود بذات وجود نفس ناطقه بود و بعرض وجود ماهیت فرس به نسبت به ماهیت فرس وجودی ظلی بود و ذهنی زیرا که ماهیت باطلاقها بحسب ذات ظل وجود بود و چون بوجود خاص بخود موجود نشود و آثار مطلوبه که او راست بر او مترتب نگردد چنانکه به ماهیت ظل وجود بود و بوجود ظل موجود دیگر باشد.

پس اطلاق اعاظم فلاسفه کلیت را بر صورت مدرکه نه از آن جهت باشد که ظل موجودات گویند باشند چنانکه جمهور فلاسفه را گمان بود چه وجود آن صور از وجود آن موجودات اعلی و اکمل بود بلکه به آن جهت باشد که بوجود ظل مدارك باشند و از اینجا ظاهر شود که وجود ظلی و ذهنی بوجود ادراکی در مدارك انسانی و حیوانی منحصر نبود چنانکه جمهور فلاسفه را معتقد باشد بلکه از آنجا که ماهیات نوعی متحصل که در عالم کونی موجود باشند از جهت فعلیت وجودات کونی منتزع شوند و لهذا بفعلیتی اتم از وجودات کونی چون وجود عقل فعال بنحو اعلی و تبعیت موجود باشند وجودات کونی که آن ماهیات راست وجودات خارجی بود و وجود عقلی که آن ماهیات راست به تبعیت عقل فعال وجود ظلی و ذهنی بود.

از اینجا لایح گردد که وجود ظلی گاه باشد که از وجود اصیل اتم بود چون وجود انواع کونی بوجود مدارك عقلی و نفس و گاه باشد که انقص بود چون افراد عقلی و مثالی در مدارك انسان کونی. اگر فرد عقلی را که عقلی شامخ بود و فرد مثالی را که نفسی کامل چون دیگر انواع کونی و افراد منفی ماهیتی بود که گاه بخارج رود و گاه به ذهن آید، و اگر نفس کامل و عقل شامخ را ماهیتی نبود و ارباب انواع را در ماهیت با اضافه شرکتی نباشد بلکه از آنجا که عالم عقلی بوجود واحد بود و به درجات متکثر و اختلاف درجات که او راست بحسب شدت و ضعف جهات صدور امثله و اصنام باشد و هر درجه از آن درجات بوجه

نزول فردی مثالی یا صنمی بشود و کمال و نقص انواع کونی و افراد صنمی کمال و نقص آن درجات را تابع بود پس درجه بوجه نزول فرس کرد و درجه انسان و همچنین در دیگر درجات و دیگر انواع کونی.

و به این جهت فلاسفه مکرمین ارباب انواع را به افراد عقلی تعبیر کنند، به کلیت وجود ظلی هر ماهیت را از وجود عینی اتم بود چه در این صورت عقلیات و مثالیات به عنوانات عرضی و اشباحی که به جهتی از جهات از آنها حاکی باشند در مدارك حاصل شوند.

از این بیانات جوابی سهل تر از جوابها که فلاسفه راست از آن شبهه که در مباحث وجود ذهنی بر وجود اشیاء بماهیاتها در اذهان ایراد کنند و گویند که چون چنین باشد لازم آید که ماهیات جواهر در اذهان اعراض باشند، بلکه از آنجا که صور علمی در تحت علم باشد و علم از مقولهٔ کیف ماهیات جمیع مقولات در اذهان کیفیات گردند و حال آنکه یك ماهیت محال باشد که در تحت دو مقوله مندرج بود حاصل گردد چه موجود ذهنی چنانکه یاد کردیم موجود بالعرض بود و موجود بالعرض از آن جهت که موجود بالعرض بود نه جوهر بود و نه عرض، زیرا که مقسم در جوهر و عرض موجود بالذات بود و بر جمله عرض را درجه از وجود بود و موضوع را درجه، پس اگر اعتبار درجه وجود موضوع کنی و جودی بود بماهیت موضوع متعلق و فاقد درجه وجود که عرض راست، چنانکه ماهیت موضوع نیز از ماهیت عرض بشرط لا بود و اگر اعتبار درجه وجود عرض کنی همچنین، پس عنوان سواد حاکی از درجه وجود بود که به او متعلق باشد و دیگر درجات وجود را فاقد، چنانکه ماهیت سواد از دیگر ماهیات بشرط لا بود و به این اعتبار مراد از جسم مباین بود و جسم از سواد هم به ماهیت از آنجا که بشرط لا بود و هم بوجود از آنجا که درجه رفیق خود را فاقد باشد و چون وجود جمعی که سواد و جسم راست اعتبار کنی و یا سواد را با ارتباط وجودی که او راست بجسم بحسب وجود واحد سواد با جسم متحد بود و جسم با سواد چه هم سواد بوجود در این اعتبار لابشرط بود و هم جسم بوجود. از اینجاست که سواد بر جسم حمل نشود و اسود محمول شود و اهل عربیت از اعتبار ارتباط سواد بموضوع بوجود و بضمیر تعبیر کنند و گویند مشتق را ضمیری بود که به موضوعی راجع بود.

از اینجاست که سیدشریف گوید اعتبار ذات در مشتق به جهت بیان مرجع ضمیر بود نه آنکه ذات در معنی مشتق مأخوذ باشد.[۱] و همچنین شدت و ضعف از ماهیت من حیث هی مسلوب باشد پس وجود را بذات ثابت بود. و چون این مطلب از غوامض بود و آراء فلاسفه در او مختلف و تشاجری بلیغ در میان فلاسفه اشراقیین و مشائین واقع و اقامه براهین و جرح قوانین از فریقین موروث و ما را معتقد در این مطلب بوجهی با معتقد هر دو طایفه مخالف و بوجهی با معتقد مشائی موافق و بوجهی با معتقد اشراقیین.

تحقیق حق بحق تحقیق و توضیح این مطلب چنانکه بیانی واضح بر اصل مقصود که اصالت وجود بود برهانی قاطع باشد و تبیانی ساطع موقوف بود بر تحریر موضع تشاجر و محل منازعت و ایراد براهین که فریقین راست و چون صدر اعاظم فلاسفه قدس سره موضع تشاجر فریقین را با براهینی که از هر دو طایفه موروث بود با تحقیقاتی شافی و تدقیقاتی وافی به بیانی مفصل درفن کلی از اسفار اربعة بیان فرموده است[۲]، ما نیز مطابق آن بیان با بعضی که در اثنای تحریر به نظر آید موضع تشاجر و براهین فریقین و جرح و تعدیل آن براهین را یاد کنیم.

[۱۵] تمهید وفاق لتحریر خلاف

فلاسفه قدس اسرارهم به اتفاق کلمه فرمایند که افتراق و تمایز میان دو امر که

---

۱. المیر سیدعلی بن محمدالحسینی الاسترآبادی (متوفی ۸۱۶)، حاشیة شرح المطالع. و المطالع للقاضی سراج الدین محمود بن ابی بکر الارموی، و شرح المطالع لقطب الدین الرازی. القسم الاوّل، الباب الاوّل، الفصل الاوّل، ذیل قول الشارح «الاّ ان معناه شیء له المشتق منه...» (الطبعة الحجریة، ص ۱۱): «یرد علیه ان مفهوم الشیء لایعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً، والاّ لکان العرض العام داخلاً فی الفصل ولواعتبر فی المشتق ماصدق علیه الشیء انقلبت مادة الامکان الخاص ضروریة، فان الشیءِ الذی له الضحك هوالانسان، و ثبوت الشیءِ لنفسه ضروری، فذکر الشیء فی تفسیر المشتقات بیان لمایرجع الیه الضمیر الذی یذکر فیه. فان قیل: المشتق منه داخل فی مفهومه ضرورة و کذا ثبوته للموضوع الذی نسب الیه، فیکون مرکباً، قلنا: لیس شیء منها محمولاً علی ماقصد تعریفه بالمشتق فلایصلح عرفاً له و ان اخذ منهما محمول علیه کالثابت له المشتق منه مثلاً عاد الکلام الی مفهومه، فان الشیء لیس داخلاً فیه، فان اعتبر محمول آخر لزم اعتبار مفهومات متسلسلة الی ما [لا] یتناهی.» انتهی.

۲. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الاولی، المنهج الاوّل، الفصل الرابع و الفصل السابع، ج ۱، ص ۳۸ـ۴۴ و ۵۴ـ۷۴؛ والمرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۴۶ـ۴۲۷.

بحسب عقل یا خارج متمایز باشند از چند قسم خالی نبود: اول آنکه نفس ذات و تمام حقیقت ماهوی بی‌اشتراکی ذاتی و اتفاقی جوهری متمایز باشند چنانکه فصول اخیر و اجناس عالی و بهری مفاهیم عرضی را چون مفهوم تشخص و وحدة تمایز بآن مثابت بود.

دوم آنکه به امری جوهری و ماهوی پس از اشتراك در امری ماهوی و ذاتی متفرق باشند و چون چنین باشد بناچار جهة اشتراك جنس بود و جهة تمایز فصل، به جهت اول مبهم باشد و به جهت دوم متحصل، و آنچه از انضمام جهت تحصل به جهت ابهام در این صورت حاصل شود طبیعتی نوعی بود و مرکب به ترکیبی اتحادی نه انفصالی، چه انفصال در بهری از اعمال و تصرفات عقل بود که متحدات را به منفصلات منحل کند چنانکه از محدود بحد رود به نسبت به خارج و در بعضی از انحاء ملاحظات عقل اتحاد بود چنانکه از حد بمحدود گراید.

سوم: آنکه به امور خارج و عرضی پس از اشتراك در تمام حقیقت ماهوی منفصل باشند و در این صورت نیز جهت اشتراك مبهم بود و جهت تمایز متحصل لکن به مفهوم نه به حقیقت چه در حقیقت عوارض طبیعت نوع مشخص باشند یا مصنف او را به وجود و تحصل تابع باشند و از انضمام جهت تحصل به جهت ابهام در این صورت صنف حاصل شود اگر جهت تمایز کلی بود از آن جهت که قیدی داخل بود مأخوذ و حصه صنفی اگر جهت تمایز که کلی بود به آن جهت که قیدی خارج بود مأخوذ باشد و تقیید به آن جهت که تقیید و آلة ملاحظه حال قید و مقید است ملحوظ و مشخص حاصل شود اگر جهت تمایز جزوی بود و از آن جهت که قیدی داخل بود مقید و حصهٔ شخصی اگر جهت تمایز که جزوی بود به آن جهت که قیدی خارج بود منظور باشد و تقیید به آن جهت که تقیید است در اعتبار درآید و در این صورت ترکیبی که از این انضمام حاصل شود به اعتقاد جماهیر فلاسفه اقترانی بود چه مشخصات اعراض باشند و اعراض در انظار اینان با موضوعات بوجود مباین و به اعتقاد ما اتحادی، چه در نظر قاصر ما هر عروض با موضوع بوجود متحد بود لکن ما نیز توانیم که این ترکیب را اقترانی گوئیم از آنجا که مشخصات از نفس حقیقت خارج باشند و در نظر عقل به او مقترن، و یا از آنجا که درجه وجود اعراض درجه وجود حقیقت را مباین بود اگرچه در اصل وجود متحد باشند

و وجود این دو اعتبار در قسم اول موجب نباشند که بر او نیز اقترانی گوئیم چه در تسمیه وجوه اعتبارات کافی بود و اطراد شرط نباشد.

[۱۶] منازعات و مشاجرات

تشکیك در طبایع مرسله به چند قسم به تصور آید: اول آنکه ارسال طبیعت در بعض مصادیق به اولویت بود و در بعضی نبود. دوم آنکه در بهری به اقدمیت باشد و در بهری نباشد. سوم آنکه در جمله[ای] به اتمیت آید و در جمله[ای] نیاید، و این قسم سه قسم را شامل بود:

اول آنکه به اشدیت بود چنانکه در کیفیات گویند. دوم آنکه به اعظمیت بود چنانکه در کمیات متصل گویند. سوم آنکه به ازیدیت بود چنانکه در کمیات منفصل گویند و منازعت میان اتباع فیلسوف معظم ارسطاطالیس و اشیاع اشراقیین در چهار موضع بود:

اما یك موضع از آن مواضع را که مقصود ما را وافی بود کافی یاد کنیم و دیگر مواضع در اسفار اربعه[1] و مطارحات[2] مذکور بود، هر که خواهد رجوع کند، پس گوئیم فریقین را خلاف باشد در اینکه ممکن بود که دو چیز به نفس ماهیت و جزء ماهیت و لواحق ماهیت مفترق نباشند بلکه تمایز میان آن دو به اختلاف مراتب ماهیت در کمال و نقص بود و ماهیت را علاوه بر عرضی که بحسب افراد بود عرضی نیز به اعتبار مراتب متحقق باشد یا ممکن نبود. به عبارة دیگر ممکن باشد که ماهیت را به اعتبار نفس ذات بیکی از انحاء تشکیك تفاوتی ثابت بود یا ممکن نباشد. اشیاع اشراقین را شق اول معتقد بود و اتباع مشائین را شق دوم، و اینان را بر امتناع این معنی دو برهان معروف بود:

برهان اول[3] که گاه بر امتناع تشکیك در ذاتیات اقامه نموده‌اند و گاه بر اختلاف نوعی میان مراتب شدید و ضعیف در آید، و ناقص بیانش به نهجی که بر این دو مقصود بهم متوجه

---

۱. صدرالمتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۳۲-۴۳۳.

۲. شهاب‌الدین سهروردی، المشارع والمطارحات، المشرع الثانی، الفصل السادس، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۹۳-۳۰۱.

۳. رجوع کنید به اسفار، ج ۱، ص ۴۲۸.

شود چنین باشد که گویی اشد و ازید یا بر امری مشتمل بود که ما به الشدة و به الزیادة باشد یا نبود، در صورت دوم لازم آید که شدید از ضعیف بشدت ممتاز نبود بلکه چنانکه به ماهیت با او برابر باشد به مرتبت نیز برابر بود، و در صورت اول محال بود که ما به الشدة در ضعیف نیز موجود بود، والا محذور مذکور لازم آید، پس در شدید به تنهایی موجود بود و این صورت از دو صورت خالی نباشد:

اول آنکه در مرتبهٔ ذات ماهیت که به فرض در او شدت و ضعف بود متحقق باشد و از ذاتیات او بود، دوم آنکه در مرتبهٔ مؤخر از مرتبهٔ ذات او متحقق باشد و از عرضیات و لواحق بود. صورت اول محال بود زیرا که اشتراك در تمام حقیقت که در رتبه‌ای سخن مفروض بود مرتفع گردد و ضعیف از افراد آن حقیقت نبود، و ضعف در او به حقیقت متصور نباشد چه «مابه الشدة» که در این صورت از ذاتیات و اجزای آن حقیقت بود در ضعیف نبود و کل بانتفاء جزئی از اجزاء منتفی گردد. پس صورت دوم متعین بود و هردو مقصود را مستلزم، زیرا که ما به‌الشدة در این صورت چون عرضی بود و لاحق، اختلاف و تشکیك در حقیقت مشترك که شدید و ضعیف را ذاتی بود نباشد و چون در شدید به آن جهت که شدید بود مأخوذ بود و معتبر و در ضعیف نه، شدید من حیث هو شدید ـ نه در اصلِ حقیقتِ مشترك ـ از ضعیف من حیث هو ضعیف بذاتی مفترق گردد و به نوع مباین.

و به بیانی مختصر تر گوئیم به ضرورت، سوادِ ضعیف، شدید را مخالف بود و در نفس سواد موافق آن تخالف. بعد از این توافق، یا به فصلی بود داخل یا به عرضی بود خارج و چون شدت و ضعف در سواد بود نه در غیر او، قسم دوم باطل باشد و تفاوت به فصلی بود پس تفاوت در دو نوع بود نه در یك نوع.

و مقنن قوانین اشراق شیخ شهید در کتاب مطارحات بعد از آنکه این بیان مختصر که یاد کردیم از مشائین نقل می کند به ردائت او حکم می‌فرماید و در وجه ردائت گوید: امتیاز شدید از ضعیف در سواد اگر به فصلی بود آن فصل سواد مشترك را مقوم نبود و الا امتیاز مرتفع گردد و اتحاد در تمام ماهیت متحقق، پس بناچار سواد مشترك جنس بود و ممیز مفروض فصلی مقسم و فصل مقسم جنس را عرضی بود نه ذاتی، چه به اتفاق مشائین فصل مقسم جنس را خاصه بود و خاصه نیز به اتفاق از اقسام عرضی و چون چنین باشد و اشتداد

به این فصل پس شدت در سواد نبود بلکه در امری بیرون از سواد و حال آنکه به فرض سواد شدید و ضعیف باشد نه غیر سواد و حاصل این اعتراض الزام تخالف در دو قول بود بر مشائین چه خود گویند تخالف در سواد به عرض نبود چه شدت و ضعف در سواد بود نه درغیر او. و هم گویند که ما به‌التخالف فصلی بود و فصل به اتفاق اینان جنس را عرضی بود پس اختلاف در عرضی که نفی کنند ثابت گردد[۱].

و صدر اعاظم فلاسفه قدس سره بعد از آنکه در انتقاض این برهان به عارض اغماض کند به ردائت او حکم فرماید، و در وجه ردائت علاوه بر آنکه از شیخ شهید نقل کردیم فرماید که این برهان بر مطلوب اول مصادرت بود زیرا که اصل سخن در این بود که ما به التفارق شاید که عین ما به التوافق باشد یا نشاید.[۲]

و مقصود آن حکیم از مصادرت نه آن باشد که مدعی خود در برهان مذکور بود چنانکه بعضی ناظرین را گمان بود بلکه آن باشد که صحت برهان بر صحت مدعی که نفی جواز اتحاد ما به التفارق و ما به التوافق باشد موقوف بود زیرا که عدم اشتمال شدید بر امری که در ضعیف نبود آنگاه عدم افتراق را مستلزم بود که افتراق به اشتداد در نفس طبیعت بدون اشتمال بر امری زائد بر سنخ طبیعت ممکن نباشد و هم اشتمال بر امری زائد و اعتبار او در سنخ طبیعت آنگاه عدم اشتراك شدید و ضعیف را در طبیعت مستلزم بود که جایز نباشد که ما به الاشتراك خود عین ما به الامتیاز بود و هم عدم اعتبار آن زائد در سنخ طبیعت آنگاه فصلیت یا عرضیت او را ملازم بود که آن زیادت بنفس طبیعت نباشد و چون به نفس طبیعت بود به اعتبار اطلاق طبیعت اشتراك بود و به اعتبار تحدید او به حدی خاص امتیاز طبیعت بحسب اطلاق مزید علیه باشد و بحسب تحدید زاید.

برهان دوم که چون برهان اول بر هر دو مقصود دلیل تواند بود، بیانش چنان است که دانای متفرد و فیلسوف متوحد رئیس مشائین قدس سره در قاطیغوریاس کتاب شفا به این عبارت می‌فرماید: «ان کان ذات الشی هی الزائده فالناقص و المتوسط لیسا نفس الزاید فلیسا

---

۱. المشارع و المطارحات، المشرع الثانی، الفصل السادس، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۲۹۴-۲۹۵.

۲. الاسفار، السفر الاول، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۲۸.

بذات الشی و کذا ان کانت ذات الشی بالمتوسط و الناقص».[۱]

و صدراعاظم فلاسفه نوّر مضجعه می‌فرماید که این بیان در حقیقتِ نوعی نافع نباشد زیرا که وحدت نوع وحدتی معنوی بود و خصم تواند که گوید این وحدت شاید که این سه حد را به هم جامع باشد و آن وحدت که این جامعیت را نشاید وحدتی عددی و شخصی بود.[۲]

و شیخ شهید متأله نیز در کتاب مطارحات بر این برهان همین اعتراض کند و به این عبارت فرماید: «وهذافی الذات الواحدة صحیح و اما فی النوع فلیس بجهة، فان الخصم یقول النوع هوجامع للزاید و الناقص و المتوسط و لایشترط النوع فی حقیقته بالثلاثة کما لا یشترط فی الانواع طبیعة النوع المطلقة بما یختص به کل واحد واحد.»[۳]

و ما نیز گوئیم اگر مقصود شیخ رئیس بارع از ذات ذاتی مخصوص بود خلط لازم می‌آید والا مصادرت بر مطلوب اول. اگر گویی مقصود شیخ از ذات نوع بود که به وحدت معنوی متصف باشد و کلی بود و کلی طبیعی نزد اینان در خاج به عین وجودات اشخاص موجود بود چنانکه اشخاص به آن وجودات موجود باشند پس آنچه این سه مرتبه را به هم در او شرکت و اتفاق بود موجود باشد اگرچه حکم به شرکت و اتفاق به عملی تحلیلی که عقل را باشد محتاج بود تا جهت شرکت را از جهات تمایز و کلی را از مشخصات جدا کند و کلی چون نوع بود بناچار با تمام حقیقتی که اشخاص را به اشتراك بود منطبق باشد بلکه خود نفس آن تمام حقیقت بود و ممتنع باشد که جهت شرکت در این سه مرتبت بعد از تجرید از مشخصات با هر یك منطبق باشد، والا اختلافی که به فرض به زیادت و نقصان و توسط بود مرتفع گردد و یا آنکه ذات واحد به حسب یك وجود هم شدید و هم ضعیف و هم متوسط، پس با یکی به تنهایی منطبق بود و تمام حقیقت او باشد، و چون چنین باشد از دو صورت خالی نبود:

اول آنکه بوجهی عامتر از آنکه تمام حقیقت یکی از مراتب باشد در هر یك از مراتب به توافق و تواطؤ موجود بود. دوم آنکه نه چنین باشد. و این هر دو قسم خلاف فرض بود،

---

۱. ابن سینا، الشفاء، الجملةالاولی فی المنطق، الفن الثانی فی المقولات، المقالة الرابعة، الفصل الثانی.
۲. الاسفار، ج۱، ص ۴۳۰.
۳. المشارع و المطارحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۱، ص ۲۹۶.

زیرا که اختلاف نوعی را مستلزم باشد و عدم تشکیك را ملازم. و بر جمله چون کلی طبیعی در خارج بود برای اینان اگر از لواحق خارجی مجرد شود به ذهن در آید و آنچه به ذهن در آید به این طریقت بعینه به خارج رود و از آنجا که در حال تجرید به یکی از این سه مرتبت پیش منطبق نبود و یا آنکه بر هر سه بهم بوجهی عامتر از هریك به تواطؤ آید آشکار شود که او را به آن جهت که طبیعتی مرسل بود و کلی طبیعی باشد جامعیت این سه مرتبت بهم حاصل نبود.

گوئیم صدر اعاظم فلاسفه قدس سره از این سؤال جوابی فرماید[1] که ما نیز همان جواب گوئیم لکن چنان گوئیم که به دو جواب راجع شود:

اول: آنکه ما را مسلم نبود که طبایع مرسل را به نهج اطلاق مطابقت با مطلق افراد لازم باشد، چنانکه سائل را گمان بود، بلکه این حکم را در طبایع متوالی به تنهایی جاری بود به نسبت با افرادی که طبیعت را به قیاس به آنها تواطئ ثابت باشد و در مشکلات آنچه به ذهن در آید با یکی از مراتب به تنهایی منطبق بود.

دوّم: آنکه گرفتیم که طبایع را به نهج اطلاق متوالی باشند یا مشکك، حال به این مثابت بود، لکن عدم تحقق این حکم در صورت اختلاف طبیعت بحسب زیادت و نقصان و توسط ممنوع بود، بلکه آن ماهیت مبهم که در ذهن بود همان باشد که چون به خارج در آید بطورها متطوّر شود و بشأنها متشأّن، و بر جمله آنچه سائل را گمان بود در متواطی از ذاتیات مسلّم باشد لکن در مشککّات ذاتیات هر مرتبت که از لواحق مجرّد شود، پس از تجرید آنچه در عقل بود با افراد آن مرتبت اگر او را افرادی بود یا با فردی از او منطبق باشد نه با جمله افراد که جمله مراتب را بود چه جمله افراد لازم نبود که در مرتبتی واحد مندرج باشند بلکه هر طائفه را از آنها به مرتبتی اختصاص بود و در او مندرج باشد، پس آنچه از آن مرتبت که ناقص بود پس از تجرید به ذهن در آید با فرادی که به او مخصوص بود مطابق باشد و همچنین آنچه از آن مرتبت که زاید بود یا متوسط، پس اگر آنچه از مرتبتی کامل به ذهن در آید با افراد ناقص و متوسط منطبق نبود و لازم نباشد که طبیعت مرسل آن مرتبت را کامل بود به تنهایی اقتضا کند و ناقص و متوسط به امری خارج هستند و خلاف مفروض لازم آید بلکه هر مرتبت که به ذهن در آید با آنچه که او را

---

۱. الاسفار، ج ۱، ص ۴۳۱.

مناسب باشد منطبق بود، بلکه گوئیم طبیعت مرسل را در صورت تشکیك در ابهام بود یکی کامل و یکی ناقص. ناقص نسبت به افرادی بود که به هویات مختلف باشند و در مرتبت متفق، و کامل به قیاس به مطلق افراد بود که هم به هویات و هم به مراتب مختلف باشند.

[۱۷] تحقیقات و تدقیقات

بدانکه عارض به دو نحو بود، عارض وجود و عارض ماهیت. اول عارضی بود که به اعتبار وجود ماهیت را عارض شود چنانکه سواد و بیاض جسم را، و فوقیت سماء را، و عمی زید را، و کلیّت انسان عقلی را، و جزئیت انسان خیالی را، و مقصود از اعتبار وجود در عروض مجرّد مدخلیت وجود بود، خواه در عروض و حمل واسطه بود چنانکه وجود جسم اسود را، و وجودِ سماء فوق را، و وجود زید اعمی را، چه این محمولات به ذات خود ذات این امور را بود و به عرض ماهیات آنها را، و خواه در ثبوت واسطه بود چنانکه وجود انسان عقلی کلیّت را، و وجود انسانی خیالی جزئیت را، زیرا که کلیت و جزئیت بذات ماهیات را بود و بواسطه در عروض احتیاج نبود و نفس ماهیت بدون انضمام امری به او یا اعتبار جهتی در او که به او قائم باشد معروض کلیّت بود چه در عقل در آید و معروض جزئیت چه در خیال، و وجود نه کلی بود نه جزئی، به آن معنی که از جزئی و کلّی در فن ایساغوجی از فنون قسطاس و در مباحث ماهیات از فلسفه کلیّه ارادت کنند، لکن وجود عقلی را در ثبوت کلیّت به این معنی ماهیّت عقلی را و وجود خیالی در ثبوت جزئیت به این معنی ماهیت خیالی را وساطت بود اگرچه گاه باشد که وجود را به معنی بساطت و احاطت به ذات کلیّت بود و به معنی محاطیت جزئیت چنانکه در بهری ابواب علم ما بعدالطبیعة و فن ربوبی از کلّی و جزئی این معنی ارادت کنند.

دوّم عارض بود که به وساطت وجود ماهیت را عارض نشود خواه وساطت در عروض بود و خواه در ثبوت چنانکه فصل جنس را عارض بود و تشخص نوع را.

[۱۸] تبصرة و تکملة

از این بیان لائح شود که عارض وجود عارضی بود که بعد از تقرّر ماهیت به تقرّر

وجودی ماهیت را عارض شود، پس ماهیت را در مرتبه متقدّم بر مرتبهٔ تقرّر آن عارض، تقرّری وجودی بحسب واقع و حاق اعیان متحقّق بود اگرچه آن عارض را با ماهیت بحسب واقع اتّحاد باشد. لکن عقل را در متحدّات چنانکه درمنفصلات حکومت بود چه متحدّات را از نشأه اتحاد به نشأه خود برد و از هم جدا کند اگر اتحاد در نشأه خارج از نشأه او بود و یا از نظر اتحاد معزول کند و در نظر انفصال منصوب اگر اتحاد نیز در نشأه او بود و در این نظر احکام متحدّات که در ظرف اتحاد به هم مخلوط بود از هم جدا کند و ممتاز نماید و حکم خاص بهر یك محمول کند چنانکه بظرف اتحاد سرایت کند و از او حاکی بود.

از اینجاست که فصل را به نسبت با جنس و تشخّص را به نسبت با نوع و صورت را به نسبت با هیولی شبیه به علّت مفید و شریك علت فاعلی داند و به تقدم مرتبهٔ تقرر شبیه به علت چنانکه علت و شریك فاعل چنانکه فاعل بر معلول و مفعول حکم کند با آنکه این امور را بحسب متن واقع و حاق اعیان اتحاد بود.

و عارض ماهیت عارضی بود که ماهیت را پیش از تقرّر او تقرّری بر مرتبه تقرّر معقول نبود چنانکه جنس را بی فصل و نوع را بی تشخّص، و سنخ هیولی را بی سنخ صورت یا در مرتبهٔ متقدم بر مرتبهٔ تقرر فعل یا تشخص یا سنخ صورت تقرّری معقول نبود.

[۱۹] انارة و فظاعة

بهری از آن کسان که از ما به زمان پیش و به دانایی پیشند گویند که عارض ماهیت عارضی بود که وجود خارجی و ذهنی را بهم عارض شود، چنانکه برخی چنان دانند که لازم ماهیت لازمی بود که این هر دو وجود را لازم بود.

و هر یك از این دو سخن کلامی فاسد و خطایی فاحش باشد چه عارض ماهیت چنانکه یاد کردیم ماهیت را به ذات عارض شود. از اینجاست که وجود را به نسبت به نوع و فصل را به نسبت به جنس از عوارضات ماهیات شمرند، و فرقی واضح بود میان آنکه عروض به وساطت وجود بود یا از وجود منفك نشود و در عارض ماهیت دوّم لازم بود و اوّل در واقع یا به عادت محال، و الاّ لازم آید که نوع را پیش از عروض وجود و جنس را پیش از عروض فصل وجودی ثابت بود، و یا آنکه وجود و فصل با آنکه عارض باشند، نه وجود را

عارض باشند و نه ماهیت را، پس بحسب اطلاق ارباب اصطلاح عارضی بود که از اقسام خارج افتد، و این معنی با غرض ارباب علوم و صناعات از تقسیمات کلیّات و احصای موارد اطلاقات که غالب تمیّز اقسام به جهت احکام بود موافق نباشد؛ و صدور این نوع مسامحت و اهمال از رؤسای علوم حقائق به عادت محال بود.

و لازم ماهیت امری بود که به ذات ماهیت را تابع بود و به وجود وجود ماهیت را و به عدم عدم ماهیت را، پس بناچار او را ذاتی بود که بذات از وجود و عدم خالی بود چنانکه ملزوم را نیز همین حال بناچار ثابت باشد. پس لازم ماهیت به ضرورت ماهیتی بود که ذات او ماهیت را تابع باشد و وجود او وجود ماهیت را و عدم او عدم ماهیت را، چنانکه زوجیت را ماهیتی بود که ماهیت اربعه را تابع باشد و وجودی که وجود او را و عدمی که عدم او را.

از اینجاست که فلاسفه مکرمین چنانکه فیلسوف اسلامی رئیس فلاسفهٔ مشائین در کتاب مباحثات بعد از بیان افتراق لازم ماهیت و لازم وجود فرمایند که وجود از لوازم ماهیت نبود چه لازم ماهیت بذات تابع ذات ماهیت و بوجود تابع وجود او و به عدم تابع عدم او، و وجود بذات موجود بود و او را ذاتی که از وجود خالی باشد معقول نبود.[۱]

از اینجاست نیز که امکان را به معنی تساوی وجود و عدم و یا صحّت ایجاب سلب ضرورت وجود و عدم از لوازم ماهیت شمرند و به معنی سلب اقتضای وجود و عدم به سلب تحصیلی از لوازم مصطلح نشمرند و گویند لازم ماهیت بذات ماهیت را مقتضی بود و ماهیت او را مقتضی و ممکن به آن جهت که ممکن بود اعتبار امکان در او بحسب بهری ملاحظات که عقل راست به مطابق واقع بر وجود بمراتب مقدم بود قوّهٔ ساذج و فقری محض باشد و او را در مرتبت ذات بوجهی از وجوه فعلیت و تحصّل نبود و هرچه فعلیت را نبود اقتضاء معقول نباشد و الاّ لازم آید که قوّت به آن جهت که قوّت بود موجب باشد و در اخراج شیء از قوّت به فعلیّت دخیل و چنانکه فعل انفعال را مباین بود جهت فعل که مابه الفعل بود جهت انفعال را که ما به الانفعال بود معاند باشد، پس امتیاز لازم ماهیت از لازم وجود به این بیان [است] که یاد کردیم.

---

۱. ابن سینا، المباحثات، تصحیح محسن بیدارفر، قم، ۱۴۱۳. (این عبارت را در آن نیافتم.)

و بهری را گمان بود بر اهمال حیثیات و خلط اعتبارات مبنی باشد. از اینجا فرقی واضح میان لازم ماهیت وعارض ماهیت ظاهر شود چه ماهیت را بحسب واقع مرتبتی از تقرّر مقدّم بر تقرّر لازم مقرّر باشد اگرچه انفکاك لازم از او در واقع محال بود، و این مرتبت او را به نسبت با عارض ماهیت معقول نبود بلکه مرتبت او در تقرّر عارض بحسب واقع مؤخر افتد و تابع نظر از عارض او را تقرّری نباشد چنانکه نوع به نسبت با تشخّص و جنس به نسبت با فصل.

[۲۰] نتیجة کلیّة

از این بیان و تحقیق ظاهر شود که لازم ماهیت و هم عارض ماهیت بوجود با ماهیت متّحد بود و الاّ لازم آید که ماهیت به لازم وجود وهم عارض ماهیت به عارض وجود منقلب گردد چه اگر ماهیت را اوّلاً وجود عارض شود لازم بوجودی مباین او را تابع باشد و وجود لازم لازم بود و وجود ماهیت ملزوم و همچنین اگر عارض ماهیت را وجودی بود و ماهیت را وجودی عارض بوجود عارض بود و معروض بوجود معروض.

از اینجاست که فلاسفه قدّس اللّه اسرار هم فرمایند که لازم ماهیت به جعل ماهیت و ماهیت به جعل عارض ماهیت مجعول بود و حکم این تبعیت و لزوم و عروض و انفکاك حکم لازم از ملزوم و عارض از معروض در مرتبتی از مراتب عقل و به عملی از اعمال او باشد که واقع را مطابق بود و نفس الامر را حاکی، پس عقل را به نظر به ظرف اتحاد دو ظرف انفکاك دو حکم بود: یکی حکم اختلاط و دیگر حکم افتراق. چون به ظرف اتحاد نکرد حکم لازم را از برای ملزوم و به عکس و حکم عارض را از برای معروض و به عکس به حقیقت عرفی ثابت کند. از اینجاست که فلاسفه گویند حکم هر یك از متحدین بر آن دیگر به حقیقت جاری بود و چون به ظرف انفکاك گراید حکم هر یك از آن دیگر به حقیقت عقلی مسلوب کند و از برای او به مجاز عقلی ثابت نماید.

[۲۱] ثمرة فلسفیة

از اینجا لائح گردد که جنس به نسبت با فصل از لوازم وجود بود و فصل به نسبت با جنس

از عوارض ماهیت، زیرا که جنس را بی اعتبار فصل تحصلی نبود و تحصل او بخصوص اقتضاء که فصل راست به نسبت به حصه از او منوط بود چنانکه فلاسفه مکرمین فرمایند: «الفصل کالعلة المفیدة لطبیعة الجنس» و حکم این اقتضاء و علیت که فصل راست به نسبت با او از آنجا که بحسب وجودی واحد بود در بعضی ملاحظات عقل باشد که با واقع مطابق بود و از نفس الامر حاکی و جنس را به نسبت با فصل اقتضائی نبود چه عام به اضافت به خاص مبهم و نامعین بود و خصوصیتی که خاص راست به او مستند نباشد و علت به اضافت به معلول متعین بود و خصوصیت معلول بخصوص اقتضای علیت مستند باشد و از او ناشی پس هر معلول بذات مبهم بود و بعلت متعین و هر علت به آن جهت که علت باشد بذات متعین بود و معلول را معین.

از اینجاست که فلاسفه مکرمین فرمایند: «العلم التام بالعلة المعینة یوجب العلم التام بالمعلول المعین بل لاینفك عنه و العلم التام بالمعلول المعین لایوجب الا العلم بعلة ما» و این علت و اقتضاء که فصل راست از مفهوم فصل که به فصل منطقی موسوم بود مسلوب باشد، و الا لازم آید که فصل منطقی در هر ماهیت بعینه مفهوم اقتضاء جنس آن ماهیت بود چه علت هر چیز بذات او را علت بود و یا به علتی که بذات علت بود منتهی گردد زیرا که تسلسل محال بود و ما بالعرض بما بالذات، بناچار بحکم ضرورت راجع شود با جواز تسلسل تمام سلسله را، اگر بذات علیت نبود سلسله دیگر پیدا و همچنین تا سلاسل نامتناهی حاصل گردد و به آن سلاسل نیز امری نبود که خصوصیت هویت معلول به او مستند شود و جمیع انحاء عدم او مسدود و علت بالذات از آنجا که بذات علت بود جهت ذاتش بعینها جهت علیت و اقتضای خصوص معلول باشد پس اگر از سنخ مفهوم بود بذات عین مفهوم اقتضای معلول بود پس اقتضای جنس در وجود فصل بود و مفهوم فصل نیز آن وجود را تابع باشد. از اینجاست که صدر اعاظم فلاسفه فرماید که فصول حقیقی، وجودات و یا مراتب وجودات بود و وجود فصل بعینه وجود جنس باشد و الاحمل جنس بر فصل بر جنس و هر یك بر نوع محال بود و نوع حقیقی به نوع اعتباری منقلب گردد و حکم وجود بر ماهیت به صدق حقیقی عرفی صادق باشد اگر چه به صدق حقیقی عقلی از او مسلوب بود.[۱]

---

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الرابعة، الفصل الخامس الی الثامن.

[۲۲] مدافعة و محاکمة

انتقاض به عارض که صدر اعاظم فلاسفه[۱] بعد از اغماض از او بر برهان مذکور ایراد فرمود نقض اجمالی بود. و تقریرش چنان باشد که گویی اگر این برهان بر این مقصود دلیل بود لازم آید که صدق عارضی چون سواد و بیاض بر افرادی که او راست به تشکیك نبود و به تواطؤ افتد و لازم باطل باشد و بر بطلان ملزوم دلیل.

و ما را اعتقاد آن بود که این سخن علاوه بر آنکه انتقاض را صالح نبود بر اعتباری لغو و یا اصطلاحی تازه بی‌ضرورت و یا اطلاقی بیرون از اصطلاح مشتمل باشد چه سواد و هم بیاض به نسبت با افرادی که او راست ذاتی بود نه عرضی و به اعتقاد مشائین برهان مذکور در جمله ذاتیات جاری بود خواه در زمره جواهر بود و یا از جمله اعراض چنانکه در تقریر برهان مذکور غالباً به سواد و بیاض تمثیل کنند و گویند مابه الشدة که شدت سواد شدید و یا بیاض شدید به او منوط بود اگر در سواد ضعیف و یا بیاض متحقق باشد شدت و ضعف مرتفع گردد، و اگر متحقق نباشد شدید از ضعیف بنوع مختلف بود و تخلف مؤدای برهان در ماده نقض لازم باشد که ضروری بود و یا مستدل به او معترف، تشکیك در سواد و بیاض بحسب ماهیت موضع مخاصمت بود و قدر ضروری تفاوت و اختلاف بحسب شدت و ضعف در مصادیق این طبیعت بود و این اختلاف به اعتقاد مشائین اختلافی نوعی باشد پس مجرد تفاوت و اختلاف بر اتحاد ماهیت و تشکیك او بحسب صدق نه به ضرورت دلیل بود نه به اعتراف خصم. و از آنجا که ماهیت سواد و هم بیاض به نسبت با مصادیقی که او راست ذاتی بود و انتقاض در ماهیت سواد و بیاض به نسبت با مصادیقی که او راست ذاتی بود و انتفاض در ماهیت سواد و بیاض به نسبت با افرادی که این دو طبیعت راست اعتبار عروض این دو طبیعت موضوعی از موضوعات را اعتباری لغو بود مگر آنکه ناقض در این مقام اصطلاحاتی تازه کند و بر ذاتی به وضعی جدید عارض اطلاق کند و یا آنکه نه بر قانون وضع که عرف عام راست یا خاص بذاتی عارض گوید، اول تکلفی بی‌ضرورت بود و دوم اطلاقی غلط، چه استعمال صحیح به

---

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس.

حقیقت و مجاز چه استعارت نیز در حقیقت از مجاز بود منحصر باشد اول بوضع منوط بود و دوم به عدم استهجان طبایع عرف عام یا خاص موقوف و هیچیك در این مقام متحقق نباشد.

[۲۳] اعضال و انحلال

فلاسفهٔ مشائین از انتقاض مسطور جوابی محکم به این نهج فرمایند[۱] که آنچه به تشکیك افتد مفهومی عرضی چون اسود باشد...[۲]

---

۱. رجوع کنید به الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الثالثة، الفصل الخامس، ج ۱، ص ۴۲۹ و ۴۳۰.

۲. متأسفانه از این رساله بیش از این بدست نیامد.

رسالۂ حقیقت محمّدیہ

بسم‌اللّه الرحمن الرحیم و به نستعین[1]

چون حصول مراتب سلوك و درجات سالکین و منازل سائرین و مناهل واصلین متوقف به ارشاد مرشدین و هدایت هادین است، لهذا ادلّك در بیان معنی مرشد و هادی و اثبات وجود او، شروع کنیم، و علی‌اللّه التوکّل و به الاعتصام.

[۱] قسمة عقلیّة فی کلمة فلسفیة

بدانکه موجود به حسب تقسیم عقل مطابق قواعد فلاسفهٔ متألهین قدسّت اسرارهم بر چهار قسم است: ناقص و مستکفی و تام و فوق التمام.[2]

ناقص موجودی بود که کمالات او در او موجود نباشد، لکن او را قوّهٔ آن کمالات حاصل بود و ممکن باشد که رفته رفته آن کمالات[3] بواسطه حصول استعدادات در او موجود شود، لکن حصول آن استعدادات به معدّاتی خارج از ذات او و مبائن از مقوّمات

---

۱. فی اوّل «س»:
«بسم‌الله الرحمن الرحیم، هذه رسالة من رسائل الحکیم الالهی و الخبیر بحقائق الاشیاء کما هو رئیس اهل العقل، المدرس للعلوم الحکمیة، المؤید بالفیوضات العلیة، آقاعلی المدرّس دام ظلّه العالی علی مفارق الدانی و العالی.»

۲. راجع الهیات الشفاء، المقالة الرابعة، الفصل الثالث فی التام و الناقص و مافوق التمام و فی الکل و فی الجمیع، صفحه ۱۸۶ـ ۱۹۱. و تعلیقات صدر المتألهین علی الهیات الشفاء، صفحه ۱۷۵ـ۱۷۶.

۳. استکمالات (س).

ذات او منوط باشد، مثل صور حسیة قائمهٔ به موادّ جسمیّه به آن جهت که صورند و به آن اعتبار که مقدّم بر موادّند. به عبارت دیگر به آن جهت که از نشئهٔ دهر و ثباتند نه به آن جهت که از نشئهٔ زمان و تجددّند.

مستکفی موجودی که کمالات او در او در ابتدای فطرت موجود نباشد، به حصول استعدادات، از مبدء صور و فیاّض خیرات بر او افاضه شود، لکن در حصول استعدادات به معدّاتی خارج از ذات خود واسبابی مبائن از مقوّمات نفس خود محتاج نباشد، بلکه در استکمال کمالات به ذات خود و به باطن ذات و به باطن باطن، تا به آخر باطن و به مقوّم ذات و مقوّم مقوّم تا به آخر مقوم مستکفی بود.

[۲] استقاد[۱] عرشی

تلك البواطن و المقوّمات بعضها فوق بعض فی سلسلة التصاعد، الی ان ینتهی الی باطن و مقوّم لیس فیه باطن و مقوّم، و هو باطن البواطن و مقوّم المقوّمات و ربّ الارباب و مسبّب الاسباب، و بعضها دون بعض فی سلسلة التنازل، الی ان ینتهی الی باطن و مقوّم لیس دونه باطن و مقوّم.

والاشیاء المتسلسلة طولاً المرتبّة وجوداً، متّصلة ذاتاً منفصلة حداً، اذالتسلسل الوجودی الطولی متقوّم بنوع من التوحّد الذی لایعرفه الاّ الموحّدون. قال امام الموحّدین علیه‌السلام: «توحیده تمییزه عن خلقه، و حکم التمییز بینونة صفة لا بینونة عزلة.»[۲] مع ان الحّق سبحانه بذاته منزّه عن خلقه لیس له مع مادونه حلول و لااتّحاد، اذ بینونة الصفة اشد انحاء البینونة، فانّ صفات الوجودات و عوارضها عین ذواتها. فبینونة الصفة بوجه یرجع الی بینونة الذات. مالتّراب و ربّ الارباب. فهو سبحانه برئ عن شوائب خلقه، و خلقه محجوب عن مشاهدة کنهه، مع انّ الکسر[۳] مرائی بوحدته و مجالی لباطنه. «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و

---

۱. استقاد: ذل و خضع، استقادله: انقادله (المنجد).

۲. الطبرسی، الاحتجاج، احتجاجات امیر المؤمنین (ع) فی التوحید، ج ۱ ص ۴۷۵. و عنه بحار الانوار، کتاب التوحید، الباب الرابع، الحدیث ۷، ج ۴ ص ۲۵۳.

۳. کذا فی س و م.

فی انفسهم حتّی یتبیّن لهم انه الحقّ.»[۱]

قال صلّی اللّه علیه و آله و سلّم. فی خطبة الغدیر: «الحمدللّه الذی علافی توحّده، و دنا فی تفرّده، و جلّ فی سلطانه، و عظم فی ارکانه، و احاط بکل شئی علماً، وهو فی مکانه[...] الذی ملأ الدهر قدسه، والذی یغشی الابد نوره.»[۲] والخطبة طویلة، و فیها دقائق التوحید، نقلنا منها ما احتجنا الیه.

تأمل فی قوله صلّی الله علیه و آله «ملأالدهر قدسه» کیف قال بسریان قدسه، مع انّ القدس یأبی[۳] عن السریان، فافهم هذه، ان کنت تفهم و الاّ فاجعلها موضوعة لفهم[۴] اهله.

[۳] تمثیل

مستکفی عالم نفوس حیوانیه است از آن جهت که صور مثالیه و اشباح محجوبه‌اند[۵] و آنها را تعلّق به موادّ لطیفه است، که مناسب تجرّد آنهاست، و جهت قوّه در آن موادّ و در جهت فعلیّت مستهلك و از کمال ضعف در کمال لطافت است، چنانکه قوّهٔ خیال از مادّه جسمانیه که محلّ صورت جسمیه است مجرّد و مرتفع است، لکن مناسب نشئهٔ خود از اینجا[۶] که به گوهر متحرك و به ذات قابل صور خیالیّة متجدّده است، او را قوّهٔ حرکت در جوهر ذات خود و خروج از قوّهٔ صور خیالیّة به فعلیّت و حصول آنها حاصل است، و جمیع الجهات قوّه از او مرتفع است، مگر قوّهٔ مراتب و درجات جوهر خیال و تجدّدات صور خیالیّه و در این باب به ذوات[۷] خود مقوّمات ذات خود مستکفی است، زیرا که او را وضعی و مجاورتی به ذات اشیائی که ذوات اوضاعند متصوّر نیست.

---

۱. فصلت / ۵۳.
۲. الطبرسی، احتجاج، احتجاج النبی (ص) یوم الغدیر، ج ۱ ص ۱۳۸ـ۱۴۰.
و المجلسی، بحارالانوار، تاریخ امیرالمؤمنین (ع)، الباب ۵۲، الحدیث ۸۶، ج ۳۷ ص ۲۰۴ و ۲۰۵.
۳. یأتی (س و م).
۴. تفهم (س)، بفهم (م).
۵. کذا فی س و م.
۶. آنجا (م).
۷. ذات (م).

مثال دیگر: نفوس فلکیه و ملائکه مدبّرهٔ سماویّه است، زیرا که آن نفوس نیز از بابت لطافت موادّ بلکه ابدان در خروج از قوّه به فعلیّت در تحولات[۱] ذاتیه و حرکات شوقیه به مبادی ذاتیه و مقومات باطینه عقلیه بلکه الهیه اکتفا کند.

مثال دیگر نفوس انبیاء علیهم السلام است که از جهت لطافت ترکیب عناصر و اعتدال مزاج و طهارت طینت در حصول کمالات نفسانیه و خصائل مرضیه و معارف عقلیهٔ الهیه به افاضهٔ مبدء المبادی و استعداد ذاتی مستکفی بوده‌اند با اختلاف درجات نفوس قدسیّهٔ ایشان در عروج به مراتب باطن و وصول به مدارج حقائق. و لقد فضّلنا بعض النّبیین علی بعض[۲] بخصوص حضرت خاتم انبیاء علیه آلاف التحیة و الثناء که در تکمیل نفس قدسیهٔ خود از خارجی بشری در هیچ علمی از علوم استفاده نفرموده بود.

«یکاد زیتها یضئی و لولم تمسسه نار»[۳] نفس ناطقهٔ قدسیهٔ آن بزرگوار در اضائه و اشراق صور علمیهٔ ربانیّه و معارف الهیهٔ سبحانیهٔ پروردگار خود که در مرآت قلب معنوی آن بزرگوار مثل پرتو آفتاب که در آیینهٔ صافی از کدورات ظاهر گردیده بود، اکتفا فرموده بود[۴] و انواع معارف الهیه و حکم ربانیه از منبع قلب معنوی و نفس ناطقه آن حضرت در لسان معجز بیانش جاری بود. «یا ایّهاالذین آمنو صلّواعلیه و سلّمو اتسلیما».[۵]

تامّه موجودی بود که از همه قوّه که از جهت قوّهٔ خارجه و امکان استعدادی خالی باشد و او را حالت انتظاری در حصول کمالات نباشد، بلکه جمیع کمالات او که به حسب قوّهٔ عقلیه و امکان ذاتی قابل آنها است و حصول آن کمالات در او ممکن است و ممتنع نیست در اوّل وجود و فطرت اوّلی به افاضهٔ اصل وجود او به نحوی از تبعیّت[۶] به حسب مفهوم و عنوان و بطوری از اتّحاد بلکه عینیت به حسب مصداق و حقیقت بر او اضافه شود.

---

۱. تحویلات (س).
۲. الاسراء / ۵۵.
۳. النور / ۳۵.
۴. فرموده است بوجود (س).
۵. الاحزاب / ۵۶.
۶. تثبیت (س).

مثال او مفارقات محضه و مجرّدات صرفة و عقول شامخه است که در لسان نبوت و ولایت به کروبیّین و اهل جبروت معروفند.

[۴] توضیح و انارة

موجودات نشأهٔ باطن که به جواهر ملکوتیه موسومند، بر دو قسمند:

قسم اوّل: موجودی است که از جهت قوهٔ او در اصل وجود و شدت او در کمالات موجود [بما] هو موجود، او را تعلقی نه حلولی و نه تدبیری به عالم اجسام می‌باشد یعنی نه در اصل وجود به اجسام متعلق باشد و چنانکه صور طبیعیه راست، و نه در صدور افعال و تدبیر که به آنها محتاج باشد در خروج از قوّه به فعل و در عروج از نقص به کمال، چنانکه نفوس ناقصه است به آن جهت که نفوس ناقصه اند و این قسم از موجودات ملکوتیه را کروبیین نامند.

و اینان دو طائفه‌اند:

طائفهٔ اولی را مسبحون گویند که از نهایت قرب وصال و کمال اتصال و شدت صفای مرآت ذات و مجلای وجود مستغرق[۱] می‌باشند، و در مشاهده ملکه بحار واحدیت بجز[۲] احدیت واله، و حیرانند در ملاحظهٔ اضائه نور جمال شمس حقیقت صمدیت، و مستهلکند[۳] در انارهٔ سطوت جلال و قاهریت، و متواضعند در تحت علو جبروت سلطنت و کبریائیت و لهذا اینان را به غیر ذات حق و صفات و اسماء او التفاتی نیست، حتی آنان که[۴] از ذات خود و صفات خود نیز غافلند.

و در بیان شأن ایشان[۵] رسول خدا فرموده است: ان لله تعالی[۶] ارضاً بیضاءً و مسیرة الشمس فیها [ثلاثون] یوماً[۷] مثل ایام الدنیا ثلاثین مرة مشحونة خلقا لایعلمون [ان الله خلق

---

۱. متفرق (س).
۲. کذا فی س و م.
۳. مستهلك (س).
۴. آنکه (س و م).
۵. و در بیان ایشان (س).
۶. کلمة «تعالی» غیر موجود فی «م».
۷. و مسیرة الشمس فیها یوم (م).

السماوات والارض و لایعلمون] ان الله خلق آدم و ابلیس.»[۱]

و طائفهٔ ثانیه را خداوند ایجاد فرمود تا وسائط جود و رحمت و حجب جلال و عظمت او باشند و صفت ربوبیت به مظاهر وجودات آنها ظاهر گردد. پس[۲] این طائفه را التفات تربیت مادون خود است، بخلاف طائفهٔ اولی.

و این هر دو طائفه شریکند در اینکه نه در اصل وجود و نه در کمالات وجود بجز خداوند به شیئی از ایشان محتاج نیستند و ممتازند به اینکه طائفه اولی چنان مستغرقند در بحر مشاهدهٔ جمال ازلی، که التفات به تربیت مادون خود نیز ندارند، با اینکه حقیقت تربیت و ظهور ربوبیت در آنها اقوی است، زیرا که ربوبیت آنها در ربوبیت حق فانی است و اینان را در لسان حکمت الهیه «عقول طولیه» نامند. و طائفهٔ ثانیه به تربیت مادون خود التفات دارند و اینان را در لسان حکمت متعالیه اشراقیه «عقول عرضیه متکافئه و ارباب انواع» نامند. و در زبان حکمت بیان افلاطون الهی[۳] به مثل الهیه مذکور، و در زبان دیگران که پس از افلاطون بوده‌اند، به «مثل افلاطونیه» مشهورند. و التفات اینان به ربوبیت مادون خود از جهت آن است که بعدی از مقام ربوبیت مطلقه دارند و از درجهٔ هویت اطلاقیهٔ حق[۴] اول دور افتاده اند، زیرا که وجود امکانی هرچه از جهت اطلاق و افاضه دور شوند، جهت فناء و استهلاك از او ضعیف شود و بقای بحق فتور یابد، زیرا که فنای وجود امکانی و بقای او در مشاهدهٔ جمال و جلال حق ناشی از صفای اوست، و صفای او ناشی از قوت اوست، لهذا هرچه وجود امکانی اقوی بود فنا و استهلاك در او اعلا باشد و هر چه فنا در او اعلا بود، بقای بحق اکمل باشد.

از اینجاست که ولایت هر نبی بر نبوت او مقدم است و از مقام نبوت او اعلاست، زیرا که حقیقت ولایت متقدم به مجرد فنای ماسوی است از نظر مشهود عارف سالك که ملازم است با بقای او به صفات حق، اگر فنا فنای در صفات بود و یا بقای بحق اگر فنای او فنای در

---

۱. ابن ابی جمهو الاحسایی، عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث النبویة، الجملة الثانیة من الخاتمة، الحدیث ۱۴۴، ج ۱، ص ۱۰۰. قریب بها فی بحار الانوار کتاب السماء و العالم، باب العوالم، الحدیث ۴۳ و ۴۶، ج ۵۷ ص ۳۴۸ و ۳۴۹.

۲. کرد و یقال (س).

۳. دلیل (س).

۴. «احد» او «اجل» (م).

ذات باشد. پس ولایت ملازم فناست که عبارت از عدم التفات سالك عارف است بماسوی. و هم ملازم بقا است که عبارت از انحصار مشاهده اوست در آثار حق، اگر فنا فنای در آثار باشد. و یا در افعال حق اگر فنای او فنای در افعال باشد، یا در صفات حق اگر فنای او فنای صفات باشد، و یا در ذات حق اگر فنای او فنای در ذات باشد.

پس ولایت مسافرت است از خلق به سوی حق و سیر در[1] حق است به حق. مسافرت از حق فنا است و سیر در حق بقا است. و حقیقت نبوت متقوم است به مسافرت از حق به سوی خلق و سیر در خلق به حق. ببین تفاوت ره از کجاست تا بکجا. ما للتراب و رب الارباب.

از اینجاست که حضرت خاتم الانبیاء علیه آلاف التحیة والثناء فرموده‌اند: «لی مع الله وقت لایسعنی فیه ملك مقرب و لا نبی مرسل.[2]» زیرا که از این بیان معجز توأمان مستفاد می‌شود که آن حضرت خود نیز به حسب مقام نبوت و رسالت در آن مقام راه نداشته‌اند، بلکه به اعتبار ملکیت و قرب نیز در هر دو از آن حضرت موجود بوده است، آن وقت را واجد نبوده‌اند، زیرا که ملك چنانکه صاحب قاموس از بعضی اهل لغت نقل کرده است[3] مأخوذاز الوکة بفتح الف و کاف و سکون لام است و الوکه بمعنی رسالت است و مفهوم قرب ملازم انفصال است و مفهوم معیت ملازم اتصال. و آن وقت به حسب مفاد بیان معجز توأمان آن حضرت به معیت حاصل بوده است نه به مجرد قرب.

قسم دوم: موجودی است که در اصل وجود فطرت اولی از تعلق حلولی بماده مبری است، و لکن از آنجا که کمالات او به حسب اصل وجود او حاصل نیست و ممکن است که با اسباب داخلیة یا خارجیه و تدابیر کلیه عقلیة و جزئیهٔ خیالیه و صدور اعمال باطنیهٔ نفسانیه و ظاهریهٔ بدنیه بواسطهٔ قوای محرکه باعثه و محرکهٔ فاعله آن کمالات را تحصیل نماید.

---

۱. از (س).

۲. ذکره السید حیدر آملی فی مقدمة جامع الاسرار و منبع الانوار ص ۲۷؛ و صدر المتألهین فی الاسفار، ج ۶ ص ۲۸۵ و ۳۶۸ و ج ۹ ص ۸۵. ذکره المجلسی فی بحار الانوار، کتاب الصلوة، الباب الثانی، ذیل توضیحات الحدیث الاول، ج ۸۲ ص ۲۴۳. لم اعثر علیه بعنوان الروایة فی الجوامع الروائیة. فی اللؤلؤ المرصوع ص ۶۶: «یذکره الصوفیه کثیراً و لم ار من نبه الیه و معناه صحیح و فیه ایماء الی مقام الاستغراق باللقاء المعبر عنه بالمحو و الفناء.»

۳. مجدالدین الفیروز آبادی، القاموس المحیط، باب الکاف، ج ۳ ص ۱۹۳.

تعلیقی تدبیری و افتقاری فعلی او را بمادهٔ طبیعیهٔ بدنیه و محل طبیعی حاصل است که به اعداد درجات متجدده که آن همه را به حرکات جوهریهٔ ذاتیه و حرکات عرضیه ثابت است از مبدء خیرات و کمالات و آن خیرات[۱] و کمالات که او را حاصل نیست استفاضه و استکمال نماید تا سیمرغ عقل نظری از حضیض قوه صور علمیه به اوج فعلیت الصور پرواز کند و به نزول رقیقه و عکسی از حقیقتی از حقائق تامهٔ عقلیه شامخه در مراتب ذات او آن حقیقت تامه را به حکایت آن رقیقه و عکس از دور مشاهده نماید و به فعلیت اتحاد با آن رقیقه پس از مباینت و قوهٔ اتحاد به آن حقیقت تامه کامله شبیه شود.

و شاهباز عقل عملی از ارض نقصان و فقدان اخلاق مرضیه بسماء[۲] کمال و وجدان خصلتی از خصائل حمیده نفسانیه و یا خلقی از اخلاق حسنهٔ الهیه و یا تجلی الهی از اسماء ذاتیه بصورت فعل و ربوبیت طیران نموده، مصدوقه «تخلقوا باخلاق الله»[۳] شود، و به انشراح بیت صدر و انفتاح باب قلب از ظلمات تعینات عوالم نفسانیه به انوار اطلاقات منازل روحانیه فائز کرد و در وصف و شرح این قسم از[۴] موجود خاتم اوصیاء علیه آلاف التحیة و الثناء چنانکه در کتاب درر و غرر روایت شده است، در جواب سؤال از عالم علوی فرموده است: «صور عاریة عن المواد عالیة عن القوة و الاستعداد، تجلی لها ربها فاشرقت و طالعها متلألات و القی فی هویاتها مثالَه، فاظهر عنها افعاله بارقة باقریة[۵]».[۶]

و فی وصف هذاالموجودالکریم ایضا مافی الاصول [من] الکافی عن ابی جعفر

---

۱. الخیرات(س).

۲. سبأ (س).

۳. لم اعثر علیه فی الجوامع الروائیة، استند الیه صدر المتألهین فی اسفاره عن النبی(ص) ج ۱، ص ۲۱، و الفیض الکاشانی فی علم الیقین، ج ۲ ص ۱۰۲ و السبزواری فی شرح دعاء الصباح، ص ۸۷.

۴. نور (س).

۵. عبارة «بارقة باقریة» غیر موجود فی غرر الحکم و درر الکلم.

۶. عبدالواحد بن محمد تمیمی الآمدی، غرر الحکم و درر الکلم، حرف الصاد، حدیث ۵۸۸۵.

راجع شرح جمال الدین محمد الخوانساری بر غرر الحکم و درر الکلم، ج ۴ ص ۲۱۸ ـ ۲۲۲. قال آقا جمال: «این کلام مؤید چندین اصل از اصول حکما می تواند باشد، نهایت نسبت آن به حضرت صلوات الله و سلامه علیه ثابت نیست، بلکه گمان فقیر این است که کلام یکی از حکما بوده که بعضی برای ترویج آن نسبت به آن حضرت داده است و الله تعالی یعلم».

علیه السلام قال: «لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: اقبل. ثم قال له: ادبر. ثم قال: و عزتی و جلالی ماخلقت خلقاً هو احب الی منك[...] اياك آمر و اياك انهی و اياك اعاقب و اياك اثيب.»[۱]

یعنی لماظهر الحق الثانی[۲] الامکانی و الفیض المقدس بذاته عن شوائب التعینات الامکانیة عن الحق الاول الوجوبی یتعین بتعین الاوّل من التعینات الامکانیة. فلما کان هو ظهور الحق الاول المتصف بالقدس و الاطلاق عن التعینات اذظهور کل شئ بما هو ظهوره و حکایة عنه و الحکایة بما هی حکایة کاشفة عما یحکی عنه خاصة بحال[۳] نفسها، و لما کان ظهور الحق فعله و فعله منحط عن مقامه سبحانه و لذلك یتّصف بذاته بالامکان لازم جداً من الحدود الامکانیة و تعینا من التعینات الامریة او الخلقیة فتعین، او لاطلاقه بتعین امکانی هو اضعف التعینات، و منه الی تعین آکد و هکذا الی ان ینتهی الی مالااتم منه فی التعین حکماً[۴] فکلما نزل الوجود ضعف الاطلاق الی اضعف الاطلاقات و قوی التعین الی اقوی التیعنات اذ لاطفرة فی الحرکة عرضاً و لاطولاً، نزولاً و لاصعوداً. و الحکم فی جمیع المراتب تابعة للعنصر الغالب، فاذاغلب الاطلاق غلب حکمه و اذا غلب التعین فهکذا و فی المتساویین لاغالب و لامغلوب.

و معیار شرف الوجود قربه بالحق و میزان قربه قوة اطلاق الظهور فیه کما ان معیار خسته[۵] بعده عن الحق و میزان بعده قوة التعین فیه، فالمرتبة الاولی من الوجود، الاطلاقی الامکانی لکونها متعینة بتعین[۶] اضعف التعینات لانه ادونها لکون حکم الاطلاق فیها ظاهر عالماً[۷] بحیث یکون الحکم المتعین[۸] عنده خفیاً[۹] مستهلکا فی المظهر لها للاتم و

۱. الکلینی، الاصول من الکافی، کتاب العقل و الجهل، الحدیث الاول، ج ۱ ص ۱۰.
۲. الشأنی (س).
۳. حاجته لحال (س).
۴. کلمة «حکماً» غیر موجود فی «م».
۵. خسّة الوجود (م).
۶. بتعیّن امر (س).
۷. غالباً (م).
۸. حکم التعیین (م).
۹. حقّاً (م).

اتم المظاهر فاطلاقها بعينه هو التخلّق باخلاق الله كلها التى هى صفاته الذاتية سبحانه العالم ذاتاً والذاتية ظهوراً فى تلك المرتبة الشامخة و هو ايضاً ايتاء جوامع الحكم التى هى اسمائه الذاتية كانه اصلاً و آثار تلك الاسماء، و مرّ بيانها التى هى الاعيان الثبوتية[۱] الامكانية الثانية فى صقع من العلم الازلى الكمالى بضرب من التبعية لحضرة تلك الاسماء فرعاً و لحضرة الصفات الجامعه لتلك الاسماء اولحضرة الذات التى هى مجمع جوامع الصفات والاسماء فتلك المرتبة من جهة هذه الظهور الاطلاقى مجلاة لجوامع الصفات مرأة لمجامع الاسماء مشكوة لحقائق الاعيان فهى المختلفة باطلاقه[۲] سبحانه المتحققة باسمائه المستتبعة للاعيان التابعة لتلك الاسماء، و كل ذلك بوجه الوجيه[۳] هذا الظهور[۴] والنزول. قال صلى الله عليه و آله: «اوتيت جوامع الحكم»[۵] و «بعثت لاتمم مكارم الاخلاق»[۶]. فتلك المرتبة الشامخة اى المرتبة المحمدية(ص) البدوية و هى نفس هذا الظهور الاطلاقى المتعيّن بذلك التعين. «و بالحق انزلناه و بالحق نزل.»[۷] و يسمى هذا الظهور بالحق المخلوق به وقديسمى بالنور المحمدى(ص) البدوى و هى «اول ما خلق الله نورى.»[۸] و قديسمى بعرش الهوية و عرش الوجود، كما يسمى تلك الحقيقة المتعينة بالحقيقة المحمدية(ص) البدوية والدرة البيضاء والركن الابيض، فان لهذا العرش اركان اربعة[۹] :

---

۱. الثابته (س).

۲. باخلاقه (م).

۳. كذا فى «س»، و فى «م» الوحد.

۴. ذالظهور (س و م).

۵. ينقل هذا الحديث بالفاظ ثلاثة: اوتيت جوامع الكلم، اعطيت جوامع الكلم، و بعثت بجوامع الكلم. نقلها مسلم و البخارى و احمد بن الحنبل و ايضاً الآجرى فى كتاب الشريعة و محيى الدين بن العربى فى التجليات الالهية.

۶. مسند البزاز، ج ۲ ص ۳۸۱، موطأ مالك ج ۳ ص ۹۷، مجمع الزوائد ج ۹ ص ۱۵، الدرر المنتثرة ص ۱۱۹، كنز العمال الحديث ۵۲۱۷؛ و من الامامية الطبرسى فى مجمع البيان ذيل آية ۴ من سورة القلم، و الفيض الكاشانى فى المحجة البيضاء ج ۴ ص ۱۲۱، و علم اليقين ج ۱ ص ۴۳۹.

۷. الاسراء/ ۱۰۵.

۸. عوالى اللئالى، الجملة الثانية من الخاتمة، الحديث ۱۴۰، ج ۴ ص ۹۹ و عنه البحار، كتاب العقل والجهل، الباب الثانى، الحديث ۷، ج ۱ ص ۹۷؛ و ايضاً فى البحار، كتاب الامامة، الباب الاول، الحديث ۳۸، ج ۲۵ ص ۲۲.

۹. راجع المجلد الاوّل لهذه المجموعة، تعليقات الاسفار، التعليقة ۸۹۳ ص ۴۰۷ ـ ۴۰۶ و بدايع الحكم ص ۱۰۹ ـ ۱۰۷.

اولها الركن الابيض المسمى بعقل الكل، «اول ماخلقه‌الله العقل»[۱] و بالقلم الاعلى، «اول ماخلقه‌الله القلم»[۲] و بالدرة البيضاء وبالمحمدية البيضاء والدهر الايمن الاعلى و العرش المجيد.

«ثانيهما، الركن الاصفر المسمى بنفس الكل والدرة الصفراء والعلوية العلياء و ذات‌الله العلياء و شجرة طوبى و سدرة المنتهى و الدهر الايمن والعرش الكريم، و قدسمى سيدنا و امامنا السيد السجاد عليه‌السلام «خالق العباد» فى صحيفته فى دعاء له(ع) «فى دفاع كيدالاعداء ورد بأسهم» الركن الاول بالمحمدية الرفيعة والثانى بالعلوية البيضاء و حيث قال: «اللهم انى اتقرب اليك بالمحمدية الرفيعة والعلوية البيضاء واتوجه اليك بها ان تعيذنى من شر كذاو كذا.[۳]»

ثالثها: الركن الاخضر المسمى بخيال الكل والمثال الكل والدرة الخضراء والدهر الايسر الاعلى و عرش الرحمن.

رابعها: الركن الاحمر المسمى بالدرة الحمراء و طبيعة الكل والدهر الايسر الاسفل والعرش الجسمانى و قديسمى تلك الحقيقة المتعينة التى هى الركن الابيض بالعقل «اول ما خلق‌الله العقل»[۴] و قديسمى بالروح. قال مولانا امام الموحدين عليه‌السلام: «الروح ملك من الملائكة له سبعون الف وجه و لكل وجه سبعون الف لسان و لكل لسان سبعون الف لغة، يسبح الله بتلك اللغات كلها، و يخلق الله من كل تسبيحة ملكا يطير مع الملائكة الى يوم القيامة.»[۵] و هذاالروح كما يؤمى اليه بل يدل عليه قوله (ع): «اول موجود الكروبيين

---

۱. عوالى اللئالى، الحديث ۱۴۱، ج ۴ ص ۹۹، و عنه البحار، كتاب العقل و الجهل، الحديث ۸ ج ۱ ص ۹۷، و المحجة البيضاء، كتاب شرح عجائب العقل، بيان معنى النفس و الروح و العقل و القلب، ج ۵ ص ۷.

۲. مسند احمد بن حنبل ج ۵ ص ۳۱۷، سنن ابى داود ج ۲ ص ۴۱۳، سنن ترمذى ج ۳۱۱۳، مستدرك حاكم ج ۲ ص ۴۹۸، تاريخ بغداد ج ۱۳ ص ۴۰. و اما من طريق الخاصة: «ان الله خلق العقل و هو اول خلق خلقه من الروحانيين». البرقى، المحاسن، كتاب مصابيح الظلم، الباب الاول، الحديث ۲۲، ج ۱ ص ۱۹۶، و ابن شعبة البحرانى، تحف العقول عن آل الرسول، وصية الامام الكاظم(ع) ص ۴۰۰، الصدوق، الخصال، ابواب السبعين و مافوقه، الحديث ۱۳، ج ۲ ص ۵۸۹، و عنه البحار ج ۱، ص ۱۰۹ الحديث السابع. و بحار الانوار ج ۱ ص ۱۰۹.

۳. الصحيفة السجادية، الدعاء التاسع و الاربعون، الفقرة ۱۶.

۴. مرّ مصادر هذا الحديث آنفاً.

۵. بحار الانوار، كتاب السماء و العالم، الباب ۲۳، الحديث ۸۵، ج ۵۹، ص ۲۲۲.

الذين اخرهم بروح القدس المتعلق بعرش الرحمن المدبر للعرش الجسمانى المعدوم من حوامله المعروف بجبرائيل.» فان «سبعين الف وجه» اشارة الى درجات عالم الروح طولاً و عرضاً. وسبعين الف لغة اشارة الى مراتب كل عالم من عوالم الطبع من الآباء والامهات و صور الكائنات المركبة المتولدة من ازدواج الآباء العلوية والامهات السفلية، فان كل عالم من عوالم الطبع متحركة بذاته متجددة بنفسه متفرقة بجوهره، نزلت مراتب فرقه من جهة جمع نفسانى هو فوقه و حافظه و مقامه و مقيمه كاللسان بالنسبة الى الالفاظ واللغات و كل مرتبة نازلة العوالم النفسية من جهة دهرها و اتصالها بعالم العقل و العوالم الطبيعية من جهة ثباتها و اتصالها بثبات عالم النفس و بقائها. «وسبعين الف لغة» اشارة الى مراتب كل عالم من العوالم النفسية من جهة تجدده فى جوهره و حركته فى ذاته.

و كل عالم من العوالم النفسية من جهة تجدده فى جوهره و حركته فى ذاته و كل عالم من العوالم الطبيعية من جهة دثوره فى نفسه و تحوله فى اصله من الآباء العلوية والامهات السفلية و صور الكائنات المركبة المتولدة من ازدواج الآباء والامهات. قال: كل عالم من العوالم النفسية والطبيعية متحرك بذاته متجدد بنفسه متفرق بجوهره نزلت جهة فرقه من جهة جمع عقلى او نفسى هى فوقه و حافظه و مقامه و مقيمه كاللسان بالنسبة الى اللغات القائمة به و ان كان بين القيامين فرقان عظيم. و كل مرتبة فرقية تجددية يرجع الى جهة جمعه و حافظه و حافظه معه التى هى جهته العليا المنزهة من النقص التجددى والضعف الانصرامى و ليست هى الا مرتبة من الملكوت و ملك من الملائكة المدبرة و هم لتنزههم و تقدسهم فى ذواتهم مظاهر اسم السبوح والقدوس، فمفاد كل لغة و مؤداه هو تسبيحه سبحانه مع ان كل مرتبة من مراتب التجددات لنقصه كاشفة عن تنزه الحق سبحانه عن نقائصها و امتناعه عن اتحاده معها و حلوله فيها و تكافؤه.

قال امام الموحدين(ع) فى خطبة له عند بيانه لتجليه سبحانه للقوى والمشاعر: «تجلى لها بها و بها امتنع عنها»[1] و من النفوس المدبرات العلويات السماويات والنفوس الصاعدات السفليات الارضيات التى تصعد الى مدارج السعادات بالاعمال الصالحة و الخصال المرضية

---

۱. نهج البلاغة، الخطبة ۱۸۵، ص ۲۶۹.

«الیه یصعدالکلم الطیب والعمل الصالح یرفعه»[۱] وهاتان الکائنتان کلتاهما یسبّحان له تعالی بالارادة والاختیار مع الضابط ایضاً مطابقاً[۲] للتسبیح الفطری والتنزیه الجبلی و قد یسمی باسماء اخر یطول ذکرها.

قوله(ع) «استنطقه»[۳] ای جعله ناطقاً ینطق یناسب مقامه الشامخ، اذا[۴] طلب منه النطق الصوری الکونی طلبا ایجابیاً، فنزله من جبروته الی ملکوته ثم الی ناسوته، فتصیر ناطقاً بالالفاظ والعبارات الناسوتیة ینطق بمایومی الیه هدایة للعباد. اما طریق الهدایة و ارشادهم الی سبیل الرشاد اوطلب منه طلباً ایجابیاً کونه منطقة و دائرة تدور علی کرة الامکان بانزاله من العقل الی الهیولی و منها الی العقل فیصل بوجود البدو بالختم[۵] فیختم الوجود الامکانی به کمابدءمنه. ولنعم ماقیل:

دو سر قوس حلقهٔ هستی به حقیقت بهم تو پیوستی

قال(ص): «نحن الآخرون السابقون»[۶] یعنی نحن الآخرون صعوداً، سابقونا ای[۷] الاولون نزولاً، و انمانسب الی ذواتهم الآخریة والاولیة و ترك الاوسط مع ان انوارهم منبسطة واشعتهم ساریة کما شوهدمن سریان نوره(ص) فی کل آبائه وامهاته. بل نوره مع کل نبی لان تشخص کل شخص بصورته الاخیرة الشخصیة کما ان تنوع کل نوع بصورته الاخیرة النوعیة خارجاً و تفضله و نقصه بالفصل الاخیر ذهناً[۸] والصورة الاخیرة فی الانسان سواء کان انساناً صغیراً او کبیراً هو العقل و ان کان العقل فی الانسان الکبیر مقدماً، فان المراد بالصورة الاخیرة هو صورة الصور مقدمة کانت او موخرة و تسمیتها بالاخیرة بملاحظة الشروع والاخذ من الجنس والعموم الی الفصل والخصوص. فان الصورة الاخیرة بجمیع[۹] الصور التی دونها

---

۱. الفاطر / ۱۰.

۲. کلمة «مطابقاً» غیر موجود فی «س».

۳. من قول الامام الباقر (ع) فی الکافی، ج ۱ ص ۱۰ الحدیث الاول من کتاب العقل و اجهل، مرّ.

۴. او (م)؛ اذ (س).

۵. وبما نختم (س).

۶. بحار الانوار، عن کشف الغمة فی معرفة الائمة، کتاب تاریخ نبینا (ص)، باب فی اسمائه و القابه، الحدیث ۴۴، ج ۱۶ ص ۱۱۸.

۷. کلمة «ای» غیر موجود فی «س».

۸. فی «م»: «باطناً غیر ذهناً» بدل «و نقصه بالفصل الا غیر ذهناً».

۹. لجمیع (م).

حاكية بوجه الجمع عماهى عليها من الكمالات و الفعليات، فهى كنه حقيقة الشيء و الاواسطة ناقصة فى ذلك. و انما اتى صلى الله عليه و آله بكلمة «نحن» لا بمجرد كونه متكلما جليلاً شانه التكلم على هذا النحو، بل اشار بذلك الى ان ساير المعصومين (ع) عن ولده ايضاً لهم تلك المرتبة الشامخة و المنزل الرفيع لانهم اظلال نوره، «سايه آرى هر كجا با ذات همراهى كند.»

قوله (ع): «ثم قال له اقبل فاقبل»[1] اى اقبل من الجبروت الى الملكوت و منه الى حالته الناسوت. ثم «قال له: ادبر» من تلك الحالة التى هى البرزخ بين الوجود و العدم و ارجع الى الوجود البحت الامكانى الذى هو حقيقة حقائق عالم الامكان المحمدى الحتمى التى اشرف موجودات العالم الامكانى لانها سياحة فى درجات سريان المظهر الاتم و تمام الظاهر اجمالاً و جمعاً الذى كان هو لاجل ذلك اشرف الموجودات بدواً فان شرافة كل موجود امكانى بظهور اسماء الحق و صفاته فيه ظهور صفات الشمس فى المرأة مع تنزه الشمس و صفاتها عن الحلول فى المرأة و لا اتحاد بها فتلك الحقيقة الحتمية مكافئة لذلك المظهر الاتم البدوى و مع تكافئها له متحد بها فى العالم الروحى الذى هو عالم الاتحاد مع كونه سباحة فى بحار الوجود نزولاً و صعوداً، فى المظهر الاتم و تمام المظاهر جمعاً و فرقاً بدواً و ختماً.

و يسمى هذه المرتبة بالروح الاعظم الصعودى و قاب قوسين و المقام المحمود و المحمدية البيضاوية الختمية و يسمى مرتبة اطلاقها الظاهر فيها الحاكية عن الحق و صفاته و اسمائه بوجه الاطلاق و الصرافة كما قال صلى الله عليه و آله و سلم «من رأنى فقد رأى الحق»[2] بالنور المحمدى الختمى و مقام او ادنى و بالوقت المحمدى كما قال صلى الله عليه و آله و سلم: «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل»[3] و هى بكونها مجمع جوامع المظاهر كان شكلاً للعلم الالهى بذاته و صفاته و اسمائه و الاعيان التابعة فى صقع علمه الازلى الكمالى لاسمائه و تصوراً لعرفانه تعالى[4] لهذه فذاته[5] شكلاً فعلياً لخلقه و

---

۱. من قول الامام الباقر (ع) فى الكافى ج ۱ ص ۱۰، مرّ ذكره سابقاً.
۲. صحيح مسلم، ج ۵۴، ص ۱۳.
۳. مرّ تحقيق مصادره فى اوائل هذه الرسالة تفصيلاً، فراجع ص ۱۱۵.
۴. الى هنا تمّ «س» الباقية.
۵. بذاته (م).

تصوراً ظهوریاً جامعاً لجوامع الافعال و حاویاً لمجامع الظهورات فهو تمام عرفان الخلق للحق الذی هو غایة غایات الخلق کما قال سبحانه «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف»[1] ای کنت بحسب الحضرة الاحدیة الغیب المطلق الذی هو الوجود البحت و الهویة الصرفة التی یحکی عنها عنوان الوجود المأخوذ مجرداً عن کل ما یغایره الصفات من عنوانات الصفات و تعبیرات للاسماء و مفهومات الماهیات و للاعیان و حکایات حدود الامکان و الفتور و النقصان. «کنزاً مخفیاً» ای جامع لجوامع الصفات الجمالیة و جامع النعوت الجلالیة، فان مرجع النعوت الجلالیة التنزیهیة التسبیحیة الی الصفات التمجیدیة التحمیدیة و تلك الصفات من عوارض الوجود بماهو وجود و هذا العوارض عین الوجود بحسب حضرة الصفات و یبرهن علیه المتأله. و من ذلك قال سبحانه «مخفیاً» فان ماهو عین الغیب المخفی یکون مخفیاً بخفاه لایدرکه الابصار و لایکتنهه الافکار و لایشاهده البصائر و الاسرار و لا یحیط به العقول علماً و لا القلوب عیناً.

«فاحببت ان اعرف» ای بحسب حضرة الاسماء التی هی الاسباب الآبائیة المستتبعة للارباب الامهاتیة التی هی الاعیان المساة بالفیض الاقدس فان اسمائه سبحانه تعبیرات له تعالی، قال سیدنا و امامنا الرضا علیه آلاف التحیة و الثناء فی الخطبة المشهورة «اسمائه تعبیر و الشئ یعرف عند تعبیره.[2]»[3]

---

۱. حدیث قدسی مشهور عند العرفاء، فبعضهم نقلوه خطاباً من الله تعالی لداود النبی(ع) و بعضهم نقلوه عن رسول الله (ص) عن ربه و فی اللؤلؤ المرصوع: قال ابن تیمیة: «لیس من کلام النبی(ص) و لایعرف له سند صحیح و لاضعیف» و تبعه الزرکشی و ابن حجر، و لکن معناه صحیح ظاهر و هو من الصوفیة دایر. راجع «احادیث مثنوی» باللغة الفارسیة لبدیع الزمان فروزانفر، ص ۲۹. و فی الدرر المنتثرة للسیوطی ص ۹۳: «انه لا اصل له و لم یوجد فی الکتب الموضوعة للاحادیث القدسیة و الجوامع الروائیة.» و قال محیی الدین بن العربی فی الفتوحات المکیة ج ۲ ص ۳۹۹ «ورد فی الحدیث الصحیح کشفا الغیر الثابت نقلاً عن رسول الله (ص) عن ربّه ...» هذا.
استند الیه السید حیدر الآملی قدس سره فی جامع الاسرار و منبع الانوار بعنوان الحدیث القدسی کراراً راجع ص ۱۰۲، ۱۵۹، ۱۶۲، ۱۶۴، ۶۰۱، ۶۳۹، ۶۶۵ و ۶۸۲، ۶۹۲) و ایضاً استند الیه صدر المتألهین قدس سره فی اسفاره ج ۲ ص ۲۸۵ و ج ۶ ص ۳۰۱ و الحکیم السبزواری فی شرح دعاء الصباح، ص ۵۰ و ۲۰۲.
والحکیم المؤسس شرح مفاد هذا الحدیث فی بدایع الحکم، ص ۱۰۹-۱۱۴.

۲. لم اعثر علی هذه العبارة فی بحار الانوار.

۳. الی هنا تم ما وجدنا من هذه الرسالة.

رسالۀ تاریخ حکما

[بسم الله الرحمن الرحیم]

[۱] السید الشریف الجرجانی[۱]

السید المحقق العلاّمة، السید المعروف بالشریف. از غایت اشتهار در فضل و کمال، مستغنی از تعریف و توصیف است. در خدمت علامه [قطب‌الدین] رازی[۲] تحصیل معارف فرموده است. و بر شرح شمسیهٔ[۳] علامه رازی و شرح مطالع[۴] آن علامه حواشی نوشته

---

۱. علی‌بن محمدبن علی‌الحسینی الجرجانی، متولد ۷۴۰ جرجان و متوفی ۸۱۶ شیراز، از مهمترین متکلم فیلسوفان حوزهٔ عقلی شیراز و مشهور به نکته‌سنجی و دقت نظر در مباحث کلامی و ادبی. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به روضة‌الصفاء ج ۸ ص ۴۵۲، ریحانة‌الادب ج ۳ ص ۱۲۵، مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۱۸، روضات‌الجنّات ج ۵ ص ۳۰۰، الکنی والالقاب ج ۲ ص ۳۵۸.

۲. قطب‌الدین محمدبن ابی جعفر رازی متوفی ۷۶۶ (یا ۷۷۶)، حکیم، منطقی و فقیه، مهمترین آثار او عبارتند از المحاکمات، شرح شمسیهٔ کاتبی قزوینی و شرح مطالع الانوار ارموی در منطق، رجوع کنید به روضات الجنات ج ۴، ص ۴۶۵.

۳. رسالة الشمسیة تألیف نجم‌الدین علی‌بن عمر کاتبی قزوینی (متوفی ۶۷۵). تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الشمسیة قطب‌الدین رازی از کتب درسی منطق در حوزه‌های علمیه بوده است. حاشیة شرح الشمسیة میر سید شریف جرجانی در ضمن یك مجموعه به چاپ رسیده است:
شروح الشمسیة، مجموعة حواش و تعلیقات، القطب‌الرازی، الشریف‌الجرجانی، العلامة السیالکوتی، العلامة الدسوقی، جلال‌الدین الدوانی، الشربینی، شرکة شمس‌المشرق للخدمات الثقافیة.

۴. مطالع الانوار تألیف قاضی سراج‌الدین محمودبن ابی‌بکر ارموی (متوفی ۶۸۲). شرح المطالع قطب‌الدین رازی بنام لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار از کتب معتبر منطقی است. حاشیة شرح المطالع میر سید شریف جرجانی به خط عبدالرحیم (تهران، ۱۲۹۴ هـ.ق) به شیوهٔ چاپ سنگی منتشر شده است.

است، و بر شرح تلخیص ملاسعد تفتازانی که مشهور است به کتاب مطوّل[۱] نیز حاشیه نوشته، و بر شرح قدیم تجرید نیز حواشی دارد.[۲] تصانیف او معروف است به نهجی که حاجت به بیان ندارد،[۳] و سید محمد نوربخش[۴] و شیخ محمّد معروف به ابن ابی جمهور[۵] به تشیع او گواهی داده‌اند.[۶]

[۲] محمدبن سید الشریف الجرجانی[۷]

السید الفاضل امیر شمس الدین محمّدبن السید الشریف الجرجانی به حلیهٔ فضل و کمال آراسته بود و در بدایت علوم و درجات فنون سیر کرده، و علم فاضل خضر حبلوردی[۸] که از

---

۱. تلخیص المفتاح تألیف محمدبن عبدالرحمن معروف به خطیب قزوینی (متوفی ۷۳۹). مسعود بن عمر معروف به سعدالدین تفتازانی (متوفی ۷۹۱) دو شرح بر تلخیص المفتاح نوشته است بنامهای المختصر و المطول، که هر دو از کتب درسی حوزه‌های علمیه در معانی و بیان و بدیع است. حاشیة المطول میر سید شریف جرجانی در چاپ سنگی تهران و چاپ حروفی قاهره همراه با متن مطول منتشر شده است.

۲. مراد از شرح قدیم تجرید تسدید العقاید یا تشیید القواعد تألیف شیخ شمس الدین محمودبن عبدالرحمن اصفهانی (متوفی ۷۴۹) است. این شرح و حاشیهٔ میر سید شریف جرجانی بر آن مخطوط است و منتشر نشده است.

۳. مشهورترین اثر میر سید شریف جرجانی «شرح المواقف» است. از دیگر آثار او: التعریفات، حاشیة شرح حکمة العین، شرح مفتاح العلوم، حاشیة الکشاف زمخشری، کبری در منطق، صرف میر، شرح کافیه.

۴. سید محمدبن عبدالله موسوی خراسانی مشهور به نوربخش از عرفای قرن نهم و سلسلهٔ نوربخشیه از فرق صوفیه به او منسوب است. (متولد ۷۹۵ قائن و متوفی ۸۶۹ سولقان). برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به ریحانة الادب ج ۴ ص ۲۴۳. مجالس المؤمنین ص ۱۴۹، ریاض العارفین ص ۱۵۴، طرائق الحقائق ج ۳ ص ۳۰.

۵. محمدبن زین الدین علی بن ابراهیم بن حسن بن ابراهیم بن ابی جمهور احسایی یا لحصاوی (زنده در ۹۰۴) فقیه، محدث و متکلم صوفی مشرب شیعی، صاحب عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة و مجلی مرآة المنجی و رسالة الاقطاب الفقهیة و الوظائف الدینیة علی مذهب الامامیة. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲ ص ۶۳۴-۶۳۷.

۶. قاضی نورالله شوشتری در مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۱۸ نیز تشیع او را ترجیح داده است. اما صاحب روضات الجنات این ترجیح را بلادلیل دانسته است. ج ۵ ص ۳۰۴.

۷. شمس الدین محمدبن علی فرزند و شاگرد میر سید شریف جرجانی. از آثار اوست: ترجمهٔ دو رساله منطقی پدرش یعنی کبری و صغری از فارسی به عربی بنامهای الدرّة والغرّة، تتمیم حواشی پدرش بر المتوسط فی شرح الکافیة، و مصنف الشرح النفیس علی ارشاد التفتازانی در نحو، رجوع کنید به روضات الجنات ج ۵ ص ۳۰۱ و ۳۰۴.

۸. شیخ نجم الدین خضربن محمدبن علی رازی حبلوردی از علمای اوائل صفویه، از آثار اوست: جامع الدرر فی شرح الباب الحادی عشر، مفتاح الغرر که منتخب شرح قبلی است، جامع الاصول فی شرح ترجمة رسالة الفصول محقق

←

شاگردان اوست، در خطبهٔ شرح نهج المسترشدین[1] به صحت اعتقاد و تشیع میر مذکور اشارت فرموده، بجمله هموارهٔ مذهب شیعه را نصرت و یاری می نموده است و از علماء شیعه است.

[۳] جلال الدین محمد الدوانی[2]

المولی المحقق و الحکیم البارع الصمدانی، جلال الدین محمّد الدوانی از مشاهیر علماء نامدار است، و حاشیه بر شرح مطالع[3] و حاشیه بر شرح شمسیه[4] و حاشیه بر شرح تجرید،[5] همچنین بر بسیاری از کتب نوشته است،[6] و در مراتب علوم عقلیه به اعلی درجات

→

طوسی در علم کلام، تحفة المتقین فی اصول الدین، و دو کتاب در شرح آثار استادش میر شمس الدین محمدبن علی الشریف الجرجانی یعنی کاشف الحقائق فی شرح رسالة درّة المنطق و جامع الدقائق فی شرح رسالة غرة المنطق، القوانین، حقائق العرفان و خلاصة الاصول و المیزان و کتاب التوضیح الانور بالحجج الواردة لدفع شبهة الاعور. رجوع کنید به روضات الجنات ج ۳ ص ۲۶۲، اعیان الشیعه ج ۲۹ ص ۲۶۳ (چاپ اول)، امل الآمل ج ۲ ص ۱۱۰.

۱. التحقیق المبین فی شرح نهج المسترشدین فی اصول الدین. نهج المسترشدین تألیف علامهٔ حلی و در علم کلام است. شیخ نجم الدین خضر حبلوردی شرح مزجی خود را در سال ۸۲۸ به پایان برده است، رجوع کنید به الذریعة ج ۳ ص ۴۸۴.

۲. جلال الدین محمدبن سعدالدین اسعد صدیقی دوانی (۸۳۰-۹۰۸) صاحب نظر در فلسفه، منطق و ریاضیات از بزرگترین علمای حوزهٔ عقلی شیراز است. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به شرح زندگانی جلال الدین دوانی نوشته علی دوانی، و مقدمهٔ دکتر سید احمد تویسرکانی بر ثلاث رسائل دوانی (مشهد، ۱۴۱۱).

۳. الحاشیة علی شرح المطالع و الحاشیة علی الحاشیة الشریفیة علی شرح المطالع. محقق دوانی دو حاشیه بر شرح مطالع و حاشیهٔ آن دارد یکی بنام «تنویر المطالع و تبصیر المطالع» که حاشیهٔ قدیم خوانده می شود، وی سپس در پاسخ به اشکالات میر صدر الدین دشتکی حاشیهٔ دیگری نوشت بنام «تعویذ المطالع و تبصیر المطالع» که حاشیهٔ جدیده خوانده می شود. این حواشی مخطوط است و منتشر نشده است. رجوع کنید به الذریعه ج ۴ ص ۲۲۷ و ج ۶ ص ۱۳۴.

۴. الحاشیة علی تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیة، حاشیهٔ دوانی بر شرح شمسیه قطب الدین رازی، مخطوط، رجوع کنید به الذریعة ج ۶ ص ۳۳. اما حاشیة الدوانی علی حاشیة الشریف الجرجانی علی شرح القطب در کتاب شروح الشمسیة مجموعة حواش و تعلیقات منتشر شده است.

۵. محقق دوانی سه حاشیه بر شرح تجرید قوشچی نوشته است که آنها را طبقات جلالیه می نامند. این حواشی که به حاشیهٔ قدیم، حاشیه جدید و حاشیهٔ اجد خوانده می شوند ناظر به حواشی سید سند صدر الدین دشتکی و در پاسخ به آنها به رشتهٔ تحریر در آمده اند. حاشیهٔ قدیم تا اثنای مباحث اجسام فلکیه در سال ۱۳۰۷ هـ.ق در آستانه منتشر شده است. حاشیهٔ جدید تا اثنای مبحث ماهیت، و حاشیهٔ اجد تا مبحث وجود ذهنی نگارش شده است. قسمتی از این حواشی همراه با چاپ سنگی شرح تجرید قوشچی منتشر شده است.

۶. شمارهٔ آثار محقق دوانی به ۸۴ می رسد. فارغ از حواشی فوق الذکر از دیگر آثار او شواکل الحور فی شرح هیاکل النور، الزوراء و شرح عقاید عضدی یاد کردنی است.

تحقیق رسیده بوده است[۱] و در علم حروف نیز کامل بوده است. بالجملة اشتهار او در فضل و کمال از آن بالاتر است که حاجت به بیان باشد.

در اوائل عمر از روی تقلید به مذهب اهل سنت و جماعت مایل بوده است، و پس از ملاقات حکماء نامدار از آن اعتقاد برگشته و به مذهب تشیع معتقد شده است و رساله‌ای به زبان پارسی در تشیع خود نوشته است.[۲]

[۴] امیر صدرالدین محمد الشیرازی (دشتکی)[۳]

سعیدالحکماء الموحدین امیر صدرالدین محمد الشیرازی قدس سره، کنیهٔ او ابوالمعالی و لقبش در عصر خود «صدرالعلماء» است[۴] و در کتب حکمت و کلام به «سید المدققین» معروف است.[۵] بر بسیاری از کتب منطق مثل «شرح مطالع»[۶] و «شرح

---

۱. صدرالمتألهین در اسفار حدود چهل مرتبه آراء او را مورد بحث مفصل قرار داده و از وی با عناوینی از قبیل المحقق الجلیل، العلامة الدوانی، هذا النحریر، بعض اجّلة الفضلاء، بعض اجّلة اصحاب البحوث، بعض من اجلة العلماء المتأخرین یاد کرده است.

۲. دوانی در آغاز سنی مذهب بود و در اصول عقاید طریقهٔ اشعری داشت ولی در پایان به مذهب شیعهٔ امامیه گرائیده چنانکه کتاب «نورالهدایة» که تألیف آن به وی منسوب است مؤید این معنی است. تاریخ تألیف نورالهدایة مشخص نیست. اما در شرح عقاید عضدی که به سال ۹۰۵ (دو سال قبل از وفات وی) تألیف شده، اثری از تشیع وی مشهود نیست. بعضی بر آنند که وی بر همان عقاید اشعری پایدار مانده و کتاب نورالهدایه نیز به قطب‌الدین تبریزی عارف شیعی متعلق است.
«نورالهدایة» در سال ۱۳۱۱ هـ.ق. به ضمیمهٔ خصائص ابن بطریق، و در سال ۱۳۳۲ هـ.ش. به ضمیمهٔ شرح زندگانی جلال‌الدین دوانی نوشتهٔ علی دوانی، و بالاخره در سال ۱۳۶۳ در کتاب الرسائل المختارة للعلامة المحقق الدوانی به تصحیح دکتر سید احمد تویسرکانی در اصفهان منتشر شده است.

۳. متولد ۸۲۸، متوفی ۹۰۳. برای آشنایی با احوال میر صدرالدین دشتکی رجوع کنید به فارسنامهٔ ناصری میرزا محمد حسن حسینی فسایی ص ۱۰۴۰، مجالس المؤمنین قاضی نورالله شوشتری ص ۳۳۹. رسالهٔ کشف الحقائق المحمدیة میر غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی.

۴. دیگر لقب وی صدرالحقیقة بوده است. (مجالس المؤمنین).

۵. در کتب فلسفی علاوه بر سید المدققین از او به «سید سند» نیز تعبیر می‌شود، رجوع کنید به منظومهٔ حکمت ملاهادی سبزواری: ان بقول السید السناد ترکیب عینیة اتحادی

۶. الحاشیة علی لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار. از سید سند دو حاشیه مطالع باقی است: الحاشیة القدیمة که در آن آراء محقق دوانی را نقد کرده است. و الحاشیة الجدیدة که در پاسخ به تعویذ المطالع (الحاشیة الجدیدة علی المطالع) محقق دوانی نوشته است. به مجموعه این دو حاشیه و حواشی سید سند بر تجرید «الطبقات الصدریة» اطلاق می‌شود. رجوع کنید به الذریعة ج ۶ ص ۱۳۵.

شمسیه»[۱] و کتب حکمت و کلام حواشی نوشته است،[۲] از آن جمله دو حاشیه بر «شرح تجرید» نوشته است و با ملا جلال‌الدین دوانی معاصر بوده است.

بر حواشی ملاجلال که بر «شرح تجرید» نوشته است، ایرادات فرموده است،[۳] و چون ایرادات آن جناب به سمع جلال‌الدین رسید، جلال‌الدین حاشیهٔ تازه بر شرح تجرید نوشت و ایرادات او را جواب داد، و حاشیهٔ دوم خود را به حاشیهٔ جدید، و حاشیه اولی را به حاشیهٔ قدیم مسمی نمود، و چون جواب جلال‌الدین به سمع آن جناب رسید، حاشیهٔ دیگر بر شرح تجرید نوشت و آن جوابها را رد فرمود،[۴] و چون رد آن جوابها به سمع جلال‌الدین رسید، باز حاشیهٔ دیگر نوشت و آن ردها را جواب فرموده، و آن حاشیه را به «حاشیهٔ اجدّ» مسمی فرمود.

[۵] امیر غیاث‌الدین منصور الشیرازی[۵]

نخبة‌الحکماء و غوث‌العلماء الامیر غیاث‌الدین منصور الشیرازی از اکابر اهل

---

۱. الحاشیة علی تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الشمسیة، الذریعة ج ۶ ص ۳۷-۳۸. علاوه‌بر آن سید سند بر حواشی میر سید شریف بر شرح شمسیه نیز حاشیه زده است.

۲. غیر از حواشی شرح تجرید دیگر آثار سید المدققین عبارتند از: حاشیة الکشاف زمخشری، حاشیة شرح مختصر الاصول ابن حاجب، رساله در حل مغالطهٔ مشهور به جذر اصم، رسالة فی اثبات الواجب و صفاته، رسالة فی الوجود الذهنی، رساله در علم فلاحت، رسالهٔ فارسی معرفت قوس و قزح.

غیاث‌الدین منصور در بارهٔ آثار پدرش میر صدرالدین محمد دشتکی در رساله کشف‌الحقائق المحمدیة نوشته است: «عادت و روش نیکویش این بود که در کتابهایش چیزی را جز آنچه نقطه نظر مختص خودش بود بیان نکند. آنچه را دیگران بیان داشته بودند در کتب خویش نمی‌آورد، مگر آنکه اولاً آن را به صاحبش نسبت دهد، و سپس نظر خود را در آن باب بیان کند. به همین دلیل اکثر تألیفاتش را تعلیقه و شرح تشکیل می‌داد، زیرا در این شیوه، آنچه دیگران در متون و شروح خود آورده‌اند، نمی‌آید. به‌هر حال، هر چند کتب او کم تعدادتر و کم‌حجم‌تر از کتب دیگر علما و حکمای بزرگ بود، لیکن نکات بکر و منحصر به فرد این کتابها از افادات غیر او بیشتر و مهمتر است، چنانکه این امر بر کسی که اهل تتبع و انصاف باشد پوشیده نیست.»

۳. الحاشیة‌القدیمة علی شرح القوشچی علی تجرید الاعتقاد، رجوع کنید به الذریعة ج ۶ ص ۱۱۷.

۴. الحاشیة الجدیدة علی شرح القوشچی علی تجرید الاعتقاد، به این دو حاشیه و سه حاشیهٔ دوانی بر شرح تجرید مجموعاً «طبقات» اطلاق می‌شود.

۵. امیر غیاث‌الدین منصور بن محمد دشتکی شیرازی متولد ۸۶۶ و متوفی ۹۴۸. برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به فارسنامهٔ ناصری میرزا حسن حسینی فسایی ص ۹۳۸، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۶، مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۳۲، دانشمندان و سخن‌سرایان فارس. رکن زادهٔ آدمیت ج ۴ ص ۱۶.

تحقیق است و در غوامض مسائل در کمال دقت است.[۱] در بیست سالگی از ضبط علوم فارغ گردید، و با علامهٔ دوانی داعیهٔ مناظره داشت، مدتی منصب صدارت داشت،[۲] و آخر با شیخ علی‌بن عبدالعالی روّح روحه در مجلس شاه مباحثه فرمود، و از آنجا که شاه حمایت شیخ را فرمود، آن جناب رنجیده شد، و از منصب صدارت استعفا نمود، و از اصفهان به دارالعلم شیراز رفت.[۳]

و تصانیف آن جناب بسیار است، از آن جمله:

[۱] رساله در رد اقاویل حجةالاسلام غزالی نوشته است.[۴]

[۲] و دو رساله در محاکمه میان والد خود و جلال‌الدین دوانی نوشته است.[۵]

---

۱. صدر المتألهین در اسفار از وی اینگونه یاد می کند: «سرّ ابیه المقدس المنصور المؤید من عالم ملکوت السماء غیاث اعاظم السادات و العلماء. (الاسفار، ج ۶ ص ۸۶).

۲. مراد از صدارت تصدی مقام صدر الشریعة بالاترین منصب مذهبی عصر صفوی است. غیاث‌الدین منصور در اواخر سلطنت شاه اسماعیل صفوی به پیشنهاد وزیرش میرزا شاه حسین، مقام صدارت را پذیرفت. پس از مرگ شاه اسماعیل در ۹۳۰ در زمان سلطنت شاه طهماسب مقام صدارت مشترکاً به غیاث‌الدین منصور و میر جمال‌الدین صدر استرآبادی (شارح تهذیب الاصول علامه) واگذار شد. بدنبال اختلاف نظر آن دو و مراجعت غیاث‌الدین منصور به شیراز دوباره در سال ۹۳۶ تا ۹۳۸ وی به تنهایی سمت صدر الشریعه را در عصر شاه طهماسب به عهده داشت.

۳. به دنبال دعوت شاه طهماسب از فقهای جبل عامل، محقق کرکی (شیخ علی‌بن عبدالعالی، متوفی ۹۴۰) به ایران آمد و بلندپایه‌ترین مقام مذهبی آن روز ایران شد. پس از مدتی جمعی از علما به عنوان فساد مذهب مورد تعقیب قرار گرفتند. بر اثر سعایت مفسدان جناب غیاث‌الدین منصور نیز مورد اتهام فساد مذهب واقع شد. اختلاف بین این دو عالم در مسألهٔ قبله به اوج خود رسید. محقق کرکی مدعی شد که قبلهٔ مساجد ایران نادرست تعیین شده و می‌باید از جنوب غربی به جنوب تصحیح شود. غیاث‌الدین منصور که مذهب صدارت دینی را برعهده داشت در حضور شاه پاسخ داد: «تغییر مساجد بر وجه صحت بی‌رسم دائرهٔ هندسی و دانستن بعضی از مسائل هیأت و هندسه صورت بندد و شیخ را بر آن اطلاعی نیست.» در این اختلاف شاه جانب محقق کرکی را گرفت لذا غیاث‌الدین منصور در سال ۹۳۸ در سن ۷۲ سالگی از مقام صدارت استعفا داد و با آزردگی به شیراز بازگشت و تا آخر عمر از سیاست دوری گزید. رجوع کنید به فارسنامه ناصری وقایع سال ۹۳۸، مجالس المؤمنین و روضات الجنات.

۴. «حجةالکلام لایضاح محجةالاسلام» اثری مبسوط در علم کلام است، جزء نهم آن به بحث معاد جسمانی اختصاص دارد و پس از اثبات معاد جسمانی به استناد قرآن کریم به شیوهٔ مشایی و اشراقی به اتهامات حجةالاسلام غزالی پاسخ گفته و نسبتی که غزالی در تهافت الفلاسفه به حکما داده دائر بر اینکه ایشان معاد را منحصر در معاد روحانی می‌دانند پاسخ گفته است، این رساله در چندین مقاله تنظیم شده است. رجوع کنید به مجالس المؤمنین ج ۲ ص ۲۳۸، روضات‌الجنات ج ۷ ص ۱۷۹ و الذریعه ج ۶ ص ۲۶۲.

۵. استاد البشر امیر غیاث‌الدین منصور سه محاکمه بین آراء پدرش امیر صدرالدین محمد و محقق دوانی نوشته است،

←

[۳] و حواشی بر شرح مختصر نوشته است.[۱]

[۴] و شرحی بر هیاکل النور شیخ اشراق تحریر فرموده است.[۲]

[۵] و شرحی بر رسالهٔ اثبات واجب الوجود نوشته است.[۳]

[۶] و خلاصه در منطق از شفای شیخ رئیس نخبه فرموده موسوم به تعدیل المیزان.[۴]

[۷] و کتاب لوامع و معارج را در هیأت تألیف فرموده[۵]

→

یکی در کلام، دیگری در منطق و سومی در اصول فقه.

المحاکمات بین حواشی امیر صدر الدین محمد و المحقق الدوانی علی شرح التجرید (الذریعة ج ۲۰ ص ۱۳۱ و روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹). این محاکمات بین الحاشیة الجدیدة سید المدققین و الحاشیة الاجدّ ملا جلال الدین دوانی بعد از مرگ پدرش به دفاع از او در نقد آراء محقق دوانی نگاشته شده و نام دیگر آن «تجرید الغواشی» است. (الذریعه ج ۶ ص ۱۶۷ و ج ۳ ص ۳۵۲)

المحاکمات بین حواشی سید المدققین و حواشی الدوانی علی شرح المطالع (الذریعة ج ۲۰ ص ۱۳۲، المجالس المؤمنین و روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹) این محاکمات بین الحاشیة الجدیدة سید المدققین و الحاشیة الجدیدة محقق دوانی بر الحاشیة الشریفیة علی شرح المطالع نوشته شده است. (الذریعة ج ۶ ص ۷۸)

۱. المحاکمات بین حواشی سید المدققین و حواشی الدوانی علی شرح مختصر العضدی. المختصر فی اصول الفقه تألیف شیخ جمال الدین عثمان بن عمر معروف به ابن حاجب مالکی متوفی ۶۴۶ است، که مختصر کتاب دیگرش منتهی السؤال و الامل فی علمی الاصول و الجدل می‌باشد. شارح عضدالدین عبدالرحمن ایجی متوفی ۷۵۶ است. (مجالس المؤمنین، روضات الجنات و الذریعة ج ۲۰ ص ۱۳۲).

۲. اشراق هیاکل النور عن ظلمات شواکل الغرور. در این کتاب غیاث الدین منصور ضمن شرح عبارات هیاکل النور شهاب الدین سهروردی (متوفی ۵۸۷) شرح ملا جلال الدین دوانی یعنی شواکل الحور فی شرح هیاکل النور را مورد انتقاد شدید قرار داده او را متهم به عدم درك مقاصد سهروردی کرده است. غیاث الدین این کتاب را در سن ۱۸ سالگی تألیف کرده است. (الذریعة ج ۲ ص ۱۰۳ و ج ۱۴ ص ۱۷۷).

۳. کشف الحقائق المحمدیة. غیاث الدین منصور این کتاب را در سال ۹۴۷ (یك سال قبل از وفاتش) در شرح رسالهٔ اثبات الواجب پدرش امیر صدر الدین محمد تألیف کرده است و در پایان آن ضمن هشت فصل عقاید پدرش را در زمینه‌های مختلف از قبیل تجرد نفس، معاد جسمانی و اخلاق و... برشمرده و در نهایت شرح حال وی را متذکر شده است. صدر المتألهین در اسفار بدون اشاره به اسم نویسنده و کتاب از این کتاب، فراوان نقل قول کرده است. (الذریعة ج ۱۸ ص ۳۱)

۴. تعدیل المیزان فی علم المنطق. این کتاب را در حیات پدرش امیر صدر الدین محمد تألیف کرده و از او فراوان نقل می‌کند و در آن به کرات به رد شبهات فخر الدین رازی پرداخته است. جناب غیاث الدین منصور سپس تعدیل المیزان را مختصر کرده و این مختصر را معیار الافکار نامیده است. (مجالس المؤمنین، الذریعة ج ۴ ص ۲۱۱).

۵. اللوامع و المعارج فی الهیئة (مجالس المؤمنین، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹، الذریعة ج ۱۸ ص ۳۷۰).

[۸] و کتابی مسمی به تجرید در جمیع مسائل حکمیة تصنیف فرموده[۱] وهمچنین تصانیف بسیار دارد[۲] و در بیست و چهار مسئله با سائر حکما مخالف است.[۳]

[٦] محمد الخفری[۴]

الفاضل الکامل و الحکیم البارع الباذل محمد الخفری حکیمی دانا و موحّد است، و در فنون حکمت خاصه الهیات ید بیضا دارد.[۵]

حاشیه بر الهیات شرح تجرید نوشته است[۶]، و رساله در توحید تصنیف فرموده.[۷] و در جودت ادراك و استقامت سلیقه وحید عصر بوده است، چنانکه در مدت

---

۱. التجرید فی الحکمة، شامل یك دورهٔ کامل الهیات و طبیعیات به عبارات موجز مجرد از دلائل (مجالس المؤمنین، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۷۹، الذریعة ج ۳ ص ۳۵۰.)

۲. از دیگر آثار غیاث‌الدین منصور که عدد آنها به هشتاد می‌رسد موارد ذیل قابل ذکر است:
معالم‌الشفا فی الطب، الشافیة (مختصر معالم الشفا)، الحاشیة علی الهیات الشفا، الحاشیة علی شرح الاشارات، الحاشیة علی شرح حکمة‌العین، الاخلاق المنصوری، رسالة فی تحقیق الجهات، رسالة المشارق فی اثبات الواجب، مقالات العارفین، رسالة قانون السلطنة، الاساس فی الهندسة، الحکمة المنصوریة اللامعة باللوامع النوریة، دلیل الهدی، رسالة فی القبلة، رسالة فی النفس و الهیولی...

۳. ای کاش حکیم مؤسس به این مسائل بیست‌وچهار گانه اشاره می کرد. استخراج این مسائل متوقف بر دستیابی و انتشار مجموعهٔ آثار جناب غیاث‌الدین منصور است که متأسفانه تاکنون اکثر قریب به اتفاق آثار این حکیم فرزانه مطلقاً منتشر نشده است. از جمله این بیست‌وچهار مسأله یکی رأی بدیع وی در باب معاد جسمانی است و دیگری در مسألهٔ توحید.

۴. ملا شمس‌الدین محمدبن احمد خفری، خفر (به فتح خاء) از توابع جهرم فارس است. تاریخ تولدش مشخص نیست، تاریخ وفاتش ۹۳۵، ۹۴۲ و ۹۵۷ ذکر شده است. رجوع کنید به روضات‌الجنات ج ۷ ص ۱۹۴ـ۱۹۷، بزرگان جهرم ص ۲۷۵، و مقالهٔ محقق خفری نوشتهٔ قاسم کاکائی، خردنامهٔ صدرا، شمارهٔ ۴، تیر ۱۳۷۵، تهران، ص ۷۱ـ۷۷.

۵. صدرالمتألهین در اسفار به آراء محقق خفری عنایت ویژه دارد و از او باعنوان «بعض المحققین من اهل الفارس» یاد می کند. (ج ۶ ص ۳۷).

۶. الحاشیة علی قسم الالهی من الشرح الجدید للتجرید للمولی علاءالدین القوشجی (متوفی ۸۷۹). این حاشیه که از آن به «الحاشیة‌الخفریة» یاد می‌شود یکی از مشهورترین و معتبرترین حواشی تجرید است و بسیاری از حکما و متکلمین بر آن حاشیه زده‌اند، از آن جمله ملاعبدالرزاق لاهیجی، آقا جمال‌الدین خوانساری، ملا شمسا، ملامحمد جعفر لاهیجی، و... رجوع کنید به الذریعه ج ۶ ص ۱۱۶ و ۶۴ـ۶۷.
فاضل خفری علاوه‌بر این حاشیه کتابی دارد بنام المحاکمات بین‌الطبقات که بین حواشی دوگانه استادش میر صدرالدین محمد دشتکی و سه حاشیهٔ محقق دوانی بر شرح قوشجی یعنی طبقات صدریه و طبقات جلالیه به داوری نشسته است. (الذریعه ج ۲۰ ص ۱۳۴).

۷. رسالة فی اثبات الواجب، در یك مقدمه و سه مقصد (الذریعة ج ۱ ص ۱۰۶).

دو سال و نیم در کاشان به قضاوت مشغول شد، با آنکه در علم فقه مهارت نداشت و چون شیخ جلیل و فقیه نبیل وحید عصر شیخ علی‌بن عبدالعالی کرکی به کاشان تشریف برد، فتاوی آن محقق را مطالعه فرمود، همه موافق قواعد فروع امامیه بود.

شیخ فرمود: این احکام از این حکیم محقق با آنکه فقیه نیست دلیل است بر حسن و قبح عقلی.[۱]

محقق خفری از تلامذهٔ سیدالمدققین است.[۲]

[۷] شاه میر طاهر بن اسماعیل الحسینی[۳]

السید الجلیل والحبر النبیل شاه میر طاهر بن اسماعیل الحسینی از افاضل حکماست، و از تلامذهٔ محقق خفری است، و بر اکثر کتب منطق و غیره حواشی نوشته،[۴] و در کاشان متوطن بوده است.[۵]

[۸] میر ابوالقاسم فندرسکی[۶]

السید العارف الکامل و السید الحکیم الباذل امیر ابوالقاسم فندرسکی از اجلهٔ حکما و

---

۱. روضات الجنات ج ۷ ص ۱۹۶.

۲. محقق خفری بعد از غیاث‌الدین منصور مهمترین شاگرد میر صدرالدین دشتکی شیرازی است، از جملهٔ آثار او التکملة فی شرح التذکرة که حاشیه‌ای بر شرح التذکرة النصیریة است و از کتب درسی هیأت حوزه‌های علمیه محسوب می‌شود، حیرت الفضلاء و عبرة الفضلاء در تحقیق مغالطهٔ جذر اصم، رسالة فی الهیولی.

۳. مولی شاه طاهر بن رضی‌الدین الاسماعیلی الحسینی الکاشانی مشهور به شاه طاهر دکنی متوفی ۹۵۲ مدفون در احمدنگر هندوستان. بزرگترین شاگرد محقق خفری است که در کاشان از محضر او استفاده کرده است. در سال ۹۲۶ به دنبال برخی تضییقات مذهبی سیاسی از کاشان به هندوستان گریخت و منشأ خدمات فراوانی به تشیع، عرفان و فلسفه در آن دیار شد. رجوع کنید به مجالس المؤمنین، روضات الجنات ج ۷ ص ۱۹۷ و خردنامهٔ صدرا شمارهٔ ۴ ص ۷۷-۷۹.

۴. حاشیة علی الهیات الشفا، رسالة فی انموذج العلوم، حاشیة علی الاشارات و المحاکمات، شرح الباب الحادی عشر، الحیدریة فی شرح الجعفریة الکرکیة، حاشیة علی تفسیر البیضاوی، و... در فهرستهای موجود جز حاشیه بر اشارات موردی یافت نشد که از زمرهٔ حواشی بر کتب منطقی به حساب آید.

۵. همانگونه که گذشت جناب مولی شاه طاهر از سال ۹۲۶ تا آخر عمر (۹۵۲) در احمدنگر هندوستان ساکن بوده است.

۶. حکیم ابوالقاسم موسوی میر فندرسکی (۹۷۰-۱۰۵۰)، بنگرید به تذکرهٔ نصرآبادی ص ۱۵۳-۱۵۴، طرائق الحقائق

←

اکابر عرفاست. احوال علمی و عملی و خلقی او از آن مشهورتر و بیشتر که حاجت به تحریر و بیان باشد. درعلم عرفان و سلوك سرآمد اهل زمان و وحید عصر بوده و کرامات آن جناب در نزد اهالی اصفهان و سایر بلدان ایران معروف و مسلم است، و حواشی بر کتاب جوك نوشته[1] و رساله در صناعات[2] تصنیف فرموده است.[3]

[۹] میرمحمدباقر داماد[4]

السید السند والحکیم البارع المعتمد امیر محمد باقر الشهیر بداماد از اعاظم حکما و اکابر عرفا و اجلّه مجتهدین بوده، سیصد نفر از شاگردان او به درجهٔ اجتهاد رسیده‌اند.[5] و از

→

ج۳ ص ۷۰، ریاض العارفین هدایت ص ۲۷۶ـ۲۷۸، ریحانةالادب ج ۳ ص ۲۳۱ـ۲۳۳، آتشکدهٔ آذر ص ۷۹۲ـ۷۹۷، روضات الجنات ج ۲ ص ۳۵۴، ریاض العلماء ج ۵ ص ۴۹۹، اعیان الشیعة ج ۲ ص ۴۰۳، تاریخ ادبیات ایران صفا، ج ۵، بخش اول ص ۳۱۰، منتخباتی از حکمای الهی ایران ج ۱ ص ۶۹.

۱. شرح کتاب مهابارة، این کتاب منتخبی است از کتاب جوگ باسشت Jog Basishth یا Yoga-Vasishtha و شرحی فارسی بر آن. جوگ باسشت تفسیری است از عرفان هندی نوشتهٔ آناندان کشمیری که توسط نظام‌الدین پانی پتی از سانسکریت به فارسی ترجمه شده. میرفندرسکی از این ترجمه منتخبی ترتیب داده و بر این منتخب شرحی نگاشته که به شرح جوگ مشهور است. (تاریخ ادبیات ایران، ذبیح‌الله صفا، جلد پنجم، بخش اول، ص ۳۱۱.)

۲. رسالهٔ صناعیه، رسالهٔ مختصری است به زبان فارسی در تحقیق حقیقت علوم و بیان وجوه اختلاف صنایع و تشویق به تحصیل علوم و صنایع و تحذیر از صنایع کم فائده و ذکر موضوعات جمیع علوم و صنایع و بیان اشرف آنهاست. این رساله همراه با اخلاق ناصری محقق طوسی در سال ۱۲۶۷ هجری قمری در بمبئی هند و بار دیگر در سال ۱۳۱۷ هجری شمسی در تهران چاپ شده است. ضمناً علی‌اکبر شهابی نیز در خراسان تصحیحی از این رساله ارائه داده که بی‌تاریخ است. گزیده‌ای از آن نیز توسط استاد جلال‌الدین آشتیانی در مجلد اول کتاب منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا عصر حاضر ارائه شده است. (تهران، ۱۳۵۰).

۳. دیگر آثار میرفندرسکی عبارتند از: مقولةالحرکة و التحقیق فیها، جواب از سؤالات آقامظفر حسین کاشانی در نفی تشکیك در ذاتیات، تحقیق المزله، تاریخ الصفویه، رسالة فی حقیقة الوجود، رسالة فی المقولات العشر، رسالة فی ارتباط الحادث بالقدیم، کتاب فی التفسیر، و قصیدهٔ یائیه. (رجوع کنید به الذریعه ج ۳ ص ۴۸۵ و ۲۶۱، اعیان الشیعه ج ۲ ص ۴۰۳).

۴. میرمحمد باقر بن محمد حسینی داماد مشهور به میرداماد متوفی ۹۴۰، پدرش داماد محقق کرکی بوده است. رجوع کنید به تاریخ عالم آرای عباسی اسکندربیك منشی، تذکرهٔ خلاصة الاشعار تقی‌الدین حسینی کاشانی، محبوب القلوب لاهیجی اشکوری، سلافةالعصر سیدعلی خان مدنی، ریحانة الادب محمدعلی مدرس تبریزی و روضات الجنات میرزا محمدباقر موسوی خوانساری.

۵. رجوع کنید به کتاب حکیم استرآباد، میرداماد نوشته سیدعلی موسوی مدرس بهبهانی ص ۵۳ـ۵۷.

این عده بیشتر در اصول عقاید از حضیض تقلید به اوج تحقیق رسیدند. از جمله تلامذهٔ آن جناب صدر المتألهین است.[۱]

و در معقول و منقول تصانیف بسیار دارد، از آن جمله کتاب قبسات[۲] و جذوات[۳] و ایماضات[۴] والافق المبین[۵] و الصراط المستقیم[۶] در فنون حکمت از تصانیف آن جناب است.[۷]

[۱۰] شیخ بهاءالدین العاملی[۸]

الشیخ العالم و الفاضل الباذل الکامل الشیخ بهاءالدین العاملی در جمیع فنون از معقول

---

۱. صدر المتألهین از استاد خود در موارد متعددی با تعظیم و تجلیل یاد می کند، از آن جمله در شرح الاصول من الکافی الحدیث الاوّل ص ۱۶: «سیدی و سندی و استاذی فی المعالم الدینیة و العلوم الالهیة و المعارف الحقیقة و الاصول الیقینیة، السید الاجل الانور، العالم المقدس الاطهر، الحکیم الالهی و الفقیه الربانی، سید عصره و صفوة دهره، الامیر الکبیر و البدر المنیر، علامّة الزمان، اعجوبة الدوران، المسمی بمحمد الملقب بباقر الداماد الحسینی ـ قدس الله عقله بالنور الربانی».

۲. کتاب القبسات مهمترین تألیف میرداماد در پاسخ به این سؤال است که آیا عالم حادث است یا ازلی؟ به نظر میرداماد عالم حادث به حدوث دهری است. مباحث کتاب در ده قَبَس عرضه شده است. القبسات به اهتمام مهدی محقق، سید علی موسوی بهبهانی، پروفسور ایزوتسو و ابراهیم دیباجی در سال ۱۳۶۷ در سلسله انتشارات دانشگاه تهران منتشر شده است.

۳. جذوات در پاسخ این سؤال نوشته شده است: «دلیل اینکه در موقع تجلی ذات ربوبی در طور سینا، کوه طور به آن عظمت محترق گردیده، و جسد موسی(ع) محترق نگردیده، چه بود؟ (آیه ۱۴۳ سورهٔ اعراف) کتاب در دو بخش تدوین شده مقدمه شامل ۱۲ جذوه و ذی المقدمه در ۳۱ میقات، چاپ سنگی جذوات در سال ۱۳۰۲ در بمبئی و سپس در سال ۱۳۹۹ قمری در تهران منتشر شده است. (انتشارات بهنام).

۴. الایماضات و التشریفات فی مسألة الحدوث و القدم. میرداماد این کتاب را بعد از الافق المبین و الصراط المستقیم نوشته است. این کتاب در سال ۱۳۱۵ هجری قمری همراه با القبسات چاپ سنگی شده است. مولی عبدالغفار شاگرد میرداماد بر آن حاشیه زده است.

۵. الافق المبین فی الحکمة الالهیة از مهمترین تألیفات میرداماد است که متأسفانه تاکنون مطلقاً منتشر نشده است. (الذریعة، ج ۲، ص ۲۶۱)

۶. الصراط المستقیم فی ارتباط الحادث بالقدیم علی طریقة الفلسفة الیونانیة و الحکمة الیمانیة. این کتاب ارزشمند که در باب حدوث دهری است تاکنون مطلقاً منتشر نشده است. (الذریعة، ج ۵، ص ۳۵).

۷. از میرداماد صد و سی و چهار کتاب و رساله بجا مانده است، رجوع کنید به شرح مؤلفات و آثار میر در کتاب حکیم استرآباد میرداماد نوشتهٔ علی موسوی مدرس بهبهانی، ص ۱۰۷ـ۱۷۵.

۸. شیخ بهاءالدین محمد بن حسین بن عبدالصمد عاملی (متوفی ۱۰۳۰) رجوع کنید به روضات الجنات ج ۷، ص ۵۶ـ ۸۴، ریاض العارفین ص ۵۸، تاریخ عالم آرای عباسی، ج ۲، ص ۹۶۷، امل الآمل، ج ۱، ۱۵۵، اعیان الشیعه.

و منقول و ریاضیات و علوم غریبه ماهر و استاد بوده است و صاحب مقامات و مظهر کرامات و خوارق عادات بوده، و صدر المتألهین در علوم منقول از تلامذهٔ آن جناب است[۱]، و در بسیاری از علوم تصانیف دارد،[۲] و مقامات ایشان کالشمس فی وسط السماء مشهود است.

[۱۱] صدر المتألهین الشیرازی (ملاصدرا)[۳]

الحکیم المتأله الحقانی و العارف الموحد الصمدانی محمد الشهیر بصدر المتألهین الشیرازی، در فنون حکمت و عرفان صاحب قواعد تازه و مؤسس اساس جدید است.[۴]

---

۱. صدر المتألهین در شرح الاصول من الکافی از جناب شیخ بهایی اینگونه یاد می کند: «ذکر الشیخ البهایی و سند نافی العلوم النقلیة روّح الله روحه» (المقدمه، ص ۱۲)، «حدثنی شیخی و استادی و من علیه فی العلوم النقلیة استنادی، عالم عصره و شیخ دهره، بهاء الحق و الدین محمد العاملی الحارثی الهمدانی نور الله قلبه بالانوار القدسیة» (الحدیث الاوّل، ص ۱۶).

۲. از جمله آثار شیخ بهایی: خلاصة الحساب، حبل المتین، مشرق الشمسین، الفوائد الصمدیة، الزبدة فی اصول الفقه، شرح دعاء رؤیة الهلال من الصحیفة السجادیة، الجامع العباسی، مفتاح الفلاح، الکشکول، و... .

۳. صدر الدین محمد بن ابراهیم بن یحیی القوامی الشیرازی متولد ۹۷۹، متوفی ۱۰۵۰.

برای آشنایی با احوال وی رجوع کنید به مقدمهٔ محسن بیدارفر بر تفسیر القرآن الکریم، تحت عنوان حول الکتاب و المؤلف، ج ۱، ص۹ تا ۱۳۰. و شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا تألیف سیدجلال الدین آشتیانی.

۴. از جمله ابتکارات صدر المتألهین در حکمت متعالیه می توان به مسائل زیر اشاره کرد:

اصالت وجود، وحدت وجود، حل اشکال از وجود ذهنی، تحقیق در حقیقت وجوب ذاتی ازلی و حقیقت امکان در ممکنات و کشف نوعی امکان بنام امکان فقری، تحقیق در مناط احتیاج به علت، تحقیق در حقیقت علیت و نحوهٔ ارتباط معلول به علت و اینکه اضافه معلول به علت، اضافه اشراقی است و بازگشت معلولیت به تجلی و تشأن است، اثبات حرکت جوهریه، تحقیق در رابطهٔ میان متغیر و ثابت و حادث و قدیم، اثبات اتحاد عاقل و معقول، اثبات حدوث زمانی عالم، اثبات نوعی وحدت بنام وحدت حقه حقیقیة، اثبات اینکه ترکیب جسم از ماده و صورت ترکیب اتحادی است، برهان صدیقین برای اثبات واجب الوجود، برهان خاص مبتنی بر برهان صدیقین بر توحید واجب، تحقیق علم واجب به اینکه علم واجب به اشیاء علم بسیط اجمالی در عین کشف تفصیلی است، تحقیق در قاعدهٔ بسیط الحقیقة کل الاشیاء، اثبات اینکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است، تحقیق در حقیقت ابصار و سایر ادراکات حسی، تجرد قوه خیال، اثبات اینکه النفس فی وحدتها کل القوی، اثبات اینکه ادراك کلی به نحو تعالی است نه صرف تجرید و انتزاع، اثبات معاد جسمانی، اتحاد نفس ناطقه در سیر صعودی به عقل فعال، اثبات ارباب انواع به نحو اتم، تحقیق صور برزخیه و مثل معلقة و عالم الطبیعة، امکان اشرف و امکان اخس، انسان به حسب باطن مختلف الحقیقة می گردد، شیئیت شیء به صورت اوست، خلود کفار در عذاب، بطلان تناسخ، زمان به عنوان بعد چهارم، حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی و مسألهٔ وحدت نهم در لزوم تناقض.

تحقیقات آن جناب بر همه کس واضح و مسلم است،[۱] و قریب به بیست جلد تفسیر بر سوره قرآنی نوشته است،[۲] و شرحی بر اصول کافی تحریر فرموده،[۳] و قریب به پنجاه جلد رسائل و کتب در فنون الهی تصنیف فرموده.[۴] و چهل اربعین در کوهستان قم به ریاضت اشتغال داشته[۵] و کتاب اسفار اربعه را در مدت ریاضت نوشته است،[۶] و هفت مرتبه پیاده به زیارت بیت‌الله مشرف شده.[۷] و در مرتبهٔ هفتم در بصره به رحمت ایزدی پیوست.[۸]

---

۱. جناب میرداماد در توصیف شاگرد برومندش (در دیوان خود) فرموده است:

جاهت صدرا گرفته باج از گردون — داده است به فضل تو خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلت — یك سر ز گریبان طبیعت بیرون

۲. سوره‌های تفسیر شده توسط صدرالمتألهین به این شرح است: الحدید، الاعلی، آیةالکرسی، السجدة، الطارق، یس، آیةالنور، الزلزال، الواقعة، الجمعة، الفاتحه، البقرة. مجموعه تفاسیر صدرالمتألهین در هفت مجلد توسط محمدخواجوی تصحیح شده به همت محسن بیدارفر در قم منتشر شده است.

۳. شرح اصول الکافی صدرالمتألهین توسط محمد خواجوی در ۵ مجلد تصحیح و در تهران منتشر شده است. این شرح بر کتاب العقل والجهل، کتاب فضل العلم، و کتاب التوحید و کتاب الحجة نوشته شده است.

۴. رجوع کنید به محسن بیدارفر، مقدمه تفسیر القرآن الکریم، «۶ـ تألیفاته» ج ۱ ص ۹۰ تا ۱۱۷. مهمترین آثار صدرالمتألهین عبارتند از: الاسفار، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، المشاعر، العرشیة، مفاتیح‌الغیب، المسائل القدسیة، حاشیة علی الهیات الشفاء، حاشیة علی شرح حکمة الاشراق، المبدء و المعاد، شرح‌الهدایة الاثیریة، اسرارالآیات.

۵. صدرالمتألهین در مقدمهٔ اسفار اینگونه حال خود را توصیف می کند:

«فلما رأیت الحال علی هذا المنوال من خلوّالدیار عمّن یعرف قدر الاسرار و علوم الاحرار، وانّه قد اندرس العلم و اسراره، و انطمس الحق و انواره... ضربت عن ابناء الزمان صفحاً وطویت عنهم کشحاً فالجأنی خمود الفطنة و جمود الطبیعة لمعاداة الزمان و عدم مساعدة الدوران، الی ان انزویت فی بعض نواحی الدیار، و استترت بالخمول و الانکسار، منقطع الآمال، منکسر البال، متوفراً علی فرض اوّدیه و تفریط فی جنب‌الله اسعی فی تلافیه... فتوجهت توجهاً غریزیاً نحو مسبب الاسباب و تضرعت جبلیاً الی مسهّل الامور الصحاب، فلما بقیت علی هذا الحال من الاستتار و الانزواء و الخمول و الاعتزال زماناً مدیداً و امداً بعیداً، اشتولت نفسی بطول المجاهدات اشتعالاً نوریاً و التهب قلبی لکثرة الریاضات التهاباً قویاً...»

۶. صدرالمتألهین کتاب عظیم «الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعة العقلیة» را در تمام مدت عمر تألیفش نوشته است و در آن از دیگر کتب و رسائلش یاد کرده، حال آنکه در آن کتب و رسائل نیز به اسفار استناد کرده است. الاسفار در نه جلد در قم در ۱۳۷۸ منتشر شده و سپس در تهران و بیروت به صورت افست چاپ شده است.

۷. رجوع کنید به سفینةالبحار شیخ عباس قمی ذیل عنوان صدرا.

۸. «توّفی با لبصرة و هومتوجه للحّج فی العشر الخامس من هذه المأة رحمه‌الله تعالی» سلافة العصر ص ۴۹۱.

و پدر آن جناب[1] وزیر فارس بود و اولاد نداشت، در درگاه الهی نذر نمود که چنانچه خداوند کریم او را فرزندی موجه عطا کند روزی سه تومان در راه خدا به فقرا انفاق نماید. نذرش مقبول افتاد و خداوند او را پسری کرامت فرمود. او را به محمد تسمیه کرد و به صدرا ملقب فرمود. پس از آنکه به حد رشد رسید به معلم سپرد، تا آنکه در مبادی علوم پا نهاد و پس از چندی در آن علوم دست یافت، والدش به رحمت ایزدی پیوست. پیشکار پدر خود را خواست که حساب دخل و خرج گذشته دهد. پیشکار در همه روز گذشته سه تومان به خرج آورد. از او پرسید که این چه خرجی است که همه روزه در حساب است؟ گفت: والد تو ترا نبود و فرمود که چنانچه خداوند او را فرزندی موجه کرامت فرماید، روزی سه تومان انفاق کند. صدرالمتألهین فرمود: دیگر از تو حساب نمی‌خواهم، از پی کار خود رو[2].

پس آنچه از پدر داشت بجز کتابخانهٔ معتبری که بر کتب یونانیین و اسلامیین مشتمل بود انفاق نموده، و از شیراز به دارالسلطنهٔ اصفهان آمد، و در حمام به خدمت سید ابوالقاسم فندرسکی رسید در حالتی که آن جناب را نمی‌شناخت، به آن جناب سلام کرد. سید فرمود که گویا تو غریبی، عرض کرد: بلی. فرمود: اهل کجایی و به این شهر به چه جهت آمده‌ای؟ عرض کرد: از اهالی فارسم و از پی تحصیل علم آمده‌ام. فرمود: پیش کدام یك از علما می‌خواهی تحصیل کنی؟ عرض کرد: هر کس که شما معین فرمائید. فرمود: اگر قشر محض می‌خواهی شیخ بهایی، و اگر قشر ولب میر محمد داماد، و اگر لب محض ما. عرض نمود که حال استعداد لب ندارم.

و بخدمت شیخ بهایی رفت، و معقول و منقول با هم تحصیل فرمود، تا آنکه در مراتب معقول به شفا رسید. شیخ او را شفا تعلیم فرمود، تا آنکه روزی او را به خدمت جناب میرداماد فرستاد و کتابی خواهش فرمود. و صدرالمتألهین به خدمت میر رفت و از او به زبان شیخ کتاب خواست، و در آن وقت جناب میر شفا درس می‌فرمود. چون به خدمت شیخ مراجعت نمود، شیخ فرمود: جناب میر چه می‌کرد؟ عرض کرد: شفا می‌فرمود. شیخ

---

۱. خواجه ابراهیم بن یحیی قوامی.

۲. رجوع کنید به شیخ عبدالله زنجانی، الفیلسوف الفارسی الکبیر، ص ۸.

فرمود: آن جناب بهتر شفا می‌فرمود یا ما؟ صدرالمتألهین سکوت کرد. شیخ فرمود: کتاب نمی‌خواستم، مقصود من آن بود که فضل و مزیت جناب میر بر تو معلوم شود. استعداد تو بیشتر از آن است که در پیش ما تحصیل کنی، ترا به خدمت جناب میر می‌فرستم. او را به خدمت میر فرستاد. و در مدت چند سال به مقامات عالیه رسید.[۱]

...[۲]

این حقیر ادراکی پست و ذهنی کند و سلیقه[ای] معوج دارم و بسیار بلیدم، و در خدمت والد خود[۳] و ملاآقای قزوینی[۴] و حاجی محمد جعفر[۵] و حاجی محمد ابراهیم[۶] و آقای سید رضی[۷] و میرزا محمدحسن نوری[۸] تلمذ نموده‌ام[۹]، ولی سودی نبخشید، چون قبول مادّه شرط است در افاضهٔ فیض.

---

۱. در اینجا صورت شمارهٔ ۶۸ در پروندهٔ میراث گوبینو، به خط آقاعلی مدرس به پایان می‌رسد.

۲. متأسفانه علیرغم تفحص فراوان دستیابی به شمارهٔ ۶۶ پرونده میراث گوبینو به خط آقاعلی میسر نشد (که حاوی سرگذشت حکمای ایران از ملاصدرا تا خود وی است) الاّسطور آخرین آن. که اشاره به حالات خود وی است بدون اشاره به معرفی خود.

۳. ملاعبدالله مدرس زنوزی متوفی ۱۲۵۷. صاحب لمعات الهیه، انوار جلیه و منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی. آقاعلی نزد والد مکرم خود شرح لمعه و قوانین و از معقول کتاب شوارق الالهام و شرح اشارات خواجهٔ طوسی و مبدء و معاد ملاصدرا را تحصیل کرده است.

۴. ملاآقاقزوینی متوفی ۱۲۸۲ از افاضل شاگردان ملاعلی نوری، آقاعلی برای استفاده از محضر وی به قزوین می‌رود و او را «در عقلیات بحری موّاج و بی کران» می‌یابد. مهمترین اثر ملاآقا حواشی اسفار است که هنوز منتشر نشده است.

۵. ملامحمد جعفر لاهیجی لنگرودی متوفی پیش از ۱۲۹۴ مدرس عالی فلسفه در حوزه اصفهان، مهمترین اثر وی شرح رسالهٔ مشاعر ملاصدرا است. آقاعلی چند سالی در اصفهان از محضر وی استفاده کرده است. حکیم مؤسس از وی با عناوین «فخر الحکماء المعاصرین المترقی بمدارج الحق و الیقین استاد ناوسندنا الحاج محمد جعفر اللاهیجی عظم الله تقدیسه» و «البحر الزاخر و النور الباهر استاد نا الاجلّ...» یاد می کند.

۶. حاج محمد ابراهیم نقشه فروش از شاگردان ملاعلی نوری و ملا اسماعیل اصفهانی.

۷. سید رضی لاریجانی متوفی ۱۲۷۰ بزرگترین مدرس عصر خود در عرفان و تصوف.

۸. میرزا محمدحسن بن علی نوری از مدرسان بزرگ حوزه اصفهان. تاریخ تولد و وفاتش مشخص نیست. صاحب حاشیه بر اسفار و شرح الهدایة الاثیریة است. آقاعلی دوبار در اصفهان در حدود پنج سال از محضرش استفاده کرده و از او با عنوان «استادی المعظم» یاد می کند.

۹. آنچنانکه از تعلیقات نقلی بجا مانده از آقاعلی به خط وی برمی آید وی مراتب عالی منقول را خدمت میرزا حسن آشتیانی در تهران طی کرده است.

رسالهٔ سرگذشت

بسم‌الله الرحمن الرحیم

مرحوم مغفور ملاعبدالله مدرس[1] مسقط الرأسش قریهٔ زنوز[2] از قراء تبریز در بدایت سن، از زنوز به خوی رفت و به تحصیل علوم عربیه و ادبیه مشغول شد و به اقصی الغایه تحصیل نمود، چنانکه به «ملاعبدالله نحوی» معروف شد. از خوی به کربلا رفت و در خدمت آقا سیدعلی طباطبایی[3] صاحب کتاب ریاض مشهور به شرح کبیر[4] به تحصیل علم اصول فقه مشغول شد. پس از چندی به دارالایمان قم رفت، و در خدمت مرحوم میرزا ابوالقاسم قمی[5] صاحب کتاب قوانین الاصول[6] به خواندن آن کتاب مواظبت نمود.

---

۱. فرزند بیرمقلی ملقب به باباخان.

۲. زنوز به ضم زاء، از توابع مرند آذربایجان، واقع در شمال آن.

۳. سیدعلی‌بن محمد طباطبایی (۱۱۶۱ـ ۱۲۳۱ هـ. ق) خواهرزاده و شاگرد وحید بهبهانی ره.

۴. سیدعلی دو شرح بر «المختصر المنافع» محقق حلی ره نوشته است، یکی «ریاض‌المسائل فی بیان احکام الشرع بالدلائل» مشهور به «شرح کبیر» و دیگری شرح صغیر در اصول مسائل فقهیه. چاپ مصحح ریاض المسائل در ۱۸ جلد از سال ۱۴۱۲ ق در قم آغاز شده است. (مؤسسة النشر الاسلامی).

۵. میرزا ابوالقاسم بن محمدحسن بن نظرعلی گیلانی معروف به میرزای قمی (۱۱۵۲ـ ۱۲۳۱ هـ.ق.)

۶. قوانین الاصول در سال ۱۲۰۵ در دو جلد تالیف شده است. چاپ سنگی این کتاب به ویژه جلد اول آن بارها منتشر شده است.

پس از فراغ به اصفهان رفت و خدمت مرحوم ملاعلی نوری[۱] به تحصیل علوم حکمیه و در خدمت مرحوم آقاسید محمد[۲] ولد آقاسید علی طباطبایی مذکور به تحصیل علم اصول فقه و خدمت مرحوم حاج سیدمحمد باقر رشتی[۳] به تحصیل علم فقه مشغول شد و در علوم ریاضیه نیز به قدر امکان تحصیل نمود.

پس از آنکه مرحوم حاج محمدحسین خان مروی در دارالخلافه طهران، مدرسه مروی را عمارت کرد و به اتمام رسید[۴]، از خاقان خلد آشیان[۵] استدعا کرد که مرحوم ملاعلی نوری را از اصفهان به طهران احضار فرماید تا در آن مدرسه تدریس فرمایند. پس از ابلاغ احضار، مرحوم ملاعلی نوری در جواب نوشت که «در اصفهان قریب به دو هزار طلاب مشغول تحصیل علم معقول‌اند که چهارصد نفر بلکه متجاوز، که شایسته حضور مجلس درس این دعاگو هستند به مجلس درس دعاگو حاضر می‌شوند. چنانچه در طهران بیاید موجب پریشانی این همه طالب علم خواهد شد.»

پس از رسیدن جواب، مرحوم خان مروی استدعا نمود که مجدداً امر صادر و فرمایش شود که «یکی از تلامیذ خود را که لایق دانند، روانهٔ دارالخلافه کنند.» آن جناب مرحوم والدعلامه ملا عبدالله مدرس زنوزی را معین فرمود و به طهران روانه کرد، و والد درمدرسه مذکوره به تدریس مشغول شد، و مورد الطاف و عنایات خاصه ملوکانه گردید، و کمال توقیر و تکریم از آن مرحوم به عمل می‌آمد، و به صورت و معنی ترقیات جلیه نمود و مدت بیست سال در آن مدرسه تدریس فرمود و در سنه یك هزار و دویست و پنجاه و هفت به رحمت ایزدی پیوست. «روح عبدالله همی روحانیان را پیشوا» تاریخ وفات اوست.

مؤلفات والد علامه:

---

۱. ملاعلی بن جمشید نوری مازندرانی متوفی ۱۲۴۶ هـ. ق. مروج بزرگ حکمت متعالیه، صاحب حواشی بر اسفار، مشاعر، شوارق، اسرارالایات، تفسیر القرآن الکریم ملا صدرا، شرح اصول کافی ملا صدرا، و نیز تفسیر سوره توحید، ردپادری نصرانی و رساله بسیط الحقیقة و وحدت وجود.

۲. سیدمحمد بن علی طباطبایی مشهور به سید مجاهد متوفی ۱۲۴۲ هـ.ق صاحب المناهل و مفاتیح الاصول.

۳. سیدمحمد باقر بن محمد تقی موسوی شفتی رشتی مشهور به حجةالاسلام شفتی متوفی ۱۲۶۰ هـ.ق از شاگردان وحید، بحرالعلوم و کاشف الغطاء، صاحب مطالع الانوار فی‌شرح شرایع الاسلام، مدفون در مسجد سیداصفهان.

۴. مدرسهٔ مروی یا مدرسهٔ فخریه بوسیلهٔ محمدحسین خان مروی در تاریخ ۱۲۳۲ هجری قمری تأسیس شد.

۵. فتحعلی شاه قاجار، سلطنت از ۱۲۱۲ تا ۱۲۵۰ هـ.ق.

[۱] «لمعات الهیه» در اثبات واجب و صفات او تبارك و تعالی.[۱]

[۲] «انوار جلیه» در شرح حدیث کمیل.[۲]

[۳] و «رساله علیه» در کیفیت غضب خداوندان بر عاصین.[۳]

***

این فقیر علی مدرس طهرانی ولد ملا عبدالله مدرس زنوزی در ماه ذی‌القعده یك هزار و دویست و سی و چهار[۴] در اصفهان به دنیا آمد. در بدایت سن به تحصیل مقدمات علمیه از علوم عربیه و منطق مشغول شد و پس از فراغت از خواندن شرح ملاعلی قوشچی بر تجرید در علم کلام و معالم الاصول در علم اصول فقه به درس والد علامه حاضر شد. و نزد والد شرح لمعه و قوانین، و از معقول کتاب شوارق الالهام و شرح اشارات خواجه طوسی و مبدء و معاد مرحوم ملاصدرا را خواند.

پس از آنکه والد مرحوم شد،[۵] به عتبات عالیات مشرّف شد به قصد تحصیل منقول. بعداز چندی مراجعت نمود به دارالخلافهٔ طهران و از آنجا به اصفهان رفت، و

---

۱. لمعات الهیه در معارف ربوبیة (نگارش ربیع‌الاول سال ۱۲۴۰ هـ.ق) در سال ۱۳۵۴ هـ.ش توسط استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در ۴۶۶ صفحه تصحیح و در مشهد منتشر شده است. چاپ دوم موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۱ ش.

۲. انوار جلیه (تاریخ نگارش ۱۲۴۷) در سال ۱۳۵۴ هـ.ش توسط استاد سید جلال‌الدین آشتیانی در مشهد در ۴۶۰ صفحه تصحیح و منتشر شده است. چاپ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱.

۳. رساله علیه هنوز منتشر نشده است. ملا عبدالله زنوزی علاوه بر سه اثر یاد شده، آثار دیگری نیز دارد، از جمله:

۱ـ منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی (تاریخ نگارش جمادی الاولی ۱۲۴۰) در حکم مختصر لمعات الهیه است. این کتاب توسط نجیب مایل هروی تصحیح شده و در سال ۱۳۶۱ ش در تهران منتشر شده است. (انتشارات مولی).

۲ـ رسالهٔ معارف، به زبان فارسی (الذریعة ج ۲۱ ص ۱۸۷)

۳ـ حواشی الاسفار

۴ـ حواشی الشواهد الربوبیة.

۵ـ حواشی المبدء والمعاد

۶ـ حواشی شوراق الالهام

۷ـ حواشی تعلیقات اللاهیجی علی شرح القوشچی للتجرید (کتابخانه مجلس شورای اسلامی)

۸ـ حواشی اسرار آلایات

۴. ۱۲۳۴ هجری قمری، ۱۱۹۷ هجری شمسی، ۱۸۱۸ میلادی.

۵. ۱۲۵۷ هجری قمری، آقاعلی در آن زمان ۲۳ ساله بود.

خدمت استادان اصفهان خاصه مرحوم آقا میرزاحسن[1] فرزند ارشد آخوند ملاعلی نوری به تحصیل علوم عقلیه پرداخت، پس از آنکه قریب سه سال در خدمت استاد استفاضت نمود به دارالسلطنة قزوین رفت و در خدمت مرحوم ملاآقا[2] که در عقلیات بحری مواج و بی کران بود به تحصیل مشغول شد و بعداز چندی به اصفهان مراجعت نمود و در خدمت آقامیرزاحسن مجدداً به تحصیل علوم عقلیه پرداخت. و بعداز انقضاء پنج ساله به طهران مراجعت کرد و به تدریس علوم عقلیه و تدرّس علوم نقلیّه[3] مشغول شد.[4] بعداز مدتی در مدرسهٔ قاسم خان که پدر مهدعلیا در ارك دارالخلافه ساخته است و به دستور مهدعلیابر حجرات و صحن مدرسه افزودند، مدرّس شد و حدود هفت سال در آنجا تدریس نمود و بعداز آن به مدرسی مدرسه‌ای که میرزا محمدخان قاجار معروف به سپهسالار در محلّه حیاط شاهی و عودلاجان بنا فرمود و به اتمام رسید تعیین شد و درحال متجاوز از بیست سال است که در این مدرسه به تدریس اشتغال دارد.

مؤلفاتش:

[۱] رساله‌ای در اثبات اینکه منطق از علوم حکمیه است، تخمیناً سه هزار بیت.[5]

[۲] رساله‌ای در اثبات معاد جسمانی مسمّی به «سبیل الرشاد فی اثبات المعاد»

---

۱. میرزا محمد حسن بن علی نوری متوفی بعداز ۱۲۶۷ هـ.ق، از آثارش حاشیه بر اسفار، حاشیه بر شرح الهدایة الاثیریة (تهران، ۱۳۱۳ ق چاپ سنگی) آقاعلی در موارد متعددی به آراء استادش میرزاحسن با عنوان «استادی المعظم» استناد کرده است.

۲. آخوند ملاآقاقزوینی، از شاگردان دوره اوّل ملاعلی نوری، متوفی ۱۲۸۲ صاحب حاشیه بر اسفار.

۳. مهمترین استاد منقول آقاعلی در تهران، میرزاحسن آشتیانی ره صاحب بحر الفوائد فی شرح الفرائد است، آقاعلی در تعلیقات خود بر یکی از رسائل میرزاحسن از او به عنوان استاد یاد کرده است.

۴. از اساتید آقاعلی در علوم عقلیه علاوه بر ملاعبدالله زنوزی، میرزاحسن نوری، ملاآقای قزوینی، فلاسفه ذیل نیز یاد کردنی هستند:

۱ـ ملامحمدجعفر لاهیجی (متوفی پیش از ۱۲۹۴) از شاگردان ملاعلی نوری صاحب شرح المشاعر. آقاعلی در رساله وجود رابط اینگونه از او یاد کرده است: «فخر الحکماء المعاصرین المترقی بمدارج الحق والیقین استادنا وسیدناالحاج ملامحمد جعفر اللاهیجی»

۲ـ آقاسید رضی لاریجانی متوفی ۱۲۷۰ (رسالهٔ تاریخ حکما)

۳ـ حاج محمد ابراهیم نقشه فروش (رسالهٔ تاریخ حکما)

۵. علیرغم تفحص فراوان در گنجینهٔ نسخ خطی کتابخانه‌های خصوصی و عمومی اثری از این رساله یافت نشد.

تخمیناً هزار و پانصد بیت.[۱]

[۳] حواشی و تعلیقات بر اسفار مرحوم صدرالمتألهین.[۲]

[۴] بدایع الحکم جواب هفت مسئله[۳] که نواب بدیع الملك میرزا عمادالدوله[۴] دام عزه سؤال فرموده تخمیناً هشت هزار بیت.[۵]

[۵] گاهی هم غزلیات گفته است از آن جمله این دو فرد است که قابل نوشتن نیست:

نرگس مست تو تا باده پرستی کندا
هرچه هستی همه چون چشم تو مستی کندا

شد ز یك نقطه عیان از دهنت سرّ وجود
نیستی بین که بیان نکتهٔ هستی کندا.[۶]

---

۱. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس جلد دوم، رسالهٔ دوم.

۲. مجموعه مصنفات حکیم مؤسس، جلد اول.

۳. ش: شش مسئله.

۴. متولد حدود ۱۲۵۲ متوفی پس از ۱۳۱۳، شاهزادهٔ فاضل قاجاری شاگرد میرزا علی اکبر حکمی یزدی و صاحب عماد الحکمة (ترجمه فارسی رسالهٔ مشاعر ملاصدرا) و حکمت عمادیه (تفسیر فارسی رسالهٔ الدرة الفاخرة جامی). میرزاعلی اکبر نیز به سؤالات بدیع الملك میرزا به اختصار پاسخ داده است.

۵. بدایع الحکم در ۵ جمادی الاولی ۱۳۰۷ به اتمام رسیده و در ۲۷۸ صفحه در سال ۱۳۱۴ق در تهران چاپ سنگی شده است. چاپ حروفی آن براساس چاپ سنگی با تنظیم آقای احمد واعظی در ۱۳۷۶ توسط انتشارات الزهراء در تهران منتشر شده است.

۶. آقاعلی به بسیاری از آثار خود در این رساله اشاره نکرده است. این آثار عبارتند از:
رسالة فی التوحید، رسالة فی الوجود الرابط، رسالة فی مباحث الحمل، تعلیقات الشواهد الربوبیة، تعلیقات علی شرح الهدایة الاثیریة، تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا، تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق، تعلیقات شوارق الالهام، تعلیقات علی حواشی الفیاض علی شرح الاشارات، تعلیقات حواشی الزنوزی علی حواشی الفیاض علی شرح القوشچی، تعلیقات لمعات الهیه، تعلیقة علی الحواشی الجمالیه علی الحواشی الخفریة، تعلیقة علی حاشیة رسالة سر القدر، رسالة فی احکام الوجود و الماهیة، رسالهٔ حقیقت محمدیه، رسالهٔ تاریخ حکما، اصول الحکم فی شرح اثولوجیا، کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات، تعلیقات نقلیة علی رسالة المیرزا حسن الآشتیانی.

بخش دوّم:
مقدمات و تقریظات

مقدّمهٔ کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات

بسم الله الرحمن الرحيم

[۱]

يا نور الانوار، يا سرّ الاسرار، نوّر قلوبنا و ارواحنا بانوار لطائف حكمك و اسرار حقائق معرفتك. و تجلّ على سرائرنا و ضمائرنا بتلألأ لمعان جمال وجهك. و استغرق سريراتنا و مسرّاتنا فى لجج بحار احديّتك. واستكشف لبصائرنا سبحات جلالك و جمالك حتّى نشاهدك بعين العيان بعد ان تعرفت لنا بعلم البيان. و اسفتح بسرائرنا ابواب ملكوتك و جبروتك حتّى نرى جمالك و جلالك بحقائق الايمان والايقان بعد ان علمتّنا باساطين البيان والبرهان. واجعلنا متمسّكين بالعروة الوثقى التى لاانفصام لها[1]، و الآية الكبرى التى لانفاد لها و لامزيد عليها و لامرتبة فوقها. و بلّغنا الى قدس جنابك و نزهة فنائك و دار كرامتك و بيت شرافتك حتى نجاور اوليائك القدّيسين و احبّائك الصدّيقين و اخلاّئك الموحّدين، و نرى كلّ شئ هالكاً الاّ وجهك[2] الكريم و جلالك القديم و ملكك العظيم و سلطانك القويم. و ثبّت سرائرنا و بصائرنا فى ذلك البيت العتيق و الموطن اللطيف و المنزل الرفيع. و قوّم اركان

---

۱. «و من يسلم وجهه الى الله و هو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقى لاانفصام لها» لقمان / ۲۲.

۲. «كل شى هالك الا وجهه» القصص / ۱۸.

عقولنا و ارواحنا و اساطين سريراتنا و مسرّاتنا فى ذلك الحصن الحصين و البلد الامين و القرار المكين ليتقرّر توجّهنا اليك و يتمكّن تقربنّا لديك، و يثبّت تخضّعنا لك و انجذابنا اليك، و يتخلّص سرّنا لك و تبتّلنا عليك. انّك ذومنّ عظيم و احسان قديم، انك جواد كريم، انك على كل شئ قدير.

و صلّ اللّهم على مظهر اسمائك الحسنى و مخزن اسرارك العظمى و منبع كلماتك العليا و معدن معارفك القصوى محمّد المبعوث بآياتك الكبرى و بيّناتك العظمى على سماواتك العُلى و ارضك السُفلى.

و على شمس الضحى، بدر الدجى، قطب فلك الخلافة الكبرى و مركز دائرة الولاية العظمى، الصراط المستقيم و النبأ العظيم و المنهج القويم، اميرالمؤمنين، خليفة الله فى السماوات و الارضين، و حجة الله على الاولّين و الآخرين.

و على آله الكرام البررة الاتقياء و عترته الطاهرة، النحباء النقباء، الذّين بهم تمّت الكلمة و قامت الحجّة و استقامت المحجّة، و بقائمهم تظهر العدالة و ترتفع الضلالة و تقوم القيامة، صلوة متكررّة متضاعفة ابدالآبدين و دهر الداهرين.

[۲]

بعد از تنزيه و تقديس خالق يكتا و خداوند بى‌همتا و تحيّت و تسليم خاتم انبياء و قدوهٔ اصفياء و آل طيّبين و عترت طاهرينِ او؛ مى گويد اين بندهٔ ذليل و اين خاكسار كثير التقصير على ابن عبدالله الشهير بالمدرّس:

كه اعليحضرتِ قدر قدرتِ سليمان شوكتِ سكندر حشمتِ دارا دربان، خاقان گيتى‌ستان، فرمان فرماى ممالك ايران و توران؛ شاهنشاهى كه شاهان و سلاطين زمان از تقبيل آستان بارگاه رفعت و جلالش سر به كهكشان، پاى بر فرق فرقدان، طعنه بر بهرام و كيوان، پشت پاى بر جمشيد و خاقان زده‌اند.

صاحب حشمتى كه پادشاه انجم حشم ثوابت و سيار از مشاهدهٔ حشم غيرمحصور و جنود نامعدودش ترسان و هراسان قهقرى برگشته، چهارم سقف اين گنبد مينايى را مأمن و مأواى خود ساخته، بهرام خون‌آشام را پاسبان، و ماه گردون نورد را ديده‌بان نموده، همانا از

شدت خوف و هراس پای ثباتش متزلزل گردیده، گاهی در بام این قصر لاجوردی ببحر محیط فکرت غوطه خورده، دریا دریا عرق انفعال ریخته، و گاهی از کثرت اضطراب و اضطرار در زیر این سطح خاکستری مختفی گردیده، انگشت حیرت بدندان گرفته؛ صاحب شوکتی که شوکت سکندری و شکوه دارایی از جنب شوکت و جلالتش منزلهٔ قطره به دریای عمّان و ذرّه به کوه و بیابان است.

شهریاری که از سطوت سلطنت و هیبت خلافتش خاقان چین را لرزه در جان، و قیصر روم را رعشه بر اندام افتاده، از مهابت سنان شعر اشکافش بهرام خون آشام در پنجم پایهٔ این سپهر نیلی فام بر خود لرزیده، لرزان و هراسان روی به مغاك مغرب نهاده، و از برق شمشیر خون ریزش شیران بیشهٔ دغا در بیغولها خزیده، و سرکشان بسیط غبرا بوادی هلاکت و مذلّت افتاده‌اند؛ شعلهٔ تیغ آتش بارش خرمن هستی گردن کشان را چنان سوخته به باد فنا داده که نه نامی از ایشان در صفحهٔ روزگار باقی [مانده است] و نه نشانی. غریو کوس و نای و صدای توپهای اژدر دهانش ولوله در جهان و غلغله در زمین و زمان انداخته، روز دشمنان کین را تیره و تار ساخته [است].

معدلت گستری که صیت عدل و دادش از ثری تا به ثریا فرو گرفته [است]؛ داوری که به اندك ستمی خاك هستیِ ستمگری به باد فنا داده، ریشهٔ ظلم و طغیان را چنان از بیخ بر کنده، به آتش قهر پادشاهی سوخته، که شیر با نخجیر همدم گردیده، گرگ با میش هم‌نفس، صعوه با باز همزبان آمده، کبك با شاهین توأمان [گشته است]. کشورستانی که از درخشنده آفتاب جودش اقطار جهان روشن، و از بارنده سحاب کرمش سبزه‌زار دلها گلشن [گشته است.].

شمّه‌ای از علّو همّت میمونش آنکه سنگ خارا را با لعل بدخشانی و گوهر غلطان را با ریگ بیابانی برابر می‌شمارد. قصر همت میمونش از آن بلندتر که سیمرغ وهم و خیال به هزاران جناح فکرت و تدبیر به ادنی پایهٔ رفعتش تواند پرید. و ایوان سخی و عطایش از آن رفیعتر که همای بلند پرواز فکر و قیاس به اولین دریچهٔ بنیانش تواند رسید. چه سان بپرد مگس آنجا که ریزد بال و پر عنقا؟

از وفور جوایز و صلاتش جیبها پر از درّ و گوهر، و از کثرت عطا و انعامش دامنها پر از زر و جوهر. ید بیضای مکرمت و احسانش نام کرم‌داران جهان را به اندك اشارتی از

صفحهٔ روزگار ربوده، به قلزم فنا انداخته فصاروا نسیاً منسیاً[1] و کان لم یکونوا شیئاً مذکوراً[2].

جهان گشایی که در عهد دولت ابد پیوندش خورشید جهان‌افروز ملت بیضای اسلام و شریعت غرّای حضرت خیر الانام به اوج کمال رسیده و مهر درخشندهٔ ملّت مرتضوی ومذهب جعفری سر از مشرق اعتدال بر آورده، شرق و غرب عالم را فرو گرفته، ارکان کفر و نفاق منهدم گردیده و اعلام خلاف و شقاق نگونسار آمده، از حسن اعطاف و الطافش و از مزید تربیت و احسانش دائرهٔ فضل و کمال و مدار تکمیل اخلاق و احوال به حدی وسعت بهم رسانیده که در هر گوشه از ممالك ایران فضلای نامدار و سلاّك عالی مقدار به نشر معالم دینیّه و معارف حقیقیه اشتغال دارند.

هو السلطان الاعظم و الخاقان الافخم، ملاذالامم، ملك ملوك العرب و العجم، الغازی فی سبیل اللّه، المجاهد فی دین اللّه. السلطان بن السلطان بن السلطان، الخاقان بن الخاقان بن الخاقان، ناصرالدین شاه قاجار خلّداللّه ملکه و سلطانه و ادام اللّه ظلّه و بقائه و جعله قاهراً علی الکفرة والاشرار غالباً علی الفسقة و الفجّار باسطاً بساط العدل والانصاف قالعاً لاصول الظلم والجور والاعتساف بالنبی و آله الاشراف. من دعا کردم و جبریل امین آمین گفت که این دعایی است که فرض است به هر پیر و جوان.

بندگان اقدس همایونش نظر به فطرت اصیله و کمالات کسبیه و فضائل نفسانیه میل تام ورغبت تمام در تحقیق حقائق عرفانیه و معارف یقینیه و کشف اسرار آیات قرآنیّه و احادیث نبویّه و آثار و لویّه داشته، علی الدوام در مجلس بهشت آیینش با فضلای نامدار و علمای عالی مقدار در این ابواب صحبت فرموده، ابتهاجی و اهتزازی و مسرّتی و التذاذی دارند، و بدین جهت کمال اعتنا و مرحمت و منتهای التفات و مکرمت نسبت به ارباب فضل و کمال می فرمایند.

[۳]

لهذا از جانب مُلهِم خیرات و مفتّح ابواب فضایل و کمالات مُلهَم گردیده، هاتف غیبی

---

۱. «قالت یا لیتنی مت قبل هذا و کنت نسیاً منسیاً» مریم / ۲۳.

۲. «هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً» الانسان / ۱.

به نغمهٔ داودی و طائر قدسی به نوای عندلیبی به گوش هوشم خوانندگی آغاز نمود، که هان ای خردمند تا کی در زاویهٔ خمول نشسته، جواهر معارف ولئالی حقائق را در گنجینه خاطر مستور داشته، حال متاع گرانبهای حقائقِ معارفِ ترا مشتری عالی همتی بهم رسیده، ولئالی جواهر عقلیه و لمعات وارادات قلبیهٔ ترا خریدار بلندمرتبه پیدا آمده، به جلوهٔ عیان آور آنچه را که مدّتها در مخزن ضمیر مستور ساخته‌ای و به محضر شهود آور آنچه‌را که سالها در مکمن خاطر مخفی داشته[ای] تا در نظر اهل بصیرت جلوه‌گری نماید و دلهای صاحبان معرفت و حکمت را منوّر و روشن گرداند.

با کمال انکسار زبان حالم به این مقال مترنّم گردید که به جهت کثرت هجوم امراض و اسقام و شدت درد و اوجاع و آلام[1] و وفور سایر سانحات و وارداتِ ایّام، مکنون خاطر خود را نیز فراموش کرده، و نعم ماقیل:

کسی چگونه به سامان در آورد آن سر که گرز زانوی برداشت کوفت بر دیوار

لهذا در گوشهٔ خلوتی نشسته، نه مرا با کسی کاری و نه کسی را با من رفتاری. به شکر و سپاس حضرت باری و به دعاگویی بندگان اقدس میمون ظل اللهی اشتغال و ابتهاجی دارم.

می دو ساله و محبوب چهارده ساله همین بس که مرا صحبت از صغیر و کبیر

دوباره هاتف غیبی با کمال دلنوازی بگوش هوشم خواند و بگوشهٔ خاطرم القا نمود، که اینگونه معاذیر نفسانی و وساوس شیطانی را باید به پشت گوش انداخت و روی نیاز به درگاه بی‌نیاز فیاض خیرات و برکات آورد. و از باطن ولایت مخزن علوم ربانی و منبع معارف یزدانی استمداد باید نمود تا مکنون خاطر به احسن وجوه به محضر شهود آید، و در نظر ارباب نظر جلوه‌گر گردد.

والقا نمود که مکنون خاطر آنکه شرح مستوفایی از برای کتاب اسرارالآیات که از حکیم الهی، عالم ربانی عارف صمدانی، شمس سماء حکمت، نور سراج معرفت، سلطان معارف و برهان حقائق، قدوة المحققّین و زبدة المدقّقین، رئیس الموحّدین، صدرالالهیین محمّد المدعوّ بصدرالدین موروث است، و بر امّهات علوم الهیه و معارف حقیقه و اصول

---

۱. متأسفانه حکیم مؤسس بواسطه همین بیماریها دارفانی را وداع گفت و مهلت اتمام این کتاب را نیافت.

اخلاق فاضله و فضائل نفسانیه و سایر مطالب حکمیه مشتمل است بنویسی، و به اندازه حوصله و استعداد به مقتضای قواعدی که از آن حکیم الهی موروث است، نقاب احتجاب از رخسارهٔ معانی لطیفه و اسرار دقیقه و نکات شریفهٔ فقرات آن کتاب برداری تا مشهود خاص و عام گردیده کالشمس فی رابعة النهار مشاهد و عیان باشند. و بعد از توفیق اتمام بر طبق عرض گذاشته تحفهٔ بارگاه سلطنت و خلافت نمایی و بدین جهت به مزید توجّهات و تفقّدات پادشاهانه مفتخر و سرافراز گردی.

گفتم: آری اینست آنچه که سالها در خاطرم مکنون و در ضمیرم مستور بود، ولی به جهت قلّت بضاعت و قصور باع و فقدان فرصت و نقصان استعداد جرأت بر اقدام بر این امر خطیر نمی کردم، و با خود می گفتم ارتکاب این امر جلیل در حقیقت عرض خود بردن و ناموس خود بباد دادن و خود را مورد ضرب و طعن امثال و اقران نمودن است، زیرا که آن کتاب آفتاب است و این بندهٔ فقیر ذرّه، و او دریاست و این بندهٔ حقیر قطره، ذرّه را چه نسبت با آفتاب است و قطره را چه مناسبت با دریا.

حوض با دریا اگر پهلو زند خویش را از بیخ هستی بر کند

بلی چون الهام غیبی در رسید و استشمام رایحهٔ توفیق و تأیید نمودم، از عالم تردّد بیرون آمده، عزمم جزم گردید، امید به الطاف الهی و تکیه بر امداد مخزن علوم ربانی نموده، دامن همت بر کمر زده شروع به شرح آن کتاب نمودم و به کشف الاسرارش موسوم ساختم.[۱]

---

۱. این آخرین سطوری است که به خامهٔ پرتوان آقا علی مدرس طهرانی به نگارش در آمده است. عمر حکیم مؤسس به اتمام این شرح نفیس وفا نکرد. رحمة‌الله علیه رحمة واسعة.

تقريظ على مفاتيح الغيب

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله الذى لاتحجب علمه السواتر، و لاتستر غيبه الظواهر، و لاتقرب عينه الخواطر؛ والصلوة على اشرف الآيات واكمل المظاهر محمد المبعوث على الاوائل والاواخر، و آله المعصومين عن الصغائر و الكبائر.

و بعد، ان هذا الكتاب[1] يقذف بالحق و ينطق بالصدق، و يلفظ بالقول الثابت، مشتملاً على اصول كافية، ينكشف بها حجاب رموز الدقايق، التى هى مفاتيح الغيب، و قوانين شافية، ينفتح بها انوار كنوز الحقائق، التى هى مصابيح تزول بنورها ظلمة الشك و الريب، محتوياً على قواعد ينجلى بها الانوار الجلية، و ضوابط يظهر بها الشارقات العقلية، و قوابس يبرز بها اللمعات الروحانية، و مسائل يعلن بها الواردات القلبية، من الاصول الحكمية و العلوم الالهية و الفنون البرهانية و المعالم الدينية و المسالك العرفانية و المعارف الربانية، بعبارات لطيفة يفصح عن بدايع الاسرار، و كلمات رشيقة تنبئ عن لطايف الافكار، والفاظ صريحة تكشف وجوه ابكار المعانى عن حجب الاستار، مع ما اندرجت فيها من رموز الفصاحة و فنون البلاغة و لطايف الحكمة و سرائر المعرفة.

قلّ من يهتدى الى رشحة من رشحات زخار بحارها، او تسترشد الى ذرة من ذرات

---

١. اى مفاتيح الغيب.

كنوزها و ذخائرها، و جلّ من يستشرق بشارقة من شارقات مشارق انوارها، او يطلع على لمعة من لمعات اسرارها، اللهم الا الالمعى الفطن الذكى، الذى اشرق عقله و تنوّر قلبه و استنارت سريرته و استضائت بصيرته مع رياضات علمية و مجاهدات نفسانية، و غاص فى بالغ بحار العلوم و خاض فى كامل ذخائر بحور الفنون، مع فطرة سليمة و سليقة مستقيمة و فكرة صائبه صادرة من واهب العقل و جاعل السرّ و مفيض البصائر و مقيم السرائر، تفضلا و رحمة منه، و تلطفاً و رأفة من لديه، بعنايته السابقة و حكمته البالغة و مشيته الماضية و قدرته الكاملة، فاولئك الذين سبقت لهم من الله الحسنى، و اولئك الذين اوتو الحكمة، و من يؤت الحكمة فقد اوتى خيراً كثيراً[1] و اجراً عظيماً و صبراً جزيلا.

و لعمرى و حياتى لكفاه فضلا و شرفاً انه من مصنفات الامام الهمام، و المولى القمقام، العالم العامل، و الفاضل الكامل، بحر الفواضل و الفضائل، و فخر الاواخر و الاوائل، الواقف بمواقف التوفيق، والعارف بمعارف الحق على التحقيق، شارح رموز الاخبار بمصابيح الانظار، و فاتح كنوز الاسرار بمفاتيح الافكار، ناشر اعلام الهداية و كاسر اصنام الضلالة و الغواية، قدوة المحققين و زبدة المدققين و عمدة الموحدين و حجة الحكماء الراسخين و اسوة الفقهاء الراشدين، خادم شريعة سيدالمرسلين، نور حدقة السالكين و حديقة العارفين، محمد المعروف بصدر المتألهين غفر الله له، و حشره مع من تولاّه من الائمة المعصومين فى اعلى عليين.

و المجمل من احوال التّى وصل الى محرّر هذه الحروف ابن عبدالله المدرس على المدرس يداً عن يد و خلفاً عن سلف، انه كان والده من اجلّ الوزراء و لم يكن له ولد ذكر، فالزم على نفسه بنذر او شبه انفاق خطير من ماله ان اعطاه الله ولداً ذكراً صالحاً موحداً، فلما قبل الله منه اعطاه هذا الولد الجليل الصالح الموحد، فلمّا انتقل والده من دار الفناء الى نشأة البقاء و بلغ اشدّه واستوى ارادربّه ان يؤتيه علماً و حكمة، فسافر به من شيراز الى اصفهان، فحضر مجلس الشيخ الجليل النبيل الملّى بهاءالدين العاملى[2] روّح بروحه و اشتغل عنده

---

۱. البقرة/۲۶۹.

۲. الشيخ بهاءالدين محمدبن الحسين العاملى (المتوفى ۱۰۳۰)، راجع ترجمة بهاء الدين العاملى فى رسالة تاريخ الحكماء للمصنف، ص ۱۳۷ من هذا المجلّد.

بالمنقولات، الی ان بلغ منها ما بلغ، ثم حضر مجلس السید السند البارع الماهر امیر محمدباقر المعروف بداماد[۱] قدّس الله سرّه، و اکتسب لدیه من المعقولات الی ان وصل منها ما وصل، ثم سافر الی قریة من قری قم[۲] واشتغل فیها بالریاضیات و المجاهدات سنوات الی ان اعتدل مزاجه وصفی هیئته و صحّ تمیّزه و قوی اثر النفس فیه فسما الی ما یرتقی ففارق الاضداد و شابه السبع الشداد فصار انساناً بما هو انسان بعد ما کان انساناً بما هو حیوان. ثم اراد قدّس سرّه زیارة بیت الله تعالی فسافر الیه سبع مرّات ماشیاً و لمّا رجع من المرّة السابعة انتقل فی البصرة الی ربّه مبروراً و انقلب الی اهله مسروراً اعلی الله درجاته فی بحبوحة جنانه[۳].

و لما کان السید الاماجد والافاضل حاوی محامدة الخصایل الاریب الحسیب النسیب اللبیب الزکّی الفطن الالمعی المنقطع عن الخلق الی الخلاق السید السِند سیدعبدالرزاق[۴] فی مرور دهره مشتغلاً بالخیرات اراد طبع هذا الکتاب المستطاب فی جملة خیراته فطبعه طبعاً جیداً، ایّد الله ظاهره فی تحصیل مراضیه، و نوّر باطنه بالاطلاع علی مناهج مساعیه، والحمدلله اولاً و آخراً.

---

۱. المیر محمد باقر بن محمد الحسینی الداماد (المتوفی ۹۴۰)، راجع ترجمة السید الداماد فی رسالة تاریخ الحکماء للمصنف، ص ۱۳۶ من هذا المجلد.

۲. و هذه قریة کهك. راجع مقدمة الاسفار.

۳. راجع ترجمة صدر المتألهین فی رسالة تاریخ الحکماء للمصنف ص ۱۴۱ـ۱۳۸ من هذا المجلّد.

۴. هو من طبع مفاتیح الغیب باهتمامه و لا اعرف احواله.

تقریظ رسالۂ ایضاح الادب

تقریظ جناب مستطاب، تاج المدقّقین و سراج المحقّقین، قدوة الحکماء المؤسّسین، اسوة العلماء المدرّسین، آقاعلی المدرس دامت افاضاته

بسم الله الرحمن الرحیم

جناب معارف مآب حقائق نصاب، حاوی فنون الفضائل، جامع محامد الخصائل، مجمع العوارف و الفواضل، اخو المآثر، ابوالمفاخر، مفتاح المآرب، مصباح المناقب، العالم العامل، و الفاضل الباذل، الالمعی الملیّ، آقا میرزا لطفعلی[1] زید فضله الجلیّ، در این رسالهٔ شریفهٔ فریده[2] و مقالهٔ نظیفهٔ حمیده، که به تحقیقات شافیه و تدقیقات وافیه و تنسیقات کافیه، میزان ادب و معیار ارب، و مغنی لبیب و مجدی ادیب، و تحفهٔ منشی و نخبهٔ نتایج افکار دانشی است، به تأئیدات ربانی و توفیقات سبحانی، بر قدرت و اقتدار بر حسن نظم و نضد و ترتیب نتایج بر مقدمات و مبانی، از میدان بیان بدیع الفاظ و تبیان لطائف معانی، به چوگان فضل و دانش و بصیرت و بینش، گوی فصاحت و بلاغت و سلاست ربوده‌اند.

الحق لمعات مصابیح ذهن وقادش حدقهٔ ابصار اهل بینش را از ملاحظهٔ الفاظ

---

۱. آقا محمد علی مدعو به لطفعلی ابن محمد کاظم تبریزی ملقب به صدرالافاضل و دانش تبریزی متولد ۱۲۶۸، متوفی ۱۳۵۰ هجری قمری.

۲. رسالهٔ ایضاح الادب، مطبوع در ۱۳۰۱ هـ.ق.

فصیحهٔ این رسالهٔ وثیقه، به ضیاء مبین «کمشکوة فیها مصباح»[۱] نور و بصارت بخشوده، و رشحات ینابیع فکر در اکش حدیقهٔ عقول اصحاب دانش را از مطالعهٔ معانی دقیقه به زلال مبین «ومن الماء کل شی حیّ»[۲] صفت نضارت افزوده است. زاد الله له فضلاً و علماً. حرره العبد الفقیر الی ربّه العلیّ الکبیر علی المدرّس غفر ذنوبه و ستر عیوبه.[۳]

۱. النور/۳۵.

۲. الانبیاء/ ۳۰.

۳. نامهٔ فرهنگیان، عبرت نائینی، چاپ عکسی از روی نسخه به خط مؤلف، تهران، ۱۳۷۶ هـ.ش. صفحهٔ ۴۶۴.

بخش سوّم:
قطعات باقیمانده از آثار مفقوده

بقایای اصول الحکم فی شرح اثولوجیا

[القطعة الاولى]

ظن و توهين: عساك ان تظن بما ذكرناه فى «اصول الحكم» عندالذبّ عن البرهان الذى اقمناه على اصالة الوجود فى الموجوديّة من جواز ارتفاع النقيضين عن مرتبة الشئ فى نفسه، انه يكفى جواباً عن هذا السؤال باخذالشق الاخير من الشقوق التى ذكرها السائل حيث قلنا هنالك:

«و امّا حديث ارتفاع النقيضين فلزومه مسلّم، و بطلانه على الاطلاق ممنوع، والقدر المسلّم من بطلانه بطلانه فى الواقع، لابحسب مرتبة من مراتب الواقع، فان الواقع اوسع من تلك المرتبة، و هى مرتبة الشئ بحسب جوهر ذاته.

و نقد المقام ان ارتفاع النقيضين او اجتماعهما فى المفردات، كالوجود و العدم و الكاتب و اللاكاتب، انّما هما بحسب حمل المفردين المتناقضين على موضوع واحد بماهو واحد، بحيث يكون الموضوع خارجاً، و المحمول مأخوذاً بما هو محمول، فالكاتب و اللاكاتب انما هما متناقضان، اذا اعتبر حملها على شئ واحد، بحيث لايحصل من ذلك قضيتان، فانهما لواعتبرا بحيث يحصل من حملهما قضيتان، محمول احدهما مفهوم الكاتب، و محمول الاخرى مفهوم اللاكاتب، لم يكن تناقض البتة، اذ لاتناقض فى قضيتين موجوبتين محصلتين او معدولتين اومختلفتين.

و حمل شئ على شئ الذى مفاده الاتحاد انّما يتصوّر على وجهين:

احدهما: الشايع المتعارف المسمى بالصناعى، و مفاده اتحاد الموضوع والمحمول فى نحو من انحاء الوجود. و مرجعه الى ان الموضوع فرد من افراد مفهوم المحمول، سواء كان ذلك الموضوع جزئياً، فتكون القضية جزئية بالخصوص، ان كان ذلك الموضوع جزئياً فى الخارج، و جزئية بالعموم، ان كان ذلك الموضوع جزئياً فى العقل، اذ الصور الكلية جزئيات بعد اخذ وجوداتها العقلية معها، ولامنافاة لتغاير الجهتين، او كلياً فتكون القضية طبيعية ان حكم فيها على نفس مفهومه، و محصورة ان حكم على ذاته و افراده و يبيّن كمية تلك الافراد. و مهملة ان حكم عليها و لم يبيّن كميّتها، و يقال لهذا الحمل الحمل بالذات، ان كان المحمول من ذاتيات الموضوع، و الحمل بالعرض، ان كان من عرضياته، و يقال للكلّ الحمل العرضى.

و ثانيهما: الحمل الاولى الذاتى، و مفاده ان الموضوع بعينه نفس ماهية عنوان المحمول و مفهومه، بعد ملاحظة تغاير اعتبارى بينهما، اى ماهية هذا و مفهومه نفس ماهية ذاك و مفهومه، لا ان يقتصر على مجرد الاتحاد فى الوجود، كما فى الحمل الاولى. و انّما سميّناه اولياً، لكونه اولى الصدق و الكذب، و ذاتياً لانّه لايتصور الاّ فى الذاتيات.

و قد يختلف الحملان فى مفهوم واحد بالقياس الى نفسه اوغيره، فمفهوم العدم عدم بالحمل الاولى و ليس بعدم بالحمل الصناعى، و الانسان ضاحك بالحمل الصناعى و ليس بضاحك بالحمل الاولى، و قديتفقان ايضاً و لكن فى مفهوم بالقياس الى مفهوم آخر، و كل مفهوم اذا قيس الى مفهوم آخر فهويباينه و يغايره ولايصدق عليه، الاّ اذا لوحظ معهما الوجود، و عند تلك الملاحظة ايضاً، لايتحقق الحمل كلية بل قديتحقق و قدلايتحقق.

فاذن حمل مفهوم على مفهوم آخر مقصور على الحمل الشايع. و يحكم العقل بالضرورة والوجدان من دون حاجة الى برهان ان مفهوماً واحداً اذا قيس الى مفهوم آخر، فاماهو نفسه صادق عليه او نقيضه، ولايحكم البتة ان كل مفهوم فواجب عليه ان يصدق هو او نقيضه على مفهوم اذا قيس اليه، بل يحكم حكماً ضرورياً ان ذلك ليس بلازم بل و لابجايز، لانه يعلم من وجدانه تصور مفهوم اولاً، ثم مفهوم آخر نقيضاً للاول ثانياً، ثم مفهوماً آخر ليس هو عين المفهوم الاوّل و لا نقيضه ثالثاً. و يعلم ايضاً انه لوفرض عندذلك الصدق بين اثنين من تلك صدقاً اولياً، للزم كون الثلاثة اثنين كما انّه لو فرض هذا الصدق بين الثلاثة للزم كون

الثلاثة واحداً، لما قرّرناه من ان مفاد هذا الحمل هو الاتحاد بحسب المفهوم. فاذن کل مفهوم فهو مسلوب عن کل مفهوم یغایره سلباً ضروریاً سواء فی ذلك کون المفهومین کلیهما ثبوتیاً بمعنی عدم دخول السلب فیهما او کلیهما سلبیاً داخلا السلب فیهما، او مختلفان فی ذلك.

فاذن تقرر ان ارتفاع النقیضین عن شئ کاجتماعهما فیه باطل فی نفسه بحکم الضرورة و الوجدان، من دون تجشم البرهان، لکن بحسب الحمل المتعارف. و اما ارتفاعهما عن شئ بحسب الحمل الاولی فلیس بباطل، بل العقل یحکم حکماً ضروریاً وجدانیاً انّه بحسب ذلك الحمل واجب و لازم، و یختلف حاله عن حال اجتماع النقیضین فی ذلك، فانه باطل بحسب کل واحد من الحملین، و ذلك الذی ذکرناه هو المقصود من جواز ارتفاع النقیضین عن المرتبة، و بطلانه عن الواقع، فافهم فهم عقل لا و هم جهل.»[1]

[القطعة الثانیة]

... ویلزم علی الاحتمال الاوّل ایضا خلاف ما ثبت فی موضعه بالبرهان القویم البیان، من ان الوجود زائد علی الماهیة لیس عینها و لاجزءاً لها. و علی الاحتمال الثانی یلزم ایضاً خلاف ما حقّقه اساطین الالهیین من بساطة کل هویة وجودیة، و لنا برهان مخصوص علیه، قد ذکرناه فی «اصول الحکم» و هو:

«ان الوجود لیس یجوز ان ینحلّ الی ابعاض، لانّه موجود بذاته، و سایر الاشیاء المخالفة له بحسب سنخها و جواهرها موجودة به، فلو انحلّ الی ابعاض لکانت تلك الابعاض لایخلو عن الوجود و العدم و الماهیة، فاذا کان جمیعها او واحد منها عدماً او ماهیة لم یصدق علی المجموع انه موجود بذاته بل امّا ان یصدق علیه انه باطل فی ذاته، و بالنظر الی جمیع ذاتیاته و ابعاضه او یصدق علیه انه لیس بموجود و لابمعدوم بالنظر الی کلّ واحد من ابعاضه او یصدق علیه انه باطل بالنظر الی واحد من ابعاضه و لیس بموجود و لامعدوم بالنظر الی الاخر، و اذا کان جمیعها او واحد منها وجوداً لم یصدق علی المجموع انه وجود واحد، بل امّا ان یصدق علیه انه وجود ان او وجود شئ آخر، والکلام فی کل واحد من

---

۱. رسالة فی مباحث الحمل، الفصل ۲۶، المجلد الثانی من مجموعة مصنفات الحکیم المؤسس ص ۲۴۱ـ۲۳۹.

هذين الوجودين اوذاك الوجود عائد، فينتهى الامر الى شئ هو بذاته مصداق معنى الموجود و سائر الاشياء انما يصدق عليه هذا المعنى بواسطته و ذلك الشئ هو المقصود من الوجود.»[۱]

[القطعة الثالثة]

كلمة عقلية لازلة شبهة وهمية: قد حققنا فى «اصول الحكم» قاعدة الهية لدفع الشبهة الشيطانية المنسوبة الى ابن كمونه الصادرة عن شيخه و استاده شيخ الاشراقيين، يدفع بتلك القاعدة بعض شبهة هذا السيد الجليل ايضاً، وهى:

«ان الحقيقتين المتباينتين اوالهويتين والانيّتين المختلفتين من حيث انّهما متباينتان و مختلفتان، لايمكن ان يكونا مصداقين لمفهوم واحد و محكياً عنهما لحكاية واحدة، سواء تحقّقت بينهما جهة اتّحاد و اشتراك ايضاً ام لم يتحقّق، والاّلزم ان يكون جهة الاختلاف بينهما، بعينها جهة الاتحاد فيهما، فيكونان مختلفتين من حيث انهما متحدّتان، و بطلان اللازم بديهى و استحالته فطرى. فاذن لوصدق على هويتين او حقيقتين عنوان واحد لوجب ان يكون بينهما جهة اتحاد و اشتراك ذاتى اوعرضى ينتهى الى اشتراك و اتحاد ذاتى، اذا الاشتراك فى عرضى يجب و ان ينتهى الى الاشتراك فى ذاتى، بمثل البيان المذكور.»[۲]

[القطعة الرابعة]

قوله «اذ الوحدة فى التقسيمات معتبرة...» قد حققّنا هذا فى شرحنالاثولوجيا الموسوم «باصول الحكم» حيث قلنا هنالك:

«ان العقل ينقبض ويستنكر ان يقول على امثال تلك المركبات حقيقة واحدة، فانّه يحكم حكماً ضرورياً انه يجب و ان يكون للمركبات الحقيقية و الحقيقة الواحدة التى لها

۱. رسالة فى مباحث الحمل، الفصل ۱۹، المجلّد الثانى من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس ص ۲۳۳.
و مثله مع تفصيل فى رسالة فى الوجود الرابط، الفصل ۲۳، الاّ انه لايذكر اسم «اصول الحكم» صريحاً، قال فيه: «... و لنا برهان خاص عليه حررّناه فى بعض المحررّات.» (ج ۲ ص ۱۸۴).

۲. رسالة فى مباحث الحمل ،الفصل ۱۲، المجلّد الثانى من مجموعة مصنفات الحكيم المؤسس ص ۲۲۳.

اجزاء ایتلاف خاصّ بین اجزائها فالحجر الموضوع بجنب الانسان لایکون حقیقة علیحدة لفقدان الایتلاف اللازم و لیس یکفی فی هذا الایتلاف کون بعض الاجزاء معلولاً للاخر، والاّلکان الجسم مع اللون بل کل موضوع مع الفرض الذی فیه حقیقة من الحقائق، والاکون الاجزاء متحدة فی الوجود و الاّلکان الکاتب و الضاحك المحمولان علی الانسان حقیقة اخری و کذاالنامی مع الناطق حقیقة و مع الحسّاس حقیقة و مع التعجب حقیقة و من اجل ذلك تریهم یقولون ان المعتبر فی اقسام کل معنی کلّ الوحدة الحقیقة التی کانت تحصل من ایتلاف مخصوص بین ذلك الکلّی و قیوده المقسّمة له والاّ لکانت المقولات لاتحصر فیما ذکر و لکان المرکب من الجوهر و الکیف حقیقة اخری خارجة عن المقولات الشایعة الذایعة و کذلك یتحقّق ترکیبات اخر ثلاثیة و رباعیة و خماسیة و هکذا الی لانهایة.»[۱]

[القطعة الخامسة]

قوله «و انّما یلزم ذلك لولزم من عدم اتصاله بحسب ذاته عدم اتصاله فی الواقع...» فالجسم خال عن الاتصال و الانفصال فی مرتبة ذاته و لایخلو عنهما فی مرتبة متأخرة من مرتبة ذاته و حقیقته و تلك المرتبة المتأخرة انّما هی مرتبة فی الواقع و لیس یلزم من عدم کونه متصلاً فی ذاته ان یکون منفصلا فیها اذالفرق ثابت بین سلب المقیّد و السلب المقیّد، و حقّقنا هذا فی «اصول الحکم» فی ابتداء بیانا حال الوجود فی التأصّل وعدمه، حیث قلنا هنا لك کلاماً یناسب هذا المقام مع تعبیره وهو:

«ان نقیض الاتصال المقیّد بالمرتبة انّما هو رفع هذا المرکب، و رفع المرکب انّما یتحقّق برفع جزء واحد منه من دون تخصیص و تعیین، کما انّه یتحقّق برفع جمیع اجزائه، فرفع الاتصال المقید بالمرتبة یتحقّق برفع الاتصال علی الاطلاق کما انّه یتحقّق برفع تقییده، فالسلب وارد فی قولنا الجسم لیس من حیث هو جسم بمتّصل علی الاتّصال المقیّد بالمرتبة، فالمرتبة انّما هی ظرف للاتصال، فالاتصال مقید بالمرتبة والسلب غیر مقیّد بها

۱. تعلیقات علی شرح الهدایة الاثیریة، التعلیقة ۳۸ المجلد الثانی من هذه المجموعة ص ۳۲۴.

فيكون السلب سلب المقيّد بالمرتبة و ليس ظرفاً لنفس السلب حتى يكون السلب مقيداً بها و يكون الاتصال مأخوذة على الاطلاق عنده فيكون السلب السلب المقيد بالمرتبة فليس اذا سلب الاتصال عن المرتبة على النهج الذى ذكرناه تحقّق عدمه على الاطلاق اوعدمه المقيّد بالمرتبة حتى لو لم يتحقق واحد منهما لزم القول بارتفاع النقيضين بل نقيض الاتصال المقيّد انّما هو رفعه فالاتصال المقيد مرفوع عن المرتبة و كذا عدمه المقيّد بها و امّا رفعها فغير مرفوعين عن المرتبة الاّ اذا اخذ هذا الرفع ايضاً مقيّداً بالمرتبة و هكذا الى ان ينقطع اعتبار التقييد و ينتهى الامر الى رفع غير مرفوع و ارتفاع الاتّصال و عدمه على النهج المذكور عن مرتبة الجسم ليس يلازم للارتفاع بحسب مرتبة متأخرة عنها فالجسم فى الواقع اما متّصل او منفصل مع خلّوه فى حدّ ذاته و حقيقته عنهما.»

والغرض بيان ما يناسب قول هذا القائل و الاّ فالجسم فى حدّ ذاته متّصل.[۱]

۱. تعليقات شرح الهداية الاثيرية، التعليقة ۵۷ المجلد الثانى من هذه المجموعة ص ۳۲۸ـ۳۲۷.

بقایای اشعار و غزلیات

[۱]

نرگس مست تو باده‌پرستی کندا — هر چه هستی همه چون چشم تو مستی کندا

شد ز یك نقطه عیان از دهنت سرّ وجود — نیستی بین که بیان نکتهٔ هستی کندا[۱]

[۲]

آینهٔ حق نماست جلوهٔ رخسار یار — عقدهٔ مشکل گشاست حلقهٔ گیسوی دوست

سلسله‌ها، حلقه‌ها کاش به حلقم زنند — سلسه گر زلف یار، حلقه اگر موی دوست[۲]

[۳]

دل آیتی است از حقّ و دلبر حکایتی — آغاز این حکایت و آیت برای اوست

ظلمت ندیده‌ام که گرفتی به نور جای — جز خال او که گونهٔ خورشید جای اوست.[۳]

[۴]

نه آنچنان به خیال اندری که در همه عمر — فراغتی ز تو بینم که خویشتن نگرم

بیا و صافی مرآت بین که من رخ دوست — در او بینم و مرآت نیست در نظرم[۴]

---

۱. آقاعلی در رسالهٔ خودنوشت سرگذشت: «گاهی هم غزلیات گفته است، از آن جمله این دو فرد است که قابل نوشتن نیست...»

۲. سیداحمد دیوان‌بیگی شیرازی در تذکرهٔ حدیقة‌الشعراء، در وصف آقاعلی: «از انواع کمالات ایشان که بروز دارد یکی اشعار موحدانه است که در اینجا محض نمودار قدری از آنها نگارش می‌شود. گاهی هم تخلص را تغییر داده به اسم می‌کنند، یکی دو غزل هم دیدم «مدرس» تخلص کرده بود، من غزله:...».

۳ و ۴. به نقل سیداحمد دیوان‌بیگی شیرازی در تذکرهٔ حدیقة‌الشعراء.

[۵]

خـــواهی اگـــر به طور دل، حق بینی — در نار مـــقـــیّـــد، آب مطلق بینی
ز آئینه دل غـــبـــار باطل بزدای — تا ذات علی به چشم حق، حق بینی[۱]

[۶]

خـورشـیـد وجـود تا ز رخ پرده بگشـود — بنمـود جـمـال خـویش آنگونه کـه بود
در آیت احـمـد آنچـه او داشت گـذاشت — مـرآت علی چنان کـه او بود نمـود[۲]

[۷]

خـورشـیـد ازل ز رخ چو برداشت نقـاب — برداشت نقاب و گشت ظاهر به حجاب
ظاهر به حجاب اگر نشد پس ز چه روی — گـــردیـد ابوتراب ظاهـر به تراب[۳]

[۸]

یك جلوه نمـود حق و یك جـذبه نمـود — از جلوه وجـــود داد و از جـــذبه ربود
آن جلوه محمّد است و آن جذبه علی است — زین رو به وجود این دو شـد بود و نبـود[۴]

[۹]

خـــاك چون عـنقـــا و آدم اوج او — در حـضـیض فـعل حق بس اوج هاست
فـــعـل حق دریا و عـــالـم مـــوج او — مـــوج ها دریا و دریا مـــوج هاست.[۵]

---

۱ و ۲ و ۳ و ۴. نایب الصدر شیرازی در تذکرهٔ طرائق الحقائق (ج ۳ ص ۲۳۶): «این چند رباعی که از خود آن جناب شنیده شد، آورده می‌شود...».

۵. سلطان الفلاسفه در حاشیهٔ اسفار ملکی خود و سید ابوالحسن رفیعی قزوینی در حاشیهٔ منظومهٔ سبزواری ملکی خود این دو بیت را از آقاعلی نقل کرده‌اند. (به نقل سید مصطفی محقق داماد، نامه فرهنگستان علوم، شمارهٔ ۴ ص ۱۳۷ تهران، تابستان ۱۳۷۵).

بخش چهارم:
تعلیقات نقلیه

تعليقات على رسالة القواعد الفقهية

للميرزا حسن الآشتياني قدّس سرّه

(١٣١٩ ـ ١٢٤٨ هـ. ق)

بسم‌الله‌الرحمن‌الرحیم

و به نستعین، اللّهم وفقّنی بالاتمام

[۱] اصل فی اشتراک التکلیف[۱]

لایخفی علی مذهب العدلیه ان کل فعل مطلق اومع قیداوازید عنوان و موضوع لحکم تقتضیه، ولا حاجة فی ذلك الی التمسّك بشیئ. و انّما فائدة الاستدلال بالاجماع والضرورة و مثل آیة «وانذرکم به و من بلغ»[۲] و آیة «هوالذی بعث فی‌الامیّین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته و یزکّیهم و یعلّمهم الکتاب و الحکمة و ان کانوا من قبل لفی ضلال مبین و آخرین منهم لمّایلحقوابهم»[۳] و مثل حدیث «حلال محمّد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم‌القیامة»[۴] لدفع توهّم انّ اختلاف نفس‌الزمان لعلّ له دخلاً فی‌الموضوع فیختلف الحکم باختلافه، کذا لاثمرة معتّدبها بعد العلم بعدم دخل‌الزمان لاثبات شمول الخطاب للغائبین، و بعد ان قلنا بحجیّة ظواهر الالفاظ، لم یکن مخاطباً بهاایضاً کما هو حجّة للمخاطب خلافاً للفاضل القمی قدس‌سّره[۵] و قدثبت

---

۱. راجع العناوین للسیدمیرعبدالفتاح الحسینی المراغی، عناوین المشترکات فی ابواب الفقه، العنوان الاوّل فی اشتراك التکلیف، ج ۱ ص ۱۹ـ۲۹.

۲. الانعام/۱۹

۳. الجمعة/ ۲ـ۳.

۴. الاصول من الکافی، باب البدع و الرأی و المقائیس، الحدیث ۱۹، ج ۱ ص ۵۸ بزیادة لفظ «ابداً» قبل «الی یوم‌القیامة» فی‌الموضعین.

۵. قوانین الاصول، الباب السادس فی‌الادلة الشرعیة، المقصدالثانی فی‌الکتاب، اواخر القانون الاوّل، ج ۱، ص ۳۹۸، والباب السابع فی‌الاجتهاد والتقلید، القانون الثانی، ج ۲ ص ۱۰۳.

خلافه فی محلّه.[۱]

فحينئذ انّما يبقى الثمرة بين حكم ثبت باللفظ و بين ماثبت باللبّ او بلفظ مجمل، ففی الاوّل فماشككنا فی انّ له دخلاً فی الموضوع ندفعه باطلاق اللفظ او عمومه، ولو ثبت دليل فی طرف خلافه فلابدّ من اعمال قواعد التعارض، بخلاف الثانی حيث لادافع فيه للشك. فلو اقتضى اصل من الاصول شمول حكم اللبّ للمشكوك فاذاقد اثبتناالحكم بالاصل لابالدليل فلو نطق على خلافه اضعف الادلة يتخذّ الاصل سبيله سرباً. و قولهم «قضية فی واقعة» مورده ثبوت حكم معلوم لعنوان غير معلوم، و معناه هذاحكم ثبت لواقعة مجهولة فلاحجيّة فيه.

فظهر انّ من قال لايجب صلوة الجمعة عيناً او تخييراً على الغائبين لاحتمال اشتراط حضور المعصوم(ع)، لاوجه له بعد اطلاق الادلّة الاّ ان يجعل الاطلاق وارداً مورد الغالب و يكون مراده مجرد التأئيد لا الاستدلال، والله اعلم.

[۲] اصل فی حكم المكلّف الخارج عن العادة والمشتبه بكلّه او بعضه كمن فيه عضو زائد او ناقص و الخنثى و ذوی الحَقوين[۲]

مقدّمة: لانزاع ان الاشتغال و التكليف اليقينی يوجب تحصيل البرائة اليقينية وقداطبقت على ذلك عقول العقلاء و آراء العلماء، وان الشك فی التكليف لايوجب تكليفاً، وانّما وقع النزاع فی موارد لاتحصى فی تشخيص الموضوع للكبری والصغری وانّ الشك فيها شك فی التكليف او المكلّف به ومن هذه الموارد مانحن فيه، فاستمع لمايتلى.

مسائل

[المسئلة] الاولى: فی حكم الاعضاء، اما مستوی الخلقة فلا كلام، و ميزه اما عضواً كماً او كيفاً(۱) اوناقص. ثم الحكم امالكل هوداخل فيه كاليد فی الغسل والاصبع فی الوضوء، و اما الحكم له خاصّة، ولا اشكال ايضاً فی الاول فيغسل الجسد كله واليد كلها زاد او نقص، لفهم العرف و كلام اهل الفتوی، و كذا يقطع اليد باليد و ان كان فی احدهما زيادة و فی الاخری نقيصة و كذا النفس بالنفس.

---

[۱] قوله «كماً» ای عدداً مثل من له يد زائدة، و المراد من «الكيف» هو الصغر والكبر كمن له يد طويلة او عريضة خارجة عن المتعارف، هكذا سمعت منه دام عزه. (۱۱۰).

---

۱. فرائدالاصول، للشيخ الاعظم مرتضى الانصاری، المقصد الثانی فی الظن، الاوّل فی الامارات لاستنباط الاحكام من الكتاب والسنة، التنبيه الاوّل، ص ۶۶-۷۳؛ و بحر الفوائد فی شرح الفرائد للميرزا حسن الآشتيانی، ذيل قول الشيخ فی هذاالموضع.

۲. راجع العناوين، العنوان الثانی، ج ۱ ص ۳۱-۹۰.

و اما الثانى فالناقص لا يكلفه الله الا وسعه فمن لا يدله او اصبع انما يغسل مافيه، و اما الزايد فان تميز من الاصلى فالحكم للاصلى ولا تكليف على الزائد و ان لم يكن الآخر، ولا يقطع فى السرقة لو كان يدا و ليس له قصاص الاصلى ولا ديته، فيرجع فى هذه الاحكام الى الحكومة الا ان يكون للجانى مثله فيقتص منه لعموم «والجروح قصاص»[١] و لا يتحقق به الجناية دخولاً و مدخولاً و لا الزنا و اللواط، و لا يحصل الرضاع بالثدى الزائد[٢] و هكذا.

«و هل يجب ستر الزائد، قيل نعم لصدق العورة اى ما يستقبح ابرازه، و فيه تأمل، بل الاقوى خلافه لقولهم قدس سرهم «ويجزى للرجل ستر قبله و دبره» و للنصوص المستفيضة، منها «العورة عورتان القبل و الدبر، و الدبر مستور بالاليين فاذا سترت القضيب و البيضتين فقد سترت العورة»[٢]، فانحصر الاشكال فى الاشتباه و الاجمال ففى العبادات فعلى المكلف مراعاة الامرين لقاعدة الاشتغال و ثبوت التكليف فى البين كما فصّلناه فى الشبهة المحصورة،[٣] و القرعة[٣] و التخيير لا وجه له و اما فى الاسباب فلا تحصل الا بعد حصولها فلا رضاع و لا حد و لا جناية لولاهما[٤]، و ليس المقام من الشبهة المحصورة فى شئ لعدم العلم الاجمالى، و اما فى القصاص و الديات فلا يجرى فيها الا القرعة فيميز بها الاصلى عن الزائد فيثبت القصاص فى المماثل[٥] و الدية فى[٦] الاصلى و الحكومة[٧] فى الزائد، و

---

[٢] لخروجه عن الرضاع المتعارف. (١١٠).

[٣] لانها موضعة لتعيين مالا دليل لنا على تعيينه، و الاصل غير معارض بمقابله، و المفروض فى المقام حصول العلم الاجمالى المنجز بالتكليف فافهم.

[٤] اى معاً فلا رضاع الا بالثديين المشتبه للاصلى منهما بالزائد. (١١٠)

[٥] يعنى اذا اوقع الجناية بالاصلى على الاصلى او بالزائد على الزائد (١١٠)

[٦] يعنى اذا وقع الجناية بالاصلى على الزائد فلا حكومة، او بالزائد على الاصلى، فالدية. (١١٠)

[٧] الحكومة فى كتاب الديات، و انما يحكم بها فى غير المقدرات التى بيّن الشارع (ص) تقديرها مثل ما بيّن انّ فى قطع يد واحدة نصف دية الانسان و غير المقدرات هى التى لا بيان له (ص) فيها، و المراد من الحكومة ان يفرض الحرّ الذى وقع عليه الجناية فى عضو منه ليس للشارع فى ديته خاصة بيان عبداً، و لوحظ فيه انه على تقدير كونه عبداً هل نقص من قيمته بتلك الجناية او لم ينقص، فان لم ينقص فلا شئ على الجانى، و ان نقص فالمقدار الذى نقص من قيمته هو مقدار الجناية، فافهم ذلك. (١١٠)

---

١. المائده / ٤٥.

٢. وسايل الشيعة، كتاب الطهارة، ابواب آداب الحمام، الباب الرابع فى حد العورة التى يجب سترها، الحديث الثانى، ج ١ ص ٣٦٥.

٣. بحر الفوائد فى شرح الفرائد.

لكن الاحوط بل الاقوى ان يقرع قرعتين اولى يعلم ان احدهما زائد او كل واحد اصلى فان اليدين من طرف و كذا الرجلين اذا تساويا قبضاً و بسطاً و اخذاً و بطشاً فلم يقم دليل على لزوم زيادة احديهما، و اى مانع من استعداد القوابل و المواد ان يعطيها الله يدين كاملتين كما قد يعطيها يداً واحدة كما يمكن ان يكون كلتاهما زائدتين كما اذا خرجتا عن استواء الخلقة، فان حكم القرعة بانهما اصل فله يمينان و يساران، نعم لا يتجاوز دية الاربع ديه النفس للاستقراء[۸]، مع ان فيه تاملاً اذ الاستقراء فى الاستواء[۹] و القرعة سهم الله و سهم الله لا يخطأ فاذا ثبت بها ان له يمينين و قد ثبت ان دية اليد نصف الدية، فدية الاربع ديتان.

فروع:

[الفرع الاول] ما قرع سمعك ان الاعتبار على الاستواء انما هو فى الحدود لا المحدود كقولهم يجب غسل الوجه من منتهى الشعر ما دار عليه الابهام و الوسطى و هكذا، و اما الممرود فالمدار على ماهو الموجود فيجب غسل الوجه[۱۰] صغيراً و كبيراً.

[الفرع الثانى] ان المدار فى البول و الغائط و الفرطة و الفسوة و المنى على صدق خروجها و ان لم يكن من الموضع المعتاد لتعلق الاحكام على هذه الاشياء فى الاخبار[۱] و كلام الاخيار، و قوله(ع) «لا ينقض الوضوء الا ما خرج من طرفيك و النوم»[۲] فمحمول[۱۱] على الغالب، بل لا حاجة الى المحل اذ المراد مما خرج من طرفيك البول و الغائط و المنى انفسها لا من حيث انها خرجت[۱۲] من الطرفين فلا وجه لاعتبار الاعتبار[۱۳] بعد الصدق و لا انسداد[۱۴]

---

[۸] اى لاستقراء دية الاعضاء فى ماقرره الشارع اذ ليس فيها مايزيد ديته عن دية النفس و ان تكافئا كقطع اليدين فان ديتهما دية النفس اذ دية كل واحدة منها نصف دية النفس، فافهم. (۱۱۰)

[۹] اى متساوى الخلقة. (۱۱۰)

[۱۰] بالحد المذكور و هو ما دار عليه الابهام و الوسطى. (۱۱۰)

[۱۱] اى القيد محمول على الغالب و وارد مورده. (۱۱۰)

[۱۲] بل القيد لكشف المراد و كونه اخص لا يضر فى التعريف اللفظى تدبر تفهم. (۱۱۰)

[۱۳] بل قيد طرفيك بعد صدق البول مثلاً عليه. (۱۱۰)

[۱۴] اى و لا وجه لاعتباره يعنى انسداد الموضع المعتاد كما اعتبره البعض. (۱۱۰)

---

۱. وسايل الشيعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء، الباب الثانى، ج ۱ ص ۱۷۷.

۲. وسايل الشيعة، كتاب الطهارة، ابواب نواقض الوضوء، الباب الثانى، الحديث الاوّل، ج ۱ ص ۱۷۷.

موضع المعتاد و الخروج[۱۵] تحت المعدة، كما لا وجه لذلك مع عدم الصدق و ابعد من الجميع ما فى الرياض ان القول بالعدم مطلقاً[۱۶] قوى للاصل و فقد المانع لعدم عموم فى الاخبار يشمل ما نحن فيه.

[الفرع الثالث] قد جرى على اجراء حكم التام فى الناقص فيغسل و يمسح من له نصف اليد او نصف الرجل تمسكاً بالعرف و قوله(ع) «الميسور لا يسقط بالمعسور»[۱] و سياتى تفصيل ذلك ان شاءالله [فى] تحقيق له حققنا فى رسالة القرعة، و استنبطنا من ادلتها و اوعيتها ان موردها منحصر فى ما تحير العقول و لم يجر اصل من الاصول[۱۷]، كارث الممسوح فانه ولد حقيقة و الولد اما ذكر او انثى، ولو قبل الاصل عدم استحقاقه ازيد من حق الانثى فالاصل[۱۸] عدم استحقاق الباقين ايضا، فافهم و تدّبر.

[المسئلة] الثانيه: فى الخنثى وهو من له الفرجان.

و فيها اطراف:

[الطرف] الاوّل: الاقوى ان الخنثى اما ذكر او انثى لظاهر آيات كثيرة جداً كقوله «فاستجاب لهم انى لا اضيع عمل عامل منكم ذكر او انثى»[۲] و قوله «و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثى و هو مؤمن» الآية[۳] و نظائر ذلك و قوله تعالى «و انه خلق الزوجين الذكر و الانثى من نطفة اذا تمنى»[۴] و قوله «و ما خلق الذكر و الانثى»[۵] و قوله «يهب لمن يشاء اناثاً و يهب لمن يشاء الذكور او يزوّجهم ذكراناً و اناثاً و يجعل من يشاء عقيماً»[۶] و قوله «يا ايها الناس اتّقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة و خلق منها زوجها و بثّ منها رجالاً كثيراً و نساءً»[۷] و قوله «يوصيكم اللّه فى اولادكم للذكر مثل حظّ الانثين»[۸] و قوله «و ان كانوا اخوة رجالاً و نساء فللذكر

---

[۱۵] اى ولا وجه لاعتبار هذا ايضا كما اعتبره ذلك البعض. (۱۱۰)

[۱۶] انسدّ الموضع المعتاد اولا، خرج تحت المعدة اولا. (۱۱۰)

[۱۷] سالماً عن اصل آخر يعارضه. (۱۱۰)

[۱۸] اى ما هو معارض بهذا. (۱۱۰)

---

۱. عوالى اللئالى.
۲. آل عمران / ۱۹۵.
۳. النساء / ۱۲۴.
۴. النجم / ۴۵-۴۶.
۵. الليل / ۳.
۶. الشورى / ۴۹-۵۰.
۷. النساء / ۱.
۸. النساء / ۱۱.

مثل حظّ الانثيين»[۱] و قوله «ولا تتمنّوا ما فضّل اللّه به بعضكم على بعض للرجال نصيب ممّا اكتسبوا وللنساء نصيب ممّا اكتسبن»[۲] و قوله «قل للمؤمنين يغضّوا من ابصارهم»[۳] و «قل للمؤمنات يغضضن من ابصارهن»[۴] و هكذا من امثالها.

و لما ورد فى الاخبار[۵] من علامات التميزّ فلو كان امكن طبيعة ثالثة لما كان وجه لها اذلكان كلّ خنثى كذلك وسيأتى[۱۹] ان شاءاللّه و لمّا ورد فى ارث الممسوح من دعاء الامام(ع)[۲۰] فانّه يدلّ على الانحصار[۶]، و ايضاً اللازم فى مركّبات العناصر حصول التوّلد و التوالد، و لكان طبيعة ثالثة لكان لها ايضاً ذكر و انثى و ايضاً انّما يحصل الطبيعة الثالثة من اختلاط النوعين كالبغل من الحمير و الخيل، و ايضاً كل نوع من الحيوان منحصر فى الذكر و الانثى، مع انّ اجماعهم قدانعقد على ذلك موارد شتّى فى الوضوء و غسل الميّت و صلوة الجماعة و الجمعة و مسئلة النظر و الشهادة، و لنا وجوه اخر حكمية طويناهامخافة الاطناب، «ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اوالقى السمع و هو شهيد».[۷]

[الطرف] الثانى: فى علامات التميّز و كلّها بوله، ففى الصحيح «يورث من حيث يبول [فان خرج منهما جميعاً] فمن حيث سبق بوله فان خرج منهما سواء فمن حيث ينبعث[۲۱] فان كانا سواء ورث ميراث الرجال و ميراث النساء[۸]»[۲۲] و فى المرسل المروى فى الكافى «فى المولود له ماللرجال وما للنساء يبول منهما جميعاً، قال من ايّهما سبق. قيل فان خرج منهما جميعاً قال فمن ايّهما استدر[۲۳]، قيل فان استدرا جميعاً قال فمن

---

[۱۹] اى فى الاشتراك فى العلامات. (۱۱۰)

[۲۰] المذكور فى كتاب الارث[۹]. (۱۱۰)

[۲۱] اى يخرج قويّا. (۱۱۰)

[۲۲] اى نصف المجموع منهما. (۱۱۰)

[۲۳] اى يبول قويّا. (۱۱۰)

---

۱. النساء / ۱۷۶.

۲. النساء / ۳۲.

۳. النور / ۳۰.

۴. النور / ۳۱.

۵. وسايل الشيعه، كتاب الفرائض و المواريث، ابواب ميراث الخنثى و ماشبهه، الباب الاول و الثانى، ج ۱۷ ص ۵۷۲ـ۵۷۸.

۶. وسايل الشيعه، كتاب الفرائض و المواريث، ابواب ميراث الخنثى و ماشبهه، الباب الرابع، ج ۱۷ ص ۵۷۹ـ ۵۸۱.

۷. ق / ۳۷.

۸. حديث هشام بن سالم، التهذيب ج ۹ ص ۳۵۴، رواه فى الوسائل ج ۱۷ ص ۵۷۵ من الكافى بتفاوت.

۹. وسايل الشيعه، ابواب ميراث الخنثى و ما اشبهه، الباب الرابع، ج ۱۷ ص ۵۷۹ـ ۵۸۱.

ابعدهما[۱]»[۲۴] و على هذا الترتيب نقل الاجماع.

الاّ انّ من اعتبر قوّة البول قليل و انّما ذكر بعدالسبق التأخّر و حملوا لفظ[۲۵] ينبعث على ذلك نظراً الى ان القوّة يلزمها تأخّر الانقطاع، و فيه مالايخفى مع انّ الخبر الاخير ردّ غير صريح، فالاقوى انّ العلامات اربع: البول، فسبقه، فقوّته، فتأخّر انقطاعه؛ و امّا ماروى من «عدّ الاضلاع فان تساوت طرفاه فأمرأة و ان زادالطرف الايمن بواحد فرجل معللاً بانّ حوّاء(ع) خلقت من ضلع آدم(ع)الايسر»[۲] فضعيف جداً، اذ العامل بها قليل بل للعامل لها اصلاً فانّ من عمل بها انّما عمل بها بعد علامات البول، و الاخبار[۳] انّما جعل العدّ علامة[۲۶] مطلقة بل منحصرة مع انّ هذا معارض بما مرّ من الاخبار فانّ قوله(ع) «فان كانا سواء ورث كذا»[۴] ينفى العدّ، و كذا قوله(ع) فى خبر آخر «فان مات و لم يبل فنصف عقل المرأة و نصف عقل الرجل»[۵] مع انّا عددنا اضلاع الرجل فوجدنا طرفيه سواء.

مع انّ فى الصافى فى تفسير قوله تعالى «و خلق منها زوجها»[۶] نقل اخباراً فى طعن هذا القول و انه مذهب العامّة، قال و فى الفقيه و العلل عن الصادق(ع) انه سئل من خلق حواء و قيل له ان اناساً عندنا يقولون انّ اللّه عزّوجلّ خلق حوّاء من ضلع آدم الايسر الاقصى قال سبحان الله و تعالى عن ذلك علوا كبيراً يقول من يقول هذا ان اللّه تبارك و تعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجة من غير ضلعه و يجعل للمتكلّم من اجل التشنيع سبيلاً الى الكلام يقول ان آدم(ع) كان ينكح بعضه بعضاً اذا كانت من ضلعه بالهواء و حكم اللّه نبينا و نبيهم و ساق الحديث، الى ان قال و العياشى عن الباقر(ع) انه سئل من اىّ شئ خلق اللّه حوّاء، فقال اىّ شئ يقولون هذا الخلق، قلت يقولون ان اللّه خلقها من ضلع من اضلاع آدم(ع) فقال كذبوا كان ليعجز ان يخلقها من غير ضلعه[۷] الحديث.

---

[۲۴] اى من حيث الدفق الى مكان ابعد او من حيث القطع و الاوّل هو البعد المكانى و الثانى هو البعد الزمانى و الثانى اظهر اذ الاستدرار السابق يلازم الاوّل. (۱۱۰ عفى عنه).

[۲۵] اى من حيث القطع و فيه يكون الا ظهر من الابعد هو البعد المكانى. (۱۱۰)

[۲۶] فلا عامل بها على وجه كونها علامة مطلقة كما فى الاخبار بل من عمل بها انما عمل بها بعد علامات البول. (۱۱۰)

---

۱. وسايل الشيعة، كتاب الفرائض و المواريث، ابواب ميراث الخنثى و ماشبهه، الباب الثانى، الحديث الرابع، ج ۱ ص ۵۷۵.

۲. حديث هشام بن سالم، التهذيب ج ۹ ص ۳۵۴، رواه فى الوسائل ج ۱۷ ص ۵۷۵ من الكافى بتفاوت.

۳. وسايل الشيعة، ابواب ميراث الخنثى و ماشبهه، الباب الثانى، الحديث الثالث و الرابع و الخامس، ج ۱۷ ص ۵۷۵ـ۵۷۷.

۴. حديث هشام بن سالم، وسايل الشيعه، ج ۱۷ ص ۵۷۵.

۵. حديث اسحاق بن عمار، وسايل الشيعه، ج ۱۷ ص ۵۷۵.

۶. النساء / ۱.

۷. الفيض الكاشانى، تفسير الصافى، ذيل النساء / ۱.

[الطرف] الثالث: فی احکام الخنثی المشکل، و هو الفاقد للعلامات، اذ الواضح واضح. و هی علی قسمین:

الاول فی احکامه فی نفسه، و هذا علی اقسام ثلثة، فقد ثبت للرجل حکم و للمرأة آخر سواء امکن الجمع بینهما بان یکون فی التروک کترک النظر الی الرجل و الانثی و تروک الحج اولا بل یحتاج الی التکرار کالجمع بین وظیفتهما فی الوضوء والجهر والاخفات و هیأت[۲۷] الصلواة و غیر ذلک. و قدیثبت للرجل حکم دون المرأة کالجهاد والجمعة و دخول المساجد و القضاء[۲۸] و لبس الحریر و غیر ذلک. و قدیعکس الامر مثل وجوب ستر جمیع البدن علی المرأة الاما خرج، و کراهة الجلوس فی الماء للصائمة و حرمة سماع الصوت للاجنبی علی القول بها، و هکذا.

اما القسم الاول فلاوجه لاعمال البرائة لضرورة ان علیه اما تکلیف الرجل اوالمرأة فبقی اما القرعة اوالتخییر اوالاشتغال والاحتیاط، و ظاهرهم فی المستحبات التخییر کالوضوء و هیأت الصلوة اوتقدیم الآکد[۲۹]، و فی التروک الاحتیاط، و فی الافعال الاخذ باحسن الوجه کالجهر اذا لم یکن اجنبی والاخفات اذا کان، ولم ارمن قال بالتکرار بل هو خلاف الاجماع ظاهراً.

و هذا طریق حسن کما لا یخفی الا فی ترک النظر الی الصنفین فانه حرج شدید و عسر اکید. فلو قیل فیه بالقرعة لما کان بعیداً، بل یمکن القول بها فی الجمیع کما عن الشیخ لکنه بعید جداً، لان الشک فی هذا القسم شک فی المکلف به لا التکلیف، فیجب فیه الاحتیاط، و لولا ظهور الاجماع علی عدم وجوب التکرار فی الافعال لما کان عنه محیص.

و اما القسمان الآخران فلما کان شک الخنثی فی کل مسئلة[۳۰] شکاً فی التکلیف فله اجراء البرائة، و لما کان المعلوم اجمالاً ان علیه اما تکلیف الرجل اوالمرأة لانه اما ذکر او انثی فعلیه العمل بالاحتیاط، کمن یعلم ان هذا خمر او ذاک غصب، و یحتمل التخییر نظراً الی تعارض الادلة، و یحتمل القرعة لانها لکل امر مشکل، فنقول: اما من قال بالطبیعة الثالثة فهو فی راحة لجریان البرائة عنده بلاریبة و لیس له علم اجمالاً، والاقوی انه لایجوز له البرائة. و من[۳۱] یلتزم انه یجوز له القضاء و صلوة المیت و لبس الحریر[۳۲] و کشف ماسوی العورتین، والقرعة لاتخلو عن

---

[۲۷] کهیئة الرکوع مثلاً فان المراة لاتنحنی بقدر انحناء الرجل. (۱۱۰)

[۲۸] ای الحکم بین الناس. (۱۱۰)

[۲۹] من المستحبات سواء کان للرجل اوالمرأة، فان کان للرجل آکد یعمل به و کذا ان کان للمرأة آکد یعمل به. (۱۱۰)

[۳۰] تکون من هذین القسمین. (۱۱۰)

[۳۱] استفهامیة. (۱۱۰)

[۳۲] اذا کان المیت رجلا. (۱۱۰)

قوة، و ان كان الاحتياط سبيل النجاة، والتخيير مشكل، والظاهر كفاية القرعة الواحدة يعلم انه ذكر او انثى، فيلتزم فى تمام الفقه بما حكمت به، بل لايجوز تعددالقرعه للزوم المخالفة القطعية، اما التخيير فلم ار من التزم به، ولو قيل به فلا بدّ من التخيير البدوى لا الاستمرارى للزوم المخالفة والعلم عندالله تعالى.

القسم الثانى: فى حكم الناس معه: مقتضى الاصول ان لانجعله قاضياً ولا اماماً الا للانثى و ان شهادته شهاده الانثى، فلو صلى على ميت فعلينا الاعادة و هكذا، و اما النظر فالظاهر جواز نظر كل من الرجل والمرأة اليه كمسئلة ثوبى المشترك بالنسبة الى واجدى المنى بلا تفاوت، و من قال بعدم الجواز لهما كالاستاد دام ظله[1] فهو خلاف التحقيق، والعلم عندالله تعالى.

فروع:

[الفرع] الاول: ان ماسمعت انما هو بالنسبة الى احكام تثبت للرجل اوالمرأة خاصة و اما ما يثبت بالعموم ثم خرج منه الرجل اوالمرأة فالخنثى داخل فى العام للشك فى التخصيص، و عليك بمراعاة ذلك فى تمام الفقه، ولا تغفل.

[الفرع] الثانى: ان ارثه نصف النصيبين[٣٣] لمامر ولايدل ذلك انه طبيعة بين الطبيعتين، بل هو اصلاح و سلوك للوسط[٣٤]، و اما القصاص والدية فمقتضى الاصول انه كالانثى[٣٥] الا ان ظاهر من تعرض المسئلة ان ديته بين الديتين[٣٦]، فظاهرهم ورودالرواية[2] على ذلك، و ليس عندى كتاب مبسوط. ثم الاقوى سواء قلنا انه كالانثى او

---

[٣٣] اى نصف نصيب الذكر والانثى اى نصف مجموعهما. (١١٠)

[٣٤] الجهل فى المقام بالموضوع. (١١٠)

[٣٥] لاصالة برائة الجانى عن الزائد على ماهو مقدّر فى الانثى. (١١٠)

[٣٦] اى نصف مجموع الديتين، قال فى اللمعة بعد ذكر اقسام دية الرجل «ودية المرأة النصف من ذلك كله والخنثى المشكل ثلثة ارباعه»[3] انتهى. و ثلثة ارباع دية الرجل ربع مائة و خمسين ديناراً وهو نصف مجموع الف دينار الذى هو دية الرجل و خمس مائة دينار الذى هو دية المرأة و هو الف و خمس مائة دينار. (١١٠)

---

١. الشيخ مرتضى الانصارى، فرائد الاصول، آخر المقصدالاول فى القطع، ص٣٧: «واما معاملة الغير معها فقديقال بجواز نظر كل من الرجل و المرأة اليها لكونها شبهة فى الموضوع والاصل الاباحة. وفيه ان عموم وجوب الغض على المؤمنات، الا عن نسائهن اوالرجال المذكورين فى الآية [النور / ٣٠ و ٣١] يدل على وجوب الغض عن الخنثى».

٢. وسايل الشيعة، كتاب الديات.

٣. الشهيد الاول، اللمعة الدمشقية، كتاب الديات، الفصل الثانى، المسئلة الاولى.

بين الرجل والانثى دية جراحته اذا بلغ الثلث لا يرد[٣٧] الى النصف، لان هذا حكم ثابت للمرأة بالخصوص[٣٨].

[الفرع] الثالث: ان مقتضى ماذكرنا جواز النكاح له بالقرعة، ولكن ظاهرهم الاتفاق على عدم جواز ذلك.

تنبيهان:

[التنبيه] الاول: ان ماجعله الشارع حجة من الادلة انما هو حجة اذا لم يكن العلم على طبقه ولا على خلافه اذلا تأثير للجعل فى العلم نفياً و اثباتاً فمالم يعتبره الشارع اذا افاد العلم فهو والا فهو «كسراب بقيعة يحسبه الظمآن

---

[٣٧] قال الشهيد الثانى ره فى تقديرات كتاب الديات من شرح اللمعة بعد ذكر دية المرأة فى الجراحات والاطراف «وفى الحاق الحكم بالخنثى نظر والمتّجه العدم للاصل»[١]. وقال الشيخ على ره فى الحاشية «اى فى الحاق حكم التنصيف المقرر للمرأة الخنثى بمعنى الحكم على الخنثى به نظر من كونها كالانثى او الذكر، والمتّجه عدم الالحاق للاصل.»[٢] انتهى، اى الاصل عدم كونه مرئة فلا يثبت له الحكم المخصوص بها. (١١٠)

[٣٨] قوله «لان هذا حكم ثابت للمرأة خاصة» قال فى اللمعة «و تقيص للمرأة من الرجل فى الطرف من غير رد حتى يبلغ دية الحر فصاعداً فتصير على النصف»[٣] و قال الشهيد فى شرحه «و كذا البحث فى الجراح يتساويان فيها دية و قصاص مالم يبلغ ثلث الدية فاذا بلغته ردت المرأة الى النصف، و مستند التفصيل اخبار كثيراً: منها صحيحة ابان بن تغلب عن ابى عبدالله(ع) قال: قلت له ماتقول فى رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها؟ قال: عشر من الابل. قلت: قطع اثنين. قال: عشرون. قلت: قطع ثلثاً. قال ثلثون. قلت: قطع اربعاً. قال: عشرون. قلت: سبحان الله، يقطع ثلثاً فيكون عليه ثلثون و يقطع اربعاً فيكون عليه عشرون، ان هذا كان يبلغنا و نحن بالعراق فنبرء ممن قاله و نقول الذى جاء به شيطان. فقال(ع): مهلاً يا ابان، هذا حكم رسول الله(ص) ان المرأة تعاقل الرجل الى ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت الى النصف، يا ابان اخذ تنى بالقياس، والسنة اذا قيست محق الدين.[٤]» انتهى كلامه ره[٥]. (١١٠)

---

١. الشهيد الثانى، الروضه البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، كتاب الديات، الفصل الثانى، المسئلة الاولى، ج ٢ ص ٤٠٤.
٢. الشيخ على بن الشيخ محمد الذى كان جده الشهيد الثانى، حاشية شرح اللمعة، ج ٢ ص ٤٠٤.
٣. الشهيد الاول، اللمعة الدمشقية، كتاب القصاص، الفصل الاول، القول فى شرائط القصاص.
٤. ثقة الاسلام الكلينى، الكافى، ج ٧ ص ٢٩٩.
٥. الشهيد الثانى، الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقيه، ج ٢ ص ٣٧٧.

[ماءاً]»[1] و ان افاد ظناً اقوى،[۳۹] «ان الظن لايغنى من الحق شيئاً»[2] فما فى العناوين «ان الامارات المنصوصة ليس شئ منها هنامما يفيد القطع، [بل كلها ظنية]، و من المعلوم عدم [مدخلية] خصوصية[3][۴۰] فى ذلك، [بل اعتبرت كاشفة عن الواقع و لو ظناً] فكل امارة افادت مثل ذلك ظناً[4] تكون حجة»[5] عجيب جداً مع ان الاستقراء و بناء العلماء يرشدك الى ان فى الموضوعات الصرفة لاعبرة الا بالعلم اوبالادلة الشرعية فحينئذان افاد المرجحات الذكورية من اللحية و عدم تفلك[۴۱] الثدى والاحتلام و شدة الرغبة الى النساء فى الجماع والاحبال و عفونة المنى و غلظته و خروجه من آلة الرجل و خروج عظم الحلقوم، والمرجحات الانوثية من الحيض و عكس ما ذكرنا علماً قطعياً فهو و الاّ فلا عبرة به و كذا الامر عند تعارض بعض لبعض، و لكن لايخفى ان هذه الامارات تفيد العلم عادة.

[التنبيه] الثانى: ان كل حكم افترق فيه الذكر والانثى فهو مورد عنوان الخنثى فى تمام الفقه.

المسئلة الثالثة: فى الممسوح، و هو من ليس بخنثى ولاذكر و لاانثى، فقد ورد اخبار[6] بارثه بالقرعة ولايبعد ان يكتفى فى حقّه فى تمام الفقه بقرعة واحدة[۴۲] و ان كان الاحوط العمل بالاحتياط[۴۳] و قلة الوجود كفت الاهتمام، والعلم عندالله.

---

[۳۹] قوله «ظناً اقوى» يعنى افاد ظنا هو من اقوى الظنون فضلاً عن الظن القوى او الضعيف، فافهم(۱۱۰)

[۴۰] قوله «و من المعلوم عدم خصوصية» يعنى و من المعلوم ان لاخصوصية فيما يوجب كونها حجة سوى انها تفيد الظن فالعبرة فى حجيتها بحصول الظن منها، فكل امارة الخ.(۱۱۰)

[۴۱] اى صيرورته كروية.(۱۱۰)

[۴۲] لا ان يقرع له فى كل واقعة قرعة على حدة بل يقرع له اولا قرعة، فان كشفت عن كونه انثى بنى الامر عليه فى كل واقعة، و كذا ان كشفت عن كونه ذكراً فافهم. (۱۱۰)

[۴۳] فى كل واقعة يمكن الاحتياط فيها و الاّ فالمتّبع هو القرعة.(۱۱۰)

---

۱. النور / ۳۹.

۲. يونس / ۳۶.

۳. فى العناوين: خصوصيتها.

۴. فى العناوين: فكل امارة افادت ذلك تكون حجة.

۵. السيد ميرعبدالفتاح الحسينى المراغى، العناوين، العنوان الثانى فى حكم المكلف الخارج عن العادة، ج ۱ ص ۵۲.

۶. الوسائل، كتاب الارث، ابواب ميراث الخنثى، الباب الرابع، الحديث الثانى: صحيحة فضل بن يسار.

المسئلة الرابعة: فی ذی الراسین. و قدیقال له ذوالحقوین، و هذا اسم فاسد، لاتحاد الحقوفی الروایة[1] و کلام الاصحاب[2] و ان کان یمکن تعدّده.

و فیه ابحاث:

[البحث] الاوّل: اتفق الاصحاب انه قدیکون واحداً و قد یکون اثنین تمسکًا بما ورد انّه ولد فی عهد امیرالمؤمنین فداه روحی و روح العالمین مولود له راسان وصدران فی حقو واحد، فسئل(ع) عن امره فی المیراث، فقال علیه السلام: ترك ثم یصاح به فان انتبها معاً کان له میراث واحد و ان انتبه واحدو بقی الآخر نائماً یورث میراث اثنین.[3] ولایخفی علی ذی مسکة الوحدة بوحدة الروح و التعدّد بتعدّدها، فحینئذ نقول: لااشکال فی وحدته و لکن عادة اللّه فی مجری الطبیعة یأبی عن التعدّد و اذلا بدّ لکلّ روح من مملکة خاصّة فلاریب انّه لایمکن التعدّد الاّ باشتمال کلّ واحد علی جمیع الاعضاء الرئیسة ممّا یتوقّف علیه القوی النباتیة و الحیوانیة و الانسانیة من الرأس والقلب و الکبد والمعدة و غیر ذلك، و مع ذلك یقع الاشکال فی تصرفهما فیما تحت الحقومن المخرجین والرجلین، فان کان مختصّاً بتصرّف الواحد لایمکن بقاء الآخر من دون دفاع الفضلات و ان کان محلاً لتصرفهما فربّما یرید احدهما الامساك والآخر یقصد الدفع غیر ذلك من الاشکالات الواضحة عند من له خوض فی الطّب والحکمة یزول کثیر من الاشکالات بتعدّد ما فوق الرکبتین او الفخذین و لمّالم یکن احد من العلماء متشکّکا ولا رادّاً فلامناص عن القبول.

[البحث] الثانی: تمیّز الواحد عن الاثنین سهل یسیر و علائمه رهط کثیر ولاینحصر فی المنقول فیعلم بسهولة باتّحاد الدواعی والحرکات و لوازم الطبیعة والارادات واختلاف ذلك ولاحاجة الی بسط الکلمات.

[البحث] الثالث: فی احکام الواحد، ولااشکال فیه کثیراً فیکتفی فی الوضوء بغسل و مسح وجه و رأس واحد و بغسل الیدین اذ یتصدق انه غسل وجهه و یدیه و مسح رأسه ورجلیه الّا ان یکون طرفاً منه ناقصاً فلیعصد طرفاً تاماً، و کذا التیمّم والسجود والاستقبال و نحو ذلك، بخلاف الاغسال والستر و کلّما یترتّب علی الالفاظ من العقود والایقاع والاقاریر والدعاوی والادعیة و الاذکار فیکفی فیها لکمة بلسان واحد بخلاف التروك کتروك الصیام والاحرام فیجب علیه المراعاة من الطرفین و فی الشهادة والارث و الدیات والحدود والقصاص واحد بلااشکال و انّما الاشکال ان لایدیه الاربع دیة اودیتین و کذا باقی جوارحه، ولایبعد الثانی کما انّ دیة العفو المشترك واحد علی الظاهر و ان کان اثنین کما اشرنا من قبل، و کذا الاشکال فی مالوقطع راس منه فمات طرف منه فهل له دیة کاملة او لا، و هو العالم.

[البحث] الرابع: فی احکام الاثنین. و الضابط ان الاثنین المستقلین کالاثنین المنفصلین بلا اشکال

---

۱. الوسایل، کتاب الارث، ابواب میراث الخنثی، الباب الخامس، الحدیث الاوّل، ج ۱۷ ص ۵۸۲.

۲. راجع الشرائع ج ۴ ص ۴۷، القواعد ج ۲ ص ۱۸۷، الدروس ج ۲ ص ۳۸۱.

۳. الوسائل، کتاب الارث، ابواب میراث الخنثی، الباب الخامس، الحدیث الاوّل، ج ۱۷ ص ۵۸۲.

فى البين فيكون فقر احدهما و غناء الآخر و جهل احدهما و علم الآخر و فسق احدهما و عدالة الآخر و كفر احدهما و اسلام الآخر و رضى احدهما و كراهة الآخر و بكاء احدهما و ضحك الآخر الى غير ذلك مما لا يحصى فلا يبطل طهارة احدهما بحدث الآخر و صوم احدهما بافطار الآخر و اقرار احدهما بانكار الآخر و عقد احدهما باعراض الآخر.

فروع:

[الفرع الاوّل]: اذا كان احدهما مسلماً فالظاهر طهارة العضو المشترك فانّه عضو مسلم، و ان كان يصدق انه عضو كافر ايضاً لسلامة قاعدة الطهارة، و لان الاسلام يعلو و لا يعلى عليه.[1]

[الفرع الثانى]: حكى عن العلاّمة[2]: انهما فى النكاح واحد و ان كان انثى و لا يصدق الجمع بين الاختين، و كذا عن المسالك[3]، اقول: ان كان العورة واحدة فالاقوى بطلان النكاح سواء رضى احدهما او كلاهما و سواء كان ذكرا او انثى لانّهما اختان حقيقة و لا يجوز اشتراك رجلين فى زوجة، اللّهم الاّ ان يفرض اختصاص العورة باحدهما و عدم حلول روح الآخر فيها اصلاً و انّما يكون حلولها فيها فوق الحقو. نعم لو فرض تعدّدها من فوق الركبتين فيكون لكل قبل و دبر لا يبعد صحّة نكاح احدهما فقط، فيمكن ان يكون لكل واحد زوج آخر و زوجة اخرى، لعموم الأدلة و عدم المانع، و لكنّه ايضاً مشكل لاستلزامه معاص كثيرة كما لا يخفى و كذا لو كان احدهما ذكراً و الآخر انثى.

[الفرع الثالث]: اذا كان ظهر احدهما مقابلاً لظهر الآخر فلا يجوز صلوتهما آن واحد لانّه متى يستقبل احدهما يستدبر الآخر، و الظاهر تكميل كل الآخر تعاوناً على البرّ و احترازاً عن تعاون الاثم و العدوان، و اذا كان وجه احدهما مستقبلاً بظهر الآخر فيمكن صلوتهما فى زمان واحد، فيكون مسجد احدهما ظهر الآخر، و هل يجب على الآخر رضاه على ذلك مقتضى الاصل العدم و اذا لم يرض فهل يؤمى الآخر مستقبلاً او يسجد على الارض منصرفاً فيه اشكال و العلم عندالله.

[الفرع الرابع] كما يمكن وقوع بدنين على حقو واحد او رجلين كذا يمكن اكثر من ذلك مع وحدة الروح و تعددها.

[الفرع الخامس] قد صدر عن صاحب العناوين[4] سهواً بيّناً حيث فرض رضى احدهما و كراهة الآخر مع وحدة الروح، و سهو كثير فى الباب، فلا نطيل لوضوح الامر على المراجع الفطن، بل يظهر هذا

---

١. الحديث النبوى المشهور.

٢. قواعد الاحكام، ج ٢ ص ١٨٧.

٣. الشهيد الثانى، مسالك الافهام، ج ٢ ص ٣٤٢.

٤. و لكن ما فى العناوين للمحقق المراغى خلاف ذلك: ج ١ ص ٧٠: «انهما فى عقد النكاح ـ ذكراً كان او انثى ـ حكمه حكم سائر العقود من اعتبار تراضيهما معاً، و لو قلنا هناك بالتجزئة مطلقاً او التعدد فهنا لا نقول به، لعدم انفكاك الشخصين، و اعتبار رضاء احدهما دون الآخر، فيعتبر رضاهما...».

السهو من الشهيد الثانی فی ارث الروضة[1]، و قد اكتفينا على هذا القدر لقلة الموضوع و ان كان فيه كفاية الاستنباط، و هو العالم.

[۳] اصل فی تأخر الحادث[2]

هذا من شعب الاستصحاب، و له قسمان:

[القسم] الاول: اذا علم وجود شیء فی زمان او عدمه[۴۴] فيه و لا يعلم بدو ذلك، و يحتمل ان يكون زمان العلم زمان الحدوث او بعده[۴۵] ففی المقام[۴۶] احكام ثلثة: الحكم بعدمه قبل العلم، و الحكم بحدوثه بعد زمان كنّا عاملين بعدم حدوثه فيه حكماً على الاجمال[۴۷] و الحكم بحدوثه[۴۸] فی خصوص زمان العلم لا قبله و يترتّب على كل واحد احكام كما لا يخفى.

امّا الاوّل، فلا شبهة فيه عند من يعمل بالاستصحاب بل هو مورد بعض الاخبار، ففی صحيح زرارة «و ان

---

[۴۴] هذا اذا فرض الحادث عدم شیء كما ان الاوّل اذا فرض كونه وجود شیء. (۱۱۰).

[۴۵] ای بعد الحدوث و احتمال كون زمان الحدوث بعد زمان العلم غير معقول. (۱۱۰)

[۴۶] ای فی هذا القسم من القسمين. (۱۱۰)

[۴۷] من دون تعيين لجزء من اجزاء الزمان الفاصل بين العلمين، العلم بعدم الحدوث و العلم بالوجود. (۱۱۰)

[۴۸] الفرق بين الاخيرين و الاول، ان فی الاوّل يحكم بعدم الحدوث و فيهما يحكم بالحدوث، و اما فی الاخيرين فالفرق بينهما ان فی اولها يحكم بالحدوث فی زمان غير معيّن هو ما بين زمان العلم بعدم الحدوث و زمان العلم بالوجود، و فی ثانيهما يحكم به فی زمان معين هو زمان العلم بالوجود. (۱۱۰)

---

۱. و لكن قال الشهيد الثانی فی الروضة البهية فی شرح اللمعة الدمشقية، كتاب الميراث، الفصل الرابع، المسئلة الاولى (ج ۲ ص ۳۱۹): «اما فی النكاح فهما واحد من حيث الذكورة و الانوثة اما من جهة العقد ففی توقف صحته على رضاهما معا نظر و يقوى توقفه فلو لم يرضيا معاً لم يقع النكاح و لو اكتفينا برضا الواحد ففی صحة نكاح الآخر لو كان انثى اشكال...».

۲. راجع العناوين، العنوان الثالث، ج ۱ ص ۹۱ ـ ۱۱۲.

لم تشكّ[۴۹] ثم رأيته اى الدم رطباً قطعت الصلوة و غسلته ثم بنيت[۵۰] على الصلوة لانّك لاتدرى[۵۱] لعلّه شىء اوقع عليك[۵۲]، فليس ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك». [۱]

و اما الثانى، فالظاهر عن بعض انه صحيح ايضاً و لا غبار عليه: فلو نذر احد هكذا: ان جاء ولده من السفر بعد السبت فرآه يوم الخميس و لم يعلم انّه جاء بعد السبت او قبله فيحكم باصالة عدم قدومه يوم السبت و الاحد و هكذا مع العلم[۵۳] بالقدوم انه جاء بعده فعليه[۵۴] ما نذر، و لكن التحقيق وفاقاً لاهل التحقيق خلافه، اذ الاقوى عدم حجيّة اصل المثبت، و هذا من فروعه[۵۵] و ليس من الاحكام الشرعية لعدم القدوم يوم السبت المجيىء بعده، و نحن و ان قلنا بثبوت الموضوع بالاصل و بالحسّ، و لكن المقام ليس منه اذ ما احسّ بحدوث القدوم، و سيأتى التنبيه عليه ان شاءالله. فاذا لم يثبت الثانى[۵۶] فالثالث بطريق اولى.

---

[۴۹] اى قبل الدخول فى الصلوة بل قبل حصول العلم بالدم. (۱۱۰)

[۵۰] هذا اذا لا يحتاج الغسل الى فوات ماللصورة و الاّ فان كان زائداً على القدر المعفوّ قطع الصلوة و غسل الموضع من الدم و اعاد صلوته. (۱۱۰)

[۵۱] حال حدوثه. (۱۱۰)

[۵۲] يعنى مقارناً لعلمك به. (۱۱۰)

[۵۳] اى يحكم مع كونه عالماً بالقدوم يوم الخميس. (۱۱۰)

[۵۴] اى يحكم نظراً الى اصالة عدم قدومه مع كونه عالماً بقدومه بانّه جاء بعد السبت و بعد السبت هو متحقق نذره، فعليه ما نذر. (۱۱۰)

[۵۵] علّة لكونه من فروعه اى من فروع اصل المثبت، فان لزوم ما نذر عليه انّما هو بالمجىء بعد السبت و هو لايثبت باصالة عدم القدوم يوم السبت اذ لايثبت بالاصل الاّ ما هو من الاحكام الشرعية و عدم القدوم يوم السبت ليس متعلقاً للنذر حتّى يثبت باصالة عدم القدوم فيه لزوم ما نذر بل المجىء بعده و هذا من اللوازم الواقعية لا من الاحكام الشرعية فلايثبت بالاصل حتى يتفرّع على ثبوته لزوم ما نذر، فافهم. (۱۱۰)

[۵۶] قوله «فاذا لم يثبت الثانى» اى الحكم بحدوثه فى زمان غير معيّن من الازمنة الواقعة بين زمان العلم بعدم الحدوث و زمان العلم بالحدوث، فالثالث و هو العلم بحدوثه فى خصوص زمان العلم بطريق اولى. (۱۱۰)

---

۱. علل الشرائع، ص ۲۶۱، تهذيب الاحكام، ج ۱ ص ۴۲۱، وسائل الشيعه، ج ۲ ص ۱۰۰۶.

[القسم] الثانی: اذا علم حدوث حادثین فامّا ان یعلم ان احدهما المعین بعد الآخر و ان لم یعلم خصوص تاریخهما فلا کلام فی احکامهما[۵۷] نعم الاحکام الثابتة علی حدوثهما فی زمان مخصوص لو فرضت لا تثبت لما مرّ من عدم ثبوت زمان الحدوث بالاصول و لو علم ان احدهما الغیر المعیّن قبل الآخر و لا تقارن فان اقتضی الاصول[۵۸] حینئذ تعمل بها مثل موت اخوین مع العلم اجمالاً بتقدّم احدهما موتاً فانّه لا یرث احدهما من الآخر فی غیر الغرقی و

---

[۵۷] قوله «فلا کلام فی احکامهما» ای الاحکام التی یترتّب علی مجرّد کون احدهما بعد الآخر او الآخر قبله و امّا الاحکام التی ترتّب علی حدوث احدهما فی زمان خاص مقدّماً علی الآخر او مؤخّراً عنه فلا یثبت لما مرّ من عدم ثبوت زمان الحدوث بالاصل. (۱۱۰)

[۵۸] قوله «فان اقتضت الاصول» محصوله انّه لو علم ان احدهما الغیر المعین قبل الاخر مع عدم احتمال التقارن فعند ذلك یجری فی کلّ منهما اصالة التأخّر مع وجود العلم الاجمالی بتأخر احدهما فان اقتضی اصل من الاصول سوی هذین الاصلین المتعارضین حکما عمل بمقتضاه مثل ان یعلم اجمالاً بتأخّر واحد من البیع و العیب عن الآخر، فان کان البیع مقدّماً فالخیار للمشتری و ان کان العیب فله الخیار و اصالة تأخّر کل واحد منهما معارض باصالة تأخر الآخر، فیتساقطان، لکن هنا اصل آخر غیر معارض و هو اصالة اللزوم فی البیع التی لا تعارض باصل آخر فی قبالها و الاّ فان دلّ دلیل اجتهادی علی حکم الواقعة خاصة عمل بمقتضاه مثل ما ورد[۱] فی اخوین غریقین او مهدوم علیهما لا یعلم تأخّر واحد منهما عن الآخر حتی یتعیّن ان یرث المتأخر موتاً عن المتقدم موتاً من اعطاء ترکة کل منها بوارث الآخر جمیعها ان لم یکن وارث آخر او بعضها ان کان او دلّ دلیل آخر غیر اجتهادی کالاجماع علی العمل بمقتضی العلم الاجمالی عمل بمقتضاه لحکم القرعة لان العمل بمقتضی ذلك العلم مشکل و لا ینحلّ الاشکال الاّ بها کتوأمین لا یعلم ان ایّهما متأخر ولادة حتی یعطی المتقدم الحبوة فیقرع و یعمل بمقتضاها و ان لم یکن اصل من الاصول غیر معارض یتعیّن به حکم الواقعة، و لا دلیل اجتهادی کذلك و لا غیر اجتهادی یدلّ علی العمل بمقتضی العلم الاجمالی فیعمل بمقتضی التساقط مثل اخوین غیر غریقین و لا مهدوم علیهما لا یعلم تأخّر منهما موتاً عن الآخر، فافهم جمیع ذلك. (۱۱۰)

---

۱. وسایل الشیعة، ابواب میراث الغرقی و المهدوم علیهم، الباب الثانی، الحدیث الاول، ج ۱۷ ص ۵۹۰.

المهدوم عليهم[۵۹] فلا حكم لهذا العلم الاجمالي و ان تعارضت و لم يبق شيء نعمل بالقرعة كتوأمين ذكرين لا يعلم انّ ايّهما اسبق ولادة حتى يعطى الحبوة، و امّا في مثل مسئلة البيع و العيب اذا لم يعلم انّ ايّها اسبق فنرجع الى اصالة اللزوم و عدم الخيار و الارش؛ و ان جهل تاريخهما فنحكم باصالة عدمهما الى زمان العلم و لا يثبت به التقارن لو امكن لانّه اصل مثبت كما مرّ، مع انّ التقارن في ذاته في غاية البعد و القلّة مضافاً الى قلّة ثمرة التقارن في الاحكام و الارش في المتقدّم و المتأخّر كتقارن البيع و العيب و تقارن الوارثين في الموت و هكذا و ان علم تاريخ احدهما و لو اجمالاً فلا ريب في انه يجرى احكام اصالة عدم الآخر الى زمان العلم و لكن لا يثبت بذلك[۶۰] تأخّره عن الآخر لما مرّ[۶۱].

فروع:

[الفرع الاول] انه ربّما يتوهّم بعضهم ان العلماء قدّس سرّهم اثبتوا بالاصل تأخّر المجهول التاريخ و قد نسب اليهم شيخنا الانصارى ايضا، اذ قال في الاستصحاب: «و هو ظاهر المشهور و قد صرّح بالعمل به الشيخ و ابن حمزة و المحقق و العلاّمة و الشهيدان و غيرهم في بعض الموارد منها مسئلة اتفاق الوارثين على اسلام احدهما في غرّة رمضان و اختلافهما في موت المورّث قبل الغرّة او بعدها فانّهم حكموا بانّ القول قول مدّعى تأخّر الموت»[۱] و لكن الظاهر عدم صحّة النسبة و عدم دلالة المثال على النسبة اذ يكفى ثبوت الاسلام عند عدم موت المورّث[۶۲] و يكفى

---

[۵۹] فان فيهما يرث كل واحد منهما من الآخر فيجعل موت احدهما مقدّماً فيرث الآخر منه و ينتقل ما يرثه منه الى وارثه ثم يجعل بعد موت الآخر مقدّماً فيرث منه الاول و ينتقل ما يرثه الى وارثه، قال الشهيد [الثانى] فى شرح اللمعة «و عن على عليه السلام فى قوم غرقوا جميعاً اهل بيت مال قال: يرث هؤلاء من هؤلاء و هؤلاء من هؤلاء و لا يرث هؤلاء مما ورثو من هؤلاء»[۲] انتهى كلامه» (۱۱۰)

[۶۰] و لا يترتّب عليه من الاحكام المترتبّة على تأخّره، نعم يترتّب عليه ما يترتّب على عدم حدوثه من الاحكام. (۱۱۰)

[۶۱] من انّه اصل مثبت. (۱۱۰)

[۶۲] فيستصحب عدم موته و يكفى عدم موته و لو بالاستصحاب لتّرتب الحكم عليه و لا يحتاج الى اثبات التأخّر بالاصل الذى هو فى معنى وجود الموت بعد الاسلام، فقولهم و القول قول مدّعى التأخّر ليس معناه ان التأخّر يثبت بالاصل و انّ اجراء الحكم يتوقّف على اثباته به بل معناه انّ القول قوله لموافقته اصالة عدم الموت التى يترتّب الحكم عليها فافهم ذلك. (۱۱۰)

---

۱. فرائد الاصول، التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب، ص ۶۶۸.

۲. الروضة البهية فى شرح اللمعة الدمشقية، كتاب الميراث، الفصل الرابع، المسئلة الثامنة، ج ۲ ص ۳۲۱. و الحديث فى الوسايل، ابواب ميراث الغرقى و المهدوم عليهم، الباب الثالث، الحديث الثانى، ج ۱۷ ص ۵۹۲.

عدم موته بعد الاسلام و كثيراً ما يقع الاشتباه بين احكام عدم الشئ عند وجود آخر و بين احكام وجوده بعد وجوده و كثير من امثلة العناوين من هذا القبيل، فانّه اذا علم زمان البيع او القبض دون العيب يكفى فى نفى الخيار اصالة عدم العيب عند البيع و القبض، و هكذا بخلاف العكس فان عدم البيع و القبض عند العيب لا يترتّب شيء و انّما يترتّب على البيع و القبض بعده و هو لا يثبت بالاصل، فراجع فى الامثلة، و تأمل جيّداً.

[الفرع الثانى] انّا قد حقّقنا فى محلّه[1] ان الاصل المثبت حجة اذا ثبت الواسطة العقلية او العادية بالحسّ و العلم او بالادلّة الاجتهاديّة كما اذا كان فى الكوز ماء ثمّ افرغناه فى الليل و سمعنا صوت الصبّ و لكن نشكّ انّه صبّ الماء السابق او لعلّه افرغ قبل ذلك و صبّ فيه شيء مضاف و هذا صبّه فبحكم اصالة بقاء الماء و حسّ الصبّ نقول انه صبّ الماء لا صبّ المضاف، و كذا اذا سمعنا صوت وصول العصاء المنجّسة الى ما فى الحوض فى الليل و لكن لعلّ الماء افرغ و هذا شيء مضاف فنحكم بالطهارة لاستحصاب الماء و كريته بخلاف ما اذا لم نسمع و الظاهر انّهم لا ينكرون ذلك[۶۳] و انّما انكروا ثبوت الواسطة بالاصل و هذا هو الذى نقول انّه قد ثبت الموضوع بالاصل و بالحسّ، و امّا كلام شيخنا دام مجده «ان المقام من هذا القبيل» ففيه كلام اذ لم نعلم الاّ حضور الولد يوم الخميس مثلاً لا حدوث قدومه فيه فلم يثبت[۶۴] الواسطة بالحسّ فتدبّر.

[الفرع الثالث] قولهم الاصل تأخّر الحادث المجهول عن المعلوم التاريخ معناه الاصل عدم وجوده الى حين علمنا فتترتّب احكام الوجود من حين العلم لا انّ معناه الاصل وجوده بعده اذ لم يكن هذا ثابتاً فى زمان حتى يستصحب و ارادتهم و اضحة و ان كانت العبارة موهمة، و امّا عدم حجيّة اصل المثبت فقد بالغ جمع فى تحقّقه كشيخنا دام مجده[2] و صاحب العناوين[3]، فلا حاجة الى بيانه، فراجع.

[۴] اصل فى العدول و الانقلاب و الكشف و النقل[4]

العلّة امّا بسيطة و امّا مركبة، و فى القسمين اما يكون العلم و الظن و الشك وجوداً او عدماً علّة او لا يكون لها

---

[۶۳] اذ لا يثبت الموضوع الخارجى الذى هو الواسطة العقلية او العادية بالاصل بل هنا دليلان و مدلولان فاصالة بقاء الماء و كريّته يدلّ على وجوده و الصّب يدلّ على وصول العصاء اليه. (۱۱۰)

[۶۴] بل اذا علم القدوم يوم الخميس فلا احتياج الى الاصل و ذلك ظاهر (۱۱۰)

---

۱. بحر الفوائد فى شرح الفرائد.
۲. الشيخ مرتضى الانصارى، فرائد الاصول، التنبيه السادس من تنبيهات الاستحصاب، ص ۶۵۹ـ۶۶۵.
۳. السيد ميرعبدالفتاح الحسينى المراغى، العناوين، العنوان الثالث، ج ۱ ص ۹۷ـ ۱۱۰.
۴. راجع العناوين، العنوان الرابع، ص ۱۱۳ـ ۱۵۰.

دخل، فلاحاجة الى حصولها فى حصول المعلول و ان كان ترتّب الآثار يتوقّف عليه فيحصل الطلاق بعدالة الشاهدين واقعاً فمن لم يعلم بذلك و زوّجها فالنكاح صحيح الاّ انّه فعل التجرّى و هكذا. ثم قد يبنى المطّلق على عدالتها فيجرى الطلاق بلا تعليق و تردّد، فصحته ظاهرة. و قديجرى على التعليق القلبى او اللفظى فهل يبطل من اجل ذلك اولا، لانّه انّما علقّ على ما علّق عليه الشارع فتحقيقه فى مسئلة التعليق.

ثم قديكون نفس الشئ علّة اوجزء علّة و هذاكثير ظاهر و قديكون لحوقه مثل ان الفعل ان ترتّب عليه ما قصد من الغايات يكون خيراً و ان لم يترتّب يكون عبثاً و باطلاً، و هذا المعنى غير معلوم عند الفعل و انّما ينكشف بعد ذلك و لهذا يسمّى هذا اللاحق بالكاشف، ولاتعليق فى الواقع لانه امّا يلحق فالمعلول بالفعل حاصل بحصول العلة و ان لم نعلم به و امّا لافلايحصل ابداً لانتفاء العلة بخلاف القسم الاوّل فانّه اذا تأخّر فيه بعض اجزاء العلّة نعلم بان المعلول غير حاصل الآن ظاهراً و لاواقعاً فاذاحصل المعلول حصل من حينه، و هذا القسم يسمّى فى مسئلة الاجازة ناقلاً لانّه ينقل الملك من حينه. ثم قيل فى غيرها بالناقل ولابأس به. ثمّ انّ هذين القسمين امر معقول واقع فى الشرعيّات و العقليات كثيراً و ان اختلفوا فى بعض الموارد انّه من ايّ القسمين كالاجازة.[۶۵]

و لكن ما اشتهر بين متأخّر المتأخرين من احتمال قسم ثالث واسمه الكشف الحكمى بان يكون الاجازه ناقلة اذا حصلت من حين العقد فهو امر غير معقول و لم يتفوّه به احد ممّن تبعهم فيما اعلم و ما توهّم من ظهور السابقين فى ذلك فهو مثل تمنّى امر محال. و امّا الدليل على بطلان هذا القسم مع وضوحه عندمن تأمّل جيداً. و اعراض الاصحاب عنه سلفاً و خلفاً فهو ان تأخّر شئ عن شئ ذاتاً و تقدّمه عليه زماناً، و لو هذا النحو من التقدّم غير معقول عندمن له انس بالحكمة، فاذا كان بهذه المثابة فلايجرى فيه التعبّد و جعل الشارع، فانّ القدرة لاتؤثّر فى المحال، فافهم و تدبّر جيداً.

امور:

[الامر الاوّل]: انّ ما ذكره فى العناوين[۱] من الامثلة فالجميع عندنا من القسم الثانى المسمّى بالكاشف.

[الامر الثانى]: ان ما اورد على اهل الكشف من المحال من اجتماع المالكين فيما اذا اشترى الفضولى مثلاً ما باعه فضولاً فهو غير وارد على مثل شيخنا[۲] اذ قال: «ما به ينتقل من الفضولى بعد ان انتقل اليه لامن المالك الاصلى» و لاعلينا اذ قلنا ببطلان هذا القسم رأساً و بيّناه فى الفقه[۳]. و العجب من اهل الكشف الحكمى كيف التزموا بصيرورة الميّت زوجاً او زوجة اذا مات احدهما قبل بلوغ الآخر او قبل اجازته فاجازو كيف يقولون بانّ الدم المتجاوز عن العادة قبل العشرة

---

[۶۵] اذ وقع الخلاف فيها من انّها من القسم الاوّل فيحصل العقد و الانتقال من حينها او من القسم الثانى فيكون من حصول العقد و الانتقال حال جريان العقد. (۱۱۰).

---

۱. العناوين، العنوان الرابع، ج ۱ ص ۱۱۶ـ۱۱۸.

۲. الشيخ مرتضى الانصارى، المكاسب، بحث الفضولى.

۳. مخطوط لم يطبع الى الآن.

ليس فى الواقع حيضاً ولا استحاضة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتدبّر فى الامثلة.

[الامر الثالث] قد استكشفنا من الادلّة انّ الاصل انّ الاجازة اللاحقة كالاذن السابق و ان كانت اضعف منها الاّ ما خرج بالدليل كالايقاعات حيث لا تؤثّر فيها الاجازة على المشهور، و زيادة التحقيق و الفروع تطلب من تعليقاتنا على فقه شيخنا دام ظلّه[1]، فراجع.

[۵] اصل [فى الشك بعد الفراغ][2]

الاستصحاب و ان كان حجّة واردة على كثير من الاصول الاّ انّه قد ورد فى كثير من موارده ادلّة اخرى حاكمة عليه.

منها قاعدة الشك بعد الفراغ، سواء كان الفراغ من تمام العمل او بعضه فلا عبرة بالشك فيما مضى سواء كان الشك فى اصل الوجود او فى صحّة ما فعل، لاخبار كثيرة:

منها [ما رواه الشيخ فى الصحيح عن] زرارة: رجل شكّ فى الاذان و قد دخل فى الاقامة، قال يمضى الى ان قال الصادق(ع): يا زرارة اذا خرجت من شىء ثم دخلت فى غيره فشكّك ليس بشى.[3]

و منها ما رواه الشيخ بسنده عن الصادق(ع) ان الشكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض و ان شك فى السجود بعد ما قام فيلمض، كل شئ شك فيه ممّا قد جاوزه و دخل فى غيره فيلمض عليه.[4]

و منها ما رواه الشيخ ايضاً عن الباقر(ع) قال: كل ما شككت فيه ممّا مضى فامضه كما هو.[5]

و منها الصحيح: «الرجل يشك بعد ما يتوضّأ قال هو حين ما يتوضّأ اذكر منه حين يشك»[6] و هذا التعليل عام فى جميع الافعال و ابعاضها من العبادات و المعاملات و الاحكام.

و منها الموثق: «انّما الشكّ اذا كنت فى شئ لم تجزه».[7]

فروع

[الفرع الاوّل] اختلفوا فى اعتبار الدخول فى الغير و عدمه لاختلاف[(۶۶)] ما قرأنا عليك من الاخبار، و قيل

---

[۶۶] من حيث الاطلاق عن التقييد بالدخول و من حيث التقييد به. (۱۱۰)

---

۱. تعليقات الميرزا حسن الآشتيانى على مكاسب الشيخ الانصارى ذيل الكلام فى الاجازه و ما يتعلّق بها (مخطوط).

۲. راجع العناوين، العنوان الخامس، ص ۱۵۱ـ۱۷۵.

۳. التهذيب ج ۲ ص ۳۵۲، حديث ۱۴۵۹.

۴. التهذيب، ج ۲ ص ۱۵۳، حديث ۶۰۲.

۵. التهذيب، ج ۲ ص ۳۴۴، حديث ۱۴۲۶.

۶ و ۷. التهذيب، ج ۱ ص ۱۰۱.

بالاعتبار حملاً للمطلق منها على المقيد، والحقّ ان الاختلاف بينها لاختلاف الموضوع. بيان ذلك ان مضّى الشيء و تجاوزه سواء كان ذلك باعتبار نفسه او باعتبار محلّه انّما يصدق على احدالوجهين فان فعله فى الجمله و شكّ فى صحة مافعل و فساده و تماميّته و نقصه فيصدق انه مضى و تجاوز، فحينئذ لايعتبر الدخول فى الغير نظراً الى ما فى الصحيح المذكور[١] من التعليل، مع ان السائل سئل عن البعدية[٦٧] لاالدخول فى الغير، والموثق[٢] بعده وان كان الشكّ فى اصل فعل الشيء وعدمه فلايصدق التجاوز عنه ولاعن محلّه الاّ بالدخول فى الغير كما لايخفى، فموضوع بعض الاخبار الاوّل و بعضها الثانى، فافهم.

مع ان الاجماع متحقّق ظاهراً ان لااعتبار بالشكّ فى العمل المستقل بعد الفراغ عنه كالوضوء والصلوة والحج مع انّه يستلزم الحرج كثيراً سيّما فى الصلوة لغفلة العوام بل كثير من الخواص فى احوال الصلوة كثيراً فربمايشكّ فى بعض الآيات والاذكار صحّة و فساداً قبل الدخول فى آخر

[الفرع الثانى] ان المراد بالدخول فى الغير، والشيء مطلق الغير، والشيء وان كان كلمة بالنسبة الى كلمة اخرى لعموم اللفظ ولو كان المراد شيئاً خاصاً للزم الاجمال فيسقط عن الاستدلال. ثم ان الغير الذى دخل فيه قديكون امراً مترتّباً على الشئ المشكوك فيه شرعاً كاجزاء الصلوة سواء كان واجباً عقيب واجب كالسجود بعدالركوع اوندباً بعد واجب مثل «كذلك اللّه ربّى» بعد سورة الاخلاص و «سمع اللّه لمن حمده» بعد الركوع، والذكر بعد السجدتين، اوعقلياً بعد شرعى كالانحناء للسجود بعد الركوع و النهوض للقيام بعد السجود و نحوذلك، اوعقلاً و هو فى الشرعيات قليل بل فرضه[٦٨] مطلقاً[٦٩] مشكل لانّ مالايوجد الاّ بعد وجود غيره كيف يمكن وجوده مع الشكّ فى وجود الموقوف عليه الاّ ان يكون احدهما شرعيّاً والآخر عقلياً كما مثلنا، اوعادة كمن اعتاد على الاكل بعد الصلوة اوالمشى بعد الوضوء وهكذا، و قديكون اتفاقياً. كذا ذكره غير واحد. ولا ارى له وجهاً اذالشك ان كان فى اصل وجود عمل اوجزء عمل فلامعنى لان يكشف الفعل الاتفاقى عن وجوده وان كان الشك بعد احراز الوجود فى الجملة، فذلك يكفى فى برائة الذمة ولايحتاج الى الدخول فى شئ اصلاً كما لايخفى بل يشكل ذلك فى المرتب الشرعى والعادى[٧٠] اذا كان الشك فى وجود المترتّب عليه لعدم جريان التعليل، والموثق بعده والخبران.

---

[٦٧] حيث قال بعد مايتوّضأ. (١١٠)

[٦٨] اى الترتّب. (١١٠)

[٦٩] سواء كان فى الشرعيّات او فى غيرها. (١١٠)

[٧٠] بان يكون العادى مترتّباً على الشرعى. (١١٠)

---

١. اى الرواية الرابعة.

٢. اى الرواية الخامسة.

الاوّلان وان كانا عامّين الّا انّ سياقهما ربّما يختّص بالاجزاء المترتّبة شرعاً لا الاعمال المستقلة المرتبّة شرعاً كالظهرو العصر فضلاً عن الترتّب العادّى وان كان احد الاشكالين وهو عدم شمول الاخبار للاعمال المستقلة ضعيفاً لانّ العبرة بعموم[۷۱] اللفظ مع ان العلماء فهموا عن آخر التعميم ولم يتأمّل منهم احد فبقى الاشكال الثانى و هوشمول الاخبار للترتب العادى و عدم شمولها و قد ذكر غير واحد بالشمول وان استشكل فيه شيخنا دام مجده اذقال فى الاستصحاب: «هذا كلّه ممّا لااشكال فيه الاّ الاخير (اى العادة) فانّه ربّما يتخيّل انصراف اطلاق الاخبار الى غيره مع ان فتح هذا الباب بالنسبة الى العادة يوجب مخالفة اطلاقات كثيرة، فمن اعتاد الصلوة فى اوّل وقته اومع الجماعة فشك فى فعلها بعد ذلك فلايجب عليه الفعل و كذا من اعتاد فعل شيء بعد الفراغ عن الصلوة فرأى نفسه فيه و شكّ فى فعل الصلوة و كذا من اعتاد الوضوء بعد الحدث بلافصل يعتدّ به او قبل دخول الوقت للتهيؤ فشكّ بعد ذلك فى الوضوء الى غير ذلك من الفروع التى يبعد التزام الفقيه بها. نعم ذهب جماعة من الاصحاب [فى] مسئلة معتاد الموالات فى غسل الجنابة اذا شك فى الجزء الاخير كالعلاّمه و ولده و الشهيدين و المحقق الثانى و غيرهم قدس‌اللّه اسرارهم، و استدلّ فخرالدين على مختاره فى‌المسئلة بعد صحيحة زرارة المتقدمة «بانّ خرق العادة على خلاف الاصل ولكن لايحضرنى كلام منهم فى غير هذا المقام، فلابدّمن التتّبع، و التأمل. والذى يقرب فى نفسى عاجلاً هوالالتفات الى الشك وان كان الظاهر من قوله(ع) فيما تقدم «هوحين يتوضأ اذكرمنه حين يشكّ» ان هذه القاعدة من باب تقديم الظاهر على‌الاصل فهو دائر مدار الظهور النوعى ولو كان من العادة لكن العمل بعموم مايستفاد من الرواية ايضاً مشكل، فتأمل، والاحوط ماذكرنا».[۱]

اقول: قد علمت بالتعليل المزبور الوارد فى العمل المحرز وجوده فيما شك فى اصل وجوده ففيه ما لايخفى فحينئذ لابّد من فهم الدخول فى‌الغير من حيث المعنى التركيبى ان المراد من الدخول فى‌الغير مطلقة اوالدخول فى‌الغير الذى امر الشارع بالدخول فيه بعده وجوباً او استحباباً، وشانه ان يدخل فيه بعده والذى يظهر من سياق الاخبار والامثلة فيها بل من مقابلة الدخول للخروج هوالثانى. نعم يمكن ان يستدل للعموم بقوله(ع) فى‌الشك فى‌فعل الصلوة بعد خروج الوقت «وان كان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة».[۲] وفيه ان وقت الشيء و خارجه ايضاً امر مجعول من الشارع فالقول بالتعميم الى غير الحائل الشرعى بعيدجداً، اذا الحائل هو ما يكون حائلاً بقول مطلق لا عند شخص خاص بحسب عادته فافهم. فاذن الاحوط

---

[۷۱] لابخصوص المورد فلاعبرة فى‌المقام بخصوصية المورد وهو الاعمال الغير المستقلة.(۱۱۰)

---

۱. الشيخ مرتضى الانصارى، فرائدالاصول، ص ۷۱۰ و ۷۱۱.

۲. تهذيب الاحكام، ج ۲ ص ۳۴۴.

بل الاقوى خروج العادة من مصداق الدخول فى الغير اذا كان الشك فى اصل الوجود سيّمامع ملاحظة ماذكره شيخنا دام ظلّه[١] فى الامثلة فى مقام الاستبعاد سواء كان الشك فى عمل اوجزء عمل.

[الفرع الثالث] فلمّا زهق الترتب العادى فلنذكر الشرعى و اعتباره فى الاجزاء كالبديهى كما مرّ و كذا العمل التّام لعموم الاخبار و كلام الاخيار، فالشك فى اصل وجود الظهر بعد الدخول فى نوافل العصر او فى العصر لاعبرة به و كذا المغرب بالنسبة الى نوافلها و العشاء و كذا النوافل المترتبة اذا شك فى بعضها بعد الدخول فى آخر فمن دخل فى الركعة الثالثة من نوافل الظهرين فلا عبرة بشكّه فى الاولى و الثانية و كذا صلوة الليل و كذا الكلام فى الآيات و الاذكار و الادعية.

ثم قد مررت بالحديث المذكور بان خروج الوقت حائل و قد عمل به العلماء فى مورده فكل موقت اذ اخرج وقته فشك فيه و كان قضاء فلاعبرة بالشك فلايجب القضاء. و هل يعمّ ذلك ما ثبت له القضاء من الواجبات العرضية المترتبة و الموقتة كالنذر و العهد، و الظاهر ذلك لعموم الاخبار و ترك الاستفصال فى كلام الاخيار و لصدق ان هذا الترتّب ترتّب شرعى لامر الشارع بالوفاء و لئلاّ يلزم الحرج و لظاهر حال المسلم.

و كذا الكلام فى الشروط فكل شرط يجب احرازه قبل المشروط فلاعبرة بالشك فيه اذا دخل فى المشروط لما مرّ فى [موضعه] عن رجل ترك بعض ذراعيه او بعض جسده من غسل الجنابة اذا شك و كانت به بلّة و هو فى صلوته مسح بها عليه و ان كان استيقن رجع فاعاد عليها ما لم يصب به بلّة فان دخله الشك و قد دخل فى صلوته فليمض فى صلوته فلا شيء عليه.

قال شيخنا: «ذكر بعض الاساطين: فان حكم الشك فى الشروط بالنسبة الى الفراغ من المشروط بل الدخول فيه بل الكون على هيئة الداخل حكم الاجزاء فى عدم الالتفات فلااعتبار بالشك فى الوقت و القبلة و اللباس و الطهارة باقسامها و الاستقرار و نحوها بعد الدخول فى الغاية و لا فرق بين الوضوء و غيره انتهى. و تبعه بعض من تأخّر عنه و استقرب[٢] فى مقام آخر الغاء الشك فى الشرط بالنسبة الى غير ما دخل فيه من الغايات، و ما ابعد ما بينه و بين ما ذكره بعض الاصحاب من اعتبار الشك فى الشرط حتى بعد الفراغ عن المشروط، و الاقوى التفصيل بين الفراغ عن المشروط فيلغو الشك فى الشرط بالنسبة اليه لعموم لغويّة الشك فى الشيء بعد التجاوز عنه، و امّا بالنسبة الى مشروط آخر لم يدخل فيه فلاينبغى الاشكال فى لغوية الشكّ فيه، لان الشرط المذكور من حيث كونه شرطاً لهذا المشروط لم يتجاوز عنه بل محلّه باق، فالشك فى تحقق شرط هذا المشروط شك فى الشيء قبل تجاوز محلّه و ربما بنى بعضهم ذلك على انّ معنى عدم العبرة فى الشك فى الشيء بعد تجاوز المحلّ هو بناء على الحصول او يختصّ بالمدخول.

---

١. الشيخ الانصارى، فرائد الاصول، ص ٧١٠.

٢. استغرب (ن).

اقول [لا اشكال] فی ان معناه البناء علی حصول المشكوك فيه، لكن بعنوانه الذی يتحقّق معه تجاوز المحلّ لا مطلقاً فلو شك فی اثناء العصر فی فعل الظهر بنی علی تحقق الظهر بعنوان انّه شرط للعصر و لعدم وجوب العدول اليه لا علی تحققه مطلقاً حتی لايحتاج الی اعادتها بعد فعل العصر فالوضوء المشكوك فيما نحن فيه انّما فات محلّه من حيث كونه شرطاً للمشروط المتحقّق لا من حيث كونه شرطاً للمشروط المستقبل . و من هنا يظهر ان الدخول فی المشروط ايضاً لايكفی فی الغاء الشك فی الشرط بل لابدّ من الفراغ عنه لان نسبة الشرط الی جميع اجزاء المشروط نسبة و احدة و تجاوز محله باعتبار كونه شرطاً للاجزاء الماضية فلابدّ من احرازه للاجزاء المستقبلة. نعم ربّما يدّعی فی مثل الوضوء ان محلّ احرازه لجميع اجزاء الصلوة قبل الصلوة لا عند كل جزء و من هنا قد يفصل بين ما كان من قبل الوضوء ممّا يكون محلّ احرازه قبل الدخول فی العبادة و بين غيره مما ليس كذلك كالاستقبال والستر فان احرازهما ممكن فی كلّ جزء و ليس المحلّ الموظّف لاحرازهما قبل الصلوة بالخصوص بخلاف الوضوء فلو شك فی اثناء الصلوة فی الستر و الساتر وجب عليه احرازه فی اثناء الصلوة للاجزاء المستقبلة، و المسئلة لاتخلو من اشكال، الاّ انّه ربّما يشهد لماذكرنا من التفصيل بين الشك فی الوضوء فی اثناء الصلوة و فيه بعده صحيحة علی بن جعفر عن اخيه (عليهما السلام) قال سئلته عن الرجل يكون علی وضوء ثم يشك، علی وضوء هو ام لا؟ قال: اذا ذكرها و هو فی صلوته انصرف و اعادها و ان ذكر و قد فرغ من صلوته اجزئه ذلك[1] بناء علی انّ مورد السؤال الكون علی الوضوء[2] باعتقاده ثم شك فی ذلك.»[3] انتهی كلام شيخنا الانصاری دام ظله العالی.

اقول: والذين يظهر من الاخبار الواردة من اهل البيت(ع) ان التجاوز من المحلّ من الامارات الكاشفة عن وجود الشیء مطلقاً لا علی وجه دون وجه و جميع ماذكروه تقييد فيها من غير مقيد، اليس ماذكرنا معنی قوله(ع) فی صحيح زرارة مكرراً «يمضی» و قوله(ع) فی آخره «اذا خرجت من شیء و دخلت فی غيره فشكك ليس بشیء»[4] و قوله(ع) «كل شیء شك فيه و قد جاوزه و دخل فی غيره فليمض عليه»[5] و قوله «كل ما شككت فيه مما قد مضی فامضه كما هو»[6] و قوله «انما الشك فی شیء لم تجزه و قد سئل عنه فی من شك فی الركوع و قد اهوی الی السجود قال(ع) قد ركع»[7] و قد سمعت فی الحديث السابق ان «لاعبرة بالشك فی الفعل بعد الدخول فی الصلوة»[8] و صحيح علی بن

---

۱. راجع الباب ۴۲ من ابواب الوضوء، وسايل الشيعه، كتاب الطهارة.

۲. الكون علی الصلوة(ن).

۳. فرائدالاصول، الموضع الخامس من قاعدة الفراغ والتجاوز، ص ۷۱۴ و ۷۱۵.

۴. التهذيب، ج ۲ ص ۳۵۲، الحديث ۱۴۵۹.

۵. التهذيب، ج ۲ ص ۱۵۳، الحديث ۶۰۲.

۶. التهذيب، ج ۲ ص ۳۴۴، الحديث ۱۴۲۶.

۷. التهذيب، ج ۱ ص ۱۰۱.

۸. الوسايل، كتاب الصلوة، ابواب الركوع، الباب ۲۳، ج ۴ ص ۹۳۶.

جعفر(ع) ظاهر مخالف للاتفاق، فانّ قوله «يكون على وضوء ثم يشك» كالنص فى الوضوء الواقعى لا الاعتقادى سيّما بقرينة «ثم» الدالة على ان الشك انما ثبت بابتداء الزمان و ما ذكره تأويل لاعبرة به، والعجب ان خروج الوقت حائل رافع للتكليف والدخول فى العصر ليس برافع، ثم انّه لافرق بين الطهارات و سائر الشرائط فى وجوب تحصيلها قبل الصلوة و ترتّب الصلوة عليها و امكان تحصيل الباقى بينها دون الطهارات لا دخل له بالمقام، فالاقوى ما ذكر بعض الاساطين. و بالجمله حكم الشك بعد التجاوز و حكم كثير الشك قبله فتأمل و تدبّر جيداً.

[الفرع الرابع] لايخفى انّه ربّما يعرض الغفلة فى اثناء الاعمال سيّما القرائة و الاذكار فربّما يلتفت فيشكّ فى صحّة ما مرّ من آية مثلاً قبل الدخول فى اخرى مع علمه بغفلته حين القرائة، فلا عبرة بشكّه، و ان كان هذا الغرض خارجاً عن قوله «هو حين يتوضأ اذكر» لعموم باقى الاخبار و لانّ العادة والملكة تقتضى صدور ما فعل على طبق الملكة مع انّه يوجب الحرج كما لايخفى. و كذا لو فعل فى اللاحق و شك فى وجود السابق مع العلم بالغفلة. نعم لو حدث شكّه عن سبب كان غافلاً حين الفعل، كما اذا رأى حاجباً فى اعضاء الوضوء و الغسل بعد الفراغ مع علمه بغفلته عنه حين الفعل، فالاقوى وفاقاً لغير واحد من الاساطين وجوب العود لعدم الفرق بين زمان العقل و بعده اصلاً فلااعادة و لاتذكر مع انّه نادر فليس بداخل فى سؤال الاخبار و لا جوابها مع انه احوط. نعم لو شك فى غفلته او كان حاجباً عادياً كالخاتم فلاعبرة به، و مما ذكرنا يعلم حكم سائر الاقسام المذكورة فى العناوين.[1]

قد خرج من قاعدة الاجزاء موردان:

احدهما: الوضوء، فيعود فيما شك فيه من اجزائه ما لم يفرغ، لما ورد فيه من الاخبار[2] الواردة فيه المطابقة لفتاوى الاخيار. و هل الغسل و التيمّم كالوضوء او كسائر الاعمال؟ الاقوى الثانى و ان الحقهما به غير واحد، لعدم دليل يعتّدبه، و هو العالم.

و ثانيهما: الشكّ فى السجود، ففى الموثق كالصّحيح «رجل رفع رأسه من السجود فشكّ قبل ان يستوى جالساً فلم يدر اسجدام لم يسجد قال: يسجد، قلت: فرجل نهض من سجوده فشك قبل ان يستوى قائماً فلم يدر اسجدام لم يسجد قال: يسجد»[3] و لا يخفى ان السؤال لايصّح الاّ بالنسبة الى السجود الثانى بقرينة قوله «رفع رأسه من السجود»، فالفرض الاوّل على القواعد لبقاء المحّل قبل النهوض فالمخالف لها هو الفرض الثانى. و امّا بعد القيام فلا عبرة بالكشف جزماً للاخبار العامّة و خصوص الصحيحة «و ان شكّ فى الركوع بعد ما سجد فليمض، و ان شك فى السجود بعد ما قام فليمض»[4] و مقتضى المفهوم و ان كان الرجوع فى الركوع قبل السجود الاّ انه مخصّص

---

۱. العناوين، ج ۱ ص ۱۵۱ـ۱۷۵.

۲. الوسائل، ابواب الوضوء، الباب ۴۲، ج ۱ ص ۳۳۰.

۳. الوسائل، ابواب السجود، الباب ۱۵، الحديث السادس، ج ۴ ص ۹۷۲.

۴. الوسائل، ابواب السجود، الباب ۱۵، الحديث الرابع، ج ۴ ص ۹۷۱.

بالاخبار و خصوص قوله (ع)، «قدركع»[1] و قدمرّ.

[الفرع الخامس] الاقوى انّ من رجع الى المشكوك فيه بعد التجاوز احتياطاً و تحصيلاً للواقع و لم يكن خوف الوسواس و كثرة الشك فلابأس به والامر بالامضاء و عدم الاعتناء انّما وقع لدفع توهّم خطر المضّى و وجوب الرجوع الاّ ان يكون ركناً فليس الاحوط حينئذ العود. ثم الاعادة سيما فى الركوع، و هو العالم بحقائق احكامه.

[٦] فى تحقيق قولهم الاحكام تتبع الاسماء[2]

و بيان ذلك يحتاج الى قاعدتين:

لا ريب ان الاحكام شرعية كانت او غيرها تابعة لموضوعاتها فاذا انتفى الموضوع انتفى الحكم و هذا ظاهر، انّما الاشكال فى تشخيص الموضوعات و احراز بقائها فربّما يعبّر عن الموضوع بلفظ اخصّ مثل اليهودى نجس، و انّما الموضوع الكافر، و ربّما يعبّر بلفظ اعمّ مثل «للذكّر مثل حظّ الانثيين»(٧٢) و كلا القسمين فى غاية الكثرة و ربّما يثبت الحكم لموضوع و ان اختلف احواله و اسمائه فاذا حرم لبن(٧٣) او قذر جزمنا ببقاء هذا الحكم و ان صار مخيضاً او سمناً او جبناً و كذا لو نجس او حرمت بقى حكمها و ان جعل طحناً او خبزاً او غير ذلك و قد يختلف باختلاف الحال كمن نذران لا يأكل لبناً فالجبن و المخيض و ساير ما يحصل منه حلال ،و قد يعلم الموضوع من جميع الجهات و لكن قد يشك فى بقائه و عدمه و انقلابه و عدمه ان الذى قد علم من عموم الادّلة و استقراء الاحكام الفقهية و من الاجماع بل الضرورة ان الاحكام الثابتة للموضوعات لافرق بين ان يكون الموضوع موضوعاً لهذا الحكم فى بدو الخلقة كالملائكة فى احكامهم و لا يكاد يوجد لهذا القسم مثال فى العرضيات، او كان موضوعاً لحكم(٧٤) ثم صار موضوعاً لهذا الحكم(٧٥) و هذا هو الغالب جداً، فما كل حلال

---

[٧٢] فى اوايل سورة النساء: «يوصيكم اللّه فى اولادكم للذكر مثل حظّ الانثيين»[3] فقوله سبحانه «للذكر مثل حظّ الانثيين» يشمل الاخ و الاخت الاميين لميّت مع انّهما يرثان منه على السواء و لاجل خروجهما عن هذا الحكم قيد سبحانه الحكم بقوله فى اولادكم فالتعبير اعمّ فى اصله و التخصيص انّما هو بقوله فى اولادكم، فافهم. (١١٠)

[٧٣] كلبن نجس العين او لبن ... و امثاله. (١١٠)

[٧٤] او غير الحكم المفروض له فى الحال. (١١٠)

[٧٥] المفروض له فى حال. (١١٠)

---

١. الوسائل، ابواب الركوع، الباب ١٣، ج ۴ ص ٩٣۶.

٢. راجع العناوين، العنوان السادس، ج ١، ص ١٧٧ـ٢٢٧.

٣. النساء / ١١.

طاهر و ان كان خمراً اولا، و الخمر نجس و ان كان خلاً من قبل، و بول الحيوان الطاهر طاهر و ان حصل من الخمر، و الماء النجس و بول غير مأكول اللحم نجس و ان حصل من الماء و المايع الطاهر، و الزوجان لهما احكام و ان كانا سابقاً اجنبيتين، و الاجنبى له حكم و ان كان من قبل زوجاً او زوجة، و هكذا، فالعجب ممّن يتأمّل فى طهارة بعض ما انقلب الى موضوع طاهر كالكلب و الخنزير اذا انقلبا ملحاً و هكذا.

اذا علمت ذلك تعلم ان الاحكام تتبع الموضوعات وجوداً و عدماً لا غيرها، و هذا هو مرادهم ايضاً و لكن لما كان لكل موضوع اسم خاص فاذا انقلب الموضوع انقلب الاسم عبرّوا عن الموضوعات بلوازمها اى اسمائها ثم اذا علمنا الموضوع و ان عبرّ عنه بلفظ آخر اعم[٧٦] او اخصّ فهو و الاّ فما رأيناه موضوعاً فى ظاهر الادلّة فهو الموضوع و لا يتعدّى حكمه الى غيره. نعم دائرة الاستصحاب واسعة و طريقة العرف باسطة فاللازم اجراء احكام الموضوع عليه و ان اختلف احواله و اسمائه الى ان ينقلب الى موضوع له حكم مغاير لهذا الموضوع و من هنا صارت النار من جملة المطهّرات و معنى تطهيرها تقليبها موضوعاً بحتاً الى موضوع آخر، ولا خلاف ظاهراً فى طهارة الاعيان النجسة اذا صارت رماداً بالنار او دوداً[٧٧] او شيئاً آخر لزوال الموضوع، و انّما الاشكال فى المتنجّسات اذا صارت رماداً بالنار لما ذكره بعض المتأخرين ان الموضوع فيها هو الجسم[٧٨] و هو باق لا يزول بالاستحالة و الشاهد على ذلك قولهم كل جسم[٧٩] لاقى نجسا مع رطوبة احدهما فهو نجس، و فيه مع اختلاف[٨٠] كلام القوم و النقض بما لا يمكن تحمّله مما لا يحصى من الموارد كما اذا اكله او شربه المأكول اللحم فصار بولاً او سرجيناً او جزء منه او صار دوداً او علفاً او ملحاً، و هكذا ان قولهم[٨١] لبيان عموم القضية مثل ان يقال كل جسم له خاصّة و تأثير، مع انّ الخواص من عوارض الانواع او الاشخاص، ثم اىّ فرق بين رماد المتنجّس و دخانه[٨٢] مع بقاء الجسميّة فيها، فالحقّ هو القول بالطهارة، نعم فى الفحم اشكال الاّ اذا علم انّ ما اثر فيه النجاسة ذهب و زال مابقى وصل اليه النجاسة و ممّا تلونا

---

[٧٦] فلا عبرة بعموم اللفظ و لا بخصوصه اذا علم الموضوع و عند العلم به كيف يلتفت الى دلالة ظاهر اللفظ عن عمومه او خصوصه. (١١٠)

[٧٧] لانقلاب تلك الاعيان النجسة من حيث اصل ذواتها و العبرة بنجاستها من حيث ذواتها، فاذا انقلب القذر رماداً انقلب ذاته النجسة. (١١٠)

[٧٨] اى الجسم المطلق، و لا عبرة بالصور النوعية. (١١٠)

[٧٩] فجعلوا موضوع الحكم هو الجسم المطلق. (١١٠)

[٨٠] يعنى فى كون الانقلاب مطهّراً. (١١٠)

[٨١] اى «كل جسم لاقى نجساً» انّما هو لبيان عموم القضية لا من جهة ان موضوع الحكم هو الجسم المطلق مثل الخ. (١١٠)

[٨٢] مع انّهم لا يقولون بنجاسة الدخان. (١١٠)

علمت ان تطهير النار لايحتاج الى التمسّك بالاخبار .

قال الاستاد دام ظله فى مسئله الاستصحاب: «ان مراتب تغيّر الصورة [فى الاجسام مختلفة، بل الاحكام ايضاً] مختلفة ففى بعضى مراتب التغيّر حكم العرف بجريان دليل العنوان من غير حاجة الى الاستصحاب و فى بعض آخر لايحكمون بذلك و يثبتون الحكم بالاستصحاب، و فى ثالث لايجرون الاستصحاب ايضاً.»[1]

اقول: قد اختلف كلمتهم و تشتّت آرائهم فى المقام، والحقّ هو ما اشرنا اليه اى بقاء حكم كل موضوع و ان تطوّر احواله و تغيّر اسمائه الى ان ينقلب الى موضوع له حكم آخر فى الشريعة، و هذا الضابط لامخصّص له، فاللبن الطاهر اوالنجس اوالحلال اوالحرام باق احكامه و ان اختلفت الفاظه الى ان يصير جزء من مأكول اللحم اوغير المأكول اونحو ذلك ممايختلف حكمه و لو نذر ان لايأكل اللبن فجعله مخيضاً او زبداً فهو حلال لانّه ليس بمنذور فاختلف العنوان فى الشريعة، فافهم و تدبّر .

[الضابط] الاوّل :[2]

ان جملة من الافعال مشتركة بين عناوين كثيرة ولايختص بواحد منها الاّ بالقصد والنيّة كالعبادات و غيرها فلايتميزّ صلوة الصبح عن نافلتها والظهر عن العصر و اعطاء الخمس عن الزكوة و الصدقات بعضها عن بعض الاّ بالنيّة و كذا اعطاء شئ يحتمل اموراً كثيرة ان يكون ثمن بيع اوصداق امرأة اوهبة اواباحة اوعوض خلع و هكذا، و هكذا الالفاظ يحتمل الانشاء و الاخبار، والمعتبر فى ذلك قول العامل فاذااعترف و اخبر عن نيّته فهو منقول لقاعدة من ملك، نعم قد بينّا في محلّه أنّه اذاكان للفظ ظاهر فادّى اللافظ خلافه فهو غير مسموع كما اذا اقّربانّ لزيد علىّ كذا ثم ادعّى و فسّر قوله بان لى عليه كذا، والاّ لانسدّ باب المعاملات والاقارير و الشهادات و نحوها كما لايخفى، و ان جملة لها ممّا له ظاهر و يمكن صرفه بالقصد كضرب اليتيم فان ظاهره ظلم الاّ انّه ربّما يكون بقصد التأديب و هذه الدعوى من الضارب مسموع لوثبت ان كلّ احد يملك تأديب اليتيم حتى يملك الاقرار

---

۱. الشيخ مرتضى الانصارى، فرائدالاصول، ص ۶۹۵ .

۲. لايخفى ان كلامه قدس سرّه فى هذا الموضع لايرتبط بماقبله، و كذلك لاثانى لهذاالاوّل مصرّحاً فى كلامه. و لما كان هذه الرسالة الشريفة على ترتيب «العناوين» للمحقق المراغى بلاتردید، يظهر وجه ارتباط هذالبحث بما قبله بالمراجعة الى العناوين. قال المحقق المراغى فى العناوين (ج ۱ ص ۱۸۲):

«وحيث انجرّ بناالكلام الى باب الالفاظ فنذكر بعون الله هنا قواعد كليّة مشتركة فى ابواب الفقه يعم نفعها لاهل هذا الفن و طالبيه. ففقول: الموضوع الذى تعلّق به الحكم من الشارع ابتداءاً اوبواسطه اخذ المكلفين له عنواناً فى معاملاتهم، امّا ان يكون مشتركاً مع غيره فى شرط اوجزء اولا. و على التقديرين: قديكون هذا محدوداً من اصل الشرع مضبوطاً و قديكون غير محدود. و على الثانى قديكون ماينبغى ان يرجع اليه فى فهمه من العرف و العادة او اللغويين غير مختلف فى ذلك، و قديكون فيه اختلافاً، فيحتاج الى تحرير اربع ضوابط. الضابة الاولى [فى حكم الموضوع المشترك و كيفية تعيينه و ذكر فروعه] . . .»

والمصنف قدس سرّه ايضاً ذهب على هذا المنوال فاشرنا الى هذه الضوابط فى مواضعه.

به والظاهر انّه كذلك لانّه احسان «و ما على المحسنين من سبيل»[١] ، و ان جملة منها له ظاهر لايمكن صرفه كمن يعرف المساجد المعظّمة و المشاهد المشرفّة ويعرف الارجاس فابقى نجاسة فيها اختياراً فادعّى الاكراه اوالجهل اوالنسيان، ولو قيل نحوذلك لانسدّ باب الحدود و فائدةالشهود و الامر بالمعروف و هذاظاهر .

اذا عرفت هذا فاعلم ان من جملة ما يوجب صرف الشئ الى عنوان خاص النيّة الاجمالية المتعلّقة بالاعمال المركبة فانّ بها يصير الاجزاء اجزاءلها و ان كانت فى حد ذاتها مشتركة كالقرائة و الركوع والسجود و الاذكار فلاحاجة الى قصد كل واحد واحد فمتى لم يقصد الخلاف فهو جزء. نعم ان قصد الخلاف فهوالمتّبع و ان من جملة الصارف العادة، فمن اعتاد سورة الاخلاص لايحتاج الى تعيين البسملة و جعلوا العادة بدلاً عن القصد فى مواضع كمسئلة الامناء والنظر فى الصوم و تحقق العمد بكون آلالة قتالة و هكذا، بيان ذلك: ان الشخص لو خلّى و طبعه انّما يفعل ماعوّد و ان لم يكن له التفات و لذا يعبث باللّحية و يتحرّك كثير من الناس عند قرائة القرآن بلااختيار، هذا بيان كفاية العادة فى مثل السورة ممّاليس له سبب و امّا كفايةالعادة فيماله سبب فاظهر فان من ادعى انه قصدالسبب و لم يقصد المسبّب فهو كاذب جزماً، فمن اعتاد الانزال عقيب النظر او علم ان السيف قتالة او نحو ذلك فقال انى لم اقصد المسبّب فظاهر كذبه، و من هنا نقول بحرمة عمل مصوّر ذوات الارواح و صانع الآلات المحرمّة و عاملها بمجرّد الشروع مع احتمال انّه اراد محلّه شيئاً آخر فى هذالمرّة.

ثم اعلم ان المشترك فى السورة هوالبسملة و بعض كلمات رؤسها و امّا ما ليس بمشترك فلايحتاج الى التّميز . فلو قال الغير المعتاد غافلاً بعدالبسملة «قل هوالله»[٢] او«قل هو»[٣] او«قل اعوذ برب الفلق»[٤] او «برب الناس»[٥] فيتّم مابقى فصلوته صحيحة لانّ مجموع ما قرء غافلاً مختصّ بسورة، نعم لو لم يجاوز الغافل من المقدار المشترك فالاحوط بل الاقوى الاستيناف مع التّميز و هو العالم.

[الضابط الثانى] فى بيان حدود بعض الاشياء

اعلم اوّلاً انّ ما ذكره فى العناوين «انّ السرّ فى كثير من هذه الحدود ليس لخصوصية فيها بل الامر يتحقّق فيها و فى غيرها ايضاً، فتعريف اللقطة سنة من جهة شدّة الاهتمام للوصول الى المالك و سنة العنّين لاحتمال القدرة على الجماع فى الفصول المختلفة و المسافة فى القصر لحصول المشقّة و نفس القصر لوقتها و يشهد بذلك جزماً علل الشرايع الّا انّه لما كان اغلب المكلفين بين افراط و تفريط، فلولا هذه الحدود لانجرّ الامر الى التنازع و التحير و الفساد، فلولا ان الشارع اناط حريم البئر بعدم الضرر فواحد يقول: هذا مضّر و آخر يقول غير مضّر، و كفاك

---

١. التوبة/٩١.

٢و٣. التوحيد/١.

٤. الفلق/١.

٥. الناس/١.

اختلاف كلمتهم و اضطراب آرائهم فيما لم يرواحد من الشرع كتعريف المثلى والقيمى و ضمان المتلفات ان المراد يوم التلف اويوم الاداء اويوم الغصب اواعلى القيم و هكذا. فظهر من ذلك انّه لايجوز التعدى من هذه الحدود و ان حصل، فلايمكن القول بنفى العدّة و ان علم انتفاء الحمل، وهكذا»[1] كلام حقّ لاغبار عليه.

و كذاقوله «ان اغلب هذه الحدود تحقيق فى تقريب بمعنى انّ الحدّ الحقيقى و معياره و كاشفه تقريبى يقبل الاختلاف، كماترى من اختلاف الامداد والارطال بقليل، وهكذا، فمتى صدق عرفاً ان هذا منّ اومدّ اكتفى به ولايجب المدّاقة و طلب مدّ يكون انقص من هذا المدّ اوازيد و كذا الصّاع. نعم لو وزن الطعام بصاع من الصيعان فنقص الطعام عنه بمثقال اوازيد لايكفى فى اداء الفطرة و ان صدق عليه الصاع بالمسامحة العرفية فيها هكذا.»[2]

ثم انّ الامور مختلفة [۱] فمنها ماحدّ بالزمان كاليوم والزوال و السحر، [۲] و منها ماحدّ بالوزن [۳] و منها ماحدّ بالمساحة و المكان كالقصر، [۴] و منها ماحدّ بالمساحة كالكرّ و بعدالبالوعة، [۵] و منها ماحدّ بالعدد كدلاء البئر و نصب الشاة وهكذا، [۶] و منها ماحدّ بالهيئة كالركوع الى غير ذلك.

[۱ـ حدّ اليوم والليل]

اذا علمت ذلك فاعلم: ان اليوم و النهار بمعنى واحدلقوله تعالى «يسبحّون الليل و النهار»[3] و قوله «سبع ليال و ثمانية ايام»[4]، ويقابلهمااالليل و هى شرعاً من طلوع الفجر الصادق الى المغرب لقوله تعالى فى الصوم «ايام معدودات»[5] الى غير ذلك من القرائن القطعية، وماورد الصبح خارج عن اليوم والليل فلعّل المراد لطافة هوائه و صفاء زمانه كماشبّه به هواء الجنّة ولايراد به ظاهره لعدم معارضته للادلة القطعية و من شاء ان يقف عليها فليرجع الى جواهر[6] شيخنا قدّس روحه، فاذن المرادمن الليل من المغرب الى طلوع الفجر الصادق، فنصف الليل الذى هو اوّل وقت صلوة الليل وسط المغرب و الصبح لاطلوع الشمس، فكذلك حكم شرعى يكون موضوعه الليل اوالنهار، فالمراد ماذكرنا، و انّما الاشكال فى اليوم العرفى وليله لاختلاف اطلاقاتهم و كثرة مسامحاتهم، ولعّل المراد باليوم عندهم من طلوع الشمس. وبالجملة اذا تعلّق حكم باليوم عند العرف، كما اذا اخذ اجيراً يوماً فلابدّ من تشخيص مرادهم، فان علم [فهو] والاّ فالمرجع الاصول والقواعد.

[۲ـ حدّ السحر]

و امّا السحر الذى هوافضل الاوقات و مقام التقرّب من المناجاة و فضله اكثر من ان يكتب فى الصفحات، فآخره طلوع الفجر الصادق، و انما الاشكال فى اوّله و الحقّ ان السحر الثلث الآخر من الليل، و يدّل على ذلك قوله

---

۱. المحقق المراغى، العناوين، العنوان السادس، الضابطة الثانيه، البحث الاوّل، ج ۱ ص ۱۹۰ـ۱۹۳ (ملخصاً).
۲. العناوين، العنوان السادس، الضابطة الثانية، البحث الثانى، ج ۱ ص ۱۹۳.
۳. الانبياء / ۲۰.
۴. الحاقة / ۷.
۵. البقرة / ۲۰۳.
۶. الشيخ محمدحسن النجفى، جواهر الكلام فى شرح شرائع الاسلام، كتاب الصلوة، باب المواقيت.

تعالى حكاية عن يعقوب(ع) «قالوا ياابانا استغفر ذنوبنا انّا كنّا خاطئين قال سوف استغفر لكم ربّى انّه هو الغفور الرحيم»[۱] فى الكافى عن الصادق (ع) قال: قال رسول الله(ص): خير وقت دعوتم الله فيه الاسحار، و تلاهذه الآية[۲]، وفى اخبار هم ان يعقوب(ع) اخّر الدعاء والاستغفار الى الاسحار، و فى الصحيح عنه اين افضل ساعات فى الليل، قال الثلث الباقى. وفى القوى المعتبر فاذازال نصف الليل صلّى ثمان ركعات واوتر فى الربع الاخير من الليل بثلث ركعات، ولاريب انهم (ع) كانوا ينتظرون افضل الاوقات، فاذاشرع فى صلوة الليل من الثلث الباقى و صلّى ثمان ركعات لم يبق ازيدمن الربع، و فى جملة من المعتبرة «ان فى السحر ثمان ركعات ثم يوتر و احب صلوة الليل اليهم آخره كما فى الصحيح، و فى الموثق القريب منه عمّاجرت به السنّة فى الصلوة، فقال ثمانى ركعات الزوال الى ان قال ثلث عشر ركعة من آخر الليل و نحوه فى مثله سنداً، و عن العلل بسندصحيح عن مولاناالباقر(ع) فى قوله تعالى«تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربّهم خوفاً و طمعاً»[۳] الآية، نزلت فى امير المؤمنين (ع) و اتباعه من شيعتناينامون فى اوّل الليل، فاذا ذهب ثلث الاوّل اوماشاء الله فزعوا الى ربّهم، و من الخصال فى الخصال الّتى سأل عنها ابوذر قدّس سرّه عن رسول الله(ص) سئله ايّ ساعات الليل افضل؟ قال جوف اليل الغابر[۴].

هذا مضافاً الى النصوص الوارد فى فضل الثلث الاخير واستجابة الدعاء فيه والاستغفار، و ممّا يدلّ على ذلك قوله تعالى فى قصّة لوط (ع) «فأسر باهلك بقطع من الليل ولايلتفت منكم احداً الاّ امرأتك انه مصيبها ما اصابهم ان موعدهم الصبح اليس الصبح بقريب».[۵] فى الصافى فى العلل والعياشى عن الباقر(ع) فاسر باهلك يالوط اذا مضى لك من يومك هذا سبعة ايام ولياليها بقطع من الليل اذا مضى نصف الليل الحديث مع قوله الاّآل لوط نجينّاهم بسحر[۶]، ولاينافى الحديث الاوّل لانّه لبيان النهى عن الخروج فى النصف الاوّل والامر بالخروج فى النصف الثانى، ويظهر من الآية الثانية ان الله نجّاهم واخرجهم فى السحر مع انّه ربمايكون الليل انقص من ثمانى ساعات فكيف يمكن الجمع بين ماوردمن الحثّ والامر بالسور الطّوال والتوجّه والاقبال و كثرة التضرع والادعية والسؤال، و بين مامرّ من الحثّ والتأكيد فى ان يؤتى بصلوة الليل فى السحر مع القول بانّه قبل الصبح اوسدس الليل اونحوذلك، وبالجملة من لاحظ الاخبار الواردة فى فضل الثلث الباقى و الآثار الواقعة فى فضل السحر لم يبق له شك ان احدهما هو الآخر، فافهم و تدبّر كيلا تبقى فى حيرة كجمع كثير، فالحمدلله.

[۳ـ حدالشهر والسنة]

وامّا الشهر فهو فى الشريعة والعرف محمول على الهلالى لانه اسهل واضبط من الشمسى، وامّا العددى

---

۱. يوسف / ۹۷ و ۹۸.

۲. الوسائل، كتاب الصلوة، ابواب الدعاء، الباب ۲۵، الحديث الثانى، ج ۴ ص ۱۱۱۷.

۳. السجدة/ ۱۶.

۴. راجع الوسائل، كتاب الصلوة، ابواب المواقيت، الباب ۴۳، ج ۳ ص ۱۸۰.

۵. هود / ۸۱.

۶. تفسير الصافى، ذيل هود/ ۸۱.

فغير معمول به، معانه ايضاً معسور لكثير من الناس، وافصح الادلّة قوله تعالى «ان عدّة الشهور عندالله اثنى عشر شهراً فى كتاب الله يوم خلق السموات والارض اربعة حرم».[۱] نعم قدحمل جمع من العلماء الاخبار الواردة فى خواص ايام الشهور سعدها و نحسها على شهور الفرس بالقرائن و هى ان السائل سلمان الفارسى رضوان عليه و ان اسماء الايام بلسان الفرس مذكورة فيها و لما كان السنة عبارة عن اثنى عشر شهراً و السنة ايضاً هلالية و هى عبارة عن المحرم الى المحرم و يدل بذلك تاريخنا الموضوع من هجرة نبيّنا صلى الله عليه و آله و ادعيتنا المأثورة عن ائمتّنا كدعاء آخر ذى الحجة «اللهم ما علمت فى هذه السنة الخ»[۲] و دعاء اول المحرم «اللهم ان هذه سنة جديدة و انت ملك قديم الخ.»[۳]

و مقتضى ما سمعت من تعريف اليوم و الليل و الشهر والسنة ان لايصدق واحد منها عليه و هذا ظاهر و هل قام دليل يدل على ثبوت احكامها له الظاهر ذلك و هو امور:

منها الاخبار، ففى الصافى عن العياشى عن الصادق(ع) فى تفسير قوله تعالى «فسيحوا فى الارض اربعة اشهر»[۴] عشرين من ذى الحجة و المحرم و صفر و شهر ربيع الاول و عشرا من شهر ربيع الآخر لايطوف بالبيت عريان و لاعريانة و لامشرك الامن كان له عهد عند رسول الله فمدّة الى هذه الاربعة اشهر و فيه اخبار اخر كلها يدل على ان بدو هذه الاشهر كان يوم النحر.

و منها اجماع علماء المسلمين على ذلك فى امور كثيرة كاشهر العدة و سنة العنّين و سنين الدية و ايام الاستبراء و ايام خيار الحيوان و يوم و ليلة الرضاع و هكذا، و ما ذكرناه بالنسبة الى الشهر و السنة لاريب فيه و كذا بالنسبة الى حكم يكون موضوعه اليوم و الليلة معاً كالرضاع او يومان اوليلتان فصاعداً بخلاف ما كان موضوعه اليوم او الليل نصاً فانه لا يشتمل الملفق لعدم دليل عليه و يكذبه العرف او ما رأيت ان العلماء عن آخر اخرجوا النص من يوم التراوح، نعم ربما يطلق العرف لفظ اليوم و الليل على الناقص بساعة او اكثر تسامحاً.

[فروع]

[الفرع] الاول: ان المتبادر ان يحسب الملفق من المثل الى المثل و لايلاحظ اختلاف الايام و الليالى زيادة و نقيصة، فمن زوال الى زوال بعد يوم و ليلة و كذا من نصفه الى نصفه و هكذا و ان كان احدهما اكثر من آلاخر بدقيقة مثلاً.

[الفرع] الثانى: اختلفوا فى بيان الشهر المنكسر، و الحق انه كغير الملفق قديكون ثلثين و قد ينقص بيوم واحد فان كان الشهر الاولى تاماً فهو تام و ان كان ناقصاً فناقص و الشاهد لذلك العرف، فانهم انما يعدون من عاشر هذا الشهر الى عاشر التالى مثلاً شهراً و هكذا، فلو قيل لهم ان الشهر من هذا العاشر الى

---

۱. التوبة / ۳۶.

۲. سيد بن طاوس، الاقبال، اعمال آخر ذى الحجة.

۳. الاقبال، اعمال اول المحرّم.

۴. التوبة / ۲.

الحادى عشر التالى لبنوه الى الجهل ويشهد بذلك ما هو فى تفسير قوله تعالى «فسيحوا فى الارض اربعة اشهر»[1] فراجع.

[الفرع] الثالث: اذا كان لفظ اليومين مثلاً موضعاً لحكم فليلة الثانى داخل جزماً و ليلة الاول خارجة، و كذا لو كان الموضوع ليلتين فيوم الاولى داخل جزماً و الثانى خارج قطعاً، و الامر فيمازاد كذلك كائناً ماكان و قد صرح بذلك غير واحد. نعم قديكون عدد احدهما مثل الآخر كما اذا بيع حيوان وقت المغرب، فزمان الخيار ثلث ليال و ثلثة ايام، فافهم وقس.

[الفرع] الرابع: فى بيان بعض الاوزان: مثقال الصيرفى اربع و عشرون حصة و مثقال الشرعى ثلثة ارباع الصيرفى، و لكل عشرة دراهم سبعة مثاقيل شرعية، فكل درهم عشرة حصة الاخمسين؛ و الرطل العراقى مأة و ثلثون درهماً على الاشهر الاقوى، و كل رطل ثمانية و ستون مثقالاً صيرفياً و ربع مثقاله؛ والكر الف و مأتا رطل بالعراق و لمّا كان كل صاع تسعة ارطال عراقية و اربعة امداد فكل مدّ رطلان و ربع رطل.

فلنعطف البيان الى ذكر بعض اصطلاحات، فاستمع و كل ماذكر من المثقال فالمراد الصيرفى فنقول: تخم ده مثال است، سير كه اصطلاح اهل طهران است شانزده مثقال است، و هر چارك ده سير است، و هر من تبريز چهار چارك است، و من شاه دو من تبريز است، پس هر رطل چهار سير و چهار مثقال و ربع مثقال است، و هر مدّ نه سير و نه مثقال و سيزده نخود و نيم است، و هر صاع سه چارك و هشت سير و شش مثقال و ربع مثقال است، و آنچه شنيدى سنگ هشت عباسى است كه چارك او شانزده تخم است، و اما سنگ نه عباسى چارك او هيجده تخم است، پس وسق كه شصت صاع است پنجاه و هفت من و نيم تبريز است و هشت سير و دو مثقال بالا مى‌شود به سنگ هشت عباسى، پس پنج وسق كه نصاب غلات است دويست و هشتاد و هشت من و نيم تبريز و ده مثقال بالا مى‌شود كه دو خروار چهل و چهار من شاه مى‌شود به سنگ هشت عباسى بعلاوه دوچارك و ده مثقال، و اين دوچارك به سنگ هشت عباسى است و چون كر صدوسى و سه صاع و سه رطل است كه دو وسق و سيزده صاع و سه رطل مى‌شود، پس يك كر صدو بيست و هشت من تبريز و سه سير و چهار مثقال است كه شصت و چهار من شاه است به سنگ هشت عباسى بعلاوه سه سير و چهار مثقال، و پنجاه و شش من و هفت چارك و چهار سير و هشت مثقال، است به سنگ نه عباسى.

[الضابط الثالث: فى تنقيح مسالة العرف و العادة]

[الفرع] الخامس:[2] لما كان اعتياد الاشياء و منشأ الاحكام كثيرة فلابد اولاً من بيان تحققها ثم الاشارة الى احكامها، فنقول: لاريب ان اتصاف شئ بكونه عاديا او عادة و معتاداً لايتحقق بوجوده مرة و الا لكان كل شئ

---

۱. التوبة / ۲.

۲. لا وجه لعدّ هذا الضابط فرعاً خامساً. راجع العناوين، ج ۱ ص ۲۱۰ الضابطة الثالثة.

معتاداً، و مايحكى عن بعض العامة[۸۳] غير قابل للسماع فضلا عن ان يكون محلّا للنزاع، و ظاهر جمع تحققه بالمرتين نظراً الى انه مشتق من العود، و اول درجة المرتبة الثانية التفاتاً الى ماورد فى الحيض، ففى الموثق: اذا اتفق شهران عدة ايام سواء، فتلك عادتها[۱] و لاخلاف عند علمائنا فى اتصاف الحيض بالعادة بالمرتين، و كذلك عند مخالفينا، و منهم من اكتفى بالمرة على ما نقل، و اما تحققه بالثلث ففى العناوين انه ظاهر الاكثر[۲]، و فيه تامل و انما نقل ذلك عن ابن حمزة و الحلّى فى كثير السهومع ان دليلها ظاهراً الصحيح المحدد لكثرة السهو بالسهو فى كل ثلث، و الاكثر اعرضوا عنه فى مورده، فقالوا ان المرجع فى الكثرة الى العرف و ما عينّوا له عدداً، و هذا هو الحق.

لكن لايخفى عليك ان اتصاف الاشياء بالعادة فى العرف مختلفة فربما لا يعلم المناط فلايتحقق بالثلاث و لا الاربع، و هذا القسم انما يكون غالباً فى صفات و احوال يكون على خلاف مقتضى الطبيعة و النوع، مثل كثرة الشك و اعتياد النوم و اليقظة فى زمان غير متعارف و ربمايتحقق بالمرتين و الثلاث مثل غلبة احد على صاحبه[۸۴] فى المصارعة، و من هذا القبيل[۸۵] عادة النساء فى المحيض، فظهر من ذلك انه لادلالة لاخبار الحيض على ان[۸۶] الاعتياد فى كل شئ بالمرتين، فافهم.

ثم انه اذا شك فى تحقق العادة فالاصل عدمها كما انه اذا شك فى زوالها فالاصل عدمه.

و اما ملاكها فاعلم ان العادة قدتكون مناطاً و باعثاً لحكم شرعى مثل رجوع المعتادة الى عادة حيضها و مثل تحقق الخيار فى البيع بالعيوب التى لاتكون عيبا الا اذا كانت ملكة و عادية كالاباق و البول فى الفراش و كون الفرس حروناً و احتباس الحيض و نحو ذلك، و ربما لايكون كذلك بل انما فائدتها صرف اللفظ الى التعميم كتوابع المبيع[۸۷] و الوقف و الوصية و غير ذلك و فى عدّ صاحب العناوين[۳] مثل توابع المبيع من القسم الاول فيه مافيه، او الى التخصيص

---

[۸۳] من تحقّقها لوجوده مرّة. (۱۱۰)

[۸۴] فانها كاشفة عن المناط و هو زيادة قوة الغالب على قوة المغلوب. (۱۱۰)

[۸۵] لانها باقتضاء الطبيعة فقط لابمزاولة العمل كالنوم و اليقظة. (۱۱۰)

[۸۶] اقول: و يحتمل ان يكون تلك الاعتياد متساقةلبيان المراد من العادة فى النساء و خصهم بها فى لسان الشرع. (۱۱۰).

[۸۷] اذالعادة جارية بالتعميم فى لفظ المبيع بحيث يشمل توابعه كمن باع سيفه فانه ينصرف الى غلافه ايضاً بحسب عادة العرف. (۱۱۰)

---

۱. وسائل الشيعه، كتاب الطهارة، ابواب الحيض، الباب السابع، ج ۲ ص ۵۴۵.

۲. العناوين، ج ۱ ص ۲۱۳.

۳. العناوين، ج ۱ ص ۲۱۴.

كما في المأكول و الملبوس المنهي عن السجود عليها فقد حملوا هذا المطلق عن اخرهم على المعتاد و مثل نفقة الزوجة و الاقارب و المملوك و مثل حمل[۸۸] رؤية الهلال على المعتاد و كذا الفورية في ردّ السلام و الفسخ و الاخذ بالشفعة و كذا الايات المخوفة، و هكذا ممّا لا يحصى.

امّا القسم الاوّل فدوران الحكم مدار العادة وجوداً و عدماً و زماناً و مكاناً ممّا لا خلاف و لا اشكال، فان دوران المعلول مدار العلّة اظهر من الشمس. و امّا القسم الثاني فقد جرى العلماء رضوان الله عليهم في اكثر موارده كما جروا في القسم الاوّل فقد احالوا توابع البيع و سائر الاشياء اعلى عادات[۸۹] الامكنة و الازمنة و ما اعتبروا زمن الشارع(ص) و لاعادة قوم خاص و كذا الاوصاف[۹۰] الرافعة للجهالة و كذا دلو البئر و غسل الاعضاء و هكذا، و انّما اختلفوا في قليل من الموارد، فقد قال جمع ان ما كان مكيلاً او موزوناً في زمن الشارع او في بلد فهو ربويّ في جميع الامكنة و الازمنة[۹۱] و كذا في المأكول و الملبوس بالنسبة الى السجدة و قد نقل الاقوال و الاختلافات في العناوين[1] فراجع.

و ما ذكروه و ان كان احوط في الجملة[۹۲] الا ان الاقوى خلافه و ان حكم الجميع واحد و ليت شعري من اين حصل هذا الاختلاف و هذا التخصيص، مع انّ فهم العرف في الجميع واحد و لو كان الامر كما ذكروه لاضبطوا ما كان معتاداً في زمن الشارع و نقلوه بالتواتر لتوفّر الدواعي و لامروا التجّار المتخلفين في النواحي ان يضبطوا معتادهم فراراً من الربا و بطلان الصلوة، فان الشرط واقعي و ليس بعلمي اتحسب انّ من سجد طول عمره في الصين

---

[۸۸] اى على رؤية الابصار المعتادة لا بمعنى بصر حديد. (۱۱۰)

[۸۹] اى من جهة التعميم و التخصيص. فالحكم انّما هو بحسب عادة كلّ قوم في بلدهم و زمانهم من فهمهم التعميم او التخصيص و ما اعتبر العلماء عادة زمان في زمان متأخر عنه و لاعادة قوم خاص في قوم آخر، فافهم. (۱۱۰)

[۹۰] فان كان الرافع للجهالة عدداً مثل مايباع بعدده كالجوز فالرافع للجهالة فيه هو العدد، و ان كان الكيل فالرافع الكيل و ان كان الوزن فالوزن (۱۱۰)

[۹۱] و ان كان في تلك الازمنة البعيدة فيه بعدده فلو بيع الف جوز بالف و لا يساوى وزنهما و كان في بلد من البلاد مكيلاً و موزوناً فهو ربّوى. (۱۱۰)

[۹۲] انّما قيّده بذلك فانّه ليس باحوط في جميع موارده فانّه اذا دار الامر بين ماهو مأكول في بلد غيره و بين ماهو اخسّ منه في باب السجدة كالسجدة على اظفاره مثلاً فالاحوط بل المتعين السجدة على ماهو مأكول في بلد غيره. (۱۱۰)

---

۱. العناوين، ج ۱ ص ۲۱۴ـ۲۱۵.

مثلاً ان صلوته كلّها باطلة؟ و كذا الكلام فيما كان مأكولاً فى زمان دون زمان كقشرى اللوز.[۹۳]

قد ذكر فى العناوين[۱] فى هذا المقام تعارض اهل اللغة مع عدم ربطه كثيراً[۹۴] بالمقام و نحن منه فى راحة لعدم حجيّة الظن المطلق عندنافى الاحكام الشرعية حتّى يتفرّع عليها حجيّة الظن فى اللغة لكثرة الظنون الخاصّة و لبيان المطلب مقام آخر.

[۷] فى اصالة عدم التداخل[۲]

و لنقدّم اموراً:

[الامر] الاوّل: ان الفظ التداخل فضلاً من تصريحاتهم و تلويحاتهم يدلّ على ان محل النزاع مايكون كلّ من السببين فصاعداً مقتضياً لمسبب بالخصوص، فكما كان شئ سبباً مرّة و لايكون اخرى، فلامعنى للتداخل اذلا تعدّد حتى يتداخل على انه ما[۹۵] يكون مقتضى السببين واحداً كاسباب الوضوء و الغسل او مختلفاً بالشدة و الضعف كأن يقتضى شئ وجوب شئ و الآخر استحبابه و لذا يتداخل تحيّة المسجد و صلوة اخرى وجوباً[۹۶] كانت اوندباً، و العجب من صاحب العناوين[۳] حيث اخرج ذلك من محلّ النزاع بانّ الوجوب و الندب صفتان متناقضتان فلايجتمعان مع قوله بان معنى التداخل اسقاط شئ من الاشياء لااجتماع الاشياء فى الشئ، او مختلفا بالقّلة و الكثرة كاسباب النزح و الكفّارات و الحدود و نحوذلك فيأتى على فرض التداخل بالاكثر لا الاقل. و لايكاد يتحقق فى غير ذلك على القول بالاجتماع، و ان كان غير بعيد على القول بالاسقاط، و كذا يدلّ على انّه ما يؤتى بالمسبّب عقيب السببين اذ لايعقل تقدّم مسبّب على سبب. نعم يمكن القول بالاسقاط فاخراجه فى العناوين[۴] لايخلو عن شئ و ان كان الفرض بعيداً او معدوماً، على انه مايمكن الامتثال و الاتيان بكلّ مسبّب فمثل اجتماع القتل فى شخص واحد بان يكون قاتلاً و مرتداً و محارباً خارج عن محلّ النزاع فلاشاهد فيه للفاضل النراقى قدس سرّه[۵] ثم لا فرق فى الفروض الممكنة بين ان يكون السبّبان فردين كالنوم مرتيّن او فردين من

---

[۹۳] فانها فى اوّل حدوثه ماكول و بعده غير مأكول. (۱۱۰)

[۹۴] فانّه اذا كانت العبرة بفعل كل طائفة فاين التعارض؟ (۱۱۰)

[۹۵] كلمة «ما» موصولة. (۱۱۰)

[۹۶] و الوجوب و الاستحباب مختلفان شدة و ضعفاً. (۱۱۰)

---

۱. العناوين، العنوان السادس، الضابطة الرابعة، ج ۱ ص ۲۲۰ـ۲۲۷.

۲. راجع العناوين، العنوان السابع فى اصالة عدم تداخل الاسباب، ج ۱ ص ۲۲۹ـ۲۶۵.

۳. العناوين، ج ۱ ص ۲۳۱.

۴. العناوين، ج ۱ ص ۲۳۳.

۵. عوائد الايام، العائدة ۳۱.

نوعين. نعم حصر امكان التداخل فى الفرض الاول اقرب الى النظر.

[الامر] الثانى: فرق بين تداخل الاسباب و المسبّبات، فانّ معنى الاوّلى ان يؤثّر السبب الاوّل تأثيره فيكون ماسواه لغواً و خالياً من التأثير لفوات المحل كاسباب الوضوء اذا تعاقبت و لم يتخلل المسبّب، فانّاقد علمنا من الادلّة ان حدوث كل واحد منها يوجب حدوث حالة مانعة عن الصلوة و لايتكرّر تلك الحالة و لاتشتدّ بل ايّها سبق فى اثره فلا اثر لماسواه و لازم ذلك ان لاتكليف الاّبالوضوء الواحد فلو كرّره ليرتفع ما اوجبه غير الاول لكان بدعة، فلايجرى فيه النزاع، انّ ما يأتى به المكلف اجتمع فيه اشياء او هو مسقط و كذا لو توضأ بقصد زوال مانشأ من غير الاول فقط لكان فى صحتّه اشكال لو كان للقصد دخل، و معنى الثانى ان لكل اثر ما فلكل مسبّب فائدة و ان كان اصل الفائدة المعتنى بها حاصلاً بواحد و هذا كاسباب الغسل، فاذايفوت من المكلّف جزماً فوائد ماتركها من المسببات سواء نواها ام لا كما لايخفى على المتأمّل ففى الحقيقة لااجتماع و لااسقاط و لادلالة لحديث زرارة اذ اجتمع لله عليك حقوق يجزيك غسل واحد على احدهما[1] فانّ معناه انّه يرتفع بالفعل الواحد الحدث المانع عن الصلوة لا انهّ يحصل به فوائدها و لو كان كذلك لكان تكررّ الغسل لغواً مع انّ لفظ الاجزاء يدلّ على الفرق بين الوحدة و التكرار، فافهم و هو العالم.

[الامر] الثالث: قد حققّنا فى تعليقاتنا على رسائل شيخنا الانصارى دام مجده[2] انّه مالم يكن فى الغسل مصلحة ملزمة حتى فى العبادات لايأمر به الشارع و مالم يكن فيه مفسدة ملزمة لاينهى عنه وهذه المصلحة و المفسدة غير الثواب...[3]

---

۱. التهذيب، ج ۱ ص ۱۰۷، الكافى، ج ۳ ص ۴۱.

۲. بحر الفوائد فى شرح الفرائد.

۳. الى هنا تمّ ما وجدته من هذه الرسالة الشريفة و كلامه لايتّم.

بخش پنجم:
تقریرات و مناظرات

تقريرات المبدء والمعاد

[بسم الله الرحمن الرحيم]

[الفن الاول: فی الربوبيّات]

[المقالة الاولى: فی الاشارة الى مبدء الوجود]

[الفصل الرابع: فی ان الواجب الوجود انيّته ماهيته]

[تكميل عرشی]

[١] قوله قدّس سرّه «موجودية الممكن ...»[١]

اختلف كلمة العقلاء فی موجودية الاشياء، فذهب سند ساداة اولياء التدقيق[٢] الى موجوديتها باتحادها مع مفهوم الموجود و لم يعتبر فی صدق هذا المفهوم قيام المبدء اذ ليس عنده له مبدء قائم بالماهية او متّحد به فان الوجود على رأيه ليس الاّ المفهوم المصدری.

و له فی ذلك كلام ملخصّه: «انه لايجوز عروض الوجود المصدری او مفهوم الوجود للماهية فی نفس الامر لانّ عروض شیء الآخر و ثبوته له فرع لوجود المعروض فيكون للماهية وجود قبل وجودها فيلزم التسلسل.

---

١. المبدء و المعاد، صدر المتألهين محمدبن ابراهيم الشيرازی، الصفحة ٣٠، السطر ١٥.

٢. السيد صدر الدين الدشتكی الشيرازی.

و ايضاً مفهوم الموجود متحد مع الماهيات و المتحدّان يمتنع عروض احدهما للاخر حيث اتحدا و لاعروض للوجود بالمعنى المصدرى لها بحسب الاعتبار الذهنى ايضاً، لان العقل و ان وجد الماهية خالية عنه اذا اخذها بذاتها بلا ضميمة لكنّها لايجدها بعد هذه المرتبة موصوفة به لانّه يجدها حينئذ موجودة لاوجوداً و لايلزم للماهية بحسب الاعتبار الذهنى حيث يجدالعقل الماهية اذا اخذت بذاتها بلاضميمة جارية عنه و يجده فى المرتبة الثانية عارضة لها و لهذا يحكم بانه عرض لها و لايجوز عروضه لها فى نفس الامر، لانّها فى نفس الامر امر واحد لاتغاير بينهما فيه اصلاً ضرورة ان السواد والموجود فى نفس الامر واحد ذاتاً و وجوداً اذ لايتصور هناك نسبة بينهما بالعروض و غيرها. و اما فى الاعتبار الذهنى فهما شيئان لانّ العقل قد يفصل هذا الشى الواحد الى ماهية متقدّمة و وجود متأخر فيتصوّر بينهما النسبة بهذا الاعتبار.»[1] انتهى.

و فيه انظار اوردها عليه معاصره الجليل.[2]

و نحن ايضا نقول: عروض الوجود المصدرى و ان كان متفرعاً على وجود المعروض لكن ذلك لايلازم كون المعروض موجوداً بنفس ذلك المفهوم المصدرى ليلزم التسلسل اذ القدر اللازم وجوده، لم لايجوز ان يكون لذلك المفهوم افرادواقعيّة موجودة بذاتها توجد المعروضات لذلك المفهوم بها قبل عروضه لها نحواً من القبلية و امّا ان صدق المشتق لايوجب قيام مبدء الاشتقاق فهو قول صدق، فانّ المبدء و هو ما يوجد به مفهوم المشتق و يحمل فرد من الوجود، و النسبة بين الوجود و الماهية اتحاديّة لاقيام له بها فى العين، انّما القيام فى بعض اعتبارات العقل و تعملاته و هو تجريد الماهية عن كليّة الوجودات بمعنى عدم اعتبارها معها و عدم الاعتبار لايلازم اعتبار العدم و لاالعدم بحسب الظرف الخارج عن ظرف الاعتبار، فلاقيام له بها فى الواقع الاّ فى بعض مراتب الواقع لو كان مرتبة الاعتبار ايضاً من مراتبه.

و ذهب ابوالحسن الاشعرى و ابوالحسين البصرى و من تابعهما الى انّ الوجود فى كل شىء عين ذاته و حقيقته بمعنى ان الحيثية المعبر عنها بوجود الفرس هى بعينها الحيثية

---

۱. السيد صدرالدين الدشتكى الشيرازى، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

۲. جلال الدين الدوانى، حاشية شرح التجريد، مخطوط.

المعبّر عنها بالفرس ولااختلاف بينهما فى الواقع، و لماانكروا ان يكون للوجود معنى عاماً مشتركاً بين الموجودات رأوا ان لفظ الوجود و مرادفاته فى اىّ لغة كانت مشترك بين معانى لايمكن حصرها و ضبطها.

و ذكرت الاقوام كما فى التجريد و شروحه[1] لابطال ذلك دلائل لاتدلّ الاّ على زيادة مفهوم الوجود العامّ على الماهية و مغايرته اذ بعد اثباتهم معنى عاماً للوجود و ذلك غير مارامه الاشعرى من جهة انّه لم يدّع عينيّة المفهوم العام اذ هو غير قائل به بل مدّعاه مالوّحناه، و زيادة المفهوم لايلازم زيادة الحقيقة الواقعيّة فانّ حيثية الذات فى الواجب جل جلاله بعينها حيثية الصفات الكمالية مع مغايرة تلك الصفات بحسب المفهوم، فان موجودية الاشياء عند الاشعرى بالنفس ذواتها من دون انضمام امر اليها و او اتحاده بها. و سنذكر ان شاءالله كلاماً يبطل هذاالقول فانتظر.

و ذهب الجمهور من المتكلمين الى انّ الوجود زائد على الماهيّة واجبة كانت او ممكنة قائم بها قيام الاعراض بموضوعاتها.

والمعروف من اتباع المشائين هو هذا الرأى السخيف الفاسد فى كلّ ما له ماهيّة و وجود، امّا فى الواجب القيّوم جلّ جلاله فليس الامر كذلك عندهم. فالوجود عند هؤلاء فى الممكنات هو امر مبائن الماهية بحسب الحقيقة و العين، و يلازم هذا المذهب الجعل التركيبى* بين الوجود والماهية كما هو المشهور منهم. والظاهر من جواب الشيخ عن بعض اسؤلة بهمنيار فى الجعل و هو قوله ما جعل الله المشمش مشمشاً بل جعله موجوداً، فانّه نفى الجعل التركيبى بين الماهية و نفسها و اثبتها بينها و بين الوجود.

---

* اى لاجعل الماهية ولاجعل الوجود حتى يكون الجعل بسيطاً بل جعل الماهية موجودة، و حال الجعل التركيبى و البسيط حال التصور والتصديق نظراً الى ان التصديق الذى هو الاذعان عبارة عن الادراك المتعلق بالنسبة، و النسبة امر اضافى لا بنفسه من الشيئين، كذلك الجعل المركب بخلاف الجعل البسيط فان حاله حال التصور يكفى الادراك المتعلق بالمتصوّر.

---

١. تجريد الاعتقاد، المقصدالاوّل، الفصل الاوّل، المسئلة الثالثة.

و قد ابطل الفلاسفة المكرمون تلك العقيدة بلزوم الدور او التسلسل نظراً الى القاعدة الفرعية القائلة بانّ ثبوت الشئ للشئ فرع على ثبوت المثبت له.

و بامور اخرى مثل ماحقّقه المصنّف قدسّ سرّه فى هذا الكتاب[1]، و خلاصته انّ المفهوم من الوجود هو تحقق الشئ لامابه يتحقّق الشئ و هذا المفهوم من دون جعل مستأنف.

[۲] قوله «وليست ايضاً ...»[2]

اى موجودية الماهية ليست بزيادة الوجود و انضمامه من الجاعل على الماهية بحيث كان من الامور الانضمامية لكونه عبارة عن تحقق الشئ بالمعنى المصدرى و ليست ايضاً بافادة الجاعل نفس الذات مع قطع النظر عن ارتباط الماهية الى جاعلها التّام اذ لو كان كذلك لكان حمل الوجود عليها كحمل الذاتيات.

و توضيح ذلك انّهم قالوا الذاتّى لايعلّل والعرض يعلّل لابنفس الذات او بامر خارج عن الذات. والمراد ان الجعل من الجاعل اذا تعلّق بالذات يكفى فى حمل الذاتيات عليها ولايحتاج الى جعل مستأنف تعلّق بالذات ثانياً اذ معنى مجعولية الذات بعينها عبارة عن مجعولية ذاتيات الذات. فكما ان الضرورة الذاتية التى [هى] عبارة عن تحقق الشى بلاعلّة كما فى واجب الوجود* اقتضت استغناء الواجب عن تعلّق الجعل به كذلك الفرد لا الذاتية اقتضت استغناء الذاتيات عن تعلق الجعل بها. فبعد تقرّر الذات حيث اخذت الماهية ذلك التقرّر من الجاعل يكفى فى انتزاع ذاتياتها عنها و حمل الذاتيات عليها، اذا معنى تقرّر الذات هى تقرّر ذاتياتها، وان كان فى الذات ايضاً افتقار تبعى بالنسبة الى الجاعل نظراً الى انّ ثبوت المحمول و هى الذاتيات

* واعلم ان واجب الوجود ممتاز عن الغير بنفس ذاته و بكونه مبدء للكلّ بلاواسطة امر ينضم الى ذاته حتى لايكون ممتازاً عن الغير الاّ به، فانّه يحتاج الى ذاك الامر فيلزم ان يكمل بهذا الامر ويكون كماله به و كلّها مستلزم للنقص اى فرد من الوجود اى من هذا المفهوم اى هذا المحمول ثابت له بضرورة ذاتيه وازلية.

۱. المبدء والمعاد.

۲. ۱۸/۳۱.

هنا للموضوع يحتاج الى تقرّر الموضوع، فالافتقار الذاتى الى الجاعل انّما هو فى الذات لافى الذاتيات و ان كان فيها ايضاً افتقاراً تبعياً بخلاف الوجود، فان افتقاره الى الجاعل بالذات لا بالتبع فافادة الجاعل نفس الذات لايكفى فى انتزاع الموجودية و حمل الوجود عليها من دون ملاحظة الماهية مرتبة الى الجاعل، فانّ اثر الجعل انّما هو افاضة الوجود على الذات. وبالجملة سبيل حمل الوجود على الماهية الممكنة ليس سبيل حمل الذاتيات على الذات اذالوجود من العرضيات بالاتفاق ولايقاس العرضى بالذاتى لان الذاتى لايعلّل والعرضى يعلّل. وبالجملة القضية المقصودة فى حمل الذاتيات على الذات قضية توقيتية اى يحمل الذاتى على ذى الذاتى حين صدرت من الجاعل ولا القضية المقصودة فى حمل الوجود على الماهية الممكنة قضية توقيفية موقوف على تقرّر الذات لا التوقيتية، هو واضح.

[۳] قوله «ليس شيئاً مستقلاً ...»[۱]

اذ الارتباط والاضافة من المعانى التى لايتحقّق الاّ بالطرفين فلا يعقل تحقق الاضافة بدون المضاف والمضاف اليه و كذلك الارتباط بدون المرتبط والمرتبط اليه.

[۴] قوله «انّما [هو] اثر شئ لاشئ بنفسه»[۲]

ولهذا الارتباط والافتقار قال الشيخ الشبسترى:

چو ممكن گرد امكان برفشاند بجز واجب دگر چيزى نماند.

و مراده من الامكان هو الارتباط والافتقار.

[۵] قوله «و ما وجد من آلاثار مستقلة بذ [و] اتها ...»[۳]

كالماء المسخّن بالنّار فانّه يبقى حرارة الماء مع فناء النار و انتفائها، فنقول: ان الحرارة و ان كانت اثراً مستقلاً ممتازاً عن مؤثره و هو النار الاّ انّ ذلك انّما هو بحسب الظاهر لابحسب الحقيقة، و بعبارة اخرى النار كانت علّة محدثة للحرارة لاعلّة مبقية.

وان شئت توضيح ذلك فنقول ان الكلام فى المقام انّما هو فى ارتباط المعلول الى علتها التّامة والمفعول الى فاعلها التام لافى الفواعل الاعدادية والعلل الناقصة، فان الفاعل التام فى ايجاد

---

۱. ۱۸/۳۱.

۲. ۱۹/۳۱.

۳. ۲۰/۳۱.

الحرارة هو الواجب الوجود اذ لا مؤثر فی الوجود الاّ اللّه، فالوجود انّما هو منه و هو الفاعل مامنه و امثال النار من شرائط قبول المادة كما انّ وجود زيد شرط ان يكون ابوه موجوداً اوّلاً ثم يكون هو قابلاً للوجود من الفاعل التام و العلّة التامة. و بالجملة هذه وسائط و شرائط قبول القابل و الاّ فالفاعل التام هو الواجب تعالی و القابل التام هو الهيولی الاولی و البواقی من شرائط قبول القابل.

[۶] قوله «و ليس معنی كلامه ...»[۱]

و لمّا كان كلام ذلك البعض من الصوفية متيناً غاية المتانة، و اهل العرف لنقص مرتبتهم عن ادراك المعقولات و المطالب العاليه يفهمون من الارتباط كون الماهية مرتبطة الی الواجب اذ كون الواجب مرتبطاً الی الماهية كما هو المنسوب الی الصوفية ايضاً و الظاهر من الارتباط ايضاً فی نظر اهل العرف كون المرتبط للاثار اوصافاً للمرتبط اليه و كون المرتبط اليه موصوفاً لتلك الاوصاف اراد المصنف ان يرد هذا التوهّم عن ذلك البعض من كلامه.

[۷] قوله «كنسبة الاعراض [بالقياس] الی موضوعاتها».[۲]

لكون الجسم اسود فان السواد نعت للجسم و الجسم منعوت له و موضوع و محلّ له.

[۸] قوله «وان كانت مقربّة من جهة»[۳]

غرضه ان الاتيان بتلك الامثلة انّما هو من جهة تقريب المطلب الی الاذهان الضعيفة لا التمثيل و التشبيه الحقيقی و لذا يقول المولوی:

ای برون از وهم و قال و قيل من — خاك بر فرق من و تمثيل من.

[۹] قوله «كالتمثيل بالبحر و الامواج»[۴]

حيث انّه يترأی كون البحر محلاً للامواج و الامواج حالّة فيه، و كذلك النور و الاظلال، فبهذه العلاقة الحالية و المحلّية قالوا ان الواجب الوجود ايضاً كذلك.

[۱۰] قوله «كالتمثيل بالشعلة المجتالة»[۵]

حيث انّ الخط المدوّر حالا فی الشعلة و الخط المتّصل حالّ فی النقطة النازلة نظراً

---

۱. ۲۳/۳۱.
۲. ۲۳/۳۱.
۳. ۲/۳۲.
۴. ۳/۳۲.
۵. ۳/۳۲.

الى انّ القوّة الباصرة قوّة ضعيفة لايمكن لها ان تدرك الشعلة والنقطة منفصلة الاجزاء فتدركها امراً واحداً شخصياً متصلاً.

[۱۱] قوله «الحركة التوسطية»[۱]

الحركة قسمان، قسم توسطية وهى كون المتحرك بين المبدء والمنتهى، و معلوم ان هذا الكون امر موجود فى الخارج.

وقطعية و هى كون المتحرك امراً ممتّدا بين المبدء والمنتهى وهى ليست امراً متحققاً فى الخارج بل انّما هو موجود فى الخيال، و راسمها هو الحركة التوسطية، فالحركة التوسطية يوجد منها امر ثم ينصرم ثم يوجد ثم ينصرم، كما فى الزمان و هذه التجددات و الانصرامات انّما يتحقّق فى ذلك المتحرك، و المتحرك موضوع لها.[۲]

[۱۲] قوله «وراسم الماهيات و فاعل الانيات»[۳]

و نقيض ذلك انّهم قالوا ان فيض واجب الوجود دائمى و مفاضه حادث والاّ فهو فياض دائماً و فيضه مثلاً بالنسبة الى العقل الاوّل و الهيولى الاولى على نهج سواء، و نسبة الاشياء اليه تعالى نسبة سوائية لاتقديم فيه و لاتأخير، الاّ انّ كلّ شئ يأخذ من ذلك الفيض الدائم بقدر قابليّته، فيكون العقل عقلاً و النفس نفساً و الطبع طبعاً و الهيولى هيولى و الانسان انساناً الى غير ذلك، فالاختلاف فى التقديم و التأخير انّما هو فى الاشياء القابلة للفيض لا فى الفيض و الاّ فليس فى ذاته المقدسة تغيير و لافى مراتب فعله ترتيب و انّما الترتيب فى ايجاده تعالى للاشياء اى فى الاشياء القابلة بحسب قابليتها، و بالجمله الاختلاف انّما هو فى القوابل و الاّ ففيضه واحد و امره واحد و فعله واحد و كلمة واحدة و هى كلمة كن، و امره كلمح بالبصر.[۴]

[۱۳] قوله «انّما هو قيّوم بذاته»[۵]

اى مقيم الاشياء بذاته و لذا يلزمه نسب لاحقة و اضافات عارضة فالاضافة اضافة

---

۱. ۳/۳۲.

۲. لا يخفى ان ما كتبه المقرّر من الحركة التوسطية والحركة القطعية خلاف الرأى المشهور فى الحكمة المتعالية.

۳. ۶/۳۲.

۴. «وما امرنا الاّ واحدة كلمح بالبصر» القمر / ۵۰.

۵. ۷/۳۲.

واحدة اضافة الواجب تعالى الى الممكنات و هى الاضافة القيوميّة و اضافة الممكنات اليه تعالى و هى اضافة الافتقار و الارتباط و المجعولية.

[۱۴] قوله «و لا يتوهّمن ايضاً من قول المحققين من الحكماء ان حقيقته تعالى صرف الوجود»[۱]

و منشأ التوهّم هو انّه قديتوهّم انّ المراد من صرف الوجود هو مفهوم الوجود، فيتوهّم كون وجود الحقّ صفة للمكنات، فدفع هذا التوهّم انّ المراد من صرف الوجود هو حقيقته لامفهومه، و حقيقة الوجود هو الواجب الوجود فكيف يكون صفة للمكنات. و لايخفى* انّ هذا التوهم غير التوهّم المزبور فى الامثلة من كون الممكنات وصفاً للواجب تعالى.

[۱۵] قوله «و لهذا قيل معيّته [تعالى بالماهيات الممكنة] ليست الا قيوميّته تعالى»[۲]

فمعنى معيّة الواجب بالممكنات** هو كونه مقيماً لها و المقيمية صفة فعلية

---

* تمثيل الصوفية بيم و نم من جهة انّ نم ترشّح من اليمّ لاانّه يم، فانّه عبارة عن الرطوبة و هى الاثر الذى يحصل من الجسم المائى و به يحصل له سهل القبول للاشكال، و البلّة غير الرطوبة.

** قالوا ان الله تعالى ليس له معيّة بشئ من الاشياء و ليس له بيانية عزلية و لا مقارنة معية، و قال(ع): «مع كل شئ لا بمقارنة و غير كل شئ لا بمزايلة»[۳] بل له نسبة الموجودات الممكنة كنسبة العلة الى المعلول و هذا هو المراد من قوله. ثم فى خطب نهج البلاغة «قريب من كل شئ غير مجانس له، بعيد عن كل شئ غير مباين له». و او از هر شئ اقرب است فانا جميل ام بعيد انت فانا[۴] و يك خطاب آيد كه همه جا هستم پس جسم نيستم كه در جهتى باشم دون جهت ديگر تا در يك جهتى بكشى و مرا نخواهى تو مرا...[۵] من همه جا هستم «اينما تولّوا فثم وجه الله»[۶] و هذا معنى قوله(ع) «ليس له مكان و هو فى كل مكان» و قال المكتبى.

اى سايه مثل كاه بينش — در حكم وجودت آفرينش

و السلام.

---

۱. ۹/۳۲.

۲. ۱۲/۳۲.

۳. نهج البلاغة، الخطبة الاولى.

۴. كذافى الاصل.

۵. هنا كلمة لايقرء.

۶. البقرة/۱۱۵.

لاذاتية، فالقول بان المراد من المعيّة كون ذاته من الممكنات افتراء على الحكماء و كفر، بل المراد من المعيّة هو قيوميّته للاشياء. كيف فانّا واحد من تنزّلاته تعالى فكيف يكون معنا معيّة ذاتية تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيرا. و الصوفية ايضاً ينزّهونه تعالى من امثال هذه المزخرفات و انّما ذكر هذه الامثلة من باب تقريب المطلب لامن باب التشبيه، ولو سلّم انّها من باب التشبيه لئلايلزم ان يكون تشبيهاً تامّاً بل تشبيه ناقص. الاترى انا ايضاً [اذاقلنا] ان الواجب الوجود مجرّد كما انّ النفس مجرّد فالتشبيه فى صفة التجرّد لايلزم القول بانّ الواجب الوجود كالنفس فى جميع الجهات حاشا [و] كلا، ان الواجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات فوجوب وجوده يأبى عن تطرّق شائبة الاعدام و سنوح الحالات و سمات الامكان و شوب الماهيّة، فانّه منزّه عن كل ذلك. و كذلك نقول ان الواجب صرف الوجود و الوجود الصرف و غير ذلك من الظلمات مع انّه لايمكن اكتناه ذاته تعالى كما سيجئ و لايلزم من عدم الاكتناه عدم التكلّم فى ذاته تعالى اصلاً.

[۱۶] قوله «مع انّ معيته تعالى بها اشدّ فى باب المعيّة»[۱]

و معلوم انّه لو قطع معيّة القيوميّة من الاشياء، فاين الحقّ و اين الخلق و اين الخالق و اين المخلوق. و لايخفى ان من ضعفاء العقول من يبحث فى الماهية التى يقول بها الحكماء، و لو كان بحثهم وارداً فالاولى بالبحث هو الواجب تعالى حيث قال فى القرآن الحكيم: انا معكم[۲] و انا اقرب اليكم من حبل الوريد.[۳]

[۱۷] قوله «لا فى نفسه»[۴]

بان يكون نفس ذاته كافية فى الموجودية من دون ارتباط الى الجاعل؛ ولابنفسه بان يكون موجوداً من دون حيثية تقييدية و هى الحيثية الزائدة على ذاته كالوجود كما فى السواد و الاسود فان الجسم يكون الوجود بالحيثية الزائدة على ذاته و هى السواد؛ و لالنفسه بان يكون موجوداً من دون حيثية تعليلية و هو الفاعل التام و العلة التامة.

---

۱. ۱۲/۳۲.
۲. آل عمران/ ۸۱.
۳. ق/ ۱۶.
۴. ۱/۳۳.

[۱۸] قوله «و هو الموجود فی نفسه بنفسه لنفسه»[۱]

ای هو الموجود فی نفسه‌ای بلا افتقار و ارتباط الی الجاعل و هو الموجود بنفسه، ای من دون حیثیة تقییدیة و هو الموجود لنفسه‌ای بلا حیثیة تعلیلیّة.

[الفصل الخامس: فی انّ کنه الواجب تعالی غیر معلوم للبشر]

[۱۹] قوله «غیر معلوم للبشر»[۲]

و تخصیصه للبشر یوهم معلومیّة الکنه لغیر البشر کالملائکة مثلاً فینتظر البراهین الآتیه حتی یعلم انّها منتجّة علی التقیید اوعلی الاطلاق، و سیجئ انها منتجّة بالاطلاق.

[۲۰] قوله «نسبة الوجود الانتزاعی الی الواجب تعالی»[۳]

قد مرّ بیان الفرق بین حمل الذاتیات علی الذات و بین حمل الوجود علی الماهیات، و هو انّ فی حمل الذاتیات علی الذات یکفی فیه تقرّر نفس الذات و لایحتاج الی ملاحظة ارتباطه الی الجاعل، فتقرّر الذّات مصحّح لانتزاع الذاتیات عنها و حملها علیها بخلاف حمل الوجود علی الماهیات و انتزاع مفهوم الوجود عنها، فانّه لایمکن الا بحیثیة زائدة و هی ملاحظة ارتباطها الی جاعلها التام اذبدون تلك الملاحظة لاوجودلها.

و سرّ ذلك: انّه لایفرض تقرّر الذات الاّ و قد فرض تقرّر الذّاتیات. کیف فانّ الذاتیات اجزاء للذّات و جزء الشیء مقدّم علی ذلك الشئ فیکون تقرّر الذات فی مرتبة متأخرة عن تقرّر الذّاتیات الّتی هی اجزائها.

بیان ذلك: ان الجعل جعل واحد غیر متعدّد و انّما هذا الجعل الواحد یصدر من الجاعل و یتعلّق بالمجعول فیمرّ اوّلاً بفصل الماهیّة نظراً الی کونه خاصاً و علّة للجنس حیث قالوا: انّ الفصل کالعلّة المفیدة للجنس. ثمّ یمرّ الی الجنس فیتحقّق الماهیة النوعیة، فاذا تحقّق الطبیعة النوعیة ینتزع منها ذاتیاتها و هو الفصل و الجنس اللذین هما جزءآن للطبیعة النوعیة و یحملان علیها بلااحتیاج الی جعل آخر فالقضیّة فی حمل

---

۱. ۳/۳۳.
۲. ۵/۳۳.
۳. ۶/۳۳.

الذاتيات على ذى الذاتى كما مرّ قضيّة توقيتيّة حينيّة بمعنى انّه يحمل الذاتيات على الذات حين صدرت الذات عن الجاعل بخلاف حمل مفهوم الوجود على الماهيات، فانّه لايمكن حمله على الماهيات و لايصحّ الاّ بحيثية زائدة عليها و هى ملاحظة ارتباطها الى جاعلها التام و الاّ فلايكفى مجرّد جعل الماهية. هذا هوالكلام فى تقدّم الفصل على الجنس فى مقام تعلّق الجعل نظراً الى كون الفصل خاصاً و الجنس عامّاً. و لهم كلام آخر من الكمالات الاستكمالية بعكس ذلك و هوانّهم يقولون ان الجنس مادّة للفصل، كما قرّر فى محلّه فراجع.

بقى هنااشكال و هوانه لما كان مفهوم الوجود على الاطلاق اى سواء كان فى الواجب اوفى الممكن عرضياً، والفرق بين الذاتى والعرضى هو انّ كلّ مفهوم ينتزع من حاق ذات مفهوم آخر يكون ذاتيا كالناطق والحيوان من الانسان و كل مفهوم ينتزع لامن حاق ذات الشى بل يحتاج الى حيثية زائدة كالضاحك حيث لاينتزع من حاق ذات الانسان بل يحتاج فى انتزاعه الى ملاحظة الحيثية الانفعالية فيتوهم ان مفهوم الوجود فى الواجب تعالى كذلك اى سبيله سبيل الذاتيات ينتزع من حاق ذاته اذليس له تعالى علة و جاعل حتى يحتاج فى انتزاعه الى حيثية زائدة مع ان مفهوم الوجود عرضى بالاتفاق.

وقديجاب اولا ان حديث الذاتى و العرضى انما هو فى الماهيات التى يمكن فيها تصور الذاتى و العرضى و لايتطرق الى الواجب تصور الذاتى و العرضى اذ لايتصور فى الواجب اجزاء تكون تلك الاجزاء بالنسبة اليه تعالى ذاتيات و غيرها عرضيات، فانه صرف الوجود ليس له حد محدود و لاجنس و لافصل.

و ايضا الفرق بينهما ان منشا الانتزاع فى الماهيات هونفس الماهية ففى انتزاع الناطق من الانسان منشا الانتزاع هو نفس ماهية الانسان و من انتزاع مفهوم الوجود هو حقيقة الوجود لانفس الذات الموجودة و شتان مابينهما، فكذلك فى الجواب فما هو عين ذاته من الوجود هو فرد الوجود و حقيقته لامفهومه و كذلك الكلام فى الممكنات حيث ان مفهوم الوجود يتنزع من الوجودات النفس الامرية و حقايقها. و كذلك الكلام فى انتزاع مفهوم العلم و القدرة و الحيوة فان ما هو عين ذاته تعالى من هذه هوحقيقتها لا مفهومه اذ مفهومها امرعرضى.

[۲۱] قوله «غير مقيدة بمادام كونها موجودة»[۱]

قال الشيخ فی الشفا[۲] علی ماحكی عنه فی بيان اشرفية علم الالهی: «ان وجه اشرفيته هو كون القضايا فيه يقينيّة مطلقة غير مقيدة لوصف و لامقيدة بشرط الوجود اذ موضوعه هو الموجود بما هو موجود، فالمحمول ثابت للموضوع مطلقا بخلاف الممكنات فان المحمول ثابت للموضوع فيها مادام كون الموضوع موجودا ففی العلم الالهی لايتصور معنی للقول بان للمحمول ثابت للموضوع مادام كونه موجوداً اذ لامعنی لهذا الكلام بعد فرض الموضوع موجودا بما هو موجود بخلاف الماهيات الممكنة فانه يقال ان الانسان حكمه كذا مادام موجودا و حين كونه موجودا كما فی جميع الاعراض حيث لاتعرض للماهيات الا بعد فرضها موجودة.

[۲۲] قوله «فی الاذهان عالية كان او سافلة»[۳]

يطلق الذهن علی جميع القوی فی الاصطلاح الخاصّ و هو اصطلاح الحكماء، فالعالية كالعقل و السافلة قوه الخيال الی قوه الباصرة.

[۲۳] قوله «اذكی التسليمات»[۴]

ای اذكی التنزيهات.

[۲۴] قوله «فی عالم الخلق»[۵]

عالم الخلق هو الماديات و عالم الامر هو المجردات.

[۲۵] قوله «بل جميع القوی الادراكية»[۶]

هذا اضراب لامن الاذهان بل من الامتناع وعدم الادراك، و غرضه دفع مايتوهم ان الامتناع فی القوی الحسية اشد من الامتناع فی القوی العقلية بل ليس بينها تفاوت فی هذا المقام و كلما فی مرتبة واحدة.

---

۱. ۹/۳۳.

۲. ابن سينا، الشفاء، الالهيات، المقالة الاولی، الفصل الاوّل.

۳. ۱۴/۳۳.

۴. هذه العبارة ليست بموجودة فی المبدء والمعاد المطبوعة (م / ۴۲).

۵. هذه العبارة ليست بموجودة فی المبدء والمعاد المطبوعة (م / ۴۲).

۶. ۱۵/۳۳.

[۲۶]قوله «بل العقل يتصور مفهوم الوجود...»[۱]

و لما كان لقائل ان يقول ان الامر اذاكان بهذه المثابة ولم يكن تعالى مدركا لقوة من القوى لاحسية ولا عقلية فكيف يمكننا التصديق لوجوده تعالى الذى هوقرة عيون جميع العباد الذى يمكن ان يتصور انما هو افعاله لاذاته والذى بحسب التصديق به هو وجود ذاته لاافعاله؛ فاشار الى بيان كيفية التصديق: و هوا انا لانقول ان المكلف به والذى يجب التصديق به هوالعلم بذات الواجب و تصوره حتى يقال انه غيرممكن الوجود و التكليف يتعلق بالممكن لابالممتنع و لسنا فى صدد اثبات ذاته تعالى بل نقول: انه فرق بين قولنا اثبات الصانع للعالم و بين اثبات ان للعالم صانعاً. فان كنا فى صدد اثبات الصانع فهومحال اذ هوفرع التعقل و التصور حتى يمكن اثباته و قددل الدليل على امتناع كون الوجود الحق الواجب مستقلا و متقررا، و ان كان الثانى فهو ممكن غيرممتنع اذ قولنا ان للعالم صانعا مفهوم من المفاهيم و ممكن من الممكنات، اذ موضوع هذا القضية ممكن كما ان محمولها كذلك، فكذلك الكلام فى اثبات الوجود الحق تعالى. فان كنا فى صدد اثبات وجوده و اكتناه ذاته فالبحث وارد كما مرّ. ولسنا فى‌صدد ذلك بل نقول: انا نتصوّر الممكنات الوجودية و ننتزع منها مفهوم الوجود الكلى بل نتصورفردا منها لامحالة و هو زيد مثلا فننتزع مفهوم الوجود الذى هو ينتزع من ذلك الفرد اذ يكفى فى انتزاع الكلى تصورفرد من افراد ذلك الكلى، و تصورجميع افراد الكلى فى انتزاع ذلك الامر الكلى ليس بلازم و واجب. الاترى انه يكفى فى انتزاع معنى الممكن الكلى تصور فرد من الممكنات كالانسان مثلا فقط فاذا تعقلنا ذلك الامر الكلى المنتزع من الممكنات وهوالوجود، فنقول انه يمكن عند العقل ان يكون لهذا المفهوم الكلى الممكن المنتزع من الممكن فردا، كان ذلك الفرد واجبا، فيرى العقل عدم امتناع فيحكم بوجود ذلك الفرد الواجب، ولايخفى ان هذا التصورغيرممتنع. اذ هذا البرهان ليس برهانا على اثبات وجودالواجب حتى يتوقف على تعقله و تقرره فيكون ممتنعاً بل هذا مستلزمه لاثباته تعالى كما ان اثبات ان للعالم صانع يستلزم اثبات الصانع كمالايخفى.

---

۱. ۱۹/۳۳.

[۲۷] قوله «لوارتسم فی العقل»[۱]

یعنی انه یمتنع هذا الارتسام الا انه لوارتسم فی العقل ینتزع العقل منه لذاته هذا المفهوم، و صدق الشرطیة لا یتوقف علی صدق مقدمها و کذلك قال نسبة الوجود الانتزاعی الی الواجب وان کانت نسبة المعانی المصدریة المنتزعة من الماهیات الی آخر ما قال.

[حجة عرشیة]

[۲۸] قوله «حقیقة الوجود الصرف بشرط سلب الموضوع [و سایر الاشیاء عنه] لا لابشرط شی منها»[۲]

اذلو کان لا بشرط شئ ومعلوم ان اللابشرط طبیعة کلیة لاینافی الفاً فیکون مفاده انه قدیکون الموضوع مسلوبا عنه تعالی و قدلایکون و هوخلاف المدعی. ثم ان المرفوع المسلوب عنه تعالی اعم من ان یکون موضوعا خارجیا کما فی السواد و الجسم، اوموضوعا عقلیا کالذهن بالنسبة الی الصور الذهنیة. و بعبارة اخری اعم من ان یکون بین العارض و المعروض تبایناً ام اتحاداً، اما التباین کما فی السواد و الجسم حیث ان بینهما تباین فی الوجود الخارجی و الافتقار و الارتباط الذی للعارض بالنسبة الی المعروض لا یجعلها متحدین فی الخارج و هذا الارتباط الذی ثابت لجمیع الاعراض الوجودیة بالنسبة الی موضوعاتها لیس ماخوذا فی ماهیتها اذ التقرر الماهوی لها لایقتضی ذلك جدا الاتری ان السواد عبارة عن لون قابض للبصر و هذاالمعنی و المفهوم لیس الموضوع ماخوذا فیه بوجه من الوجوه الا ان وجود الخارجی للسواد و انما اقتضی ذلك نظرا الی عدم استقلاله فی الوجود الخارجی. و اما الاتحاد کما فی الوجود و الماهیة حیث یقولون ان الوجود عارض و الماهیة معروض و معلوم ان لیس بینهما تباین الا فی الذهن، فانهما متحدان فی الخارج.

[۲۹] قوله «فان جوهریتها لیست باعتبار کونها بالفعل لافی موضوع»[۳]

بل جوهریتها عبارة عن وجودها الشأنی و هو کونها بحیث اذا وجدت فی الخارج کانت

---

۱. ۱۹/۳۳.
۲. ۱/۳۴.
۳. ۳/۳۴.

لافی موضوع فالماهیات الجوهریة بایّ نحو من الوجود فرضت ای بجمیع انحاء الوجود سواء کانت موجودة فی الخارج اوفی الذهن هذا المعنی ای الوجود الشأنی ثابت لهاو لاینفك عنها، فعلی هذا لایلزم انقلابها حین تقرّرها بکنهها اذا لم یکن لذلك المعنی اختصاص بالخارج حتی یلزم من وجودها فی الذهن انقلاب، بخلاف الواجب الوجود فانّ حیثیة ذاته تعالی حیثیة وجوب الوجود والفعلیة، والفعلیة للاشیاء و الطاردیة للعدم والامتناع و الامکان وعدم الاستقلال و عدم الارتباط والافتقار الی الغیر و لایتطرّق الیه الوجود الشأنی بل هوموجود بالفعل و بالذات و للذات فوجود الفعلی انّما هو لافی موضوع ولیس له وجودان وجود فعلی و وجود شأنی، فلو تصوّر بکنهه لزم الانقلاب المذکور.

[۳۰] قوله «والحاصل ان الواجب»[۱]

غرضه تعمیم البرهان بالوجود الخارجی والذهنی فان الموضوع* انّها یوجد فی الوجود الذهنی لاالخارجی بالنسبة الی الواجب فنقول ان الماهیة مثلاً فی کلّ ظرف توجد تابعة لذلك الظرف فی الحکم، فالخارج نشأة والذهن نشأة اخری، و لکل منها احکام مختصة به. بیان ذلك ان الوجود الخارجی عبارة عن الوجود الذی یکون مبدء لترتّب الآثار الخارجیة فی ذلك الوجود، والوجود الذهنی هو کونه مبدء لترتب الآثار الوجود الذهنی، فنشأة الذهن شئ و نشأة الخارج شئ آخر فلکل منها آثار مخصوصة لیست تلك الآثار فی الآخر بل هی موجودة بذلك، فالوجود الذی هو مبدء لترتّب الآثار الخارجیة خاص بآثاره و کذا الوجود الذی هو مبدء لترتّب الآثار الذهنیة. وان شئت قل ان الوجود الذی یترتّب علیه الآثار الخارجیة عدم الوجود الذی یترتّب علیه الآثار الذهنیة ولاشك انّ الواجب الوجود موجود خارجی مبدء لترتّب الآثار الخارجیة فهو تصوّر بکنهه و یکون موجوداً فی الذهن لابدّ و ان یترتّب علیه آثار الوجود الذهنی، و قدمرّ انّ کونه مبدء للاثار الخارجیة عدم کونه مبدء للاثار الذهنیة فینقل الوجود الی العدم و هذا باطل فیوجب بطلان المقدّم و هو المطلوب، فقد

---

* که به ذهن من آمد موضوع پیدا شد والاّ در خارج موضوعی نداشت.

---

۱. ۸/۳۴.

ظهر ان البرهان تارة من اختلاف النشأة و الاحكام المختصة بتلك النشأة و لزوم الانقلاب باعتبار انقلاب النشأة بنشأة اخرى، و اخرى بانقلاب الوجود الى العدم و كلاهما مستقيم.

[۳۱] قوله «ولقائل ان يقول»[1]

لما كان من الاشاعرة و بعض الصوفية من ذهب الى اكتناه واجب الوجود با مشاهدة الحضورية ولا شكّ ان الادراك سواء كان بالارتسام او الحضور بل بكلّ من القوى يسمّى علماً و يطلق عليه العلم، و البرهان السابق انّما دلّ على امتناع اكتناهه بالعلم الارتسامى فقط، و بالجملة فيلزم كون الدليل اخص من المدّعى اذ المدّعى عدم اكتناهه تعالى مطلقاً سواء كان العلم الحصولى و الحضورى فلذا اورد المصنّف لقوله القائل... حتّى يجب عنه كما قال «فنقول...»

[۳۲] قوله: «فنقول...»[2]

بيان ذلك يحتاج الى تقديم مقدّمات:

الاولى: انه لاريب ان معلوميّة الشئ يكون على قسمين: فتارة ينتزع من الاعيان الخارجية بواسطة ...صورة كلية مطابقة للعين الخارجية فيكون تلك الصورة قائمه بالنفس و حاكية عن تلك العين الخارجية بواسطة مطابقتها لها فتكون مناطاً لانكشاف تلك العين الخارجية عند المدرك. و مرادهم ايضاً من كون الاشياء بحقائقها موجودة فى الذهن هو كون صورها فى الذهن، فظهر ان المعلوم بالذات هى الصورة و ذلك الشئ الخارجى الذى هو ذو الصورة يكون معلوماً بالعرض و بتبعيّة الصورة مثلاً فالعلم بالسماء عبارة عن حضور صورة السماء عند من حضر له فالمعلوم بالذات هى الصورة الكليّة المنتزعة من السماء و المعلوم بالعرض هو نفس السماء الخارجية، ويسمى هذا بالعلم الحصولى الارتسامى لكون الصورة الكلية المنتزعة من الاعيان الموجودة الخارجية حاصلة عند الحاضر و مرتسمة فى ذهنه فيكون ذلك هو المناط فى انكشاف السماء معلوميتها عند من حضر له.

واخرى بحضور الهوية الذاتية الّتى للشئ عند من حضر له فيتعلق الابصار بنفس

---

۱. ۱۰/۳۴.

۲. ۱۱/۳۴.

الشئ الخارجى فتكون بهويتها الخارجية حاضراً عنده لابانتزاع الصورة عنه فيكون هذا هو المناط فى انكشاف ذلك الشئ الخارجى الجزئى و بعبارة اخرى حضور ذات الشئ بذاته عند العالم و هذا اعم من ان يكون حاضراً لنفسه اولغيره. و بعبارة اخرى اعمّ من ان تكون سبب الحضور اتحادالعالم و المعلوم كما فى علم الواجب تعالى بذاته و كعلم النفس الناطقة بذاتها و ساير المجرّدات بذواتها او كان سبب الحضور قيام المعلوم بالعالم كما فى علم النفس بصورها العلمية حيث انّه ليس بوسيلة الشئ الآخر كما فى القسم الاوّل فان علم النفس بالسماء كان بوسيلة صورتها المنتزعة عنها لكن علم النفس بصورة السماء ليس بوسيلة صورة اخرى و الاّلزم اجتماع صور غيرمتناهية. و بالجملة قسيم هذا بالعلم الحضورى الاشراقى و هذا القسم لايمكن ان يوجد فى الممكنات الاّ اذا كان العالم له نحواحاطة للمعلوم كما فى الخيال بالنسبة الى صورة و هكذا.

الثانية: انه لابد و ان يكون بين العالم و المعلوم و العاقل و المعقول كالعلّة و المعلول علاقة و مناسبة ذاتية حتى يتحقّق الادراك و يكون هذا عالماً و ذاك معلوما والاّ فيلزم الترجّح بلامرجّح ويلزم ان يكون كل من له صلاحية العالمية عالماً بكل شئ اذلنا صلاحيّة العالمية بكل شئ من الماديّات والمجرّدات و لكل شئ ايضاله صلاحية المعلومية لنا الاّ انّ مجرد الصلاحية لايكفى فى كوننا عالماً و كل شئ معلوماً لنا فلا يكتفى كون شئ مدركاً و الآخر مدركاً و لذا يقول المولوى فى شبيه هذه المسئلة: رو مجرّد شو مجرّد را ببين.

الثالثة: ان هذه العلاقة لابد و ان يكون علاقة العلية و المعلولية لايكتفى فى تحقّق المناسبة بينهما كما هو واضح.

الرابعة: ان العلم لابدّ و ان يكون راجعاً الى نحو من انحاءالوجود اذ العلم راجع امّا الى الماهية اوالعدم اوالوجود و الاولان باطلان، اذ الماهية من حيث هى هى ليست الاّهى فهى فى مرتبة ذاتها ليست بعالمة و لاجاهلة بل خالية عن ماوراء ذاتياتها و عن جميع الكمالات و ليس لها غير ذاتياتها فلابدّ و ان يكون فيها من حيثية تقييدية زائدة على ذات الماهية حتى يكون تلك الحيثية منشأ لانكشاف الاشياء و تلك الحيثية لوكانت ماهية فحالها كحالها ليست الاّ هى. و امّا العدم فهوامر باطل الذات، و تصوّرنا لهانّما هو

بالعنوانات و الاعتبارات فالشئ الّذى هو فاقد لذاته‌اى ليس له ذات بحيث يصير منشأ لانكشاف الشئ الآخر و لاريب انّا اذا راجعنا الى وجداننا وجدنامن انفسنا ان حالتنا الوجدانية غيرحالتنا الفقدانية. و بعبارة اخرى حالتنا العالمية غيرحالتناالجاهلية فانحصر الامر فى‌الوجود، فظهر ايضاً ان‌العالم حيثية ذاته حيثية الوجود، و عالميته راجعة الى وجوده فلولم يكن له ماهية بل كان حيثية ذاته حيثية الوجودية فوجوده عين عالميته و عالميته عين وجوده و لوان له ماهية فعالميته راجعة الى وجوده كالممكنات، و كذلك الكلام بعينه فى طرف المعلوم اذ العلم هوالذى مرتبط بها.

الخامسة: ان تلك الحيثية المذكورة لابّدو ان يكون لهاجهة علية و اقتضاء بالنسبة الى ذى‌الحيثية مثلاً فان السوادو ان كان حيثية تقييدية لثبوت المحمول و هو مفهوم الاسود للموضوع و هوالجسم و مناطا لصدق المحمول للموضوع الاّ انّ لها اقتضاء و علّية بالنسبة الى صدق ذلك المحمول على‌الموضوع فانّها هى العلة فى صدقه عليه، و لذا يقولون ان الحيثيات التقييدية من جهة اخرى ترجع الى الحيثيات التعليلية.

السادسة: قدظهرلك لما ذكرنا ان العالم لابدّو ان يكون عالماً بالذات يعنى ان حيثية ذاته حيثية العالمية والمعلوم لابدّو ان يكون معلوماً بالذات اى حيثية ذاته حيثية المعلومية و هذا هوالمرادمن قولهم انه يجب ان يكون وجود المعلوم من حيث انه معلوم عين وجوده لعالمه والاّ فلايكون العالم عالماً بالذات ولا المعلوم معلوماً بالذات.

اذا تحقّق ذلك فنقول: لاريب فى انّ الواجب تعالى عالم بالاشياء بالعلم الحضورى الانكشافى الاشراقى لاالحصولى الارتسامى و له جهة عليّة واقتضاء بالنسبة الى الممكنات فهو تعالى متعيّن فى‌العلّية والممكنات متعيّنة فى كونها معلولات ولايمكن الايعقل كون الممكنات مدركاً له تعالى بالعلم الحضورى ايضاً والاّ يكون الممكنات علّة والواجب معلولاً مع انّه تعالى علّة والممكنات معلولات له بالبديهة فكيف يكون العلّة منكشفاً عندالمعلول بل الممكنات متعينة فى المعلومية والمعلولية. فظهرلك مماتقرّر ان البرهان لم يكن اخصّ من‌المدعى اذالمقصود من البرهان السابق هونفى‌العلم الارتسامى فقط و لم‌يكن‌المصنّف يعنى من البرهان‌السابق مطلق العلم حتى يكون اخص من المدعى كمالايخفى.

[نقل كلام لتوضيح مرام]

[۳۳] قوله «مثلاً»[۱]

المِثل مايكون موافقاً لشى فى الصفات والحالات، والمَثَل مايكون حاكياً عن شئ فى الحالات فقط، فالاوّل ليس بحاك بخلاف الاخير، و منه قوله تعالى «اليه المثل الاعلى».[۲]

[۳۴] قوله «كما تعلم انت نفسك»[۳]

ولذا قال (ع): من عرف نفسه فقد عرف ربّه.[۴]

[۳۵] قوله «ثم تشتغل بالتفصيل»[۵]

فانّ للنفس مراتب العقل بالهيولى ثم العقل بالملكه ثم العقل بالفعل، فانّه اذاحصل للنفس ترقّيات و حضر له العلم بالمعقولات بكسب و ترتيب مقدّمات يسمى ذلك العقل بالملكة فاذا حصلت لها زائد عليها بحيث لم يجتمع لك كسب و ترتيب مقدّمات ثم اخذ نتيجة من تلك المقدمات بل حضرت المعقولات عندها دفعة يسمّى ذلك العقل بالفعل. فاذن ذلك على قسمين: نسبة المطالب والمعقولات الى النفس نسبة القابل بالقبول اى العلم علم انفعالى واخرى نسبة الفاعل بالمفعول اى العلم علم فعلى فالمراد هنا الاخير، فاذا سئلك شخص عن مسئلة فتقول له دفعة اقول عند جوابه مسئلتك، فهذا الكلام لعلمك بانك عالم بالمسئلة ثم تشتغل بالتفصيل. ثم ان علمه الاجمالى تعالى و تقدّس بالاشياء ليس علماً تفصيلياً بها بل علمه بالمسبّبات من الاسباب نظراً الى كونه عالماً بالاسباب فعلمه بالاسباب علمه بالمسبّبات كما ان المنجّم يعلم الاسباب فيعلم المسبّبات الاّ انّ علمه بالاسباب متغير و كذا المسبّبات بخلاف علمه تعالى بالاسباب، فان علمه ثابت مع كون المسبّبات متجددّة، فتدبّر.

[۳۶] قوله «على الجذع»[۶]

فالحاصل انه كما انّ توهّمك لضعف قوّتك الواهمة مبدء لتحقّق الشئ و وجوده كذلك

---

۱. ۴/۳۵. و فى المبدء والمعاد المطبوعة «مثال».

۲. الروم/۲۷.

۳. ۷/۳۵.

۴. ابن ابى الحديد، شرح نهج البلاغه، ج ۴ ص ۵۴۷.

۵. ۹/۳۵.

۶. ۱۱/۳۵.

علمه تعالى بالشئ مبدء لوجود الاشياء.

[۳۷] قوله «ابتهاجه بكماله»[۱]

فان قلت: وما يراد من ابتهاجه تعالى؟ قلت: المفهوم الكلّى من الابتهاج سواء تحقّق فينا او فيه تعالى معلوم فالعلم لنا حاصل بالمعنى الكلّى من الابتهاج الاّ انّ كيفية تحققّة فيه تعالى غير معلوم ولسنا نعلم كما انّ الجمعية[۲] الكليّة من العلم معلوم لنا من انّه ايّ شئ ونعلم ايضاً انّ له فرد كامل وفرد ناقص و نعلم تفاوت مراتب العلم بالكمال والنقص و نعلم ايضاً انّ فيه تعالى فرده الكامل و فينا فرده الناقص مع التفاوت فينا ايضاً، الاّ انّ كيفية علمه تعالى غير معلومة لنا ولاضير فيه و هذا معنى قوله «نعم...».

[۳۸] قوله «فاذا كان للاوّل امر»[۳]

يعنى ما كان للاوّل امر فيك له نظير لعلمك به انّما هو بالقياس الى مافيك من النظير وماليس له فيك نظير فكيف تعلمه.

[۳۹] قوله «فان ماهو وجود بلاماهية»[۴]

ليس الا انّه قال الشيخ الاشراق كل ذى ماهية فهو معلول و كل معلول فهو ذو ماهية وهذا القول لم يتلقّ عنه بعض بالقبول ولذا يقول ذلك البعض بانّ العقول لها وجود بلاماهيّة.

[۴۰] قوله «وعلمك بارادته...»[۵]

يعنى ان علمك بعلمه تعالى مثلاً، امّا علمك بعلمه تعالى بذاته فهو علمه تعالى بنفسه وان كان علمك بعلمه تعالى بساير الاشياء فهو علمه تعالى بغير نفسه فالاوّل صفة ذاته تعالى والثانى صفته الفعلية و كذلك العلم بقدرته و حكمته.

---

۱. ۱۵/۳۵.

۲. ظ.

۳. ۲۲/۳۵.

۴. ۲۳/۳۵ وفى المبدء والمعاد المطبوعة «فانه وجود بلاماهيّة».

۵. ۱۲/۳۶.

[تنبيه تقديسى]

[٤١] قوله «كالحركة»[١]

فان المربع والدايرة (اى اجزائها) مجتمعة فى الوجود بخلاف الزمان فانّه غير مجتمعة فى الوجود اى اجزائه فكما ان وجود الدايرة الخارجى اتمّ بالبديهة وكذلك وجودها العقلى و وجودالحركة الخارجى و ماشابهها اضعف فكذلك وجودها العقلى.

[٤٢] قوله «على خلاف»[٢]

فان الانسان مثلاً فى نظرنا اتمّ وجوداً منه تعالى و هو اضعف كما هو غير خفى فى توهّمنا.

[٤٣] قوله «وانغماسها فى المادّة»[٣]

فكلّما ليس له تعلّق بالمادّة يكون فى الادراك كاملاً فالعقول كاملة فى الادراك والنفوس انقص عن ادراك العقول لتعلّقها بالمادّة فاذا بلغ الى الماديّات فلم يبق له اضائة و اشراق و ادراك اصلاً.

[٤٤] قوله «بل لشدّة كماله فى النورية»[٤]

فانّ القوّة الباصرة لما كانت ضعيفة واضائة الشمس قاهرة لاتدرك قرص الشمس كماينفى الاترى انك اذا دخلت البيت ربّما يكون ضوء البيت فى قوتك الباصرة ناقصاً حتّى الايحصل لقوتك الباصرة استعداد كى تدرك الضوء الكسبى من الشمس الذى كان فى البيت.

[٤٥] قوله «ويتلوه كلاً منهما قوّة وضعفاً...»[٥]

الوجود له حاشيتان كلتا هما فى بدو الوجود اى قوس النزول و لكل منهما شباهة بالآخر احديهما فى طرف الكمال والشرف وغاية البهاء و نهاية التمام و هو واجب الوجود

---

١. ١١/٣٧.
٢. ١٧/٣٧.
٣. ١٩/٣٧.
٤. ٢/٣٨.
٥. ١٢/٣٨.

والآخر فی نهاية النقص والخسّة و هو الهيولی و مابينهما متوسّطات لافی الشرف يبلغ الی كمال الاوّل ولا فی النقص يبلغ الی نقص الثانی فكلما يقرب من الاوّل يكون فی باب الكمال ازيدممّاكان بعيداً عنه كلّما كان قريباً من الآخر يكون فی النقص ازيدممّاكان بعيداً عنه.

[۴۶] قوله «كالاجسام والالوان و سايرالكيفيات والكميّات ولذلك كان معرفة الاجرام والابعاد علينا[1] اسهل...»[2]

وليعلم ان القوّة اللامسة وقعت فی صف نعال جميع القوی الانسانية ولذا خلق الواجب الوجود فی جميع بدن الانسان تلك القوّة. والطف منها واعلی القوّة الذائقة و من الطفيّتها كونها مخصوصة بعضو خاص و هو اوّل اللسان. ثم الطف منها القوّة الشامّة لعدم احتياجها الی رطوبة لعابية كثيراً والا احتاجت اليها قليلاً و هی لاتدرك الاّمن الرادع و تتميّز بعضها عن بعض تتنها عن طيبها. والطف منها القوّة السامعه وهی تدرك هيآت الاصوات كريهها وحسنها، والطف القوّة الباصرة و هی تدرك المبصرات والانوار وهی المتّصلة بقوة الخيال فيكون القوّة الخيالية الطف منها لانّها تدرك المعانی الجزئية، والطف منها القوّة العاقلة و هی تدرك المعانی الكلّية و هكذا لو كانت القوّة العاقلة صاحب المراتب فكل مرتبة اعلی [و] الطف من الانزل الی ان يبلغ حدّ الفقد المادية و بقی التجرّد الی ان بلغ الی الواجب الوجود فهو صرف الوجود والوجود الصرف.

ثم الاولی ان تفصل اقسام العلم حتی يعلم انه بایّ قسم من اقسام العلم لايمكن ادراكه تعالی، فنقول: اقسام العلم يتصور علی اربع: علم حضوری بالكنه و علم حضوری بالوجه و علم حصولی بالكنه و علم حصولی بالوجه. امّا الاوّل: عبارت است از حضور تمام هويّة عينية خارجيه معلوم عند من حضر له مثل حضور نفس عند نفسه و واجب عند ذاته و كل مجرد عند نفسه. و مراد بثانی عبارت است از علم به آثار معلوم كه آثار حضور داشته باشد در نزد من حضر له. و مراد از ثالث حصول ذاتيات ماهيّت است عند العاقلة. و مراد از رابع حضور عنوانی و مفهومی است از مفاهيم معلوم مثل تصور انسان به عنوان انه حيوان ناطق لاكلام فی غير الثانی ای فی انه لايدرك تعالی بتلك الثلاثه. و انّما الكلام فی الثانی، فنقول

---

۱. «عليها» (النسخة المطبوعة).

۲. ۱۵/۳۸.

جمیع المفاهیم و الماهیات نسبتشان باهم نسبة بینونة و العزلة است مثلاً مناسبتی بین مفهوم حیوان و مفهوم ضاحك و مفهوم ناطق و مفهوم انسان من حیث انها مفهومات نیست پس حمل نمی‌شوند بیکدیگر بحمل مواطات.

و اما الوجود ففیه اقوال ثلثة: احدها آنکه وجود افرادی نداشته باشد، بلکه منحصر باشد در فرد واحد شخصی خارجی و غیر او همه موجودند بالعرض و تبع، او در وجود واحد است لاغیر و لایتکثر بتکثر الماهیات و الاعیان الثابته.

و ثانیها آن است که وجودات را افراد متکثره‌ای است که یتکثر بتکثر الماهیّات و آن افراد همه از یکدیگر ممتازند و نسبت همهٔ آنها در نفس الامر نسبت تباین است و بالجملة بینونة کلیّه و العزلة دارند من جمیع الجهات پس آثار هریك غیر از دیگری است، هذا هو مذهب تبعة المشائین، و لایخفی انه یستلزم التعطیل فی الوجود غیر می تواند یکی جاعل باشد و دیگری مجعول و یکی مبدء باشد و دیگری نه، بلکه باعث ترتّب آثار کلیّه بر طبایع کلیه می‌شود بلکه مستلزم ترجّح بلامرجّح است، زیرا که امکان جز از جمله لوازم این وجود شد و واجب آن می‌بایست امر بعکس باشد نظر به اینکه وجودات همه متباینند بذاتی بینهایت و همه آنها هم وجودند.

ثالثها آنکه نه از قسم اول است که وجود واحد بالشخص باشد و نه ثانی است که متکثر باشد بتکثر الماهیات بلکه در عین کثرت وحدة است و در عین وحدة کثرت. و بعبارة اخری در عین مناسبة مباینة است و در عین مباینة مناسبة است یعنی از جهتی وحدة دارد و از اخری کثرة، و دلیل بر او همان دلیل است که دلالت بر اصالت وجود می کند که او دلالت بر مبدئیت وجود و مصدریّت احکام و آثار از او.

اما الوحدة فی الکثرة فاولاً نقول: ان الوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراك و ان الوجودات لا محالة احدها معلول و الآخر علّة و ان وجودالعلة لامحالة اقدم و اشدّ و اقوی من وجود المعلول فلولا الوجود امراً وحدانیاً فایّ معنی للاشدیة و الاضعفیة و الاقوائیة، زیرا که نمی توان گفت که این سواد اشد از آن بیاض است و این خط اقوی از آن سطح است و هکذا.

و امّا اینکه جزء ندارد زیرا که آن جزء یا از سنخ وجودات است پس نقل کلام در او می کنیم زیرا که او نیز وجود است و هکذا، یا لازم می آید تسلسل یا دور، بطلان هر دو

ضروری است. و یا از سنخ اعدام است، لازم می آید که امر وجدانی مرکب باشد از امر وجدانی و فقدانی. پس آنکه وجود مفروض شده او به تمام ذاتش وجود نشد. و یا آنکه ماهیّت است یعنی نه وجود است و نه عدم، او نیز امرش واضح است.

و اما آنکه ما به الامتیازش عین ما به الاشتراك است، همان دلیلی که آخوند ملاصدرا در اول اسفار ذکر می کند کافی است[1] و او این است مضموناً که وجود نه تخالف جنسی دارد نه تمایز فصلی و نه تباین و تغایر نوعی، نفی همهٔ اینها دلالت بر وحدتش می کند و چون وجود واحد نیست بلکه وجوداتند همین دالّ بر کثرتش است، پس جهت وحدتش عین کثرت و جهت مباینتش عین جهت مناسبتش است.

و مخفی نماند که کلام در حقیقت وجود است نه در مفهوم مشترکش. و از همهٔ اینها که ذکر شد معلوم شد که اشتراك وجودات در مفهوم است، کلام ما در حقیقت وجود است، و معلوم شد نیز که وجودات باهم بینونت صفتی دارند نه بینونت عزلی، یکی علّت است و دیگری معلول، یکی اشدّ است و دیگری اضعف، یکی اقدم است و دیگری نه، بر یکی امری مترتّب می شود که بر آن دیگری این امر مترتب نمی شود. پس وجود طبیعة واحده ای است از جهت یکی به عبارت دیگر بگو که طبیعت نوعیه ای است چه در واجب و چه در ممکن، همه یك طبیعت است پس اشتراك دارند در طبیعت، ولی بینونت دارند در صفت، که یکی اشدّ است و دیگری اضعف، بلکه عین شدّة و ضعف است، یکی غنی است، بلکه غنای محض است و دیگری فقیر بلکه فقر صرف است، یکی مرتبط است بلکه عین ارتباط است و دیگری مرتبط الیه، و یکی صرف وجود است و وجود صرف است و دیگری وجودی است که شوب عدم و سمات امکانیه و ماهویه در اوست، پس معلوم شد که ما به الامتیاز در او عین ما به الاشتراك است، و چون وجود بسیط خارجیه است، این اقتضاء می کند که حاصل نشود در عقول ما و الّا لانقلبت الخارجیة بالذهنیة، و بسا باشد شی تصورش ممکن نیست لضعف عقولنا، و لکن لابدّ است لقیام البرهان تصدیق بر آن نمود.

ثم اعلم ان هنا کلمات ثلثة: احدها ان العلم بالعلة المعینة یقتضی و یستلزم العلم بالمعلول المعین. و ثانیها ان المعلول المعین الخاص یقتضی علّة ما. و ثالثها ان المعلول

---

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الاولی، المنهج الاوّل، الفصل السابع، ج ۱، ص ۶۸-۷۱.

المعيّن لايقتضى العلّة المعيّنة .

اما الاولى فنقول لاشك و لاريب ان المركوز من العلة بالذات و من المعلول ايضا كذلك، فالاقتضاء انّما هو فى مرتبة ذات العلة، و المقتضائية ايضاً كذلك فى المعلول، فالعلم بالعلّة المعيّنة يقتضى العلم بخصوص اقتضاء المعلول المعيّن و خصوص اقتضاء المعلول المعين عين المعلول المعين كما هو المفروض من انّ المقتضائية عين ذات المعلول فالعلم بالعلّة المعيّنة يقتضى العلم بالمعلول المعين. و لما كان العلم راجعاً الى الوجود فعلم العلة بمعلولها عين ذاتها فالعلم عين العلّة و كذلك فى طرف المعلول، و هذا جار سواء كان العلّة و المعلول من الوجودات او من الماهيات.

و اما الثانية ان المعلول المعين علة ما لاعلّة معيّنة سواء كان هذا ايضاً فى الماهيات او فى الوجودات لافى الماهيات فانّ علّة الافتقار فيها انّما هو الامكان و هو طبيعة كليّة عامّة و لادلالة للعام على الخاص، و لا فى الوجودات فهو ان علّة الافتقار فيها هوا الارتباط و هو طبيعة كلّية ايضاً فلا دلالة للعام على الخاص.

و امّا الثالثة فهو اذا قلنا ان العلم عين ذات العلّة فالعلم هو العلّة فى طرفى العلّة و المعلول فالعلم بالعلّة يكون علّة للعلم بالمعلول و لو كان العلم بالمعلول الذى هو عين المعلول علّة للعلم بالعلّة اى عين العلّة يلزم الدور و هذا واضح.

و لكن هنا اشكال قوى و هو انّه كما انّ العلّة المعيّنة يقتضى المعلول المعيّن و الاللزم تساوى نسبتها الى جميع المعلولات فلا يتعين المعلول المعيّن فكذلك العكس و الالزم تساوى نسبة المعلول المعيّن الى العلل فلا يعيّن العلّة كما لايخفى.

والجواب، نعم لكن هذا التعيّن ايضاً انّما هو من جانب العلّة فالعلّة تخصّص المعلول و تعينّه، الاترى انّ الجنس يقتضى فصلاً ما و لا الفصل المعين كالناطق مثلاً يقتضى حصّة خاصّة من الحيوان، فانحصر فيه ايضاً من جانب العلّة لاغير نظراً الى ان الفصل كما قالوا كالعلّة المفيدة للجنس هكذا ان الطبيعة النوعية الانسانية يقتضى تشخصاً ما ولكن التشخص الخاص هو الذى يقتضى حقّه من تلك الطبيعة. و كذا ان المادة بطبيعتها يقتضى صورة ما و يحتاج الى سنخ الصورة و لكن شخص الصورة يعيّنها و يحفظها، و هذا معنى قولهم «الشىء ما لم يجب من العلّة لم يوجد» يعنى ما لم يسدّ جميع انحاء عدمه و لم يتعيّن لم يوجد و على هذا

يستقيم معنى قوله(ع): «يا من دلّ على ذاته بذاته»[1] و فى الرؤية فى مناجات الخمسه عشر: «عميت عين لا تراك و كل الظهور ليس الامنك»[2] هكذا فى الاحاديث للمتتبّع.*

الكلام الى هنا فى الوحدة فى الكثرة و هوقوس النزول. و امّا الكلام فى الكثرة فى الوحدة فنقول: ان هنا ايضاً مقامات:

الاوّل: لاريب فى تحقّق الشدّة والضعف فى الوجودات، و ان وجود العلّة اقوى و اشدّ من وجود المعلول الى ان يصل الى الواجب فهو علّة العلل، فهو فى باب الوجود اشدّ من الجميع فكلّ كمال يكون فى الشئ اقوى فهو فى باب الوجود ايضاً اقوى، ففى الانسان قوّة نباتية و فى الحيوان ايضاً كذلك و فى الشجر كذلك و لاريب انّ الانسان قوّته النباتية اقوى من القوّة النباتية الّتى فى ساير الحيوانات و فى الشجر.

الثانى: انّه لابدّ فى تعريف الاشياء الكونية من قيد فقط و بشرط لا و الاّ لمايتّم التعريف المختصّ به مثلاً الشجر هو الجسم النامى بشرط لااوفقط اى بشرط ان لايكون فيه القوّة الحسّية و كذلك الحيوان هو الجسم النامى الحساس فقط، والاّ لم يكن التعريف تعريفاً للشجر والحيوان بالكنه و كذا الانسان و ساير الماهيات فيكون جميع الماهيات مركبة من امر وجودى ثبوتى و من امر عدمى. و بالجملة فلابدّ من قيدالفاقدية لكمال مافوقه الى ان ينتهى الى غاية الغايات و هوواجب الوجود فيلغى فيه قيدالفاقدية فانّه تعالى واجد لجميع الكمالات و ليس بفاقد لكمال من الكمالات و لذا نقول ان واجب الوجود ليس له ماهية بل حقيقته انيّته، فكلّ ما فوق واجد لكل ما كان التحت واجداً له و لاعكس، كما قلنا. ففى تعريف الشجر يقال انه جوهر جسم نامى فقط اى ليس له كمال آخر بل فاقد لكمال الحيوان، و هكذا الى ان ينتهى

---

* كقوله فى نهج البلاغة: «ظاهر فى الباطن و باطن فى الظاهر» و هذا صريح فى المطلب و عدم صراحته انّما هو من عدم الاطلاع على المضمون.

---

۱. دعاء الصباح لامير المؤمنين(ع)، مصباح السيدبن الباقى، بحارالانوار، كتاب الصلوة، ج ۸۷، ص ۳۳۹ و ج ۹۴ ص ۲۴۲.

۲. هذه العبارة من كلام امير المؤمنين(ع) المنقول فى احتجاج الطبرسى، و لم يذكر فى ضمن مناجاة خمس عشر لسيدالساجدين(ع).

الى مبدء الكمالات و الاّ لم يكن الحدّ المذكور حدّاً للشجر.

الثالث: ان جميع المفاهيم الثبوتيه منتزعة من جهات الفعلية الّتى للاشياء والعدمية من جهة تعدّد الفعليّات [فى] ساير الاشياء فمفهوم النامى ينتزع فى الشجر من جهة الفعلية فيه و المفهوم العدمى ينتزع من قيد فقط. و بعبارة اخرى الوجودية من الوجودية والعدميّة من العدميّة و لوانتزع الثبوتية من العدميّة من جهة العدم يلزم ان يكون العدم مبدء للوجود وهوباطل لامحالة و لو كان الوجود مبدء للعدم يلزم انقلاب الوجود الى العدم و هوايضا باطل.

الرابع: كل عال واجد لكمالات الدانى بوجه اعلى و اكمل. و تفصيله: ان جهة القوّة فى كل شئ يرجع الى الهيولى كما انّ جميع جهات الفعلية يرجع الى القيّوم تعالى جدّه، ففى كل شئ جهة فعليته هى جهة كماله وجهة قوّة هى جهة نقصانه، والفعلية هى الوجدانات والقوّة هى الفقدانات لكمال اشياء آخر كماقلنا. فنقول ان الشدّة فى السواد مثلاً عبارة عن كون الجسم واجداً فى ملكة السواد [فى] المرتبة التى هى قريبة من وجود معنى السواد والضعف هو بعده عن تلك المرتبه و كذلك الباقى و البياض ايضاً فاقد لمرتبة السواد الّتى هى كمال السواد و كذلك كلّ من الضدّين فاقد لمرتبة ضدّه و كذلك كل مرتبة من مراتب كل منها فاقدة لمراتب ضدّه فالمرتبة العليا الّتى هى قريبة من المعنى الحقيقى اتمّ و اكمل فى الموجودية. و بالجملة كلّما قرب من المعنى الحقيقى يكون اكمل فى الوجود و كلّما بعد و قرب من القوّة الّتى هى حقيقة الامكان و اللافعلية الّتى وقعت فى صف نعال جميع الموجودات فهو اضعف فى الوجود، فالشجر مثلاً فاقد لكمالات الحيوان، اذ الشجر جوهر نامى و الحيوان هو مع الزيادة [فى] قولنا حساس متحرك بالارادة و كذلك الانسان بالنسبة الى الحيوان فانّه هو مع زيادة انه مدرك لنعوت كليّه و المفاهيم العالية و المعانى المتعالية، و هكذا يذهب متصاعداً الى العقل الفعّال و العقل الاوّل و الى واجب الوجود، فكلّ مرتبة من مراتب الفوق مشتمل على امر زائد على ما اشتمل السافل عليه، فالوجود بماهو وجود كمال للشئ كما انّ الفقد نقصان له فالحيوان اكمل فى الموجودية من الشجر.

فاذا تحقّق ذلك فنقول انّ حصّة النماء فى الحيوان اعلى منها فى الشجر و فى الانسان اعلى منها فى الحيوان، و كذلك الحسّ فى الانسان اعلى من الحيوان و هكذا الى ان بلغ الى العقل العاشر ففيه ايضاً جميع الكمالات الكونية بوجه اعلى الاّ انّه لايترتّب عليه آثارها. و هذا ايضاً نحو آخر من الوجود الذهنى غير مصطلح عندهم اذالوجود الذهنى هو الّذى لايترتّب

عليه آثار الشئ و هكذا الى ان بلغ الى العقول الاربعة. احدها الحقيقة الجبرئيلية و شغله افاضة العلوم حتّى الى بعض الانبياء كالنبى على بيته او طائفة مثلاً لا على مثل نبيّنا محمّد (ص) اذ هو فوقه، لذا يصعد جبرئيل من مكانه فى ليلة المعراج، و لم يقل احدان جبرئيل صعد، بل يقولون انه نزل [على غير نبينا(ص)]. و الثانى الحقيقة الاسرافيلية و شغله افاضة الصور. و الثالث الحقيقة العزرائيلية و شغله نزع الصور الى ان بلغ الى العقل العاشر و هو الحقيقة المحمّدية(ص)، فجميع الكمالات الّتى فى الممكنات موجودة فيه(ص) بنحو اعلى، و فيه جميع تلك الكثرات الامكانية الاّ انّه لا يترتّب عليها آثارها فيمكن ان يكون العقل الاوّل مصدراً لجميع مادون دفعة واحدة لكونها موجودة فيه الاّ انّ القصور انّما هو فى القوابل فكذلك الى ان بلغ الى علّة العلل و هى الواجب الوجود، فالكلام الكلام، فهو مستجمع لجميع الكمالات الدونية بنحو اعلى فهو فوق مالايتناهى بمالايتناهى بالشدة و العدّة و المدّة بخلاف العقول فانّها فوق مالايتناهى بمالايتناهى بالعدّة و المدّة لا بالشدّة، فكل الموجودات و الماهيات الامكانية موجود فى ذاته تعالى، لكن على الوجه الذى هو كلّها اسماء الله تعالى و عنوانات له من قبل مفهوم العالم. و هذا هو الكثرة فى الوحدة، و صفاته الذاتية من العلم و القدرة و الحيوة عين ذاته، و كمالايمكن لنا العلم بذاته فكذلك بصفاته الذاتية لا بالعلم الحضورى الاشراقى بقسميه و لا بالعلم الارتسامى بقسميه بل بطريق اولى، و انّما لنا العلم بصفاته الفعلية كالرازقية و الخالقية لا بالعلم الحضورى الاشراقى بل بالعلم الحضورى بالوجه و هو العلم به بالعلم بالآثار و العنوانات.

[۴۷] قوله «و الحكماء المتألهون العارفون به»[1]

و هم الحكماء الذين يعرفون حقائق الاشياء بالمشاهدة الحضورية لا بالعنوانات الكلّية يعرفونه تعالى لا بالكنه بل بالوجه ايضا.

[۴۸] قوله «فنحن نعرف الحقّ الاوّل»[2]

و لا يخفى ان هذا غير خال من ادعاء امر المعروفة كما لا يخفى.

---

۱. ۱۵/۳۹.

۲. ۱۸/۳۹.

[۴۹] قوله «لعّله لا یمکن...»[۱]

ظاهر هذا الجواب منه لیس جواباً بتّیاً و ان کان مضمون الجواب مجزوماً به، و هو عدم امکان مشاهدة ذاته، و لعلّه ره لم یکن ما یطمئنّ فی مقابل السائل من البرهان. و لك ان یقول ان الجواب جواب بتّی و قوله «لعلّه» من قبیل عبارات الشیخ فی کتبه، فیکون المراد من الجواب انّا و ان جوزّنا شهوده تعالی للمتألهّین و لکن تجویزنا الشهود کان اعمّ من الاشراق بالکنه اوبالوجه و لادلالة للعام و هو الشهود علی الخاص و هو کونه بالکنه کمالایخفی.

[۵۰] قوله «حتّی المعلول الاوّل»[۲]

الوجود هو النور به یتنوّر الاشیاء فهو ظاهر و مظهر، و قدعرفت انّ کلّ کمال فی الدانی فهو فی العالی بوجه اکمل الی ان بلغ الی غایة الغایات و هو واجب الوجود فهو مستجمع لجمیع الکمالات. اذاعرفت ذلك فاعلم ان کلّ صفاته الکمالیة مظهر الاشیاء الموجودة، پس عقل اوّل که او معلول اوّل است دارای جمیع صفات خداوندست یعنی مظهر است او از برای صفات واجب الوجود، زیرا که او نیز علم و حیوة و قدرة دارد و هر چه واجب دارد او نیز دارد و الا مظهر بعض می شود دون بعض، لکن هر چه دارد علی وجه انقص من واجب الوجود دارد ولکن همه صفات را مظهر است بیك نسق، نظر بخلوّ او از ماده و همچنین قوس نزول تا برسد به نفوس کلیه، همه در مظهر صفات بیك نسقند، ولی هر دانی انقص است در مظهریت از عالی که همه مظاهرند از برای صفات واجب تعالی تا برسد به مادیات، پس در آنجا فرق حاصل می شود با مجردات زیرا که بیك نسق نیستند نه از این جهت که آنها خالی اند از همه کمالات، بلکه آنها هم مظهر جمیع صفات کمالیه اند لکن چون به مباشرت ماده است این ماده را مدخلیتی است و لذا بعضی از صفات در ایشان خوب بروز کرده بر وجه کمال و بعضی بر وجه ضعف چنانچه یکی را می بینی در او صفت شجاعت بروز کرده و دیگری را صفت علم و هکذا. و چون ائمه ما علیهم السلام و همچنین پیغمبر ما(ص) و سایر انبیاء(ع) در مقام بشریت بودند مباشرتی با ماده کرده بودند و ماده را در وجود ایشان مدخلیتی بود زیرا که پسر عبدالله بود چگونه ماده را مدخلیتی

---

۱. ۵/۴۰.

۲. ۶/۴۰.

نباشد فلذا بعضی از صفات واجب زیاد بروز داشت در بعضی و به آن جهت الشجاعة الحسینیة شد و العبادة السجادیة گردید و کذا السخاوة و القدرة الی غیر ذلك، و مع قطع النظر عن مقام البشریة ظهور صفات در ایشان بیك نسق است هر قدری که این صفت بروز و ظهور دارد به همان قدر صفت دیگر بروز دارد، و آنکه فرمود: «اوتیت جوامع الکلم»[1] عبارت از ائمه ماست سلام الله علیهم که حقیقة صفات کمالیه خداوند ایشان بودند و همه در ایشان بروز کرده بود، اسماء حسنی بودند و همچنین خود آن جناب بهتر از همه مظهر بود و لذا «خلق عظیم» شد فی قوله «انك لعلی خلق عظیم».[2]

اذا تحقق ذلك فنقول مثلاً: عقول چون هم جهتی دارند و هم وجود و امکان ذاتی ایشان کافی است در وجود ایشان احتیاجی بمواد و استعدادند ارد و ایشان از عالین اند چنانچه در حدیث[3] می فرماید: «ان لله ارضاً بیضاء» الی قوله که می فرماید: در آنجا جماعتی هستند اطلاعی ندارند از خلق آدم اولا که همه محو مشاهده جمال حق شده اند و ایشان مکلف به سجده آدم نیستند و لذا فرمود «استکبرت ام کنت من العالین»[4] للشیطان مدهش علیه اللعنة و النیران که تو هم مطلق نبودی و تعبیر می کنند از ایشان بملائکه مهیّمه و گذشت اینکه وجود ایشان نیز مثل وجود ماهیات امکانیه محدودند که از حدود وجودات منتزع می شوند و از قید فقط و امر عدمی حد ایشان مأخوذ می شود که جواهر مجرد فقط او بشرط لا و مضاد قید نفی کمال دیگر است که مافوق هر ماهیت است و اینکه امور وجودیه و ثبوتیه منتزع می شوند از فعلیات که در ایشان است و علم ایشان نیز بنفس ذاتشان عین ذاتشان است و علم نیز راجع به وجودات نظر به اینکه امر عدمی مناط مبدئیت علم نمی شود پس چون ایشان مظهر واجب الوجودند می خواهند شهود واجب الوجود نمایند، مشاهده ذات خود می کنند و علم به هم می رسانند بذات خود و علم نیز عین ذات است و ذات چون محدود بود علم ایشان نیز محدود است لا محاله پس ذات ایشان لا محاله حجاب شهود کنه واجب

---

۱. نقل هذا الحدیث بالفاظ ثلاثة: اوتیت جوامع الکلم، و بعثت بجوامع الکلم، و اعطیت جوامع الکلم. نقلها مسلم و البخاری و احمدبن حنبل و ایضاً الآجری فی کتاب الشریعة و محیی الدین بن العربی فی التجلیات الالهیه.

۲. القلم / ۴.

۳. ابن ابی جمهور الاحسایی، عوالی اللئالی، الحدیث ۱۴۴، ج۱، ص ۱۰۰.

۴. ص / ۷۵.

نشدو مشهود نشد ایشان را مگر عین ذات خودشان و معلوم است که عین ذات خود اثری است از آثار واجب الوجود و این نیست مگر علم اشراقی حضوری بوجه لا بکنه و این است معنی حدیث یا عبارت عرفا که «العلم حجاب الله الاکبر».

و بعبارة اخری اوضح مثلاً هر گاه به آینه نگاه کنی زید را در آنجا ببینی، لاشك ولاریب که زید را بجمیع اعضائه و جوارحه کماهی دیده و ادراك نمی‌شود زیرا که آینه حاکی از حقیقة زید بوده است و حقیقة زید محکی عنه او است بی کم و زیاد. لکن باز می گوئیم این حقیقة زیدیة که ادراك بالکنه باشد نیست بلکه باز بالوجه است، فکذلك مشاهدة المعلول الاوّل للحق تعالی باعتبار مشاهدة نفس ذاته که نفسش نظیر آینه است از برای شهود حق، والحاصل آنکه معلول دوم نیز ادراك می کند واجب الوجود را، به همین طور است ولکن با دو حجاب که یکی ذات معلول اول باشد و دوم ذات خود و هکذا هر چه پائین می آید قوس نزول حجابات می‌شود پس در عقل سوم سه حجاب و در چهارم چهار و هکذا.

[۵۱] قوله «بترك الالتفات»[۱]

التفات عبارت از غور در ادراك است پس اگر ملتفت عالی باشد از ملتفت الیه، باید در مقام التفات تنزل بکند بمرتبه ادراك دانی باشد باید تصاعد بکند، و اگر نه دانی نه عالی باشد نه تصاعد و نه تنزل می خواهد.

و اما تصویر مطلب در نفس ناطقه اینطور است، مثلاً بسا می‌شود که شخصی مشغول به طعام خوردن است و لکن در این اثنا مطلب بلندی و امر مهمی ابراز و بنظرش می‌رسد و نفس التفات و توجه باو... بالمرة طعام خوردن را فراموش می کند، حتی اگر بپرسی نمی‌داند چند لقمه خورده و حتی نمی‌داند در کدام ظرف خورده، لذتی هم از آن طعام نخواهد برد، پس ترك التفات به طعام کرده، ولکن مستلزم نفی علم به طعام نیست، چنانچه این مطلب معهود است از جناب امیر المؤمنین(ع) که تیر را از پای مبارکشان کشیدند خبردار نشد، و کماهی نفس التفات بادنی می کند محو اعلی می‌شود از او، کما اینکه مشغول به شهوات نفسانیة می‌شود از جمیع مدرکاتش ذاهل و غافل می‌شود.

---

۱. ۹/۴۰.

[۵۲]قوله «و انها عین العالم»[۱]

بعد از آنکه اثبات شود که عالم شخص واحد است و مخفی نماند که باین مطلب آسان می‌شود مراد از قول جناب افضل الاوصیاء که فرمود: «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً»[۲] یعنی ان کشف الغطاء ممتنع کماهو مفاد کلمة لو، لکن این امر ممتنع اگر فرض امکانش بود، من چنان محو واجب الوجود شده و التفات باو دارم که از وجود مقید و وجود خود بالا رفته‌ام و در مقام علم بوجود مطلقم یقین من زیاد نمی‌شود.

[الفصل السادس: فی بساطته تعالی]

[۵۳]قوله «وجودیة عینیة او ذهنیة الی آخره»[۳]

الفرق بین المادة و الصورة و الجنس و الفصل انما هو بشرط لا و لا بشرط فان لوحظ الحیوان مثلاً منفصل الهویة من الناطق یکون مادة و هو معنی بشرط لا من الصورة و کذلك الناطق اذا لوحظ منفصل الهویة من الحیوان فیکون صورة و هو معنی بشرط لا من المادة و اذا لوحظ الحیوان متحدالوجود مع الناطق لامنفصل الهویة یکون جنساً و کذلك الناطق مع الحیوان یکون فصلاً و هذا معنی لابشرط ولا اختصاص للمادة و الصورة بالمادة و الصورة الحیثیتین الخارجیتین بل اذا لوحظ کل من الحیوان و الناطق بشرط فی الذهن یکون احدیها مادة و الاخر صورة فتکونان مادة و صورة ذهنیتین. فعلم من ذلك الفرق بین الاربعة و هو کون الجنس و الفصل متحدین فی الخارج بخلاف المادة و الصورة فانهما متباینان علی ماذهب الیه المشائون حیث یقولون بکونهما متباینین فی الوجود الخارجی. و اورد صاحب الاسفار علی ماحکی عنه: «ان الحیوان و الناطق ان کانا متحدین فی الخارج بحسب الواقع فباعتبار المعتبر لایصیران متباینین و ان کانا متباینین فلا یصیران بالاعتبار متحدین فان کان الجنس و الفصل متحدان فی الوجود الخارجی کذلك المادة و الصورة.»[۴] انتهی کلامه مضمونا علی ماسمعت.

---

۱. ۱۲/۴۰.

۲. بحار الانوار، ج ۴۰، ص ۱۵۳، الباب ۹۳، الحدیث ۵۴؛ ج ۶۹، ص ۲۰۹ و ج ۸۷، ص ۳۰۴.

۳. ۲/۴۱.

۴. الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الرابعة، الفصل الخامس.

و مع قطع النظر من هذا الايراد نقول انه قديقال فرق بين الاجمال و التفصيل، فالانسان المجمل هو الذى ليس كل جزء من اجزائه متمايزاً عن الاخر و الانسان المفصل هو الذى لوحظت اجزاؤه متمايزة جنسه من فصله و فصله من جنسه و نمائه من جسميته و جسميته من جوهريته الى غير ذلك من المفاهيم الموجودة فيه. و بالجملة فبملاحظة الدرجات فيه التى هى عبارة عن ملاحظة اجزائه مفصلة لايكون اجزاؤه متحدة فى الخارج كما لايخفى. و لعل قول المشائين بالمباينة مبنى على هذا البيان فمقام الاجمال فى الانسان مثلاً هو كون اجزائه متحدة فى الوجود الخارجى، فالانسان المجمل هو المحدود و الجنس و الفصل اجزاء حد الانسان.

[۵۴] قوله «تقدماً بالطبع»[1]

و هو فى الاصطلاح تقدم العلة الناقصة على معلولها. و قد يطلق ويراد بها التقدم بالذات فيكون اعم من التقدم بالعلة الناقصة و التامة على معلوليها. و قد يطلق ايضا على التقدم بالماهية الذى هو قسم من اقسام التقدم. فان شئت فقل ان المراد من التقدم بالطبع هنا هو التقدم بالذات الشامل للاقسام الثلاثة فيشمل البرهان لنفى جميع الافراد عقلية او خارجية، فلايكون الدليل اخص من المدعى.

[طريقة اخرى]

[۵۵] قوله «بعض اجزائه الى بعض علاقة . . .»[2]

يعنى انه يعتبر فى تحقق طبيعة حقيقة ان يكون بين اجزائها ارتباط و علاقة لزومية من الطرفين بان يكون تلك العلاقة علاقة العلية و المعلولية فيكون احد الجزئين علة و الاخر معلولاً كان يكون احدهما جنساً و الاخر فصلاً او احدهما مادة و الاخر صورة فان بينها علاقة علية ايجابية و ارتباط من الطرفين فان الجنس فى ابهامه مفتقر الى الفصل المحصل، و الفصل فى خصوصيته مفتقر الى الجنس و كذلك المادة و الصورة فان المادة من حيث طبيعتها محتاجة الى الصورة، و الصورة من حيث شخصيتها محتاجة الى المادة و لو لا كذلك لم يكن مركباً حقيقياً.

---

۱. ۶/۴۱.

۲. ۱۴/۴۱.

[۵۶]قوله «اللهم الا فی الاصناف والاشخاص . . .»[۱]

المرکب اما اتحادی او اقترانی، الاول کالجنس والفصل، والثانی کترتیب العوارض مع معروضاتها ککمیة زید معه و متاه معه و غیر ذلك من العوارض المشخصه للشخص من طوله و قصره و لونه، و من هذا القبیل ترکب الطبیعة النوعیة مع عوارضها الصنفیة کالرومیة فان طبیعة الانسان مرکبة مع وصف الرومیة فی الرومی و الزنجیة فی الزنجی، ولا یخفی ان اطلاق الاقترانی علی المذکورات فیه مالایخفی، بلی الاولی ان ترکها ایضاً للاقترانی و انما الاقترانی من قبیل الحجر الموضوع فی جنب الانسان.

[۵۷]قوله «لاعلاقة لزومیة بین الواجبین . . .»[۲]

التلازم بین الشیئین یتصور علی وجوه ثلثة: احدها کون احدهما علة والاخر معلولاً. والثانی کونهما معلولین لعلة ثالثة بحث ان یوقع تلك العلة ارتباطاً بین ذلك المعلولین. والثالث کونهما معلولین لعلة ثالثة من دون ایقاع ارتباط بین المعلولین. ولایخفی ان القسم الثالث لیس مما کان بین ذینك الشیئین علاقة لزومیة. نعم لما کانا معلولین لعلة واحدة فقد یستدل بوجود احدهما مع العلة علی وجود الاخر معها، هذا غیر التلازم المطلوب بینهما هنا و انما هما اثران لمؤثر واحد، و هذا لا دخل لما نحن فیه فالقسم الثالث خارج عما نحن فیه فانحصر اقسام التلازم بین القسمین الاولین.

ثم المراد من ایقاع الارتباط هو کون صدور واحد منهما من العلة متوقفا علی صدور الاخر عنها، یعنی ان صدور هذا عن العلة متوقف علی صدور ذاك عنها، و بالعکس لکن لاعلی وجه دائر ففی بدایات الوجود ای فی قوس النزول انما هو من القسم الاول کالعقول والنفوس الی ان تصل الی نهایات الوجود ای الماهیات فهی من القسم الثانی الاتری ان الهیولی من حیث طبیعتها محتاجة الی سنخ الصورة الی طبیعتها ای صورة ما والصورة من حیث تشخصها محتاجة الی طبیعة الهیولی فالهیولی فی خصوص استعدادها فی الموجودات الخارجیة دائماً لها توجه نحو الصورة یستکمل بها فدائماً متحرکّة الی الصورة للاستکمال والصورة فاعل لها

---

۱. ۱۸/۴۱.

۲. ۲۱/۴۱.

فاعلاً ما به اى حافظة لها ولامر المتجدد من حيث متجدد لايكون معلولاً للثابت بل لابد و ان يكون للعلة الثابتة معلول ثابت و للمعلول الثابت علة ثابتة، فلا بد فى الحركة من امر ثابت فى جميع ترقيات وجود المتحرك فيكون ذلك الامر الثابت موجوداً بالذات و متعلقاً للجعل و يكون تلك الحركات موجودة بالعرض فالنطفة مادة للنبات و هو للحيوان و هو للانسان.

ثم انهم قالوا ان كل فعلية آب عن قبول فعلية اخرى فما معنى قولهم «ان النطفة مادة للنبات...»، فنقول تفصيله ان الهيولى التى هى القابل تتحرك الى الصورة، فافرض تلك الصورة صورة منوية فاذا تحقق فى القابل هذه الفعلية اى صورة المنوية ينعكس الامر فيتوجه تلك الصورة الى ذلك القابل و تحفظه و هذا معنى كون الصورة فاعلاً ما به بالنسبة الى الهيولى ثم تلك الصورة المشوبة بالقابل تتحرك الى فعلية اخرى و هى الصورة النباتية فتأخذها فتحفظ الصورة النباتية ايضاً للهيولى التى كانت مادة قابلة لصورة النطفة و هكذا. فالمتحرّك الى الصورة دائماً هى الهيولى القابلة للصور الا انها مادة تلاحظ فى حال خالية عن الصورة و اخرى واجدة لصورة حافظة و مع فعلية اخرى فالامر الثابت امر واحد فى جميع تلك الحالات و هو موجود بالذات و متعلق بجعل الجاعل و الفاعل المفيض و تلك الحالات ليست متعلقة بجعل الجاعل بل هى موجودة بالعرض فتدبّر. فالا عالى مجعولات بالذات اذ لايعرض فيها استعداد من المعدات الخارجة حتى تكون مجعولة بالعرض دائما صارت مجعولة بجعل واحد بسيط نظراً الى قوله انما امرنا كلمح بالبصر[1] و هذه هى العلاقة اللزومية بين الشيئين.

[۵۸] قوله «فاذا قاس الجزء والكل اليه»[2]

طباع الجزء يقتضى التقدم و طباع الكل يقتفى التأخر والواجب يقتضى التقدم والممكن يقتضى التأخر.

[۵۹] قوله «واى تخالف...»[3]

المراد من الواجب الواجب بالذات لا الواجب بالغير و هو ظاهر كما ان المراد من الممكن كذلك اذ لايكون الممكن ممكناً بالغير فاحدهما غنى بالذات بل هى غناء والآخر

---

۱. «وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر» القمر/۵۰.

۲. ۵/۴۲.

۳. ۱۴/۴۲.

فقير بل فقر والامكان ان كان امكانا ماهوياً فهو خالية عن الوجود والعدم و ان كان وجوديا فجهة ذاته جهة الارتباط الى الغير والواجب جهة ذاته جهة كونه مرتبطا اليه ففى احدهما جهة وجدان و فى الاخر جهة فقدان و كل منها فى طرف ضدالآخر فكيف يلتئم و يتألف منهما حقيقة محضة و فعليّة صرفه والوجودالذى ليس من سنخ الماهيات.

[برهان آخر]

[۶۰]قوله «ان احتياج الجنس الى الفصل كما هو مقرر عندهم ليس فى تقومه من حيث هوهو، بل فى ان يوجد...»[۱]

و تفصيله ان الحيوان الذى هو جنس له تقرر ماهوى و ليس فى ماهيته محتاجاً الى الفصل كما يلاحظ فى الجنين حيث انه ليس فيه فصل الناطق مع ان له تقرراً لاحقة الا انه الحيوان الجنسى هو الحيوان اللابشرط، و اللابشرط ليس آبياً عن الف شرط و الا لم يكن جنساً فالجنس له ابهام وجودى لا ماهوى فالجنس امر مبهم غير منطبق بنوع من الانواع و طبيعة من الطباع المحصلة و الماهيات النفس الامرية و الموجودات الخارجية بل هو شئ واحد غير متكثر و من حيث ذاته لا جزئى و لا كلى و لا عام و لا خاص بل له وحدة ذاتية و تكثير عارضى باعتبار ضمّ الفصول اليه. و بعبارة اخرى وحدة ذاتية و كثرة فصولية فبانضمام كل فصل به يتحصل نوع من الانواع.

بيان ذلك و توضيحه ان الفصل المقوم هو الذى له مدخلية فى تحقق الماهية النوعيه كالناطق فى الانسان لا فى وجودها، و اما الفصل المقسم الذى يقال له الفصل المحصل هو الذى له مدخلية له فى تحقق الماهية النوعية بل فى وجودها، فالحيوان مثلاً له تحقق ماهوى الا انه لابد فى وجوده و تحققه و انطباقها على طبيعة من الطبايع الموجودة من انضمام فصل الناطق مثلاً اليه و لما كان الجنس بما هو جنس امراً مبهماً و الامر المبهم من حيث هو مبهم لا يقبل الوجود و لا يقتضيه و كان الفصل امراً متحصلاً قابلاً للوجود فالوجود الواحد من المبدء الفياض يتعلق بالفصل و يمرّ منه اولاً و بالذات ثمّ يميز بالجنس ثانياً و بالعرض فيتحقق الطبيعة النوعية. فظهر مما ذكرنا ان الجنس معناه معين لكن باعتبار وجوده الخارجى

---

۱. ۱۹/۴۲.

يحتاج الى الفصول المحصلة و المقسمة و المنوّعة و لمّا كان العقل اذا لاحظ وجود الحيوان مع الناطق يرى ان الآثار المترتبه على الناطق اتم من التى يترتب على الحيوان يجزم ان الناطق له اصالة فى تعلق الوجود و مرور الجعل به بل اذا لاحظه العقل مع الفياض يرى ان الآثار المترتبه على الضحك اضعف من الناطق فيجزم ان ذلك ذاتى و هذا عرضى.

ثم لا يرد على قولنا ان الجنس له وحدة و كثرة انه يلزم اجتماع الضدين اذ وحدته ليست من جهة كثرته بل وحدته باعتبار نفس ذاته و كثرته باعتبار انضمام الفصول اليه فهو مادة قابلة محضة لانضمام جمع الفصول اليه فى تحصل النوع و كذا الكلام فى النوع بالنسبة الى الاشخاص. و بالجمله فالجنس امر مبهم غير معين له وحده ذاتية و كثرة غير ممتنعة للصدق على كثيرين و تعينه انما هو باعتبار الفصول كما ان كثرته ايضاً كذلك، و كذلك الكلام فى الهيولى بلا تفاوت فانها ايضاً امر وجدانى لها وحده ذاتيه و ابهام نفسية تتكثر بتكثر الصور و تتعين بتعيّناتها، و كثرتها ليست من جهة وحدتها حتى يلزم التناقض بل كل منهما من وادغير اخرى فهى قابلة محضة و انما يتحقق الفعلية فيها من طرف الصور و لا يبعد كونها امراً واحداً فان العشرة شئ واحد مع عمومها و كثرتها فى حد ذاتها كما يقال عشرة واحدة مع انها نفس الوحدات و عين الكثرات، وجودها وجودها و كذلك الكلام فى مادية العناصر بالنسبة الى المواليد.

و ممّا ذكرنا من ان الفصل قابل للجعل و الوجود لكونه امراً متحصلاً ظهر معنى قولهم الفصل كالعلة المفيدة للجنس خلافاً لمن لم يكن له عوز فى المطلب كما نسب الى سيد المدققين حيث يقول ان الفصل علة بالنسبة الى بعض صفات الجنس كابهامه فهو علة لمزيل ابهامه، و لا يخفى انه على هذا يكون علة مفيدة حقيقيّة لا كالعلة المفيدة.

[برهان آخر]

[۶۱] قوله «فيكون الواجب ذاماهية...»[1]

اذ لو كان جنسه مفهوماً غير الوجود المتأكد فكل جنس له فصل فيتحقق بالماهية النوعية و قد تقدم ان ليس له ماهية بل ماهيته انيته.

---

۱. ۲۲/۴۲.

[۶۲] قوله «فلا يحتاج فى ان يوجد الى الفصل . . .»[۱]

انما يحتاج اليه لابهام الجنس فاذا كان جنسه عين الوجود فاىّ حاجة الى الفصل حتى يكون علة لوجود الجنس.

[اجمال فيه تلويح عرشى]

[۶۳] قوله «فلا يخلو اما ان يكون جميعها او بعض منها محض حقيقة الوجود . . .»[۲]

بيان ذلك ان الحمل اما اولى ان كان حمل تمام الاجزاء على الحقيقة النوعية كقولك الانسان حيوان ناطق، و اما شايع صناعى و هو ما اذا حمل كل من اجزاء الماهية كقولك الانسان حيوان او الانسان ناطق و مناط الحمل الصناعى الاتحاد فى الوجود بعد كون الموضوع و المحمول متغايرين بالمفهوم فلابد ان يكون امر ثالث يكون مناط لاتحاد ذينك الامرين المتغايرين و ذلك الامر الثالث هو الوجود. ثم ان الامر الثالث الذى هو مناط الاتحاد لابد و ان يكون مغايراً لعنوان الموضوع و لعنوان المحمول فلو كان جميع اجزاء الواجب الوجود حقيقة الوجود لايصح الحمل، لا اولياً لان هنا حقايق وجود اذ المحمول حقيقة وجود و الموضوع حقيقة وجود اخرى، و حقائق الوجود لامحالة متباينة فكيف يتحدان، ولاصناعياً اذليس بين الاجزاء تغاير بالمفهوم بل تغاير بالوجود، و لو كان بعضها حقيقة الوجود فهنا و ان امكن الحمل الشايع لكون احد جزئيه مغايراً للكل فى المفهوم الا انه لايصحّ لوجهين فالاول ان مناط الاتحاد لابد و ان يكون امراً ثالثاً غير داخل فى عنوان الموضوع و هنا ليس كذلك اذ الامر الثالث هو الوجود و المفروض ان الموضوع ايضاً انما هو الوجود، و الثانى مباينة الجزء الذى هو حقيقة الوجود بحسب الوجود فلايحمل. و كذلك القسم الثانى و هو قوله اولا يكون شئ منها فوق الوجود مع انه لايتصور هناك اتحاد لكونها متباينين بالمفهوم.

[۶۴] قوله «و هو خرق الفرض.»[۳]

اذ المفروض ان للواجب اجزاء عقلية و معلوم من حال الاجزاء العقلية صحة

---

۱. ۲۴/۴۲.

۲. ۲/۴۳.

۳. ۴/۴۳.

حمل بعض علی بعض و علی الکل بالحمل الصناعی و کل علی الکل بالحمل الاولی.

[تکمیل]

[۶۵] قوله «اسّسوا اثبات المادة فی الاجسام الدیمقراطیسیة»[۱]

هو قائل بان الجسم مرکب من الاجسام الصغار الصلبة لا من الاجزاء التی لایتجزی ولا من الصورة والهیولی فالقوم اثبتوا الهیولی فیها ایضاً لقابلیة الفصل لابفعلیته ای لوفرض القسمة الفرضیة علی تلك الاجسام تحدث فی المقسوم اثنینیة اذالقسمة علی اقسام خارجیة حقیقة و هو واضحة، و وهمیة کما فی الجسم الابلق، و خارجیة معنویّة[۲] کما فی المقام، و کیف کان فلابدّ فی الجزء المقداری ان یکون کل جزء له شرکة للجزء الاخر فی‌الطبیعة النوعیة الجسمیة اذکلاهما معاعین ذلك الکل، پس در حقیقة نوعیة جسمیة جزء نیز با کل شرکت دارد، جزء خط خط است، جزء سطح سطح است، کما این که جزئین شرکت دارند در حقیقة نوعیة. و این برهان بعد از این است که جسم مطلق نوع باشد نه جنس و الا لازم نمی‌آید و تمام نمی‌شود پس گوئیم هرگاه از برای واجب‌الوجود جزء مقداری باشد یا ممکن است لازم می‌آید که جزء مخالف داشته باشد با کل، نظر به آنکه کل واجب است و جزء ممکن، و یا واجب است لازم می‌آید که واجب بالذات موجود بالقوّه باشد زیرا که جسم متصل واحد است و اجزاء بالفعل ندارد و اجزاء بالقوه دارد زیرا که جزء مقداری عبارت از همین است، پس لازمهٔ این کلام این است که آن جزء در او بالقوه باشد نه بالفعل و چون فرض شده که واجب‌الوجود اجزاء مقداریه دارد و اجزاء مقداریه همان اجزاء بالقوه است و اجزاء بالقوه مستلزم این است که خود موجود بالفعل نباشد بلکه موجود بالقوه باشد نظر به اینکه اجزائش بالقوه است.

---

۱. ۶/۴۳.

۲. فی الاصل: «وهمیة»، صحّحنا، وفاقاً لبدایع الحکم ص ۲۳۶.

[الفصل السابع: واجب الوجود لافصل لحقیقته البسیطة علی انه مقسّم]

[۶۶] **قوله «لافصل لحقیقته البسیط...»**[۱]

بان یکون حقیقته طبیعة جنسیة علی ان یکون الفصل مقسما ای محیطاً للوجود.

[۶۷] **قوله «بیانه...»**[۲]

لابد فی توضیح هذا المطلب من تقدیم مقدمة: و هی ان التقرر قسمان تقرر ماهوی و تقرر وجودی چنانچه ثانی نفس الامریة دارد کذلك الاول لکن در مرتبه متأخره از تقرر وجودی زیرا که در وقتی که نظر را در عقل به همان اجزاء ماهیة انداخت و قطع نظر از وجود او در ذهن کردی اگر صاحب وجود باشد در واقع لامحالة وجود امر عرضی است نسبت به ماهیت در آن ظرف عقلیه و ماهیت من حیث هی لیست الاهی است و حکم می‌شود به عدم ترتب آثار او بر او اگرچه به تبع وجود موجود بشود این عبارت از تقرر ماهوی است، و تقرر وجودی ماهیت عبارت از آن تقرر است که آثار مطلوبهٔ آن وجود بر آن وجود مترتب شود، این در ظرف ذهن و هرگاه ظرف ذهن تبدیل به ظرف خارج بکنی باز حالت تقرر ماهوی و وجودی همین است که ذکر شد، و لکن بنابر اصالت وجود ماهیت در مرتبهٔ متأخره از تقرر وجودی متقرر شود، و دلالت می کند بر این مطلب قول ایشان که کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیة والوجود.

ثم اینکه در حمل مفهوم موجود بر ماهیت واسطه در ثبوت و برخود وجود واسطه در عروض است، و آنکه آخوند فرمود: که ماهیات از حدود وجودات منتزعند[۳] نه مراد از آن کلام این است که از اعدام و مقولات ایشان متنزع می‌شوند بلکه مراد این است که از جهت فعلیة و فقد هر دو منتزع می‌شوند یعنی نظر به اینکه در حد تام هر ماهیتی قید «فقط» معتبر است پس امور ثبوتیة از فعلیات آن وجود منتزع می‌شوند و قید «فقط» از جهت فقط مفهوم دیگر نه از عدم محض و الا لازم می آید انقلاب وجود به عدم کما مرّ و معلوم است که امر ثبوتی از امر عدمی منتزع نمی‌شود.

---

۱. ۱۳/۴۳.

۲. ۱۴/۴۳.

۳. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الاولی.

اذا تحقق ذلك فنقول اینکه فصل کالعلة المفیدة للجنس است عبارت از فاعل ما به جنس است نه فاعل ما منه و فاعل ما به عبارت از آن است که واسطه در فیض وجود باشد که اولاً فیض وجود با مرور بکنه ازمبدء فیاض به او اولاً و بالذات ثم ثانیاً و بالعرض به او، پس معلوم شد که فصل مقسّم دائماً معطی وجود است مرجنس را، نظیر آنچه در صقع ربوبیت واقعند یعنی در مراتب فعل واجب الوجود و دلالت می کند براو قوله(ع): «خلق الله الاشیاء بالمشیة والمشیة بنفسها»[1] حیث اتی(ع) بالباء و المراد بالمشیة کما قالوا هوا لمعلول الاوّل و هوالواسطه فی‌خلق‌الاشیاء بخلاف نفس المعلول الاوّل فخلقه بنفسه لا بواسطة وفی هذا الحدیث ایضاً دلالة جیدة علی مراتب الاشیاء فی‌الوجود.

[۶۸] قوله «و هو محال بل یلزم خلاف الفرض»[2]

ای ما فرض فصلاً مقسما لم یکن فصلاً مقسماً.

[۶۹] قوله «مالا علة له معلولاً»[3]

لما مرّ من ان الفصل المقسّم کالعلّة المفیدة للجنس والمفصل المقسم لیس جزء من الماهیة بل هو خارج عنها معط للوجود ففی الفصل السابق کانّ فی بیان نفی الفصل المقوّم و هنا فی بیان نفی الفصل المقسّم.

[الفصل الثامن: فی نفی الکثرة العددیة عنه تعالی]

[۷۰] قوله «لاینقسم [حقیقتة البسیطة] بالعدد...»[4]

بان یکون طبیعة کلیّة له افراد متکثر بل کلما فرضت له ثانیاً فهو بعینه الاوّل کالکلّی اذا القیت منه التشخّصات فنفس زید الجزئی اذا القیت منه التشخّصات الجزئیة و کذا من عمرو یکون النفس متحداً غیر متکرّر.

---

۱. الصدوق، التوحید، الباب ۱۱، الحدیث ۱۹، ص ۱۴۸، راجع الباب ۵۵ ص ۳۳۹ و الکافی ج ۱ ص ۱۴۹ ایضاً.

۲. ۵/۴۴. عبارة «بل یلزم خلاف الفرض» غیر موجودة فی الطبعة الحروفیة.

۳. ۷/۴۴.

۴. ۱۰/۴۴.

[۷۱] قوله «فلا يوجد منه واحد...»[۱]

اذ المفروض حقيقته تعالى يتكثر بذاته واحد يتكثر لانّ ذلك الواحد ايضاً على طباع ذلك المتكثر بنفس ذاته بل هو عينه لانّه فرده فيتكثر ذلك الواحد ايضاً و هكذا فلا يوجد واحد اصلاً.

[۷۲] قوله «على طباع...»[۲]

الطبيعة فى الطبيعيات يقال لمبدء الحركة والسكون، و فى الامور العامّة مرادف للماهيّة و هنا اريد منه كلّما كان مقتضى الشيء.

[۷۳] قوله «انتفى الكثير ...»[۳]

كل كثرة لها مبدء و لابد ان يكون ذلك المبدء جزئياً بالنسبة الى ذلك الكثير من حيث انه مبدؤه و ان كان من جهة اخرى متكثراً فلاضير فى كون هذا الشخص مبدء لعشرة اشخاص اشتماله على اجزاء عديدة كاللحم و الشحم و العظم الى غير ذلك.

[۷۴] قوله «ففيه قوّة القبول ...»[۴]

القوّه فى الاعالى عبارة عن الاتصاف و فى الادانى عن الاستعداد.

[۷۵] قوله «هو المادّة ...»[۵]

نظر به اينكه از اجزاء ارضيه است قابل تقطيع و تجزيه است اين است كه منشأ تكثر عددى است بخلاف هيولى افلاك قابل تجزيه نيست و لذا نوعش منحصر درفرد شد، پس شمس واحد است و عطارد غير ازيكى موجود نشد و كذا زحل و مريخ و مشترى و قمر موجود نشدند غير از يك فرد از هر يكى.

[۷۶] قوله «بوجه ...»[۶]

لعله اشارة الى اشكال و هو انّ النفس مادام فى البدن فتكثّرها انما هو بتكثر البدن و

---

۱. ۱۱/۴۴.
۲. ۱۱/۴۴.
۳. ۱۲/۴۴.
۴. ۱۳/۴۴.
۵. ۶/۴۵.
۶. ۷/۴۵.

بحد مفارقتها و وقوعها فی عالم البرزخ فلا معنی لتکثرها لانّها ایضاً من عالم العقول مع ان النفس متکثرة فی ذلك العالم ایضا: و قد یجاب انّ لناجهات فاعلیّة الاتری انّ الکثرات التی فی العقول و النفوس انّما هی بواسطة الجهات الفاعلیة و الواجب الوجود لیس له تکثر جهات بل انّما هی فی المعلول الاوّل و هکذا الثانی و الثالث و لذا قال بوجه.

[۷۷] قوله «والوجود المفارقی ...»[۱]

یأبی عن الکثرة لانّه بریء من الاستعدادات و الموادّ و لذا صار نوعها منحصراً فی فرد.

[الفصل التاسع: واجب الوجود لا یجوز ان یکون حقیقة نوعیة . . .]

[۷۸] قوله «والواجب الوجود لایجوز ان یکون حقیقة نوعیّة...»[۲]

هذه المسئلة غیر مستغنیة عن المسئلة السابقة و هی نفی التکثر ولاهی عن هذه. امّا الثانیة فلانّه لمّا اثبتنا عدم تکثره تعالی فلقائل ان یقول ان تلك الحقیقة الواحدة البسیطة الغیر المتکثرة متشخّصة بالتشخّصات الزائدة علی ذاته فیلزم الترکّب فی ذاته فیتطرّق الی ذاته الکثرة ایضاً. ولا الاولی اذ ابطال التکثر بحسب التشخّصات لایوجوب ابطال التکثر بحسب الحقیقة.

[۷۹] قوله «فی تقدیم معنی الذات»[۳]

جوهر جنسی دو قسم است، یك قسم از او مجرّد از مادّه است و فصل آنها مقدم بر جنس آنهاست و آنها عبارتند از انسان کبیر و در قوس صعود واقعند. و قسم دیگر متعلقند به مادّه، پس جوهر جنسی در مادّه امر مبهمی است تا آنکه مقید بشود به جسم ممتدّ، تا طبیعة نوعیه متحصّل شود و هرچه تا در نشأة جسم ممتد است یك نوع است و بعد باز چون که همان جسم ممتدّ را می توان لابشرط فرض نمود اباء از لحوق شرط دیگر ندارد و لابشرطیّة نیز مناط جنسیّة است پس فصل تام به او منقسم می‌شود، می‌شود جسم نامی و این نشأة نباتیه نیز نشأه اخری است و هرچه در این نشأه است نوع واحد است و چون معلوم

---

۱. ۷/۴۵.

۲. ۱۱/۴۵.

۳. ۱۴/۴۵.

نامی را نیز می توان لا بشرط ملاحظه نمود پس جنس می‌شود قابل از برای فصل تا آن فصل او را منطبق بر جهت نوعیه دیگری، هکذا فصل حساس به او ضمّ می کنی می‌شود حیوان این هم نشأه دیگری است وجود هر چه در این نشأه سلوك و سیری دارد همه نشأه حیوان است و آن هم طبیعة نوعیه محصّله است و فرقی نیست در این که جمیع قوی حساسه را داشته باشند یا بعضی را، حتی هر گاه قوه لمسیّة فقط را هم داشته باشد و بس که انزل قوای حساسه است مثل خرء[1] طین در میان نجاسات او نیز حیوان است زیرا که قوّه لمس نیز اخس است تا برسد به قوّه خیال که او مجمع البحرین است متصل است بقوّهٔ عاقله همه مراتب حس اند همه آنچه در این نشأه است حیوان است و چون می توان حیوان را هم لابشرط ملاحظه نمود باز مبهم می‌شود پس فصل ناطق به او منضم می‌شود انسان می‌شود و هر چه در این نشأه سیر می کند همه انسان است زیرا که ناطق عبارت از قوّه عاقله است هر چه بالا برود تا برسد بفرد خفی و اخفی همه اینها خارج از نشأه انسانیه نمی‌شوند همه در قوّه عاقله شریکند، غایة ما فی الباب بعضی از آنها در قوّهٔ مدرکه آنها ضعفی است و در دیگری قوتی است. و از اینجا ظاهر شد که فصل در انسان صغیر مؤخّر است از جنس آنها بخلاف انسان کبیر که آنجا امر بعکس است زیرا که انسان صغیر در بدو قوس صعود است از قبل مادّه برمی‌خیزد و آنها در انتهاء قوس صعودند که بدو قوس نزول باشد شوبی با مادّه ندارد تا احتیاجی به مادّة و استعداد داشته باشند. و معلوم شد که همه اینها که مذکور شد تقرّر ماهوی است دخلی به تقرّر وجود ندارد پس در بودن این طبایع نوعیه که مذکور شدند محصّل بالفعل و متّصف بالوجود حیث زائده دیگری می‌خواهد و او عبارت از تشخّص است و معلوم شد که تشخّص از جمله عرضیات است داخل در ذاتیات نیست و قوام ماهیت نوعیّه نیست، وجود مفهوم متشخّص را ماهیة نوعیه عرضی است نه ذاتی.

[۸۰] قوله «ای یکون حقیقته عبارة عن تشخّصه ...»[2]

لمّا ثبت من انّ مفهوم التشخّص امر عرضی لکل ما بالعرض یلزم و لابدّ ان ینتهی

---

۱. خرء: عذره (المنجد).

۲. ۲۳/۴۵.

الی مابالذات فلولم یکن لتشخّص الواجب امرزائد وحیثیة زائده عین ذاته بل یحتاج، یلزم الدور او التسلسل.

[۸۱] **قوله «بل الوجود والتشخص امر واحد ...»**[۱]

قدمرّ انّ التشخّص لیس داخلاًفی ماهیّة النوع بل خارج عنهافیحتاج الماهیةفی کونها مصداقاًللتشخّص و محمولاًلمفهوم التشخّص الی حیثیة تقییدّیةزائدة،والحیثیات التقییدیة ایضاًکمامرّمراراًراجعةالی الحیثیات التعلیلیة،و الاقتضاء ایضاًلیس فی نفس الماهیة اذالماهیة من حیث هی الیست الاّهی فتلك الحیثیة اماوجوداوعدم اوماهیةاخری، امّاالماهیةفحالها حال الماهیة السابقة لیست الاّهی،والعدم ایضاًامر باطل الذات لایکون مبدء للحیثیة التعلیلیة فانحصر الامر فی الوجود،فالتشخّص والوجودامر واحد،بل الوحدةایضاً،والمغایرةانّماهی فی مفاهیمهالافی ذاتهافهذاالامر الواحدمن حیث انه طارد للعدم معروض للوجودمن حیث انه طارد للابهام معروض لمفهوم التشخص و من حیث انه طارد للکثرة معروض للوحدة.

[۸۲] **قوله «ای شخص . . .» ...**[۲]

لمّا کان المقسم فی الکلی و الجزئی هوالمفهوم کماهو واضح حیث انّ معروض الکلّیة والجزئیة لایکون الاّ مفهومها نظراًالی عدم امکان حمل الجزئی و الکلّی علی غیرالمفهوم، فالجزئی هوالمفهوم الّذی یمنع من فرض صدقه علی کثیرین و اطلاق الجزئیة علی زیدالخارجی لیس بحقیقة بل هومن باب المجازات العرفیة نظراًالی قضیه محاکاتیة بین الجزئی الذهنی و الخارجی حیث انّ المفهوم الذهنی حاك عن الموجود الخارجی فهو جزئی بالعرض والجزئی بالذات هوالمفهوم الذهنی و ما به المنع هوالوجود الخیالی والوجود العقلی هو مناط الکلّیة پس واجب الوجود اگرچه جزئی نیست بمعنی آنکه مشخص باشد از طبیعت کلّیة لکن مشخص خارجی است.

[۸۳] **قوله «و انّه عقلی ای مجرّد ...»**[۳]

یعنی ان المراد بالعقلی هوانه لایحصل فی القوّة العاقلة والاّ لکان مدرکاًو قدمرّ انّه

---

۱. ۲۳/۴۵.

۲. ۳/۴۶.

۳. ۵/۴۶.

لايكون مدركاً.

[۸۴] قوله «و اذ لاحدّ له و لاعلّة فلابرهان عليه . . .»[۱]

الحدّ من التصوّرات و البرهان من التصديقات. ثم قالوا ان الحدّ والبرهان يتشاركان فى الحدود اذ لكل منها حدود ثلثة اما الحدّ فله جنس و فصل و تحصل الجنس بالفصل، و اما البرهان فله حدّ اكبر و حدّ اصغر و حدّ اوسط، و هذه المسئلة من المسائل المشكلة فلينتظر لعله توفق لتعلمها. فاذا قال لاحدّ له نفى الاجزاء الذهنية فيلزم من نفى الاجزاء العقلية الاجزاء الخارجية ايضاً من الصورة والهيولى، والمراد من العلّة هى العلة الخارجية.

[۸۵] قوله «اما ان يكون اولياً اويكون مأيوساً . . .»[۲]

على سبيل منع الخلو للممكنات فقط و هو واضح و اما علم الواجب بذاته تعالى فان علمه تعالى على نفسه ضرورى لا احتياج الى كسب من البراهين بل يدرك ذاته بعلم اشراقى لاارتسامى و لاعلم الممكنات بذاته تعالى فمأيوس عن معرفته باىّ علم، پس علم واجب بنفس خود نمى‌شود هم اولى باشد و هم مأيوس عن المعرفة، و كذا علم الممكن بذاته تعالى و اما مى‌شود له اولى باشد از براى واجب و مأيوس باشد از براى ممكن، اين جمع به اين معنى شايد كمالايخفى.

[۸۶] قوله «فانّ العلم اليقينى بذى السبب . . .»[۳]

قدمر بيان ذلك من انّ العلم بالعّلة المعينة و السبب المعيّن يقتضى العلم بالمعلول والمسبّب المعيّنين و اما العلم بالمعلول فهو يقتضى العلم بعلّة ما و سبب ما و لماكان جميع الموجودات معلولاً له تعالى فالعلم به علم بها، والا فانّ العلم بحقائق الاشياء لايمكن للممكن اذ الانسان مثلاً كيف يحصل له العلم بذوات الحيوان والانسان والبقر و غيرذلك من الحقائق على ماهى عليه فى الواقع و ما اعتبر فى جهته بحيث ينكشف له حقيقة بجميع ما يعتبر فى حقيقته فلايمكن حتّى لوكان معلولاً لشئ آخر و حصل العلم بعلة ذلك الشئ اذ علّته ايضاً لها علّة و لعلّته علة و هكذا الى ان بلغت سلسلة العلل الى عّلة العلل والمفروض و

---

۱. ۶/۴۶.

۲. ۷/۴۶.

۳. ۱۰/۴۶.

ان كان محالاً الاّ انّه لو فرض العلم بالواجب الذى هو علّة العلل يحصل العلم بحقائق الاشياء كما هى اذالعلم بالعلّة التامّة يقتضى العلم بالمعلول فيكون العلم به تعالى علماً بالاشياء كماهى و يكون اكبر شهادة على كل شئ، فهو شهادة على كل شئ و ليس شئ شاهداً عليه الاّ انّ كل الكلام انّما هو فى الصغرى كمامرّ انّه لايمكن للممكن.

ثمّ انّ هنا كلاماً و هو انّ بعضاً منهم اعترض عليهم بانّ البرهان المفيد لليقين منحصر فى اللمّى و هو الاستدلال عن العلّة بالمعلول، و امّا الانّ فانتم تقولون انّه ليس ببرهان بل هو دليل غير مفيد للقطع، و غاية ما فى الباب يكون امارة، والامارة شأنها افادة الظن فالانّ يصير مفيداً للظنّ فيكون الممكنات كلّها اماراة على وجوده و الاّ فالبرهان اللمّى لايمكن للممكنات حتى يفيد القطع فيكف يحصل اليقين والمعرفة به تعالى.

اجاب بعضهم عن ذلك بانّا لانستدلّ بالممكنات على الواجب حتى يكون انّاً بل نلاحظ الوجود من حيث هو وجود و نلاحظ حالته فنرى ان مفهوم الوجود طبيعة كلّية و نعلم علماً قطعياً انّ لهذ الطبيعة فرد و هو الممكن كزيد مثلاً ثم نلاحظ حالته فنقول هل يمكن ان يكون لتلك الطبيعة فرد آخر واجب فترى عدم الامتناع والاباء فنخّص علماً على فرد آخر و لانرى من حالة الوجود الاباء والامتناع عن فرد آخر و هوا لواجب، فالاستدلال انّما هو من فردالوجود الى فرد آخر و ليس الاستدلال هنا بالممكن على الواجب حتى يكون امارة مفيدة للظنّ بل نظرنا الى مفهوم الوجود و حالته فرأينا انّ له حالة ليس آبياً عن ان يكون له فرد ممكن و هو المقطوع لنا و فرد واجب.

و اجاب بعضهم عن ذلك ايضاً بانّا نستدلّ بالممكن على الممكن بان نستدلّ بوجود العالم انّ له صانعاً، فمفهوم «له صانع» ممكن من الممكنات، فالاستدلال يكون على الممكن فيكون «له صانع» معلولاً للعالم، فالاستدلال لمّى لا انّى.

[٨٧] قوله «و هوالاستدلال من حال الوجود» [١]

اشارة الى الوجه الاوّل و قديجاب ايضاً بوجه آخر ببطلان الدور و التسلسل على الوجه المعروف. بيانه: ان ذات الممكن علّة لوصف الامكان لانّها الّتى تقتضيه و معلوم انّ

---

١. ١٢/٤٦.

الموصوف له عليّة بالنسبة الى الوصف والامكان علّة للافتقار، والافتقار معلول لانّه طبيعة كلّية ولادلالة للعام على الخاص فلايعين العلّة اهى الواجب اوالممكن، هذا فى الماهيات، و امّا فى الوجودات فهو ان علّة الارتباط هو علّة الافتقار الاّ انّها ايضاً طبيعة كلّية لادلالة للعام على الخاصّ و هو الواجب بل يدلّ على مرجّح ما و مرتبط ما اليه، فنقول ذاك المرجّح والمرتبط اليه امّا واجب فثبت المطلوب و اما ممكن فحالته ايضاً حالة الافتقار فيحتاج الى مرجّح آخر، فيتسلسل ان لم يرجع السلسلة و الاّفيدور و كلاهما قد بطلا فى موضعه. فيجب ان يكون ذلك المرجّح واجباً فينتقل الذهن الى انّ ذلك المرجّح لابدّ و ان يكون واجباً فهذا و ان لم يفض الواجب فى اول المؤدّى الاّ انه موجب للانتقال اليه و لو قلنا بعدم بطلان التسلسل ايضاً نقول: ان المرجّح لابدّ و ان يكون خارجاً عن السلسلة والاّ فالتسلسل باق بحاله اذ افراد السلسلة كلّها من الممكنات فيجب ان يكون ذلك المرجّح واجباً والاّ لم ينقطع السلسلة فهذا كماترى و ان لم يكن برهاناً لمّيا الاّ انّه شبيه بالبرهان اللمّى للانتقال المذكور فكونه شبيهاً بالبرهان الّذى اشار قدّس سرّه اليه هو ان الاستدلال و ان كان الى علّة ما الاّ ان الذهن ينتقل الى الواجب والاّ فالاستدلال من العلّة بالمعلول.

[وهم و ازاحة]

[۸۸] قوله «بحسب التوقيف الشرعى . . .»[۱]

بيان او اين است كه بعضى از اسماء هستند از براى ذات مقدّسه واجب تعالى مثل رحمن و رحيم كه عند الاطلاق همان ذات مقدّس را مى خواهند و بس، نه مفهوم كلّى آنها را و معلوم است كه اين قسم از اسماء محتاج است در اطلاقش بر واجب به توقيف شرعى و الاّ اطلاقش بر واجب صحّتى نخواهد داشت.

و اما بعضى از الفاظ و اسماء هستند كه الفاظ واسمند از براى مفهوم كلى نه از براى ذات مقدس واجب از قبيل للعالم صانع، و مفهوم وجود و از قبيل جوهر نخستين كه واجب نيز مندرج در تحت آن مفهوم كلى بشود، پس از براى قائلى است كه بگويد كه از تقريرات و

---

۱. ۱۷/۴۶.

بیاناتی که گذشت ظاهر شد که واجب‌الوجود مجرد از موضوعست این چه عیب دارد که او نیز واقع باشد تحت جنس جوهر، و در وقتی که امر چنین شد گفته‌اند که کل جنس فله فصل مقوم فتحتاج فی تقوم جنسه الی فصل مقوّم له... فاجاب بقوله فاعلم ان کل الجوهر...

[۸۹] قوله «للزم من انعدام شئ من افراد هذا المعنی انقلاب الحقیقة...»[۱]

اذ المراد من الموجود بماهو موجود هو الموجود بالذات نظراً الی ان ماهو موجود فی قولك بما هو موجود هو الموجود بالذات و الموجود بالذات هو الوجود فلایتطرق الیه العدم و الایلزم انقلاب الحقیقة، والذی لیس بموجود بالذات هو الذی لیس بموجود ولا معدوم فی حدذاته و بانعدام علته ینعدم و بوجوده یوجد بخلاف الموجود بالذات فانه لاینعدم والایلزم الانقلاب.

[۹۰] قوله «ولکانت افراد الجوهر کلها واجبة الوجود...»[۲]

اذ علی القول باصالة الوجود فمتعلّق الجعل انما هو الوجودات و الماهیات لایتعلق بها الجعل الابالعرض، ولاریب ان الجوهر انما هو الماهیات، الاتری انهم یختلفون و یتکلمون تصوره فی وجوده و یقولون هل العقل موجود ام‌لا، و هذا لایکون الابعد تصور نفس ذات العقل و جهته، فیختلفون فی وجوده، فلو کان الجوهر الجنسی عبارة عما هو الموجود بما هو موجود قد قلنا ان المراد منه هو الموجود بالذات فیلزم ان یکون افراد الجوهر واجبات الوجود لایتطرق الیها العدم مع انها ماهیات، و ایضا یلزم انقلاب الماهیات بالوجودات، و هذا الانقلاب غیر الانقلاب المذکور، و ایضا الموجود بما هو موجود هو الذی لیس فیه ثبوت اعدام و لا امکان طرفی الممکنات فلو کان الجوهر ایضا عبارة عن الموجود بما هو موجود لزم ان یکون کل الممکنات و هو افراد الجوهر واجبات الوجود.

[۹۱] قوله «ولما امکن تعقل شئ من الانواع الجوهریة...»[۳]

کالانسان مثلاً اذالمفروض ان الجوهر عبارة عن الشئ الموجود بالفعل لافی موضوع، و التعقل عبارة عن العلم، و العلم هو الصورة المکتسبة من الشئ الخارجی مجردة

---

۱. ۲/۴۷.

۲. ۳/۴۷.

۳. ۶/۴۷.

عن المادة بناء على قول المشائين من ان الاشياء بحقائقها موجودة فى العقل لا بوجوداتها و الماهيات فى كلا الوجودين محفوظة و معلوم ان العلم من الكيفيات التى دائماً فى الموضوع و هو الذهن فلو كان الجوهر عبارة عن الشئ الموجود بالفعل لا فى موضوع لم يكن تعقل الانسان الذى هو جوهر.

[۹۲] قوله فصورة الجوهر جوهر...»[۱]

متفرّع على كون العلم هو المكتسب من صورة شئ و كلمة «من» فى قوله «من صورة شئ» بيانية للمكتسب.

[۹۳] قوله «لا كجزء منه...»[۲]

لما كان الاعراض وجودها لها عين وجودها لموضوعها لا بعنوان انها اجزاء لموضوعاتها، فالاعراض وجوداتها عين ارتباطها بموضوعاتها و اما الجنس و الفصل فهما ايضا و ان كانا فى الماهية لكنهما جزء ان منها، فاراد بهذا القيد اخراج اجزاء الماهية من الجنس و الفصل اذهما ذاتيان للماهية.

[۹۴] قوله «ذو الماهية المتقررة...»[۳]

غرضه من هذا القيد انّ المقسّم لما كان موجوداً بالذات فكان العرضيات كالضحك مثلاً خارجة عن المقسم و كذا كل المفهومات العرضية الثابتة للموضوع كالفوق و التحت و ان كان لها ايضاً ماهيات لهاذاتى و عرضى، بل قالوا ان الموجود بالذات اى ماله ماهية متقررة ثابتة اما موجود لا فى الموضوع فهو الجوهر و اما موجود فى الموضوع و هو العرض و على هذا فالعرضيات ليس بجوهر ولا عرض، و بقوله الماهية يخرج واجب الوجود اذ ليس له ماهية بل ماهيته انيّته كما مرّ مراراً.

[۹۵] قوله «كليات الجواهر جواهر»[۴]

كالانسان مثلاً حيث انه كلى فى الذهن و جزئى فى الخارج و فى ذاته لا كلى و لا جزئى

---

۱. ۹/۴۷.
۲. ۹/۴۷.
۳. ۱۱/۴۷.
۴. ۱۹/۴۷.

فهو تارة يلاحظ من حيث انه حصل فى قوة عاقلة جزئية النفس جزئى كنفس زيد مثلاً فيكون جزئياً لحصوله فى النفس الجزئى و لاحتفافه بالعوارض الشخصية، و اخرى يلاحظ من حيث ذاته مع قطع النظر عن حصوله فى الذهن الجزئى بل من حيث هو الذى ليس الا هو و له وحدة ذاتية نوعية بحيث لو حصل فى نفس زيد تارة و فى نفس عمرو اخرى لايصير ذاته متعدداً بالتعدد العددية اذ ليس له وحدة عدديه بل كلما فرضت له ثان فهو بعينه الاول فلو القى ذلك التشخّص الذى له فى ذهن زيد و الذى فى ذهن عمرو كان امراً واحداً.

اذا تحقق ذلك فنقول انّه لما كان لقائل ان يقول تمثيل الجوهر الذى هو من المفاهيم الكلّية و الاجناس العالية الذى له حالتان فى الذهن و فى الخارج جزئى من حيث وجوده الخاص الذهنى الجزئى المحفوف بالذهن الجزئى، و كلّى اذا لوحظ فى حدّ ذاته، تمثيله بالمغناطيس الذى له حالة واحدة سواء كان فى الكفّ او فى خارجه و هو كونه موجوداً خارجياً مخالطة موجبة لتضييع الحيثيات والاعتبارات لاخذ الكلّى الذى هو الجوهر مقام الجزئى الذى هو المغناطيس و التمثيل انما يستقيم اذا لوحظ قسمه الجزئى لامطلقاً.

[٩٦] قوله «فقد انكشف ...»[١]

حاصله ان شأن الذاتيات انّ منها لاتعلل بعلة فلايحتاج فى حمل الذاتى على ذى الذاتى الى علّة و سبب و واسطة و لاشك انّ الانواع المندرجة تحت الجوهر حقائق امكانية يحتاج فى حملها عليه الى علّة فلو كان معنى الجوهر الموجود بالفعل فلا محالة لايحمل ذلك المعنى الى الموجود بالفعل على تلك الانواع الامكانية الاّ بسبب و علة اذ الوجود انّما يحتاج فى ثبوته الى علّة و جاعل بخلاف ما لو كان معنى الجوهر ما ذكرنا من المعنى الشأنى فانه يحمل على الانواع المندرجة تحته لذواتها لالعلّة.

[٩٧] قوله «والاّ لصار ...»[٢]

اذ الجوهر والعرض فى هذا المعنى اى الموجود بالفعل مشتركان و انّما هما مفترقان فى مفهومى لا فى موضوع و فى موضوع فالجوهر الموجود بالفعل لا فى موضوع و العرض

---

١. ١١/٤٨.

٢. ١٩/٤٨.

هو الموجود بالفعل فی موضوع کما هو المفروض.

[۹۸] قوله «بل هذا اولی»[۱]

غرضه من الاضراب الاشارة الی ما قال اهل المیزان من انّ الامور السلبیة لایکون مبدء لجزء الماهیة بخلاف الامور الوجودیة.

[و من طریقة اخری]

[۹۹] قوله «الجنس انّما یحمل علی ما تحته بالتواطؤ...»[۲]

اختلف المشاؤون للاشراقیین بل والرواقیین و الخسروانیین کما قیل فی جواز التشکیك فی الذاتیات و عدم جوازه و فی انّ الشدة والضعف بحسب مراتبها نوع واحد او انواع مختلفة کما لو کان السوادان احدهما شدیداً و الآخر ضعیفاً، فالمشاؤون علی العدم و غیرهم ممّن ذکرنا علی الجواز و الحاصل انّ اهل الاشراق مع قولهم باصالة الماهیة علی جواز الشدة و الضعف و لو فی الذاتیات، والمشّاؤون علی جواز التشکیك فی العرضیات دون الذاتیات. و قیل ان الحق الجواز فی الوجود دون الماهیات و لو کانت من الاعراض، امّا الثانی فلانّ لکلّ شیء حداً محدوداً لو زید علیه او نقص خرج ذلك الشیء عن کونه ذلك الشیء فالسواد هو لون قابض للبصر فان اخذت ذلك الجنس او الفصل او بدلتهما لما کان ماهیة للسواد. نعم بعضه اقبض للبصر والاقبضیة لادخل لها فی الفصل و هکذا حال سایر الماهیات. و بعبارة اخری انّ مابه الشدة التی فی القویّ اما موجود فی الضعیف ایضاً اولا، فان کان موجوداً فلم یکن الضعیف ضعیفاً فیلزم انقلاب الفرض، فان ما فرض الضعیف لیس بضعیف و ان لم یکن موجوداً مع انّ الذاتیات التی فی الشدید هو بعینه موجود فی الضعیف اذ الذاتی التی هی عبارة عن الفصل والجنس و هما لون قابض للبصر کما هی موجودة فی الشدید موجودة فی الضعیف ایضاً فلم یکن ما به الشدة ذاتیاً فالتشکیك فی شیء هو غیر الذاتی فیها.

---

۱. ۲۰/۴۸.

۲. ۲۲/۴۸.

اما الاول فلما قد علم ان فى الوجود ما به الاشتراك عين ما به الامتياز لا ماهية له و لا جنس و لا فصل و لا رسم له و لا حدّ له مع انّ اختلاف مراتب الوجودات... مما لا يتناهى، و ايدّ صاحب الاسفار[1] قول الاشراقيين، و قال الاستاد سلمّه تعالى: «الحق مع المشائين من جهة و مع الاشراقيين من جهة اخرى، و قطع النظر عن الجهتين فالحقّ لا معهم و لا معهم.»

بيانه انّ الذاتى عبارة عن الطبيعة الكلية المقولة على الافراد المتفقة فى تلك الحقيقة الّتى موجودة فيها و مشتركة بينهما من غير ان يكون قابلاً للزيادة و النقيصة، فالانسانية الّتى فى زيد هى التى فى عمرو و هى التى فى بكر و هى التى فى خالد و وليد، فلمّا كان المشاؤون يقولون باصالة الوجود يقولون بجواز التشكيك فى الوجودات لا فى الماهيات و الوجود امر عرضى لاذاتى و لاشك ان الوجودات بعضها اشدّ و بعضها اضعف و بعضها اقدم الى غير ذلك و امّا الاشراقيين فلمّا كانوا قائلين باصالة الماهية و كون الوجود تبعاً لها و من الامور الاعتبارية و كون المتعلّق للجعل هو نفس الماهية فقالوا بجواز التشكيك فى نفس الماهية.

[۱۰۰] قوله «بل هذه اظلال و اشباح لها ...»[2]

المشاؤون القائلون بوجود العقول العشرة الطولية يعنى انّ واحداً منها علة للاخر لا العرضية، والاشراقيون قد اثبتوا العرضية ايضاً و هم تبعة افلاطون، و سمّاها افلاطون بالمثل الالهية، و لذا نسبت اليه، و قيل المثل الافلاطونية، وبه قال ارسطو فى اثولوجيا ايضاً. والقائلون بها يقولون انّ لنا انسانان انسان عقلى و انسانى كونى، و الانسان العقلى موضع البصر منه بعينه موضع السمع و موضع السمع بعينه موضع اللمس و هكذا ساير الانواع، فهم يقولون ان جميع هذه الانواع موجودة فى ذلك العالم على وجه اشرف و اعلى، و الانواع الّتى فى هذا العالم ظلاً من ذلك العالم فيكون هذا اشباحاً و اظلالاً لتلك.

[۱۰۱] قوله «ولابحيث يحمل عليه ...»[3]

لما كان الحمل اعمّ ممايكون جنسا ذاتياً او عرضياً كالضاحك و نفى الاوّل لم يكن مستلزماً للثانى فلذا قال: «ولابحيث يحمل...».

---

۱. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الاولى، المنهج الاوّل، الفصل السادس.

۲. ۲/۴۹.

۳. ۱۹/۴۹.

[تنبيه]

[۱۰۲] قوله «كظلّ لجوهر العلّة ...»[۱]

نظير مايقول الطائفة الاولى فى الوجود من انّ الوجود المعلولى ظلّ للوجود العلّى و الوجود العلّى مقدّم على الوجود المعلولى و هويتأخر عنه فكما يجوز عندهم بعض من افراد الوجود ناقصاً عن بعض و بعضه انقص عن الآخر فعند هذه الطائفة يجوز التشكيك فى نفس الماهية اذ كما انّ الطائفة الاولى يقولون بالتقرّر الوجودى كذلك هذه الطائفة يقولون بالتقرّر الماهوى فيقولون ان جميع الماهيات لها تقرّر ماهوى حتى العقول العرضية و الطولية فبعضها اقدم فى التقرّر و بعضها اشدّ.

[۱۰۳] قوله «كالانسان ...»[۲]

فى التمثيل بهذالمثل نظر، و ان كان المثل لايسئل [عنه] و ليس المناقشه فى المثل بشئ، الاّ انّ الحيوان مع ملاحظته مع الانسان فالامر كذلك و الاّ فمع قطع النظر عن كونه متحصلاً به فالامر بالعكس، فانّ الضأن من افرادالحيوان اقوى فى باب الحيوان من الحيوان الّذى فى الانسان، و ليس كلام المتخاصمين فى ذلك و الاّفنقول انّ كون بعض الحيوان اقوى من بعض باعتبار كون بعض من الفصول اقوى فى باب التحصّل عن الآخر بل الكلام انّما هو فى نفس الطبيعة الحيوانية مع قطع النظر عن كونه متحصلاً بفصل اقوى او اضعف.

[۱۰۴] قوله «كلمافرضته ثانيا ...»[۳]

كما انّ الكلّى الطبيعى كلّما فرضته فى ضمن زيد فهو بعينه هو الذى فى ضمن عمرو و كذا فى ضمن بكر، و هذا معنى قوله «ليس لك وحدانية العدد» لانّ العدد هو الوحدات التى يمكن لها فرض الثانوية، و التمثيل بالكلّى الطبيعى انّما هو من باب المثل و الاّ فهو متعيّن بذاته بخلاف الكلّى الطبيعى فانّ له وجوداً ضعيفاً يتعيّن بتعيّنات الافراد. و فى بعضى النسخ «لك وحدانية العدد»، امّا الاوّل فالمراد منه مامرّ، پس حاصل مراد اين مى‌شود كه ثانى از براى او نيست زيرا كه ثانى در وقتى مى گويند كه نوعى داشته باشد و اين يك فردى از آن نوع باشد

---

۱. ۲۶/۴۹.

۲. ۳/۵۰.

۳. ۵۰، هذه العبارة غير موجودة فى الطبعة الحروفية من المبدء و المعاد.

یعنی تو نوع نداری که یك فردی از آن نوع باشی. اماالثانی یعنی جمیع کثرات را مبدء تویی، چنانچه جمیع اعداد را مبدء واحد است، مثل عدم دخول واحد در کثرات، تو نیز مبدء کثرات هستی ولی داخل در کثرات هستی، والفرق بینهما این است که واحد مبدء اعداد است به عنوان مقومیّت و واجب تعالی مبدء کثرات است لابعنوان المقومیّة.

[۱۰۵]قوله «ادوات التفضیل ...»[۱]

یعنی وان ادخالهم ادوات التعریف انّما هوباعتبار المحّل والمعروض لانفس الموادّ. فیقول اهل اللغة والعرف: ان هذاالجسم اسود من ذاك و هذاابیض من ذاك و هذا اشدّ بیاضاً اوسواداً من ذاك، و کذلك یقولون بالفارسی: این قرمز تریا سیاهتر از اوست، یراد به الجسم و امّا نفس الطبیعة السوادیة فلم یطلق علیها ادوات التفضیل والمبالغة.

[۱۰۶] قوله «اذلیس من دأب الحکیم...»[۲]

اذ اهل العرف واللغة یطلقون الالفاظ فیمایدرکون معناه و یمکن لهم فهمه، الاتری ان لیس لهم فی باب العقول العشرة اطلاق اسم علیها، فانهم لایدرکونها و لذا لم یضعوا لفظاً لها فکذلك المقام.

[۱۰۷]قوله «وانهم قالوا بتقدّم ماهیّةالعلّة ...»[۳]

فنسبة التقدّم الی بعض والتأخّر الی آخر عبارة عن تشکیکها.

[الفصل العاشر: فی انّ واجب الوجود لاشریك له فی هذاالمفهوم]

[۱۰۸] قوله «فی ان واجب الوجود لاشریك له فی هذا المفهوم»[۴]

التوحید علی اقسام:

الاوّل: التوحید فی البساطة الحقّة یعنی انه لاماهیة ولاجزء له ولافصل ولاجنس له.

الثانی: التوحید فی مفهوم واجب الوجود، بان لیس له شریك فی هذاالمفهوم.

---

۱. ۹/۵۰.
۲. ۹/۵۰.
۳. ۱۴/۵۰.
۴. ۲۰/۵۰.

الثالث: التوحيد فى الالهية، اى فى الايجاد.

الرابع: التوحيد فى جميع المفاهيم، بان ليس مفهوم الاّ وليس له شريك فى هذاالمفهوم حتى الوجود فانه وجود صرف، ففى مفهوم الوجود الصرف ليس له تعالى شريك.

الخامس: التوحيد فى الصفات الكمالية.

السادس: التوحيد فى الصفات الاضافية و هى الصفات الفعلية كالرزاقية والخالقية و غير ذلك.

[۱۰۹] قوله «كالجزء الصورى للجسم ...»[۱]

اى للجسم التعليمى و هواى الجسم عبارة عن جوهر متّصل والمراد من المتّصل هو المتّصل بالذات الّذى هو نفس الاتصال نظير ما قلنا ان الموجود بالذات هو الوجود فالمتّصل بالذات ايضاً هو نفس الاتصال لا ان المتّصل هو ذات ثبت له الاتصال اذ الذات امّا ذات مطلقة اوذات مخصوصة، فكلاهما ليس بصحيح امّا الذات المطلقة فهو من العرض العام والفصل من الذاتيات فيلزم دخول العرضى فى الذاتى و هو باطل وان كان ذاتاً مخصوصة فهى قسمان لماهى عبارة عن ذات الموضوع الذى للقضية فيصير القضية الممكنة ضرورية كما يلاحظ فى نحو زيد قائم اذ جعل الشىء على نفسه قضية ضرورية مع ان مثل زيد قائم قضية ممكنة هى ثبوت المحمول للموضوع بعنوان الامكان، ولو كانت تلك الذات غير ذات الموضوع يلزم حمل المباين على المباين، و هو ايضاً باطل كما لايخفى فثبت انّ اخذ الذات فى تفسير المشتقات كلّها غلط صرف كما قد نشأ من تفسير اهل الادب من النحويين و غيرهم اذلا يستقيم اخذ الذات مقتضياً[۲] عن مبدء المحمول و لعلّ تفسير هم بذلك مبنى على تقريب معنى المشتق الى الفهم.

[۱۱۰] قوله «مع حيثية اخرى ...»[۳]

زائدة على حقيقة الموضوع فتلك الحيثية امّا حقيقة انضمامية كالسواد فى الموضوع و امّا انتزاعية و هى قسمان، امّا انتزاعية من عنوان الموضوع كالانسانية من الانسان و امّا انتزاعية

---

۱. ۲۱/۵۰.

۲. ظ.

۳. ۲/۵۱.

اعتبارية كالفوقية المنتزعة [من] السماء عند قياسها الى الارض.

[۱۱۱] قوله «الى عروض هذاالامر ...»[۱]

بل و كذلك الكلام فى جميع المفاهيم العارضة للموضوع حيث ان الموضوع يحتاج الى عروض ذلك العارض.

[۱۱۲] قوله «والى جاعل يجعلها كذلك...»[۲]

قداختلفوا فى ان الجعل التركيبى بين الوجود والماهيّة متصوّر ام لا، ثم قد ابطلوا ذلك واثبتوا الجعل البسيط بينهما و قالوا ان متعلّق الجعل البسيط امر واحد فذهب المشّاؤون الى ان ذالك الامر الواحد الوجود والماهيات تبع له فيتعلّق الجعل اوّلاً و بالذات الى الوجود ثم بالماهية فيتحقّق ثانياً و بالعرض ثم بلوازم الماهية، و الاشراقيون يقولون ان الجعل يتعلّق اوّلاً و بالذات بالماهية فيتحقق الماهية و لوازمها ثم ينتزع عنها الوجود الذى هو امر اعتبارى. و قوله «الى جاعل يجعلها كذلك» اشارة الى الجعل التركيبى، فهو كصبغ الصباغ للثوب. و قوله «او يجعلها حتى يتّصف به» اشارة الى الجعل البسيط، ففى الاوّل متعلّق الجعل هو الاتصاف لا الشىء حتى يتّصف به.

[۱۱۳] قوله «كما علمت سابقاً»[۳]

فى قوله «واجب الوجود حقيقته انيّته».

[۱۱۴] قوله «اعلى من وجوب الوجود ...»[۴]

غرضه ان هذاالقول من ذلك البعض مناف لما قلنا من انه ليس له وجود غير وجوب الوجود.

[۱۱۵] قوله «فيجب ان يأوّل ...»[۵]

غرضه ان الوجوب لفظ و الوجود لفظ آخر، و معناهما المركب عبارة عن حقيقة ذينك

---

۱. ۵/۵۱.
۲. ۶/۵۱.
۳. ۷/۵۱.
۴. ۹/۵۱.
۵. ۱۰/۵۱.

اللفظين و ليس لنا معنى بسيط حتى يعبّر عنه بذلك لقصور فهمنا وادراكنا و تعقّلنا عن فهم حقيقة الواجب فلم نجد معنا بسيطاً حتى نعبّر عن ذاته بذلك المعنى فاخذنا بذيل الالفاظ و عبّرنا عنه تعالى بمفهوم واجب الوجود الذى هو لفظان و معناهما اعتباريان احدهما كيفية للاخر حيث ان الوجوب كيفية للوجود فيكون عبارة عن تأكد الوجود، لكن وان كان عنواننا مركباً بقصور فهمنا عن عنوان بسيط الاّ انّ العنوان المركب لايوجب صيرورة المعنون والمعبّر عنه مركباً، الاترى انّا نثبت لواجب الوجود نعوتاً كليه و عنوانات كلّية كالعالمية تارة و القادرية اخرى والحيوة ثالثة، فكثرة عنواناتنا لاتوجب كثرة المعنون بل المعنون شئ واحد ليس فيه كثرة بل هو بسيط صرف، الاّ انّا لمّا نرى فى تلك الحقيقة البسيطة اثر العلم فنقول انه عالم، ونرى انه مبدء للقدرة فنقول بل نعبّر عن ذلك بانه قادر، و كذاالحيوة اذليس لنا تعبير غير ذلك. و بالجملة المعنى عنه بهذه العنوانات والحكايات واحد وان كانا هذه العنوانات مركباً.

[۱۱۶] قوله «انّما هو لازم من لوازمه...»[۱]

و معلوم ان كل حكاية ضعيف بالنسبة الى المحكى عنه، الاترى انّ الصورة الذهنية التى «لزيد الخارج اضعف من زيد الخارج و هو اقوى منه، بل هو اضعف من لفظ زيد الذى هما حكايات عن ذات زيد و عنوانات لهما و لازم من لوازمها، و كذلك الكلام فى المقام فهذا التركيب لازم من لوازم حقيقة وجوب الوجود و ممكن من الممكنات و اسماءالله كلها مخلوقه حادثة و انّما الواجب هو ذاته تعالى و تقدّس و كلّها آيات كالآثار تدلّ عليه قوله «آياتنا فى الآفاق» اى فى الخارج، «وفى انفسهم».[۲]

[۱۱۷] قوله «شئ واحد بحسب المعنى والمفهوم...»[۳]

اى مشترك معنوى لالفظى كما يقول به الاشعرية خذلهم الله حيث يقولون ان الوجود مشترك لفظى فكل وجود عبارة عن تلك الماهية المعروضة فوجود الفرس فرس و وجود الانسان انسان وهكذا.

---

۱. ۱۵/۵۱.

۲. «سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم حتى يتبين لهم انّه الحقّ اولم يكف بربّك انه على كل شىء شهيد» فصلت / ۵۳.

۳. ۱۸/۵۱.

[۱۱۸] قوله« لوتعدد . . . »[۱]

یعنی انه اذا ثبت هاتان المقدمتان: احدیهما ان واجب الوجود حقیقة الوجود الصرف المتحقق، والاخری ان الوجود مشترك معنوی،«فنقول...»

[۱۱۹] قوله« یکون امراً غیر الوجود المتأکد...»[۲]

اذ الاثنینیة یقتضی الاختلاف بینهما و المفروض ان حقیقتها متحدة لیس فیها اختلاف فلابد ان یکون ما به الاختلاف و الامتیاز حقیقتهما التی هی الوجود المتأکد و الوجود الصرف. والامتیاز یتصور علی وجهین: احدهما ان یکون لکل منهما حیثیة زائدة بحیث کانت حیثیة کل منهما غیر حیثیة الآخر، والآخر ان یکون فی احدهما حیثیة زائدة و لیس فی الاخر حیثیة زائدة اصلاً، کما لو کان ما به الاختلاف بین الانسان و الفرس حیثیة النطق فی الانسان، و کان فی الفرس نفس الحیوانیة فیلزم امکانهما جمیعا او امکان واحد منهما علی ایّ تقدیر، زیرا که در امتیاز هر یك از دیگری محتاجند به آن امر زائد، و احتیاج همخوابهٔ امکان است.

[۱۲۰] قوله« و علی الثانی یکون واجب الوجود عارضاً لهما [جمیعاً] او لاحدهما...»[۳]

لان الوجوب کیفیة للوجود و المفروض ان الوجود امر مشترك معنوی فاذا فرض انها لیس متحدین بحسب الحقیقة بل مختلفان، هذا واجب الوجود و ذاك واجب الوجود، فیکون الوجود عارضاً لها اذ لیس الوجود مشترك لفظی حتی یکون فی هذا عبارة عن ماهیته و حقیقته و فی ذاك کذلك کما لایخفی.

[طریقة اخری]

[۱۲۱] قوله « لکان متشخصاً...»[۴]

اذ محض الوجود صرف الوجود الذی هو الوجود الصرف لایصیر متعدداً بل کلما فرضت له ثانیاً فهو بعینه الاول اذ لو کان اثنین بحیث یکون کل منهما صرف الوجود فهذا بعینه

---

۱. ۲۰/۵۱.
۲. ۲۲/۵۱.
۳. ۲۴/۵۱.
۴. ۵/۵۲.

لامحالة فاقد للاخر و الا لم یکن متعدداً و لم یتحقق الاثنینیة والمفروض ان ذلك الآخر ایضاً صرف الوجود فالاول کیف یکون صرف الوجود مع انه المفروض وبالجملة صرف الشئ لایکون متعدداً و لذا قالوا اذلایمیز فی صرف الشئ و هذا البرهان هوالذی لایرد علیه شبهة ابن کمونة علی ماسیجئ.

[۱۲۲] قوله «بنفس حقیقة...»[۱]

اذلو کان تشخصه بحیثیة زائدة فاما تلك الحیثیة و تلك الحقیقة مع تشخصها بنفس حقیقتها فهو المطلوب و الافیحتاج الی حیثیة اخری حتی ینتهی الی تشخص فان ذلك التشخص نفس حقیقة المتشخص و الا دار او تسلسل فکلاهما باطلان کما برهن علیه.

[حجة اخری]

[۱۲۳] قوله «لوتعدد الواجب لزم ان یکون...»[۲]

لاشك و لا ریب ان مبدء الاشیاء هی الذی ینتهی الیه الاشیاء و هو غایة الغایات هو واجب الوجود ای مصداق هذا المفهوم، فلو فرضناه اثنین، یعنی هر گاه فرض کردیم که آن مبدء اشیاء متعددند و مفروض است که هر دو واجب الوجودند پس مشترکند هر دو در این مفهوم واجب الوجود و لا محالة این مفهوم مابه الاشتراك آن دو است و دراية لازم دارد که ایشان را ما به الامتیازی باشد، پس اگر آن فصل و مابه الامتیاز در هر دو عین ما به الاشتراك باشد پس برگشت بواحد، و اگر غیر اوست و لا محالة مستند به واجب الوجود است زیرا که ما دلیلی نداریم که مبدء اشیاء غیر مصداق مفهوم واجب الوجود است، بلکه فرض در آنجاست، پس لا محالة مصداق این مفهوم مبدء آن فصلی که ما به الامتیاز است نیز خواهد بود و معلول او خواهد بود، پس لازم می آید که جایز باشد که بوجه باشد آن ما به الامتیاز مستند به هر یکی از آن دو زیرا که مفروض است که هر دو واجب الوجودند و واجب الوجود مبدء و علت هر شئ است، پس مستند به این دون دیگری یا به آن دون این، یا هر دو به یکی از آن دو،

---

۱. ۵/۵۲.

۲. ۸/۵۲.

همه صحیح باشد بلکه چون علت یکی است و از یکی در مرتبه واحدة صادر نمی‌شود الا یکی، پس دوما به الامتیاز نیست اگر هست همان یکی است. و لا یخفی مع ان لو کان لکل منهما ما به الامتیاز یلزم التر کیب فی کل منهما لکن نظر برهان به ترك بساطت نیست، بلکه فرض بساطت کرده می گوید، زیرا که در مباحث بساطت اثبات نفی ترکیب نمود.

و لا یخفی ان عبارته ره قاصرة من بیان هذا المطلب، اذ لقائل ان یقول لعل الاثر مستند الی جهتها التی هی ما به الامتیاز و الفصل لا ما به الاشتراك. و لا یخفی ایضا ان هذا البرهان ایضاً لا یندفع به شبهة ابن کمونة، زیرا که شبهۀ او این است که چه ضرر دارد دو واجب الوجود باشند به تباین من جمیع الجهات، جهة اشتراکی با هم نداشته باشند مگر در همین امر عرضی.

[برهان آخر]

[۱۲۴] قوله «اذا الوجود یکون [حینئذ] نفس الماهیة...»[۱]

اذالمفروض کما برهن سابقاً ان حقیقته تعالی انیّته، فالوجود یکون نفس ماهیتها فیکون ماهیتها عبارة عن الوجود، پس این دو از نوع واحد می‌شوند و ما به الامتیاز در میانه آنها محقق اثنینیة است یا لازم ذاتی آنها است، مفروض این است که نوع واحدند در هر دو هست، زیرا لازم ذاتی نوع واحد واحد است، پس باید آن ما به الامتیاز عرض غریب باشد و چون عرض است و ذاتی نیست کالمشی فی الانسان و الفرس، کل عرض معلل اما بنفس معروضه و اما بامر خارج، «فالعارض القریب یقتضی المخصص الخارجی...» و لا یخفی ایضاً ورود شبهة ابن کمونة علی هذا البرهان ایضاً.

[برهان آخر]

[۱۲۵] قوله «مصداق حمل مفهوم واحد...»[۲]

شبهۀ ابن کمونه را نامیده‌اند به «افتخار الشیاطین» و آن شبهه از خود او نیست، بلکه

---

۱. ۱۳/۵۲.

۲. ۱۹/۵۲.

گویند که از شیخ اشراق است، و چون او شاگرد شیخ بود این شبهه را [به] او شهرت [افتاد] و لذا منسوب شد به او، و آن شبهه بر همه براهین وارد نیست، بلکه به بعضی از آنها که مشائین اقامه کرده، و نه آنکه ابن کمونه معتقد به وحدانیت نبوده است، بلکه شبهه‌ای است کرده است قبالاً للبراهین التی هی من المشائین چنانچه دأب اهل بحث است و غرضش این است که به این براهین دفع این شبهه نمی‌شود، و الا خود شیخ اشراق جواب به صرف الوجود و صرف الشی داده و گفته «اذ لا میز فی صرف الشئ» و مبنی جواب او مقدمه‌ای است، و او این است که آیا اتحاد در امر عرضی مستلزم اتحاد در ذاتی است یا نه، نظر به اینکه مفهوم واجب الوجود امر عرضی می‌داند اگر این استلزام اثبات بشود مجاب است، فنقول: هر شئ که مصداق مفهومی واقع بشود و آن مفهوم حمل بر آن مصداق گردد، باید مصداق بالذات آن مفهوم کلی باشد، یعنی جهت ذاتش بعینها جهت مصداقیهٔ آن مفهوم باشد تا صدق آن مفهوم صدق بالذات باشد بر آن شئ، و مصداق بالذات همان است که در جهت مصداقیه احتیاجی به حیثیت زائده نداشته باشد، بلکه بذاته مصداق آن مفهوم باشد نه به حیثیت زائدة و الا خود آن مفهوم مصداق این مفهوم نخواهد بود، بلکه او با شئ دیگر و حیثیة اخری و اگر با آن حیثیت مصداق بالذات باشد ثبت المطلوب، و الا پس اوست با حیثیة اخری، لابد باید منتهی بشود به مصداقی که او مصداق بالذات این مفهوم باشد و الا یلزم الدور او التسلسل.

و الی هذا اشار بقوله «و ظنی ان کل سلیم الفطرة...» و دانستی که ما محکوم سلیم الفطره را برهانی کردیم چنانچه ذکر شد و واضح شد معنی قول او که امور متخالفة از آن حیثیتی که متخالفند بلاحیثیة جامعه مصداق حکم واحد و مفهوم واحد و محکی عنها نمی‌توانند بشوند بلکه باید جهت اشتراکی و مماثلتی در میان آن امور نباشد تا آنکه توانند مصداق مفهوم واحد بشوند. پس می‌گوئیم: اشتراك دو امر یا باید در نوع باشد کزید و عمرو فی الانسانیة، پس می‌توانند مصداق از برای مفهوم انسان واقع بشوند، اما از آن جهت [که] مشترکند در انسانیت که تمام ماهیت آنهاست نه از حیثیت و جهت اختلافشان به عوارض مشخصه؛ و یا باید در جنس مشترك باشند مثل انسان و فرس در حیوانیة و به عبارة اخری در ماده باشد که جنس مأخوذ از اوست؛ و یا در فصل کزید و عمرو فی الناطقیة، به عبارة اخری در صورت که فصل مأخوذ از اوست؛ و یا در عرض کالثلج و العاج و به عبارة اخری در قابلیة

شرکت داشته باشند؛ و یا در فاعل مثل جمیع ممکنات از جواهر و اعراض که همه مشترکند در مبدء که مبدء همه شخص واحد است، پس حکم می توان کرد بر همه آنها به وجود اگر ماهیات باشند به جهت امکانشان و اگر وجودات باشند از جهت فقر ذاتیشان؛ و یا در امر سلبی عدمی شرکت داشته باشند کالحکم علیها بالامکان مثلاً، مثل آنکه بقر و فرس هر دو مشترکند در اینکه فاقدند مرتبه نطق را که در انسان است که در هر دو انتزاع مفهوم سلبی از همان جهت فقد هر دو است نه وجدان نظر به اینکه امور ثبوتیه نمی توانند مبدء و منشأ انتزاع امور عدمیه بشوند والا لازم می آید انقلاب ثبوتی به عدمی کمامرّ مراراً؛ یا مشترکند در غایت که او نیز راجع می‌شود به ماده. اذا تحقق ذلك فنقول:«لو تعدد...».

[۱۲۶] قوله«لکن تتمیم جمیعها متوقف علی ان حقیقة واجب الوجود...»[1]

یعنی هرگاه موضوع براهین کما ینبغی و علی ما ینبغی متصور بشود که او حقیقة وجوب وجود است حیثیت ذاتش حیثیت موجودیت است و او موجود است بما هو موجود، شوب امکانی استعدادی و سمات امکان و امتناع و عدم نیست در او، همه براهین تمام است و مثبت وحدانیت است؛ و اگر کما ینبغی متصور نشود چنانچه متکلمین گویند ماهیتی دارد مجهولة الکنه که وجود عارض اومی‌شود، همه براهین ناقص است زیرا که [احتیاج] خواهر ممکن شد و ما دلیل نداریم که ممکن باید کثرة در او راه نیابد بلکه متحد باشد، و آنچه دلیل داریم بر اتحاد واجب داریم. و لذا قال (ع):«اوّل الدین معرفته»[2] ای تصوره کما ینبغی و علی ما ینبغی، «و کمال معرفته التصدیق به» زیرا که تصور وجود حق التصور عین تصدیق به اوست، «و کمال التصدیق الاخلاص له» یعنی خالص ساختن اوست از دخول غیر در او و از جمیع نقائص و«کمال الاخلاص نفی الصفات عنه» یعنی نه آنکه صفتی ملاحظه کنی زیرا که ملاحظه صفة ملاحظه موصوف را لازم است، بلکه می گوئیم که همان ذات است، علم نیز همان ذات است، قدرة نیز وحیوة نیز، و معلوم است که صفة غیرموصوف است پس تعدد قدماء لازم می آید چنانچه اشعری گویند، و قیل ان

---

۱. ۱۵/۵۳.

۲. نهج البلاغة، الخطبة الاولی.

المراد من نفی العلم مثلاً انه لاجهل و من نفی القدرة ای لاعجز و هکذا.

[۱۲۷] قوله «و هو اشنع ...»[۱]

جمیع براهین به دلیل خلف تمام می‌شوند که لزوم خلاف فرض باشد، زیرا که براهین و قیاسات هم باید منتهی بشوند به بدیهیات، و بدیهیات نیز منتهی بشوند به بدیهیات اولیه و چون از تقدم شیء علی نفسه خلاف فرض لازم نمی آید مگر به تعبیر دیگر و لذا بود که او را گفت «شنیع محال».

[۱۲۸] قوله «لو نظرنا الی نفس مفهوم الوجود ...»[۲]

یعنی صدیقین استدلال می کنند بر واجب الوجود لواجب الوجود یعنی از علت به معلول نه از معلول به علت چنانچه گفته‌اند «یا من دل علی ذاته بذاته»[۳] و قوله (ع): «الغیرك ظهور...»[۴] و حکما نیز از واجب استدلال می کنند بر واجب ولکن نه بطور صدیقین بلکه انقص از آنها نظر به اینکه گویند که هر گاه تصور نفس مفهوم وجود نمائیم کما ینبغی و علی ماینبغی و تصور کنیم که او علّتی ندارد زیرا که علت وجود وجود است و علّت عدم عدم و علت ماهیت ماهیت کما قیل انّ الموجود موجود و علّة الشیء مع الماهیّة شیء وجهة پس باید او را علتی هم نباشد والاّ لازم می آید تسلسل یا دور، حکم می کنیم به او که او امری است قائم بالذات و هو صرف الوجود و صرف الفعلیة و لیس فیه شائبة القوّة والعدم والامکان والامتناع و الکثرة التی کلّها راجعة الی العدم، و نیز حکم می کنیم که باید هرچه کمال است او دارای آن باشد و هرچه نقص است مسلوب از او باشد و می‌بینیم که مبدئیّت اشیاء نیز کمالی است از کمالات پس باید از برای او معلولاتی باشد و هل هی وجودات او ماهیات، پس نظر به آن قاعده که موروث است از حکما و «هی کل فاعل ففعله مثل طبیعته» و قاعدتهم الاخری التی هی ایضا موروثة عنهم من «ان کل ادنی لابدّ له من تقدیم الاشرف علیه» وقولهم

---

۱. ۳/۵۴.

۲. ۴/۵۴.

۳. دعاءالصباح لامیر المؤمنین(ع)، مصباح السیدبن الباقی، بحارالانوار، کتاب الصلوة، الباب ۸۲، الحدیث ۱۹؛ ج ۸۷، ص ۳۳۹ و کتاب الذکر و الدعاء، الباب ۴۰، الحدیث ۱۱، ج ۹۴، ص ۲۴۲.

۴. «ایکون لغیرك الظهور ما لیس لك حتی یکون هو المظهر لك» من دعاء العرفة لسیدالشهداء، اقبال الاعمال لسیدبن طاووس، بحارالانوار.

الاخر «انّه لابدّ لکل معلول ان یناسب علّته مناسبة مصحّحة لصدوره عنها دون غیرها» فیقتضی لزوم مناسبة کلّ معلول مع علّته لیصدر من الموجود الموجود و من المجرّد المجرّد ومن المادّی المادّی، فواجب الوجود لماکان صرف الوجود فکلّما ینبعث عنه انّما هو الوجود، والعدم لاینبعث عنه، فیدلّ علی کونها وجودات لاالماهیات، بحکم «کل یعمل علی شاکلته»[1] والقواعد المذکورة، پس ثابت می‌شود اینکه معالیل واجب الوجود لامحالة باید از سنخ وجودات باشند اگرچه مشوب به فقدانات باشند، و این را سفر از حق به خلق گویند.

[۱۲۹] قوله «فلایکون اثنان ...»[2]

والی هذا ینظر قوله (ع): «من وصفه فقد قرنه و من قرنه فقدثناه» زیرا که مقارنة عبارت از این است که دو شیء بیان الوجود پیش هم آورده شود.

[۱۳۰] قوله «و ارتباطاً مجهول الکنه...»[3]

زیرا که عقل اوّل ارتباطی دارد به مبدء، غیر ارتباط عقل ثانی وهکذا الی المبهمات، پس فهمیده نمی‌شود چه ارتباطی است بی‌وجود ارتباط مجهول الکنه است.

[۱۳۱] قوله «لاینافی قیام المبدء ...»[4]

فلایقال ان المشتق هو عبارة عن ذات ثبت له المبدء.

[۱۳۲] قوله «و لایکون ما صدق علیه امراً منتسباً الی المبدء ...»[5]

کما فیما نحن فیه.

[۱۳۳] قوله «لا معروضاً له...»[6]

ای للمبدء کما فی قولك ضارب، فان المبدء وهو الضرب عارض لزید الذی یصدق علیه الضارب.

---

۱. الاسراء / ۸۴.
۲. ۸/۵۴.
۳. ۱۶/۵۴.
۴. ۱۹/۵۴.
۵. ۲۰/۵۴.
۶. ۲۰/۵۴.

[۱۳۴] قوله «کما فی اللابن والتامر ...»[۱]

زیرا که در اینها نسبت خارجه‌ای است که حقیقة قیامی به ذات آنها ندارد بلکه به مناسبت جزئیه اطلاق بر آنها شده به جهت انتسابی که به مبدء دارند لیس بلبن و تمر، زیرا که معنی آنها لبن فروش است و تمرفروش، نه ذات ثبت له اللبن که لبن عارض آنها شده باشد.

[۱۳۵] قوله «و لاالحقائق یقتنص منها ...»[۲]

فرق است در اقتناص حقائق و حقائق الفاظ، اطلاقات لغویین معنی است در اقتناص حقائق الفاظ نه اشیاء.

[۱۳۶] قوله «متأصلة متشخصة ...»[۳]

بلکه لازم است که منشأ انتزاع مفهوم اعتباری متأصل باشد و اگر او نیز اعتباری باشد منتزع متأصل دیگری می خواهد تا آنکه باید منتهی شود به متأصل والاّ لازم می آید یا دور یا تسلسل.

[الفصل الحادی عشر: اله العالم واحد لاشریك له فی الایجاد]

[۱۳۷] قوله «اله العالم واحد لاشریك له فی الایجاد» الی قوله «لایوجب کون الاله ...»[۴]

اذلقائل ان یقول ان واجب الوجود ان کان واحداً و سایر الموجودات موجودة به تعالی و منتسب الیه الاّ انه یجوز العقل ان یکون واحد من الممکنات مستقلاً فی الایجاد و ان کان وجود ذلك الواحد الممکن منه تعالی الاّ انّه یجوز ان یکون المؤثّر متعدّداً کما ذهب الیه الثنویة حیث قالوا بان فاعل الخیر غیر فاعل الشّر، فقالوا بانّ الخالق الموجد و المؤثر اثنان احدهما فاعل الخیر و هو الیزدان و الآخر فاعل الشر و هو الاهرمن و نظرهم الی ان مقتضی البرهان هو ان الموجود الذی هو صرف الوجود اتّم و اکمل فی الموجودیة الذی لایتصور فیه جهة عدم و نقصان هو الوجود، و الوجود خیر محض و محض خیر ففاعل الخیر وجود و فاعل الشر عدم.

---

۱. ۲۰/۵۴.
۲. ۲۱/۵۴.
۳. ۲۳/۵۴.
۴. ۷ـ۵/۵۵.

[۱۳۸]قوله «لو كان قائماً بذاته ...»[۱]

انّما قيّد به لان يكون المثل مطابقاً للممثّل اذ الممثّل وجود تام بذاته فاذا فرض ضوء الشمس قائماً بذاته وضوء آخر وسط و ضوء ثالث ضعيف، فلما كان الضوء الضعيف من الضوء الوسط والوسط من الضوء القائم بذاته فالضعيف ايضامنه كالوسط.

بيان ذلك: ان نسبته تعالى الى جميع الممكنات كنسبة ضوء الشمس الى ماسواه الذى بسببه يضىء كل شىء اى اضائة كل شىء بسبب ضوء الشمس مع انّ ضوء الشمس مستغن عن غيره حتى انه لايحتاج فى الاضائة و فى كونه ضوءاً الى جرم الشمس. نعم يحتاج اليه فى الوجود لافى كونه ضوء الاترى ان السواد فى كونه سوداً ليس بمفتقر الى الجسم بل الامر بالعكس، فان الجسم فى كونه اسود يحتاج الى السواد والشمس فى كونها مضيئة يحتاج الى الضوء و انّما السواد يحتاج فى الوجود الى الموضوع فالجسم مع قطع النظر عن السواد ليس باسود والانسان مع قطع النظر عن العلم ليس عالماً فكذلك الشمس مع قطع النظر عن الضوء ليست مضيئة.

وليعلم ان تشبيه الاوّل تعالى بالضوء ليس تشبيهاً تاماً حيث انّ الضوء يحتاج الى الوجود والوجود الاوّل ليس له موضوع فعلم انّ جهة التشبيه انّما هوفى الضوء من حيث هو فالتشبيه على هذا تام لاناقص. وانّما مثل ره بالضوء لابالجرم اذالجرم لايجرى فيه تلك الانحاء القائم بالذات والوسط والضعيف، بلى هوشىء واحد.

[۱۳۹]قوله«بل نقول ...»[۲]

اى بمذاق ذوق المتألهين. بيان ذلك ان الاشاعرة خذلهم الله ينفون اشتراك الوجود اى مفهومه اشتراكاً معنوياً اى كون الوجود امراً معنوياً جهة جامعة و قدراً مشتركاً بين الافراد، والوجود سواء كانت تلك الافراد حقيقية كمايقول به المشاؤون او اعتبارية كمايقول به الاشراقيون والمتكلّمون.

الاشعرى يقول بان وجود كل شىء عين ماهيته والاشتراك انّما هوفى الفظ يعنى

---

۱. ۱۴/۵۵.

۲. ۱۹/۵۵.

انّ الوجود فی کل من الماهیات معنی آخر غیره فی الماهیة الاخری، فانّ وجودالفرس مثلاً عبارة عن ماهیة الفرس ووجودالانسان عبارة عن ماهیته فکان الوجود فی کل من الماهیات مرادفاً لتلك الماهیات فیکون لفظ الوجود مشترکاً لفظیاً و مع کل ماهیة مرادفاً.

وبعد فرض المفهوم المشترك والقول بانّه مشترك معنوی و بعد ابطال قول الاشعری خلاف بینهم فی انّه هل له فرد حقیقی اولابل له فرد اعتباری فقط لاحقیقی.

القائل بالاعتبار المتکلمون حیث یقولون بان وجود الماهیات هو کونها بحیث ینتزع منها الوجود فیضاف الوجود المنتزع الی الماهیة فیکون فرداً من الوجود الذی هومفهوم کلّی فبالاضافة یخصّص ذلك المفهوم کوجود الفرس ووجود الغنم ووجود الانسان ووجود لاشیء وهکذا و لیس مع قطع النظر عن هذه الاضافة فرد حقیقی للوجود بلی فردیّته انّما هی باعتبار الاضافة و هی الحیثیة التقییدیة المتأخرة عن نفس الشیء فوقوع الماهیة مصداقاً ومحکیاً عنها للموجود انّما هو بقیامها علی تلك الحصص واعتبار الشیء غیر الشیء.

وقداجابوا عن ذلك بان کون الماهیة بحیث ینتزع منها الوجود هو وجود الماهیة فانّ المفروض الماهیة بهذا الوجود المنتزع لابالوجود الذی مع قطع النظر عن الانتزاع فان الخارج عبارة عن الوجود ولایتصوّر للوجود وجود فیلزم خلاف الفرض.

ثم القائلون بانّ للوجود افراداً حقیقیاً قداختلفوا فی انّ له فرد واحد او افراد*، ذهب الی الثانی المشاؤون حیث یقولون ان موجودیة واجب الوجود بکونه فرداً من الوجود قائماً بذاته لابواسطة الوجود، امّا موجودیة الممکنات فیقام افراد حقیقة الوجود علی الماهیات الممکنة لکن قیاماً عقلیاً حقیقیاً و هو عبارة عن ثبوت شئ لشئ فی ظرف العقل بحسب الخارج، وقولنا ثبوت شئ لشیءٍ و ان کان یقتضی التعدد الاّ انّ التعدّد انّما هو فی ظرف العقل،

---

* اگر بگویی آن افراد چه چیزند؟ گوئیم سؤال بما هو سؤال از حقیقة شیء است، و جواب از ما هو باید کلّی باشد، در وجود متحقق نمی‌شود و کلّی نیز در عقل است لکن برهان اقتضاء می کند که موجود باشد.

والانفکاك انمّا هو بعمله والاّ فهما بحسب ظرف الخارج متّحدان فالماهیة موجودة بفرد حقیقی للوجود لابقیام الحصص الاضافیة، هذا مذهب اتباع المشّائین.

والمذهب الثالث الذی هو رأی جمع کثیر من محققی الحکماء ان وجود الماهیة هو کونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لکن لامطلقاً بل باعتبار انتسابها الی الجاعل و ارتباطها الیه ارتباطاً صدوریاً و هو تعلّق الجعل من الجاعل بالماهیة فیکون منشأ لانتزاع هذا المفهوم فیکون موجودیة الممکن بکون انتسابه الی الجاعل بواسطة تعلق جعله بها فبقی الماهیة مصداقاً للموجود عند صدور الجعل بها من الجاعل.

ثم لایخفی اینکه آن کس قائل به حصص شده لا محالة باید قائل بشود به اصالت ماهیت والا آن کسی که قائل به افراد است از برای وجود لازم نکرده که قائل بشود به اینکه وجود اصیل است بلکه می‌تواند که قائل بشود به اصالت ماهیت کصاحب الشوارق[1] که قائل به افراد حقیقت وجود است و مع‌ذلك می گوید ماهیت اصیل است و منافاتی هم لازم نمی‌آید؛ بیان ذلك این است که فوقیت از امور اعتباریة و از معقولات ثانیه است لکن نه این است که اصلاً حقیقتی ندارد در خارج و محض اعتبار عقلی صرف است بلکه اعتباری است، به این معنی که ما بحذاء ندارد نه آنکه منشأ انتزاع هم ندارد، فکذلك الوجود علی القول به‌اصالت ماهیت کلّی می گردد، ماهیت اصیل است کلی منشأ انتزاع در خارج دارد که تذوّت ماهیة است به تذوّت مفهومی پس مثل فوقیت است که حقیقت دارد در خارج به خلاف قول آن کسی که حصص قائل است، زیرا که او افراد را مجرّد اعتبار عقل می‌داند که منقطع می‌شود به انقطاع اعتبار عقل چنانچه شأن اعتباریات همین است.

ثم القائلون بالفرد الواحد له ایضا اختلفوا فی انّه کما ان الوجود فرد واحد کذلك الموجود ایضاً واحد کمایقول به الصوفیة. والقول الآخر هو ان الوجود واحد والموجود متکثر کمایقول به ذوق المتألهین، و هوره تکلّم فی هذا المقام بمذاق هذاالقول. غرضه اینکه ماهیات بواسطه انتساب به او همه پای اعتبار مصداق و محکی عنه مفهوم موجود می‌شوند و

---

۱. عبدالرزاق الفیاض اللاهیجی، شوارق الالهام، مسئلة علم الباری.

می گوید که در صدق* مشتق یعنی موجود بر ماهیات ممکنة انتساب به مبدء کفایت می کند قیام به ذات موضوع لازم نیست و چون آثار نسبة کنفس نسبت قائم به طرفین است و خود منشأ آثار نمی توانند بشوند پس باید ملاحظه طرفین کرد و به هر طرف تواند مترتّب شود مترتّب کنی و چون ماهیات من حیث هی نمی توانند منشأ آثار شوند پس باید منشأ آثار طرف دیگر باشد که واجب الوجود است، فلا مؤثر فی الوجود الاّ اللّه.

فان قیل که آخوند مرحوم در اسفار[1] و مشاعر[2] باطل کرده مذهب ذوق المتألهین را، پس چگونه مبتنی می کند مطلب به این عمده‌ای را بر مذهب او.

قلنا راست است ولیکن در اینجا آن مرحوم انتساب وجودات قائل است به انتساب وجودی نه انتساب مقوله‌ای چنانچه مذهب ذوق المتألهین است، کمالایخفی.

ثم لایخفی اینکه قول به وحدة وجود و کثرت موجود نفی نمی کند اشتراك معنوی وجود را، زیرا افراد طبیعت کلیّه اعم است از اینکه افراد حقیقیة باشد فقط یا اعم از افراد حقیقیة و اعتباریة، زیرا که افراد اعتباریة نیز فرد آن طبیعت است، کمالایخفی، فافهم.

[۱۴۰] قوله «کما توهّمه صاحب کتاب المعتبر...»[3]

یعنی من عبارات الحکماء حیث قالوا ان المصدر الاوّل واجب الوجود ثم العقل الاوّل فانّه مصدر للصادر الثانی و هکذا، فتوهّم صاحب الکتاب المزبور[4] ان مرادهم المصدریة

---

* مخفی نماند که مبدء در نزد حکما اعم است از او در نزد لغوی، مثلاً مثل انسانیة و فوقیة را که منتزع از انسان و فوق می کنند مبدء می‌دانند، پس در حمل انسان برزید قیام مبدء را که انسانیت باشد کافی می‌دانند بر ذات موضوع در حمل مشتق و در صحت حمل، و اما لغوی اینها را جامد می‌داند نه مشتق بلکه می گوید مشتق از قبیل ضارب و جالس است، پس حکماء عموم را قائل اند و لغویون خصوص را، و حکماء باز می گویند که در صدق معنی مشتق قیام مبدء به ذات موضوع معتبر نیست بلکه انتساب به مبدء نیز کافی است در صدق و صحت حمل.

---

۱. صدر المتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الاولی، المنهج الاوّل.
۲. صدر المتألهین، المشاعر، المشعر الثالث.
۳. ۱۱/۵۶.
۴. ابوالبرکات البغدادی، المعتبر فی الحکمة.

بالاستقلال و لیس کذلك.

[۱۴۱] قوله «جوهراً عقلیاً...»[۱]

هو العقل الاوّل والجوهر العقلی الآخر هو العقل الثانی.

[۱۴۲] قوله «جوهراً عقلیاً و جرماً سماویاً ...»[۲]

للجهات الستّه التی فی العقل الاوّل فهو باعتبار جهة من جهاته یکون مصدراً للشی کوجوده وجوابه کامکانه و ماهیته و فعلیته و کونه معلولاً اوّلاً و هکذا کما قرّر فی موضعه فلیراجع.

[۱۴۳] قوله «بلسان الاشراق والجواهر العقلیة ...»[۳]

لسان اشراق تعبیر او به نور و ظلمت است، والجواهر العقلیة عبارة عن العقول العرضیة لاالطولیة اذلایقول بها و انمّا یقول بها المشاؤون بحسب اصطلاحاتهم.

[۱۴۴] قوله «لایمکن...»[۴]

ای لایسلط پس نور قوی نمی گذارد اثر نور ضعیف ظاهر شود، پس او مضمحل می‌شود در نزد نور او چنانچه هرگاه آینه را به آفتاب نگهداری از آفتاب نوری به دیوار می‌افتد اصلاً نسبت به آینه داده نمی‌شود حتی نور خود آینه نیز و جرم آینه نیز دیده نمی‌شود، همچنین معلول اوّل نظر به اینکه مظهر تام و معلول تام علّة اوّلی است و علّة اوّلی تمام کمالات او را بروز دارد و لذا قاهر است مصدریة او بر مصدریة معلول اوّل هیچ دیده نمی‌شود مصدریة او هر چه مترتب بر وجود او می‌شود بعینه مترتّب بر وجود واجب است.

[۱۴۵] قوله «منها ما امکانه اللازم لماهیته کاف ...»[۵]

اعلم ان الممکنات علی حیثیتین: قسمی است که امکان ذاتی آنها کفایت برای وجود آنها نمی کند... زیرا که لابدّ است از قوابل جزئیة و استعدادات شخصیة من قبل الفواعل

---

۱. ۱۳/۵۶.
۲. ۱۴/۵۶.
۳. ۱۷/۵۶.
۴. ۲۰/۵۶.
۵. ۲۳/۵۶.

الاعدادیة علاوه بر تأثیر فاعل مرجو، و لذا است گوئیم که فیض واجب‌الوجود اسمی است نسبت به همهٔ اشیاء ولکن مفاض او دائمی نیست به جهت کون وجود بعضی شرطاً لوجود بعض آخر ککون وجودالاب شرطاً لوجود الابن فی کون بعضها مترتّباً علی بعض.

و قسم دیگر آن است که امکان ذاتی آنها کفایت در موجودیت آنها می کند کالمفارقات والعقول المجردة علی القول بثبوتها کما هوالحقّ، و هی لیست حادثة زمانیة ولاقدیمة زمانیة لعدم کونها فی اثر الزمان لکون الزمان عبارة عن حرکة فلك الافلاك وامتداد حرکته، فلاینا فی کونها قدیمة دهریة لاحادثة بحدوث زمان موهوم کمایقول به‌المتکلّمون.

وقسمة اخری، نقول ان‌الموجود علی اقسام اربعة: الاوّل فوق التمام و هوواجب‌الوجود، الثانی التام و هوالعقول که به فاعل تنها در وجود کفایت می کنند در موجودیت. الثالث المستکفی و هی‌النفوس الکاملة که به قابل و فاعل کفایت می کنند در موجودیت و علومی که به ایشان می‌رسد احتیاج به معلّم بشری ندارد کالانبیاء والاولیاء، و قاعده «من لیس له حسّ لیس له علم» دربارهٔ ایشان جاری نیست، زیرا که علوم ایشان از مجری حواس نیست بلکه از مجرای باطن است پس هرگاه کسی از ایشان فرضاً یکی از حواس را نداشته باشد باز علم او را دارد کما هوالواضح، ویدل علیه قوله تعالی «المصباح فی‌زجاجة الزجاجة...»[1]

[۱۴۶] قوله «بحرکة دوریة...»[2]

زیرا که نسبت او به مرکز و قطب علی نهج سواء است.

[۱۴۷] قوله «الاوّل ان معنی الامکان ...»[3]

لابدّ فی بیان المسئلة من تقدیم مقدّمات.

الاولی: ان لنا اموراً ثلثة: نفس‌الامر والواقع و مرتبة‌الواقع. امّا نفس الامر عبارة عن نفس‌الشئ مع قطع‌النظر عن کون ذلك الشئ موجوداً او معدوماً و امّا الواقع و مرتبة الواقع فنقول مثلاً الانسان تارة یتصوّر و یتعقّل من حیث هی ای یقصر النظر الی ذاتیاته و لاینظر الی

---

۱. النور / ۳۵.
۲. ۲/۵۷.
۳. ۱۲/۵۷.

كونه موجوداً او معدوماً فانهما ثابتان للانسان فى مرتبة متأخرة عن ذات الانسان الاّ انّ الواقع لايخلوا من ان يكون اما موجوداً او معدوماً فنفس الامر عبارة عن نفس الشئ و الواقع عن كون الشئ حاصلة مع قطع النظر عن اعتبار معتبر ككون الانسان موجوداً او معدوماً فيسمى هذا بالواقع. و مرتبة الواقع هى عبارة عن كون الشئ على صفة باعتبار تعلق اعتبار معتبر عليه كفرض الانسان و تصوّره من حيث هى هى مع قطع النظر عن غير ذاتياته، و لولااعتبار معتبر فهو على صفة غير هذه الصفة لامحالة، و سلب النقيضين و ارتفاعها لايجوز عن الواقع اى لايجوز عن الواقع اى لايجوز ان يقال ان الانسان لاموجوداً و لامعدوماً اذلواتى لايخلوا عن واحد منهما، و امّا عن مرتبه من مراتب الواقع فيجوز كما يتصوّر مع قطع النظر عن وجوده و عدمه فهو فى تلك الملاحظة لاموجودة و لامعدومة.

و ثانيها: انه فرق بين تخليط الانسان و تجريده مثلاً لو تصوّرنا الانسان بحيث ليس له وجود و لاعدم فهو بهذا الوجود الذهنى الذى له هو عبارة عن تخليطه بهذا الوجود الذهنى و غير مجرّد عنه و امّا لو تصوّرناه بحيث قطعنا النظر عن جميع اغيار ماهية و بحيث لم يبق له الاّ ذاتياته و جرّدناه عن الوجود و العدم حتى عن هذه الوجود الذهنى الذى هو مخلوط به فهذا عبارة عن تجريده، ثم نسبناه الى الوجود و العدم اى لاحظناه معهما فنرى ان نسبته اليهما على نهج سواء، فبتينك الملاحظتين اى ملاحظته مجرّداً و ملاحظة نسبته الى الوجود و العدم يثبت له صفة الامكان. و بعبارة اخرى انّ فى كلّ القضايا تعتبر ملاحظة الموضوع تارة تفصيلاً و تارة اجمالاً، امّا ملاحظته التفصيلية فهو انّ العقل يلاحظ الموضوع و هو زيد ثم المحمول و هو القيام والنسبة بينهما، و امّا ملاحظته الاجمالية هو حكمه على انّ هذاالمحمول ثابت لهذاالموضوع، و كذلك فيما نحن فيه فانّا اذا لاحظنا الانسان اوّلا مجرداً على مامرّ هو ملاحظته التفصيلية ثم لاحظنا نسبته الى الوجود و العدم و نرى كونه خالياً عنهما فاثبتنا فى مرتبة متأخرة صفة الامكان له هو فهذا ملاحظته الاجمالية. و بالجملة فصفة الامكان يثبت للانسان فى مرتبة متأخرة عن المرتبة الاولى و هى مرتبة الاعتقاد بثبوت المحمول للموضوع و الملاحظة الاولى هو ملاحظته تصوّراً و الاخرى هى ملاحظته تصديقاً فهو يعقل فى التصور تارة و فى التصديق اى فى ضمن الحكم اخرى.

الثالثة انه فرق بين القضية و مطابقها، فالمراد من القضية هو ظرف الحكم الّذى هو

حاك عن الشئ الخارجي و مطابقها هو الخارج عن ذلك المحكي عنه، فالقيام مثلاً امر ثابت لزيد في الخارج مع قطع النظر عن تصوّرنا زيداً و قائماً و حكمنا بانّ ذاك ثابت لذاك.

[۱۴۸] قوله «فحينئذ ان اراد بالقوّة ...»[۱]

يعني ان اريد بالقوّة معنى الامكان الذاتي على مامرّ بيانه فلانسلّم ان الملازمة المذكورة و هي كون القوّة بهذا المعنى مانعة عن الشركة في الايجاد، اذ الامكان على مامرّ ليس ثابتاً للممكن في الواقع بل ثابت في مرتبة من مراتب الواقع، و هي ملاحظتها مجرّدة ثم نسبتها الى الوجود و العدم، والاّ فمع قطع النظر عن حكم العقل و لحاظه ليس له هذه الصفة فكيف يصير بان[۲] عن كونه موجداً و كيف يثبت الملازمة المذكورة و هو قوله «كان للعدم شركة في افادة الوجود»

و اورد عليه بانّ هذا الايراد لايرد علّته اذالصادر من الجاعل اوّلاً هو الوجود ثم الماهية ثم لوازم الماهية، والامكان ايضاً من لوازم الماهية، و لوازم الماهية كذاتيات الماهية، فالنسبة للماهية مع قطع النظر عن ملاحظتها و نسبتها الى الوجود و العدم.

توضيح ذلك ان من الامور ماله درجات في الخارج و منها ما ليس درجات في الخارج بل اذا فصّل العقل و فككّه يوجد له تلك الدرجات و هذا لايقضي ان لايكون تلك الدرجات موجودة فيه و ما نحن فيه من هذا القبيل لامن قبيل الاوّل فهذه الدرجات ثابتة الاّ انّها ليست مفصّلة في الخارج و انّما توجد في مقام تفصيل العقل و تفكيكه، فظهر ان صفة الامكان ثابت لماهية الممكن في الواقع.

وبالجملة غاية ما في الباب ان الحكم بان الامكان ثابت للممكن انّما هو في لحاظ العقل، و لكن لايلزم من هذا عدم ثبوته في الواقع للممكن مع قطع النظر عن ملاحظة العقل اذمطابق القضية هو كون الامكان ثابتاً للممكن في الواقع والقضية انّما هو في العقل و بينهما بون بعيد كمالايخفى.

وان شئت بسط الكلام في لازم الماهية حتّى يتّضح ماهو المراد هنا فنقول: انّ لازم

---

۱. ۱۴/۵۷.

۲. كذا في الاصل.

الماهية هو ما كان مستنداً لذات الماهية ويكون هى المقتضية لها و فرق بين لوازم الوجود و لوازم الماهية، فكلّما كان من لوازم الوجود فالوجود فيه واسطة فى العروض ككون النار واسطة فى عروض الحرارة فى الماء، فالوجود هنا واسطة فى العروض اذ الحرارة من لوازم وجود النار، و ككون وجود الواجب واسطة فى عروض الوجود للممكن. و كلّما كان من لوازم الماهية فالوجود فيه واسطة فى الثبوت كالامكان فيما نحن فيه، فانّ ذات الممكن هى التى يقتضى اللاضرورة و تساوى نسبة الوجود و العدم اليها والاقتضاء يرجع الى نحو من الوجود والتقرّر، فوجود الماهية و تقرّرها واسطة فى ثبوت تلك الصفة لها و كما انّ الوجود واسطة فى عروض لوازم الوجود كذلك الماهية واسطة فى عروض لوازم نفسها لها.

اذا تحقّق ذلك فنقول انّ الامكان عبارة عن اللاضرورة التى يحصل السلب والنفى معناه السلبى، و بعبارة اخرى كون الشئ متساوى النسبة الى الوجود و العدم يسمّى بالامكان الذاتى و فرق بين القضية الموجبة المعدولة المحمول و بين القضية الموجبة السالبة المحمول، فهذه القضية معنى قوله ره من قوله سلوب تحصيلية موجبة سالبة المحمول، غاية ما فى الباب كونها موجبة معدولة المحمول و كيف كان فقد يرتاب احد كون قضية الماهية ممكنة قضية موجبة يقتضى وجود الموضوع و ثبوته و تقرره، فالموضوع متقرّر و ثابت للقاعدة الفرعية ان ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له.

فليس لك ان تقول ان الامكان ثابت لذات الماهية من حيث هى هى و الماهية من حيث هى ليست الاهى ليس فيها اقتضاء اذ الاقتضاء راجع الى الوجود و ليس لها وجود، لانانقول ان الماهية لها نحو من الوجود و التقرّر الذى هو واسطة فى عروض هذاالمحمول اى الامكان لذلك الموضوع و هو ماهية الممكن كما لايخفى.

بل نقول ان كل حيثية تامّة فى الشئ فى نفس الامر لابدّلهما من مبدء لانتزاعها و منشأ لحصولها وان كانت من الامور الاعتبارية فانّ الامور الاعتبارية عبارة عن امور تحصل بواسطة نسبة بعض الاشياء الى بعض و هى و ان لم تكن موجودات خارجة الاّ انّ اتصاف الاشياء بها انّما هو بحسب الخارج فان الفوقية تحصل من نسبة السماء الى الارض كما انّ التحتية تحصل من نسبة الارض الى السماء، فالفوقية والتحتية و ان كانتا من الامور المنتزعة الغير الموجودة فى الخارج الاّ انّ اتصاف السماء والارض بهما انّما هو بحسب الخارج و ان لم

يكن فى الخارج بان يكون ظرفاً له اذ المبدء لانتزاعها هو السماء الموجودة والارض الموجودة كما لايخفى.

ثم ان تلك الصفة هى كون الماهية متساوى الطرفين و ان لم تكن لنفسها ثبوت لكونها حالة فى الشئ و حالة من حالات الموضوع الاّ انّ منشأ انتزاعها موجود و هى ذات الماهية المقتضية لهذه الصفة و لاشك ان الامور الاعتبارية كالفوقية لها حقيقة فى نفس الامر الاّ ان حقيقتها تبع لحقائق اخر والاّلجاز ان ينتزع من الارض ايضاً، فمرادنا من ثبوت صفة الامكان ثبوت منشأ انتزاعها فبواسطة ثبوته يكون لها ايضاً نحو ثبوت و ان كان ذلك الثبوت تبعاً فالامور الاعتبارية لها ثبوت بثبوت منشأ انتزاعها.

[۱۴۹] قوله «وان ارادبهاالقوّة الاستعدادية...»[1]

الامكان الذاتى من الامور الاعتبارية الموجودة بوجود منشأ انتزاعها، فهى تابعة لها وجوداً و عدماً والامكان الاستعدادى من الصفات الانضمامية الموجودة فى الخارج و هى عبارة عن تهيّؤ الشئ.

[۱۵۰] قوله «و كما ان اللونية مثلاً...»[2]

ولايخفى ان هذا الايراد ايضاً لايرد عليه و قياس ما نحن فيه باللونية قياس مع الفارق اذ السواد ليس من لوازم ذات الجسم حتى يكون من اقتضاء ذاته بل هو امر خارج مبائن للجسم قد عرض الموضوع باعتبار المعدّات الخارجية الحاصلة للمادة الّتى بهاحصل الاستعداد لعروض السواد ولولم يكن هذه السموات بل معدات اخر لعرض فى موضوع البياض فظهر ان السواد ليس من لوازم ذات الجسم و الاّ لوجب انّ لايتخلف بخلاف الامكان فانّه لازم مقتضى الماهية.

وايضاً ان السوادو التحريك والاحساس امور متعدّدة فى الخارج و جهات شتّى يترتب على كل واحد منها اثر غير الاثر المترّتب على الآخر و معروض كل منها غير معروض الآخر فانّ معروض السواد الصورة الجسمية و معروض الاحساس النفس الحيوانية بخلاف مانحن فيه

---

۱. ۱۴/۵۸.

۲. ۲۰/۵۸.

فان العقل الاوّل شئ واحد بسيط، له وجود و امكان فقياسها باللون والاحساس قياس مع الفارق.

و ان شئت قياسهما و تنظيرهما فقسهما بالقوى الجسمانية المتعلقة بالمواد والوضع اذ الايجاد عين الوجود و وجود القوى الجسمانية وجود مادّى و وجود وضعى فاتّحادهما انّما بمشاركة المادة والوضع، فكذلك ما نحن فيه، فانّ وجود العقل الاوّل وجود امكانى فايجاده الّذى عين وجوده يكون بمشاركة الامكان فلزم ما لزم كما لايخفى.

[۱۵۱] قوله «منقوض بقولهم [ايجاد] العقل الفلك ...»[۱]

واعلم اولاً ان معنى قولهم عدم العلّة علّة لعدم المعلول ليس المراد من هذه العليّة الاقتضاء كيف فان العدم امر باطل الذات فلايتصوّر فيه اقتضاء اصلاً.

لايقال فالقضية كاذبة، لانا نقول ليست بكاذبة بل مفادها عبارة عن الترتب العقلى. بيانه ان العقل لما رأى انّ وجود العلّة علّة لوجود المعلول و مستلزم له فيرتّب العقل ان عدم العلّة ايضاً علّة لعدم المعلول و بالجملة فهو ترتّب عقلى و كأنّ كون وجود العلّة علّة لوجود المعلول لامنشأ لانتزاع هذا الترتّب العقلى و الاّ فكيف يتصوّر فى العدم صفة الاقتضاء.

ثم انّهم قالوا انّ وجود العقل الاوّل علّة لوجود الفلك و ماهيته علّة للصورة الفلكية و امكانه علّة لمادّة الفلك. و لايخفى ما فى قولهم، اذ الامكان من الامور الاعتبارية الّتى لها وجود ضعيف بوجود منشأ انتزاعه و ملزومه والوجود التبعى الضعيف كيف يكون علّة للوجود القوى الفلكى بالعظمة التى تراها.

اذا تحقق ذلك فنقول اولاً و ليعلم انهم قالوا وعنونوا ان العلة الواحدة البسيطة هو من جميع الجهات لا يكون علة لمعلولين متغايرين بل تعدد المعلولين وتغايرهما دال على بساطة العلة ومن هنا قالوا ان الوجود اذا كان بسيطاً من جميع الجهات والذات والارادة و متعلقات الارادة والاسماء وغيرها فلا يصدر منه الا الشئ الواحد والا فاقتضاء هذه العلة الواحدة لهذا المعلول غير اقتضائه لذلك المعلول فيتعدد الحيثية التقييدية المتكثرة لذات العلّة ومن المغالطات فى المعلوم[۲] الاهمال فى الحيثيات التقييدية المتكثرة لذات الموضوع

---

۱. ۲۲/۵۸.

۲. كذا فى الاصل، والظاهر «المعلول».

فلو قلنا ان مفید الوجود هو الواجب تعالی والمصدر لیس الا ذاته المقدسة یلزم کونه مصدراً لمعالیل متعددة فیلزم صدور الکثیر عن الواحد، فهذا کما تری وقد یجاب بما سیجیء.

الا انا نقول ان هذا الایراد ایضا لا یرد علیه، زیرا که برهان امکان اشراف که باید ممکن موجود بشود اولاً تا مثل عقل وسایر اشیاء موجود بشود و آن موجود اشرف از همهٔ موجودات باشد و او صادر بلاواسطه باشد از واجب الوجود.

وایضا قاعدهٔ مناسبت بین العلة والمعلول نیز اقتضا می کند وجود ممکن دیگری که معلول واجب الوجود باشد بلاواسطة تا آنکه مثل فلکی موجود بشود پس آن معلول اول [تا] در ذات علة العلل متعین نشود صادر نشود.

و اما فرق است در میانه فاعل موجب و فاعل تام و بعبارة اخری علّت تامّه موجبه و فاعل تام، فاعل موجب آن است که جمیع انحاء عدم معلول خود را سدّ بکند و انتظاری نگذارد و کما فی واجب الوجود بالنسبة الی العقل الاوّل الذی هو المعلول الاوّل و امّا النسبة الی العقول المتأخّرة کالعقل الثانی و الفلك فاعل مفید همان واجب الوجود است و بس، لکن اینها نیز شروطند و فاعلند موجب باین معنی چون وجود عقل اوّل مانع از وجود عقل ثانی و فلك بود و لذا وجود عقل اوّل زوال مانع کرد و انحاء عدم عقل ثانی را یا فلك را یا وسائط دیگر را سدّ کرد و لکن مفید وجود و علت موجبة و فاعل موجب نیست مگر واجب الوجود. پس معلوم شد که وسائط نیز مؤثر در وجود هستند، نه منحصر است به واجب الوجود، لکن بمعنی که ذکر شد که عبارت از اینکه زوال مانع بکنند و انحاء عدم معلول را سدّ نمایند چنانچه محلّ شرط نیز همین است.

چه خوب گفته بود شخصی در جواب شخصی که منکر این بود که علویات مؤثر در سفلیات نیستند و منکر طبّ بود. گفته بود که شیر خشت شما مؤثّر است ولی شمس ما مؤثر نیست. پس اینکه لامؤثّر فی الوجود الاّالله مراد فاعل موجب و علّت موجبه تامّه است نه مطلق مؤثر.

و با لجملة شکی نیست ایجاد فرع ایجاب است و فاعل موجب چنانکه مذکور شد آن است که جمیع انحاء عدم مفعول را سدّ کند مثل واجب الوجود نسبت به عقل اوّل و امّا نسبت به عقل ثانی فاعل تامّ است نه فاعل موجب بلکه فاعل موجب عقل اوّل است که ایجاب

می کند، بعد ایجاد را واجب الوجود می کند، وجوب عقول در طول همند نه در عرض یکدیگر و لذا افسادی به بیان مذکور لازم نمی آید بخلاف آنکه هر گاه گفته شود که ایجاب کرد واجب الوجود هم عقل اوّل را و هم ثانی را دفعة واحدة، لامحالة تکثر در ذات واجب لازم می آید و بالجملة پس اگر ایجاب واجب عقل ثانی را قبل از ایجاب عقل اول باشد، لازم می آید تکثر و اگر بعد از ایجاب عقل ثانی نمود عقل ثانی فاعل موجب شد نسبت به او و فاعل مفید اعطاء وجود کرد و هیچ لازم نمی آید و لازم نمی آید کونه مصدراً لمعالیل متعدّده.

[طریقة اخری]

[۱۵۲] قوله «اشیر الیها فی الکتاب الالهی...»[۱]

و هو قوله تعالی «لو کان فیهما آلهة الاّ الله لفسدتا».[۲]

[۱۵۳] «قوله «علی وحدة الاله ...»[۳]

پس اول وحدت عالم را اثبات می کند پس از آن ثابت می شود وحدة الاله.

[۱۵۴] قوله «قوله «لکان شکله الطبیعی هوالکرة ...»[۴]

زیرا که اسطقسات هم بسیطند و هر چه بسیط است بالطبع و بالذات واحد است پس مقتضی شکل واحد است و اشکال همه مقتضای طبع اشیائند و چون ابسط اشکال کره است و لذا اشکال طبیعی همهٔ آنها کروی است.

[۱۵۵] قوله «لزم الخلأ [فیما] بینهما ...»[۵]

زیرا که خلأ عبارت از آن جسمی است که فضای خالی او خالی از شاغل باشد و ملأ آن جسمی است که در فضای او شاغلی باشد پس موضوع هر دو جسم است، فقوله(ص): «فوق فلك الافلاك لاخلأ و لاملأ» ارتفاع متناقضین نیست، زیرا که موضوع متحقق نیست

---

۱. ۲۵/۵۸.
۲. الانبیاء/ ۲۲.
۳. ۱/۵۹.
۴. ۴/۵۹.
۵. ۵/۵۹.

بلکه آنجا وجودی است فوق وجود جسمانی که او را عالم مثل گویند که عقول و نفوس در آنجایند و او محیط به عالم اجسام است و تصرف می کنند در عالم اجسام تصرّف النفس فی البدن و بعد مجرّد عبارت از آن است که در کلمات حکما موجود است و اطلاق بعد مجرد در عالم اجسام نکرده‌اند کما هو زعم المتکلمین.

پس اگر آن دو کره یکی محیط دیگری نباشد لازم می آید خلأ زیرا که وقتی که تماس بیکدیگر کردند دو کره حقیقة تماس می کنند به یك نقطه و بعد بینهما باقی می ماند خالی از جسم، اعم از اینکه بعد لابشرط باشد که صورت جسمیة است یا بشرط شیء باشد که مقدار است خلأ محل است پس این هم محل است.

[۱۵۶] قوله «بواحد من الاحتمالین...»[1]

والاحتمالات هو کون اسطقسات احد العالمین موافقة لما فی العالم الآخر و متماثلة له بالنوع و کونه مخالفة له.

[۱۵۷] قوله «من انّه اذا کانت ...»[2]

بیانه ان المفروض ان العالمین متعدّدان شخصاً و متّحدان نوعاً و لکل واحد منهما مکان غیر مکان الآخر. و چون فرض شده است که بحسب نوع متحدند و مقتضای طبیعت نوع واحد است پس مکان هر یك مکان دیگری هم هست پس جایز است که این در او باشد کما اینکه جایز است او در این باشد پس باید بحسب مقتضای طبع نوع واحد هر دو در آن مکان باشند و هر دو در این مکان، پس اینکه این در این مکان است مقسور است کما اینکه او در آن مکان است مقسور است بلکه می‌بایست او نیز با این در این مکان باشد و این نیز با او در آن مکان باشد. و چون مقتضای طبع هر شیء آن است که اگر مانعی و قاسری نباشد باقی باشد در مکان خود و از آنجا بدر نشود الاّ لمانع و اگر بدر شد به زوال مانع برگردد و میل کند به مکان خود، پس آن چیزی که به قسر درمکانی است بعد از آن چیزی است [که] به طبع بوده است در مکان دیگری پس این دو عالم با هم مجتمع بوده‌اند بعد از آن متفرق شده‌اند. و

---

۱. ۷/۵۹.

۲. ۸/۵۹.

اگر گفته شود که این قطعه از حجر که در آن قطعه از زمین افتاده اگر برداریم به قطعه دیگر از زمین بگذاریم، باز قسر لازم نمی آید، پس چه عیب دارد که آن دو عالم نیز هر یك چنین باشد، جواب آن است که چون سطح زمین شیء واحد شخصی است و مکان واحد است از برای هر قطعه سنگ پس هر جا که واقع شد در مکان خود واقع شده و هر گاه مثلاً بر سطح زمین یا هوا را قسمت فکیّه دارد... باز شیء واحد از وحدة خود بیرون نرفته، چنانچه اگر سنگ بالا رفته بالقسر واقع شود به هر یك از قسمتین اگر چه قبل در قسمت دیگر بود باز در مرکز خود واقع شده زیرا که سطح زمین همه مکان واحدند از برای او بخلاف ما نحن فیه، زیرا که مفروض این است که متعدد است مکان هر یك بالشخص.

[۱۵۸] قوله «فاذا هی متباینة ...»[۱]

لکونهما متعدداً بالشخص. «و لیست بمتباینة» لکونهما نوعاً واحداً. «و هذا خلف» و قوله «فاذا هی متباینة ابداً» قضیة مشروطة دائمة، و نقیض الدائمة مطلقة عامّة، پس نفی بر سر دوام می آید. پس مفاد دو قضیة چنین می شود که متباین ابدی است و هذا هو مفاد القضیة الدائمة، متباین ابدی نیست و هذا مفادا القضیة المطلقة العامة.

[۱۵۹] قوله «والذی بالقسر ...»[۲]

چون در این احتمالی می رفت و او این بود که کسر دو قسم است یکی در وجود خارجی و دیگری در تصوّر عقلی و چون قسر عبارت از خلاف طبع است پس هر گاه شئ اوّل در بدو وجودش بمقتضای طبع خود بود ثم متصوّر شد این قسر، قسر خارجی است و هر گاه شئ در بدو وجودش مقسوراً موجود مخلوق شده باشد نه آنکه اوّل او را طبعی باشد ثم قسر عارض او شده باشد این قسر عقلی است زیرا که معنی او چنین می شود که هر گاه اصلی می داشت نسبت به او مقسور بود خارجاً پس باز مقسور است و قسر دائم نیز محال است، باید با اصل خود مجتمع بشود.

پس کسی را می رسد که بگوید چه عیب دارد که چه می شود که واجب الوجود شئ را

---

۱. ۱۳/۵۹.

۲. ۱۴/۵۹.

خلق بکند که در بدو وجودش مقسور باشد نه آنکه بعد قسر عارض او شده باشد مثل اینکه هوایی منتقل شود بناء لامحالة میل به مرکز خود می کند که کرهٔ نار باشد و این قسر بعد الذی بالطبع که نیست پس قولك لیست بمتباینة ابداً صحیح نیست زیرا که شئ که وجودش وجود قسری باشد متباین است ابداً.

جوابش آن است که اشاره کرده است بسوی او بقوله «وجود الذی بالقسر» و حاصلش این است که قسر دائم را اثبات کرده‌اند که محال است لامحالة باید باز عود کند به مرکز خود.

[۱۶۰] قوله «فالارضیة المطلقة یقتضی الوسط المطلق من العالم ...»[۱]

پس ارضی که در این مکان و وسط است و ارضی که در آن مکان است هم به ارض ارض مطلق صادق است و هم به مکان یعنی هم به متمکّن و هم به مکان مکان مطلق، امّا شخص این ارض چرا در آنجاست و شخص او در آنجاست شاید به جهت خصوصیتی باشد که در هر یکی از آنهاست والاّ قطع نظر از خصوصیت گفته هر ارض مطلق مکان مطلق خواهش می کردند، هستند لامحالة پس لازم نمی آید کونهما مقسورتین.

[۱۶۱] قوله «لها امکنة کثیرة ...»[۲]

مثل چند قطعه سنگ در زمین که هر یك یك مکانی خاص دارد.

[۱۶۲] قوله «ایضاً مکاناً واحداً ...»[۳]

پس باید این دو کره از عالمین نیز نظر به تأمّل و توافق در طبیعت هر گاه فرض بگردند یك کره مکانهای آنها نیز نگردد یك مکان.

[۱۶۳] قوله «وذلك الاجتماع ممّا لامانع ...»[۴]

مثل سخنی که بر اجسام ذی مقر اطیسیه گفته‌اند که جزء با کل در طبیعت جسمیه شریك است پس از اینکه قسمت فکیّه لازم آمد بر این قطعه از جسم از آن کلّ که منفصلند

---

۱. ۱۷/۵۹.
۲. ۲۰/۵۹.
۳. ۲۲/۵۹.
۴. ۲۳/۵۹.

از هم، باید همه این اجزاء قابل این قسمت فکیّه باشند زیرا که همه با کل شریکند در طبیعت و این جزء نیز با آن جزء شریکند در طبیعت، فکذلك ما نحن فیه، زیرا که این دو کره با هم در طبیعت یکی هستند پس چنانچه از آن طبیعت واحدة قطعه شده است متصل واحد و گردیده است یك کره کذلك باید جائز باشد که این دو هم بر گردند مجتمع شوند نظر به اتحاد طبیعت هر دو نظیر اینکه این قطعه از سنگ که متصّل واحد است با آنکه در طبیعت ارض و جسم مشترکند با قطعات کثیرهٔ متعدّدة باید جایز باشد که قطعات متعدده نیز بگردند متصل واحد نظر به اینکه در طبیعت با آن قطعه واحد شریکند.

برهان آخر و او این است که اثبات کرده‌اند اتّحاد عقول را در موضع خود، پس هر گاه دو عالم یافت بشود لاشك و لاریب که عقول هر یك غیر عقول دیگری است و نفوس هر یك غیر دیگری است و هکذا، پس لازم می آید عدم اتحاد عقول.

[۱۶۴] قوله «لامن المرکز ...»[1]

چنانچه سنگی را قسراً به بالا بیندازند. «اوالی المرکز» چنانچه آتشی میل به بالا می کند و چنانچه خیك پر از هوا زیر آب نمی‌رود بلکه بالابر می خیزد.

[۱۶۵] قوله «متّضاد بالطبع لا بالاضافة ...»[2]

زیرا که مثلاً مرکز کره با سطح کره لامحاله متضادند بالطبع و بالجملة گاهی بدایت با نهایت متضاد بالطبعند، چنانچه در کره فرض می‌شود و گاهی تضادشان بالعرض است چنانچه هر گاه شیٔ را حرکت بدهی از قطعه‌ای از زمین مثلاً آنکه بدو است با نهایت البته متضاد است لکن بالعرض نه بالذات زیرا که جایز است نهایت را ثانیاً بدو قرار بدهی و بدو را نهایت قرار بدهی پس بالاضافة و نسبت به حرکت اولی متضاد است نه مطلق.

[۱۶۶] قوله «فمن هذا یعلم ...»[3]

یعنی حاصل کلام این شد که اختلاف الآثار یدلّ علی اختلاف المؤثّرات، و اختلاف اللوازم یدلّ علی اختلاف الملزومات و اتحادها علی اتحادها، پس از این قسمت عقلیه معلوم

---

۱. ۳/۶۰.
۲. ۶/۶۰.
۳. ۹/۶۰.

می‌شود از برای ما که حرکات عالم دیگر نیز با حرکات این عالم نوعاً یکی هستند پس وجهی که محض قبول ثانی بود که اسطقساتشان متخالف هم باشد ثابت نشد و هو المطلوب.

بل نقول ان عقول ذاك العالم يجب ان يكون مطابقة لعقول هذا العالم فى العدد لاتزيد عليها و لاتنقص عنها، اذ العقل الاوّل الذى هو المعلول الاوّل لابدّ ان يكون اتمّ فى باب المعلولية بحيث لايتصوّر اتمّ منه و الاّلكان الواجب ان يصدر من العلّة ذلك الاتمّ الذى لااتمّ منه و كذا القول فى الصادر الثانى انه ايضا لابدّ ان يكون اتمّ فى باب المعلوليّة و الصادرية من العقل الاوّل ولو كان شئ اتمّ منه لكان الواجب ان يكون هو الصادر و هكذا الى ان يصل الى العقل العاشر. ثم الكلام فى النفوس هو الكلام فى العقول ثم الكلام فى الطبيعة هو الكلام فى النفوس فلو فرض عقول هذا العالم عشرة فيجب ان يكون عقول ذلك العالم ايضاً عشرة اذلايوجد فى كل مرتبة غير الواحد اذ صرف كل مرتبة لايكون الاّ واحداً و الاّ لم يكن ذلك صرفاً كلّما فرض له ثان فهو بعينه هو الاوّل اذلايكون صرف الشئ متعدّداً اذالوجود لايتكرّر فاذا كانت عدد عقول هذا العالم عشرة مثلاً لايمكن ان يكون عدد سلسلة عقول ذلك العالم احد عشر بل هكذا الكلام فى اشرفيّة العقل الاعلى بالنسبة الى الاخسّ فكلّما انّ العقل الاوّل فى هذاالعالم اشرف يجب اين يكون فى ذاك العالم ايضاً كذلك و كما انّه يجب ان يكون العاشر اخسّ و انقص من العوالى فى هذا العالم فكذلك فى ذاك العالم.

[۱۶۷] قوله «الطبيعة مالم توفّ...»[۱]

لهم قاعدتان: احديهما الامكان الاشرف، و الاخرى الامكان الاخسّ. امّا الاولى فهى الملحوظة فى قوس النزول و المراد منها انّه لووجد ممكنان احدهما اشرف و الآخر اخس فلابّد ان يوجد اوّلاً الممكن الاشرف ثم يوجد الممكن الاخس و هكذا الى ان بلغت سلسلة قوس النزول الى الممكن الاخس الّذى لا اخسّ منه و هو المادّة. و امّا الثانية و هى الملحوظ فى قوس الصعود و المراد منها ان كل ممكن اتم و اعلى واجد لكل كمالات للانقص الاخس فكل مرتبة من مراتب الفوق مشتمل على امر زائد على ما اشتمل عليه السافل فالوجود بما هو وجود كمال للشئ كما انّ الفقد نقصان له فالنبات اكمل فى الموجودية من الجسم و

---

۱. ۱۴/۶۰.

الحیوان اکمل فی الموجودیة من الشجر مثلاً و الانسان اکمل من الحیوان فان المادة کالنطفة مثلاً یتحرّك حرکة جوهریة یستکمل و یصل الی غایة وجودها فیفاض علیها من المبدء الاعلی النفس النباتی ثم یستعد متدرجاً حتی یحصل لها مرتبة الحیوانیة ثم یحصل بعدها المرتبة الانسانیة والنفس الناطقة الّتی هی مدرکة للمعقولات العالیة و هکذا الی ان یصل الی العقل الاوّل کل ذلك لبطلان الطفرة فی الوجود... بطلان الطفرة الاّ کلّ درجات فی الحیوان مثلاً لابدّ ان تسلك الطبیعة الی ان یصل الی المرتبة الانسانیة، پس باید نماند درجه از درجات حیوانیة مگر اینکه طی کرده باشد طبیعت او را، همچنین باید نماند درجه از درجات نباتیه مگر آنکه طبیعت طی کرده باشد تا داخل شود در مرتبهٔ حیوانیه، پس چنانچه نفس حیوانی دارای جمیع مراتب نباتی است کذلك نفس ناطقه دارای جمیع مراتب حیوانیه است پس باید کیفیتی از کیفیات نمانده باشد مگر آنکه نفس انسان مدرك او باشد.

[۱۶۸] قوله «فنقول قد تحقّق ان بین الاجسام العظام ...»[1]

غرضه انه قدتبیّن ان العالم شخص واحد فنقول اجزاء هذا الشخص الواحد مرتبط بعضها مع بعض و هیهنا تلازم لامحالة کونها مبائن الوجود اما بین الاجسام العظام کالکراة الکلیة مثلاً چونکه خلأ محال است پس باید در جوف محدّد الجهات اجسام دیگری باشد که عبارت از فلك هشتم باشد و هکذا هفتم و ششم تا برسد به ارض و چون هر حرکات مستقیمه باید نهایتی داشته باشد لبطلان عدم النهایة پس باید محدّد الجهاتی باشد لامحالة و هذا هو التلازم بین الاجسام العظام.

[۱۶۹] قوله «و کذابینها و بین اعراضها ...»[2]

فکلّ عرض مفتقر الی المعروض والمحلّ و کل محلّ لامحالة مشتمل علی العرض و بعبارة اخری کل عرض یحتاج الی الجوهر و کلّ جوهر مشتمل علی العرض امّا الاوّل فلان العرض هو الموجود فی الموضوع فلا محالة یحتاج الی الموضوع کالسواد الی الجسم، فطبیعة العرض شأنها کذلك لامحالة و اما خصوص هذا العرض فانّما هو من قبیل استعداد

---

۱. ۱۳/۶۱.

۲. ۱۴/۶۱.

خصوص المادة و اقتضائها المقتضية لخصوص هذا العرض. و امّا الثانى فانّ كل جسم مشتمل على المقدار فهو متقدر و كل متقدّر متشكل اى فله الشكل و الهيئة.

[...]قوله «بل بين اكثر الاعراض و محالّها...»[1]

[۱۷۰] قوله «والتلازم يوجب الانتهاء الى العلة الواحدة...»[2]

اذ الارتباط يتصور على قسمين: احدهما كون احد المتلازمين علّة و الآخر معلولاً و ثانيهما ان يكون معلولين لعلّة واحدة توقع الارتباط بينهما بالذات و على اىّ التقديرين فلابدّ ان يكون ذلك التلازم موجباً للانتهاء الى علة واحدة و الاّ فيكون بين شيئين تلازم اذ لو فرض كون هذا الشئ معلولاً لهذه العلّة و ذاك معلولاً لتلك العلّة لم يتحقّق بينهما تلازم اصلاً.

[۱۷۱] قوله تعالى «لو كان فيها آلهة الاّ اللّه لفسدتا»[3]

و معنى الفساد هو لزوم عدم هذا الانتظام و النظام الاتمّ، و هذا الارتباط و التلازم و وجود الارتباط و الانتظام كل يدل على كون المبدء واحداً لامتعدّداً.

[تنبيه]

[۱۷۲] قوله «و كما انّ كلّ واحد من اعضاء الشخص الواحد الانسانى...»[4]

فلنا اوّلاً اثبات كيفيّة الواحدة الانسانية ثمّ به يثبت الواحدة فى الانسان الكبير ايضاً. فنقول اوّلاً ان العناصر اذا امتزجت فتفاعل و يكسر كل سورة الآخر فبعد الكسر و الانكسار يحصل كيفية معتدلة مزاجية تكون هى المحلّ للصورة النوعية الحالّة فيها يقال لتلك الكيفية المزاج، و بالجملة المزاج هى التى تحصل من تركيب الاسطقسات. گويند كه او طبيعت خامسه‌اى است كه [نه] رطب تام است و نه خشك و نه حارّ و نه هر دو بلكه شئ ديگرى است شبيه به اينها.

ثم انّ اتباع المشائين و الاطباء يقولون ببقاء العناصر فى المواليد بصورها النوعية و

---

۱. ۱۴/۶۱، لم يشرح هذه العبارة، كانّه نسى توضيحها.

۲. ۱۸/۶۱.

۳. ۲/۶۲، الانبياء / ۲۲.

۴. ۹/۶۲.

الكيفية الحاصله هى التى تشابه بهاجميعاً... ان هذا الكلام منهم على ما سمعنا من الاساتيد ليس على ما ينبغى اذالكيفية المزاجية لاريب والشبهة انّها من الاعراض لابدّ لها من محلّ كان ذلك الاعراض قائماً بذلك المحلّ، فمحلّها امّا واحد من العناصر فيلزم الترجيح بلا مرجح او كلّ واحد منها محلّ لها و هى حالة فى كل واحد منها فيلزم حلول العرض الواحد فى محالّ متعدّدة و هو محال واضح. و ايضاً المقصود من الامتزاج هو حصول التركيب الذى نسمّى المركب منه بعد الامتزاج مزاجاً فلو كان كلّ من العناصر محلّاً لتلك الكيفية يحصل هناك مركبات لامركب واحد كما هو المقصود، اوالمجموع من حيث المجموع و هذا يتصور على قسمين: احد هما كون المجموع من حيث المجموع محلاًلها بمعنى انه يحصل من تركيب العناصر صورة وحدانية بعض منها حالة فى هذا العنصر و بعضها فى ذلك العنصر و هكذا، فيعود السؤال والمحذور. و ثانيهما، انه يحصل هيهنا صورة وحدانية غير حالة فى كل من العناصر و هى الكيفية المزاجية فنسئلك قل لنا انّ وحدة تلك الكيفية اما بهذه الصورة الواحدانية فيكون دوراً و ان كانت بغيرها فننقل الكلام اليه و هكذا فيلزم التسلسل، اذالتركيب يحصل بعد حلول تلك الصورة فى المادّة فيحصل المزاج و الكيفية، فقبل حلول تلك الصورة الوحدانية لابدّ ان يكون كيفية اخرى و هى ايضاً من الاعراض يحتاج الى محلّ آخر فان كانت تلك فيلزم الدور اوالتسلسل.

فالحقّ ما ذهب اليه المحقّقون من الحكماء من انّ صور العناصر باقية و ليست بباقية، لابمعنى انّ صورها تنقلب الى صورة اخرى كانقلاب الصورة المائية الى الهوائية مثلاً، اذ هذا غير معقول لانّ ذهاب الصورة الاولى امّا فى زمان او فى آن، و ان كان الاوّل فيلزم بقاء المادة بلاضرورة فى زمان ذهاب الصورة الاولى و مجيئ الاخرى، و ان كان الثانى فيلزم تتالى آنات و هو يستلزم لاثبات الجزء [الذى] لايتجزّى و هو باطل كمالايخفى، بل بمعنى ان صور كل منها يتوجّه الى محلّ واحد و هى الصورة النباتية مثلاً، و تتحركّ بالحركة الجوهرية لاعرضية حتى تحتاج الى محلّ و لايزول صورها بل هى باقية الاّ انها تحصل لهاترقيات، و مايذهب منها ليست الاّ درجات تلك الصور والاّ فامرواحد منها باق غيرزايل. و لاينقلب ايضا لبطلان الانقلاب كمامرّبل تتحرّك بحركة جوهرية حتى يحصل فيها الصورة النباتيه بمعنى انها تتصوّر بالصورة النباتية و مافيه الحركة هى مراتب الصور اذلو كان شئ آخر يصير ذاك الشئ

محلاً لها و يكون الحركة عرضية لاجوهرية فاذا حصل لها الصورة النوعية النباتية مثلاً فيستتبع كيفية مزاجية نسمى تلك الكيفية طبعاً و هو الذى هو مبدء للحركة و السكون.

بيان ذلك حتّى يتّضح المقام اتضاحاً، فنقول: انهم قالوا ان كل فعلية لاتجمع مع القوّة كما لاتجمع مع فعلّية اخرى. و بالجملة الفعلية آبية عن فعلية اخرى، بل فى الجسم مثلاً قوّة و استعداد من جهة المواد الخارجية بتوجّه المادّة الى صورة من الصور و كأنّه تريد الايستكمل بتلك الصورة فالفعلية حيثية و جهة فى كل شئ بهايستكمل الشئ فاذا حصلت فى المادّة تلك الحيثية فلا معنى لحصول فعلية اخرى مع حصول تلك الحيثية التى كانت عبارة عن الفعلية والقوّة جهة اخرى ليست آبية عن ان يوجد فيه امور كثيرة وجودية موجبة لاستكمالها بها و الشئ الواحد من جهة واحدة يمنع كونه بالقوة و بالفعل معاً فالنطفة تتحرّك بحركة جوهرية و يسرى فى مراتب تلك الصورة النطفية حتى تحصل فيها صورة جنينية فيستتبع كيفية مزاجية اخرى، و كذا صورة الجنين يتحرّك بحركة جوهريّة و يسرى فى مراتب تلك الصورة و لايزول و لاينقلب اصلاً بل يتوجّه الى صورة اخرى اكمل من صورة انسانية و هى الصورة الحيوانية حتى تستكمل بها و تترقّى بواسطتها لان كل شئ دائماً فى الترقى الى ان يصل نفسه الى غاية فيلبس لباس الصورة الحيوانية و يتصور بتلك الصورة فاذا استكملت و تصورت بتلك الصورة فيتحرّك ايضاً بحركة جوهرية* الى صورة الصور اعنى الصورة الناطقة التى هى اكمل الصور فيسرى جميع مراتب الحس حتى يحصل فيها تلك الصورة ايضاً، و التركيب الحقيقى انّما هو بين مادة زيد مثلاً و بين نفسه الناطقة فانّ بينهما اتحاداً و ليس بينهما اى بين النفس والبدن تركيب حقيقى اتحادى اذلايمكن ذلك لعدم قرب افقهما لبينونتهما بينونة كلية و انّما البدن من شرائط قبول المادّة لصور النفس الناطقة، و بعبارة اخرى انّه لابدّ للنفس من محلّ حتى يفعل فى ذلك المحلّ و يدّبر، والبدن بشراشر اجزائه بتلك التأليفية الخارجية المتناسبة المنتظمة المتناسقة شرط لقبول المادة الصورة الناطقة و بغيرها لاتقبل اصلاً فالمدبّر فى البدن شخص واحد و هو النفس.

---

* تنبيه، اما سخنى كه گفته‌اند كه در وقتى كه شجر را قطع كردى فصلش مى‌رود و جنسش باقى مى‌ماند. او نيز به حركت جوهريه است. كذا سمعت من الاستاد دام مجده.

فاذا علم ذلك فى الانسان الصغير فليجز ذلك بعينه فى العالم الكبير فان العالم الكبير ايضاً نفس كلّى و مادّة كلية و هذه الاجسام المتشتتة المتفرقة المتباينة فى الوجود كالبدن بعضها سماوات و بعضها ارضون و بعضها ماء و بعضها نار الى غير ذلك انّما هى من شرائط قبول المادّة تلك الصورة و هى النفس الكلّى كما انّ البدن ايضاً كذلك حيث انّ اجزائه من اليدو الرجل و الرأس و الشريانات و الامعاء و غير ذلك كلها متباينة فى الوجود متمايزة فى الحس بل فى الفصل ايضاً بعضها فاعل و بعضها منفعل. و كما انّ النفس كانت مدبّرة فى البدن والقوى التى فيه كانت محلّاً لتدابير النفس و مبادى الآثار الخارجية فكذلك فى العالم الكبير ايضاً فان نفسنا الناطقة الانسانية مثلاً من جملة قوى الانسان الكبير و كذلك الصور النوعية الاخرى كالصورة السماوية قوّة اخرى و الارضية قوّة اخرى و النباتية قوّة اخرى و هكذا و لوحصل مثلاً فى هذا العالم جرح او مرض يحصل صورته فى تلك النفس الكلّى فاذا زالت او حصل الصحّة و غيره مثلاً تمحى تلك الصورة و هى المسماة بلوح المحو والاثبات و لوحصل لنفس من النفوس استكمل بتوجّه الى شئ يحصل له الانقلاب كتوجّه النفوس الناطقة الى الصورة المنقوشة فى الجدار او فى الوسادة.

[١٧٣] قوله «ولعلى بعضهم على بعض...»[١]

اذ لو كان بعضهم قادراً على دفع الآخر فتكون اعلى منه و ان لم يكن فتكون الآخر اعلى منه و هذا واضح.

[١٧٤] قوله «على ان وحدتها التأليفية ظلّ لوحدتها الطبيعية...»[٢]

الرقص ايضا علم من العلوم فاذا حصل من كثرة الممارسة ملكة ذلك العلم يصدر عنه الافعال المتناسقه فالفاعل انّما هو تلك الملكة لكن بتدبير النفس فلو يكون المدبّر امراً واحداً فكيف يصدر الافعال المنتظمة المتناسقة بحيث تسرّ الناظر اليها فعلم ان الافعال المنتظمة لابدّ و ان يكون مستندة الى فاعل واحد و مدبّر واحد و لمّا كانت وحدة المدبّر وحدة طبيعية حقيقية فلذا يحصل فى الخارج تلك الوحدة التأليفية الملتئمة غير مختلفة النظم كما لايخفى.

---

١. ١٨/٦٢.

٢. ٣/٦٣.

[استبصار واكمال]

[۱۷۵] قوله «فيكون العالم كلّه حيواناً . . .»[۱]

المراد من هذا الحيوان هو الجسم المتحرك القابل للابعاد الثلثة، و ليس مفهوم النماء فيه مأخوذاً اذ هذا المفهوم انّما مأخوذ فى الحيوان الذى هو فى قوس الصعود و ليس فى الحيوان الذى فى قوس النزول و له قوّة خيالية يدرك بها الصور لا المعانى و اما نفوسنا الناطقة من حيث انها تدرك المعانى ليست المعانى منها بل هى من العقول و من حيث انها تدرك الصور فهى منها.

[۱۷۶] قوله «مؤلّف من اعضاء متشابهة...»[۲]

كاجزاء كرة واحدة اوجسم واحد فانّ اجزائه المقدارية متشابهة.

[۱۷۷] قوله «و غير متشابهة ...»[۳]

كالسماء والارض والكرة النارية والارضية و المأئية و غيرها من الاجسام حيث انها ليست بمتشابهة اصلاً.

[۱۷۸] قوله «يستبقى بعضها ببعض و ينتفع ...»[۴]

كالشمس حيث ان الاجسام الارضية ينتفع من الكواكب و الاجرام السماوية و بعضه محسوس و هو ظاهر و بعضه معقول كالتأثيرات التى للكواكب فى نفوسنا كما قالوا ان كان طالعة فى عطارد يكون وزيراً و من اهل القلم و غير ذلك فان هذه الانتفاعات معقولة غير محسوسة.

[۱۷۹] قوله «و اذا لوحظ من جهة وحدته الشخصية ...»[۵]

لابدّ فى ذلك من تمهيد مقدّمات:

الاولى انه لابدّ بين كل علّة و معلولها كمال المناسبة بحيث يتعيّن المعلول المعيّن فى مرتبة ذات العلّة المعيّنة حتّى يصدر من هذه العلّة، فكذلك المعلول المعيّن

---

۱. ۱۴/۶۳.
۲. ۱۵/۶۳.
۳. ۱۵/۶۳.
۴. ۱۶/۶۳.
۵. ۵/۶۴.

لاغيره و لولم يتحقّق لمناسبة بين العلّة و معلولها لمصدر هذا المعلول و لمّا يكون هذه العّلة علّة لذلك المعلول اذ صدوره عنها لاغيره و كونها مصدراً لاغير فالترجح بلامرجح فظهر انّه لامناسبة بين المادّة الكلّيه والنفس الكلّى كما لايخفى اذمنها وسائط و موجودات اشرف من المادّة و هى اقرب وانسب فى باب الصدور عن علّة العلل اوعن ساير الوسائط.

الثانية لابدّ ان يكون للموضوعات بالنسبة الى الاعراض جهة اقتضاء و استتباع و استلزام لانّ الاعراض بلاواسطة جوهر مادى لايصدر عن جوهر مجرّد، اذا لجوهر المادى اقوى من العرض و اولى من ان يصدر من الجوهر المجرّد فان صدر ذلك الجواهر المادى لابدّ ان يكون له جهة استتباع للاعراض الموجودة الحالّة فيه و الاّ يلزم ايضاً الترجّح بلامرّجح.

الثالثة اذا حصلت العلّة التامّة للشيء فلابدّ ان يصدر المعلول من غير انتظار اذا لعلّة التامّة عبارة عن انسداد جميع انحاء عدم معلولها فيكف يجوز ان يوجد العلّة التامة و لم يوجد معلولها و الاّ يلزم تخلّف المعلول عن العلّة.

الرابعة موضوع المتجدّد متجدّد فان الحركة امر متجدّد بالذات متغيّر متصرّم فلا بدّ ان يكون موضوعها ايضا كذلك اذ المتجدّد بالذات اى الذى جهة ذاته جهت التجدّد والانصرام من حيث هو متجدّد لابدّ ان يستند الى المتجدّد بالذات اذ لولم يكن كذلك بل استند الى الثابت بالذات لايلزم ان يصير المتجدّد ثابتاً اوالثابت متجدّداً.

اذا تحقّق ذلك فنقول انّ للعالم جهة وحدة و جهة كثرة وجهة وحدته هى النفس الكلية المدبرة لجهة كثرته و هى برزخ بين الواجب و تلك الكثرات و يسمى بعالم المثل و هى باطن هذا العالم و نسبته الى هذه الكثرات نسبة النفس الى البدن من غير فرق من جهة تصرّفها فى البدن و كون البدن مركباً بالعرض كما ذكر سابقاً فالصادر من الواحد من جميع الجهات تلك النفس الكلية التى هى جهة وحدة هذا العالم لوجوب المناسبة المذكورة و لكل فلك بل لكل كرة نفس فتحصل هناك نفوس كثيرة هى ملكوت السموات و ملكوت الارضين فهى باطن هذا العالم الظاهر.

والحاصل انا لانقول انه صدر من الواحد الحقّ النفس الكلية و صدر منها الفلك الاوّل ثم صدر نفس الفلك الثانى فصدر جسم الفلك الثانى حتى يحصل بتخلّل الفاء فيلزم الخلأ. بل نقول ان من الواجب قدر صدر بارادة واحدة النفس الكلية ثم تعلّق بساير النفوس و صارت موجودة واستتبعت اجسامها الفلكية فتكون هى موجودة بالعرض و هو عبارة عن فعل واجب الوجود نظير ما تقول ان الجعل تعلّق بالوجود اوّلاً ثم بالماهية ثم بلوازمها ثانياً و ثالثاً فالماهية ولوازمها موجودة بالعرض والذّى تعلّق الجعل به بالذات هو الوجود، كما تقول ان الجعل اوّلاً تعلّق بالفصل ثم بالجنس ثانياً. و كما تقول ان هذا التفصيل ليس فى الخارج بل النسبة فى الخارج نسبة اتحادية و انّما هذا الانفكاك فى العقل، كذلك الكلام فى ما نحن فيه، فان تعلّق الجعل اوّلاً بالنفس الفلكى ثم بجسمه انمّا هو فى تفكيكنا و تفصيلنا و الاّ فالتعلّق شى واحد من الواجب بالذات كما قال «و ما امرنا الاّ [واحدة] كلمح بالبصر»[1] فاذا تعلق بالعالم اى بجهة وحدته الشخصية استتبعت جهة الكثرة فتعلق اوّلا بالعقول ثم بالنفوس ثم بالطبايع ثم بالاجسام الخ.

[۱۸۰] **قوله «هى بعينها علّته الغائيّة ...»**[2]

لانّ علّته الفاعلية هى واجب الوجود و كذلك علّته الغائية، وسيجئ بيان ذلك. قال ارسطو فى اثولوجيا «منه و لم هو فى البسائط واحد، و عنه و فيه فيها واحد» الى آخر ما قال.

[۱۸۱] **قوله «بعض اجزائه تدريجى الوجود سواء كان بالذات او بالعرض ...»**[3]

امّا الاوّل فكما فى الحركة الغير الجوهرية فانّ نفس المتحرك اجزائه تدريجى الوجود بالذات وامّا الثانى فكنفس الحركة فانّها تدريجى الوجود بالعرض.

[۱۸۲] **قوله «و بعضها دفعى الوجود كذلك ...»**[4]

اى بالذات و بالعرض فان نفس المتحرك فى الحركة الجوهرية دفعى الوجود بالذات و نفس الحركة دفعى الوجود بالعرض.

---

۱. القمر / ۵۰.
۲. ۷/۶۴.
۳. ۱۷/۶۴.
۴. ۱۸/۶۴.

[تعقیب]

[۱۸۳] قوله «فی ایّ مفهوم کان ...»[۱]

هذه المسئله ینحّل الی مسئلتین: احدیهما ان المراد من المفاهیم الوجودیة کالعلم والقدرة والارادة و غیر ذلك التی هی من العوارض الوجودیة حیث انها مشترکة فی اطلاقها علی الواجب و غیره بحسب الظاهر و هل هی مشترکة بمقتضی مؤدّی البرهان ام لا فسیجئ الکلام فیه، و ثانیهما المراد من المفهوم الماهیات کالجنس و النوع و الفصل والکیف والکمّ و غیر ذلك و بعبارة [اخری] کل ما هو داخل تحت المقولات.

[۱۸۴] قوله «اعلم انّ الوحدة ...»[۲]

الوحدة علی اقسام اربعة:

احدها: هی الوحدة الّتی هی مبدء الآحاد و هی الوحدة التی لیست من المعدودات کما انّ الواحد من المعدودات حیث انه ذات ثبت له الوحدة و عدم کونها من الاعداد بدیهی حیث ان العدد کم و الکم قابل للقسمة و هذه الوحدة التی هی مبدء الآحاد لیست بقابلة للقسمة.

والثانی: الوحدة التی هی ذات الواحد بما هو واحد المسماة بالوحدة الحقّة حیث انّ الوحدة عین ذات الواحد لا انّ هناك عارض هی الوحدة و معروض هی ذات الواحد بل الوحدة التی هی ذات الواحد.

الثالث: الوحدة الحقیقیة و هی الوحدة التی لیس لها واسطة فی العروض.

الرابع: الوحدة الغیر الحقیقیة و هی التی لها واسطة فی العروض کما تقول ان زیداً و عمرواً واحد فی الانسانیة فهما متباینان ممتازان فی الخارج لیس لها جهة وحدة الاّ انّهما مشترکان فی امر هو واسطة فی عروض الوحدة لها و ذاك الامر هو الانسانیة المشترکة بینهما فالانسانیة هی الامر المشترك الذی هی واسطة فی عروض الوحدة للاثنین و کذلك الکلام فی کون الجنس واسطة فی عروض الوحدة للنوعین کالبقر و الغنم و هکذا فی الکم و الکیف

---

۱. ۲۲/۶۴.

۲. ۲۳/۶۴.

الى غير ذلك من المقولات.

[۱۸۵] **قوله«حتى ان العشرة فى عشريته واحدة»**[۱]

ففى العشرة وحدات اربع: احديها انّها مشتملة على وحدة هى مبدء الآحاد، و ثانيتها اشتمالها على الواحدات التى هى مركبة من تلك الآحاد. و ثالثتها الوحدة العارضة للعشرة كقولك عشرة واحدة، و رابعتها كونها مبدء للعشرات، و الفرق بين الاخيرين بالاعتبار فان اعتبار كونها مبدء للعشرات غير اعتبار عدم كونها مبدء لها و هو ظاهر غير خفى.

و ممّا ذكر ظهر بطلان من قال بانّ الوجود اعمّ من الوحدة اذ كما انّ الواحد يحمل عليه الوجود كذلك الكثير بخلاف الوحدة فانّها ليست كذلك و وجه البطلان هو انّ كل كثير له جهة وحدة هى كونه موجوديته و هو ايضا ظاهر.

[۱۸۶] **قوله«بل هوالواحد فقط ...»**[۲]

هذا اشارة الى مشرب ذوق المتألهين حيث قال انه ليس الواحد الاّ واجب الوجود و ساير الاشياء معروض للوحدة فتكون ساير الاشياء مصاديق لمفهوم الواحد باعتبار ارتباطاتها الى الواحد الحقّ على قياس مذهبه فى الوجود كما مرّ.

[۱۸۷] **قوله«و اضافته الى الاشياء ...»**[۳]

غرضه دفع ما يقال انه لا يخلو شئ عن اضافة ما فكما ان للاشياء اضافة بعضها مع بعض كذلك الواجب تعالى فانه ايضاً شيء فله ايضاً مع ساير الاشياء اضافة.

و وجه الدفع انه فرق بين اضافته الى الاشياء و بين الاضافة التى بين الاشياء فان الاضافة التى فى الاشياء امر نسبى يحتاج فى تحققها الى طرفين احدهما مضاف و الاخر مضاف اليه و ليس لها تحقق الا بتحقق الطرفين، و اما الاضافة التى له تعالى الى الاشياء فهى مغايرة بحسب سنخ الاضافة للاضافة التى بين الاشياء فان احد طرفى الاضافة فى هذه هو الواجب و هو مقيم للطرف الآخر و هوالاشياء و الطرف الآخر مقام بخلاف الاضافة التى بين الاشياء، و قوامها انما هو به فظهر انه لامشاركة له تعالى شئ من الاشياء فى هذا المفهوم ايضاً.

---

۱. ۵/۶۵.
۲. ۱۱/۶۵.
۳. ۱۷/۶۵.

[۱۸۸] قوله«ان نسبته تعالی الی جمیع العالم کنسبة نفوسنا...»[۱]

و للصوفیة امثلة کالیم و النم، و کالشمس وضوئها، واجود امثلتهم النفس و البدن.

[۱۸۹] قوله«لیست نسبة العلة الی المعلول...»[۲]

فان نسبته تعالی الی العالم نسبة العلیة و المعلولیة فهو تعالی علة تامة للاشیاء بخلاف النفس فانها علة مابه و من العلل الاعدایة فانها و ان کانت مجردة بحسب الذات الا انها مادیة بحسب الفعل فهی کالقوة الجسمانیة فی العقل و التأثیر... .

[۱۹۰] قوله«تأثر کل منهما عن صاحبه...»[۳]

الاتری انه یحصل من البدن و یصدر منه افعال توجب ملکة فی النفس فتأثر النفس من البدن بذلك ثم تصدر من النفس بواسطة تلك الملکة افعال اخر فتأثر البدن من النفس بذلك، فلو صدر من النفس افعال ذمیمة توجب ملکة فی النفس و یصیر افعال النفس منها عینها فلو کانت لها شدة فی الذمیمة تکون محرّمة و الافمکروهة و هکذا، و لو کانت صورة افعال حسنة توجب ملکة فعل ممدوح شدید فواجب و الا فمستحب، و المباح هوالذی لا بذا یبلغ و لایبلغ بذا. فظهر تأثر کل من النفس و البدن عن صاحبه.

[۱۹۱] قوله«لان یحصل منهما...»[۴]

ای من النفس و البدن بعد طی مراتب النبات و الحیوان.

[۱۹۲] قوله«شعورها بنفسها...»[۵]

ادراکها نفسها عین ذاتها و کذلك ادراکها قواها فاذا حصل لهاهذان الادراکان یحصل لها من تألف هذین الادراکین ادراك واحد آخر کالابصار و الاسماع و غیر ذلك من الافعال و لیس الشخص مثلاً اولا یبصر الشئ ثم یدرك المبصر. لایقال ان ادراکه تعالی ایضاعین ذاته و ادراك النفس له ایضاً ذاته عین ذاته مع ان العامة یقولون ان صفات غیر الواجب لیست بعین ذاته و الا

---

۱. ۲۱/۶۵.
۲. ۲۳/۶۵.
۳. ۳/۶۶.
۴. ۴/۶۶.
۵. ۵/۶۶.

فكيف يمتاز عن غيره، لا نا نقول مع انه كلام ليس على ما ينبغى اذ كون صفاته كارادته مثلاً عين ذاته لاينفى كون صفات غيره عين ذاته نقول ان الادراك هناك ادراك صرف غير مشوب... و الامكان ولاغير ذلك بخلاف ادراك غيره تعالى كادراك النفس مثلاً فانه غير سالم عما ذكر كما لايخفى، فسنخ ادراكه تعالى غير سنخ ادراك النفس.

[۱۹۳] قوله« بين العلة و معلولها...»[۱]

اذ هما متباينان فى الوجود و النفس و البدن متحدان بمعنى ان البدن شرط مادية المادة فهى مادة بالعرض بكونه مركباً طبيعيا بالعرض كما لا يخفى فالنفس متحدة مع المادة بالذات و مع البدن الذى هو من شرائط مادية المادة بالعرض.

[۱۹۴] قوله«و يجوز ان يكون القوى الحاصلة فيه...»[۲]

اى فى البدن من معلولات النفس، غرضه ره ان الانسب فى التنظير هو التنظير بالنفس و قويها لا النفس و البدن كما فعله المتصوفة، اذ البدن ليس من معلولات النفس بخلاف القوى فانها معلولات لها على ما سيجئ بيانه فى موضعه.

---

۱. ۸/۶۶.

۲. ۹/۶۶.

[المقالة الثانية: فی صفاته تعالی]

[الفصل الاول: فی ان صفاته تعالی یجب ان تکون عین ذاته]

[۱۹۵] قوله«و کل ما هو قیامه بشیٔ...»[۱]

یعنی ان کل ماقیامه بمحل تکون لذلك المحل اقتضاء بالنسبة الی ذلك الحال لکن بوجوده و کلما کان قیامه بوجوده یکون قیامه بوجوب وجوده لان الشیٔ مالم یجب لم یوجد فالوجود متأخر عن الوجوب بوجوب وجود متعلق به فیکون واجبا بالغیر و کل ماهو واجب بالغیر فهو ممکن.

[۱۹۶] قوله«اذ لا واجب سواء...»[۲]

فیجب ان یکون الفاعل و المرجح للصفة هو ذاته تعالی اذ المفروض ان ما سواه کلها معلولات له تعالی فلایعقل کون معلولاته موجدة للصفة فی ذاته المقدسة اذ لا ینفعل الواجب عن معلولاته یلزم ان یکون ذاته تعالی فاعلاً و منفعلاً معاً.

[۱۹۷] قوله«ان الفعل للفاعل...»[۳]

حاصل الوجه الاول و الثانی فی اثبات ان الفعل و القبول طبیعتان متغایرتان بحسب سنخهما، و الدلیل علی ذلك انفکاکهما فی الوجود اذ ربّ شیٔ یکون فاعلاً و لایکون قابلاً، و رب

---

۱. ۱۸/۶۶.

۲. ۱/۶۷.

۳. ۵/۶۷.

شئ يكون قابلاً و لايكون فاعلاً. و قوله «ان الفعل للفاعل...» قديكون فى غيره كما ان النار فاعل للحرارة فى الماء اى اثر فعله يظهر للماء نظير الفعل المتعدى حيث انه يجاوز من الفاعل الى المفعول، و القبول للقابل لايكون فى غيره نظير الفعل اللازم حيث انه لايتجاوز من الفاعل. و لايخفى ان هذين الوجهين لم يثبتا كون تينك الحيثيتين متقابلتين بحيث لاتتحدان فى موارد لم يوجد موضوع لم يكن تينك الحيثيتين فيه واحداً. و الجهة الثالثة فى صدد اثبات التقابل بين الحيثيتين اى حيثية الفعل و حيثية القبول، حاصله انّ الايجاب و الامكان امران متقابلان.

[۱۹۸] قوله «و ان توقف وجود المعلول على بواقى العلل...»[۱]

يعنى ان للفاعل ايضاً دخل فى وجود المعلول لامحالة.

[۱۹۹] قوله «مبطل للقوة التى اقتضاها القابلية...»[۲]

اذ القابل قابل ما لم يكن المقبول حاصلاً و موجوداً فيه فاذا وجد المقبول فيه فلم يبق القابل قابلاً، فالفاعل بايجابه و ايجابه للمقبول يبطل القوة فلايبقى القابل قابلاً كما لايخفى.

[۲۰۰] قوله «و لايبطل شئ...»[۳]

اى الفاعل لايبطل المقبول الذى كان مقتضياً له بل يوجده و يحفظه لانه معلوله فعلم من ذلك ان هاتين الجهتين متقابلتان لاتتحدان اصلاً.

[۲۰۱] قوله «اما ان تكونا لازمتين...»[۴]

اى خارجتين عن الملزوم و تابعين له «او مقومتين» اى جزئين لواجب الوجود، «او الواحدة منهما مقومة» اى جزء للواجب مع جزء آخر غير هذا و الاخرى لازمة خارجة.

[۲۰۲] قوله «اما على الشقين الاخيرين...»[۵]

اما على الشق الاول من الاخيرين فواضح و اما على الثانى فلان كون واحد مقوماً معناه ان له جزء مقوّم آخر و الا لايكون هذا مقوماً اذ التقويم يستعمل فى الاجزاء، الا ان يقال ان هذا

---

۱. ۱۱/۶۷.
۲. ۱۴/۶۷.
۳. ۱۴/۶۷.
۴. ۱۷/۶۷.
۵. ۱۹/۶۷.

نفسه هو واجب الوجود، و فیه ان البیان ایضاً یجری فی الاخری الذی لازمة له، فان اللازم صفة للملزوم الذی هو الذات و لابد ان یکون الذات فاعلة له و قابلة و هما یحتاجان الی جهتین فی الذات، فیلزم الترکیب ایضاً.

[۲۰۳] قوله «الابجهتین مختلفتین...»[۱]

بل یفسد الکلام فی کل واحد منهما منفرداً عن الاخر.

[۲۰۴] قوله «مکان القبول بمعنی الاتصاف...»[۲]

کما یقولون فی العقل الاول، قد قبل فی بدو وجوده کلما کان فی خور[۳] وجوده، و یریدون انه اتصف به ولایقبل بعد و یعللون عدم اتصافه بعد ذلك بانه لیس قابلاً، و یریدون الانفعال التجددی فاستعمل القبول بالمعنیین ای الاتصاف و الانفعال التجددی، فغرضه ره من النظر ان القبول الذی لایجمع مع العقل انما هو بمعنی الانفعال التجددی لا الذی بمعنی الاتصاف، الاتری ان زید الضارب متصف بالضرب و فاعل له فحیثیتا القبول و الفعل قدصار متّحداً فی هذا المورد و لیکن فی واجب الوجود ایضاً کذلك، کما هو کذلك فیه تعالی و فی العقول فانه تعالی فاعل و قابل ای متصف، و بعبارة اخری ان کان المراد بالقبول الامکان الخاص الذی هو الامکان الاستعدادی بالمآل کما قرّر فی محله فهو کذلك بخلاف ما لو کان المراد به الامکان العام کما فی العقول مثلاً فان الامکان العام لاینافی کونه قابلاً و فاعلاً حتی ان الامکان العام لاینافی الواجب ایضا لان معنی الامکان العام عدم الامتناع.

[۲۰۵] قوله «باللاجعل الثابت للذات...»[۴]

والحاصل ان اللازم فی نفسه لیس بمجعول ولابغیر مجعول، بل هو تابع فی المجعولیة واللامجعولیة لملزومه، فان کان هو مجعولاً فهو ایضاً مجعول بمجعولیته و ان لم یکن مجعولاً فهو ایضاً غیر مجعول بلامجعولیة ملزومه، هذا مراده ره.

و لقائل ان یقول ان هذا ای عدم افتقار اللازم الی جعل مستأنف منحاز عن جعل ملزومه

---

۱. ۱۲/۶۷.
۲. ۲۵/۶۷.
۳. کذا فی الاصل.
۴. ۵/۶۸.

مسلم فيما لو كان مفهوم لازماً لمفهوم آخر اى ماهية لازماً لماهية آخر كالزوجية للاربعة، اوماهية لازماً لوجود، و اما لو كان وجود لازماً لوجود آخر كما نحن فيه فلانسلم ذلك اذتعدد الوجود يكشف عن تعددالجعل و كل يحتاج الى جعل آخر، فان صفاته تعالى موجودة قطعاً و معلولة لذاته و كل معلول له وجود لامحالة فيحتاج الى الجعل المستأنف من العلة، فنعيد الكلام المذكور و نقول ان ذاته المقدسة لابد و ان يكون فاعلاً للصفة و قابلاً لها ليحتاج الى جهتين جهة قابلة وجهة موجبة فيلزم المحذور.

والدليل ان ماذكرته قيد فى مقابل الاشعرى القائلين بالقدماء الثمانية نظراً الى كون الصفات زائدة فممّا ذكرته يلزم ابطال مذهبهم، ولكن ابطال مذهبهم لايستلزم اثبات مذهبكم و مطلوبكم. قلنا نعم، الا ان نقول ان صفاته تعالى تابعه لذاته فى الوجود بمعنى ان القدرة التى هى صفة من صفاته تعالى طبيعة موجودة لوجود الذات و ليس لها وجود آخر حتى يلزم ماذكر، بل وجودها تابعة لوجود الذات المقدسة وليس له وجود منحاز كما هو واضح.

[۲۰۶] قوله «بالصفات الاضافية...»[1]

الصفات الاضافية هى التى تكون مصدرا بمعنى كونها مأخوذة بالمصدرية كالخالقية والرازقية اى الجاعل للخلق والجاعل للارزاق ويسمى بالصفات الفعلية ايضاً وليس العلم كذلك بل هو ما به انكشاف الاشياء ذلك الارادة، و ان كانت الصفات الاضافيه موقوفة عليها، فان الرازقية مثلاً والخالقية موقوفة على الحيوة والارادة والعلم، الاّ انها ليست ملحوظ بالمصدرية، فحاصل غرضه من النقض انكم تقولون يكون الصفات الاضافية زائدة على الذات فيجرى البيان المذكور فيها ايضاً فلو كان الدليل بجميع مقدماته تماماً فلايفرق بين الصفات الذاتية والاضافية والا فليس يثبت لمطلوبكم من عينية الصفات فاذا جرى الدليل بعينه فى الصفات الاضافية ايضاً فيلزم اما اتصافه تعالى بها اوعدم كونها زائدة كلاهما باطل فما هو جواب لكم هنافهو جواب لناهناك.

[۲۰۷] قوله «والقدرة يقتضى امكان...»[2]

---

۱. ۸/۶۸.

۲. ۱۳/۶۸.

الفاعل بالرضا هو الذى علمه بذاته يكفى فى صدور الاشياء عنه و تحققها فى الخارج و كونه مصدراً للاشياء، و الفاعل بالعناية هو الذى يكون علمه بالاشياء و بالانظام الخير الاتم كافياً فى صدور الاشياء عنه، و القدرة عبارة من القوة التى فى الانسان بحيث ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل، و فى الواجب عبارة عن صحة الصدور و اللاصدور. فحاصل النقض انكم قائلون بان الحيثية الواحدة التى هى حيثية العلم و القدرة و ارادة فعله تعالى من حيث انّه ارادة يقتضى ايجاب صدور الاشياء عنه و من حيث انه قدرة يقتضى امكان صدور الاشياء ولا صدورها لان هذا هو معنى صحة الصدور و اللاصدور و القدرة ايضاً كما مرّ مناط صحة الصدور و اللاصدور فيلزم ان يكون ذاته تعالى ذا حيثيتين مختلفتين فالبيان المذكور جارهنا ايضاً اذ البيان المذكور لم يكن مبنياً على عدم كون الصفات زائدة بل كان مبنياً على طبيعتى الفاعل و القابل و اقتضائهما و هو جارهنا ايضاً.

[۲۰۸] قوله «و سيأتى مافيه من التحقيق...»[۱]

غرضه ان ماهو التحقيق سيجئ بيانه حيث تحقق ان الحيثية الواحدة هى التى علم و هى بعينه ارادة و قدرة و حيوة، الا ان الايراد هنا متوجه على الظاهر.

[۲۰۹] قوله «بالامكان الخاص المنافى للوجوب...»[۲]

الامكان الخاص هو كون الماهية متساوية بالنسبة الى الوجود و العدم فظاهر ان هذا مناف للوجوب لانه سلب الضرورة عن الطرفين و الامكان العام عبارة عن عدم الامتناع فالواجب ايضاً مشمول له فلاينافى جداً قولك ان الظاهر الشايع من الامكان هو الاول قلنا نعم الا ان هذا يحتاج الى بيان كون المراد ذلك.

[۲۱۰] قوله «و ربما يجاب...»[۳]

قال فى الاسفار: «ويدفعه اى هذا الجواب[۴] الى آخر ما قال. حاصله ان مجرد كون الشئ قابلاً لايلزم ان يكون نسبته الى المقبول بالامكان الخالص حتى يكون منافيا للوجوب،

---

۱. ۱۹/۶۸.

۲. ۲۱/۶۸.

۳. ۲۳/۶۸.

۴. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الاولى، المنهج الثانى، الفصل التاسع.

الاترى ان الماهية بالنسبة الى لوازمها قابلة كالزوجية للاربعة مع انها ليست ممكنة بالامكان الخاص. و فى هذا الكلام نظر كمالا يخفى فان نسبة اللوازم بالنسبة الى حاق اللازم نسبة سوائية فبوجودها موجود و بعدمها معدومة و مع قطع النظر عن وجود الماهية و عدمها فهى ايضاً لاموجودة ولامعدومة فالزوجية مثلاً و غيرها من اللوازم لازمة لوجود الملزوم امّاذهنا اوخارجاً ففى اى ظرف كان الملزوم موجوداً فهى لازمة له فى ذلك الظرف و فى نفسها لاموجودة و لامعدومة و نسبتها الى الوجود والعدم كنسبة نفس الماهية اليها فذلك اللازم لازمة لذات الملزوم و وجوده لوجوده و عدمه لعدمه. اذا تحقق ذلك فنقول انه اذا لوحظ القابل متعارفاً لفعل الفاعل فترى المقبول موجوداً فيه، فنقول ان الماهية بالنسبة الى لوازمها قابلة و ليست اللوازم ممكنة بالامكان الخاص و معلوم ان الامر فى هذا اللحاظ كذلك و ليس النزاع فيه و النزاع فى ملاحظة نفس القابل من حيث هوهو كما لايخفى.

[۲۱۱] قوله «فى حدّنفسه...»[۱]

مثلاً سواد دو وجود دارد، يك وجود دارد كه وجود فى نفسه او خود سواد است كه سواد به او موجود است، و ديگرى وجود رابطى اوست به جسم كه وجود اوست بغيره كه موضوع باشد، پس فاعل ايجاب مى كند وجود اول را و قبول امكان حصول و وجود مقبول است كه سواد باشد مثلاً در قابل كه جسم باشد و معنى حصول مقبول در قابل همان وجود مقبول است از براى قابل كه به همان وجود ربط حاصل مى‌شود فكذلك فيما نحن فيه كه در اينجا موضوع هر دو مختلف است يكى امكان وجود است لنفسه و ديگرى ايجاب وجود معلول است لغيره، فاين هما من الثانى.

فائدة: ان الارتباط والتعلق ان كانا بعنوان منه فهو صدورى كارتباط الممكنات مع الموجود الاول و كلما كان بعنوان ارتباط له اى يكون مفاد الارتباط فيه بعنوان له كالارتباط الذى للسواد بالنسبة الى الجسم فهو ارتباط كونه للغيرفان وجود السواد بعينه عبارة من وجود نفسه و لذا قال الشيخ الرئيس ان الاعراض وجوداتها وجودات لموضوعاتها اى ليس لنفسها وجود بل وجود اتهاعين ارتباطها بموضوعاتها الاالعرض

---

۱. ۱/۶۹.

الذی هو الوجود موجود لذاته لا لغیره.

[۲۱۲] قوله «والقابل لا یسلب هذا الوجوب والایجاب بل هو تصحیح...»[۱]

مثلاً واجب الوجود ایجاب نفس ناطقه می کند در جنین، پس واجب الوجود فاعل و مادّه جنینیه قابل و نفس ناطقه مقبول، پس وقتی که فاعل ایجاب نمود قابل سلب نمی کند وجوب او را بلکه قابل که ماده باشد مصحح اوست یعنی که اگر او نباشد و مستعد نکند او را او مصور نکند خود را به صورت جنینیه مثلاً ایجاب فاعل متعلق نمی شود بلکه متعلق نخواهد داشت. و مراد او از این سخن آن چیزی است که گویند نسبت امکان به وجوب نسبت ناقص به کامل است، یعنی شیء چنانچه ممکن بالذات است بجمیع کمالات نسبت او مساوی است و کم کم در او استعدادی پیدا می شود به جهت آن معشوق و عشق ذاتی که از برای اشیاء است به کمالات پس متحرك می شوند به حرکت جوهریه تا آنکه یك کمالی و صوری... از مبدء فیاض به او افاضه می شود، پس آن شیء کامل می شود به آن صورة و واجب می شود بعد از اینکه ممکن بود.

[۲۱۳] قوله «و قد یجاب عن الاول...»[۲]

حاصل غرضش از جواب آن است که ما همان وجود لغیره را می گیریم و در او بیان ترا جاری می کنیم و می گوئیم چنانچه وجود فی نفسه معلول ممکن است محتاج است به علت، کذلك وجود لغیره، زیرا که او نیز ممکن است و علت افتقار امکان است و امکانش کشف از افتقار به علة می کند الی آخر ما قال.

[۲۱۴] قوله «بل وجود المقبول...»[۳]

کانه جواب دیگری است و حاصله ان الاعراض وجودها فی نفسها عین وجودها لموضوعاتها و لیس هناك وجودان احدهما وجودها فی نفسها و الاخر وجودها لغیرها بل لها وجود بذلك الوجود الواحد حصل لها ربط بالموضوعات و ارتباط بینها و بینها و هو واضح.

[۲۱۵] قوله «و عن الثانی...»[۴]

---

۱. ۵/۶۹.
۲. ۸/۶۹.
۳. ۱۳/۶۹.
۴. ۱۴/۶۹.

حاصله ان المفروض فيما نحن فيه هو كون الفاعل و القابل شيئاً واحداً لافرضهما اثنين فاذا فرض واجب الوجود فاعلاً و المادة قابلة و الصورة الناطقه مقبولة فمعلوم ان الامر فيه ماذكره و المقصود فرضهما شيئاً واحداً كما لو فرض المادة التى هى قابلة فاعلة ايضاً فلايكون الشيء الواحد كالمادة مثلاً فاعلا و قابلاً جداً فان شأن الفاعل الايجاب و الاقتضاء و شأن القابل عدم الايجاب و الاقتضاء و معلوم ان بينهما تناف لامطلقاً بل فى ذات واحدة.

[۲۱۶] قوله «لكنه يتصف بسلب الايجاب الناشى عنه»[1]

اى عن نفسه فان شأن القابل هو اللاايجابية فهو متصف باللاايجابية و شأن الفاعل الايجابية فهى ايضا يتّصف بها كمامرّ و معلوم ان القابل ليس متصف باللايجابية التى ناشية عن الفاعل حتى يكون منافياً باللاايجابية التى ناشية عن الفاعل الا انه متصف باللاايجابية التى ناشية عن نفس القابل فاذا فرض الفاعل و القابل شيئاً واحداً يلزم كون القابل الذى هو الفاعل ذاتاً متصفاً بالايجابية و اللاايجابية كما لايخفى.

[۲۱۷] قوله «ليس بحثاً على السند الاخص...»[2]

و اعلم اولاً ان المنع و النقض كلاهما امر واحد و يكفى للمانع منعه و ان اتى بسند لمنعه فهو من باب التفضل. ثم النقض اما اجمالى او تفصيلى. و الاجمالى هو منع شيء مجمل من دليل المستدل كمالو قال المانع لو كان هذاالدليل بجميع مقدماته تماماً لوجب ان يجرى فى اى مادة كانت مع ان المادة الفلانية ليس فرق بينها و بين المدعى و لم يجز، و بعبارة اخرى عبارة عن تخلف الحكم فى احد من الموارد. و النقض التفصيلى هو منع احدى مقدمتيه اى مقدمة معينة او التلازم بينهاثم السند اما اعم من المنع او مساوله او اخص منه فان كان اعم او مساوياً فمن ابطال المستدل السندالاعم او المساوى للمنع يلزم ابطال المنع ضرورة ان ابطال الحيوان و الناطق يستلزم ابطال الانسان جداً بخلاف ابطال السندالاخص، فانه لايستلزم ابطال المنع بل المنع باق بحاله ضرورة ان العام لادلالة له على الخاص اذله ان يثبت المنع فى ضمن سند آخر غير هذه الممنوعية، فكذلك ابطاله لايدلّ على بطلان العام فان نفى الانسانية لايدل على نفى

---

۱. ۱۸/۶۹.

۲. ۲۱/۶۹.

الحیوانیة، هذا الا ان للمستدل بیان استدلاله بحیث یدفع المنع فیثبت مطلوبه.

اذا تحقق ذلك فالمقدمة هو الثانی بین الفعل و القبول و منع المانع عبارة عن اذعانه عدم المنافاة کماقال فالتنافی غیر مسلم و ظاهره انه کان اعم من فرض عدم التنافی بین کون الفاعل و القابل شیئاً واحداً او متکثراً و السند الذی ذکره لهذا المدعی اخص لاختصاصه بما کان الفاعل و القابل متعدداً کمامرّ بیانه فمن ابطال السند الاخص لایلزم ابطال المدعی العام و لا ان بیان المقدمة بحیث یدفع المنع کاف فی المطلوب.

بیان ذلك ان السند لابد و ان یکون داخلاً تحت موضوع المقدمة الممنوعة فلوقیل مثلاً العالم الجسمانی متغیر فلیس لك ان تمنع هذه المقدمة ذاکراً لمنعك سنداً لقبولك ان العقول غیر متغیر. فمراده ره ان دفع السند الاخص لایدفع المنع؛ الا انه یمکن بیان المقدمة الممنوعة بحیث یدفع طبیعة السند فیدفع المنع فان دفع جمیع افراد طبیعة السند یستلزم دفع طبیعة السند بالکلیة الاتری ان دفع جمیع افراد الحیوان یستلزم رفع طبیعته. فاذا قلت لیس بانسان ولا بقر ولاغنم ولافرس ولاحمار و هکذا یلزم رفع الحیوان بطبیعتها. فنقول ان المقدمة انما کانت فی الواحد فقال المستدل ان الشیء الواحد لایکون قابلاً و فاعلاً معاً و متعلق سند المنع انما کان فی المتکثر فاذا بیّنا نفس المقدمة و قلنا انها کانت فی الواحد الشخصی و سند المنع کان فی المتکثر و المتکثر لیس داخلاً تحت موضوع المقدمة الممنوعة اذ موضوعها هو الواحد فظهر من بیان المقدمة رفع طبیعة السند ثم رفع المنع ایضاً.

[۲۱۸] قوله «فان قیل...»[1]

مستدل استدلال نمود از برای عدم جواز صفات واجب زائد بر ذاتش باینکه لو کانت زائدة یلزم تعددالجهة جهتی القبول و الفعل و هو باطل لعدم کون الشیء الواحد قابلاً و فاعلاً فلیست زائدة علی ذاته. و آخوند مرحوم[2] آمد احتمالی پیش انداخت و فرمود که این استدلال مبتنی است بر اینکه مراد از قابل در او به معنی انفعال تجددی باشد چه ضرر دارد که بر جواز قابل ...مطلق اتصافش باشد، پس بنابراین گفته می‌شود که

---

۱. ۲۱/۷۰.

۲. صدر المتألهین الشیرازی، المبدء و المعاد.

صفات واجب زائد بر ذاتش است و تعدد جهت هم لازم نمی‌آید زیرا که تعدد جهت مبتنی بر قبول معنی انفعال و تجدد بود نه به معنی مطلق اتصاف، پس استدلال مستدل بر عینیة تمام نشد به احتمال مزبور که قبول به معنی مطلق اتّصاف شد، زیرا که بنابراین احتمال که قبول به معنی مطلق موصوفیت باشد تعدد جهت لازم نمی‌آید کمافی لوازم البسائط که آنجا نیز چنین است. و این قائل احتمال دیگری در مقابل احتمال آخوند می‌اندازد تا مطلب مستدل ثابت بشود که مراد از قبول همان معنی است و می‌گوید که این کلام تو مبنی است بر اینکه از برای بسائط لوازمی باشد احتمال دارد که هیچ لوازم نداشته باشند و لذا تعدد جهت لازم نمی‌آید و لوازم همان ماهیات مرکبه است و آنجا قابل و فاعل محتاجند به تعدد جهت لامحالة پس ایراد تو به مستدل در غیر محل است.

[۲۱۹] قوله «قلنا...»[1]

حاصله ان کل مرکب لابد و ان ینتهی الی بسیط لامحالة و کل بسیط لیس خال عن اللازم و لااقل من کونه امراً او شیئاً او واحداً او موجوداً.

[۲۲۰] قوله «و اماثانیاً...»[2]

غرضه ان کل حقیقة مرکبة لها وحدة لامحالة و الا مرکب نمی‌شود.

[۲۲۱] قوله «والعشرة عشریتها...»[3]

مثلاً لوازمی که از برای عشرة است این است که آنها نصف العشرین و ثلث الثلاثین و ضعف الخمسة و ربع الاربعین و خمس الخمسین الی غیر ذلك و شکی نیست این لوازم به همان جهت وحدتش از برای او ثابت است نه مطلقاً زیرا که همه اینها از اجزاء صحت سلب دارند، زیرا که هر آحادی از وحدت نصف العشرین نیستند، پس علة این لوازم نیست اجزاء عشرة والا می‌بایست این علیت از برای آنها باشد، قبل از اجتماع اجزاء نیز و قابل نیز احد اجزاء عشره نیست پس ثابت شد که فاعل این لوازم و قابل این لوازم همان نفس مجموع من حیث المجموع از افراد است که نفس عشره باشد.

---

۱. ۲۵/۷۰.
۲. ۲/۷۱.
۳. ۳/۷۱.

[۲۲۲] قوله «موصوفاً بتساوی الزوایا لقائمتین...»[۱]

مراد از لازم در اینجا بودن سه زاویه متساوی مرقائمتین و بعبارة اخری نفس تساوی [است]، و زاویه عبارت است از کون السطح محدبا حاصلاً عن التقاء الخطین و بعبارة فارسیة کنج را گویند و کنج در عرف معین است پس هرچه را در عرف کنج گویند لازمه سه زاویه او تساوی آنهاست مر دو قائمه را.

[۲۲۳] قوله «لم یبال الشیخ...»[۲]

غرضه ان الشیخ ایضاً اطلق اللزوم علی الصور العلمیة.

[۲۲۴] قوله «قال بعض الاعلام...»[۳]

خلاصته ان الایجاب عبارة عن اقتضاء الفاعل لمعلوله و مفعوله و هذا مقدم علی فعله ولذا یقال فاوجب فاوجد فان الایجاب مقدم علی الایجاد و کذلك حصول المقبول فی القابل متأخر عن کونه ممکناً فامکان حصوله فیه مقدم علی حصوله و لذا یقال فامکن فوجد فحصل هناجهتان.

[۲۲۵] قوله «لایسمن و لایغنی کمالا یخفی علی ذوی الالباب فالوجه عندی...»[۴]

غرضه ان البرهان الاول الذی استدل به المستدل فی صدر المسئلة کما دریت مخدوش با لوجوه التی مرت الیها الاشارة ثم بابطال القابل بالمعنی الذی اراده المستدل فی استدلاله بالمعنی الاخر و هو مطلق الاتصاف منه فالاولی... .

[۲۲۶] قوله «الاول انها لولم یکن کذلك...»[۵]

المراد من الصفات هو الطبیعة الناعتیة التابعة للمنعوت و هذه اعم من ان یکون ذلك الناعت تابعاً للمنعوت بنفسها بان یکون عین ذات المنعوت، او بوجود زائد یکون وجود الصفة وجوداً لموصوفها بالوجود الرابطی کوجود العارض لموضوعه. و هذه المسئلة مبنیة

---

۱. ۷/۷۱.
۲. ۱۰/۷۱.
۳. ۱۳/۷۱.
۴. ۲۴/۷۱.
۵. ۲/۷۲.

و متفرعة على عدم جواز صدور الكثير من الواحد ابسط من جميع الجهات، و بيانه انه لاريب ان صفاته كثيرة مقتضيات لذاته و معلولات له فتكون موجبة لكثرة الاقتضاء المستدعية لكثرة المقتضى اى الفاعل فيلزم صدور الكثير من الواحد من جميع الجهات مع انه قدمرّ اثبات عدم جوازه و يلزم ايضا تعدد الواجب و قدثبت وحدته و يلزم ايضاً تعدد الجهات فى الواجب و قدمر عدم جوازه فى برهان المستدل فى صدر المسئلة.

[۲۲۷] قوله «و اما كون...»[۱]

جواب عن سؤال مقدر و كانه قيل هذا البرهان انما يتم على فرض كون صفاته زائدة على ذاته ولايتّم لو قيل بكون صفة واحدة من صفاته الحقيقية زائدة و باقيها عيناً لذاته اولتلك الصفة الواحدة الزائدة فى الصفات الاضافية حيث يقولون ان صفاته الاضافية الفعلية كالرازقية جميعها راجعة الى صفة واحدة و هى القيومية الايجابية للاشياء و معلوم ان الصفة الاضافية زائدة على ذاته فالصادر من الواجب تعالى ليس الاّ تلك الصفة الواحدة الاضافية فلايلزم صدور الكثير من الواحد البسيط من جميع الجهات و لايلزم التكثر فى ذاته الناشى عن تعداد الصفات كما هو واضح.

[۲۲۸] قوله «و لذالم يقل به احد...»[۲]

غرضه ان كلامنا هذا قبال الاشعرى القائل بكون الصفات زائدة والقائل بماقلت غير معلوم، و كلامنامع القائل المعلوم قوله، و هوالاشعرى، و غرضناالجواب عنه ولو وجد القائل به فساير البراهين الآتية كافية ولايخفى ان هذه البراهين مبتنية على كون ذاته تعالى مقتضية لصفاته لاعلى كونه قابلاً.

[۲۲۹] قوله «الثانى انها لو كانت زائدة...»[۳]

ولا يخفى انه لا بد فى تمامية البرهان ضم مقدمة مطوية و هى ان معطى الشىء لايكون فاقداً له، اذ لقائل ان يقول انا لانريد من كونها زائدة كونها قائمة به بل كونها بحيث تصدر من ذاته و سيجئ فى كلام الشيخ من ان علّوه و مجده بان تصدر منه الاشياء فعلى هذالايلزم ان يكون

---

۱. ۴/۷۲.
۲. ۶/۷۲.
۳. ۷/۷۲.

ذاته مستكملة بصفاته حتى يقال يلزم كون المفيض مستكملاً بمفاضه فيكون بحسب ذاته ناقصاً كاملاً بغيره فاذا كان الامر كذلك،فلايتّم البرهان المذكور.

ثم انّه قال فى الاسفار على ماحكى عنه: هذا منقوض بلوازم الماهية حيث ان الماهية ايضا مقتضية لها ولاتكون مستكملة بهابل علوها بان تصدرمنها تلك اللوازم فعلّوها بمصدريتها لها فلاتكون مستكملة بها فلايلزم من كون شئ مقتضياً لشئ ان يكون مستكملاً بذلك الشيء[1]، هكذا حكى عنه بمضمونه. ولايخفى فى توجه النقض و ان ضم به المقدّمة المطوية ذكره هنا.

فاجاب عن ذلك بان لوازم الماهية ليست بكمالات حتى تستكمل الماهية بها بل هى من النواقص اذ الانقسام بمتساويين الذى من لوازم الاربعة مستلزم للتكثر و هونقصان فى ذات الاربعة و كلامنا انما هوفى ما هو كمال.

و قد يجاب ايضاً و يقال انا ولو سلمنا كون لوازم الماهية من الكمالات فى نشأة من النشأت مثلاً و كون الماهية مستكملة بها ناقصة بدونها فنقول ايضاً: ان هنا امرين احدهما مفهوم الشيء و عنوانه و ثانيهما حقيقته و مصداقه. اما الاول فالمفهوم من حيث هوليس الاهولايحصل منه كمال اصلاً و انما حصول الكمال و الاستكمال بحقيقة الشيء و مصداقه فما هو كمال لماهية الاربعة من لوازمها ليس الا حقيقة الزوجية و مصداقها و الحقيقة و المصداق لايكونان الا بالوجود فيرجعان الى الوجود و فى مرتبة الوجود بل هماعين الوجود و لاضير فى كون الوجود مستكملاً بعينه فلايتّم النقض.

[۲۳۰] قوله «الثالث ان فيضانها . . .»[2]

حاصله انه من حيث انه مفيض لصفاته فلايكون ان يكون واجداً لها اذ معطى الشيء لايكون فاقداً له من حيث ان ذاته ايضاً مفاض عليها ففاقد لها و الواجد اشرف من الفاقد فيوجد فى ذاته جهتان من جهة اشرف و اعلى و من اخرى غير اشرف فيكون كون الشئ الواحد اشرف و غير اشرف و يلزم كون الشيء اشرف من ذاته و هومحال.

---

۱. صدرالمتألهين، الاسفار، السفر الثالث، الموقف الثانى، الفصل الثالث.

۲. ۹/۷۲.

[۲۳۱] قوله «و فيضا نها من غيره . .»[۱]

و كل من هو غيره معلول له فاذا كان ذلك الغير مفيضاً له يجب ان يكون واجداً اذ المعطى لايكون فاقداً و الواجد اشرف من الفاقد فيلزم كون معلوله اشرف منه و هو محال.

[۱ـ تنبيه و تنصيص]

[۲۳۲] قوله «تنبيه و تنصيص»[۲]

اى على المقدمة المطوية و هى ان معطى الشىء لايكون فاقداً و هذه قاعدة مسلمة بينهم و لكن قد انكرها الشيخ احمد الاحسايى على ماحكى عنه و قال انه لو تمت هذه القاعدة لزم ان يكون واجب الوجود ذاجسم و ماهية و نماء حيوانية و ظلمة مع غير ذلك اذهو معط لجميع ذلك و معطى الشئ لايكون فاقداً له بحكم القاعدة.

و تنقيح الكلام يحتاج الى بسط و تقديم مقدمات: الاولى اصالة الوجود فى الجعل، الثانية كون الوجود موجوداً بالذات و حاصلها اصالة الوجود فى الجاعلية و المجعولية، الثالثة كون الوجود مشتركاً معنوياً و يدل على كون الوجود مشتركاً معنوياً زيادة على ما ذكروه كون الشعر مقفى بقافية وجود مقفى شدن شعر ديگر است به لفظ عين كه ثانى را از هر لفظى معنى اراده مى كند بخلاف اول. الرابعة الفرق بين عوارض الماهية و عوارض الوجود و لوازم الماهية و لوازم الوجود، و هوانّ كل عارض لشئ لايمكن فرض تقرر لذلك الشىء قبل عروض ذلك العارض فهو عارض الماهية كالوجود فانه عارض للماهية اذ لايمكن قبل عروض الوجود ان يفرض لمعروضه و هو الماهية تقرر، و كل عارض يمكن ان يفرض له تقرر قبل عروض ذلك العارض فهو عارض الوجود كالعلم و القدرة و غير ذلك من العوارض الوجودية.

و اما لوازم الماهية و الوجود فالفرق بينهما ان كل لازم يكون الوجود واسطة فى ثبوته للملزوم و حيثية تعليلية له فهو من لوازم الماهية كالزوجية مثلاً فان الوجود اذا لايتعلق بماهية

---

۱. ۱۲/۷۲.

۲. ۱۳/۷۲.

الاربعة فتكون موجودة فبوجودها توجد لازمها و هى الزوجية فهى اى الزوجية لازمة لماهية الاربعة لكن بعد تقررها و معلوم ان تقررها بالوجود، فيحتاج فى ثبوتها للاربعة من حيثية تعليلية و واسطة فى الثبوت و هى الوجود فليست الزوجيه مثلاً لازمة للوجود اذ الوجود لايكون زوجاً بل لازمة للاربعة لكن بواسطة الوجود فان لازم الماهية من حيث الذات و الوجود و العدم تابعة للماهية فكما ان الماهية من حيث ذاتها خالية من الوجود و العدم بل نسبتها اليهما نسبة سوائية كذلك لازمها فلو كانت الماهية موجودة يجب ان يكون لازمها ايضاً موجوداً و كذلك لو كانت معدومة، و بالجملة لازم الشى تابع للشئ وجوداً و عدماً فذاته لازم لذاته و وجوده لوجوده و عدمه لعدمه، فالموجود يعلل من الموجود و المعدوم يعلل من المعدوم، فلازم الماهية بوجودها يوجد و بعدمها ينعدم و بحسب الذات ليس موجوداً و لامعدوماً كالملزوم، و كل لازم يكون الوجود فيه حيثية تقييدية و واسطة فى الاثبات و واسطة فى العروض فهو لازم الوجود كالحرارة بالنسبة الى النار فان الحرارة ثابتة للنار الموجودة لاالنار من حيث هى هى، وليكن الفرق بين عوارض الوجود و لوازمه بان ماكان من قبل المعلول بالنسبة الى العلة فهومن لوازم الوجود و ما كان من قبل الصفات فهى من عوارض الوجود كما لايخفى.

اذا عرفت ذلك فنقول ان العوارض الوجودية من العلم والقدرة والسمع و البصر و غير ذلك عين ذات الوجود فلابدان يكون مصداق جميع ذلك هوالوجود و عبارة اخرى ان لوازم الوجود و عوارضه كلها منتزعة من حاق ذات الوجود، والافلا محالة يجب ان تكون تلك العوارض بحيثية تقييدية منضمة الى الماهية حتى تكون تلك الماهية بتلك الحيثية منشألها فان الماهية بنفسها و من حيث هى ليست الاهى و كذلك الكلام فى كل ماليس بالذات بل بالعرض فهو بحيثية تقييدية كالضحك مثلاً فانه ثابت للانسان بحيثية تقييدية فى الانسان و هى تعجب. والحاصل ان الحيثيات التقييدية ايضاً راجعة الى الحيثيات التعليلية اذ لولم يكن فى المعروض جهة اقتضاء لذلك العارض لم يكن فى ذلك العارض عارضاً لذلك المعروض فيكون المعروض علة للعارض فتلك العلة التى هى الحيثية التقييدية اما وجود او عدم او ماهية اما الماهية فهى من حيث هى ليست الاهى لايقتضى شيئاً و اما العدم فهوامر باطل الذات فكيف يكون منشأ لامروجودى فلابد وان يكون تلك الحيثية الوجود، فان كان ذلك

الوجود حيثية ذاته حيثية ذلك العارض كالعلم بان يكون حيثية ذاته حيثية العلم اى يكون عين العلم فثبت المطلوب و الا فلابد ان يكون بحيثية تقييدية اخرى و تلك الحيثية الاخرى اما وجود او عدم او ماهية فبالبيان المذكور ينحصر الامر فى الوجود ايضاً و هكذا الى ان يتسلسل، ثم جميع آحاد السلسلةاى المجموع من حيث المجموع ان كانت جهة ذاتها جهة ذات ذلك العارض فثبت المطلوب والا فلابدان يكون بحيثية اخرى الى ان يتسلسل و هكذا ثم يؤخذ ايضاً من راس فيوجد هنا سلاسل متعددة و هو باطل.

فاذا ثبت فى مورد عينية ذلك العارض للوجود فيثبت فى جميع الموارد لكون الوجود مشتركاً معنوياً و طبيعة واحدة و مقتضى الطبيعة الواحدة واحد فيكون العلم راجعة الى الوجود فيكون عين الوجود فى الواجب و الممكن معاً و لما كان ما به الاشتراك فى الوجود عين ما به الامتياز فيه فالتمييز فيه انما هو بالتشكيك الخاص الخاصى، فبعض افراده اشد و بعضه اضعف و بعضه قوى و بعضه اقوى و بعضه علة و بعضه معلول، و كذلك فى كل حصة كمالية فانها راجعة الى الوجود فهى عين الوجود و المفاهيم والاجسام خارجة عنه فبطل كلام الشيخ احمد المذكور[1]، فان المراد من «الشىء» فى قولهم معطى الشىء لايكون فاقداً له هو الكمال، والماهية والجسم من النواقص لا الكمال.

[۲۳۳] قوله «فكما ان ماهية مالا تفيد وجودها كما علمت سابقاً»[2]

من لزوم تقدم الشىء على نفسه بالوجود.

[۲۳۴] قوله «فكذلك لاتفيض على نفسها ما هو صفة كمالية للوجود كالعلم والقدرة...»[3]

اذيلزم ان ينقلب عوارض الوجود الى عوارض الماهية كما لايخفى.

[۲۳۵] قوله «كما ان مفيض الوجود»[4] الى آخر ماقال.

يمكن توجيه ذلك ببيانين: احدهما مامرّمن التفصيل من ان معطى الشىء لايكون فاقداً له. و ثانيها ان يقال ان هوية المعلول الخاص المعين لابد و ان يكون متعينة فى مرتبة ذات

---

۱. الشيخ احمد الاحسايى.

۲. ۱۴/۷۲.

۳. ۱۵/۷۲.

۴. ۱۶/۷۲.

العلة نظراً الى ان اقتضاء العلة عين العلة فلو لم يكن المعلول الخاص متعيناً فى مرتبه اقتضاء العلة لايصدر عنها هذا المعلول دون ساير المعاليل فلابد ان يكون ذلك المعلول موجوداً فى ذات العلة بنحو اعلى حتى يصدر منها ذلك المعلول و معنى كونه موجوداً بنحو اعلى هو وجوده لاهو مع حدوده المستتبعة لماهيته فانها نقصانات موجودة بالعرض فلابد ان يكون وجوده متعيناً فى مرتبة ذاته و المقتضى لابد و ان يكون متحداً مع اقتضاء العلة بحسب السنخ اى ان كان ذات المعلول علماً فيجب ان يكون سنخ هذالعلم موجوداً فى العلة ايضاً بنحو اعلى و اقوى حتى يكون مصدراً للعلم و كذا القدرة و كذا الحيوة الى غير ذلك من الصفات الكمالية، فان كانت تلك العلّة ايضاً معلولاً لشئ آخر فالبيان المذكور جارفيه بعينه و هكذا الى ان ينتهى الى علة لايكون معلولاً لشئ آخر و هو واجب الوجود. فاذافرضت جميع الصفات متفرقة و متشتة فلكل منها حيثية عليحدة تكون تلك الحيثية عنه لها بحيث تكون جهة ذات تلك الحيثية جهة تلك الصفة و مصدريتها و وجودها عين وجودها فيوجد هناك واجبات الوجود و هو باطل فيجب ان ينتهى الى حيثية واحدة تكون تلك الحيثية الواحدة مصداقاً تجمع تلك الصفات فثبت المطلوب.

[۲۳۶] قوله «و فى الاختيار اختيار بالذات...»[۱]

بالذات را در مقابل بالعرض استعمال مى نمايند و او آن است كه شئ موجود باشد به ضرورة ذاتيه، و للذات آن است كه موجود باشد به ضرورة ازلية، و واجب الوجود هم بالذات موجود است و هم للذات، و مراد از بالذات آن است كه به حيثية تقييدية احتياج نداشته باشد، هر چند احتياج داشته باشد به حيثية تعليليه، و للذات آن است كه به حيثية تعليلية هم محتاج نباشد و با لذات گفتن مناسب است با توجه اول به ثانى، بلكه با ثانى للذات مناسب است نه بالذات كما لايخفى.

[۲۳۷] قوله «بقوله تعالى و فوق كل ذى علم عليم[۲]»[۳]

و لم يقل تعالى «و فوق كل عالم عليم»، اذيلزم ان يكون فوقه تعالى عليم اذيطلق العالم

---

۱. ۱/۷۳.

۲. يوسف / ۷۶.

۳. ۳/۷۳.

عليه تعالى ايضاً كالعليم، والمراد من ذى علم ما كان له ذات و علم و هو ليس الاّ غيره تعالى، فان كان ذلك العلم ايضاً فوقه عليم، فهوذو علم فيجب ان ينتهى الى عليم لايكون فوقه عليم حتى يكون هوذا علم.

[۲۳۸] قوله «و من الاقناعيات...»[۱]

كلما لايكون مقدماته بديهية فهومن الاقناعيات و لما كان بعض مقدماته نظريا جعل ذلك فى الاسفار[۲] برهانا، و «الوجدان» عبارة عن حالة فى الشخص بحيث لورجع الى حالته من غير ان يفتش فى مقدمات المطلوب يجدالمطلوب و يحكم به فان من لاحظ وجدانه يجد من نفسه الحكم بان من يكون له فى نفسه و بالذات من الكمالات ما للمحفوفة بها فيحكم بانه لابد و ان يكون اشرف جداً هذا ليس مثل الواحد نصف الاثنين.

ثم انه يدل على عينية صفاته الكمالية وخارجية صفاته الفعلية قوله(ع): «ان الله هوالمنفرد فى وحدانيته ثم تكلم بكلمة فصارت نورها ثم خلق من النور محمداً و علياً و عترته، ثم تكلم بكلمة فصارت روحاً فاسكنها ذلك النور» الحديث، فلفظة «المفرد» يدل على عدم الاثنينية، وقوله «ثم» يدل على مرتبة متأخرة عن مرتبة الوحدانية.

[۲ـ اشارة]

[۲۳۹] قوله «اعلم ان الواجب تعالى و ان وصف...»[۳]

هذه المسئلة هى مسئلة التوحيد فى صفاته تعالى و هى على قسمين: احدهما كون صفاته عين ذاته و قدمرت الاشارة اليها و الثانية كون كل صفة عين الصفة الاخرى. ولايخفى انا اذا ابتنينا القسم الاول فهويستلزم القسم الثانى لان مرجع القول بان كل صفة عين الاخرى هوانه ليس له الا صفة واحدة هى عين ذاته ففى الحقيقة يرجع كل واحد من المسئلتين الى الاخرى، الا ان الحكماء تعرض المسئلة الثانية مستقلة.

---

۱. ۳/۷۳.

۲. صدرالمتألهين، الاسفار، السفر الثالث، الموقف الثانى، الفصل الرابع، البرهان الثالث، ج ۶ ص ۱۳۴.

۳. ۲۰/۷۳.

[۲۴۰] قوله «ذامعان متميزة . . .»[1]

قيل انه اورد الشيخ احمد[2] على الحكماء ان تعدد العنوانات يستلزم تعدد المعنون و تكثره مع انه ليس فى الواجب تكثر اصلاً.

و جوابه بانه فرق بين تعدد المعبر به والمعبر عنه، فان تعدد العنوانات بتعدد الاعتبارات لايستلزم تعدد المعنون و تكثر الحيثيات فى المعنون اذ تعدد العنوان انما هو هنافينالافيه بل هووجود صرف واحد بسيط ليس فيه تعدد بوجه من الوجوه، الا انه ليس لنا ادراكه الا بالعلم الحصولى و علمنا الحصولى انما هوالعلم بالعنوانات الذى هوالعلم بالوجه لا الكنه فنرى ذلك الوجود البسيط الواحد مبدء لوجود الاشياء و مصدراً لصدورها فنقول انه قادر ونرى كونه مماينكشف به الاشياء، فنقول انه عالم ونرى انه بارادة واحدة يوجد الاشياء و يترتب عليه اثر الارادة فنقول انه مريد، و كذا الحيوة والسمع والبصر و غير ذلك من الصفات الكمالية لا ان فيه حيثيات متعددة حيثية القدرة و حيثية العلم و حيثية الحيوة و هكذا حتى يلزم التعدد و التكثر فى ذاته، و قولنا هذا ايضاً بيان و حكاية لجامعية ذلك الوجود البسيط مع بساطته و وحدته تلك الصفات الكمالية و هذا ايضاً نوع كمال له.

والداعى علينا انه لما لم ندرك كيفية علمه و قدرته و لكنا نلاحظ انفسنا ونرى ان علمنا هوما ينكشف به الاشياء فيكون العلم عندنا عبارة عماينكشف به الاشياء فيحمل عليه ايضاً هذا المفهوم الذى هومن الممكنات، و نقول انه ايضاً عالم ونرى ايضاً ان القدرة فينا عبارة عن كيفية و قوة بحيث ان شئنا فعلنا و ان لم نشاء لم نفعل فيكون القدرة عبارة عن مبدئية الافعال بالمعنى المذكور. فنقول ان واجب الوجود ايضا مبدء للاشياء فهوايضاً قادر و بالجملة فالتعدد انما هوفى ملاحظتنا و تعبيراتنا لا فى المعبّر عنه ففى الحقيقة التكثر مستند الى التكثر فان تكثر العنوانات مستند الى تكثر ملاحظتنا و تعددها لا الى المعنون.

وايضاً ليس هذه العنوانات فى مرتبة ذاته تعالى بل هى فى مرتبة متأخرة عن مرتبة ذاته الاحدية فالمعنون هى مرتبة ذاته المقدسة، و بالجملة حيثية صفات حقيقيه و معنون همان

---

۱. ۲۱/۷۳.

۲. الشيخ احمد الاحسايى.

حيثية ذات واحدة است مثلاً زيد وجود واحدى دارد كه او منشأ انتزاع مفاهيم متعدده است و تعدد مفاهيم باعث تعدد منشأ انتزاع نمى‌شود زيرا كه منشأ انتزاع همان ذات وجود است و مفاهيم و جهات در مرتبهٔ متأخره از ذات وجود است كه از حدود و تنزلات آن وجود واحد است، زيرا كه مى‌بينيم يك مرتبه از او حيوان است و مرتبهٔ ديگر نامى است و مرتبهٔ ديگرى جسم است و ديگر جوهر است پس اين ماهيات در مرتبهٔ اخيره از ذات وجود است، والحاصل ان ذاته قدرة و حيوة و علم، و كل هذه العنوانات راجعة الى معنون واحد كما ان مفهوم الناطق غير مفهوم الحيوان مع انهما متحدان فى الوجود الخارجى فان ما صدق عليه هذان المفهومان شئ واحد هو الانسان الموجود الذى هو وجود زيد، و بالجملة فالتصوّرات و التعبيرات متعدّدة و لكن المتصوّر و المعبّر عنه شى واحد، وقال بعضهم ان معنى كون الصفات عين ذاته تعالى هو كون الذات ناهية عن كل الصفات اى الآثار المترتبة على كل واحد من الصفات مترتبة على الذات كما ان الآثار المترتبة على وجود شىء هو موجودية هذا الشئ لتلك الصفات.

[۲۴۱] قوله «من غير ان يثبت فيه معان شتى...»[۱]

ولا يوجد فيه حيثيات متعدده، احديها حيثية المعلومية و ثانيها حيثية المقدورية و ثالثها حيثية المرادية ورابعها حيثية المفاضية الى غير ذلك.

[۳ـ تذنيب]

[۲۴۲] قوله «صفاته تعالى منها حقيقية...»[۲]

صفات الواجب على ثلثة اقسام:

احدها الصفة الحقيقية التى هى صفات كمالية و تعريفها ان كل صفة لايحتاج فى تحققها و ثبوتها للذات و فى كونها مبدء لاتنزاع تلك الصفات عنها و كونها مصداقاً لها الى ملاحظة شئ آخر كالمضاف اليه والمصدرية والمبدئية بل نفس الذات كافية فى ترتب تلك

---

۱. ۲۳/۷۳.

۲. ۱۰/۷۴.

الصفات عليها فى صفة حقيقية كمالية لا تزيد على ذاته بل هى عين ذاته.

و ثانيها الصفات الاضافية و هى صفاته الفعلية و هى مالم يكن كذلك بل يحتاج فى ثبوتها للذات الى ملاحظة كونها مصدراً و مبدء و هكذا كالخالقية و الرازقية.

و ثالثها سلبية محضة و هى ظاهرة.

[۲۴۳] قوله «فاذن علّوه و مجده ليس الاّ بذاته...»[1]

فعلّوه ليس بتلك الصفات بل الامر بالعكس فانّ كمال تلك الصفات و علّو مجدها انّما هو باستنادها الى الذات و بصدورها عنها و كون الذات مصدراً لها.

[۲۴۴] قوله «كمخلوق كلّى...»[2]

بيان ذلك ان الاضافة الواحدة التى هى مرجع الصفات الاضافية هى القيّومية الايجابية المعبر عنها تارة بالايجاب و اخرى بالايجاد و ثالثة بالاشراق، و اضافته هى ايجابية و الايجاب هو الايجاد و الايجاد عين الوجود اذ الموجود بالذات هو الوجود و الايجاد هو اقتضاء العلّة و اقتضائها عين وجودها. ثم ان اضافة الواجب بالنسبة الى الاشياء ليست من اضافة المقولة لتحتاج فى تحقّقها الى طرفيها، بل هذه الاضافة متحقّقة باحدى طرفيها و هو المضاف و هو واجب الوجود الذّى هو مقيم الاشياء بمعنى انّ ذات المضاف و هو الواجب الخالق يكفى فى تحقّق المضاف اليه الذّى هى الموجودات الامكانية فهذه الاضافة قائمة باحد طرفيها.

اذا تحقق ذلك فنقول ان تلك الصفات كالخالقية يقتضى التعلق الى مخلوق كلّى و الرازقية الى مرزوق كلّى و الايجاد الى موجد كلّى و لا يقتضى زائداً على ذلك بان يقتضى خصوصية المخلوق او المرزوق و تعينه كان يكون ذلك زيداً و عمراً اذ الايجاد يتحقّق بذلك فالايجاد انما يقتضى الموجد الكلّى و هو الانسان الكلّى مثلاً و لا يعين الموجد المخصوص و هو زيد او عمرو او بكر دائماً الجزئيات قد تعلّق بها الايجاد بالعرض نظراً الى انّ الكلّى ليس له قيام الاّ بالجزئيات و ليس له تحقّق الاّ فى ضمنها فاذا كان الامر كذلك فتغير الجزئيات لا يوجب تغيّراً لا فى الاضافة و لا فى المضاف اذ الجزئيات المتغيّرة لم تكن من طرف الاضافة حتى

---

۱. ۱۷/۷۴.

۲. ۲۱/۷۵.

يتغيّر الاضافة بتغيّرها بل كان هو الكلّي و هو باق على اىّ حال، الا ترى ان بانعدام زيد لا ينعدم الانسان الكلّي لانّه اذا تغيّر زيد مثلاً فذلك الموجود الكلّي و هو الانسانية يتحقّق فى ضمن فرد آخر فلا ينتفى فى حال من الاحوال دائماً المتغير هو الموجود بالعرض لا بالذات فان الموجود بالذات انّما هو الكلّي و هو باق لا محالة، نعم لو كان الموجود بالذات هو الجزئيات فتغيّرها تكون موجبة لتغيّر الاضافة الموجبة لتغيّر المضاف، بل يقال ان هناك اضافة واحدة ايجادية لكن نسبتها الى المضاف موجد و الى المضاف [اليه] موجد كاضافة بين الابوة و البنوة.

[الفصل الثانى: فى علمه تعالى بذاته]

[المقدمة الاولى]

[۲۴۵] قوله «اتصاف معدوم مطلق...»[۱]

كشريك البارى و ارتفاع و اجتماع النقيضين و غير ذلك. و حاصل الكلام انّهم احالوا اتّصاف المعدوم المطلق باحكام ثبوتية مع انّهم اثبتوا للمعدوم المطلق احكاماً ثبوتية وجودية بقضايا صادقة كقولهم العنقاطائر و اجتماع النقيضين يستلزم كلاً منها فى تحقق الاجتماع و كشريك البارى ممتنع، و معلوم ان الاحكام الوجودية لابدّ من ثبوت موضوع لها نظراً الى القاعدة الفرعية و هى ان ثبوت الشى للشئ فرع ثبوت المثبت له، و اذ ليس فى الخارج فلا بدّ ان يكون موجوداً فى الذهن. و بعبارة اخرى ان مفادّ هذه القضايا حيث ان الخصم اى من لا يقول بالوجود الذهنى ايضاً يسلّم كونها صادقة يقتضى وجود الموضوع و اذ ليس فى الخارج فهو فى الذهن.

ان قلت: * و لعل تسليم الخصم من جهة اكتفائه فى وجود الموضوع بالوجود

---

* و لعل التسليم من جهة الفرق بين مقام الاجمال و التفصيل و بهذا يستقيم كلّية الكبرى فى قولك كل متغير حادث فى جواب اعتراض الخصم بان العالم ان كان داخلاً فهو مصادرة و الاّ فلا يصحّ كما لا يخفى فيك المقام.

---

۱. ۲۶/۷۶.

الشبحی، قلنا: لایخفی ذلك اذ هذه الاحکام انما هی لنفس الموضوع و طبیعته و لایتم ذلك الاّ بالقول بانّ الاشیاء بحقائها موجودة فی الذهن، و لیس بین ماهو موجود فی الخارج و بین ماهو موجود فی الذهن الاّ باعتبار تغایر ظرف الوجود.

ثم لایخفی ان ماذکرنا انّما هو بالنسبة الی مفاد الحکم و الاّ فقضیة العنقا طائر و ماشابهها قضیة غیر بتیّة لیس بصادقة اذلیس العنقا الموجود فی الذهن طائراً بل الطائر العنقاالموجود فی الخارج و ان کانت افرادها تقدیریة.

[۲۴۶] قوله «و تخیّلك للحموضة...»[۱]

ولایخفی ان السکّر و غیره من الحلویات تخیّلها لیس مثل تخیّل الحموضات، و لعلّ منشأ تفاوت تأثیر وجود الحامض فی الذهن مع تأثیر الحلو فیه حیث انّ الثانی لیس بمثابة الاوّل و هو تفاوت وجودهما الخارجی.

[۲۴۷] قوله «بمجرّد تدبیرات نفسانیة...»[۲]

کخبر الموت مثلاً دفعة و بغتة او خبر الموجب للفرح کذلك.

[۲۴۸] قوله «حیث یبرء المرض...»[۳]

کما لو کانت النفس کاملة فی العلّة و کذلك لو کانت کاملة فی الشقاوة، کما روی فی الاخبار «العین تجعل الجمل فی القدر و الرجل فی القبر». و المقصود ان ارادته و تخیّله ذلك یجعل کذا و کذا.

[۲۴۹] قوله «تحقق اللمس...»[۴]

مثل اینکه تو دست خود را به آتش می گیری بطوری که کمال اتصال و مجاورت با نار به هم می رسد و معلوم است که آنچه حرارتی که آتش داشته این قوّهٔ لمسیه احساس کرده و متأثر شده و الاّ باید یا قوّه قوهٔ لمس نباشد یا قوّهٔ لمسیّه ناقص باشد و یا مجاورت تامّه حاصل نشده باشد، و حال آنکه مفروض غیر همه اینهاست و اینکه می بینی که هر گاه ثانیا و ثالثاً

---

۱. ۴/۷۷.
۲. ۷/۷۷.
۳. ۹/۷۷.
۴. ۱۴/۷۷.

دست خود را به آتش می گیری دست زیاده از اوّل متأثر می‌شود او به جهة شدّت مجاورت است نه آنکه در دفعه اولی قوّه ادراك نکرده، و کیف کان پس وقتی تو انگشت خود را به آتش گرفتی بواسطه آن استعدادی که از قبل معدّات خارجیه از برای قوّه لامسه حاصل شده بود متأثر می‌شود پس بلافاصله زید انگشت خود را هر گاه بگیرد به انگشت تو آن حرارة و تأثری که انگشت تو بهم کرده بود از برای انگشت زید حاصل نمی‌شود بلکه هیچ متأثر نمی‌شود نه آنکه بقدر او نمی‌شود.

[۲۵۰] قوله «فلها نحو آخر من الوجود...»[1]

حاصل کلام تا اینجا این است که اینها همه حدسیات‌اند علاوه بر براهین که لابدّ نشأه‌ای هست غیر از نشأهٔ خارج و هو المطلوب.

[۲۵۱] قوله «فالمعلوم بالذات فی العلم الانطباعی...»[2]

تنقیح المقام یحتاج الی مقدمتین:

احدیها انه لابدّ من علاقة خاصة بین العالم و المعلوم بان یکون هذاالعالم عالماً بالنسبة الی هذاالمعلوم و یکون المعلوم معلوماً لهذا العالم و لولم یکن علاقة خاصة بینهما لکان کلّ من کان له صلاحیّة العالمیة عالماً بکل شئ و کان کل ماله صلاحیة المعلومیة معلوماً لکل عالم و لیس کذلك.

و ثانیهما یجب ان تکون تلك العلاقة التی بین العالم و المعلوم علاقه بالذات بان یکون العالم عالماً بالذات و المعلوم معلوماً بالذات بان یکون حیثیة ذات العالم حیثیة العالمیة و حیثیة ذات المعلوم حیثیة المعلومیة اذلو کان العالم عالماً بالعرض فلابدّ ان یکون له حیثیة[3] تقییدیة ینضمّ الی ذات العالم حتی تصیر بتلك الحیثیة عالما فلو کان مع تلك الحیثیة عالماً بالذات فهو والاّ فیحتاج ایضاً الی ضم حیثیة تقییدیة اخری و هکذا فلامحالة یجب ان ینتهی الی حیثیة کانت جهة ذات تلك الحیثیة جهة العالمیة، و کذلك الکلام فی طرف المعلوم، ولك ان تجعل هذا دلیلاً و برهاناً مستقلاً علی اثبات الوجود الذهنی.

---

۱. ۱۷/۷۷. فی المبدء والمعاد المطبوعة «قبلها» بدل «فلها».

۲. ۱۸/۷۷.

۳. فی الاصل «لحیثیة»

اذا تحقق ذلك فنقول ان العلم الارتسامی هو الصورة الحاصلة من الشئ فی العقل، پس صورتی از شئ خارجی در قوّهٔ جلیدیة یا خیال حاصل می‌شود که کمال مطابقت با شئ خارجی دارد بلکه عین اوست، فرقی که دارد به همان مادّی و مجرّد بودن دارند، پس حصول در نزد قوی نفس حصول در نزد خود نفس است زیرا که نفس علم به قوای خود دارد بلاواسطة پس این صورة حاصله در نزد قوی بهتر و حاصلتر است در نزد نفس از شئ خارجی پس آن صورة معلوم بالذات است و این شئ خارجی معلوم بالعرض است.

[۲۵۲] قوله «ولمّا کان المعدوم فی الخارج معلوماً بوجه...»[1]

اذالعدم امر باطل الذات لیس له ذات فی الخارج حتی یکون له معلوماً بالذات فحصوله عندالنفس هو حصول مفهومه عنده و حصول صورة المفهوم منه هو کونه معلوماً بوجه.

[۲۵۳] قوله «ویطلق العلم علی المعلوم بالذات...»[2]

واعلم انّ العلم الحضوری هو حضور الشئ عندالمدرك بنفس ذاته بحیث تکون صورته العینیة بنفسها صورته العلمیة کعلمه تعالی بذاته بل علم کل مجرّد بذاته و کل علّة بمعلوله، و العلم الحصولی هوالصورة الحاصلة عن‌الشئ عندالمدرك من جهة انّها صورته و منشأ انکشافه و تمییزه و تلك‌الصورة من الجهة المذکورة یسمی بالعلم الحصولی الارتسامی و المحکی بها عنه و هوذوالصورة معلوم بالعلم الحصولی الارتسامی.

اذا تحقق ذلك فاعلم ان هنا اموراً: عالم و معلوم و علم، والعالم النفس والشئ الخارجی المعلوم بالعرض والصورة الحاصلة المعلوم بالذات، ولمّا کانت الصورة ایضاً ماهیة من الماهیات والمفاهیم فهی ایضاً من حیث هی لیست الاّ هی فنسبة الحضور و اللاحضور الیها نسبة سوائیة، فلابدّ من ان یکون واسطة فی کونها معلومة للنفس و تلك الواسطه لیست ماهیة ولاعدماً بل هی وجودها عند النفس فالمعلوم بالذات هوالصورة الحاضرة عندالمدرك، الاّ ان هذا الحضور علی قسمین حقیقی بالنسبة الی وجود تلك

---

۱. ۲۰/۷۷.

۲. ۲۱/۷۷.

الصورة و حكمى بالنسبة الى نفس تلك الصورة نظراً الى كونها ماهية فكان تلك الصورة بهذا اللحاظ معلومة بالعرض للنفس و وجود تلك الصورة و حضورها عند النفس معلوم بالذات فوجودها هى حيثية معلوميتها.

ثم انّ تلك الصورة من جهة انّها ما به انكشاف الشئ الخارجى علم اذ لانعنى بالعلم الاّ ما به ينكشف الشئ و من جهة انها حاضرة عند النفس معلوم فتلك الصورة علم من جهة و معلوم من اخرى بل معلوم بالذات من جهة و بالعرض من اخرى، فالمعلوم بالذات مطلقاً هو الصورة الحاضرة عند المدرك وان كان فى الحضور ايضاً تعميم آخر يكون الصورة بحسب ذلك التعميم معلومة بالعرض.

[۲۵۴] قوله «مختلفان اعتباراً ...»[۱]

اى سنخاً اذسنخ كونها علماً ماهيّتها و سنخ كونها معلومة وجودها فحضور تلك الصورة و وجودها للنفس علم حضورى لها وامّا حضور ذلك الشى الخارجى عند النفس علم حصولى لها. وظهر ان الحضور الحقيقى هو وجود الصورة حصولها والحكمى هو نفس الصورة الحاصلة الحاضرة ولذا يعبّرون عن العلم تارة بالصورة الحاصلة واخرى بحصول الصورة فالشئ الخارجى متعيّن فى كونه معلومة بالعرض والصورة الحاضرة قديكون معلومة بالعرض كما اذا لوحظت ماهيتها و كل ما بالعرض لابدّ ان ينتهى الى ما بالذات و ما بالذات هو الوجود و هو وجود تلك الصورة.

هذا اى اضافة الصورة الى الخارج و قيامها اليها هوالذى يؤدى اليه النظر الجمهورى. و امّا ما ادّى اليه النظر الفلسفى فهو مااشار اليه بقوله «وان كان العلم والمعلوم من حيث هو معلوم واحداً على اى تقدير»، و بيانه انا نقول ان ذلك الوجود الواحد له تبعية و استتباع بمعنى انه شئ واحد بسيط ليس له اضافة الى شئ آخر الاّ ان له طرفين احدهما النفس و الآخر ماهية الصورة، فهذا الوجود الواحد تابع و مستتبع، فمن جهة انه تابع للنفس معلوم و من جهة انه مستتبع للصورة علم. و بعبارة اخرى حاضر و حضور فحاضريته للنفس مناط معلوميته لها و حضوره عندها مناط علميتها و

---

۱. ۲۲/۷۷.

من هنا ظهران العلم والمعلوم ليسا بمختلفين سنخاً ايضاً، و هذا معنى قوله «واحداً على اىّ تقدير».

[٢٥٥] قوله «و وجوده لعاقله ...»[١]

اى لمدركه و كانه تفسير لقوله «وجود المعقول بعينه معقوليته».

[٢٥٦] قوله «وهو المعنى الاضافى الانتزاعى...»[٢]

اضافة الصورة و قياسها الى الشئ الخارجى الذى تنتزع من ذلك الشئ هو مبدء لاشتقاق العالم والمعلوم عند اللغويين ويسمى ذلك المبدء بالعلم، و امّا عند الفلاسفة فمبدء الاشتقاق عبارة عمّا به يوجدالمشتق وهو الوجود على مامرّ بيانه.

[٢٥٧] قوله «والعلم بالمعنى الاوّل لاينحصر اندراجه فى مقولة الكيف...»[٣]

لايخفى ان العلم بالمعنى الثانى اى حصول صورة الشئ الّتى هى امر اضافى انتزاعى من مقولة الكيف لكونها قائمة بالنفس قيام الاعراض بموضوعاتها، وامّا المعنى الاوّل الذى هو الوجود ليس داخلاً فى مقولة من المقولات اصلاً لعدم كون الوجود من المقولات بل تابع للمضاف اليه فوجود الجوهر بعين جوهريتها و وجود العرض عرض بعين عرضيتها. فالعلم بالمعنى الاوّل من جهة كونه صورة قائمة بالذهن من مقولة الكيف فمن جهة انّها صورة الكمّ فهى من مقولة الكمّ و من جهة انّها من صورة الوضع فهى من مقولة الوضع. وامّا من جهة كونها وجوداً ليس داخلاً فى واحد منها، فقوله «لاينحصر» كانّه قضية سالبة بانتفاع الموضوع اى لايندرج اصلاً من جهة عدم كونها من المقولات لا انّه داخل فيها الاّ انّه قد يندرج و قد لايندرج.

[٢٥٨] قوله «لاتمنعه...»[٤]

ضمير لاتمنعه يرجع اى الماهيّة اى ليست الماهية مانعة عن صدق العرض. هذه

---

١. ٢٥/٧٧.
٢. ٣/٧٨.
٣. ٤/٧٨.
٤. ٥/٧٨.

اشارة الی الجواب عن اعتراض بعضهم انّ الشئ الواحد کیف یکون جوهراً و عرضاً بان یصدق علیه الجوهر والعرض معاً. والجواب من المشائین، و حاصله انّ هذا الاعتراض تستقیم لوقلنا بصدقها علیها بالذات ولانقول بذلك بل نقول انّها عرض بالذات و جوهر بالعرض، و کذلك وجودها للنفس عرض لکونها قائمة بها وجهتها جوهر نظراً الی انّ الاشیاء بحقایقها موجودة فی الذهن، فعرض بالحمل الصناعی و جوهر بالحمل الاولی، ای الموجود فی الذهن الذی هو ماهیّة الانسان جوهر ای ماهیة جوهر فهو فردالعرض و ماهیة الجوهر.

[۲۵۹] قوله «من امهّات العوالی...»[۱]

کالاجناس العالیة من الجوهر والجسم.

[۲۶۰] قوله «کانواع الحقائق المتأصلة ...»[۲]

بیان للمنفی لاللنفی حیث ان الحقائق المتأصلة مندرجة تحت العوالی بالذات، فانّ الحیوان جوهر بالذات.

[۲۶۱] قوله «ولا بالعرض کالفصول البسیطة...»[۳]

هذا ایضاً مثال للمنفی لا للنفی، والفصل البسیط کالناطق، فانّ الناطق لو کان مندرجاً تحت الجوهر یکون الجوهر جزءاً له و من ذاتیاته، فلایکون فصلاً.

[۲۶۲] قوله «المستغنی القوام عنها...»[۴]

در وقتی که جوهر مثلاً در ذهن حاصل شد از آن جهت که جوهر است و اشیاء هم بحقایقها حاصل در عقلند پس جوهر است و از آن جهت که در موضوع است و تعریف عرض صادق است که الموجود فی الموضوع باشد فیلزم ان یکون الشئ الواحد جوهراً و عرضاً والموضوع هو الذی کان غیرمحتاج الی الحال ای کان مستغنی القوام عن الحال.

---

۱. ۶/۷۸.
۲. ۶/۷۸.
۳. ۷/۷۸.
۴. ۹/۷۸.

[المقدّمة الثانية]

[۲۶۳] قوله «لامور غريبة عن ماهيته...»[۱]

المراد من الامور الغريبة هى الّتى كانت خارجة عن ذات الماهية بان لم تكن فى مرتبة الذات.

[۲۶۴] قوله «مقارنة مؤثّرة...»[۲]

والامور الغريبة المؤثرة هى الّتى تعبر عنها بالعوارض المشخّصة للماهية كالوضع والاين والمتى. ثم المقارنة على قسمين: احدهما انّها من لوازم الماهية بحيث لاتنفك الماهية عنها فى الوجود الخارجى فلو صارت معدومة يكون عدمها كاشفاً عن عدم الماهية كما انّ عدم الملزوم يستلزم و يستتبع عدم اللازم، و ثانيهما ما كانت المقارنة اتفاقية فى الوجود الخارجى كمقارنة السواد لماهية الحركة فان بعدم السواد لاتنعدم الحركة.

ثم لايخفى ان ماهو من لوازم الماهية و مقتضياتها انّما هو الاين الكلى والوضع الكلّى و المتى الكلّى لاالجزئى الخاص كالوضع الّذى فى زيد والقصر الذى فيه و هكذا، اذ لو كانت الماهية مقتضية لذلك اى الجزئى الخاص لزم ان يوجد هذه الخصوصية اى الوضع الخاص مثلاً الذى فى عمرو فى زيد ايضاً لانّه ايضاً فرد من ماهية الانسان والماهية الانسانية موجودة فيه ايضاً و مقتضى الشئ لايتخلّف عن ذلك الشئ فلو كان خصوصية وضع زيد و شكله و قصره او طوله مثلاً من الامور المشخّصة لزيد مقتضى للماهية لكان زيد عمرواً و عمرو بكراً. فظهر انّ مقتضى ماهية الانسانية هو الامور الكلية اى طبيعة الامور المزبورة. و ظهر ايضاً ان مناط الجزئية هى خصوص الامور المزبورة، و ظهر ايضاً كون الامور الكلية بالنسبة الى الماهية قريبة بالقاف والامور المخصوصة غريبة بالغين و ان كان كلتاهما غريبة بالغين الاّ انّه فرق بينهما.

[۲۶۵] قوله «و كل حقيقة يلحقها امر غريب عن ذاتها...»[۳]

المراد من هذا الامر الغريب هى المشخّصات المخصوصة كالوضع المخصوص والاين المخصوص والمتى المخصوص.

---

۱. ۱۱/۷۸.

۲. ۱۱/۷۸.

۳. ۱۸/۷۸.

[۲۶۶] قوله «بل لحيثية استعدادية...»[۱]

تكثر افراد ماهية النوع امّا مستند الى ماهية النوع او لوازم ماهيته اوالى فاعله اوالى قابله، امّا الماهية فلايمكن ان يكون مستنداً اليها والاّلزم ان يصير كل فرد واحد افراداً كثيرة اذ الماهية موجودة فى كل فرد و كذلك لوازمها، وامّا الفاعل فالمفروض انّه واحد بسيط من جميع الجهات والحيثيات فلايصدر عنه المتكثر فوجب ان يستند الى قابله. ثم القابل اى قابل الماهية من حيث هو قابل لايكون فاعلاً للماهية وان كل فعليّة من حيث هو فعلّية آبية عن فعليّة اخرى و لمّا كان جميع الفعليّات راجعة الى واجب الوجود ينتهى اليه لكونه صرف الفعلية والتمام ليس فيه سمات امكان وشوب قبول و استعداد و كان جميع التكثرات راجعة الى الهيولى التى هى صرف القبول الاّ فعليّة ماديّتها للاشياء التى هى غير آبية عن فعليات غير متساوية فلو كان فى شئ فعلية لابدّ و ان يكون تكثّره راجعاً الى جهة قبوله يعنى لابدّ ان يكون ذلك الشئ ذا حيثيتين من احدى فعليته و من اخرى تكثره و هكذا الى ان يبلغ الى الهيولى فهى التى تكون متكثراً باعتبار حصول الاستعدادات الخاصّة فيه الى فعلية فيكون النطفه الّتى فى رحم فلانة زيد اوفى رحم فلانة عمرو و هكذا فيكون زيد قصيراً و عمرو طويلاً و بكر شجاعاً و خالد كذا مثلاً باعتبار خصوص استعداداتهم الخاصة المقتضية لتلك الخصوصيات. ولا يخفى ان هذا البيان انّما يتمّ فى الماديّات لافى مثل الافلاك اى الانواع التى انحصر نوعها فى فردها فلابدّ ان يكون تلك اللوازم مستندة الى ماهيتها و لذا قالوا ان ما به تشخّص زيد لو كان مستنداً الى ماهيته لكان ماهيته منحصرة فى فرد واحد و لذا لم يوجد من الشمس الاّ شمس واحد و من القمر قمر واحد و من العطارد عطارد واحد و هكذا.

[۲۶۷] قوله «لايكون معلوماً...»[۲]

اذ الانسانية المخلوطة بوضع خاص ولون خاص و كمّ خاص لايكون معلوماً اذ المتصوّر فى الذهن هو الانسان المخلوط، والانسان المخلوط زيد لا انسان فزيد يكون معلوماً والانسان مجهولاً.

---

۱. ۱۸/۷۸.

۲. ۲۴/۷۸.

[٢٦٨] قوله «فالمعلوم . . .»[١]

غرضه ان المعلوم امّا هو الذى لوحظ مجرداً عن جميع ماسوى نفسه و عمّا يقارنه من الامور المؤثرة و امّا هو المخلوط بغيره من الامور المؤثرة . . . .

[٢٦٩] قوله «سواء كان مبصراً . . .»[٢]

غرضه ان كلّ مرتبة من التخليط له اسم، فالمبصر ماكان موجوداً بحقيقته مع جميع عوارضه من كم او كيف او وضع او غير ذلك الاّ ان مادّته الخارجية على قول المشائين القائلين بوجود الاشياء بحقايقها فى الذهن اوفى ساير القوى لابخروج الشعاع.

[٢٧٠] قوله «فى جسم او جسمانى . . .»[٣]

الجسم عبارة عن نفس الجليدية مثلاً الّتى هى آلة للابصار، والجسمانى عبارة عن القوة الباصرة الّتى فى الجليدية.

[٢٧١] قوله «فتلك الصورة لا محالة . . .»[٤]

حاصل غرضه ان المحلّ اذاكان مادياً فالحال ايضاً يكون مادياً و بعبارة اخرى انه اذا كانت القوّة مادية فحالها ايضاً الذى هو الصورة يكون مادّياً.

[٢٧٢] قوله «فلامحالة يكون صورته مجرّدة عن المادة . . .»[٥]

اذ صورة زيد موجودة فى الذهن مجردة عن مادّته فصور المتكّمم فيه كمّ لقصر زيد و طوله و عرضه و عمقه، و صوره المتكيّف كيف، نظير ما ترى فى الرؤيا.

فان قلت: لم لايكون الجزئى متعّقلاً و ما المانع عنه مع كونه واحداً من المدركات.

نقول: ان لوازم المحلّ و عوارضه عوارض للحال وبالعكس، فاذا كان الحال مع تلك اللوازم و المشخصات و العوارض يستلزم كون المحلّ ايضاً محفوفاً بتلك اللوازم اعنى القوّة العاقلة و هو محال.

---

١. ٢/٧٩.
٢. ٦/٧٩.
٣. ٨/٧٩.
٤. ١٢/٧٩.
٥. ١/٨٠.

ولا يخفى انّ حاصل غرضه الى هنا الفرق بين المحسوس و المعقول و التعقّل و ساير الادركات.

[۲۷۳] قوله «فان قلت لم صار الوضع . . .»[۱]

اى الوضع الكلّى، غرضه ان الانسان لو حصل فى العقل من وصفه الكلّى لم يصيّره محسوساً، و امّا اذا كان مع الجسم يصيره محسوساً. و حاصل جوابه ان ذلك من مقتضيات الوضع حيث انّ له تأثيراً فى ظرف و ليس له ذلك التأثير فى ظرف آخر.

[۲۷۴] قوله «لكان يعدم المدرك عند رفعه . . .»[۲]

اى لكان يعدم المدرك الّذى هو القوّة العاقلة برفع ذلك الوضع عن تلك القوّة العاقلة كما ذكرنا فى اوّل المقدّمة.

[المقدّمة الثالثة]

[۲۷۵] قوله «فى العلوم الصورية . . .»[۳]

اى الحصولية الانسانية.

[۲۷۶] قوله «و ذلك لان العاقل . . .»[۴]

قد تقدّم بيان العلم الحضورى و الحصولى و الفرق بينهما، و المدعى هنا اثبات العلم الحضورى، و لمّا كانت الصورة معلومة للنفس بالعرض كما ذكرنا سابقاً و كل ما بالعرض يجب ان ينتهى الى ما بالذات... .

[۲۷۷] قوله «و ذلك لان العاقل يدرك نفسه . . .»[۵]

و المدعى ان علم النفس بذاته ليس بصورة اى بعلم حصولى بل بعلم حضورى، و لنقدّم مقدمات فى هذا المقام حتى يكشف الحجاب عن وجه المرام:

---

۱. ۲/۸۰.
۲. ۵/۸۰.
۳. ۹/۸۰.
۴. ۱۱/۸۰.
۵. ۱۱/۸۰.

المقدّمة الاولى: ان كل حاكم بشيء لشيء آخر بان يثبت له حكماً من الاحكام فلابدّ ان يتصوّر طرفا ذلك الحكم اى موضوعه و محموله، و من البديهيات انّا نحكم لانفسنا باحكام جزئيّه فلابدّ من تصوّرنا لانفسنا فالنفس الحاكمة بشيء لنفسها لابدّ و ان يتصوّر لنفسها لامحالة.

[المقدّمة] الثانية: انّ القوّة العاقلة الّتى هى اعلى القوّة مجرّدة ان تدرك الجزئى بجزئيه بل لابدّ ان يرسل العوارض المحفوفة والمشخصات الماديّة فكلّما حصل فى العقل فهو كلّى له استواء النسبة الى الاشخاص الخارجية الغير الممتنع الصدق عليها كه هر گاه آن كلّى موجود فى العقل بخارج بيايد يكى از آن اشخاص بشود و هر گاه يكى از اين اشخاص برود كلّى مستوى النسبة بشود. و سرّ ذلك انّ ما فى الخارج من المحسوسات وجودات والوجود جهة ذاته جهة الخارجية، فلايحصل فى العقل و مناط الجزئية هو نحو وجود ذلك الجزئى فلوحصل ذلك الجزئى فى العقل لابدّ ان يحصل فيه بجزئيته والاّ لم يكن الحاصل فيه جزئيا بل شيء آخر. و حاصل هذه المقدّمة ان كلّ ماحصل فى المجرّد فهو كلّى و مجرّد و كلّما حصل فى المادّى فهو مادّى و جزئى، فصور القوى المادّى مادّى...

[المقدّمة] الثالثة: لابد ان يكون الصورة مناسبة لذى الصورة فى اىّ ظرف حصلت من المدارك فلابدّ ان يكون صورة الانسانية الّتى هى جهة مشتركة بين الافراد مناسبة لتلك الجهة الكلية الانسانية، فصورة الكلّى كليّة و صورة الجزئى جزئية. لايقال انّ ماهيّة الانسان فى العقل كلّى من جهة استواء نسبتها الى الخارج و جزئى من جهة احفافها بالوجود الخاص العقلى الممتاز عن ساير الصور العقلية فيكون المدرك الواحد فى الظرف الواحد كليّاً و جزئيّاً. لانا نقول نعم يجوز ان يكون الوجود الواحد مصداقاً لامور متناقضة و محلاً لاجتماعها بان يكون جوهراً و عرضاً معاً، فانّ الوجود الواحد المنسوب الى ماهية الانسان مثلاً من جهة انّ له استواء النسبة الى الاشخاص الخارجيه كلّى و من جهة كونه وجوداً خاصاً متمايزاً عن ساير الصور العقلية جزئى و من جهة انّه ماهية الانسان جوهر و من جهة انه علم فعرض و كيف، بل و من جهة معلوم بالذات و بالآخر معلوم بالعرض.

[المقدّمة] الرابعة: ان النفس مجرّد بذاته والا لما حصل بعدخراب البدن فى النشأة الاخرى، فانّا نعلم علما يقينياً وجود النفس بعد خراب البدن فى النشأة الآخرة.

[المقدّمة] الخامسه: انّ ضّم الكلّی بالكلّی لايفيد الجزئية ولايوجبها و ان صار منحصراً فی فرد مثلاً المسمّی برستم پسر مسمّی بزال لاشبهة و لا ريب انّه كلّی الاّ انّه قد يوجب الانحصار فی فرد ولذا يحكم عليه بالاحكام الجزئية، فيقال ان رستم پسر زال فعل كذا، ولابدّ ان يعلم الحاكم بالانحصار والا لم يجز له الحكم بالاحكام الجزئية.

[المقدّمة] السادسة: انّه لايجوز اجتماع المثلين كاجتماع المتناقضين مطلقاً و ان صحّح بعض فيما لو كان احدهما حالاً و الآخر محلاً، انّ التحقيق خلاف ذلك كما برهن فی محلّه.

اذا تحقق ذلك فنقول: انا نحكم لانفسنا بالاحكام الجزئية فامّا انّ لنا علماً عندالحكم بذاتنا بدون الصورة اوبالصورة، و بعبارة اخری ان علمنا بذاتنا اما بهويّتنا او بصورتنا الحاصلة عند نفسنا. فان كان الاوّل فثبت المدّعی، و ان كان الثانی فنقول هذه الصورة امّا كلية او جزئية و علی كلا التقديرين فامّا تحصل فی النفس اوفی قويها اوفی مجرد آخر. فان كانت جزئية حصلت فی النفس يلزم امرين: الاوّل، انه قد مرّ ان النفس مجرّد فالحاصل فی المجرّد كلّی لاجزئی. والثانی انه يلزم اجتماع المثلين. و ان كانت كليّة فاما ان يعلم بانحصار ذلك الكلی فی نفسه ام لا، فعلی الثانی لايمكن له اثبات الحكم الجزئی لنفسه. و علی الاوّل صحّ الاّ انّ البديهة تشهد بخلافه لانا قد نحكم لذاتنا بالاحكام الجزئية ولانحتاج الی علمنا بالانحصار. و ان حصلت فی قوی النفس فهو ايضا غلط لان القوی مادّية والنفس مجرّدة فانطباع المجرّد فی المادّی غلط. و ان حصلت فی مجرّد آخر فهو ايضاً باطل بكلا قسميه ای بالجزئی اوالكلّی، امّا الاوّل فانّه فی المجرّد ليس بجزئی بل كلی لما ذكرنا و امّا الثانی فامّا ان يعلم بالانحصار ام لا الی آخر ما مرّ، فثبت انّ علم النفس بنفسها ليس بالصورة بل بهويّتها الخارجية و هو المطلوب.

[۲۷۸] قوله «تشير الی ذاتها بانا...»[1]

فهذا يدلّ علی كون النفس حاضرة عندها فان «انا» للحضور و «هو» للغيبة.

[۲۷۹] قوله «مع انّ الوهم ينكر نفسه...»[2]

ای لايدركه والعقل يدرك الوهم.

---

۱. ۱۶/۸۰.

۲. ۲۵/۸۰.

[۲۸۰] قوله «صورة اخری فی ذلك العضو...»[۱]

ای صورة فی قوّة اللامسة کالصورة فی الباصرة.

[۲۸۱] قوله «بذاته لا بصورة تحصل منه...»[۲]

اذ لو کان بصورة یحصل منه لکان تلك الصورة کلیّة لها استواء النسبة الی تفرق الاتصالات فی عضوه او فی عضو غیره من زید و عمرو و بکر، فیلزم ان یحصل لها تألّم بتفرق اتّصال وقع فی عضو شخص آخر و لیس کذلك بالبدیهة الاّ انّ هذا وجدانی و حدسی و للخصم ان یمنع کل الوجدانیات.

[۲۸۲] قوله «فلابدّ من التفات النفس الی تلك الصورة...»[۳]

فلو حصل صورة منه ثانیاً بعد الالتفات فیحصل تحصیل الحاصل و هو باطل.

[۲۸۳] قوله «و من العرشیات الالهامیّة...»[۴]

اصطلاحه ره هو انه کلّما کان مبادیه ای مقدّماته برویّة و فکر فهو عرشی نظراً الی انّه ره لیس من اهل الکشف بل من المشائین و اهل النظر و الاستدلال، و کلّما حصل مبادیه دفعة بحیث قد تحرّك منها الی المطلوب من دون اتعاب فی تحصیل المقدمات فهو الاشراقی.

[۲۸۴] قوله «بلاریب...»[۵]

نظراً الی حدوث النفس بحدوث البدن لانّها محتاجة الی محلّ یستعدّ للکمالات و العلوم بتصرفاتها فی البدن کی یحصل لها الترقی و یحصل لها العلوم العقلیة. و من الناس من یقول ان ذاتها قدیم و ان کانت نفسیّتها حادثة، فیقول انه نظیر المرأت الّتی یحتاج الی الصیقل یعنی زنگ گرفته روی او را پس تعلّق ببدن می گیرد و کم کم آن زنگ زایل می‌شود پس بروز می کند پس فرق بین البروز و الحدوث، بروز آن است که عن خزینة باشد بخلاف حدوث.

---

۱. ۶/۸۱.
۲. ۷/۸۱.
۳. ۱۳/۸۱.
۴. ۱۶/۸۱.
۵. ۱۷/۸۱.

[۲۸۵] قوله «و لاخفاء فی انّ استعمال الآلات...»[۱]

بیانه ان النفس امّا متحدّ الوجود مع قویها کما قیل ان النفس کل القوی او یباین الوجود کما هو الحقّ و علیه فنقول: انه لیس نسبة النفس الی قویها کنسبتها الی قوی غیرها کقوی زید و عمرو و بکر، بل نسبتها الی قوی نفسها نسبة الجاعلیة و المجعولیة و انّ بینها و بین قویها علاقة ذاتیة لاعرضیة اذ لو کانت عرضیة لابدّ و ان تنتهی الی العلاقة الذاتیة کما هو شأن کل العرضیات حیث انّها معلّلة فتلك العلاقة موجودة بینها و بین قویها لاقوی غیرها. ثم ان تلك العلاقة هی علاقة العلیّة و المعلولیة و لیس فعل النفس فی قویها کفعل الفواعل الغیر المختار مفاعیلها کالنار فی الاحراق.

اذا تحقق ذلك فنقول هنا امور هی المدّعی هنا التی نحن فی صدد اثباتها، و هی علم النفس بذاتها و بقواها و بالصورة التی فی قویها، و علم القوی بصورها الحاصلة فیها کلّها علماً حضوریاً لاحصولیاً.

اما علم النفس بقویها فلابدّ ان یکون حضوریاً اذ کما مرّ انّ بین العالم و المعلوم علاقة ذاتیة و تلك العلاقة علاقة علیّة و معلولیة، و چون نفس نسبت به قوی علّت است و چون علم دارد به ذات خود، علم به ذات خود عین علم به معلول خودش است به علم حضوری، نظر به اینکه علم به علّت مستلزم علم به معلول است.

والدلیل علیه ان النفس فی علمها بشیء مسبوقة باستعمالات الآلات و هو مسبوق بالعلم بالآلات التی هی القوی و هو مسبوق بتحقق الآلات، والمفروض ان علمها حصولی ارتسامی لاحضوری علی مایقول به الخصم، پس هر گاه این علم به آلات نیز حصولی باشد لامحالة باید در این علم هم استعمال آلات نماید و استعمالات آلات نیز مسبوق است به علم به آلات، پس این علم هم محتاج است به استعمال آلات و هکذا، پس این علم آخر اگر عین علم اول است دور است و اگر او نیست تسلسل و یلزم ایضا اجتماع الامثال و هو واضح.

و امّا علم النفس بصورها الحاصلة فی القوی فهو ایضاً حضوری اذ لو کان حضور بالصورة فهی ای الصورة اما حاصلة فی النفس او فی قویها لایمکن ان یکون الاوّل اذ النفس

---

۱. ۱۷/۸۱.

مجرّد و کلّ ما حصل فی المجرّد فهو کلّی و الصور الحاصلة فی القوی جزئیة فیلزم انقلاب الجزئی بالکلّی و هو محال و لو کان الثانی فالتفصیل الذی من لزوم الدور او التسلسل و اجتماع الامثال جارهنا، و کذا الکلام فی علم القوی بصورها الحاصله فیها.

[۲۸۶] قوله «بالقصد و الرویه...»[۱]

بل فاعل با فعاله و هو کون العلة بحیث یکون علمها بذاتها کافیة فی صدور المعلول عنها.

[۲۸۷] قوله «عاشقة...»[۲]

بها و بفعلها ثم بکمالاتها عشقاً ناشیاً...

[۲۸۸] قوله «لیستا بمتساویین...»[۳]

و الفاعل المختار هو الذی کان له استواء النسبة الی صدور الفعل عنه و عدم صدوره بحیث ان نشأ فعل و ان لم یشاء لم یفعل فیکون قادراً مختاراً فیحتاج فی الصدور الی مرجّح.

[۲۸۹] قوله «و المقتضی ذات النفس...»[۴]

و کلما کان الشیء فاعلاً بالرضا کالنفس فشوقه ذاتی بمعنی انه عین ذاته فکلّما یتأکّد اذعانه یتأکد شوقه.

[۲۹۰] قوله «کما ادی الیه ذوق اهل الاشراق...»[۵]

هذا هو کلامهم فی النفس و هل واجب الوجود ایضاً مع کونه فاعلاً بالرضا کذلك ام لافیه کلام و لیس عنده ره مثل النفس و ان شئت فلیرجع الی کلامه فی موضعه.

قالوا انّ کل فاعل بالعنایة فاعل بالرضا و لاعکس، و کلّ علم حصولی حضوری و لاعکس، و لیعلم اینکه وجودی که از برای اشیاء است در خارج منسوب است به خود اشیاء، زیرا که آثار خارجیه برای اشیاء مترتّب می‌شود، امّا در وجود ذهنی وجود از شیء دیگر است

---

۱. ۸۱/ ۲۴.
۲. ۸۲/۲.
۳. ۸۲/۷.
۴. ۸۲/۹.
۵. ۸۲/۱۱.

که وجود وجود علم است، لکن بالعرض منسوب است بسوی صورة انسان در ذهن ومعنی وجود ظلّی این است که ظلّ شئ دیگر است و اینکه اشیاء بحقائقها ای بماهیاتها و نحو هن موجودند، مراد این است که انسان مثلاً بماهیته در ذهن است لکن بوجودی که بالذات وجود علم است که اثر علم بر او مترتّب می‌شود و وجود خارجی حیوان همان وجود ذهنی اوست و منافات ندارد با آن سخنی که گویند که ماهیات دو وجود دارند آیا نمی‌بینی که ماهیات جمیعاً در نفس عقل فعال موجودند بوجود تبعی یعنی وجود وجود عقل فعال است لکن همچو اتفاق افتاده که وجود سایر ماهیات نیز شده پس وجود صورت همان ماهیت صورتی است که موجود است در ذهن بوجود تبعی که وجود عینی باشد چنانچه هر موجود فی الذهن همین است اگرچه وجود صورت عرض است لکن ذاتی عرض است.

[۲۹۱] قوله «وایضاً من ادرك صورة ذهنية...»[۱]

هذا دليل آخر لاصل المطلب و هو كون علم النفس حضورياً.

[۲۹۲] قوله «و عدم الحضور امّا لعدم وجود المدرك»[۲]

كالممتنعات و المعدومات كشريك البارى و غيره، او لعدم وجوده للمدرك ككلّ الموجودات حيث انه ليس كل حاصلاً لكل والاّ الخ او لعدم حصول الادراك كالهيولى على ماسيجئ بيانه.

[۲۹۳] قوله «الاّ لمانع...»[۳]

كما فى الهيولى و الصورة حيث انّ العلامة الذاتية التى هى علاقة العليّة و المعلولية موجودة بينهما الاّ انّ الصلاحية بينهما مفقودة فان العلاقة راجعة الى جهة الفعل و الصلاحية الى جهة القبول.

[۲۹۴] قوله «باقسامه...»[۴]

والتعريف العّام للعلم الحضورى هو الذى كان ذات العالم واجدة للمعلوم و يكون

---

۱. ۱۲/۸۲.
۲. ۱۷/۸۲.
۳. ۲۳/۸۲.
۴. ۱/۸۳.

المعلوم منكشفاً لدى العالم كما ان العلّة حيثية ذاتها حيثية الوجدان للمعلول و حيثية ذات المعلول حيثية الفقدان للعلّة و كون المعلوم منكشفاً لدى العالم اعّم من ان يكون منكشفاً بالذات كنفس المعلول او منكشفا بالعرض كصور المعلول من صور القوى و نحوها، و چون هر شيء واجد نفس خود هست پس علم بذات خود دارد به علم حضوری.

[المقدّمة الرابعة]

[۲۹۵] قوله «شيء واحد...»[۱]

والمدعى هنا ان يثبت انّ كل مجرّد عاقل لذاته و عقله لذاته عين ذاته و كيف كان فمعنى قوله «شي واحد» انه واحد بحسب الحيثيه و لو كانت متعدّدة بحسب العنوان.

[۲۹۶] قوله «من غير تفاوت...»[۲]

اى فى الحيثية.

[۲۹۷] قوله «فما وجوده لغيره لم يكن عاقلاً لذاته...»[۳]

بل المعتبر العاقلية و المعقولية كون وجوده لنفسه.

[۲۹۸] قوله «كالصورة الجمادية...»[۴]

زيرا كه وجود او از براى محلش است كه هيولى باشد و كالبصر و اللمس، فان وجودهما انما هو للنفس و لذا است كه خودشان خودشان را ادراك نمى كنند و نمى بينند.

[۲۹۹] قوله «و لو فرضنا المعقول قائماً بذاته...»[۵]

كالصورة التى فى عاقلتنا.

[۳۰۰] قوله «كما لو فرضنا المحسوس...»[۶]

كالصورة الخيالية التى ليست مجردة عن المواد.

---

۱. ۲۴/۸۳.
۲. ۱/۸۴.
۳. ۲/۸۴. وفى المبدء والمعاد المطبوعة «معقولاً لذاته».
۴. ۲/۸۴.
۵. ۴/۸۴.
۶. ۵/۸۴.

[۳۰۱] قوله«کما صرح به بهمنیار...»[۱]

حیث ان بهمینار قال بذلك القول فی موارد کما قال «لو فرضنا الضوء قائماً بذاته کان الضوء لنفسه مضیئاً لا الشمس» و کذا قال «لو فرضنا وجود الماهیة قائماً بذاته لاقائماً بالماهیة لکان واجباً»[۲] و کذا و کذا.

[۳۰۲] قوله«اندفع ماقیل...»[۳]

و القائل الشیخ الاشراق حیث اورد علی المشائین.

[۳۰۳] قوله«عین الحصول...»[۴]

اعم من ان یکون الحصول لنفسه اولغیره.

[۳۰۴] قوله«فلو حصل له شئ...»[۵]

کالاعراض الحالّة فی الصورة التی هی حالّة فی الجسم، پس اعراض حالّ در صورة و صورة حالّ در جسم، و حالّ در حالّ در شئ حالّ در شئ است، فلیس لها حصول اصلاً.

[۳۰۵] قوله«وایضاً لکونها مقارنة للمادة...»[۶]

ای الوضع و المقدار و غیر ذلك صارت حجاباً مانعاً عن المعقولیة.

[۳۰۶] قوله«و اما النقض...»[۷]

یعنی اگر بگوئی که حال صورت معلوم شد پس چه می گویی در هیولی که او وجودش لنفسه است.

[۳۰۷] قوله«فوزان ذلك...»[۸]

ای معیار هذا المطلب و تطبیقه بالمدعی ان الهیولی مع المتصل متصل و مع المنفصل

---

۱. ۶/۸۴.

۲. بهمنیار بن مرزبان، التحصیل.

۳. ۷/۸۴.

۴. ۷/۸۴.

۵. ۱۱/۸۴.

۶. ۱۴/۸۴.

۷. ۱۶/۸۴.

۸. ۱۹/۸۴.

منفصل و مع العالم قوة العالمية و مع المعلوم قوة المعلومية و هكذا مع كل شئ قوة ذلك الشئ.

[۳۰۸] قوله «من الامور...»[۱]

كالصور.

[۳۰۹] قوله «كالنفوس التى هى اولاً عاقلة و معقولة بالقوة...»[۲]

اشارة الى مراتب النفس، المرتبة الاولى العقل بالقوة ثم العقل بالملكة ثم العقل بالفعل ثم اذ اختار عاقلاً بحيث لم يحتج الى ترتيب مباد بل حصل بدون تأمل و فكر يصير عقلاً بالمستفاد، لعل علم الانبياء و الائمة من قبيل الاخير.

و قال الاستاد: اعتقادى ان علمهم الاجمالى محيط لايحتاج الى التفات اصلاً و اما علمهم النفسى فيحتاج الى التفات فى الجملة كما نلاحظ فى انفسنا حيث ان نفسنا تعلم و ليست بملتفتة و لو التفت لصارت عالمة.

ثم انه ره قال فى الاسفار[۳] على ما هو مضمونه فى هذا المقام اى فى ان الصورة الجمادية عاقلة لذاتها ام لا «ان الجسم المقدارى داره دار الغيبة فان كل جزء غايب عن الجزء الاخر و كل جزء عن الكل، و العلم دار الحضور، فكيف تكون عالمة بذاتها.» انتهى.

و لو قيل ان كلّ جزء من الاجزاء واحد لنفسه غير فاقد له، نقول على القول ببطلان الجزء لايتجزى، كل جزء قابل لان يصير اجزاء فكل جزء ايضاً غائب عن الجزء الآخر نعم يتم عند من يقول بالجزء اللايتجزى الا انه عندنا باطل، پس بايد به انتزاع صورة باشد.

و قال الشيخ الاشراق[۴] انها دار عشق و ظلمة، و العالمية و المعلومية دار نور.

و قال المرحوم الميرزا حسن بن المرحوم الملاعلى النورى اعلى الله مقامهما: ان الصورة وجودها انما هو لمادتها و هى الهيولى و الهيولى ايضاً وجودها لصورتها لكون العلية من الطرفين موجودة فليس لكل منهما وجود لنفسه الذى هو مناط العالميه و العاقلية لذاته،

---

۱. ۱۹/۸۴.

۲. ۲۰/۸۴.

۳. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاّول، المرحلة العاشرة، الطرف الثانى.

۴. شهاب الدين السهروردى، التلويحات.

این است جز این نیست صورة جسمیة یعنی جسم از این دو وجود ارتباطی به هم رسید پس باید به انتزاع صورة باشد.

و قال الآخرون بما اشار الیه فی الکتاب ان فی الجمادات هی حاجبة و مانعة من ان یکون عالمة لذاتها او معلومة کالوضع و المقدار فلا بد من ان یکون العلم بانتزاع الصورة.

ولا یخفی مافیها جمیعها، اما فی ما قال فی الاسفار، فان ذلك انما هو بیان للنتیجه و لیس ببرهان اصلاً و الا فان الجسم المقداری وجود واحد مقداری لیس اجزاء منفصلة بالفعل حتی یصیر واحد منهما غایباً عن الآخر بل الوجود وجود واحد و ان کان قابلاً للاجزاء، پس یك وجود مقداری امتدادی است که او وجود کل است، واجد کل هم هست و اجزاء را تا قصد علیحده تعلق نگیرد ممتاز نمی‌شود و منفصل نمی گردد و مثل اینکه اشاره به هذا بشود. و بعبارة اخری که هر جزء را بشرط لا از جزء دیگر ملاحظه کنی این مقام جزئی اجزاء است نه جمعی آنها، کلام در جمعی اجزاء است، همینکه اشاره به جزئی کردی خارج از وجود واحد می‌شود، فکلامه ره یجری فی صورة الامتیاز و ملاحظتها بشرط لا لامطلقاً. و کیف کان فلاخیر ان نقول ان هذا الوجود الواحد واجد لنفسه عین نفسه.

و اما ما قال الشیخ الاشراق فهو ایضاً بیان للنتیجة و لیس برهانا للمطلب.

و اما ما قال المیرزا [حسن بن علی النوری] پس منقوض است به صور در قوی زیرا که آنها هم حالّ در قوی هستند که قوی متعلق است به بدن پس باید علم قوی به صور حضوری نباشد بلکه به انتزاع صورة باشد،علاوه بر اینکه وجود آنها نیز للغیر است که نفس باشد، و علاوه بر این منقوض است بکل المعلولات بالنسبة الی العلل زیرا که وجودشان للعلل است پس منحصر می‌شود عالمیة به همان کسی که علتی ندارد که واجد الوجود باشد پس بایست خود نفس هم عاقل ذاتش نباشد بلکه به انتزاع باشد، با آنکه همان مبانی که در کتاب ذکر شد بقوله «فبان یتحقق بینها و بین الصورة الصادرة عنها لکان اولی» جاری می‌شود اینجا هم بعینه زیرا که صورة نیز علیتی دارد نسبت به هیولی.

و اما ما قال الآخرون ففیه ان الوضع الکلی و المقدار الکلی مثلاً یکون معقولاً للقوة العاقلة، و اینکه شئ واجد خود است کمتر از آن نیست زیرا که شی عاقل ذاتش بشود اسهل است از آنکه قوه عاقله عاقل وضع کلی بشود.

ثم ان التحقيق فی هذا المقام ان يقال ان الاستقلال و عدم الاستقلال يتصور على اقسام، فنبيّن تلك الاقسام حتى يتضّح المطلب، فنقول: قد يقال الاستقلال فی الواجب فی مقابل الممكن فيكون الواجب مستقلاً و الممكن غير مستقل. ثم الممكن على قسمين: احدهما مستقل كالمجردات و ثانيها غير مستقل كالماديات. ثم الممكن على قسمين تارة يلاحظ كونه مستقلاً ان كان بعد شئ و عدم كونه مستقلا ان لم يكن بعد شئ كالحيوان اذا لوحظ لابشرط فهو جنسه غير مستقل و اذا لوحظ مع الفصل هو مستقل و كذلك النوع بالنسبة الى الشخص لا اذا لوحظ بشرط لا فانه نوع من الانواع مستقل كالحيوان الفرسی حيث انه صرف الحيوان. و من هذا القبيل الصورة مع الهيولی فان الهيولی هی الجوهر بالقوة ای امر خارجی مبهم موجود بالقوة تريد ان تستكمل بالصورة والفعلية، و الصورة فاعل ما به حافظ للهيولی كالفصل للجنس والوجود للماهية فكون الصورة فاعلاً ما به للهيولی هو معنى قولهم ان الصورة شريكة العلة للهيولی فليس للهيولی وجودمستقل.

واخرى يلاحظ الشئ بحسب ماهيته فمستقل، ثم باعتبار وجوده فغير مستقل كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها فان الاعراض بحسب مفاهيهما مستقلة و افتقارها الى الموضوعات انما هو بحسب الوجود الخارجی فكلما كان من هذا القبيل فوجوده لنفسه عين وجوده للغير فلايكون عالماً و لا معلوماً فان العالمية والمعلومية راجعتان الى الوجود اذ لا وجود لشئ فلاعلم و لامعلوم.

و اما الصورة الجسمية الى الجسم ففيها حيثيتان: حيثية التجدد فهی بهذه الحيثية لايكون قابلاً لتعلق الجعل من الثابت بالذات لان ذات المتجدد التصرم والانعدام فاذا انعدم مثلاً قطعة من هذا الجسم فيلزم انعدام العلة و هو محال. و الحيثية الاخرى هی حيثية الثبات فی الجسمانيات كلها بحث لايستثنى منها شئ فالقابل لتعلق الجعل من الثابت المجرد الصرف و هو واجب الوجود هو جهة ثباتها، و اما جهة تجددها فهی موجودة بالعرض كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها فانها ايضاً موجود بالعرض بمعنى ان الجعل اولاً يمر بالموضوعات و جهات الثابت ثم بها ثانياً و بالعرض، فالجسم المقداری له جهة ثبات و هو متعلق للجعل و جهة تجدد و انصرام فليس قابلا لتعلق الجعل و ليس وجوده لنفسه من هذه الجهة.

و كذلك الكلام فی النفس فلجهة الثبات عاقلة لقواها حسب انها لاترى نفسهامتجددة

قط و ان كانت متجددة بحسب تعلقها بالبدن.*

[۳۱۰] قوله «لم يكتفوا [فى كون المجرّد عاقلاً و معقولاً فى ذاته] بهذاالقدر ...»[۱]

اى القدر الذّى ذكر فى القدّمة الرابعة و ان كان ما ذكرنا فى المقدمات بأسرها كافياً فى المطلوب الاّ انّهم لم يكتفوا بذلك. ثم ان ما علم و تحقّق بماذكر من انّ المادّى لايكون عاقلاً لكونه ذاوضع و شكل و مقدار الى غيرذلك من الكلمات، هو انّ العاقل لابدّ و ان يكون مجرداً، و امّا عكسه الذى هوالمطلوب فى هذاالباب و هو ان كلّ مجرّد عاقل لذاته و معقول لذاته فلم يعلم مماذكر فهو انمّا يكون بامرين اما بانعكاس الموجبة كنفسها بان يقال كل عاقل مجرّد و كل مجرّد عاقل او بالاستنتاج من موجبتين كلّيتين بان يقال الذات القائمة الغير الجسمية مجرّدة عن المادّة والمعقول من الصورة بالفعل مجرّدة و كلاهما باطل اذلاينعكس الموجبة كنفسها عندهم بل تنعكس بالجزئية ، والجزئية لاينتج المطلوب اذكبرى الشكل الاوّل لابدّ و ان يكون كلّية كما هو واضح، والموجبتان الكليّتان هوالشكل الثانى و هوغير منتج الاّ بنقله الى الشكل الاّول، بان يقال: ان الذات الغير الجسمية مجردّة عن المادّة و كل مجرّد عن المادّة معقول هذا، ولكن الكلام انّما فى ثبوت الكبرى التّى هى عين المطلوب.

[۳۱۱] قوله «اذكل موجود يمكن ان يعقل ...»[۲]

اعلم اولاً انه لافرق بين مطلق الطبيعة والطبيعة المطلقة والاوّل هوالذى يصّح تعقيبه بقولك سواء كان كذا او كذا، و امّا الثانى فلايصّح تعقيبه بالقول المذكور اذيحتمل كونه معينّا فى فرد فقط فلامعنى للقول بالتسويه، الاترى ان الشبح الذى يرى فى البعد يتحرّك مثلاً هوالطبيعة المطلقة الحيوانية فلايقال سواء كان فرساً او انساناً، فلايقال على الشئ مطلق

---

* والمراد من الملكوت التى فى آية ابراهيم(ع) هى جهة ثبات الكواكب والشمس والقمر، ولذا قال هذا ربى فلما افل رأى جهة تجددها «فقال لا احب الآفلين»[۳] منه.

---

۱. ۲۱/۸۴.

۲. ۳/۸۵.

۳. الانعام / ۷۶.

الطبيعة، اذاتحقّق ذلك فنقول يريد من قوله او كّل موجود يمكن ان يعقل هو طبيعة صحّة ان يعقل ان الطبيعة المطلقة من صحّة المعقّولية و كانّها منحصرة فى شئ واحد و لذايقول: «فاذن صحّة معقوليته. . . .»

[٣١٢] قوله «فان قلت ...»[١]

حاصله انّ الشئ بذاته مصداق لذاته من دون احتياج الى امر آخر فى كون ذاته مصداقاً لذاته و امّا كونها مصداقاً لامور اخر كالعالمية فيحتاج فيه الى انضمام حيثية اخرى و راء ذاته حتى يكون بتلك الحيثية مصداق لتلك الامور ككونه مصداقاً للعالمية. . .، فعلى هذا لايكون العلم بالشئ نفس حصول ذلك الشئ فقط كما هو االمطلوب فى المقام بل لابدّ من امر آخر فى ذلك.

[٣١٣] قوله «اختلاف حيثيات ...»[٢]

يعنى لو كانت المفاهيم متقابلة بالذات كالحركة واللاحركة او متقابلة بالعرض كالحركة والسواد مثلاً حيث ان السواد ايضاً مفهومه مفهوم اللاحركة فنعم يعنى نسّلم ان هناك لابدّ فى كون الشئ الواحد مصداقاً للامرين المتقابلين من اختلاف حيثيتن حتى يكون بحيثيته مصداقاً لاحدالمتقابلين و بحيثية اخرى لمقابل آخر و ليس فيمانحن فيه كذلك كما هوواضح. فان قلت: . . . الحركة والسواد متقابلين بالعرض فالعلم والقدرة والحيوة ايضاً متقابلات مقتضيات بحيثيات مختلفة. قلنا: نعم الاّ ان المعنى الذى نثبت للعلم و نعرفّه به يكون العلم عين القدرة و عين الحيوة و هذا غير موجود فى مثل الحركة و السواد كمالايخفى.

[٣١٤] قوله «وان سّلم فى غيره ...»[٣]

اى فى مالو كان متقابلين كماذكرنا.

[٣١٥] قوله «فالمعنى ان اثراً منه ...»[٤]

اى من ذلك الشئ موجود فى ذاتى فالذاتى مصداق لمفهوم المدرك لذلك الشئ.

---

١. ١٢/٨٥.
٢. ٢١/٨٥.
٣. ٢٢/٨٥.
٤. ٢٣/٨٥.

[۳۱۶] قوله «فلو کان وجود ذلك الاثر لافی غیره بل فیه ...»[۱]

ای لو کان قائماً فی ذاته فذاته بذاته یکون مصداقا لمفهوم مدرك لذاته و لنفسه.

[۳۱۷] قوله «فاقول...»[۲]

حاصل هذا الجواب هو انك لم تعقل ذاتها بل انّما تعقل ماهیتها اوعنواناً منها کعنوان العقل الاّول وغیر ذلك من المفاهیم و العناوین التی هی ایضاً ما هیة من الماهیات و بالجملة ان اردت ان العاقل عقل ذاتها و مع ذلك لم یکن عقله له عاقلة لذواتها فلیس الصغری مسلمة، و ان اردت من الذات ماهیتها لاذاتها و وجودها، نسلّم الاّ انا ایضا لم ندّع ذلك فان تعقل الماهیّة انّما یکون بالارتسام لابالحضور فان اردت ان العاقل عقلها بالعلم الحضوری فهو اقرار بالنتیجة و ان فرضنا عدم کون کلامنا مع [فخر الدین] الرازی فنقول انه کذب، و الاّ لکان العاقل لها عاقلاً لها عاقلة لذواتها فان العلم الحضوری هو حضور الشئ و فعلیته وجوده عندالمدرك، وان اردت ان العاقل عقلها بالعلم الارتسامی فلیس کلامنا فیه فهو مسلم.

[۳۱۸]قوله «ککونه واجب الوجود بحسب المفهوم العام ...»[۳]

ای واجب الوجود المطلق او لکونه واجب الوجود کما فی بعض النسخ اذهو واجب‌الوجود بالذات و للذات فهو واجب الوجود من جمیع الجهات و الحیثیات ولایحصل فی عقل من العقول.

[۳۱۹] قوله «بل یحتاج...»[۴]

یعنی در وقتی که اثبات وجودش کردیم در اینکه عاقل ذاتش هم هست محتاج به بیان و برهان دیگر است.

[۳۲۰]قوله «فالمؤثر النفس...»[۵]

یعنی درا ینجا دو حیثیت تقییدیه است که مکثر ذات موضوع است یکی نفس است

---

۱. ۲۴/۸۵.
۲. ۱۰/۸۶.
۳. ۲۲/۸۶.
۴. ۲۳/۸۶.
۵. ۲/۸۷.

که از حیثیت علمش و ملکه‌اش به قواعد طب معالج است و از حیثیة بدنش که قبول علاج می کند مریض مستعلج است بخلاف و اجب الوجود که حیثیت تقییدیه در او نیست.

[۳۲۱] قوله «والاعتبار واحد...»[۱]

یعنی آن عناوینی که او راست در نفس عناوین تعدّد هست نه در حقیقة عناوین که مصداق حقیقی آنها که ذات حقّه باشد.

[۳۲۲] قوله «فانه لیس محصّل الامرین...»[۲]

ای العالمیة و المعلومیة.

[۳۲۳] قوله «الاّ اعتبار انّ له ماهیة مجردّة...»[۳]

هذا بیان مناط المعقولیة و قوله «انه ماهیّة مجردّة ذاته له» بیان مناط العاقلیة.

[۳۲۴] قوله «ولا یجوزان یحصل حقیقة الشئ مرّتین ...»[۴]

هذا کلام یقول به الصوفیة ایضاً حیث یقولون لاتکرّر فی التجلّی و کذلك هنا، زیرا که تارة به عاقلیّة حاصل شده وجود شئ و اخری به معقولیت.

[۳۲۵] قوله «لمّا کانت معقول المحّل وعقله . . .»[۵]

یعنی کانت الصورة القائمة بالجواهر معقولة للمحّل الذّی هو الجوهر او عقل المحّل، پس آن صورة هم معقول است از برای جواهر مفارقة و هم عاقل جواهر، غرضه ان للعقول فرق مع واجب الوجود اذلها ماهیة بخلافه تعالی.

[۳۲۶] قوله «تحقّق و تبیّن ان العلم هنا حصول . . .»[۶]

یعنی ان العلم عبارة عن حصول مجرّد لمجرّد حصولاً حقیقیاً کما لو کان الحاصل نفس الوجود، او حکمیا کما لو کان الحاصل ماهیة.

---

۱. ۹/۸۷.

۲. ۹/۸۷. فی المبدء والمعاد المطبوعة «یحصل الامرین».

۳. ۱۰/۸۷.

۴. ۱۱/۸۷.

۵. ۲۱/۸۷. فی المبدء والمعاد المطبوعة «معقول نفسه وعقل ذاته».

۶. ۳/۸۸.

[۳۲۷] قوله «تتجافى عند الحواس...»[۱]

یعنی پهلو خالی می کند از او حواس، و کانه مقتبس من قوله تعالی «تتجافی جنوبهم عن المضاجع»[۲]

[تنبيه]

[۳۲۸]قوله «اما قرع سمعك...»[۳]

کلما ترتب علی الشئ و کان مسلوباً عن الماهيّة فهو من عوارض وجود ذلك الشئ، و عوارض الوجود علی قسمين: فتارة صفات و آثار يترتب علی حدود الوجود کما يقال ان الجسم جوهر بشرط لا فذلك سارفی کل الوجودات المحدود به و هی الاجسام و لايدل علی وجود فی غيرذلك کالواجب، و ان کان الواجب خارجاً من جهة اخری ايضاً و هو تعريف الجوهر بالماهية، و کالمعلولية فانها من العوارض الوجودية التی مترتبة علی جهة امکان الشئ فهی ايضاً سارية فی جميع الممکنات فلايدل علی وجودها فی غير الممکن، و کالفاعلية بمعنی ما يتوقف عليه الشی ای ماله مدخل فی‌وجود الشئ لاالفاعلية بمعنی الافاضة فهی ايضاً سارية فی جميع الممکنات حتی الهيولی و کالوحدة الغير الحقّه او للموجودات الامکانية کلّها جهة وحدة لامحالة فهی ايضاً سارية فی جميع الموجودات الامکانية فلا يدل علی وجودها فی‌الواجب ايضاً.

اذا تحقّق ذلك فنقول ان کلّ العوارض الوجودية المترتّبة من جهة وجود الشئ بما هو وجود لامن جهة الامور المذکورة کالعلم و القدرة حيث انهما ثابتان للموجود باعتبار وجوده فلابدّان ان يکون ثابتاً لکل موجود من جهة التشکيك الخاصی نظراً الی کون ما به الامتياز فی‌الوجود عين ما به ا لاشتراك، و لاريب ان هذا البرهان غير الذی ذکره بقوله «و يمکن علی‌الموجود الحق» زيرا که او از روی امکان است و اين از روی وجود بما[هو] وجود است.

---

۱. ۲۱/۸۸.

۲. السجدة /۱۶.

۳. ۲۵/۸۸.

[٣٢٩] قوله «و يمكن بالامكان العامى ...»[١]

الامكان العام و هو عدم الامتناع فيجوز ان يكون تلك الصفة فى الواجب ايضاً و لمّا اثبتنا وجوب صفات الواجب فيجب فيه تلك الصفة لامحالة. و ايضاً صرف الشئ اى صرف كل مفهوم لابد ان يكون مسلوباً عنه مقابلات ذلك الشئ و الاّلم يكن ذلك صرف ذلك الشئ كما انّ صرف الوجود كون مقابله و هو العدم مسلوباً عنه و صرف الفعلية كون القوّة مسلوباً عنه و صرف الوجوب كون الامكان الذى يرجع الى القوّة مسلوباً عنه و هكذا و صرف العلم كون مقابله و هو الجهل مسلوباً عنه و المفروض ان واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات، فلو كان له عدم او امكان مثلاً لايكون واجب الوجود من جميع الجهات و الحيثيات، و ايضاً كلّما كان كمالاً فى الدانى فهو كمال فى العالى و هو واجد له على النحو الاّتم و الاعلى و لاريب ان العلم كمال فيجب ان يكون فى واجب الوجود على النحو الاّتم الاكمل. و ايضاً معطى الشئ لابدّ و ان يكون واجداً لذلك الشئ فواجب الوجود معطى لجميع الكمالات فيجب ان يكون واجداً لها.

[٣٣٠] قوله «من غير تحقّقه بتجسم ...»[٢]

اى من حيث وجوده لا من حيث انّه ذاما هيّة او ذاتقّدر . . . ، فانّه لايّدل على كونه موجوداً فى ما ليس له ماهية كالواجب.

[٣٣١] قوله «فاذ كان العلم و غيره ...»[٣]

هذه الشرطية ليست من قبيل التوقيت بل المراد من مثلها انّه على هذاالفرض يصير الامر كذا ولايخفى انّه فى صدد اقامة البرهان على علمه بذاته، فعليك تطبيق البراهين المذكورة عليه مهماامكن.

[الفصل الثالث: فى علمه تعالى بماسواه]

[٣٣٢] قوله «قد تحقق فى العلوم الكليّة ...»[٤]

---

١. ١/٨٩.

٢. ٢/٨٩. وفى المبدء والمعاد المطبوعة «ولا يوجب تجسماً».

٣. ٦/٨٩.

٤. ١٦/٨٩.

بيانه ان العلم بالعلّة التامّة مستلزم للعلم بالمعلول المعين، و بعبارة اخرى العلم بخصوصية العلة المعينّة مستلزم للعلم بخصوصية المعلول المعين، و باخرى العلم اليقينى بالعلة المعينة يستلزم العلم اليقينى بالمعلول المعين، و عكسه ان العلم بالمعلول المعين لايستلزم العلم بالعلّة المعيّنة بل يستلزم العلم بعلّة ما و انّ العلم بخصوصية المعلول المعين ليس يستلزم العلم بخصوصية العلّة المعيّنة بل يستلزم العلم بخصوصية علّة ما و هذا التعيّن اعمّ من التصور و التصديق فيكون المراد ان العلم التصديقى بالعلة المعينّة يستلزم العلم التصديقى [بالمعلول المعين و العلم التصديقى بالمعلول المعين لايستلزم العلم التصديقى] بالعلة المعينة بل بعلّة ما و كذا الكلام فى العلم التصورّى.

ثم انّ العلّة تارة بسيطة فحالها هو انّ العلم بتلك العلّة البسيطة يستلزم العلم [بالمعلول]، و اخرى مركبة اى فيها جهتان علة بجهة و ليست بعلة بجهة اخرى، فالعلم بالجهة التى بها علّته يستلزم العلم بالمعلول...، و معلوم ان هذه لايكون الاّ فى الماديّات كما فى النفس بالنسبة الى البدن و هو ظاهر، فلو كانت العلّة التامة مثلاً مركبة من امور عديدة او من امور و شرائط فالكلام الكلام.

و البرهان على ذلك ان المراد من العلة التامّة انّما هى العلّة بالذات و العلة المستقلة و لما كان العلّية راجعة الى الوجود، و الماهية جهة انّها من حيث هى ليست الاّ هى فالعلية و الاقتضاء انّما هما عين الوجود الحاضر عند العلّة هو كون هويّة المعلول حاضرة عند العلّة و مشاهدة له فنفس العلّة و العلم بها على نهج سواء فى الاستلزام فكما انّ ذات العلّة مستلزمة لذات المعلول كذلك العلم بها مستلزم للعلم بها، و بالجملة فكما انّ العلّة كذلك المعلول و خصوصية المعلول ايضاً انما هى من قبل العلّة و من اقتضائها. و امّا عكس هذه القضية و هى عدم استلزام العلم بالمعلول المعين العلم بالعلّة المعينة فانّه لو اقتضى و استلزم العلم بالمعلول العلم بالعلة يكون امر العليّة و المعلولية بالعكس فيلزم الدور و هو معلوم البطلان.

و امّا ان العلم بالمعلول المعين يستلزم العلم بعلة ما فانّه فى الماهية ان المعلول الذى هو الماهية علّة افتقارها الى العلّة هى الامكان و الامكان طبيعة عامّة سارية فى جميع الماهيات الامكانية و لادلالة للعام على الخاص. و لايخفى ان هذا ايضاً من العلّة الى المعلول فانّ العلّة هى الامكان و المعلول هو الافتقار الى العلّة فلّما كان العلّة عامّة فلم يتعيّن الاّ المعلول العام و

هو الافتقار الی علّة ما و لم یقتض المعلول المعین الخاص. و امّا فی الوّجودات فعلة افتقارها الی العلّة هی الامکان الوجودی و هو عبارة من ربط ذاتی لها الی العلّة، و الربط الذاتی ایضا معنی عام و طبیعة سارية فی جمیع الوجودات، فلا دلالة للعام علی الخاص.

و قد یشکل فانّه کما انّ العلّة المعینّة یستلزم المعلول المعین کذلك العکس فایّ بالغ بوجود مناسبة ذاتیة متمیزّة بین العلّة و المعلول.

و قد یجاب ان التعیین و التخصیص انّما هو من جانب العلّة، فالتخّصص الذی فی المعلول انّما هو من العلّة و الاّ فمع قطع النظر عن تخصیص العلّة ای عن اعطاء التخصیص للمعلول لا تخصص للمعلول اصلاً ففی الحقیقة لیس للمعلول تخصص اصلاً فکیف یقال ان العلم بالمعلول الخاص یستلزم [العلم بالعلّة].

ثم انّهم عدّوا لزوم الزوجیة بالنسبة الی الاربعة من اللازم البین بالمعنی الاخص، و اللازم بالمعنی الاخص هو الذی لا یحتاج فی الجزم باللزوم الی واسطة اصلاً بان یلزم من العلّة بالملزوم الجزم باللزوم. و لا یخفی ان هذا المعنی غیر موجود فی الاربعة بالنسبة الی الزوجیة للافتقار الی الواسطة فانّه اذا تصوّر الاربعة التی هی تکرّر الوحدات و الزوجیة لوحظ ایضاً انها مرکبة من اثنین و اثنین و بعبارة فارسیة که مرکب از دو اثنین است فیجزم باللزوم و یحکم بان هذه زوج، فان الزوجیة مفهوم عام موجود فی سایر الاعداد ایضاً کالمائة و العشرین مثلاً لکنّه فیها یحتاج الی تأمّل شدید حتی یجزم باللزوم و یحکم بانّها روح و بدون تصوّر تلك الواسطة لا یمکن للعقل ان یحکم باللزوم و انما هذا موجود فی الجزء و الکل و الحد و المحدود، فانّ تصوّر الجزئین یلزم منه العلم بالکل، و المحدود خارج من الحدّ و لا عکس.

و توضیح ذلك این است که آثار مطلوبه شئ عبارت از آن آثاری است که نظر به حاقّ ذاتش آن شئ بلسان ماهوی خود طلب و استدعا بکند ترتّب آن آثار را بر آن شئ، و محقق است که هر گاه آثار شئ آثار خارجیه آن شئ شد در ذهن، آن آثار بر آن شئ مترتب نگردد زیرا که ذهن ظرفی است که آثار مطلوبه شئ در آن ظرف مترتب نشود.

ثم اینکه ماهیت را استدعاء و طلب است نه افتقار علیّة زیرا که ماهیت من حیث هی لیست الاّ هی است مگر اینکه مأخوذ در مفهوم او باشد مثل نامی که جزء مفهومش نما در اقطار ثلثه است و حساس که مأخوذ است در مفهوم او که حس داشته باشد و اینها را لازم

ماهيّة نمی گویند بلکه لازم ماهیت از قبیل امکان است نسبت به ماهیت انسان مثلاً چه امکان مأخوذ در مفهوم انسان نیست بلکه هر گاه نسبت به خارجش دادیم یعنی بوجود و عدم می بینیم که امکان از حاق ذاتش نظر به تساوی او بطرفی الوجود والعدم بحسب ذاتش منتزع می شود. و بالجملة هر چه آثار مطلوبه شئ داشت در خارج باید آن آثار در ذهن نباشد آن شئ را. پس کسی که مفهوم نامی را تصور کرد چه در ذهنش نمای در اقطار ثلثة مترتب بر او نمی شود زیرا که مفهوم نامی در ذهن در اقطار ثلثه نما نمی کند بلکه او در خارج است.

اذاتحقّق ذلك پس می گوئیم اربعة بر آثار سایرین است ککونها زوجاً و منقسمة علی المتساویین ای علی اثنا اثنین و کونها نصف الثمانیة و ثلث الاثنی عشر و ربع ستة عشر و خمس العشرین و هکذا، و فرقی درمیانه اینها با زوجیت نیست، زیرا که همه نسبت به اربعة در یك درجه اند چنانچه در اینها قیاس معتبر است که اربعة را قیاس به هر عددی بکنی صاحب اثری بشود، همچنین در زوجیت که در او نیز نسبت و قیاس به اثنین می کنی می بینی که مشتمل است بر دو اثنین، حکم می کنی بعد از تصور موضوع و محمول و نسبت بین بین زوجیة و جزم به لزوم می کنی.

اذاتحقّق ذلك ایضاً فنقول: گفته اند که زوجیت لازم ماهیت اربعه است و الظاهر ان ذلك لیس فی محلّه بلکه صواب و حقّ آن است که لازم وجود خارجی اوست زیرا که مذکور شد که هر چه آثار و لازم وجود خارجی است باید آن آثار مطلوبه در ذهن نباشد بلکه خودشان فرق ذهن و خارج را به همین داده اند مثلاً حرارة نسبت به نار اثر مطلوب اوست در خارج، یعنی اثر مطلوبه خارجی اوست، پس در ذهن نیست، و لاشك و لاریب که زوجیت از آثار مطلوبه خارجیه اربعة است پس اگر در ذهن آن از آثار مطلوبه او باشد لازم می آید فرقی در میان وجود ذهنی و خارجی نباشد یا لازم می آید که ذهن خارج بشود یعنی منتقل شود یکی بر دیگری، بلکه می گوئیم که وحدت مساوق وجود است، اربعة وحدات است در خارج والاّ ملاحظه زوجیت که از روی انقسام به متساویین بر می خیزد نمی شود، پس چهار وحدت است، چهار وجود است، هر واحدی را یك وجودی است، پس هر گاه در ذهن موجود بشود باید واحد باشد و واحد قابل قسمت نیست بلکه اربعة در ذهن شئ واحد عددی است که یك تصوّر و یك وجود تعلّق به او گرفته و او معروض یك عارض است که او واحد است و واحد قابل قسمت نیست، و

چون وجود ذهنی او حاکی و آلة است حکم بر آلت و حکایة حکم بر ذی الآلة و ذی الحکایة است، این باعث شده که گمان می کند شخص که در ذهن هم وحدات است و چنین نیست بلکه منشأ این گمان ذو الآلة و محکی عنه است و بالجمله جمیع عناوین و صور ذهنیه آلتند از برای آنکه حکم بر آنها من حیث تسرّی الی الخارج است.

و امّا اینکه می گویند یلزم الجزم باللزوم، آیا مرادشان از استلزام چه استلزام است؟ ملزوم را نسبت به لازم اقتضائی است و ماهیت را اقتضایی نیست، بلکه طلب است نه فعلیة، و به عبارة اخری استحقاق است پس چه معنی دارد قول ایشان که از لوازم ماهیت است و یستلزم یعنی یقتضی پس اینکه قدما گفته اند این را، مرادشان همان معنی اعمّ ماهیة است که وجود هم داخل باشد زیرا که اقتضاء در وجودات است نه ماهیّات، پس زوجیت لازم وجود خارجی اربعة است و چون ماهیت گفته می شود بما به الشیٔ هو اعم از اینکه نفس ماهیت باشد یا وجودش باشد و لذا در کلام قدماء اطلاق شده و شاهد بر این اینکه گفته اند نفس تصوّر موضوع و محمول، چه تصوّر هم عبارت از وجود است، غایة مافی الباب وجود ضعیف است.

ثم الاستلزام فی تعریف العلّة ظاهره کون الواجب فاعلاً مضطراً موجباً و یلزم کونه عالماً بالاشیاء بعد الایجاد لاقبله لأنّ معنی کون العلم بالعلة مستلزماً للعلم بالمعلول هو کونه مستلزماً فی مرتبة وجود المعلول، فالاولی ان یعبر هکذا العلم بالعلّة لاینفکّ عن العلم بالمعلول سواء کان فی مرتبة ذاته اومتأخرة عنها بوجود علمی للمعلول کمافی العلم بالاشیاء قبل الایجاد اوعینی له کمافیه بعدالایجاد فان العلم عبارة عن الوجود بل هو عین الوجود، والعلّة ایضاً عین الوجود، فیکون المعلول متعیناً فی مرتبة ذات العلة والعلم بالعلّة علّة للعلم بالمعلول، والعلّیة ثابتة فی مرتبة ذات العلّة والمعلول ایضاً متعیّن فی مرتبة ذات العلّة، فالعلم بالعلّة لاینفکّ عن العلم بالمعلول، فیشمل العلم بالاشیاء قبل الایجاد کبعده.

[۳۳۳] قوله «الاضافة المتأخرة من العلة و المعلول ...»[1]

یعنی انّ المراد من العلیّة هنا هو ذات العلّة لا العلّیة الّتی هی من المعلولات و من سنخ الاضافات و النسب المحتاجة فی تحققها الی تحقّق طرفی النسبة و الاضافة و هما ذات العلّة

---

۱. ۱۷/۸۹.

و ذات المعلول اذ هى من المفاهيم فكيف يكون مقتضية و مفيدة بشئ فهى متأخرة عن ذات العلّة و المعلول بل المراد من العلّة هنا هو ذاتها و هى المقتضية للمعلول.

[۳۳۴] قوله «بكنهه ...»[۱]

كما اذا كانت العلة بسيطة.

[۳۳۵] قوله «او جهة التى ينشأ منه المعلول ...»[۲]

كما لو كانت العلّة مركبة لهاجهات، كما ذكرنا قبل.

[۳۳۶] قوله «يجب ان يكون علّته بعينه ...»[۳]

هذه هى الخصوصية الّتى اشرنا اليها فى صدر المسئلة.

[۳۳۷] قوله «فليس التام بالمعلول يقتضى علما تامّاً بعلّته ...»[۴]

ان كان الاستدلال من الخصوصية على الخصوصية كأن يستدل من خصوصية العلّة على خصوصيّة المعلول فهو المسمّى باللّم، و ان لم يكن كذلك بان يكون الاستدلال من الطبيعة الكليّة على الطبيعة الكليّة كما لو كان الاستدلال من الامكان على الافتقار الى العلّة و كان استدلال من الطبيعة الكلية على خصوص المعلول ان امكن فهو المسمّى بالبرهان الانّى، لأنّ البرهان هو المفيد للقطع. و لا يخفى افادة البرهان للقطع فى القسم الاوّل اى البرهان اللمّى. و كذلك الثانى الاّ انّه لو كان مفيداً للظّن فهو من الامارات و العلامات ففى ما نحن فيه العلم بالعلّة التامّة يستلزم العلم بالمعلول التام فهو من العلّة على المعلول و هو برهان لمّ و مفيد للقطع، و امّا العكس و هو الاستدلال من خصوص المعلول على علة ما فتسميته ايضا بالبرهان المسمّى بالانّ من جهة انّه ايضاً من العلّة و هى الامكان على المعلول و هو الافتقار الى العلّة الاّ ان كلّاً منهما جملة كليّة مفيد للقطع ايضا الاّ انه لا يتعيّن خصوصية المعلول لكون العلّة طبيعة كلية الامكان على مرّ سابقاً ايضا.

[۳۳۸] قوله «لزم كونه عالماً بجميع الموجودات ...»[۵]

---

۱. ۲۲/۸۹.

۲. ۲۳/۸۹. و فى المبدء و المعاد المطبوعة «او تعقله بوجهه الذى ينشأ منه المعلول».

۳. ۳/۹۰.

۴. ۴/۹۰.

۵. ۸/۹۰.

و المفهوم من هذا هو العلم بعد الايجاد لاقبله الاّ ان يتمسّك بذيل التعميم الذى ذكرنا.

[٣٣٩] قوله «و مبدء الفيضان ...»[١]

يعنى ان كل الادراكات معاليل لواجب الوجود مثلاً الواجب علمه بذاته يستلزم العلم بمعلوله كالنفس الناطقة و للنفس الناطقة ايضاً مدركات منها الانسان و الفرس و غير ذلك ففى الحقيقة يكون علمه بذاته تعالى علمه بمدركات معلولاته و معلولات معلولاته بل علمه اتّم من علم النفس الناطقة بمدركاته الّتى هى معاليل للنفس الناطقة اذ نسبة علمه بمعلوماته نسبة الفاعل الى المفعول و علمنا بمعلوماتنا نسبة القابل الى المقبول، و علمه الى معلوماته بالايجاب و علمنا بمعلوماتنا بالامكان، و علمه حضورى و علمنا ارتسامى و علمنا بذاتنا انّما هو بضرورة ذاتية و علمه بذاته و بذاتنا بضرورة ازلية، و العلم هو ما به انكشاف المعلوم و معلوم ان المعلوم اشد انكشافاً فى علمه تعالى بالنسبة الى علمنا، فظهر ان مبدء جميع الادراكات علمه تعالى.

[٣٤٠] قوله «الا يعلم من خلق و هو اللطيف الخبير ...»[٢]

الهمزة للاستفهام الانكارى اى يعلم و لا يخفى ان الشاهد المطابق لما نحن فيه و هو علمه بجميع الموجودات هو قوله «الايعلم» فاى حاجة الى ضمّ قوله «و هو اللطيف» قيل: المراد من اللطيف الغير المرئى المستلزم لعدم كونه تعالى معلوماً للغير و المراد من الخبير كونه عالماً بالغير. ولا يخفى ان اللطيف بالتفسير المذكور لايناسب قوله «الايعلم من خلق» اوّلا و يكون لازماً لمعنى قوله «الايعلم» ثانياً، و تعبير الخبير بالمعنى المذكور تكراراً اذ هو عين مفاد قوله الايعلم فيناسب كونه كلاماً مستأنفاً و ليس كذلك بل الوا و حالية و المعنى انه لطيف بعباده بمعنى انه عالم بمصالح مخلوقاته و معلوماته على الوجه الاتم لعلمه بالنظام الاتّم على الوجه الاتم الذى لا اتمّ منه و الدليل على كونه عالماً بها و انسب فى ذلك هو كونه خبيراً بمنافع كل من مخلوقاته، و انتفاع بعض مخلوقاته عن بعض و تأثير بعض فى بعض و تأثر بعض عن بعض كالعلويات فى السفليات والسفليات فى

---

١. ٨/٩٠.

٢. ١١/٩٠. الملك / ١٤.

العلويات كالبدن المؤثر فى النفس و غير ذلك من احتياج الاشياء بعضها الى بعض و كونها مربوطة بحيث لوانفرض انعدام شئ منها ككرة من الكرات مثلاً يلزم انهدام النظام الاتّم و تفرّقه.

و قد يقال ان قوله «الا يعلم من خلق» دليل لمّى و انّى من قبيل «يا من دلّ على ذاته بذاته»[1]، و قوله «و هو اللطيف الخبير» دليل انّى بمعنى ان لطفه بعباده و علمه بمنافعه و خبرته دليل على علمه بمخلوقاته فهو من المعلول و هوالآثار على العلّة و هو علمه تعالى.

[۳۴۱] قوله «بحيث لا يلزم منه الايجاب ...»[2]

انّ مذهب شيخ الاشراق هو ان علمه تعالى حضورى ليكون علمه بذاته مستلزماً لعلمه بمخلوقاته فيلزم منه الايجاب و الاضطرار فى العلّة و المعلول كليهما لا العلّة فواضح، و امّا المعلول بمعنى ان الآثار المترتّبة عليه لاتكون ترتّبها عليه اختيارية بل يكون اضطرارية، و ان كان اضطراره ايضا من جانب العلّة و ينحصر على هذا المذهب بالاشياء بما بعد الايجاد كما قلنا فانّ الاستلزام انّما هو بعد ايجاد الموجودات علماً ايجابياً اضطرارياً.

و المشاؤون مذهبهم ان علمه تعالى حصولى بمعنى انه عالم بصورها العلمية للاشياء يعنى انّ علمه بذاته مستلزم للعلم بصور الاشياء كما هو شأن العلم الحصولى فيكون ذاته تعالى موجداً لتلك الصور فى ذاته فتكون قائمة بذاته فيكون فاعلاً و قابلاً.

ثم قالوا ان لزوم الايجاب مختص بمذهب الشيخ الاشراق و كونه تعالى قابلاً و فاعلاً مختص بمذهب المشائين. و لا يخفى انه ليس اختصاص فى البين بل يمكن ان يجرى كل فى كلّ. اما الاوّل فانه تعالى بالعلم بالاشياء و بعد الايجاد امّا ان لا يحصل فى ذاته تعالى تغيير بمعنى انه سنوح حالة بعد التغيير نظراً الى انه قبل الايجاد لم يكن الاّ علمه بذاته فبعد الايجاد قد علم بالاشياء، فامّا حالته بعد الايجاد هى التى قبل الايجاد، ام لا بل له سنوح حالة فان كان فيكون قابلاً و فاعلاً، اما فاعليّته فواضح و امّا قابليته فانّ الحالة قائمة بذاته فذاته قابلة لها و ان لم يكن فيلزم ان

---

۱. دعاء الصباح لامير المؤمنين(ع)، مصباح السيد بن الباقى، بحار الانوار، كتاب الصلوة، الباب ۸۲، الحديث ۱۹. ج ۸۷ ص ۳۳۹.

۲. ۱۲/۹۰.

یکون حالتی العالمیة و عدمها واحدة و هو باطل ضرورة ان لیس الوجدان و الفقدان بمتحدین. و امّا الثانی فانّ علمه بذاته علمه بصور الاشیاء ای مستلزم له فیکون موجباً ایضاً.

[۳۴۲] قوله «انکر بعض الاقدمین من الفلاسفة علمه بشئ ...»[۱]

الظاهر کما قیل ان متعلق افکارهم هو علمه الحصولی الارتسامی لا الحضوری الاشراقی.

[۳۴۳] قوله «اما ان یقول انه منفصل عن ذاته ...»[۲]

قال الاستاد شکّر سعیه: «اعتقادی ان لعلمه درجات ثلث، علم له بذاته و علم له بالاشیاء قبل الایجاد و علم له بها بعد الایجاد ای حینه».

[۳۴۴] قوله «کالمعتزلة ...»[۳]

حیث انهم یقولون بثبوت المعدومات فی الخارج و لیسوا قائلین بان الشیئیة و الثبوت مساوقین للوجود.

[۳۴۵] قوله «کالصوفیه ...»[۴]

حیث یقولون بثبوتها فی الذهن ای فی صقع علمه الازلی ثم اوجدها تعالی فی الخارج.

[۳۴۶] قوله «رائیة ...»[۵]

کالانسان مثلاً برؤیة ثبوتیة و سامع کالانسان مثلاً و مسموع کالاصوات لکن بسمع ثبوتی.

[۳۴۷] قوله «ماشاء من تلك الاعیان ...»[۶]

کأن تعلق مثلاً مشیّته بالانسان لوجه علیه دون غیر الانسان من امثاله کالفرس مثلاً و غیره. قال الحکماء ان وجوده تعالی بشرط لا مرتبة ذاته تعالی ثم وجود اللابشرط مرتبة فعله و فیضه المنبسط المتعلّق بالاشیاء، ثم وجوده بشرط شئ هو نفس الماهیات الموجودة و

---

۱. ۲۳/۹۰.

۲. ۵/۹۱.

۳. ۶/۹۱.

۴. ۷/۹۱. فی المبدء و المعاد المطبوعة «کبعض مشایخ الصوفیة».

۵. ۷/۹۱.

۶. ۱۳/۹۱.

لذلك قال بعض العرفاء الذی هو من الحكماء حقيقة: «وجوده بشرط لا ذاته، و وجوده اللابشرط فعله، و وجوده بشرط شئ اثره فمرتبة الذات هی مرتبة الواحدية ثم مرتبة الاسماء هو احديته ثم مرتبة الاقدس و هو فعله ثم المقدس هو اثره»، و الصوفية ليسوا قائلين بما ذكر بل يقولون انه وجود واحد لا بشرط.

فائدة: وحدت وجودی كه صوفيه گويند تقريرش اين است كه بعضی گويند وجود واحد است و موجود متكثر كه افراد حقيقيه از برای وجود قايل نيستند و اين مذهب ذوق المتألهين است.

و بعضی گويند كه صوفيه باشند كه ذات واجب الوجود همان وجود لا بشرط از تعيّنات است كه جمع با هر تعيّنی می‌شود پس مرادشان آنكه وجود زيدی همان وجود لابشرطی است كه تنزّل كرده زيد شده و به همين خصوصية واجب الوجود است. و به عبارة اخری بشرط لائية را بردارد بشرط شيئيت را هم بردارد هرچه می‌ماند واجب الوجود است. و مذهب محيی الدين كه آخوند مرحوم ملاصدرا پسنديده اين است كه واجب الوجود عبارت از وجود بشرط لا است كه ابا از جميع تعينات امكانية دارد كه شوب امكان و ماهيتی با او نيست و مبرا است از عوارض ممكنات، و آن وجود لابشرط مصطلحی كه صوفيه عبارت از ذات واجب دانسته‌اند اينها عبارت می‌دانند از فعل و فيض واجب و تعينات عبارت از مفاض اوست و تشبيه كرده نه به صوت ممتد كه همينكه اعتماد بر مقطع فم كرد يك حرفی می‌شود كذلك همان وجود مطلق به هر جايی تعينی پيدا می‌كند زيد می‌شود و عمرو می‌شود الی آخره، پس همان وجود مطلق را كه صوفيه ذات واجب دانسته‌اند اين حضرات عبارت از فعل واجب دانسته و هيچ عيبی هم ندارد.

اذا تحقق ذلك و احطت بما فی قول محيی‌الدين الذی نقله المرحوم [الآخوند] منه حيث اشار تارة بثبوت المعدومات بالوجه الذی ذكرو تارة بتعيين الحق الذی هو مرتبة ذاته و اخری بتوجهه تعالی بكلمة «كن» الذی هو مرتبة فعله و اخری بقوله فيكون عن كلمته ای توجه الذی هو مرتبة اثره و معلوله علمت فساد نسبة مذهب التصوف الی محيی‌الدين.

[۳۴۸] قوله «بل کان عین کلمته...»[۱]

ای صار مراده ان کلمة هو اعطاء الوجود والنسبة بین الماهیة و الوجود فی الخارج نسبة اتحادیة، فمعنی کون الاشیاء عن کلمته هو اتحادها ای الماهیة مع الوجود فیکون عین الوجود فی الخارج ای متحداً معه.

[۳۴۹] قوله «یعرف واجب الوجود لذاته...»[۲]

فان الاشیاء بلسانها الماهوی قد طلبت الوجود منه تعالی و بعبارة فارسیه که اشیاء قبل از وجودشان ثابت بودند به لسان ماهوی خود طلب کردند و استدعاء نمودند هر یك وجودی را که هر چه قابل آنها بودند و در خور خودشان داشتند از سعادت و شقاوت و غیرهما، و خداوند نیز ظلم بر ایشان نکرد و هر چه خواستند عطا فرمود مثلاً به اربعة وجود اربعة، به خمسة وجود خمسة، و به ستّة وجود ستة، و به نامی وجود نامی، و به انسان وجود انسان، نظر به اینکه در مبدء فیاض بخلی نبوده است، این است معنی قوله تعالی «و ماربك بظلاّم للعبید»[۳]، و انما اتی بصیغة المبالغة لا لان الفعل القبیح کالظلم مثلاً من الجلیل کثیر کما قیل، بل لان کثرته بالنسبة الی کثرة المظلومین فیکون الفعل ایضاً کثیراً. والقرینة علیه قوله «للعبید» حیث اتی بصیغة الجمع. و اما احتمال ان النفی یتعلق بالقید الذی فی الکلام فهو اشتباه ناش من قلة التدبر، اولیس القید مذکوراً فی الکلام، فکلمة ظلام کلمة واحدة و لها مفهوم واحد لایتقید فیه اصلاً، و انما یتم ذلك اذا کان القید مذکوراً فیه فمفادها سلب کلی لاایجاب کلی.

[۳۵۰] قوله «صور خارجیة قائمة بذواتها منفصلة عنه تعالی و عن الاشیاء و هی المثل الافلاطونیة...»[۴]

و لایخفی انها لیست بعقول عشرة معروفة، بل سیجئ بیانها من انه فعل واجب الوجود.

---

۱. ۱۵/۹۱.
۲. ۱۵/۹۱.
۳. فصلت/ ۴۶.
۴. ۱۸/۹۱.

[۳۵۱] قوله«نفس وجوداتها العینیة...»[۱]

ای حضور ها عنده تعالی بالعلم الحضوری.

[۳۵۲]قوله«کفر فوریوس...»[۲]

حیث انه قائل باتحاد العاقل و المعقول.

[۳۵۳]قوله«اتحاد العاقل...»[۳]

کالنفس الناطقة و المعقول کالصور العلمیة المرتسمة فی العقل. و حاصل ماسیأتی فی مباحث النفس هو انه لیس هنا موجودان متعددان بل مفهومان متغایران وجدا بوجود واحد الا ان ذلك الوجود الواحد منسوب الی العاقل بالذات و الی المعقول بالعرض نظیر اتحاد الوجود مع الماهیة حیث ان الوجود موجود بالذات و الماهیة موجود بالعرض و لیس ایضاً من باب الکون و الفساد بان یبطل الاولی و حصل الثانی.

[۳۵۴] قوله«مخیّلة صوفیة...»[۴]

حیث ان مطالبها کلها اقناعیات و تخییلیات لیس فیها استدلال.

[۳۵۵]قوله«فی ادراك العقل الهیولانی للمعقولات...»[۵]

اشارة الی برهان القوة و الفعل الذی یجیئ بیانه، و حاصله ان العقل الهیولانی فی ادراکه للمعقولات لابد و ان یکون متحداً مع فلك الصورة حتی یصیر عقلاً بالفعل.

[۳۵۶] قوله«قدیؤخذ...»[۶]

غرضه ان العلم علی قسمین فعلی و انفعالی.

[۳۵۷] قوله«تامة الفاعلیة...»[۷]

یعنی که در فاعلیة تام باشد انتظاری از برای او نباشد، مثلاً نجار که فاعل است هر گاه

---

۱. ۲۰/۹۱.
۲. ۳/۹۲.
۳. ۱۳/۹۳.
۴. ۵/۹۴.
۵. ۱۴/۹۴.
۶. ۱/۹۵، فی الاصل: قدیوجد.
۷. ۶/۹۵.

اسباب نجاره او موجود باشد و ملکه نجاری هم داشته باشد تیشه بدست می گیرد نمی تواند سنگ بکند بلکه او اسباب دیگری می خواهد و ملکه دیگری را محتاج است پس در هر صفتی و صفی، قابلیت قابل محتاج الیها است و قوابل مختلفند همه بر یك نسق نیستند بخلاف فاعلیة واجب الوجود که در او اختلاف قوابل ثمری ندارد در فاعلیة، اگر چه در او تعلق فعل واجب نیز لازم است لکن او به جهت آن است که چون او حکیم است بایست عدل بکند هر یك را به فراخور قوابل وجود بدهد و الا ظلم لازم می آید و همین هم دلالت بر کامل بودن فاعل می کند که باید ملاحظه عدل بکند و لکن این مدخلیتی به فاعلّیة او من حیث الفاعلیة ندارد، و بالجملة هر چه فاعلی که بسیط باشد تشتت قوی و شوق و غیر ذلك در او نباشد محض تصورش معلوم را کافی در وجود آن معلوم می کند و از این قبیل است نفس کامل که توجه کند به احجار جسمی یا به نارية جسمی یا سبعیة غیر سبعی و غیر ذلك که در آنجا حیثیت قابل نیز فرق نمی کند به هر چه تعلق بگیرد و او می شود بمحض تصور او.

[۳۵۸] قوله«حیث ان المعقولات منها سبب للوجود...»[۱]

فرقی که هست این است که در واجب محض تصور و معقولیة سبب از برای وجود اشیاء است در خارج لکونه تام الفاعلیة و فرق دیگر آنکه نسبت صور در ما نسبت قابل به مقبول است زیرا که اول نبود، و لکن در واجب نسبت آنها نسبت فاعل به مفعول است.

[۳۵۹] قوله«فانه یعقل ذاته...»[۲]

این آیه را شاهد می گیرند از برای فیض منبسط و مشیتی که در خبر دارد که «خلق الله الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها»[۳] چنانچه شیخ اشراق نیز می گوید که به اشراق واحد اشیاء موجود می شود، و لکن [آن] مرحوم در اینجا کلمه کن را راجع کرده به صور معقوله یعنی عبارت از صور معقوله واجب الوجود گرفته و الیه اشار بقوله «فانه یعقل ذاته» الی قوله «علی نحو النظام المعقول عنده». و معلوم است که این نظامی که است نظام خیر اتم است که

---

۱. ۷/۹۵.

۲. ۱۱/۹۵.

۳. الصدوق، التوحید، الباب ۱۱، الحدیث ۱۹، ص ۱۴۸.

اتم از این ممکن نبود و اگر ممکن بود نکرده، لازم می آید یا عجز در واجب فاعل تام و خلاف فرض و یا آنکه ترجیح مرجوح بر راجح.

[۳۶۰] قوله«بازاء العالم الربانی...»[1]

یعنی مطابق له باسم المفعول و هذا هو معنی النظام الاتم، و غرض خیام در شعر خود که:«می خوردن من حق ز ازل می‌دانست.» همین مطلب بوده است، نه علّیة زیرا که لفظ علیة در شعر او نیست و بنابراین کلام او علی الظاهر عیبی ندارد، و جواب خواجه اگر چه فی نفسه صحیح است لکن جواب از او نیست، زیرا که او مبتنی است بر علیة، و هرگاه نجار خانه بسازد و غیر آنطوری که تعقل کرده بود مطابقه حاصل نشده و آن صورة عقلیه صورة عقلیه این موجود خارجی نبود بخلاف صور عقلیه واجب الوجود همه جا مطابقه است.

[۳۶۱] قوله«و العالم الربانی عظیم جدا...»[2]

زیرا که صور معقوله که عالم ربانی است غیر متناهی بخلاف عالم کیهانی که لامحالة متناهی است و اما آنکه هیولی قابل صور غیر متناهیه است دخلی به این مطلب ندارد و ما یظهر من قول الشیخ حیث قال فانه یعقل ذاته و ما یوجبه ذاته، انه لیس منکراً للعلم الاجمالی بالاشیاء و هو علمه تعالی بذاته الذی هو سبب لصدور الاشیاء عنه و غرضه من قوله فیتبع صور الموجودات الخارجیة ما مر سابقاً من ان علو مجده لیس بهذه الصور المرتسمة فی ذاته بل بان تصدر من ذاته الاشیاء یعنی علو مجدش به این است که ذات مقدسش چنین ذاتی است که صادر می‌شود از او این اشیاء و الا فیلزم کونه فاعلاً بالقصد لابالعنایة، و بالجملة پس از واجب کانه دو مرتبه صادر می‌شود اشیاء و موجود می‌شوند: یکی بوجود علمی که بی واسطة است و دیگر بوجود خارجی که مع واسطة الصور است لکن بر اولی آثار مطلوبه اشیاء مترتب نمی‌شود زیرا که وجود ظلی و ذهنی اشیاء است و دیگری آثار مطلوبة مترتب می‌شود زیرا که وجود اصلی و حقیقی اشیاء است.

---

۱. ۱۳/۹۵.

۲. ۱۳/۹۵.

[۳۶۲] قوله«سواء كان نفس التعلق و الاضافة...»[۱]

يعنى انّه لابدّ فى العلم من التعلّق بين العالم و المعلوم سواء قلنا بان العلم عبارة من علاقة ذاتية و هى النسبة التى بينهما اوصفة موجبة لها والمراد من الصفة الصور المرتسمة لكونها امرا قائماً بالموصوف فلذا يكون صفة. والثمرة بينهما ان طرفى العلم و العالم والمعلوم و طرفى الاضافة العلم و المعلوم فاذا كان العلم صفة ذات اضافة لطرفاه هذه الصفة والمعلوم و كذلك اذاكان نفس التعلّق و الاضافة.

[۳۶۳] قوله «بالوجود الخارجى...»[۲]

غرضه انك اما تقول بان الاشياء لم تكن موجودة فى علمه الازلى فهو باطل اذقد مرّ من ان العلم يعبر فيه التعلق بين العالم و المعلوم لكون العلم نسبة محتاجة الى الطرفين و اما ان تقول بوجودها الخارجى اى بوجوداتها الجزئية فيلزم قدم الحوادث لكون العالم حادثاً قديماً زمانياً فى لسان المتكلّمين و دهرياً فى لسان الحكماء و اما ان تقول بوجوداتها الكلية العقلية اما منفصلة و اما متصلة فان كانت منفصلة فيلزم المثل الافلاطونية و قدابطلناها آنفاً فاذا صارت هذه الشقوق باطلة فتعيّن كونها موجودة غير مباينة بل متصلة بمعنى كونها موجودة بوجودات قائمة بذاته و كونها موجودة بالوجود الصورى عندالبارى قبل الوجود العينى، فهذا البرهان اتمامه يحتاج الى مقدمات منها ابطال المثل و منها بطلان قدم الحوادث.

[۳۶۴] قوله «مع عدم توقفها على وجود المقدور...»[۳]

بل اذا تعلق القدرة يكون المقدور مقدوراً و يكون موجوداً.

[۳۶۵] قوله «اذ النسبة فى التحقق تقديرية...»[۴]

لكونها من المعقولات الثانية موجودة بوجود طرفيها، و بالجملة امر ينتزع من الطرفين اى لو تحقق الطرفان تحققت النسبة فايّ نحو تحقق الطرفان فهى تابعة لها

---

۱. ۱۹/۹۵.
۲. ۲۲/۹۵.
۳. ۲/۹۶.
۴. ۴/۹۶.

فالنسبة شأنها ذلك والقدرة ايضاً عبارة عن كون القوّة التى ان شأء فعل و ان شاءلم يفعل و ان قلت ان القدرة فى الواجب ليست كذلك لانه تعالى شاء ففعل، قلنا: مقتضى مفهوم النسبة هو ذلك مطلقاً و ماترى فى الواجب من انه شاء ففعل فهو من دليل خارج لادخل لمقتضى مفهوم النسبة. ثم لايخفى ان الفعل مقدور بالذات و الاشياء التى متعلق القدرة مقدورة بالعرض.

[۳۶۶] قوله «ثم قال...»[۱]

ولما يرى المفترض ان جوابه هذا من النقض يوجب انهدام اصل البرهان المذكور اذكان يرد عليه انه على هذا فالعلم ايضا كذلك لايفتقر وجود الطرفين تحقيقاً بل يكفى فيها وجوده التقديرى، اراد ان يفرق بين العلم والقدرة بقوله «فالوجه ان يقال» حاصله ان تحقق الطرفين لابدّ فى العلم لافى القدرة.

[۳۶۷] قوله «واستدل ايضاً...»[۲]

هذا البرهان مبنى على قاعدتين، احديهما ان واجب الوجود واجب الوجود من جميع الجهات و ثانيها ان واجب الوجود بسيط الحقيقة ليس فيه تركيب اصلاً.

[۳۶۸] قوله «اقول...»[۳]

حاصله ان مفهوم العلم و مفهوم الفعل ليسا صفتين كماليتين بل مبدؤ هما اى الذى هومبدء و مصدر لصدور المعلولات والمفاعيل، والباقى واضح.

[۳۶۹] قوله «كونه موصوفاً بصفات غيراضافية ولاسلبيه...»[۴]

يعنى ان صفات الواجب الزايد على ذاته على ضربين احدهما صفات فعلية كالرازقية والخالقية والثانية سلبية لكونها امراً عدمياً و كل منها زائده على ذاته ولاشك ان الصور المرتسمة زائدة على ذاته تعالى فيلزم كونه موصوفاً بصفات زائدة ليست باضافة ولاسلبية مع ان الصفات الزائدة منحصرة عندالمشائين فيها.

---

۱. ۵/۹۶.
۲. ۱۵/۹۶.
۳. ۳/۹۷.
۴. ۱۶/۹۷.

[۳۷۰] قوله «وقول بكون الله تعالى محلاً لمعلولاته الممكنة المتكثرة...»[۱]

یعنی اتحاد الحال یستلزم اتحاد المحل و کثرة الحال یقتضی کثرة المحل مثلاً جسمی که در او هم حرکت است و هم سواد او دو حیثیة می خواهد تا به حیثیتی محل حرکت باشد و به اخری محل از برای سواد زیرا که نسبت محل به حال متعددة یا نسبت همه نسبت قابل به مقبول است یا نسبت همه نسبت فاعل به مفعول و یا نسبت بعضی قابل به مقبول است و بعضی فاعل به مفعول است، همه اینها باطل است. اما اول ممتنع است که محل واحد قابل صور متعدده باشد دفعة واحدة، و اما ثانی محال است که اشیاء متکثره از شئ واحد ناشی بشود، و اما ثالث لازم می آید ترکیب و این خلاف فرض است. و ماسمعت من ان کثرة الحال لایستلزم کثرة المحل فالمراد هناك من کثرة المحل هو تعدد المحلّ بحیث یکون هویة کل من تلك المحال غیر الآخر. و بالجملة کثرة عددیه داشته باشد مثل اینکه محل حرکت شی واحد شخصی خارجی باشد و شئ دیگر واحد شخص خارجی محل از برای سواد، و شئ واحد نتواند هم محل از برای حرکت بشود و هم سواد، این مراد است نه اینکه مرادشان از اینکه لایستلزم کثرة المحل این است که نباید باشد در شئ واحد دو جهتی که بیك جهت محل حرکت باشد و به اخری محلّ سواد معلوم است که این خلاف بدیهی است، زیرا که در شئ واحد از آن جهتی که محلّ حرکت است غیر آن است که موضوع سواد است.

[۳۷۱] قوله «وقول بان المعلول الاول غیر مباین لذاته تعالی...»[۲]

زیرا که صور مرتسمه حال در ذات است، منفكّ از ذات نیست از آن جمله صورت عقل اول است که معلول اول است پس لازم می آید که غیر مباین باشد با اینکه به اتفاق مشائین بلکه همه مباین از ذات است. گفته نشود که این ایراد همان ایراد سابق است که محلاً لمعلولاته المتکثرة، زیرا که می گوئیم اینکه اول از روی حالیة و محلیة بود مفاسدی مترتب می شد و او استلزام کثرة محل بود و این ایراد از روی مباینت و عدم مباینت است و مفسده که مترتب بر این می شود کون المعلول الاول عین ذاته تعالی.

---

۱. ۱۷/۹۷.
۲. ۱۸/۹۷.

[۳۷۲] قوله «القائلون بنفى العلم عنه تعالى...»[۱]

یعنی چون قدماء و افلاطون و المشاؤون و المعتزله دیدند که قول به ارتسام را این گونه مفاسد لازم می آید پس قدماء نفی علم قبل وجود اشیاء کردند و افلاطون قایل به قیام صور معقوله بذاته شد و المشاؤون قایل به اتحاد عاقل و معقول شد[۲] و المعتزله قایل به ثبوت معدومات شدند.

[۳۷۳] قوله «لانتقاضها بلوازم الماهية...»[۳]

علة لعدم نهوض الدليل على بطلان كون البسيط فاعلاً و قابلاً فان الماهية منتقضة بلوازمها مع انه ليس بقابل و فاعل فليكن فى الواجب ايضاً كذلك و لذا لايفرق بين كونها فيها اوعنها.

[۳۷۴] قوله «لكن لايتصّف بها ...»[۴]

بل هى معلولات له تعالى و معلوم ان العلة لاتكون متّصفة بمعلولها بل واجدة لمعلولاتها و هى موجودة فى مرتبة ذات العلة، فلهذا تكون العلة اشرف من معلولها شرافتها من جهة كونها مصدراً لمعلولها و ليس المعلول مثله كمالية لها.

[۳۷۵] قوله «او يستكمل بها...»[۵]

بان تكون صفة كمالية.

[۳۷۶] قوله «بترتيب سببى و مسببى...»[۶]

نظير صدور الموجودات العينية المتكثرة حيث يقولون ان الواحد من جميع الجهات لايصدر عنه الاالواحد و هذا عندهم فى الموجودات العينية مسلم و فيما نحن فيه ايضاً كذلك فكما ان الصادر من الاول تعالى هو الواحد و هو المعلول الاول الذى هو علة للمعلول الثانى الى ان يبلغ الى الهيولى الاولى كذلك فيما نحن فيه فان صورة المعلول الثانى[۷]، و بالجملة

---

۱. ۲۱/۹۷.

۲. والمشهور من المشائين بخلافه، راجع اشارات الشيخ الرئيس.

۳. ۱/۹۸.

۴. ۷/۹۸.

۵. ۱۵/۹۸.

۶. ۲۰/۹۸.

۷. كذافى الاصل.

فحاصل كلامه ره ان هذا الصورة المرتسمة ليس كل فى عرض الآخر حتى يلزم المفسدة المذكورة بل كل فى طول الآخر فلذا لاينثلم الوحدة الصرفة.

[۳۷۷] قوله «فتلك الكثرة يرتقى اليه...»[۱]

اشارة الى الكثرة فى الوحدة بيانه انهم قالوا فى وجود الممكن امكن اى ماهية الممكن وامكانه انما هو من جهة نفسه فاوجب فوجب اى من جهة اقتضاء العلة التامة فى مرتبة ذاته فالوجوب وجوب واحد فبالنظر الى العلة ايجاب والى المعلول وجوب فاوجب اى فى مرتبة ذات العلة فوجب اى المعلول فى مرتبة ذات العلة فاوجد فوجد فالوجود وجود واحد وهو وجود المعلول الا انه بالنظر الى العلة ايجاد والى المعلول وجود، و معلوم ان المعلول موجود فى مرتبة ذات العلة لابوجوده العينى بل بوجوده الكمالى فكل علة...[۲]

[الفصل الحادى عشر: فى انه تعالى مبتهج بذاته]

[۳۷۸] قوله «معشوق لذاته من ذاته...»[۳]

اى ذاته عاشقة له، «و من غيره» اى الغير عاشق له اى من قبل الغير و هو من «جميع الموجودات» اى العشق من جميع الموجودات، و فى بعض النسخ و هو جميع الموجودات اى ذلك الغير الذى هو عاشق جميع الموجودات المفتقرة اليه تعالى.

[۳۷۹] قوله «الأوله عشق غريزى...»[۴]

بالبيان الذى مرّ.

[۳۸۰] قوله «و يتلوه عشق المبتهجين...»[۵]

هذه الفقرة لعلها مأخوذة من الحديث او فى الحديث ايضاً اشار اليها و هو «ان لله ارضاً بيضاء مسير الشمس فيها ايّاماً مثل ايام الدنيا ثلثين مرّة مشحونة خلقاً لايعرفون أخلق آدم و

---

۱. ۲۵/۹۸.
۲. لم يتم.
۳. ۱۳/۵۲.
۴. ۱۴/۱۵۲.
۵. ۱۶/۱۵۲.

ابليس». [۱] انما قال بيضاء لكونها عقولاً و انواراً فتكون ارضا بيضاء لاغبراء، و انّما قال ارضاً مع انّ الارض فی مقابل السماء زيرا كه اين سماء با آن تشتّت و تفرق كواكب كه دارد يك نفس كلی دارد كه منسوب به او هستند كه او نفس فلكی است كه جهت وحدت فلك البروج است كذلك واجب الوجود با آن تشتّت و تفرّقی كه اسماء واجب الوجود دارد باز احاطه كرده است آنها را واحد حق حقيقی كه تعبير از او به الله می‌شود و اين است كه معنی الله مستجمع جميع صفات و كمالات است پس محتمل است كه مراد از سماء سماء وجوب وجود باشد كه تشبيه است به سماء ارض غبراء به جهت اشتمال او به اسماء الله و صفاته كه تشتّت معانی دارد كتشتت سماء الارض الغبراء بكواكبها كه دائم اشراق دارد به آن عقول و حيران معلوم است كه به اشراق واجب عقول بيضاء می‌شود، و قديقال كه مراد اين است كه ان لله يعنی ان لسماءالله، و الحاصل آنكه آن ملائكه هستند كه دائم در تحيّر هستند و لذا قال النبی(ص): «اللّهم زدنی فيك تحيّراً».

[۳۸۱] قوله «لامن حيث هی هی...» [۲]

ای لامن حيث تعيناتهم و كونهم متعنين، بيان ذلك اين است كه شئ تامجرّد نشود حكاية از شئ ديگر نمی تواند بكند مثلاً لامسه تامجرد نشود حاكی از صورة ملموسه نمی كند و چون قدری هم تجرد زياد شد مثلاً ذائقه حاكی از مذوق می‌شود و هكذا بجايی می‌رسد كه ديگر حكاية از ميان می‌رود و فانی می‌شوند خود را نمی بينند هر چيزی می بينند حق را می بينند.

[۳۸۲] قوله «يعرفون انفسهم بالاول...» [۳]

هذه الفقرة اشارة الی طريقة السلاك الصديقين لا الحكماء و المتكلمين و هی السلوك من الّحق الی الحق، و من الحق الی الحق كه از علّة به علّة و معلول، لامن الخلق الی الحق كه از معلول به علت است، كما قال(ع): «الغيرك ظهور...» [۴] الحديث.

---

۱. ابن ابی جمهور الاحسايی، عوالی اللئالی، الحديث ۱۴۴، ج ۱ ص ۱۰۰.

۲. ۱۶/۱۵۲.

۳. ۱۷/۱۵۲.

۴. «ايكون لغيرك الظهور ما ليس لك حتی يكون هو المظهر لك» من دعاء العرفة لسيدالشهدا(ع)، اقبال الاعمال لسيد بن طاووس، بحارالانوار.

[۳۸۳] قوله «و هم علی الدوام فی مطالعة ذلك الجمال...»[۱]

که خود تعیّنی ندارند همه فانی واجب الوجودند.

[۳۸۴] قوله «و امّا لذتّهم بانفسهم...»[۲]

یعنی هر گاه یافت نشوند به اینطور که هم لذت بذات او داشته باشند و هم به ذات خود در قوس نزول است که ترقیّات نیست زیرا که عین ثابتی دارند که از پائین نیایند والاّ اگر در قوس صعود کسی یافت شود که ترقی کند به حرکت جوهریه متحرك بشود و برسد به آن مقام و عین ثابتی نداشته باشد در آن مقام.

[۳۸۵] قوله «و هذه مرتبة النفوس التی...»[۳]

چون مستند نمی‌شود متجدّد با لذات به ثابت بالذات بلکه واسطه باید باشد، پس در عقول تجدّد نبود، آمد رسید به نفوس کلیّه در آنها هم تجدّد بود و هم ثبوت و کذا الهیولی که جهت ثباتشان مستند به علّة العلل است و به جهت تجدّدش و قوایش مستند است به آنها، و کذا الهیولی بالنسبة الی الطبع.

[۳۸۶] قوله «قد نالونیلاً...»[۴]

از جهت وجدانشان عاشق‌اند و از جهت فقدانشان شایقند.

[۳۸۷] قوله «و بعد هذه المراتب مرتبة النفوس الانسانیة...»[۵]

النفس علی قسمین: احدهما ما یقال له النفس المستکفیة کما سیجی بیانه عن قریب، و الثانی النفس الغیر المستکفیة، امّا النفس المستکفیة هی الّتی لایحتاج الی معدّات خارجیة کالنفوس الفلکیة. فانّها فی ترقیّاتها و کسب کمالاتها غیر محتاجة الی المعدّات الخارجیة، و امّا الغیر المستکفیة فهی التی یحتاج الی معدّات خارجیة کالنفوس الانسانیة حیث انها محتاجة فی کسب کمالاتها الی معدّ خارجی و معلّم بشری و اعمال الغیر و غیر

---

۱. ۱۷/۱۵۲.
۲. ۱۹/۱۵۲.
۳. ۲/۱۵۳.
۴. ۲/۱۵۳.
۵. ۸/۱۵۳.

ذلك الاّ ان يكون تلك النفس بحيث صارت من النفوس المستكفية كنفوس الانبياء. و بهذا يظهر تقدّم النفوس الفلكية عن النفوس الانسانية و كونها اعلى منها.

و بالجملة فالنفوس الانسانية ايضاً مادامت فى ابدانها يتحرك بواسطة جنودها الظاهرة و الباطنة بحركة جوهرية الى ان تصل الى خالقها، و لمّا كانت مع قويها متحدّة الوجود و يجوز اجراء حكم احد المتحدين على الآخر و القوى الانسانية متحدّة مع النفس پس از براى هريك به فراخور حالش ترقيّاتى است كه همه آلات و اسباب ترقى اند هر چند نفس ترقى مى كند و قوى كالبصر و السمع ترقى در ظاهر ندارند الاّ ابصار و اسماع از آنجايى كه جنود نفس اند، نفس كه كامل شد حق مى بيند و حق مى شنود. شنونده و بيننده و نظر كننده نفس است لكن اينها نيز صرف مى شود و اشياء خوب از مبصرات و مسموعات لمطالعة العلوم و آثاره تعالى و الاصوات الحسنة الحقة و غير ذلك و احدى كه پاى اينها نباشد محض ترقى نفس باشد تعطيل در وجود اينها لازم مى آيد، فاذا نالت بطل الطلب اذ قد تمّ العروج لانّ العروج انّما هو للنيل الى الغبطة العظمى.

[۳۸۸] قوله «و هو الفناء الذّى...»[1]

الفناء على اقسام اربعة يقال فى اصطلاح الصوفية لكل منها بكثير، احدها الفناء فى الاثر، و الثانى الفناء فى الافعال، الثالث الفناء فى الصفات، و الرابع الفناء فى الذات. و الفرق بين الاثر و الفعل واضح فانّ الاثر ما يترتب على الفعل ففيضه المنبسط فعله و هذه الوجودات آثاره، و معنى الفناء فى الاثر هو ان يستكمل النفوس بقواها بحيث ينسى نفسها و ما يرى الاّ آثاره تعالى. و معنى الفناء فى الفعل هو ان لايرى شيئاً الاّ فعله تعالى و ينسى افعال نفسه، و بگويد كه لاحول ولا قوّة الاّ بالله، چنانچه ما مى بينيم شخص خوش شمايل را كه راه مى رود و جميع حواس ما در راه رفتن او جمع است، امّا اگر بپرسند از ما كه رنگش چه بود نمى فهميم چرا كه غافل از راه رفتن او بوديم. و الفناء فى الصفات ايضاً كذلك و هو ان ينسى جميع صفاته و صفات الآخرين ولايرى الاّ صفاته تعالى. و معنى الفناء فى الذات ان لايرى شيئاً حتى ينسى صفاته و صفات نفسه ولايرى الاّ الذات المقدّسة و صفاته و هذا الاخير هو الغبطة العظمى و الولاية عند الصوفية و هذا افضل من الثالث ايضا فانّ الاخلاص نفى

---

۱. ۱۳/۱۵۳.

الصفات عنه تعالی نظراً الی کون الصفات ایضاً متشتّتة و متفرقه بحسب مفادها و عناوینها ففیها شوب کثرة ایضاً و لیس هذا المعنی فی الفناء فی الذات کمالا یخفی.

[۳۸۹] قوله «ان یکتسب سعادة حقیقیة...»[۱]

یعنی به مرتبه‌ای برسد که جمیع موجودات الی صف نعالها به همان ترتیب که دارند همه را کماهی ببیند و در نظر او حاضر باشند پس حق را ادراك بکند و مایتلوه من الملائکة را و سایر موجودات را و این ممکن نمی‌شود مگر احاطه داشته باشد پس صفة محیط در او به هم رسد که یکی از اسماءالله است و لذا قال: «بی یبصر و بی یسمع و بی یبطش...»

والفرق بین هذا و بین ما فی حدیث آخر «کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر»[۲] انّ المراد من الحدیث الاّول این است که عبد چنان کامل می‌شود در قوس صعود، و صعود می کند که به واجب الوجود می‌شنود و به او می‌بیند که مظهر تام می‌شود که هرچه می کند به او می کند که معنی اتحاد است. امّا مراد از ثانی آن است که چنان مظهر تام و کامل می‌شود که واجب الوجود نازل می‌شود در مرتبه او که چشم او می‌شود بصر او می گردد که به او می‌بیند و به او می‌شنود چنانچه نفس ساری در بدن است و در هر موضعی است با وحدتی که دارد در عین کثرة است کذلك الحقّ الاّول متشتّت است هم بصر او می‌شود و هم سمع او مثل قوی او که در او متفرقند با وحدت نفس، به خلاف الحدیث الاّول لکن اوّلی به فرائض است و ثانی به نوافل، معلوم است که ثانی اقوی است زیرا که نوافل پیرایه‌ای است بسته شده بر آنچه بجا آورده است عبد از فرائض ولکن این همه نه به سلب وسائط است والاّ کفر است.

[۳۹۰] قوله «و ربّما یحّس...»[۳]

یعنی بسا می‌شود که کامل می‌شود به آن مقام می‌رسد و لذّتی می‌برد و برمی گردد ثانیاً لکن چون اثری از او باقی است و می‌برد هرچه را می‌بیند و جمیع علوم و اشیاء هم منکشف می‌شوند آیا نمی‌بینی که ما در خواب چیزی خوب را می‌بینیم پس بیدار می‌شویم

---

۱. ۱۴/۱۵۳.

۲. الاصول من الکافی، کتاب الایمان والکفر، باب من اذی المسلمین واحتقرهم، الحدیث ۷، ج ۲ ص ۳۵۲.

۳. ۱۷/۱۵۲.

باز لذت او در ما باقی است که احساس آن لذّت می‌نمائیم، و معنی برگشتن در یاد ما این است که نفی از اشیاء دو طرف دارد که هر طرف که غلبه دارد جذب می کند به طرف خود این است که پیغمبر (ص) دو طرف داشت یکی با مردم بود «انابشر مثلکم»[۱] بود و در دیگری «ان هو الاوحی یوحی»[۲] بود که اوقاتی که جبرئیل چیزی می‌آورد از خداوند مدهوش می‌شد بلکه نه مدهوش می‌شد بلکه علاقه از این طرف بشر یه گسیخته می‌شد با آن طرف می‌شد که عین هوش بود چون علاقه یك طرف در او بزدگمان می‌رفت که مدهوش شده است این است که ملای روم می‌فرماید:

احمد اربگشودی آن پرّ جلیل تا ابد مدهوش ماندی جبرئیل[۳]

[۳۹۱]قوله «ملکة خلع البدن...»[۴]

مراد از خلع بدن نه این است که مثل میّت بشود بعد که با روح به بدن او برگردد که زنده بشود زیرا که این باید به مجرای آلتی باشد و الاّ تناسخ است و تناسخ بالبداهه باطل است بلکه علاقه خود را نفس از این بدن قطع می کند لا بالکلّیة.

[۳۹۲]قوله «نفوس حیوانیه...»[۵]

مرادش نفوس جمهوری است نه مطلقاً.

[۳۹۳]قوله «تصوراً خیالّیاً...»[۶]

که واجب را و ملائکه‌اش را و جبرئیل و عزرائیل را و انبیای او و عباد او را شبیه به سلاطین و وزراء و جنود او می‌دانند، معلوم است که این خالی از شرك فی الجملة نیست، عبادات اینها به مثابه معرّف ایشان است که حقیقة این حسیّات را حکایت می‌دانند از واجب الوجود، پس عبادت می کنند حکایت را نه محکّی عنه را.

---

۱. الکهف / ۱۱۰.

۲. النجم / ۴.

۳. مولانا جلال‌الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی.

۴. ۱۹/۱۵۳.

۵. ۲۱/۱۵۳.

۶. ۲۳/۱۵۳. فی المبدء والمعاد المطبوعة «تصوراً مثالیاً».

[۳۹۴] قوله «فطرة الله التى فطر الناس عليها...»[۱]

لايخفى ان الفطرة هو الوجود.

[تتميم]

[۳۹۵] قوله «حكم التدبر فى الامور العالمية...»[۲]

اى فى الموجودات من حيث ارتباطها لها وجود عقلى و هو وجودها فى علمه الازلى و وجود كونى، و لما كان واجب الوجود صرف الوجود و صرف العلم، و صرف العلم ما كان محيطاً بجميع الاشياء بحيث لايعزب عنه شئ والا لايكون صرفاً، و معلوماته تعالى غير متناه فلو كان متناهياً لم يكن ايضاً ذلك العلم صرف العلم و كذا قدرته صرف القدرة محيطة بجميع المقدورات فالاشياء قبل وجودها كانت اعياناً ثابتة فى صقع علمه الازلى الكمالى و موجودة فيه بوجود واجبى و امكان ذاتى بحيث يترتّب عليها اثر الواجب و لايترتّب عليها اثرها المطلوب فكانت هى مستدعية بوجودها الخاص الخارجى الكونى و كان لها عشق عقلى لوجدانها بالنسبة الى ذاتها و لمبدئها و شوق بضرب من التبعيّة الى وجودها لفقدانها وجوداتها الّتى يترتّب عليها آثارها المطلوبة.

وبالجملة جميع الاشياء باعيانها الثابتة بلسانها الماهوى الذى قالت به قالوا بلى[۳] كانت مستدعية لوجوداتها الكونية و من جملتها العقل الاوّل فاذا وجد العقل الاوّل و صار موجوداً فقدتّم شوقه و صار عاشقاً فكلّما صار الوجود اكمل ينتهى الشوق او يصير ضعيفاً بعد ان كان الشوق قويا بالنظر الى كثرة متعلّق الشوق اذ كلّما كان الوجود ناقصاً كان الشوق زايدا لكثرة متعلقات الشوق التى هى الكمالات لتلك الماهيات الناقصة فيشتاق الى كسب تلك الكمالات. والحاصل فاذا وجد العقل الاوّل فانتهى شوقه و صار عاشقاً بذاته و بمبدئه فصار كلّما كان فى الاعيان الثابتة فى ذات العقل الاوّل عاشقاً عشقاً عقلياً باعتبار وجودها فى علم العقل الاوّل اذ الواحد من جميع الجهات لايصدر عنه الاّ الواحد فاذاً صدر العقل الاوّل بفيضه المنبسط ليس

---

۱. ۱۰/۱۵۴. الروم/ ۳۰.

۲. ۱۴/۱۵۴.

۳. الاعراف/ ۱۷۲.

الاّ، يعنى وقتيكه نازل شد صادر شد، نه اينكه در صمدية او تغييرى حاصل شد كه مجوّف بشود نه، والحاصل وهكذا الى ان بلغ الصدورات الى النفس، ولا يخفى أنّه قد مرّ مراراً أن لا شوق لما فوق النفوس وحيث لا استعداد فلا شوق اذ الاستعداد والقبول من شأن المادّة.

[۳۹۶] قوله «طبيعى او حيوانى...»[۱]

هذا من قبيل مانعة الخلّو لا مانعة الجمع.

[۳۹۷] قوله «حيث فارقه...»[۲]

فى هذا الكلام اشارة الى أنّه كان لها حالة وصل وهو وجودها العقلى فمتى تنزلت فارقت عن ذلك الكمال الذى لها فى وجودها العقلى فصار لها شوق الى تحصيل ذلك الكمال ثانياً ايضاً.

[۳۹۸] قوله «فلكلّ وجهة هو موليها»[۳]

اى لكلّ من الموجودات وجهة اى توجّه هو اى ذلك الموجود نفسه موجّهها ومحرّكها باعتبار كونها موجودة فى صقع علمه الازلى ففى قوس الصعود يتوجّه الى تلك الوجهة كأنّه يرى نفسه فى ذلك العالم اى علمه الازلى اذ قد رأى نفسه فى جميع تلك المراتب وعلم مكانه فى تلك المراتب.

[۳۹۹] قوله «فاستبقوا الخيرات»[۴]

اى الكمالات، هذا الخطاب لكل الموجودات بامر و خطاب تكوينى لا تكليفى.

[۴۰۰] قوله «البائدات كالسابقات البادئات...»[۵]

الاوّل من باد اى الهالكات، و الثانى من بدا اى الظاهرات.

[۴۰۱] قوله «و قد يصلّى له...»[۶]

اى للواجب تعالى، «ولا يشعر» اى ذلك الشئ. بقى الكلام فى انّ الاعيان الثابتة عبارة من العنوانات الكلية للاشياء حتى فى الاشخاص ايضا مثلاً مسمى برستم پسر مسمّى بزال

---

۱. ۱۵/۱۵۴.
۲. ۱۶/۱۵۴.
۳. ۱۷/۱۵۴. البقرة/ ۱۴۸.
۴. ۱۷/۱۵۴. البقرة/ ۱۴۸.
۵. ۱۸/۱۵۴.
۶. ۲۱/۱۵۴.

لا بشخص معين بل الشخص المعين بعنوان الكلّى موجود فى علم الالهى الازلى و بالجملة الاشياء سواء كانت اجناساً او انواعاً او اصنافاً او اشخاصاً اذ لكل منها اقتضاء و مقتضيات.

[فى كيفية محبّته تعالى للخلق]

[۴۰۲] قوله «منطو فيه ابتهاجه ...»[1]

اللوازم الوجودية من حيث هى اللوازم الوجودية من مقتضيات الملزومات فهى فى كون الملزومات لا تنفك عنها و قد ثبت ان جميع الموجودات لوازم وجوده و آثاره تعالى و قد ثبت ايضاً محبّته لذاته، و المفروض ان هذه الموجودات من لوازم وجوده فمحبته لذاته عين محبتّه لآثاره و لوازم وجوده. او نقول ان لكلّ من هذه الموجودات وجود عقلى فى علمه الازلى و علمه عين ذاته فهذه الموجودات كلّها بضرب من التبعية موجودة فى علمه الازلى و قد ثبت محبته لذاته فثبت محبته تعالى لهذه الموجودات ايضاً، ولا يخفى ان المراد من الآثار هى الوجودات لا الماهيات اذ واجب الوجود ليس الاّ صرف الوجود و الموجود بالذات هى الوجود اذ هى العلائق بكونها آثاراً لوجوده تعالى الذى هى الوجود الصرف و صرف الوجود و الماهيات اعدام و نقائص، و ان كانت فهى موجودة بالعرض لا بالذات. و ظهر من ذلك محبته تعالى للاشقياء ايضاً الاّ انّ لها مراتب كما سيجئ و ظهر ايضاً كون الماهيات مجعولاته بالعرض نظير كون بعضى الوجودات شرّاً بالعرض كما حقّق فى محلّه.

[۴۰۳] قوله «فى سلسلتى البدو والرجوع ...»[2]

المراد بهما هو القوسان الصعود و النزول.

[۴۰۴] قوله «ينتهى الى اخس الموجودات...»[3]

يتوهّم من هذه العبارة انه بيان لقوس النزول فقط و ليس كذلك بل بيان لمراتب المحبّة ضمناً حتّى ينتهى اى مراتب المحبة الى اخس الموجودات.

---

۱. ۳/۱۵۷.
۲. ۶۰/۱۵۷.
۳. ۸/۱۵۷.

[۴۰۵] قوله «و هو ابليس من الاحياء ...»[۱]

هذه اشارة الى ان ابليس له نفس و بدن، و جميع فعلياته شرور فكما ان لنا نفوساً سعيدة لها صوادق و خيرات عارية عن الشرور بل جميع فعلياتها خيرات و عقلها العملى يكون طبق عقلها النظرى و بالجملة نفوس مطيعة غير عاصية كذلك يمكن اين يوجد نفس شقية اعتقاداتها كلّها كواذب بحيث كانت عارية من الاعتقادات الحقّة و جميع فعلياتها شروراً و لم يكن عقلها العملى مطابقاً لعقلها النظرى فيكون عارية من النور الذى يهدى الى طريق مستقيم بل تكون له الظلمة التى هى طريق الى النار، زيرا كه نور است كه از ظلمت رهاند و ظلمت همان است كه راه نيابد و بالجملة كانت هى كلّية بالنسبة الى النفوس الشقية بحيث كانت تلك النفوس الجزئية بمنزلة الآلات لتلك الكلية و بالجملة فتلك النفس الشقية قد يكون من نوع الجنس و قد يكون من نوع الانس و الابليس الذى عصى الله حيث ما امر بسجود آدم ابى البشر هو نوع من الجنّ بلاشبهة لا من الانس. و امّا قول بعضى العرفاء ان ابليس عبارة عن الجهل فهو عرفان محض لا يرجع الى محصّل و لعله ره مع ذلك اشار بقوله «من الاحياء». و اما الهيولى فحيوتها مع الخير و الشر فمع الخير خير و مع الشرّ و من حيث هى لا خير و لا شرّ بل هى صرف القبول و الاستعداد.

[۴۰۶] قوله «و لا تيسر للزمخشرى . . .»[۲]

من عرف حقيقة الوجود اتّصل الى منبع الوجود الذى هو واجب الوجود و من لم يتصور كان منفصلاً من ذلك المنبع الذى هو صرف الوجود، و لمّا كان بين الماهيات بينونة بالعزلة لكون كل منها مبايناً عن الآخر بالمباينة بالعزلة فلا يتصور الاتحاد بينها بخلاف الوجودات فان كلا منها مبائن للاخر لكن لا بالعزلة بل بالصفة، فمن يقول باصالة الماهية بعيد عن الحق لعدم كون الماهية قابلة للجعل بخلاف من يقول باصالة الوجود كما هو الحق فانه قريب من الحق كما لا يخفى. ثم المراد بالعناية هنا هو العناية فى فعله تعالى لا فى ذاته بقرينة قوله «الواجدين لكرامته تعالى على خلقه و فرط لطفه و رحمته عليهم».

و بالجملة فتارة تنظر الى صرف الوجود بشرط لا من الحدود و هو واجب الوجود تعالى و

---

۱. ۹/۱۵۷.

۲. ۱۱/۱۵۷.

اخری تنظر الی الوجود مع ملاحظة مامعه من الحدود و النقص و الفقدان و هو الوجودات الممکنة الاّ انّ المعلول بالذات متعیّن فی مرتبة العلّة بالذات فالمعلول عیناً للعلّة بمعنی انه مظهر للعلّة و صفاتها فالوجودات الممکنة بالنسبة الی واجب الوجود الذی هو علّة کل الوجودات التی هی بمنزلة المرایا و المظاهر و المجالی و الحاکیة عنه تعالی فما کان صرف الوجود ینبعث عنه الوجود اذ الوجود هو الذی یکون حاکیاً عن صرف الوجود فلا نعلم انه مایقول من یقول باصالة الماهیة مع ان الماهیة کیف تکون حاکیة عن الوجود الصرف مع ما معها من النقص و الفقدان. اذا عرف ذلك فاعلم ان محبة الآثار ترجع الی محبة الموثر ذاته اذ الآثار التی آثار له لا لغیره و هی التی آیات له فکیف لا یحبّها، و الحلّ انها قد انبعث عن ذاته قال تعالی: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم»[1] الآیات التی هی فی قوس النزول و الانفس هی الآیات التی فی قوس الصعود.

[۴۰۷] قوله «بل لقصر عقولهم...»[2]

یعنی چون حقیقة مطالب علمیة را بر نخوردیم کما ینبغی و علی ماینبغی و غور نکرده‌ایم مطلب را علی ماینبغی، نظر به غلبه قوهٔ شهویه و غضبیه بر ایشان قوی مدرکه ایشان را از ادراك انداخته.

[۴۰۸] قوله «و لا یتطرقون الی حریم الکشف و الشهود...»[3]

نظر به اینکه کشف از اعمال برمی‌خیزد پس ایشان نه عقل نظریشان درست است که مطالب را از روی کسب و نظر و غور در مطلب فهمیده باشند و نه عقل عملی ایشان تا کشف مطلب بشود بر ایشان.

[۴۰۹] قوله «بحق یحبّهم...»[4]

لیس المراد من الحق هنا مقابل الباطل بل المراد ذاته تعالی و تقدس ای بسبب انّه یحب ذاته المقدّسة یحبهم ایضا لکونهم منبعثین عن ذاته و هم مرایا کما مرت الاشارة الیه. و لیعلم ان لیس فی المرآة غیر الصورة لا نظر و هی الصورة فالمرآتیة لا یلزم منها کون ذی الصورة کما هی فی

---

۱. فصلت / ۵۳.
۲. ۱۵/۱۵۷. فی المبدء و المعاد المطبوعة «بل لحصر عقولهم».
۳. ۱۶/۱۵۷.
۴. ۲۰/۱۵۷.

المرآة و كذلك الواجب فانه لا يلزم من تجليه فى الاشياء كونه خالياً كان او مجيئ ذاته فى المرايا.

[۴۱۰] قوله «على معنى انه كل الوجود...»[۱]

قال صدر الافاضل[۲] بسيط الحقيقة كل الاشياء، هذه الكلمة اشارة الى الكثرة فى الوحدة، يعنى كمالى كه موجودات دارند من العلم و القدرة و السمع و البصر و غير ذلك من الكمالات همهٔ آنها را واجب الوجود دار است بنحو اعلى و اتم؛ و قول الشيخ السعيد[۳] على «انه كل الوجود» اشارة هنا الى الوحدة فى الكثرة و ان امكن يراد الكثرة فى الوحدة ايضاً يعنى وجود حقيقة واحده دارد و او واجب الوجود است ليس فى الوجود غيره هر چه مى بينى همان حقيقة واحدة وجودات يا خود اوست در وقتى كه ملاحظه كنى آنرا بشرط لايا آثار و مجالى اوست در وقتى كه ملاحظه او را بدون صرافت و سلب صرافت از او بكنى كه بشرط شيء باشد باز صادق است كه ليس فى الوجود غيره پس علم وجود است و كذا قدرت و سمع و اراده و غير ذلك همه وجودند و اما قولهم «قدرة كلّه علم كلّه سمع كلّه» فلادخل له بهذا المعنى بل هو فى مقام رفع الحيثيات العديدة من ذاته تعالى.

[۴۱۱] قوله «كمن لا يحب الانفسه...»[۴]

مثل كسى است كه از اسباب تصنيف نى و قلمى دارد و لوحى و خطى، قلم را دوست مى دارد از باب اينكه تصنيف او را مى نويسد و لوح را دوست دارد بواسطه آنكه خط او در اوست و خط را دوست دارد به جهت آنكه منبعث از اوست و مظهر اوست و كتابت را دوست دارد بواسطهٔ آنكه فعل اوست پس راجع مى شود به اينكه خود را دوست دارد.

[۴۱۲] قوله «حتى يلزم الكثرة فى حقيقة الوجود و الاستقلال للاشياء...»[۵]

و كذلك الماهيات لو كانت اصيلة و كان الوجود امرا اعتبارياً يلزم استقلالها فيكون الافتقار على كلا التقديرين امرا عارضاً للممكنات لاذاتياً، و ليس كذلك الخ.

---

۱. ۲۱/۱۵۷.

۲. صدر المتألهين، الاسفار السفر الرابع، الباب الخامس، الفصل الرابع، ج ۸ ص ۲۲۱ ـ ۲۳۰.

۳. الشيخ ابو سعيد المهنى قدّس سرّه.

۴. ۲۲/۱۵۷.

۵. ۷/۱۵۸. فى المبدء و المعاد المطبوعة «فى الاشياء» بدل «للاشياء».

[۴۱۳] قوله «و ما ورد من الالفاظ» الی قوله «من الوجه العام»[۱]

المراد من الوجه العام مامرّ من محبته تعالی لکل آثاره من العقل الاول الی ان بلغ الی الهیولی الاولی حیث قلنا ان کلها آثار و توابع لذاته علی مامر بیانه و المقصود هنا بیان محبته تعالی لبعض عباده کالانبیاء والاولیاء و الصلحاء و غیرهم، اگرچه آنها نیز در میان خود متفاوتند. و کیف کان فذلك یکون باوجه:

الاول: کون سبب محبته تعالی ریاضاتهم و تصفیة قلوبهم و اعمالهم و اعتقاداتهم الحقّة بحیث امکن لهم شهود الحقّ، الثانی: کون السبب تمکینه تعالی ایاهم بمعنی ان لهم عزّ الحضور عند السلطان که خود را ه داده ایشان را که عزّ حضور بهم کرده اند در نزد او. الثالث: ادّق من هذین و هو کونهم محبوبین فی الارادة الازلیة و العلم الازلی الکمالی که به ایشان داشت به وجه نظام اتم که به همان طور ایجاد نمود که این است که هست و بهتر از این ممکن نیست.

و بعبارة اخری اعیان ثابته ایشان در علم ازلی کمالی قرب داشته اند و لذا اینجا نیز محبوب شده اند پس در وجه اول متعلق بما بعد الایجاد است و وجه ثالث متعلق بما قبل الایجاد است و چون استعداد عقلی ایشان به لسان حل اقتضای همین وجود کرد پس در عالم کونی نیز مقرب شدند و این عینی که دارند همان عین علمی ازلی است که در علم ازل نیز منظور نظر واجب بوده اند. و الی تلك الوجوه الثلاثة اشار بقوله الی کشف الحجاب و الی تمکینه ایاه و الی ارادته الخ.

[۴۱۴] قوله «بالفیض الاقدس...»[۲]

فرق بین الفیض الاقدس و الفیض المقدس، فیض اقدس عبارت است از اعیان ثابتة که بعین ثابتشان به ضربی از تبعیت در ذات مقدسة موجود بودند بوجود ذات مقدس و بعضی از عرفاء گفته اند که به ضربی از تبعیت در اسماء واجب بوده اند لکن فرقی نیست در این دو زیرا که صفات واجب عین ذات اوست، بلی هر گاه ملاحظهٔ عنوانات صفات نمائیم بضربی از تبعیة در اسماء واجب موجود می شوند و اگر قطع نظر از عنوانات نمائیم در همان ذات مقدس و بالجملة هر یك بفراخور حال خود بلسان استعداد خود خواهش وجود کردند بعد

---

۱. ۱۸/۱۵۸.
۲. ۲۰/۱۵۸.

از آنکه به عالم وجود آمدند مظهر واقع شدند پس همهٔ اشیاء از عقل گرفته تا هیولی همه مظاهر اند الا آنکه متفاوتند در مظهریت.

ائمه(ع) مظهر کل صفات جمالیة و کمالیة واجب الوجودند که همه صفات واجب در آنها بروز کرده نهایت بروز دارد، کالشجاعة الحسینیة و الجود التقویة و العلوم الباقریة و بعضی کمون دارد یعنی از اینکه همه مظهر کل صفاتند فرقی بینهم نمی توانیم بدهیم زیرا که اگر بگوئیم سیدسجاد مثلاً شجاعت نداشت نقص امکانی در آنها لازم می آید. اما می توانیم بگوئیم که در مظهر کل بودن تفاوتی نیست لکن بعد از آنکه همه مظهر کل شدند متفاوتند شدة و ضعفاً که در هر یك یك چیز بروز کرده چنانچه عبادة در حضرت سجاد(ع) و شجاعت در حضرت سیدالشهداء(ع) و هکذا و اما همهٔ اینها در امام زمان عجل الله فرجه بروز کرده، این است که خواجه نیز همهٔ صفات را از برای حضرت در دوازده امامش تعریف می کند و ثابت می نماید. غرض این است که نه مثل رستم هستند که همان شجاعت را داشت مثلاً علم نداشت و نه مثل حاتم که جود را داشت لیس الا، و نه مثل ارسطو که علم داشت لیس الا و هکذا.

لکن در احکام نبوت حضرت ختمی مأمور به ظاهر بودند به مقتضای مصالح و مفاسد حرکت می کردند و اما در احکام نظر به اینکه مأمور به باطنند مصالح و مفاسد ملحوظ نشد، این است که وقتی امام عصر ظهور می کند مردم هرچه می کنند در پیشانیشان نوشته می‌شود ظاهر از میان برداشته می‌شود همه باطن بروز می کند ظاهر می‌شود مصالح و مفاسد برداشته می‌شود از میان.

الحاصل، این است که مروی است که یکی از ائمه حضور داشته در مجلس یکی از خلفاء که تیر می انداخت به نشانه، چنین گمان برد که حضرت نمی تواند تیراندازی نماید. عرض شد که شما نیز تیراندازی را می‌دانید؟ فرمودند: چرا. حضرت تیر را بدست مبارك گرفتند یك تیر زدند به نشانه، دوم را به تیر منصوب بنشاند، سوم را به ته تیر منصوب به تیر اول و هکذا چهارم را. خلیفه تعجب کرد که این صنع از کجاست؟ و بالجمله اما اینکه حضرت امیر(ع) افضل است یا اولادش از ائمه طاهرین (ع)، بلی در اخبار است که آن جناب افضل است، بعد حسن(ع)، بعد حسین (ع)، و بعد حضرت قائم(عج)، و لکن

اهل البیت ادری بما فی البیت. و در احادیث است که در روز قیامت منبری از نور می آورند حضرت پیغمبر(ص) در آن منبر قرار می گیرد جناب امیر المومنین(ع) نزدیك منبر آن حضرت است و غیر ذلك از احادیث که دلالت به افضلیت بعض نزد بعضی می کنند.

و اما الفیض المقدس فهو عبارة عن الوجود المطلق که فعل و غایت واجب الوجود است که گاهی تعبیر از او به فیض منبسط می کنند و باید دانسته شود که فرق است در میانه فاعل ما منه و فاعله مابه، فاعل ما منه واجب الوجود است نسبت به عقل اوّل زیرا که وجودش از اوست و همچنین عقل اول نسبت به عقل ثانی فاعل مامنه است. و حاصله ان الفاعل ما منه مباین من مفعوله کالعلّة من المعلول فالواجب مباین بحسب الوجود من معلوله الذی هو العقل الاوّل و هکذا العقل الاوّل والثانی. و امّا الفاعل ما به فهو الذی لم یکم بیاناً من مفعوله بل متّحد معه کالوجود بالنسبة الی الماهیة و الموضوع بالنسبة الی العرض والانسان بالنسبة الی افعاله که قائم به اوست اذ بالوجود یصیر الماهیة موجودة، و کلمة «من» فی قولنا الواجب فاعل مامنه نشویة الی ناش منه. و لایقال ان الماهیة ناشیة من الوجود و لذا قال(ع): «خلق الله الاشیاء بالمشیة والمشیة بنفسها.»[1]

و بما تقرّرنا من البیان یصیر معنی الحدیث فی غایة الوضوح فانّ المشیة عبارة عن الفیض المنبسط الّذی هو الوجود ای خلق‌الله ماهیّة الاشیاء بالوجود فالوجود فاعل ما به الاشیاء لمکان الباء، و امّا المشیة التی هی الوجود بنفسها لابشیء غیرها، فکما یقول الشیخیّة ممّا کان غیرما ذکرنا فهذیان جداً فانّه لایحتمل الحدیث غیرهذا کما لایخفی.

اذا تحقق ذلك فنقول الفیض المقدس الّذی هو الفیض المنبسط الذی هو فهی الواجب تعالی له قبض و بسط، ففی مقام الذات الاحدیة کان بمعنی انّ الاشیاء کلّها موجودة هناك بنحو اعلی و ابسط. فاذا تعلق فعله الذی هو الوجود بماهیة العقل الاول فصارت موجودة فصار بسیطاً فی الجملة باعتبار وجود العقل الاول فصار کل الاشیاء فی العقل الاوّل منقبضاً فیه فاذا صدر من العقل الاوّل العقل الثانی صار انقباضه قلیلاً فصار

---

۱. الصدوق، کتاب التوحید، الباب ۱۱، الحدیث ۱۹، ص ۱۴۸.

العقل الثانی منقبضاً و هكذا الی ان ينتهی الی الهيولی الاولی و يتمّ قوس النزول فكل عال فاعل فی السافل بالايجاب و كل سافل فاعل فی العالی بالاعداد، فالنامی و الحيوان فاعل فی الانسان بالاعداد فالواجب فاعل فی العقل الاوّل بالايجاب و كذا العقل الاوّل فی العقل الثانی الی ان ينتهی الی الهيولی ثم الهيولی فاعل بالاعداد فما فوقها ثم اذا رجع الی القوس الصعود فلايزال هذا القبض والبسط الی ان يصير ايضاً الی العقل الاوّل. و بيان ذلك ان الماهية عبارة عن امور متشتة كالجنس والفصل، فالناطق فصل مدرك للكليات لكن له انقباض باعتبار وجود كل المفاهيم من الهيولی والجسم النامی والحيوان فيه فتلك الماهيات المبهمة كلّها موجودة فيه الاّ انه صار منقبضاً فلايقال له الماهية بل يقال له بفصل حيث يقولون فی الجواب ای شیء هو فی جوهره لا فی جواب ما هو و كذا قوة الخيال فان كلّ القوی المتفرقة المتشتتة موجودة فيه بنحو اعلی و ابسط و جمعية فهو ايضاً منقبض.

[۴۱۵]قوله «فهو حادث فی حدود السبب المقتضی له ...»[۱]

اشارة الی انّ الماهيات منتزعة من حدود الوجودات و المراد من السبب المقتضی هو الوجود.

[۴۱۶] قوله «و اشير الی الاول السعيد سعيد فی الازل ...»[۲]

و فی بعض الاخبار «السعيد سعيد فی بطن امّه و الشقیّ شقیّ فی بطن امّه»[۳] و بطن الامّ عبارة عن الارادة الازلية والعلم الازلی.

[۴۱۷]قوله «ممّا سمّی له فی الذكر الحكيم ...»[۴]

المراد منه ايضا هو العلم الازلی و الارادة الازلية.

[۴۱۸]قوله «يمحواالله ما يشاء و يثبت و عنده ام الكتاب ...»[۵]

يحتمل ان يكون المراد المحو والاثبات العينی و هو فی الهيولی حيث انّها اذا

---

۱. ۲۵/۱۵۸.

۲. ۱/۱۵۹.

۳. الصدوق، كتاب التوحيد.

۴. ۳/۱۵۹.

۵. ۴/۱۵۹. الرعد / ۳۹.

تلبّست بلباس صورة ثم یمنع تلك الصورة و یمحوها و تلبّس صورة اخری الی ان یمنع عالم الاستعداد، و یحتمل ان یراد بها المحو و الاثبات الصوری، نظر به اینکه آنچه در عالم کون واقع می‌شود، صور آنها در نفوس فلکیه است پس مراد از محو و اثبات محو آن صورند و اثبات صور دیگر در آنها.

[۴۱۹] قوله «فیکون تقرّب العبد بالنوافل ...»[۱]

الفرائض سبب لعروج العبد ثم النوافل لشدة عروجه، مثلاً اگرچه انسان مدرك کلیات است، لکن همه قوی در انسان شدت ندارد، چنانچه می‌بینیم شامهٔ مورچه حدّتش زیادتر است از انسان، و حرص خنزیر و صفات حمیده سگ و غضب سباع و هکذا سایر صفات که در حیوانات کسبی نیستند امّا انسان باید به کسب و عمل تحصیل کند پس نوافل پیرایه‌ای است که به سبب آنها همه قوی می‌شود و شدّت به هم می‌رساند و کمالات همه بهتر بروز می کند.

[۴۲۰] قوله «فربّما یظّن ...»[۲]

و لیس المراد القرب بحسب الفیض المنبسط اذ هو علی نهج سواء بالنسبة الی کلّ الموجودات کما هو صریح قوله(ع) فی نهج‌البلاغة و کما قال موسی(ع): «اقریب انت انادیك ام بعید انادیك»، پس خطاب آمد که من در زیر پایت و بالای سر و در یمین و یسار هستم، و همچنین مروی است که هرگاه چاهی بکنید می‌خورد به خدا و قرب و بعد مکانی نیست که یکی حرکت کند سوی دیگری که به او نزدیك بشود لامحالة او نیز نزدیك می‌شود بعد از اینکه بعید بود، و این قرب و بعد در اینجا از مقولهٔ اضافه نیست که از امور اضافیه بود، بلکه مراد از قرب در اینجا آن است که اشیاء قبل از ایجاد در صقع عالم ازلی کمالی موجود بودند به عین ثابتشان لکن آنجا به لسان استعدادی خودشان هر یك خواهش وجودی کونی خود کردند پس هر کدام که در آنجا وجود اشرف خواهش کردند او اقرب است در عالم وجود هم به واجب مثلاً نامی خواهش وجود نامی کرد که

---

۱. ۵/۱۵۹. راجع الاصول من الکافی، ج ۲ ص ۳۵۲.

۲. ۲۳/۱۵۹.

اثر نماء بر او مترتب شود، عقل فعال وجود دیگر... که نزدیك بر او مترتب شود و هکذا انسان و هکذا سایر ماهیات؛ و می‌توان گفت که مراد قرب و بعد وجودی است یعنی هر کدام که وجود شدید دارد اقرب است و هر کدام وجود ضعیف دارد ابعد است، پس اقرب امجد به این دو معنی مراد است و الاّ غیر این دو معنی ندارد، پس تغییری لازم نمی‌آید در واجب.

[المقالة الثالثة فی افعاله]

[المقدمة]

[التقسیم الاول]

[۴۲۱] قوله «ای ذو ابعاد ثلثة ...»[۱]

و انّما یقال قابل للابعاد الثلاثة فی تعریف الجسم باعتبار جزئه الذی هو الهیولی کما یقال فی مقام الحمل الانسان حیوان ضاحك ای باعتبار جزئه الذی هو الناطق، و امّا لو لوحظ الحیوان بشرط لا من الناطق فلا یصحّ الحمل الاّ ان الفرق بینها ان صحة الحمل هنا باعتبار جزئه الآخر و هو الصورة و قد یقال ان الجزئین متحدانّ فی الخارج و التعدد انّما هو فی التحلیل العقلی و الحمل انّما باعتبار جهة الاتحاد، الا تری ان للانسان وجوداً واحداً شخصیاً بحیث ان جمیع المفاهیم الّتی فی الانسان من الهیولی الی النطق مع ما معه من القوی کلّها موجودة بذلك الوجود واحد و التفکیك و التعدد انّما هو فی نظر العقل و تحلیله و عمل القوّة العمالة و هی العقل.

[۴۲۲] قوله «و یسمی النفوس و الصور ...»[۲]

---

۱. ۱۰/۱۶۰.

۲. ۱۱/۱۶۰.

ففعلها فی ماتحتها و انفعالها مما فوقها و الصورة ایضاً شریك العلّة للهیولی فهی ایضاً فاعلة و هو واضح.

[۴۲۳] قوله «ولیس هو بنفسه محسوساً ...»[۱]

و لما کانت الاجسام محسوسة و مبصرة و لذا لم یقیموا البرهان علی وجودها بل اقتصروا فی وجودها علی کونها محسوسة لکن الواقع غیر ذلك اذ ما هو مبصر محسوس من الجسم لیس الاّ لونه و شکله و صفاته الی غیر ذلك و امّا نفس الجسم بما هو جسم فهو خفی و قد یقام البرهان علی وجود الجسم بقاعدة امکان الاشرف الی ان بلغ الی الهیولی الاولی حیث ان یقبض لم ینقطع الی الهیولی التی هی واقعة فی صف نعال المفاضات، و معلوم ان العالم الاعلی عالم الجمع فیدّل علی انّه لابدّ من کون عالم التفرق و الامتداد لکونه اشرف من الهیولی التی هی صرف القبول لکونه واسطة بین عالم الجمع و الهیولی، و لانرید من الجسم الاّ ما له امتداد، فهذا دلیل علی وجود الجسم جداً.

[۴۲۴] قوله «فتدل علیها حرکات الاجسام . . .»[۲]

نظراً الی عدم کون حرکاتها قسریة ولا طبیعیة بل حرکاتها شوقیة ای عن شوق و ارادة الی البلوغ الی العقول و لایمکن هذا الاّ ان تکون لها نفس لامحالة حتّی ینبعث الشوق من تلك النفس. ثم لا یخفی ان مراده من النفوس التی واقعة فی بدایات الوجود کالنفوس الفلکیة والنفوس الکلیة، و اما النفوس الواقعة فی نهایات الوجود کالنفوس الجزئیة فیمکن اقامة البرهان علی وجودها ایضاً باعیاءالبدن، الاتری ان البدن فی صورة اعیائه یرید النفس الصعود الی العلو و البدن یجره الی السفل لاعیائه، فهذا یدل علی وجود النفس التی تحرکه الی العلو و تمنعهامن السقوط، والاتری صاحب الرعشة کیف یتحرك فان الید المرتعشة باعتبار ذاتها الترابیة تمیل الی الارض فکانه ترید السقوط و النفس تحرکها الی العلو فهذا ایضاً دلیل علی المطلب ای دلیل علی کون شئ تکون هذه الآثار آثار ذلك الشئ و ذلك الشئ هو النفس و مانرید من النفس الا هذا.

---

۱. ۱۳/۱۶۰.

۲. ۱۵/۱۶۰.

[التقسيم الثانى]

[۴۲۵] قوله «و كان بحيث ان يحصل لغيره من وجوده...»[۱]

لما كان واجب الوجود صرف، صرف الوجود و صرف العلم و صرف القدرة و صرف الحيوة و غير ذلك هذا ممّاينبغى ان يكون له ولابد من مناسبة بين العلة والمعلول فلابد ان يصدر من صرف الوجود الوجود الصرف ايضاً اذ لا يمكن تعلقه بالماهية لعدم المناسبة بينهما لعدم قابلية الماهية للجعل الذى هو الوجود، فلذا صدر من الواجب الفيض المنبسط الذى هو الوجود بصدور واحد و تعلق جميع الممكنات بتعلق واحد كما يدل عليه قوله تعالى «و ما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر»[۲]، فبذلك جفّ القلم بما هو كائن[۳] والمجفوف انما هو القلم لا اللوح زيرا كه هم لوح صور محو و اثبات دارد و هم لوح هيولى كه آنافاناً صور بر او وارد مى‌شود، و بالجملة فالاشياء قدصارت بالتبع الواحد عن الحق موجودة فزيد الموجود الان كان موجوداً فى جميع العوالم الى ان بلغ الى هذا العالم لانه لم يكن موجوداً و صار الآن موجوداً بل كانا موجوداً اما فى الاصلاب والارحام او فى غيرها من المنشأت و و هذا الوجود هو الوجود الكونى الخارجى، فالواجب تعالى تام التمام و فوق التمام بحيث يحصل لغيره من وجوده.

[۴۲۶] قوله «والملائكة و الهاماتها من العلل الذاتيه للانسان...»[۴]

لكونها وسائط فى الفيض.

[۴۲۷] قوله «النفوس الفلكية و نفوس الانبياء...»[۵]

النفس بما هو نفس شغلها هو كون اعمالها حسنة و اعتقاداتها صحيحة و كان لها صوادق، و بالجملة شغلها تحصيل هذه الامور فنفوس الانبياء لاتحتاجون الى تعلم بشرى اى بامور خارجة عن ذاتهم بل يحتاجون بامور داخلة من الوحى و الالهام و انما قلنا النفس بما هو نفس شأنه

---

۱. ۲/۱۶۱.
۲. القمر/۵۰.
۳. الحديث النبوى، رواه من طريق اهل السنة احمدبن حنبل فى مسنده، ج ۱ ص ۳۰۷ و ج ۲ ص ۱۹۷.
۴. ۹/۱۶۱.
۵. ۱۰/۱۶۱.

هكذا لانّ نفس النبى مثلاً شأنه و لا منافات بين هذا و بين احتياجهم الى امور خارجة عن نفوسهم المقدسة كلّهم لحفظ بدنهم للاعمال و حفظهم لبدنهم عن الحر و البرد، بل قد يقال انهم لم يكونوا محتاجين الى هذه الامور الخارجة ايضاً بل كانت اراداتهم كافية فى حفظ ابدانهم كيف بدنى كه در تمام عمر خود اكتفا كند به... چگونه مى توان گفت كه محتاج بودند بهذه الجهة حفظ بدن.

[التقسيم الثالث]

[۴۲۸] قوله «ما له طبيعة واحدة...»[۱]

اى صور واحدة نوعية.

[۴۲۹] قوله «يجمع طبيعتين متخالفتين او اكثر...»[۲]

و لعل هذا الترديد منه ره بالنظر الى القول با مكان الجسم من جزئين او ثلثة و ان كان ضعيفاً نظراً الى ان الحق عدم امكان تركيب الجسم الا من اجزاء اربعة.

[۴۳۰] قوله «بل خلق للتركيب و الخدمة...»[۳]

مثلاً مشرك لا يمكن ان يقال ان ليس فى وجوده مصلحة اذ لا يجب كون المصالح فى نفسه و لنفسه بل لابدان يكون المصلحة لنفسه فى عبادته و طاعته و معرفته او لغيره كالخدمة للغير، و بعبارة اخرى وجود المشرك و السلاطين الذين لم يعرفا شريعة اصلاً يمكن ان يكون شرطاً لوجود آخر، و بعبارة اخرى و لمعرفة اخرى و بالجملة يكفى فى النظام الكلّى الجملى للعالم كون وجود المشرك مصلحة.

[۴۳۱] قوله «على سبيل الابداع...»[۴]

كالافلاك، فرق بين الوجود و التكوّن فان الاوّل اعم او التكوّن خاص لانّ التكوّن انما هو فيما يتكوّن من جسم آخر كما فى تكوّن الجسم من الصورة و الهيولى، و كذا فرق بين الفناء و الفساد، فان الاول اعم ايضاً اذ يصدق فى العقول و الافلاك ايضاً بخلاف الفساد

---

۱. ۱۷/۱۶۱.
۲. ۱۸/۱۶۱.
۳. ۲/۱۶۲.
۴. ۶/۱۶۲.

اذلايصدق الا فيما شأنه الفساد، فالنفد يتصوّر على و جهين: احدهما ان يفنى ذاته بالمرّة والثانى ان يفسد صورته مثلاً و يتكون صورة اخرى كما يلاخط فى العناصر، و فقد الافلاك او فرض فقدها انما يكون بالفناء بالمرة فقط لابالفساد الى جسم آخر اولم تتكون من جسم آخر كالمادة و هيولى الافلاك انما هى لبسطها فى عالم الدنيا حتى يكون هى مناط حركاتها و اوضاعها بالهئية التى لها الان فى عالم الدنيا لكونها شائقة فى حركاتها الى تحصيل الكمالات و بعبارة اخرى ان هيولاها مظهر لها ككون بدن الانسان مظهراً لافعال النفس حيث ان لها وجود واحد شخصى مع تشتت قويها التى كل واحد منها فى عرض الاخر كذلك هيولى الفلك متظاهر لافعال الفلك و حركاتها ولو لا ها لما يظهر افعال الافلاك فى عالم الدنيا اصلاً فاذا صار «يوم نطوى السماء كطّى السجل للكتب»[1] يتّم بسطها فتنقبض فلايكون لها هذا البسط و هذه الاوضاع بل قيل انها تفنى ذلك اليوم.

[۴۳۲] قوله «خلقت من لاشئ»[2]

هذه العبارة يو هم كون لاشئ ايضاً شيئاً ولدفع هذا التوهم وردفى الاخبار «خلقت لا من شى»، و على التقديرين المراد من لا شئ هوالمادة اى خلقت لا من المادة، والمقصود ان فى بدو الايجاد فى قوس النزول لم يخلق من المادة بان سيقت لها المادة بل خلقت مع المادة يعنى وقتى كه واجب خلق كرد دفعة آنها را با ماده خلق كرد نه اينكه اول ماده بود صورة و او دبر ماده شان شد نظير قوس صعود چنانچه در قوس صعود و هيولى اجسام حامل صور آنها و حامل استعداد آنهاست. و صور محمولند كذلك فى عالم الافلاك، و اينكه گفته‌اند كه هيولى افلاك بالنوع متفاوتند و متغايرند باهيولى عناصر به جهة عدم تعدد صور عدم طريان صور برهيولى افلاك است بخلاف هيولى عناصر بجهة طريان صور آنها.

[۴۳۳] قوله «واطلقوا القول لقدم العالم...»[3]

لمّا قالوا من ان كل حادث مسبوق بالمادة فعكس نقيضه يكون هذا كل ما ليس مسبوقاً

---

۱. الانبياء/ ۱۰۴.

۲. ۹/۱۶۲.

۳. ۱۰/۱۶۲.

بمادة فليس بحادث فيكون قديماً.

[۴۳۴] قوله «تقبل هذه بالفعل...»[۱]

كالصورة الهوائية التى موجودة الان و تلك بالقوة كالصورة النارية و بالعكس اى تقبل هذه بالفعل اى الصورة النارية و تلك بالقوة اى الصورة الهوائية و هكذا.

[الفصل الاوّل: فى مايدل على الاجسام السفلية العنصرية]

[۴۳۵] قوله «معلوم لنا بالمشاهدة...»[۲]

اى هنا لا فى كراتها بل فى سطح الارض الذى مكان اقامتنا الان.

[۴۳۶] قوله «كما ركبنا الماء بالتراب...»[۳]

و ان كان تركيباً اعتبارياً.

[۴۳۷] قوله «من حرارة مبددّة محلّلة...»[۴]

كلاهما بصيغة اسم الفاعل اى مفرّقة و مفنية، زيرا كه رطوبت را كم كند و فانى نمايد قدرى از رطوبت را.

[۴۳۸] قوله «و رطوبة قابلة للتخليق والتشكيل...»[۵]

يعنى تا سهل القبول بود.

[۴۳۹] قوله «و يبوسة حافظة لما افيد...»[۶]

زيرا كه هر گاه بسيار رطب مثل نقش در آب ميشود.

[۴۴۰] قوله «مجاورة للسماء الى آخره»[۷]

و قديقام البرهان هكذا كه لامحالة وجود عقلى دارند كه آنها رب النوع اينها

---

۱. ۱۲/۱۶۲.
۲. ۲۰/۱۶۲.
۳. ۲۱/۱۶۲.
۴. ۲۳/۱۶۲.
۵. ۲۳/۱۶۲.
۶. ۱/۱۶۳.
۷. ۵/۱۶۳.

هستند و آنها نیز بحسب وجود الله یکی اقوی و اعلی و اشرف است از دیگری، و دیگری ضعیف است پس هر کدام که بحسب وجود اقوی باشند باید اقدم و محیط باشد و آن دیگر باید محاط باشد و احاطه همه جا احاطه وجودیه است لکن وجود هر جا یك معنی دارد، در افلاك هم احاطه وجودی است، در کرات دیگر هم احاطه احاطه وجودی است لکن اگر شئ از عالم اجسام باشد از سنخ امتداد باشد پس احاطه جسمی و امتدادی است و همین معنی در عقول البته نیست، احاطه دیگری است در آنها وارد واجب به این معنی که نیست پس می گوئیم که علل اینها که رب النوع اینها هستند چون چنین بوده‌اند و این احاطه که آنجا دارند از آنجاست وجود اشرف و غیر اشرفی داشته‌اند در این بیان تعیین نمی کنیم که کدام اشرف است و کدام غیر اشرف، بلکه بایست اشرفیة در وجود و محاطیة باشد پس می آئیم به عالم ظاهر می‌بینیم که کوه نار فوق است مماس به مقعر فلك قمر پس می‌دانیم که رب النوع هم اشرف بود و محیط بود به رب النوع هوا و هکذا و به همین ترتیب چون نباید عوالم تطابق داشته باشند عالم عقول و عالم مثال و عالم اجسام، پس این نضد و ترتیب از آنجا برخاسته پس هر کدام الطف است مقدم است.

[۴۴۱] **قوله «لیکون مسکن المرکبات الحیوانیه...»**[1]

یعنی توالد چون از استعدادات و معدّات می‌شود خصوص مکان و خصوص هوا را مدخلیتی است، نمی‌بینی که مثلاً چیتهایی را که در بروجرد بانویی رنگ می کند همان رنگ جای دیگر نمی‌شود و هکذا و گفته‌اند که بعدمه حرکت فلك قمر کره نار نیز فی الجملة حرکتی دارد پس هرگاه فرض شود که کره ارض متصل به مقعر فلك می‌شد حرکتی داشت و لو فی الجملة پس معدات و استعدادات نمی‌شد و توالد به عمل نمی آمد و اگر بگوید کسی که هوا نیز به حرکت ارض حرکت می کند چنانچه اهل فرنگ قائلند گوئیم ارض جسم ثقیلی است و کثیف، و هوا لطیف و شفاف است سهل القبول کثیف می‌شکافد می گذرد چگونه هوا متحرك می‌شود بالعرض ارض.

---

۱. ۸/۱۶۳.

[۴۴۲] قوله«علی وجود الحرکة المستقیمة ...»[۱]

شکی نیست که اجسام از عناصر از هر عنصری از موضع خود قدری جدا شده آمده جسم فلانی متکون شده از آنها نظر به اینکه چهار رکن بایست باشد و الا ممکن نمی‌شود... فی الجملة که گذشت آنفاً تا آنکه ترکیب حقیقی حاصل شود و مزاج معتدل به هم رسد و لازم آمدن آنها حرکت مستقیمهٔ آنها است.

[۴۴۳] قوله«الدالة بحسب المسافة [الاینیة] علی وجود جهتین...»[۲]

هر چه طرف فلك الافلاك است فوق است که او محدد جهات است و هر چه طرف او نیست تحت است و اما یمین و یسار پس متفاوت می‌شود متفاوت فوق و تحت، آنچه معتبر است همان دو جهت است لیس الا، یعنی در نظر حکیم معتبر همان دو جهت است و این مطلب را وضع به وضع لغة و الفاظ از برای اطراف دیگر نیست که یمین را وضع کرده از برای طرفی و یسار را از برای طرف دیگر و بالجملة یمین و یسار امور اعتباریه است که اعتبار شده و لغوی لفظ یمین را وضع کرد از برای فلان امر اعتباری و الا حقیقتی ندارد ونظر حکیم مقصور است به اثبات حقائق اشیاء حتی اگر فرض بشود که شخصی در بامی ایستاده چپ تیر می‌اندازد نه بالا، از آن طرف که تیر می‌افتد او فوق است و آنجایی که ایستاده تحت است زیرا که آن تیر به خط مستقیم لا محاله به فلك الافلاك برمی‌خورد.

[۴۴۴] قوله«فیکون الجهة لا جهة والحرکة لا حرکة...»[۳]

لا یخفی ان هذا برهان علی وجود المحدد مضافاً علی برهان وجوب تناهی الابعاد کما قرر فی محله. اما البیان الاول فلابد من مبدء محدود معین ینسب الیه الجهة فیقال کل ما کان قریباً منه فوق و کلما کان بعیداً منه فهو تحت و الا لما یمکن ذلك و ذلك المبدء هو المحدد فنقول کل ما کان اقرب من المحیط الذی هو شی معین فی الواقع فهو فوق و کل ماکان اقرب من المرکز فهو تحت و بالجملة لابد ان یکون شیئان محیط معین و مرکز کذلك حتی یمکن ان یقال مایقرب من المحیط فوق و ما یبعد منه و یقرب من المرکز تحت.

---

۱. ۱۳/۱۶۳.
۲. ۱۴/۱۶۳.
۳. ۱۸/۱۶۳.

و من هنا يظهر ان المراد من التحت هو ما يكون طرف الارض و ظهر الفرق ايضاً بين الجهة و السمت و الطرف، فان السمت اعم من الجهة كما يقال سمت العقول و طرفها مثلاً و لا يقال جهة الا كما فى الاجسام. اذا تحققت ذلك فنقول فلو كان فوق كل فوق فوق فكلما فرضته فوق لم يكن فوق مثلاً، فافرض فلك القمر فوقاً معيناً اى محدوداً معيناً ينتهى اليه جميع ما فرض فوق فهو المحدد اذ لا نعنى من المحدد الا ذلك. و ان قلت فوق فلك القمر ايضا و فوقه ايضا فوق كفلك العطارد و هكذا الى ان بلغ فلك الافلاك. فقلت: فلك فوق فلك الافلاك ايضاً فوق فبطل جميع هذه الامور الذى كنت فرضتها فوق اذ لم يكن ما فرضته فوق اذ كان فوقه فوق فتكون الجهة لا جهة و الفوق لا فوق فلابد ان يتعين شئ حتى لم يكن فوقه فوق حتى لا يبطل ما فرضته فوق و هو محدد الجهات الذى نسمّى بالمحدد و هو فلك الافلاك. و بيان الثانى ان كل حركة لابد من مبدء ينتهى اليه الحركة و يكون ذلك ما اليه الحركة فلو لم يتعين ما اليه الحركة بل يكون غير متناه فما فرضته حركة اليه يكون لا حركة لا انه ينتفى طبيعة الحركة بل ينتفى الحركة المفروضة و هى التى كنت فرضتها حركة الى شئ و معنى قوله و الحركة لا حركة ان الحركة المفروضة لا حركة.

و قد يقام البرهان اللمّى على وجود المحدد غير هذا البرهان الطبيعى حتى يكون الامر فى هذا المقام احكم و اتقى فيقال ان واجب الوجود علة للاشياء بجميع جهات ذاته على وجه البساطة لكونه بسيط الحقيقة لكون ذاته وجوداً صرفاً، و الوجود لا محالة بسيط و لا سيما هذا الوجود الحقيقى فهو صرف صرف الوجود فهو بسيط فى غاية البساطة، و هو قد يكون لا بشرط و قد تكون بشرط لا و بالجملة فهذا الوجود البسيط بجميع جهات ذاته علة للعقل الاول بجميع ذات العقل الاول ايضاً و العقل الاول ايضاً بجميع ذاته معلول لذلك الوجود البسيط بمعنى ان جميع ذاته مظهر بجيمع الذات و اسمائه تعالى، پس بجميع ذات و اسماء در عقل اول ظهور كرده و او نيز به جميع ذاتش على وجه البساطة بدون تشتت و تفرق مظهر و معلول واقع شده نه آنكه مثل بدن انسانى باشد كه سمعش در موضع مخصوص باشد كه مظهر اسم سميع باشد و لمسش در موضع مخصوص ديگرى، و هكذا الكلام فى العقل الاول بالنسبة الى العقل الثانى، و الثانى الى الثالث و هكذا الى العقل العاشر و كذلك نسبته الى النفس حتى بلغ الى الطبع و هو الجسم الفلكى فنقول ان النفس بجميع قواها ايضاً على وجه البساطة قد ظهر فى الجسم الفلكى و صدر الجسم الفلكى منها فكما لم يكن فى النفس تفرق و تشتت

فلك لابد و ان لايكون فى الجسم الفلكى ايضاً تشتت و تفرق و هذا معنى قول ارسطو فى اثولوجيا حيث قال ان كل موضع من الفلك سمع و كله بصر و كله ذائقة و كله لامسة و هكذا بل حار و بارد الى غير ذلك.

بل يمكن ان يقال ان الامر كذلك فى قوس النزول الى ان بلغ الى الهيولى فالنفوس الجزئية ايضاً كذلك و هذه التشتت و التفرق انما هى فى قوس الصعود من قبل الاستعدادات و المعدات الخارجية و لان النفس الجزئية ايضاً قد ظهرت فى جميع هذا البدن الجزئى كما لا يخفى، الاترى الخيال فى النوم كيف يكون بصيراً و سميعاً و لامساً و ذائقاً و شامّاً الى غير ذلك مع انّه ليس فيه تشتت القوى و تفرق مواضع الحواس.

[۴۴۵] قوله«من جهة حدوثها الذاتى...»[۱]

نظراً الى ان علة الحادث حادث و علة ذلك الحادث ايضاً حادث الى ان بلغ الى امر كان له جهتان جهة حدوث و جهة ثبات.

[۴۴۶] قوله«و هذه الاسباب معدات لايتصور اجتماعها...»[۲]

الاسباب يطلق و يقال فيما كان او فرض له مانع و لذا قديقال للواجب سبب الاسباب بل يقال مسبب الاسباب، و العلة فى ما لم يفرض انه مانع و قد يطلق كل منهما فى كل منهما الا انه شأن معد همان عدم اجتماع است مثلاً آمدن زيد از خانه‌اش و حركت او در مسافت معد است از براى كون او در فلان جا، و نيامدن او و عدم حركت او معد است از براى عدم كون او وقتى كه حركت كرد در مسافت اعداد تمام شد.

[۴۴۷] قوله«و لايمكن وجودها...»[۳]

اى هذه الاسباب فى الحركة المستقيمة الا بحركة دورية، زيرا كه حركت اولا ينقطع است، انتها ندارد.

[۴۴۸] قوله«و الانقلاب الى جسم آخر...»[۴]

---

۱. ۱/۱۶۴.
۲. ۲/۱۶۴.
۳. ۲/۱۶۴.
۴. ۵/۱۶۴.

ای لم ینقل صورته الی صورة اخری.

[۴۴۹] قوله«فالمبدء عقلی و الحرکة عبادة الهیة...»[۱]

عقل نظری کلیه کبری را از دست می‌دهد و عقل عملی تحصیل قضیهٔ جزئیه می‌کند کانه صغری تحصیل می‌کند و مندرج می‌کند این صغری را در تحت آن کلیهٔ کبری، پس عضله و اعصاب به هیجان می‌آید فعل عبادت از او صادر می‌شود پس فعل عقل نظری همان تشویق است و شغل عقل عملی تشوق است. هذا هو الکلام فی الانسان الصغیر، و کذا الکلام فی الانسان الکبیر فان حرکته ایضاً عبادة الهیة و له مبدء عقلی هو المشوق لنفسه حتی یحصل الشوق فیصدر منه الحرکة، و لا یخفی ان نفس الفلك هی ملکوته فالنفس الانسانیة که در هر نشأة است در نشأة برزخ که عالم خیال اوست.

[الفصل الثانی: فی انقطاع الابعاد وانتهاءالاجرام]

[۴۵۰] قوله «حین انفرادها من قبول‌الحیوة لاجل تضاد صورها فی الکیفیات الاوّلیه»[۲]

ظاهر هذه‌العبارة ان صورة العنصر الواحد المنفرد مثلاً کالصورة الناریة لایجتمع فیها صور سایر العناصر حتی یترکّب و یحصل المزاج المعتدل متضادة و التضّاد مانع عن قبول‌الحیوة هذا هو المفهوم من ظاهر هذه‌العبارة ولکن فهم العبارة یحتاج الی بسط عریض فی انّ النفس الّتی هی متعلّقة بالعناصر واحدة یعنی قد تعلّقت علیها نفس واحدة و هذه العناصر مراتب لتلك النفس واحد منها شدید والاخر ضعیف مثلاً المرتبة الاولی منها و هی النار شدیدة من المرتبة النازلة منها و هی الهواء و بعدها الماء و بعدها الارض ففی مقام الترکیب مجتمعة و التحقیق فی الطبیعی، فلانطیل الکلام هنا.

[۴۵۱] قوله «بالعرض و بالقصد الثانی ...»[۳]

فان التضاد انّما فی العرضیات لاالذاتیات.

---

۱. ۱۷/۱۶۴.

۲. ۶/۱۶۵.

۳. ۱۱/۱۶۵.

[۴۵۲] قوله «قبل النظر فی الوجود ...»[۱]

ای قبل ان یوجد شیٔ.

[۴۵۳] قوله «بانه ان کان فی الوجود ترکیب ...»[۲]

ای ما یقتضیه الشرطیة.

[۴۵۴] قوله «لاحقیقیاً و لا اضافیاً ...»[۳]

حقیقی آن است که موضعی را معین بکنی و سایر فوقیات را نسبت به او بدهی و معلوم است که اضافی بدون حقیقی نمی‌شود، مثلاً هر گاه فلك قمر را منتهی قرار دادی و او را فوق معین کردی او می‌شود حقیقی پس سایر فوقیات را نسبت به او ملاحظه کنی به این معنی که هر چه به او اقرب است از شیٔ دیگر او فوق است و هر چه از او ابعد است تحت است، پس تحتیّت و فوقیّت نسبت بحقیقی است و اگر جدا آنرا معین نکنی بلکه حرکت را ملاحظه کنی الی مالانهایة له فوق حقیقی که مشخص نیست اضافی متحقّق نخواهد شد از بابت اینکه اضافی باید دوطرف داشته باشد که هر چه به طرف ضدی نزدیك باشد از فلان اقرب است فوق است مفهوم بای بطرف[۴] در وقتی که نهایت... نداشته باشد متحقّق نمی‌شود پس اضافی معنی ندارد پس اگر فوق حقیقی خود جسم فلك الافلاك است پس هر چه به او اقرب باشد فوق است و اگر محدّب فلك الافلاك را فوق حقیقی قرار بدهی معلوم است که مقعرش [به] نسبت نار تحت خواهد شد.

[۴۵۵] قوله «ورغبة من شیٔ الی شیٔ» الی قوله «متخالفین»[۵]

پس دو شیٔ لازم است که شیٔ اول مقتضی طبع متحرك باشد و شیٔ ثانی خلاف مقتضی طبع متحرك باشد که مرتب باشد بر شیٔ اوّل، پس باید این دو شیٔ مختلف بالنوع باشند لامحالة.

---

۱. ۱۶/۱۶۵.
۲. ۱۶/۱۶۵.
۳. ۲/۱۶۶.
۴. کذافی الاصل.
۵. ۱۱/۱۶۶.

[۴۵۶] قوله «و ان اتفقّت فی کونها نقطاً او خطوطاً ...»[۱]

جواب عن سؤال مقدّر و هو انّ مافیه الحرکة قدیکون نقطاً و قدیکون خطوطاً و قد یکون سطوحاً مثلاً فکما ان المبدء خط فکذلك المنتهی ایضاً خط و کما ان المبدء نقطة و کذلك المنتهی، و کذلك فی السطح فلایکون المبدء والمنتهی مختلفین بالنوع بل کلا هما نوع واحد غیر متعدّد. و حاصل جوابه ان هذا الخط الذی فی المبدء یختلف للذی فی المنتهی باعتبار لحوق صفات تقییدیة تکثر الموضوع و تختلفه فان الخط من حیث کونه فی المبدء یخالف نفسه من حیث کونه فی المنتهی تخالفاً نوعیاً.

[۴۵۷] قوله «فان المضاف المشهوری ...»[۲]

موضوع المضاف الحقیقی هو المضاف المشهوری مثلاً الابوة و البنوة مضاف حقیقی و امّاالاب و الابن مضاف مشهوری فاذا لحقه حیثیة الاضافه یکون حکمه حکم الحقیقی فالشخص الواحد من حیث انّه اب لزید غیره من حیث انه ابن لعمرو.

[الفصل الثالث: فی بیان المحدّد للجهة]

[۴۵۸] قوله «فی بیان المحدّد للجهات»[۳]

الجهة عبارة عمّا یتوجّه الیه المتحرك.

[۴۵۹] قوله «والاّ لکانت الجهة متحدّدة ...»[۴]

یعنی لایکون ما فرض محدّد الجهات بمحدّد الجهات بل یکون محدّد الجهات هو الجسم الاخر الذی قدتحرك الیه هذا الجسم الذی قد فرضنا اوّلا محدّد الجهات که حرکة مستقیمه کرده زیرا که محدّد الجهات حرکت مستقیمه نمی کند، اگر حرکت مستقیمه بکند به هر طرف حرکت کرده آن جسمی که الیه الحرکة است آن محدّد الجهات است لامحالة.

---

۱. ۱۲/۱۶۶.
۲. ۱۶/۱۶۶.
۳. ۲۱/۱۶۶.
۴. ۱/۱۶۷.

[۴۶۰] **قوله «والعدسیة ...»**[۱]

زیرا که اگر محدّد الجهات به صورت شکل عددی باشد به اینطور که کرات دیگر در طوی او باشد معلوم است که اطرافش ابعد است از مرکز از اوساطش پس آنچه ابعد است فوق حقیقی خواهد بود و آنکه اقرب است فوق اضافی خواهد بود یعنی بالاضافة الی ذلك الابعد، پس اگر جسم محدّد به شکل عدسی باشد لازم می آید که بعضی از مواضع او ابعد باشد از بعضی دیگر با آنکه گفتیم که محدّد آن است که ابعد از او و از مرکز در میانهٔ اجسام نباشد پس محدّد به شکل عدسی نخواهد شد.

[۴۶۱] **قوله «الی المبدء الفاعلی ...»**[۲]

ای الّعلة الفاعلیّة.

[۴۶۲] **قوله «الی المبدء الغائی ...»**[۳]

ای الّعلة الغائیة.*

[۴۶۳] **قوله «فیضیق ...»**[۴]

الفاء فاء جزاء و جواب للشرط الذی هو و امّا انه لم یعرض الی آخره، غرضه ان کلامنافی البحث الالهی و هذه الامور من المسائل الطبیعیة فیضیق عنها هذا الطور من البحث

---

* حاجی میرزا محمود که ملاّباشی شاه ناصر الدین خلّده‌الله بود از میرزا محمّدحسن پسر آخوند مرحوم[۵] سؤال کرده که «سئل حکیم که لم خلق الذهب اصفر؟ قال ای الحکیم لکثرة طلاّبها. چه معنی دارد کلام این حکیم؟» میرزا آیه «اصفر فاقع لونها تسرّ الناظرین»[۶] را خوانده بود، بعد میرزا از آقاعلی استاد سؤال کرده معنی کلام مذکور را جواب داده بود که «یعنی لیکثر طلاّبها یعنی نظر به اینکه رنگ زرد خوب رنگی است که همه کس خوشش می آید از آن جهت خداوند زرد خلق کرده که جواب از علت غائیش داده بود و الاعلت فاعلیش همان ضرورت نوعیه شئ است.»

---

۱. ۵/۱۶۷.
۲. ۸/۱۶۸.
۳. ۹/۱۶۸.
۴. ۱۰/۱۶۸.
۵. ای المیرزا محمد حسن النوری ابن الآخوند الملاعلی النوری رضوان اللّه علیهما.
۶. البقرة/۶۹.

الذی لنا الآن فی الالهی.

[۴۶۴] قوله «ینتهی بحثه الی امور [جوهریة] صوریة ...»[۱]

یعنی اگر سؤال بعد بکم نمایند از اینها گوئیم به جهت آنکه در قدر الهی چنین شده که محلّ امثله کلیه است پس اگر رد بکند سؤال بلم بشود گوئیم که ارباب انواعشان اقتضا کرده اگر او نیز سؤال بلم بشود گوئیم به جهت شئون و عنوانی نیست که در اسماء و صفات ذات باری است چون اینجا که رسید دیگر سؤال بلم غلط است. و بعبارة اخری که هر گاه بخواهیم عناصر را مثلاً یك یك وضع کنیم ولّم طبیعی و سبب طبیعی هر یك را بگوئیم به این طور که چرا ماء بارد شد و چرا نار حارّ شد الی غیر ذلك طور بحث تنگ است از این مطلب بلکه با یك لمّ الهی بیان می کنیم علی سبیل الاجمال که مغنی از آن باشد، و تفصیل آن اجمال این بود که اشاره شد که اگر سؤال بلم بشود گوئیم که این سبب اختلاف مستند بصور نوعیهٔ آنهاست و اگر نیز سؤال بلم شود گوئیم او نیز مستند است به جهت دهریتی که دارند و اگر او نیز سؤال بلم بشود گوئیم او نیز مستند است به عقول که ارباب انواع آنها هستند و اگر او نیز سؤال بلم شود گوئیم او نیز مستند است به تکثر عنوانات و اسماء واجب تعالی و اگر او نیز سؤال بلم شود گوئیم مستند است به شئون ذاتیة که در ذات واجب است و اگر او نیز سؤال بلم شود گوئیم سؤال بلم در اینجا غلط است زیرا که لم بر نمی دارد.

و ان شئت اجمال ذلك التفصیل بعبارة اخری فنقول ان هذه الآثار المختلفه مستندة الی وجوداتها الخاصة لها الّتی هی صورها النوعیة و ان سئل عن تکثر تلك و اختلافها فنقول: ان هذه مستندة مع تشتّتها و تفرّقها الی طبیعة الوجود و هی الوجود المطلق الصرف الذی لاکثرة فیها و هو الوجود الحقّ الحقیقی الذی لایتصوّر فیه شوب کثرة و لاامکان ولاامتناع و هو بسیط الحقیقة و کل الاشیاء فهی موجودة فیه علی نحو البساطة و الجمعیة و هو الوجود بشرط لا حتی بشرط لامن الاطلاق ای الوجود علی نحو الصرافة، لا لابشرط الذی عبارة عن الفیض المنبسط الذی یقول به الصوفیة حیث انّه واحد مع الواحد و متکثر مع التکثر و لابشرط شئ الذی هو الوجودات الامکانیة.

---

۱. ۱۲/۱۶۸.

والحاصل ان ما ذكرنا هو المراد من قول بعض ممّن عاصر [نا]* من حكماء الاصفهان فی جواب سؤال حاجی میرزا آقاسی حیث سئل: انّ هذه التكثرات و الاختلاف من این؟ قال: من تكثر ارباب انواعها. قال: تكثرها من این؟ قال: من تكثر الاعیان الثابتة. قال: هی من این؟ قال: من الوحدة. قال: بارك الله. و بیان ذلك ان هذه الاثار من لوازم ذاتها فهی ذاتیة لها ای لهذه الوجودات و عرضیات لطبیعة الوجود و الذاتی لایعلّل و العرض یعلّل، فالحاصل انها لّما كانت فی العلّة موجودة علی نحو البساطة و الجمعیّة فالتكثر انّما هی من مقتضی العلیّة والمعلولیة اذشأن المعلول هو انزلیته من علّته و بالجملة منشأ هذا التكثر مع عدم التكثر فی العلّة انّما هو من انزلّیة العلّة فتدبّر، فانه من المسائل المشكلة.

[۴۶۵] قوله «ولن تجد لسنة الله تبدیلاً»[۱]

زیرا كه [اگر] ذات واحد باشد سنت متعدّد و متكثر و متبدّل نمی‌شود.

[۴۶۶] قوله «لامعقّب لحكمه»[۲]

والمراد من الحكم هو الحكم الوجودی و كذلك التضاد.

[۴۶۷] قوله «یخالف جهة حركته التی بحسب...»[۳]

یعنی انسان كه مقتضی ثقل بدنش افتادن است در جایی بازمی‌بینی كه حركت می كند بخلاف او مثل اینكه سربالا می‌رود از صد پله و دویست پله مثلاً... و اعضا و اعصاب و قوی كه در بدن انسانی است كه هر یك‌یك فعل و یك اقتضاء دارند الی ماشاءالله همه متشتتند متفرقه كه هیچیك شبیه هم نیستند ولكن تعجب می كنند از جذب مغناطیس نیم مثقال آهن را.

---

* استادنا[۴] علی ما حكی عنه.

---

۱. ۳/۱۶۹. الاحزاب / ۶۲.

۲. ۳/۱۶۹. الرعد / ۴۱.

۳. ۱۰/۱۶۹.

۴. اساتیده فی الاصفهان: المیرزا محمدحسن النوری، الملا محمدجعفر اللاهیجی اللنگرودی، محمدابراهیم نقشه‌فروش.

[۴۶۸]قوله «عجایب الخطوط ...»[۱]

و هی الماهیات.

[۴۶۹]قوله «و لااتصاله بمحلّ الخطّ...»[۲]

و هو الهیولی. والانصاف این است که تا اینکه چشم از فهم جمهوری نپوشد اینگونه چیزها را نخواهد فهمید.

[الفصل الرابع: فی سبب حدوث الحرکة]

[۴۷۰]قوله «فی سبب حدوث الحرکة ...»[۳]

لانزاع فی الحدوث الذاتی* الذّی فی المبدعات التی یکفی امکان ذاتیها فی وجودها و حدوثها و انّما النزاع فی الحدوث الزمانی** والحدوث الزمانی عبارة عن کون وجودالشئ مسبوقاً بعدم غیر مجامع لهذاالوجود، علی هذا لامعنی لقول المتکلّمین حیث قالوا «و اختص الحدوث بوقت» اذلاوقت قبله. فعلم من التعریف ان لیس الحدوث صفة للعدم ولا للشئ ولا للوجود مطلقاً بل هوصفة لوجود مسبوق بعدم غیرمجامع لذلك الوجود.

ثم ان العالم الذی اجمعوا بحدوثه عبارة عماسوی الله تعالی فافعاله تعالی ایضا لیس بما سوی الله کما قدیختلج بالبال فان الاحداث فعل للمحدث متعلّق بالحادث والمحدث هو الله تعالی و فعله تعالی یتم کسایر الصفات الفعلیة و هوای فعله تعالی کلمة کن و امرو لفظةالله عبارة عن الذات المستجمع لجمیع الصفات فالاضافة والترکیب معتبران، فی المفهوم والتعبیر لافی المعبرعنه و بعبارة اخری فی الملاحظة والحکایة لافی المحکّی عنه و الملحوظ.

---

* فان الحدوث هناك عبارة عن تأخر المعلول عن الله.

** نکتة فی معنی الزمان، الحق ان الزمان عبارة عن الحرکة المتقدرة لامقدار الحرکة، اذالمقدار امر معنوی و مقدار الحرکة لیس من الحرکة لما ان مقدار الحنطة مثلاً لیس حنطة بل هو معنوی کما لایخفی.

---

۱. ۶/۱۷۰.

۲. ۸/۱۷۰.

۳. ۱۶/۱۷۰.

[۴۷۱] قوله[۱] «حدوث الحادث امّا من لوازم ذاته ...»[۲]

الموجود بعض منه تام الفاعلية و هو واجب الوجود اذ هو التمام فوق التمام و صرف الفعلية و الفعلية الصرفة بلاشوب امكان اذهو واجب الوجود بالذات و للذات و من جميع الجهات و الحيثيات. و بعضه ليس بتام الفعلية كساير الموجودات متفاوت الدرجات.

ثم انّ القوّة انّما يتصوّر قوّة بالنسبة الى الكمال الذى تتوجّه تلك القوّة اليه فى سبيل سلوكها يحصل تلك الكمال فيه، فالفعلية التى فى الشئ ليست القّوة فى ذلك الشئ قوّة لتلك الفعلية اذهى حاصلة فالجسم النباتى قوّة بالنسبة الى النفس الحيوانية التى ليست فيه فهو قوة بالنسبة اليها و ان كان له ايضاً فعلية بحسب نفسه، ثم خروج الشئ من القوة الى الفعل اما دفعى و اما تدريجى، الاوّل هو المسمّى بالكون كمالو تم جميع استعدادات الشئ بحيث لم يبق له حالة انتظار من الدخول الى الفعلية و ليس كلامنا فيه. و الثانى المسمّى بالحركة، فالحركة عبارة عن خروج الشئ من القوّة الى الفعل على سبيل التدريج، فظهر انّ التدرّج مأخوذ فى الحركة و ذاتىّ لها اولازم لذاتها ولامحلّ للتدريج الّاالتجدّد فالحركة امر متجدّد بالذات اى حيثية ذاتها حيثية التجدّد و التصرّم. فظهر من هذا كلّه ان الحادث بالذات هو الحركّه و انّه لابدّ لها من مبدء.

و قال ارسطو[۳]: ان الحركة اوّل كمال لما بالقوة من حيث هو ما بالقوّة، امّا كونها كمالاً لكونها فعليّة للمتحرك و معلوم انّ الفعلية كمال للشئ لكونها وجوداً كما انّ القوّة نقص للشئ لكونها امراً عدمياً، و امّا كونها اوّلاً فانّ الشئ المتحرك له غاية فى حركته و هى التى يتوجّه اليها و يريدان يصل الى تلك الغاية فهى اى تلك الغاية كمال ثان للمتحرك لكونه بالنسبة اليها بالقوّة، و امّا نفس الحركة فالمتحرك واجد لها بالفعل و ليس بالنسبة اليها بالقوّة فتكون الحركة اوّل كمال للمتحرك و المراد من كلمة ما فى قوله لما بالقوّة المتحرك اى للمتحرك الذى بالقوّة بالنسبة الى الكمال الذى لم يحصل بعد فيه ففى المتحرك فعلية و هى كونه متحركاً الذى لم يؤخذ فى حد ذاته التحرك ولاالسكون بل يجوز ان يحرك و يجوز ان يسكن و قوّة و هى كونه متحرّكاً الى الكمال الذى هو المقصود من الحركة حتى يحصل فيه ذلك الكمال و هو الغاية

---

۱. قبل هذه التعليقة تعليقة مختصرة اخرى لايشخّص موضعها هو هكذا «من المحدث اسم المفعول».

۲. ۶/۱۷۱.

۳. ارسطو، الطبيعيات.

القصوی و انّما قیّد بقوله من حیث هو مابالقوّة یعنی حرکت فعلیة و کمال اوّل است از برای متحرك که آن متحرك بالقوة است نسبت به آن کمالی که حرکت متوجّه بسوی اوست پس حرکت کمال از برای همین جهت قوّه والاّ بعد از حصول آن کمالی که متوّجه الیه است قوّه تمام می‌شود بل فعلیّة می‌شود.

[۴۷۲] قوله «وذاتی الشئ لایعلّل...»[1]

بیانه ان بعد وضع الموضوع فالانسان مثلاً سؤال بلم که چرا ناطق شد غلط است زیرا که ناطق ذاتی انسان است، والذاتی لایعلّل و امّا قبل از وضع موضوع مثل اینکه کسی موجود را وضع بکند موضوع و سؤال از عوارض او نماید که از جمله عوارض موجود انسان است و بگوید که چرا انسان از جمله موجودات شد ضرری ندارد و این سؤال لم برمی‌دارد، زیرا که انسان عرضی خواهد شد نسبت به موجود زیرا که انسان ذاتی موجود نیست.

[۴۷۳] قوله «و به ینقطع سؤال ...»[2]

تقریر دیگر اینکه باید ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات شود. و تقریر دیگر آنکه هرچه ذاتی است لم برنمی‌دارد و هرچه عرضی است لم برمی‌دارد، پس باید منتهی بشود به امری که در او ذاتی بشود که لم برندارد تا سؤال به لم منقطع شود.

[۴۷۴] قوله «الی سکون لتناهی الامتدادات ...»[3]

یعنی لامحاله عالم عالم حوادث است و نشأه نشأهٔ حدوث است پس این حوادث لامحاله است به جهت آنکه هر شئ از اعانتی است که متوجه است بسوی او و او مقصود است از حرکت او و قوای جسمانی متناهی است به جهت آنکه کمالات عالم جسمانی متناهی است پس مادامی که این حوادث هست و نشأه نشأهٔ حدوث است باید حرکت باشد و سکون نباشد مگر آنکه مبدئیّة حرکت از مبدئیّة بیفتد و اوضاع مبدء و حدوث برچیده بشود، «یوم نطوی السماء کطی السّجل»[4] ... بشود یعنی نشأه نشأهٔ حوادث نباشد و بعبارة اخری یا

---

۱. ۱۰/۱۷۱.
۲. ۱۷/۱۷۱.
۳. ۲/۱۷۲.
۴. الانبیاء/ ۱۰۴.

ذات متحرك فانی بشود که مبدء حرکت است و یا نشأه نشأه دیگر بشود والاّ باید حرکت باشد و اینکه فلك را یوم‌نطوی السماء بشود بجهة آنکه مثلاً هر موجود مثل افراد حیوان و انسان و غیره هر منظوری که هست که او کمال و مقصود است همینکه به او رسید نفس کامل شد بدن را وامی گذارد و می‌رود، این عبارت اخری بدن است و هکذا الافلاك اگر نفس کلی از بدن کلی بیرون رفت قیامت کبری است و بدن کلی آن نفس کلی مثل خیال ما می‌شود به این معنی که منطوی در نفس کلی می‌شود و اما نفس جزئی بیرون رفت قیامت صغری است کماورد فی الحدیث: «ان من مات قامت قیامته».

[۴۷۵]قوله «یکون وجوده کوجود محموله ...»[1]

ای یکون هوایضاً متجدداً بالذات کمحموله الذی هوالحرکة زیرا که اگر ثابت باشد لازم می آید تخلّف معلول از علّت زیرا که قطعات حرکت معدوم می‌شود لامحالة... اگر یك قطعه معدوم شد اگر آن متحرکی که موضوع آن جزء از حرکت شخصیه بود معدوم نشود و ثابت باشد در جزء دیگر از حرکت لازم می آید که حرکت باشد و موضوعش با او نباشد و ان شئت قل: لازم می آید تخلّف علت از معلول، و ان شئت قل که لازم می آید عرض بدون موضوع متحقّق بشود زیرا که موضوع را فرض کرده‌ایم موضوع تمام این قطعات حرکت من‌المحراب الی‌الباب مثلاً پس تا نصف مسافت آمد و بعداً که حرکت باشد و آن موضوع بالا نباشد لازم تخلّف علت از معلول یا بالعکس یا خلاف فرض که او را فرض موضوع تمام آن حرکت کرده بود... نباشد موضوع نصف او را باشد.

[۴۷۶]قوله «لاستحالة بقاء العرض بدون موضوعه...»[2]

یعنی بعد از اینکه موضوع موضوع شد یعنی جمع شد در او هرچیزی که درموضوعیّة موضوع مدخلیتی ندارد از شرائط و اسباب معدّه خارجیه پس آن وقت موضوع جهت اقتضائی نسبت به عرض که حال در اوست خواهد داشت یعنی هم فاعل ما به اوست زیرا که قوام او به اوست و هم فاعل ما منه است به جهت اقتضایی که نسبت موضوع به او در او

---

۱. ۶/۱۷۲.

۲. ۷/۱۷۲.

که مخصص آن عرض شد نه عرض دیگر و الاّ لازم می آید ترجیح بلامرجّح و فرقی نیست در این میانه حرکت مستقیمه و مستدیره بلکه حرکت جوهریه هم فرقی که هست این است که در حرکت جوهریه متحرك یعنی فاعل ما منه همان مفیض وجود است، حرکت جوهریه آن است که یك وجود ثابتی داشته باشد شئ و تغییر و تجدّد در حدود او باشد مثل اینکه می بینم که سیب مثلاً اوّل رنگش کبود است ثم سفید می شود ثم قرمز می شود و در همه عروض این احوال و صفات که متجددند یك امر ثابتی است که همان لون مطلق باشد و تجدّد و تغیر در حدود او واقع شده که اخضر و ابیض و احمر گردید.

[۴۷۷] قوله «بان یوجد اوّلاً ثم یتحرّك...»[۱]

ای یوجد ساکن ثم یتحرّك.

[۴۷۸] قوله «الا ماشاءالله...»[۲]

اشارة الی ما حقّق من معنی یوم نطوی السماء[۳].

[۴۷۹] قوله «هو مبدع ذوات الحرکات...»[۴]

لکونه مفیضاً للوجود فذوات الحرکات ایضا متحرکة با لحرکة الجوهریة، فظهر انهّ تعالی ربط الحدوث بالحدوث والثبات بالثبات کما قال ره فالحوادث الکونیة ربطها بالحادث الذاتی و هو الحرکة و جهة ثبات الافلاك الّتی هی محّل الحرکة ربطه بالعقل الفعال الذی هو ایضاً ثابت و ان حذفت الوسائط فعل آنها مربوطة بفعل اللّه تبارك و تعالی و هو قدیم لیس فیه حدوث اصلاً، و بالجمله اگر گفته شود عقل فعال یا فعل واجب الوجود لامحالة قدیمند و علتند چگونه معلول از علّت منفك میشود پس لازم می آید که معلول هم قدیم باشد پس لازم می آید که حرکت هم قدیم باشد و حال آنکه شما اثبات کردید حدوث او را، گفته می شود چنانچه علی القول باصالة الوجود مجعول بالذات وجود است و جعل بوجود تعلق می گیرد اوّلاً و بالذات، پس وجود مجعول می شود و ماهیت ثانیا و بالعرض که از لوازم وجود است به

---

۱. ۸/۱۷۲.
۲. ۱۳/۱۷۲.
۳. الانبیاء/ ۱۰۴.
۴. ۱۵/۱۷۲.

وجود ملزوم موجود می‌شوند تابع وجود ملزومند چنانچه شأن لوازم است، فكذلك الكلام هنا كه اوّلاً جعل از ثابت با لذات تعلق گرفت به جهت دهريه حركة و او موجود شد ثانياً و بالعرض، حركت موجود شد بدون تخلّل فاء.

و اگر گفته شود منظور از سئوال حدوث حركت بود نه لازم بودن او در جعل، گوئيم بلى معنى حدوث كون الوجود مسبوقاً بعدم غير مجامع لذلك الوجود پس كانّه مركب است از عدم دو وجود، و حركت نيز امرى است متجدّد بالذات كه آناً فآناً يك جزء از او موجود می‌شود و معدوم می‌شود و جزء ديگر موجود می‌شود و معدوم می‌شود و هكذا و اين عدم و وجود عبارت از حركت است، لاشك و لاريب يك جزء از او مسبوق به عدم است سابق بر اين جزء هم مسبوق به عدم است و هكذا سابق بر سابق بر سابق بر سابق است، پس لازم می آيد حدوث كل كالجزو، نبايد نظر را قصر به جزء موجود كرد تا اينكه بگويى اوّل عدم بوده است پس لازم نمى آيد حدوث زيرا كه علت هميشه بوده است بلكه بايد وجود و عدم را سر هم رفته ملاحظه كنى و ضررى ندارد كه عدم مستند به وجود باشد زيرا كه مجعول بالذات نيست بلكه لازم ملزوم است كه وجود است، آيا نمى‌بينى كه لافرس لازم انسان است؟ و بالجملة چنانچه حادث مستند است به جهت حدوث و تجدّد كذلك جهت ثبات حركت كه امر مستمرى است متحرك است بالحركة الجوهرية مستند است بثابت بالذات پس لازم نمى آيد نه حدوث قديم در وجودى كه مى‌شود كه علت او حادث است، و نه توهم حادث در وقتى كه علّة او قديم است و نه انفكاك معلول از علّت.

[۴۸۰] قوله «كارتكاب التسلسل فى المتعاقبات...»[1]

متكلمين جارى مى‌دانند در امور عينى متناهيه مطلقاً اما حكما... جارى مى كنند در امور مجتمعه مترتبه و در امور متعاقبه مترتبه و جارى نمى كنند در امور مجتمعه غير مترتّبه مثل... و مراد از جارى كردن يعنى مجرا تسلسل مى‌دانند همينكه جارى دانستند البته تسلسل باطل است، و قول مصنف «كارتكاب التسلسل فى المتعاقبات» يعنى گفته‌اند كه جارى نمى‌شود تسلسل و الحاصل انه لاكلام عنده ره فى جريان التسلسل فى المجتمعات

---

۱. ۱۰/۱۷۳.

المترتبّه، و انمّا الکلام فی المتعاقبات المترتّبه و قد اشارهنا الی جریانه فیها ایضاً و لعّل نظره الی الغایة النظر الاجمالی فی تلك الامور ای المتعاقبة المترتبة لا النظر التفصیلی اذ لایحتاج فی جریان التسلسل الیه بل یکفی فیه النظر الاجمالی.

ثم ان تلك الامور امّا علی نهج الاتصال او علی طریق الانفصال. امّا المنمفصلة کالحوادث الیومیة التی هی منفصل بعضها عن بعض، و معزول کحدوث ابن‌زید من ابیه و هو عن ابیه و هو عن ابیه و هکذا و غیر ذلك من الحوادث المتعاقبة المترتبة المنفصلة التی هی فی الحقیقة وجودات علیحدة لاوجود واحد، ولازم ندارد سابق لاحق را، و امّا المتصلة کاجزاء الحرکة المستدیرة فانّها حرکة شخصیة اذ محلّها محدّد الجهات کما ثبت و هو شخص واحد لیس له مبدء ولا ینتهی فی الخارج الاّ بالفرض العقلی والتحلیل الفرضی و التقطیع الذهنی، و بالجملة فکما ان محلّها شخص فلك واحد نفس الحرکة ایضاشخص واحد ضرورة عدم تخلل السکون حتی یتعدّد اجزائها والوحدة ایضاً عین الوجود و مساوق له فلیس هناك وجودات بل وجود واحد متصل الاّ انها عین الکثرة، و الکثرة ایضاً عین الوحدة بحیث یکون السابق ملزماً للحوق اللاحق لاتصال اجزائها و التسلسل یجری فی الامور المتعدّدة لافی امر واحد و بعبارة اخری امر واحد فی قوّة الامور المتعدّدة کالجسم الواحد الذی واحد بالفعل و متکثر بالقوّة فهو فی قوّة الکثرة و کثیر بالقوّة و لایجری التسلسل فیما فیه قوّة الکثرة و التعدّد بل لابدّ و ان یکون آحاد المتسلسل موجودة بالفعل متعدّدة و هذه الاشکالات الّتی مرّت لایرد علی بیاننا زیرا که ما جهة تجدّدی قرار دادیم و جهت ثباتی، و گفتیم که حادث بالعرض مستند به حادث بالّذات است و ثابت بالعرض مستند به ثابت بالذات.

[۴۸۱] **قوله «ذو قوّة غیر متناهیة غیر جسمانیة ...»**[۱]

چون خواهد مذکور شد بعد از این که فلك متحرك بالارادة است پس باید در او ارادهٔ واحده باشد که متعلق به همین حرکت واحد شخصیه بشود وچون گفتیم که این حرکت اگرچه واحد است ولی در عین کثرة است پس باید که اراده آن نیز که بالفعل واحد است به

---

۱. ۱۶/۱۷۳.

تحليل عقلی اگر متجزّی فرض کنی به هر جزئی از اراده یك قطعه از حرکت متحقق بشود که منطبق بشود اجزاء حرکت به اجزاء اراده و چون درجای خود محقق شده که از قوای جسمانیه امور متناهیه بالمدّة و العدّة محال است که صادر شود نظر به تناهی قوای جسمانیه پس باید او صاحب قوّه غیر متناهیه غیرجسمانیه باشد که این ارادات غیرمتناهیه از او متعلق بشود به قطعات حرکات غیرمتناهیه.

[۴۸۲]قوله «و ینبعث عنها سائر القوی...»[۱]

ای بالوسائط.

[۴۸۳]قوله «و کعبة المآرب النشویة...»[۲]

ای التّی یتوجّه الیها الاشیاء التی هی ذوی الحاجات و المراد من المآرب النشویة هی النمو فی الحیوان و الانسان و النبات.

[۴۸۴]قوله «وعرش استواء...»[۳]

ای کما انّ نسبة محلّها الذی هو المحدد الی الاجسام الکونیة نسبة سوائیّة لکونه کرویاً و محیطاً کذلك نسبة حرکته الیها نسبة سوائیة.

[۴۸۵]قوله «الرحمة الرحمانیة...»[۴]

هذه اصطلاحات العرفاء، فالرحمة الرحمانیة عبارة عن الفیض المنبسط فی قوس النزول و بعبارة اخری هی عبارة عن قوس النزول، والرحمةالرحیمیة عبارة عن قوس الصعود و قد یطلقون علی الاولی الرحمة الابتدائیة و علی الثانیة الرحمة الانتهائیة و قد یطلقون ایضاً علی الاولی الرحمة الدنیویة وعلی الثانیه الرحمة الاخرویة.

[۴۸۶]قوله«فی حال الحرکة الحادثة...»[۵]

کحرکةزیدفوق الارض مثلاً و حرکة عمرو و غیر ذلك من الحرکات الحادثة الکونیة.

---

۱. ۱۷/۱۷۳.
۲. ۲۱/۱۷۳.
۳. ۲۲/۱۷۳.
۴. ۲۲/۱۷۳.
۵. ۲۳/۱۷۳.

[۴۸۷] قوله «على [وجود] قوّة سرمدية...»[۱]

القوة لها اطلاقات بينّها الشيخ فى كتبه[۲] و المراد منها هنا مبدء التأثير.

[۴۸۸] قوله «تكون و اجبة الوجود...»[۳]

فان القيت الوسائط فالمراد من القوة هو فعل واجب الوجود و فيضه و ان لاحظت الوسائط فهى نفس الفلك.

[۴۸۹] قوله «يشبه طريقة الصديقين...»[۴]

و لايخفى انهّ مع ذلك ليس استدلال من العّلة على المعلول بل بالعكس كما لا يخفى وجهه.

[الفصل الخامس: فى ان السماء حيوان...]

[۴۹۰] قوله «لايتميّز جزء من جزء...»[۵]

لكونه متشابهة الاجزاء.

[۴۹۱] قوله «فاذن قابلة للتبادل...»[۶]

حاصله انه اذا فرض ساكناً والحال هذه يعرض له امكان التحرك فيكون ممكن التحرك.

[۴۹۲] قوله «و كل قابل للحركة لابّد لحركته من مبدء...»[۷]

و لقائل ان يقول ان القابل بماهو قابل كالهيولى مثلاً نسبتها بجميع الفعليات نسبة سوائيه و حيث ذاتها حيثية القبول فاىّ حاجة لها الى المبدء مع انّ ذاتها عبارة عن القبول. و يجاب نعم قابل بما هو قابل شأنش همين است لكن صورة فرسية كه فعليّة فرس است مثلاً

---

۱. ۲۵/۱۷۳.

۲. راجع طبيعيات الشفاء والنجاة.

۳. ۱/۱۷۴.

۴. ۳/۱۷۴.

۵. ۱۹/۱۷۳.

۶. ۱۹/۱۷۴.

۷. ۱۹/۱۷۴.

بخواهد فعلیّة انسانیة حاصل بکند و صورة انسانیة در او حاصل بشود لامحالة محتاج است به مبدئی و ما نحن فیه ایضا کذلك و هو ظاهر.

[۴۹۳] قوله «او طبیعیّة...»[۱]

الطبیعة هی المبدء للحرکة والسکون و المبدء عبارة عما به الخروج من القوّة الی الفعل.

[۴۹۴] قوله «فی طبعه میل...»[۲]

مثلاً سنگی در ارض است نه میل به بالا دارد و نه مبدء میل اسباب میل می‌خواهد که از قبیل قاسر باشد مثلاً سنگی را که بالا انداختی بخواهد پائین بیاید هم مبدء دارد و هم میل و اما سنگی را که بالا انداختی مبدء دارد که قاسر باشد لکن میل ندارد.

[۴۹۵] قوله «الاّ بمعاوق داخلی...»[۳]

و میل طاعی مثلاً هر گاه کسی سنگ پنج سیری را بالا بیندازد و یا ده سیری، البته پنج سیری در بالا رفتن اسرع است از ده سیری. پس بطؤ ده سیری به جهت معاوق داخلی است که زیادتی و سنگینی سنگ است و آن دیگری ندارد، با وجود آنکه قوه یکی است و داعی واحد است در هر دو.

[۴۹۶] قوله «بمرکزه و محیطه...»[۴]

مرکزش همان مرکز زمین است که مرکز فلك هم هست و محیطش که خودش است به مرکز یعنی الی الوسط و محیطه یعنی من الوسط.

[۴۹۷] قوله «جرمانیتین...»[۵]

نظر به اینکه جرمانیات عقل و شعور و اغراض ندارند و حاصل کلام این است که همینکه حرکت به میل طبیعی می‌شود طبیعی فرار می‌کند از موضعی که منافر است مر

---

۱. ۲۰/۱۷۴.
۲. ۲۱/۱۷۴.
۳. ۲۲/۱۷۴.
۴. ۲/۱۷۵.
۵. ۵/۱۷۵. فی المبدء و المعاد المطبوعة «جسمانیتین».

طبیعة خود را و طلب می کند موضع ملایم را بعد از اینکه یافت موضع ملایم را دست از او برنمی‌دارد زیرا که شعوری ندارد تا ثانیاً غرض داشته باشد که آن موضع را دست بردارد و باز حرکت کند پس بایست همینکه رسید به آن موضع ملایم ساکن باشد و ایضاً هرگاه مطلوبش طبیعة حرکت باشد کلی حاصل می‌شود در ضمن فرد طبیعت و این حرکات متعدده متکثرة که افراد آن کلی هستند چه لازم است مر طبیعة و کلی حرکت در ضمن فرد حاصل شد پس... تحصیل حاصل است.

[۴۹۸] قوله «لایقتضیه طبایع ابداننا...»[1]

الفرق بین الطبیعة والطباع هو انّ الطبیعة کما مرّ هی المبدء للحرکة والسکون، و امّا الطباع عبارة عن مطلق الاقتضاء حتی یطلق علی العقل الاّول ایضاً.

[۴۹۹] قوله «سمّاها المعلّم...»[2]

الضمیر راجع الی حرکة الفلك ای سمّا حرکة الفلك من حیث کونها علی نسق واحد بحسب اجزائه.

[۵۰۰] قوله «طبیعة و حرکاتها طبیعیّة...»[3]

یعنی چنانچه طبیعت عقل و شعور و اراده ندارد و لذا جمیع حرکاتش بیك نسق است به جهت فقد اراده که تخالف از تغییر ارادات برمی‌خیزد کذلك الفلك اگرچه اراده دارد لکن قوه دیگری که مخالف باشد قوه فلك را که به آن قوه اقتضای حرکت می کند ندارد و لذا جمیع حرکاتش مشابه هم است طبیعت نامیده و حرکاتش را هم طبیعیه نامیده.

[۵۰۱] قوله «تخیلیّا غیر فضلی...»[4]

چون در ظن بایست یك طرف فضل و رجحان داشته باشد بر طرف دیگر و لذا می گوید غیر فضلی. ثم ان القسر قدیکون فی الحرکة الجوهریة مثل اینکه شجر که متحرك بالجوهر است بریاری نقص می‌شود در همان حدّ می‌ماند این چون رو به کمال می‌رفت باز

---

۱. ۹/۱۷۵.
۲. ۹/۱۷۵.
۳. ۱۰/۱۷۵.
۴. ۱۲/۱۷۵.

می‌ماند. و قدیکون فی الحرکة الکمیّة مثل شجر ایضاً که چون شجر را قطع کردی حرکت در اقطار می کرد قبل از قطع نکس پیدا می کند و کذلك در سمن و هزال که در مریض است که رو به سمن می‌رفت نکس می‌شود به جهت عروض مرضی و قدیکون فی الحرکة المستدیرة کما فی الجسم المدوّر که مدحرج است غلطانیدی. و لما ابطلنا الطبع فی الفلك و قلنا انه لیس حرکته طبیعیة فحیث لاطبع ولاقسر اذالقسر عبارة عن خلاف مقتضی الطبعة و لکن یك سؤال باقی می‌ماند که چه ضرر دارد که حرکت مستدیره مستقیم باشد مثل جسم مدحرج جواب آن است که اشاره فرمود که یا من الجهة است یا الی الجهة است الخ.

[الفصل السادس: فی ان السماء انسان کبیر]

[۵۰۲] قوله «ارادة کلیة...»[1]

و تفصیل این مقام آن است که آن کلّی که مدرك فلك است یا قبل الطبیعة است که ارباب انواع باشد یا فی الطبیعة است کما فی اذهاننا یا بعدالطبیعه است و اخیر بر دو قسم است تارة بعد از ملاحظه یکی است یعنی مادون در او حاصل می‌شود کحصولها فی اذهاننا که انتزاع از جزئیات می کنیم واخری آن است که ترقی بکند در قوس صعود که باز به همان مرتبه ارباب انواع برسد امّا الثالث و الرابع او برای فلك ممکن نیست زیرا که کلام در ادراك فلك است و مادون از او ناشی شده‌اند و امّا الاوّل فکذلك زیرا که مادون نمی تواند مافوق را ادراك کند پس منحصر شد بثانی که فی الطبیعة باشد یعنی فلك مشاهده ذات خود می کند و ادراك کلیات و ارباب انواع می کند و ادراك خودش عین ذاتش است و اگر کسی بگوید که مافوق او در ذهن او چگونه حاصل می‌شود با آنکه مادون است جواب گوئیم که مافوق ادراك مافوق می کند بقدر انزل و مافوق ادراك مادون می کند بوجه اعلی و اکمل و این است مراد از کلام بعضی که گفته: «ادراك المفاض علیه للمفیض بقدر الافاضة لابقدر المفیض»

[۵۰۳] قوله «کتعلّق النفوس الناطقة...»[2]

---

۱. ۲۱/۱۷۵.

۲. ۲۳/۱۷۵.

یعنی بدن فلك به منزله بدن انسان است و محل تدبیر و تصرّف آن است که نظام اتمّ خیر در بدن دارد از روی جبلیّت و فطرت، و هل هناك ارادات متعدّدة نظراً الی تعدّد الحرکات کمایدلّ علیه قاعدة کون منشأ اختلاف الآثار اختلاف المؤثرات ففی النار مثلاً احراقات او احراق واحد، لایخفی انّه یصحّ ان یقال هناك ارادات فحرکات کمایقال هناك نارات فاحراقات و صحّ ان یقال ارادة واحدة فحرکة واحدة متّصله کما صحّ ان یقال نار واحدة فاحراق واحد.

[۵۰۴] قوله «و کلاهما امر عقلی...»[۱]

ای مجرّد.

[۵۰۵] قوله «شهویة و لاغضبیة...»[۲]

پس هرگاه دربین نوع انسان نیز اگر فرض بشود که قوه عاقله نبود و منحصر بود به قوّه خیال که به او صلاح امور و فساد امور را تمییز بدهیم منحصر می‌شود به همان شهوت و غضب که به شهوت جلب منفعة و به غضب دفع مفسده نمائیم زیرا که مدرکات عقلیه نداشتیم بلکه همان دفع مفسده و جلب منفعة بود چنانچه غالب عوام همینطورند، بلکه از آنجائیکه شهوت زیاد می‌شود از حدّ متعارف، زنا می کنیم، حقیقة دفع منافر و مفسده از خود می کنیم به جهت اذیت او، پس او نیز قوّه غضب است.

[۵۰۶] قوله «فلها مراد عقلی و ادراك کلّی...»[۳]

ای مجرّد.

[۵۰۷] قوله «امراً عقلیاً...»[۴]

ای مجرّداً.

[۵۰۸] قوله «لایخلو من مبدء عقلی یستمد منه و یشتبه به...»[۵]

یعنی چون نفس فلکیة نیز شوق دارد بسوی کمال پس باید بالاتر از وجود را شایق

---

۱. ۵/۱۷۶.
۲. ۸/۱۷۶.
۳. ۱۰/۱۷۶.
۴. ۱۲/۱۷۶.
۵. ۱۷/۱۷۶.

باشد و بخواهد افعال وجود خود را متشبه به او بکند که مثل او بشود پس باید استمداد از آن مبدء عقلی بکند و متشبّه به او بشود و مشتاق او بشود در تحریکات خود.

[الفصل السابع: فی ان محرك السماء لایجوز ان یکون عقلاً محضا . . .]

[۵۰۹] قوله «لاتکون عقلاً محضاً...»[۱]

الکلام هنافی فاعل الحرکة الذی هو المبدء ولیعلم اوّلاً ان تشخص الحرکة یکون بامور: موضوع الحرکة و فاعلها و غایتها، اما الفاعل فهو لایکون عقلاً محضاً اذ العقل امر ثابت بالذات و الحرکة امر متجدّد بالذات ولایستند المتجدّد بالذات بالثبات بالذات و هو واضح و لایکون طبعاً ایضا اذالطبع من حیث انه لیس له شعور فمقتضاه لیس الاّ الاوضاع الخاصة والجزئیة لاالعامّة والکلّیة، امّا الثانی فلنفرض عدم الشعور فیه و فهم الکلّیات و ادراکها انّما هو بالقوّة العاقلة فهو یختصّ بالانسان و ماشابهه. و امّا الاوّل فلانّ عدیم الشعور او الاخص له الوضع الخاص الذی هو جزئی محسوس یصل الی مطلوبه و مقتضاه فلم یبق له مقتضی فیجب ان لایتحرّك بل یسکن والاّ لازم می آید ملائم را برهاند پی منافر برود، و بعبارة فارسیة ایضا هر طبعی که مبدء حرکتی است منظوری نیست او را الاّ تحصیل اوضاع لایقهٔ مراد و همینکه به منظورش رسید ساکن می‌شود مثلاً سنگی که در هوا است همینکه به کرهٔ زمین نازل شد و رسید به مطلوب خود رسیده و آتش همینکه صاعد شد به کرهٔ خود رسید ساکن می‌شود و این حرکاتی که او در این اوساط می کند همه مقدمه و وسیله وصول به مطلوب بودند پس فلك بنابراینکه مبدء حرکت او طبع فلکی باشد، همینکه حرکت کرد یك دوره را تمام کرد مطلوب خود را رسیده جمیع اوضاع از برای او حاصل شده، اگر طبع فلك طبعی باشد که ممکن باشد نسبت جمیع حرکات یك دوره بر او پس رو به بالا از سر گرفتن مقتضای طبع او نیست بایست ساکن بشود و اگر فرض شود که مقصود از حرکت آخر وصفی است که در آن با او تمام می‌شود این اوساط همه وسیله بود فلك، والحاصل مقتضای عدیم الشعور حرکت خاصهٔ جزئیهٔ محسوسه‌ای است که طبع مقتضی

---

۱. ۲۱/۱۷۶.

اوست فاذا حصلت سکن، پس باید فاعل و مبدء حرکت فلك که حرکتش دائمی است امر بین الامرین باشد و او نفسانی است و هو المطلوب.

[۵۱۰] قوله «فاذابرد...»[۱]

حرارت تفریق متّفقات می کند پس آب هرگاه حرارت پیدا کرد متصاعد می‌شود به کرهٔ هوا و جسم لطیفی می‌شود. اگر برودت پیدا کرد منجمد می‌شود پس در حالی که حارّ است حرکت می کند به جهتی که در حال برودت حرکت به آن جهت نمی کند بلکه به جهت دیگر حرکت می کند پس درحالت برودت که جمود دارد بکرهٔ خود بهتر حرکت می کند از آنکه حار باشد.

[۵۱۱] قوله «عن الارادة الکلیة...»[۲]

و تفصیل الکلام فی هذا المقام آن است که اوّلا تصور می کند متحرك مطلق حرکت را، پس کلّی حرکت را، ثم ملاحظه می کند مبدء و منتهای حرکت را علی سبیل الاجمال و الکلّی ای الاحاطة الاجمالیة ثم یتصوّر حرکة جزئیة، پس آن حرکت کلیه است اوّل عبارت از کلّی منطقی است، دوّم احتمالی است که مقابل تفصیل است و یك حرکت جزئیة است که هر قطعه از حرکت است و بالجملة ای ما الیه الحرکة که غایة حرکت است مشخص است، این منتهای حرکت امر معین معلومی است یك ارادهٔ کلیهٔ منبعث از نفس متحرك می‌شود به مطلق حرکت و چون ملاحظه مسافت معیّنه... تصور می کند حرکت بین المبدء والمنتهی از آن ساخت را علی سبیل الکلّیة ثم جزء بجزء از ادوات جزئیة از نفس منبعث می‌شود و در هر اراده جزئیة یك حرکت جزئیه متحقق می‌شود. و اگر منتهای حرکت معین نباشد مثل کسی که... می‌رود یا که در تاریکی چیزی گم کرده باشد غایتی را معین نکرده بلکه در هر جا یافت بشود برمی گردد پس نمی‌داند که منتهای حرکت او کجاست احتمال می‌دهد در یك فرسخی باشد یا ربع یا نصف فرسخ و هکذا باز این بیان جاری است زیرا که او منتهی و غایة معینهٔ معنویه دارد که وصول به مطلوب باشد اگر چه غایت معینهٔ محسوسه ندارد مثل قسم

---

۱. ۸/۱۷۷.

۲. ۱۶/۱۷۷.

اوّل و بالجمله پس ارادات جزئیهٔ متکثره بر طبق حرکات متکثره منبعث می‌شود که هر حرکتی مسبّب از یك اراده می‌شود که به تجزیه حرکت اراده نیز متجزّی بشود و هر حرکتی مترتب بر یك اراده می‌شود و هر مقتضایی را مقتضی متحقّق باشد که منطبق بشود اجزاء حرکت بر اجزاء اراده و هر سابقی معدّ از برای لاحق باشد.

[۵۱۲] قوله «وانّما ینبعث من الارادة الکلّیة...»[1]

المراد من هذه الارادة الکلیة هنا الکلیة بالمعنی الثانی کمامرّ مراراً، و از اینجا معلوم می‌شود که در حیوانات دیگر غیر از انسان ارادهٔ کلیه بمعنی اوّل نیست بلکه منحصر است به همان دو اراده یکی کلیه و دیگری جزئیه.

[۵۱۳] قوله «و کذلك حال الحرکة الطبیعیة...»[2]

حاصلش این است که در طبیعت نیز میول و غایات جزئیة هست که میل کلّی دارد به وصول الی الغایة که به منزلهٔ ارادهٔ کلیه در نفس است که او سبب حرکت می‌شود و چون حرکت کلّی فی الجمله قربی به غایت بهم می‌رساند پس همان طبیعت به سبب قرب دیگری که به غایت بهم می‌رساند با میل طبیعی که دارد حرکت می‌کند اقرب می‌شود که هر مرتبه قرب ضم به طبیعت می‌شود یك حرکت جزئیه حادث می‌شود که آن حرکت جزئیه موجب وصول بسوی مرتبهٔ دیگر می‌شود که او اقرب است از اوّل بسوی غایت و هکذا این در فهم جمهوری، و می‌توان بیان و کلام را در حرکت جوهریه جاری نمود به این طور که صدور متجدّد بالذات که اعراضند از ثابت بالذات محلّ است پس بایست که در موضوع نیز که جوهر است یك حرکتی باشد که بواسطهٔ حرکت او اعراض متحرك بشود و او مشتمل باشد به درجات عدیدة و خود امر ثابت متّصل باشد صاحب درجات که از هر درجه و مرتبة متحرك بشود به مرتبه دیگر و هکذا.

[الفصل الثامن: فی انّ حرکة السماء لابدّ فیها من محرك مفارق...]

[۵۱۴] قوله «فی ان حرکة السماء...»[3]

---

۱. ۱۵/۱۷۷.
۲. ۲۴/۱۷۷.
۳. ۷/۱۷۸.

الكلام هنا فى المبدء الغائى للفلك و بعبارة اخرى القوّة كما انّ فى الانسان على قسمين احدهما على انها فاعلة و الثانى على انّها باعثة فكذلك فى الفلك امّا الاوّل فقد مّر فى الفصل السابق و غرضه فى هذا الفصل بيان الثانى فالكلام هنا فى مبدئه الغائى اى الذى هو باعث على حركته، و بعبارة اخرى المشتاق اليه للحركة اى الذى يتصوّره ويشتاقه و يتحرك اليه حتى يصل اليه.

[۵۱۵] قوله «لحقارتها بالنسبة اليه...»[1]

اذالمقصود يجب ان يكون اشرف من القاصد حتى يستكمل ذلك القاصد بذلك المقصود ويتّم بعد كونه ناقصاً و الاّ لما يكون لحركته فائدة ولذا قالوا ان واجب الوجود لايكون فاعلاً بالقصد. فان قيل لايجب ان يكون المقصود اشرف بل يجوز انقص ايضاً فبانضمام ذلك المقصود الانقص قديكون المقاصد اشدّ شرفاً و اتمّ بعد كونه تامّاً فاىّ ضرر فيه؟. قلنا: نعم لكن هذا حسن فى المركبات الاعتبارية فانّه لاريب ان التسعين بانضمام العشرة يكون مائة مع ان التسعين كان واجداً للعشرة ايضاً والعشرة مباين الوجود مع التسعين وليس الكلام فيها بل الكلام فى الاستكمال بالحركة فيما هو ناقص بحسب الوجود الناقص له اى فيما يحصل للناقص والعالى اتحاد فى الوجود كما يلاحظ فى قوس الصعود و يتّم ذلك الوجود الناقص باستكما له بالاشرف و هذا لا دخل له بالمركّب الاعتبارى الذى يتحقّق بالانضمام، نعم لو كان فى المقام ايضا ناقص بحسب العود مثلاً يجرى البيان فيه ايضاً لكّنه ليس كذلك كما لايخفى وبالجملة الفائدة من الحركة ليس الاستكمال بالعالى و تشبّه الدانى بالعالى و تماميّة الناقص والاّ لايكون للحركة فائدة و معنى.

[۵۱۶] قوله «لان وصوله فيضه اليه...»[2]

واجب الوجود واجب الوجود بالذات وللذات و واجب الوجود من جميع الجهات والحيثيات، و فاعل بالنسبة الى العقل الاوّل فاعلاً بالايجاب بل يقال ان كل عامل بالنسبة الى ماتحته كذلك اى فاعل بالايجاب، و فيضه يصل اليه و الامكان الذاتى الذى فى العقل الاوّل

---

۱. ۱۱/۱۷۸.

۲. ۱۲/۱۷۸.

مثلاً انّما هو بالنسبة الى مافوقه و هو واجب الوجود لاماتحته اى العقل الثانى كيف فانّه علّته و كذا الكلام فى العقل الثانى بالنسبة الى الثالث و الثالث الى الرابع و هكذا، فكل كمال يصل فيضه الى السافل و كذا الكلام فى الفلك بالنسبة الى مادونه.

[۵۱۷]قوله «فلانها كائنة فاسدة...»[۱]

غرضه من الكون و الفساد هو تبدّل الصور و عروض التغييرات لاالمعنى المعروف حتى يقال انه ره لايقول بالكون والفساد بل يقول بالحركة الجوهرية والحركة الجوهرية لايختصّ بالعوالى، ولاريب ان الكون و الفساد بمعنى تبدّل الصور ليس فى السماوات كما هو واضح.

[۵۱۸] قوله «لانسبة بجرمها الى فلكها...»[۲]

لايقال ان عظم الجثة لايدّل على عظم القدر فاىّ معنى لقوله لانسبة لجرمها الى فلكها، قلنا: لمّا ساق كلام اوّلاً فى الجسم و الطبيعة فلذلك ساق الكلام بهذا المنوال مع ان السفليات بتدبيرات العلويات.

[۵۱۹] قوله «فكيف يكون الغرض» الى قوله «خسيسة»[۳]

اى فكيف يكون للناقص الاتمّية بالامور الخسيسة مع انّ الاتميّة رجعت الى العلّية والمعلولية، فانّ هذا غير ممكن بين السفلية و العلوية.

[۵۲۰]قوله «والكامل منه...»[۴]

اى فى المواليد، وليس المراد هنا من الكامل الانسان الكامل كالانبياء بل المراد الكامل من المواليد نظراً الى كون المواليد على قسمين انسان و غير انسان. هكذا قرّره الاستاد[۵]، والعبارة على الظاهر لاتساعده كمالايخفى. و كيف كان فاكثر الانسان ناقص اى ليس له الاّقوّة تخيلّية و مدركاته انّما هو المحسوسات اذ ليس له بعد قوّة عقليّة يدرك

---

۱. ۱۴/۱۷۸.

۲. ۱۶/۱۷۸.

۳. ۱۹/۱۷۸.

۴. ۲۰/۱۷۸.

۵. هذا فى متن التقريرات، فالمراد من الاستاد استاد الآقاعلى مثل الميرزا حسن النورى و الملاآقا القزوينى و الملاجعفر اللاهيجى و....

بهاالمعقولات و بالجملة من الانسان من له قوّة خياليّة فقط بمعنى انه قدحصل له العقل بالملكة اى يكسب الاشياء بالبديهيات الاولية فيحتاج الى القوى الظاهرة باقسامها و الباطنة باقسامها و العلم البشرى فى القاءالعلوم و غير ذلك و ليس له بعد قوّة كسب الامورات بالنظر والفكر حتى يمكن له ان يكتسب المجهولات من المعقولات. و ان ابقينا العبارة على ظاهرها واردنا من الكامل نفوس الانبياء، نقول معنى قوله انه لاينفكّ عن اختلاف الاحوال ان الانسان الكامل ايضاً و ان بلغ مابلغ يحتاج فى عالم البشرية الى تنمية و تغذية و قوى ظاهرة و باطنة من الماسكة و الجاذبة و النامية و الغاذية و يصحّ ويمرض... ويسمن و يؤثر فى بدنه آلةالجرح و يؤلم و غير ذلك و ان كان ذلك الانسان عالياً بحسب نفسه الاّ ان الافلاك بحسب البدن احكم كما يدّل عليه قوله تعالى «والسبع الشداد»[1] كيف لاوقدوقعت فى قوس الصعود و الانسان قدوقع فى قوس الصعود. و قديجاب عن ذلك انه كنت سلمت كون نفسه اعلى فقدثبت المطلوب من انّ المقصود انه لابدّ ان يكون اعلى و ان كان الكلام فى بدنه فكذلك فان بدن هذاالانسان يحفظ لمادته كما هو الشأن فى كل العوالى من دون حاجة الى ما ذكرت من الامور، الاترى الى امير المؤمنين(ع) كيف اقتصر على اكل منّات عديدة من الشعير فى جميع عمره و هل تقول انه كان لحفظ البدن و المادة.

[۵۲۱] قوله «مافيها شئ من القوّة»[2]

ففى الفلك ليس الاّ قوّة الحركة و الوضع الذى نسمى بهيولى الفلك حيث انه وقع فى قوس الصعود و لانّ التغير و التجدّد هو المعيار، والفرق بين القوتين ظاهر لايخفى الاترى انه ليس للعقول تغيير اصلاً فليس لها هيولى، والا فجميع فعلياته موجودة.

[۵۲۲] قوله «لاجل ماهوالاشرف...»[3]

من الاشرف يعنى هرگاه اخس را هم قصد كنى به جهت خاطر آن است كه يك اشرفى ديگرى كه او اشرف از اين اشرف است تحصيل كند كه او وسيله و دريچه بسوى او باشد.

---

۱. ثم يأتى من بعد ذلك سبع شداد، يوسف / ۴۸.

۲. ۲۱/۱۷۸.

۳. ۳/۱۷۹.

[۵۲۳] قوله «والاّ لزم توافق الافلاك ...»[۱]

مثلاً اگر مقصود همهٔ افلاك همان وصول به جسم فلك الافلاك باشد پس هر دانی غایتش عالی اوست و آن عالی نیز غایتش عالی است، وهکذا پس غایة فلك اوّل ثانی است و غایة ثانی ثالث است و هکذا که غایاتی در این اواسط هست لکن غایة الغایات همان فلك الافلاك خواهد شد پس چون غایة همه یك شئ شد باید همه بیك جهت حرکت کنند، لازم می آید توافق افلاك در حرکت زیرا که جمیع اوضاع از برای آنها حاصل می‌شود پس اختلاف حرکات به حسب جهت چرا خواهد شد پس غایة حرکت فلك جسم فلکی نباشد.

[۵۲۴] قوله «ولااعراضاً قائمة بالاجسام...»[۲]

زیرا که در وقتی خود اجسام نتوانند اعراضشان چگونه می توانند بشوند.

[۵۲۵] قوله «لانفسانية...»[۳]

زیرا که نفس من حیث هو نفس ریشه‌اش به بدن و جسم بسته است او نیز نمی‌شود که غایة حرکت باشد.

[۵۲۶] قوله «ولاماهواخس منها...»[۴]

و هو الاعراض.

[الفصل التاسع: فی اثبات کثرة العقول]

[۵۲۷] قوله «لکانت نسبة بعض اجرامها . . .»[۵]

حاصلش این است که چنانچه جرم واجد اجزائش به هم متشابهند هر گاه اجرام متعدّده نیز از نوع واحد باشد خواهند متشابه شد. پس چنانچه جرم واحد اجزایش متصل است، بایست اجرام متعدّده نیز متصّل باشند زیرا که همهٔ آن اجرام متّحدند در طبیعت یعنی

---

۱. ۴/۱۷۹.

۲. ۶/۱۷۹.

۳. ۸/۱۷۹ فی المبدء والمعاد المطبوعة «الانفسیاً».

۴. ۸/۱۷۹.

۵. ۱۵/۱۷۹.

در صورة نوعیه و سببی نیست از برای انفصال مگر تباین و تعدّد طبیعة.

[۵۲۸] قوله «لکانت الکل متواصلة...»[۱]

وانما قال لکانت الکل متواصلة و لم یقل لکانت الکلّ منفصلة مع انّ نسبة الاتصال و الانفصال الی الطبیعة واحدة لیس فیها اتصال ولا انفصال لانّ الانفصال هو الذی یحتاج الی السبب والدلیل و بعبارة اخری تکثر و تعدد دلیل می خواهد نه وحدة و اتصال.

[۵۲۹] قوله «وهذا کما ان الماء لایختلط...»[۲]

لایخفی ان هذا البیان بمجرده مع تمثیله بالماء والدهن لاتکون برهانا و کافیاً فی المطلب، زیرا که می توان منتقض او بدو قطعه از یخ که هر دو متشابه باشند یکدیگر را پس گفته می شود که این قطعه کما اینکه اجزاء هریك اتصال دارند کذلك این دو قطعه نیز باید متصل به هم باشند یعنی مامرّمن اتحادالطبیعة، و امّا اختلاط ماء به ماء به جهت رقّت قوام آنهاست و سیالیّة جسم ماء است که تداخل می کنند یکی داخل در دیگری می شود این دلیل بر اختلاف طبایع افلاك نمی شود و اما اینکه روغن به آب مختلط نمی شود به جهت آن است که روغن جسم خفیفی است و ماء جسمی است ثقیل، هریك چون میل به مرکز می کنند آب می زند آن خفیف را به جهت ثقالتی که دارد بیرون و خود داخل تحت می شود که به مرکز برسد مثل خیك پر از هوا که بگذاری در میان آب. فالاولی ان یقال ان التعدّد والتکثر اما مستند بالقابل او بالفاعل او با لذات ای بالماهیة او بلوازم الذات ای لوازم الماهیة ولیس شئ منها فی الافلاك، اما الاوّل فلان المفروض انه لیس فی الافلاك قابل و هوظاهر، و امّا الثانی فلان المفروض ان فاعل کل الافلاك واحد و هو واجب الوجود و امّا الثالث فلان المفروض انّ الطبیعة واحدة فی الکل و امّا الرابع فلان لازم الطبیعة الواحدة واحد فمن این جاءالتکثر فی الافلاك.

[۵۳۰] قوله «وثانیها ان بعضها اسفل و بعضها اعلی» الی قوله «لکان قابلاً للحرکة المستقیمة» الی قوله «و قدبان استحالة ان یکون فیها قبول تلك الحرکة»[۳]

---

۱. ۱۶/۱۷۹.

۲. ۱۸/۱۷۹.

۳. ۲۱/۱۷۹ـ۴/۱۸۰.

یعنی هر گاه از نوع واحد بودند می‌بایست جایز باشد که همه نازل بشوند بجای فلك قمر بیایند یا همه صادر بشوند بجای فلك محدّد و این مستلزم حرکت مستقیمة است و قدثبت استحالة تلك الحرکة فی الافلاك، هذا ولکن لایخفی ان ما بان استحالة الحرکة فیه انّما هو المحدد که محدّد از جای خود حرکت کند و نازل شود محال است زیرا که مستلزم است حرکت مستقیمه را و امّا ظاهر نشد استحالهٔ حرکت مستقیمه در افلاك دیگر که صاعد شوند. فالاولی ان یقال بعبارة فارسیة: که بالاتر از فلك قمر یا افلاکی هست یا نیست اگر هست و این مابین که تامتعدّد همه متصلند و پر است میان آنها پس اگر فلك قمر مثلاً حرکت کند به علو مستلزم حرکت محدّد است به علو و فرض این است که فلك محدّد محدّد الجهات است بالاتر از او جایی نیست که او حرکت کند و اگر نیست الاّ فلك القمر پس او عین محدّد است و خود اوست که ثابت شد عدم حرکت او و کونه محدّدالجهات.

[۵۳۱] قوله «تأثیر الجسم بمشارکة الوضع...»[۱]

لابد فی بیان المطلب من مقدمات:

الاولی انهم قالوا ان بین العلّة والمعلول نسبة واحدة و ارتباط واحد فاذن نسبة تلك النسبة الی العلة تکون ایجاداً والی المعلول تکون وجوداً نظیر المتضایفین کالاب والابن حیث ان هناك ربط واحد له حاشیتان فاذا نسب ذلك الربط الی الاب ینتزع عنه مفهوم الابوة والی الحاشیة الاخری وهو الابن ینتزع منها البنوة. ولایخفی انه توهم فاسد، اذ لیس الایجاد والوجود من المقولات والاضافة والامور النسبیة اذلابدّ فی تحقق النسبة من وجود المنتسبین والمفروض ان المعلول لم یتحقّق بعد فمن این جاء تلك النسبة وایّ معنی لبیّن بل الحقّ ان الایجاد عبارة عن نحوی وجودالموجد ای العلّة فالایجاد عین وجود العلّة، بیانه ان الایجاد عبارة عن جهة اقتضاء العلّة للمعلول، و بعبارة اخری العلّة هی التی یکون حیثیة ذاتها حیثیة الاقتضائیة والمعلول هو الذی یکون حیثیة ذاته حیثیة المقتضائیة و کل منها یرجع الی نحوی وجود العلّة و نحوی وجود المعلول، فالایجاد قائم بذات العلّة والانوجاد قائم بذات المعلول و کذلك الکلام فی التأثیر و التأثر و غیر ذلك من المفاهیم التی یکون من هذالقبیل. و

---

۱. ۶/۱۸۰.

ماقالوا من انّ الفرق بين الايجاد و الوجود اعتبارى فمرادهم من الوجود هووجود العلّة لاوجود المعلول كما توهّم. نعم اذا لوحظ جهة مصدرية العلّة ولوحظ وقيس الى المعلول يكون ايجادا و تحصل هناك العلّية والمعلوليّة التّى هما من الامور المتضايفة و اذا الوحظ جهة صادرية المعلول يكون وجوداً وبالجملة لانفهم الفرق بين فعل العلّة ووجودها.

الثانية: ان الوضع عبارة عن نسبة الجزء والكلّ الى الخارج و المركب من هذين الامرين يسمى بالمقولة و كل واحدمنهما يسمى بجزء المقولة و هو واضح والوضع من مشخصات الموضوع الذى هو الجسم و مشخّص الشئ لاينفكّ عن ذلك الشئ فيكون لازماً لذات ذلك الشئ.

الثالثة: انّ الجسم حيثية ذاته حيثية الوضع بمعنى ان الوجود الذى للجسم وجود خفى و بعبارة اخرى انّ الوضع ذاتى للجسم اذا لوضع امّا مأخوذ فى ذات الجسم اومن الامور العارضة له فان كان ذاتياً فهووان لم يكن ذاتياً له بل امراً عارضاً له، فتحقّق هذا العارض لذلك المعروض يحتاج الى حيثية اخر تقييدية منقسمة الى ذلك الجسم حتى يتحقّق ذلك العارض له فتلك الحيثية ان كانت ذاتية للجسم ثبت المطلوب والافيحتاج الى حيثية اخرى فان كانت تلك الحيثية ذاتية والاّ فالى حيثية اخرى فان ذهب الى غير النهاية فيتسلسل وهو باطل فلابدّ و ان ينتهى الى حيثية كانت تلك الحيثية حيثية الوضع و كانت ذاتية للجسم و من لوازم ذاته للزوم انتهاء كل ما بالعرض الى ما با لذات فتكون تلك الحيثيات المتوسطة ايضاً ذاتية لازمة لذلك الجسم اذ الجعل متعلّق بالوجود و الذات ولوانهما مجعولان بوجود واحدوليس للملزوم وجود و للازم وجود آخر بل لهما وجود واحد اى هناك وجود واحد هووجود الملزوم و اللازم معافاذا كان كذلك ثبت ان للجسم والوضع معاً وجود واحد فكما ان ذلك الوجود وجود الجسم كذلك وجود الوضع و لذا قالوا ان الوضع من مشخصات الموضوع الذى هو الجسم فظهر ممّا ذكرنا ان الجسم امر ذى وضع لاوضع مخصوص بل وضع ما.

الرابعة يجب ان يكون بين العلّة و المعلول مناسبة تامّة فى كل نشأة كانا فلو كانا من العقول فلابدّ من مناسبة عقلية و ان كانامن سنخ الاجسام فلابدّ من مناسبة جسمية و ان كانا من نشأة الوضع فلابدّ من مناسبة وضعية و هكذا. مثلاً باید در میان واجب الوجود که علّة العلل است و معلولش که عقل اوّل است کمال مناسبة باشد [تا] ترجیح بلاّ مرجح لازم

نیاید یعنی بحیثیتی باشد که این معلول معین در مرتبه ذات علّة متعیّن و متحقّق باشد به این معنی که جهت ذات آن علت جهت اقتضائیه این معلول معین باشد تا این معلول نیز جهت ذاتش جهت مقتضائیة آن علت باشد و معنی کمال مناسبة بین الاوّل تعالی و بین عقل اوّل این است که ممکن نباشد صدور غیرعقل اوّل از او یعنی واسطه دیگری نماند و مراد از تعیّن این معلول در مرتبه ذات علّت این است که این علّت دارای جمیع کمالات آن معلول باشد بوجه اعلی و معلول جمیع کمالات علة را داشته باشد بوجه انزل و معنی انزلیّت علّت در مرتبهٔ معلول این است که این معلول منبعث و ناشی از آن علّت بشود که به جمیع ذاتش حاکی از آن علّت باشد و مرآت کمالات آن علّت باشد چنانچه عقل اوّل نسبت به واجب الوجود همین حالت را دارد و معلول عقل اوّل نسبت به عقل اوّل همین حالت را دارد که عقل ثانی است پس عقل اوّل کمال مناسبت با عقل ثانی دارد نه با ثالث زیرا که شئ دیگری متخلّل وواسطه است که او ممکن بود صادر از عقل اول بشود که او عقل ثانی است پس عقل ثالث نمی‌تواند صادر از عقل اوّل بشود زیرا که مناسبة تامّه درمیانهٔ آنها نیست به جهت آنکه ممکن است شئ بالاتر از او از عقل اوّل صادر شود که کمال مناسبة با او دارد.

سپس هرگاه جسمی از جسمی صادر بشود یعنی یکی موجد و علّة دیگری باشد در میانه آن دو نیز باید کمال مناسبة باشد و کمال مناسبة این جسم با آن جسم آن است که چنانچه علت ذی‌وضع است بایست معلول نیز ذی‌وضع باشد و هکذا ووضع فعلی این جسم که علة است با اجسام دیگر مدخلیتی به معلول ندارد باید با معلول وضع داشته باشد تا فعل و انفعال حاصل شود، فرض این است که هنوز که معلول موجود نیست فمن این جاء الوضع والمحاذات بینهما پس کمال مناسبة بینهما محقق نیست زیرا که وضع نیز از جمله کمالات ذی‌وضع است، پس متعقل نمی‌شود مصدریة این و صادریة او از این. و ایضا نمی‌شود در اجسام که آنکه علّت فرض شده و معلول در او متحقّق باشد بنحوا علی زیرا که نشأه کمّ و مقدار است و تباین نمی‌شود یکی دارای دیگری باشد بخلاف نشأة العقول که فعلیاتشان هم کمالات است.

و مخفی نماند که اگر کسی بگوید که فرض می کنیم اگرچه این فرض محال است وواقع نیست ولکن فرض محال محال نیست که واجب الوجود یك جسمی را خلق کرد

اوّلا مثل فلك الافلاك مثلاً این بیان علیت و ایجاد که مذکور شد در آن یك جسم نمی توان جاری کرد زیرا که وضع متحقّق نیست پس باطل شد قول ایشان که در جسم وضع معتبر است و ذاتی اوست و منفك از او نمی‌شود، جواب گوئیم که جسم غیرذی‌وضع ممکن و محض فرض است مثلاً اگر کسی فرض کند شریك باری را وجوب واجب باطل نمی‌شود و سبب عدم امکان جسم غیرذی‌وضع این است که چون افلاك از ابداعیات است و ابداعیات دفعی خلق شده‌اند زمان در آنها نبوده پس فلك ما تحت کالثوابت یا معلول فلك الافلاك است و او علّة است یا آنکه شی دیگری علت است و علی ایّ التقدیرین با فلك الافلاك بایست خلق شده باشند و الاّ لازم می آید خلأ و خلأ محال است بالاتفّاق سپس لامحالة اجسام ذی‌وضع هستند.

ثم یقال ایضاً که چون جسم حیثیة ذاتش حیثیة تقدّر وامتداد است سپس فرض می کنیم خطی را دوذرع باید بنا بر بیان مذکور در هر جزء بالقوة از او جهت اقتضائی باشد و چون گفتیم که باید مناسبت و تشابه در میان فاعل و مفعول باشد لازم می آید که معلول نیز بقدر دو ذرع باشد به جهت کمال مناسبت و اقتضاءاتی که در علت فرض شد سپس آن نقص و نزولی که در معلول معتبر است او فوت خواهدشد زیرا که لازم می آید که متساوی باشد که معلول متساوی علت باشد و این صحیح نیست.

[۵۳۲]قوله«فی موجود آخر ...»[1]

لانّه یلزم ان یؤثر الموجود فی المعدوم و یفعل و ینفعل.

[۵۳۳] قوله«بل مادّة الجسم الاوّل...»[2]

واعلم انّ مامرّمن عدم کون جسم علّة لجسم آخر انّما هوفی العلّة الایجابیة لاالاعدادیة لانّا اذا نفینا العلّة الموجبة عن الاجسام یثبت العلّة الاعدادیة فاذاکان کذلك فلابّد ان یعلم امور ثلثة: الاستعداد و الاعداد و المراد منهما والافاضة والایجاب. فاعلم اوّلاً ان نسبة الهیولی الی الکلّ علی سواء و لیس لهما تحصّل و کمال و فعلیّة الاّ بالصور ولیست الصورة

---

۱. ۸/۱۸۰.

۲. ۱۰/۱۸۰.

المعينة شرط فی تحصلّها بل یکفی فی تحصلّها لحوق صورة ما و هذا واضح، فاذا تحصلّ لها صورة و خرجت عن ابهامها فلها سلوك ثانیاً الی الصورة الاخری للشوق الذی فیها فالهیولی متلّبسة لهذه الصورة فالاستعداد امر وجودی وهو الحالة التی تحصل للهیولی باعتبار حصول صورة فیهما توجب القرب بفعلیة اخری و الصورة مجعول بالذات و تلك الحالة مجعولة بالعرض وقدیطلق الاستعداد علی نفس القوة فتکون مرادفاً للهیولی و کیف کان فیکون لها استعداد بالنسبة الی الصورة اللاحقة لاالموجودة، و لابدّ ان یعلم ان الصورة التی لها سلوك الیها و تریدتحصیلها و حصولها فیها و بمعنی حصولها فیها هو المراد باستعدادهالتلك الصورة کالنطفة الانسانیة بالنسبة الی الصورة الانسانیة بخلاف مالم تسلك الیها کالنطفة الانسانیة بالنسبة الی الصورة الفرسیة وهو واضح وهذا هو المراد بالامکان الاستعدادی ایضاً.

اذا عرفت ذلك فنجری الکلام فی النطفة ویقاس علیهما غیرها، فنقول: ناچار هیولی شوق دارد کامل که مستکمل بشود بصور آنا فآنا علی الدوام مادامیکه قوس صعود هست پس علی الدوام صورتی را رها می کند در پی اخذ بصورتی دیگر است پس جسم نطفة متحرك می‌شود بالجوهر یعنی بالذات که محرك ذات همان جسم است آنا فآنا صور متبدّل می‌شود می آید نفس نباتی پیدا می کند و بازمتحرك می‌شود نفس حیوانی پیدا می کند این همیشه... است متحرك می‌شود نفس ناطقه پیدا می کند چون طفره جایز نیست جمیع عوالم را طی وسیر می کند بحرکة جوهریه تا به نفس ناطقه می‌رسد.

لکن حرکت جوهریه دو قسم است: یکی آنکه رفع مانع می کند به این معنی که نفس نباتی مثلاً مانع در حصول نفس حیوانی است در او، پس او را اوّلاً اخذ می کند کأنّه رفع مانع از حصول نفس حیوانیه می‌شود و اعداد می کند او را از برای نفس حیوانیه و کذلك الصورة الحیوانیة بالنسبة الی الصورة الانسانیة. دوّم آنکه امداد از خارج است که باعث سرعت در حرکت جوهریه می‌شود نه آنکه خارج از حرکت جوهریه بشود مثل اینکه سنگی از بالا می آید که به زمین برسد در حین آمدن کسی دستی به او می‌زند که به سرعت به زمین برسد، و بالجملة سرعت در حرکت جوهریه از فترفاترنیست اگرچه مثلاً از قسرقاسر باشد مثل ازدیاد حرارت مفرطه ناشیه از اغذیهٔحاره مفرطه یا بارده و لذا است که زن هشت ماهه می‌زاید و نمی‌ماند، این هر دو را معدّات می‌نامند که فواعل معدّه‌اند و اینها شرط ایجاب و

افاضه صورند از جانب مفیض حقیقی و این حوادث یومیه که واقع می‌شود نظر به اینکه هر حادثی باید مستند به علّت باشد پس باید مستند بشوند به حادث بالذات که او واسطه در ربط حادث به قدیم است نظر به جهت ثبات که دارد والاّ لازم می آید حدوث قدیم، پس آن حرکت جزئیّة با این اعداد خارجیه که مذکور شد سرهم رفته شرط افاضه و ایجاب وصورة دادن واجب الوجود است اذلامؤثر الا الله پس مجاورت و محاذات و وضع شرط در افاضه و ایجاب هستند پس معلوم شد که فواعل اعدادیة شغلشان همین شرطیه‌اند که معدند هیولی را از برای افاضه.

[۵۳۴] قوله «ثم ان النار لیست بجسم اول ...»[1]

مراده بالنار هی النار الکونی التی فی عالم الکون و الفساد لاالنار الاصلی.

[۵۳۵] قوله «لابالعوارض ...»[2]

زیرا که آن متعدد می‌شود به تعدد عوارض پس آن متعدد بالعوارض اصنافند پس گوئیم این عرض یا لازم این اصناف است یا عرضی است مفارق اگر لازم باشد محال است که عارض شود صنف را و حال آنکه در نوعش نباشد پس باز موجب تکثر نوع نمی‌شود و اگر مفارق باشد شأن مفارق تجدد و حدوث و زوال است یعنی اگر حادث شده قابل زوال است اگر نشده قابل حدوث است، مخفی نماند که این بیان از مصنف قدس سره نفی نمی کند این احتمال را که چه ضرر دارد که در یك عقل مثلاً جهات عدیده باشد که از هر جهتی یك فلك صادر بشود.

[۵۳۶] قوله «فیکون التفات کل واحد من ...»[3]

یعنی چون حرکت نیست الا در قوس صعود و بس، پس اگر هریك شوق دارند به استکمال بعلت خودشان و نظر به تطابق قوس الصعود و النزول هریك از افلاك یك علت قریبه دارند هر چه صعود کنند به علت قریبه دیگر می‌رسند، پس در هر مرتبه که به آن علت قریبه که رسیدند علیت و معلولیة از میان آنها می‌رود نسبت به علتی که مافوق او است که قریب به

---

۱. ۱۲/۱۸۰.
۲. ۲۱/۱۸۰.
۳. ۱/۱۸۱.

اوست علیة و معلولیة باقی است و هکذا تا آنکه چون غایة الغایات واجب الوجود است که علة العلل است که آنجا تطابق قوسین تمام می شود و منتهی می شود به او پس دو نظر و ملاحظه باید کرد یکی به جهت وحدة پس علت در همه و احد است زیرا که در او کثرتی نیست پس همه یك علت دارند. دوم نظر کثرة پس هریك علتی دارند که علل متعدده است.

[۵۳۷] قوله «بحسب كثرة الجهات العقلية والنفسية ...»[۱]

مراد به این جهات همان عقولند که واسطه در فیض هستند.

[۵۳۸] قوله «الحجب النورية ...»[۲]

و هی المراد من هذه العقول ایضاً و هذه اقتباس من کلام الشیخ الشراق[۳] الذی اقتبس ایضا من الحدیث.[۴]

[۵۳۹] قوله «لو كشفت ...»[۵]

یعنی هر گاه از میان برداشته بشوند.

[۵۴۰] قوله «سبحات ...»[۶]

یعنی انوار.

[۵۴۱] قوله «كمال انتهى ...»[۷]

مفعول لقوله لاحترقت.

[۵۴۲] قوله «مباشر يحركها ...»[۸]

لیس المراد هنا القوة... علی انها فاعلة اوعلی انها باعثة بل المراد منه هو المزاول مثل اینکه نفس انسانی فاعل مزاول است و بدن فاعل مباشر.

---

۱. ۵/۱۸۱.

۲. ۵/۱۸۱.

۳. شهاب الدین السهروردی: حکمة الاشراق.

۴. فی المناجات الشعبانیة «الهی هب لی کمال الانقطاع الیك وانر ابصار قلوبنا بضیاء نظرها الیك حتی تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة فتصیر ارواحنا معلّقة بعزّ قدسك».

۵. ۵/۱۸۱.

۶. ۶/۱۸۱.

۷. ۶/۱۸. فی المبدء والمعاد المطبوعة «کمال ینتهی»

۸. ۹/۱۸۱.

[۵۴۳] قوله «کتحریك المعلم للمتعلم ...»[۱]

بهتر این بود که بگوید کتحریك المعشوق للعاشق زیرا که این دو قسم می‌شود یکی آنکه کما اینکه متحرك حرکت می کند کذلك محرك نیز حرکت می کند مثل معلم و متعلم. دوم آنکه متحرك حرکت می کند بدون محرك مثل عاشق و معشوق، زیرا که معشوق حرکت نمی کند بلکه عاشق حرکت می کند و لعلّ قول خودش «من غیر التفاوت»[۲] اشاره به همین باشد.

[۵۴۴] قوله «لیترقی الهمم العالیة ...»[۳]

اشارة الی قوس الصعود.

[الفصل العاشر: فی کیفیة تحریك العقول المجردة للاجرام الفلکیة . . .]

[۵۴۵] قوله «فمطلوبها ان کان امراً جزئیاً ...»[۴]

لما ثبت ان الفلك متحرك بالارادة فلامحالة لابد لکل متحرك بالارادة فی حرکته مما الیه الحرکة و هو الذی یسمونه بالمراد و بالغایة و لما کان المفروض کونه مریداً فلا یمکن ان یکون المراد الحرکة من حیث هی اذالحرکة کمامرّ کمال لجسم طبیعی لاکمال ثانی یتحرك الیه والی تحصیله، فالمراد اما امر کلی او جزئی و علی التقدیرین صور علمیة خیالیة او عقلیة لایمکن ان یکون صوراً جزئیة خیالیة اذهی اما جزء من اجزاء حرکته اولا، لایمکن ان یکون الاول زیرا که یا به او می رسد پس باید ساکن بشود یا نمی رسد پس باید ناامید بشود باز باید ساکن بشود، از آنجائی که علم دارد که نمی رسد، یا می رسد زیرا که رجاء و گمان مستلزم جهل مرکب است در فلك، فلك از مبدعات است، جهل در آنجا نیست. و اگر حرکت کلیه باشد پس همینکه در ضمن یك فرد حاصل شد باز باید ساکن بشود و اگر تمام الحرکة باشد پس اگر همه آن حرکات را اگرچه غیر موجود باشد در مخیله اش هست پس همه از برای او در قوهٔ

---

۱. ۱۲/۱۸۱.

۲. فی الاصل: «من غیر تفاوت».

۳. ۱۵/۱۸۱.

۴. ۲۲/۱۸۱.

خیالیه‌اش حاصل و صور علمیه است در بالا که تحصیل حاصل است، و اگر نه چنین است بلکه جزء فجزء حاصل می‌شود او در متخیله‌اش بطوری که یك جزء را تصور می کند پس حاصل می‌شود باز شایق و طالب حرکت دیگر می‌شود، پس تصور می کند لازم می آید سکونی متخلل بشود در آنجایی که تصور حرکت دیگر می کند و از این لازم می آید که محددالجهات محددالجهات نباشد زیرا که جمیع حوادث مستندند به متجدد بالذات، پس باید محددالجهات دیگری باشد که سکون متخلل مذکور را حرکت او ظرف و زمان باشد و حال آنکه ثابت شد که یك محدد الجهات زیادتر نداریم و همه زمانیات و تجددات منتهی به حرکت او می‌شوند و او ظرف است از برای حوادث. پس مراد کلی عقلی باشد و او تشبّه به علت است با اختلاف مراتب شدّة و ضعفاً که به هر مرتبه که می‌رسد استکمال حاصل می‌شود طالب بالاتر از او می‌شود یعنی در هر مرتبه تشبّه به علت حاصل می‌شود باز طالب اعلی می‌شود.

[۵۴۶] قوله «یوجب ان یکون لهانفس ...»[۱]

یعنی درباب نفس خواهد آمد که او از روی ادراك کلی اثبات نفس ناطقه می کند از برای انسان نه بالعکس.

[۵۴۷] قوله «لان المظنون غیر دائم ...»[۲]

زیرا که شاید حمد و ثناء نکردند و علاوه بر این عالی طالب دانی نمی‌شود.

[۵۴۸] قوله «و کان سلیم الطبع یحدس ...»[۳]

یعنی خود از جنس غایت نتواند بشود چگونه حمد و ثنای او می‌شود.

[۵۴۹] قوله «فهو لنیل امر متجدد دائم ...»[۴]

و آن امر تشبه به علت است که او آناً فآناً از برای او هست و لذا کمالات او آناً فآناً حاصل است فلذا است که حرکت هم دائمی است مثل کسی است که طالب دنیا یا طالب علم باشد که پس هزار تومان را به نظر می کرد همینکه تحصیل کرد طالب پنجاه هزار تومان می‌شود و

---

۱. ۲/۱۸۲.
۲. ۳/۱۸۲.
۳. ۵/۱۸۲.
۴. ۸/۱۸۲.

هکذا حالت سیری ندارد، پس فلك نیز حرکت می کند تا برسد به مطلوب پس منقطع نمی‌شود حرکت او مگر به انتفاع موضوع که «یوم تبدل الارض [غیر الارض و السموات]»[۱] «و السموات مطویات»[۲] می‌شود و «اذا انشقت السماء»[۳] بشود که حرکت مستقیمه در فلك جایز نیست شاید مراد از انشقاق انتفاء موضوع باشد اگر نفس فلك باقی باشد کنفس الانسان فی النشأة الاخری لکن حرکت نفسانیة می‌شود نه جسمیهٔ فلکیة زیرا که مستند حوادث دنیویة بود نه اخرویة و در آخرت هم نفوس فلکیة ممتازند از انام کنفوس الانسانیة زیرا که امتیازشان می تواند از این جهت بشود که از قبل ماده آمده یعنی اولشان مادی بوده است.

و ایضا دلیل بر دائمیة حرکت آن است که اگر منقطع بشود لازم می آید انقطاع فیض فیاض واجب الوجود، زیرا که همین حوادث فیض واجب است لکن نظر به اینکه متجدد بالذات مستند به ثابت بالذات نمی تواند بشود و لذا است که سماء را خلق کرد که او واسطه در فیض باشد زیرا که جمیع حوادث به حرکت آنها مستند است.

[۵۵۰] قوله «والمتشبّه لیس بجرم فلکی و لانفس ...»[۴]

اما جرم فلکی نیست، اولا بیان شد در جرم فلك الافلاك جاری می کنیم می گوئیم که اگر متشبه به جرم فلکی باشد مفروض این است که جسم و جرم دیگری بالاتر از خود ندارد و اگر پائین‌تر از خود را بخواهد متشبه بشود نمی تواند زیرا که لازم می آید استکمال و عالی از دانی مستکمل نمی‌شود پس باید به امر عقلی بشود. و ثانیاً جاری می کنیم در افلاك دیگر و می گوئیم که غایة یا در همهٔ آنها فلك الافلاك است یا در بعضی آنها اوست و در بعضی دیگر امر عقلی است و یا در هریك غایة فلکی مافوق خودش است اگر اول باشد ثبت المطلوب و تشابهت الحرکات زیرا که او طالب امر عقلی است. شی طالب طالب طالب است و اگر در بعضی است پس در آن بعض ثبت المطلوب و تشابهت الحرکات و اگر در آن بعض است که طالب جسم مافوق است که متشبه به او بشود یعنی هرچه او می کند او نیز بکند و اگر هر

---

۱. ابراهیم/۴۸.
۲. الزمر/۶۷.
۳. «اذا السماء انشقت»، الانشقاق/۱.
۴. ۸/۱۸۲.

صفة و کمالی دارد او نیز تحصیل کند پس باید اقلاً حرکاتشان متشابه باشد زیرا که حرکات نیز کمالی است از کمالات و جهت حرکت نیز مختلف باشد و او نیز متشبه به شئ امر عقلی است که او فاعل است و غایة است و هکذا الکلام فی النفس الفلکی و انما الفرق بالحرکة و التحریك نظراً الی کون النفس محرکة مزاولة.

[۵۵۱] قوله «ولیس الاختلاف لعدم مطاوعة...»[۱]

به این معنی که حرکت از مشرق به مغرب می کند چنین نیست که عکس حرکت نکند و جرم فلکی عامی باشد عکس را، بلکه قبول حرکت علی العکس هم می کند نظر به اینکه طبیعة جرمیه فلکیة حرکتش مستدیر است حال که در مشرق به مغرب حرکت می کند جمیع اوضاع از برای او حاصل می شود اگر عکس هم حرکت بکند باز حاصل می شود.

[۵۵۲] قوله «و ان تساوت الجهات بالنسبة الیها...»[۲]

یعنی چه از مشرق حرکت بکند بالعکس متساوی است نسبة به طبیعة جرمیه فلکیه لکن اختلاف حرکات به جهت نفع سافل است بی نظر به اینکه هریك نفع سافل را طوری دانسته فکذا به همان طور حرکت می کند الی المغرب اومن المغرب.

[۵۵۳] قوله «فجمعت بین غرضها...»[۳]

و هو التشبیه بعلة و الظاهر ان الضمیر یرجع الی الطبیعة او الی المستدیرات.

[۵۵۴] قوله «فانها ان جاز...»[۴]

یعنی چنانچه جائز است اختیار جهت حرکت از برای نفعی سافل می تواند اصل حرکت هم همان به جهت نفع سافل باشد که او مالاجله الحرکة بشود نه امر عقلی.

[۵۵۵] قوله «لانا اذا توهمنا انقسام الجسم...»[۵]

یعنی فرض انقسام جسم کردیم که قوه مطبع و ساری در آن جسم است، و انما قال

---

۱. ۱۲/۱۸۲.
۲. ۱۳/۱۸۲.
۳. ۱۴/۱۸۲.
۴. ۱۵/۱۸۲.
۵. ۲۰/۱۸۲.

توهمنا لان القوّة لیست امراً قابلاً للقسمة، فحاصل غرضه ان السریان الذی فی تمام الجسم اذا فرضنا انقسام ذلك الجسم علی قسمین یکون القوّة ایضاً منقسمة بانقسام الفرض الوهمی علی قسمین ضرورة انقسام الحال بانقسام المحل به این معنی که نصف سریان در یکی بماند و نصف دیگر در دیگری پس اگر نصف قوه تحریکش الی غیر النهایة باشد لازم می آید اثری که مترتب بر کل می شد مترتب بر جزء بشود* و الباقی ظاهر.

[۵۵۶] قوله «ما انجست فی علاقة جسم محصور...»[1]

فرضش این است که نفس نیز از آن جهت که مادی است مثل قوه‌ای است که منطبع در جسم است و لذا گویند که نفس مجرد است ذاتاً و مادی است فعلاً پس نمی تواند غیر متناهیة التأثیر باشد زیرا که اگر غیر متناهی التأثیر باشد بالمدة که در لازمان واقع بشود یا در ازمنه غیر متناهیة یا بالعدد که عدد غیر متناهی از او صادر بشود و این هم در طبیعیات محقق شده که از دیاد قوه در طبایع باز دیاد جسم است بحسب امتداد و کشش و انتقاصش به انتقاص جسم است بحسب امتداد چنانچه ملاحظه می شود در سرعت و بطؤ حرکت سنگ یك منی و نیم منی و مع ذلك چرا محتبس می شد در جسمی که محصور و محدود است.

[۵۵۷] قوله «و المحرّك قسمان...»[2]

یکی آن است که با متحرك خود متحدالوجود است و دوم آنکه مباین الوجود است و هریك از این دو قسم بر دو قسم است: یکی آنکه خود محرك ذات ثابته و وجود ثابتی دارد که با آنکه ثابت است دیگری را حرکت می دهد و خود حرکت نمی کند مثل معشوق نسبت به عاشق در مباین، و طبیعة نسبت به عنصر در متحد چنانچه در محل خود مقرر شده و دیگری آن است که چنانچه متحرك را حرکت می دهد خود نیز متحرك می شود اما در مباین الوجود مثل

---

* مخفی نماند که در هیچ چیز جزء با کلّ مساوی نمی شود مگر در مفاهیم عامه کالشئ والامر وغیر ذلك.

---

۱. ۱/۱۸۳.

۲. ۴/۱۸۳.

معلم نسبت به متعلم زیرا که خود نیز تا حرکت در ترتیب صغری و کبری بکنند و حرکت از مواد بسوی نتیجه نکند نمی تواند در مقام القاء مطلب بر متعلم ذهن متعلم را از مواد بسوی نتایج حرکت بدهد و اما در مستمدالوجود مثل روح نسبت به بدن زیرا که تا آنکه نفس حرکت نکند در ارادات بدن را که فاعل مباشر است حرکت نمی تواند بدهد در افعال پس هر اثری که در بدن است اثر همان نفس است بلکه حرکت نفس عبارت از همان فعل نفس است در بدن.

[۵۵۸] قوله «علی سبیل الامداد...»[۱]

هذه العبارة من المشاء موجودة فی جمیع کتب الحکمة ولکن لایخفی انه لیس المراد ان یکون الجواهر العقلی والنفس بالکلیة محرکین للفلك اذ ذلك مستلزم لکون الجوهر العقلی مادیاً بحسب الفعل ولیس المراد ایضاً تنزل ذلك الجوهر العقلی فی مرتبة النفس اذ لو کان نازلاً لجری الکلام الذی قدجری فی النفس فیلزم کونه مادیاً فیکون تأثیراته متناهیة مع ان الجواهر العقلیة غیر متناهیة التأثیر فیبطل کون حرکات الفلك غیر متناهیة و یلزم التشبیه فی الجوهر العقلی بلکه مراد این است که او وجود مستمری دارد که عبارت از فعل جوهر عقلی است که مستمر فیض از او می‌رسد و این استمرار و امتداد که امر معنوی است صاحب مراتب است مرتبهٔ ثابتش نفس است و پایین‌تر از او طبیعة است و بعد حرکت است و ثابت بوجود غیر متغیر و حرکت می کند به حرکت جوهریه که نفس مترتب می‌شود بر او و مترتب می‌شود بر نفس طبیعة و بر طبیعة حرکة فلك و در حرکة جوهریة مسافة که مافیه الحرکة باشد همان وجود مستمر خودش است و ما الیه الحرکة فوق خودش است و مراتب وجود عبارت از اجزاء حرکات اوست.

[۵۵۹] قوله «لتحریك المعشوق للعاشق...»[۲]

و اما تحریك المعلم للمتعلم فلیس کذلك اذلابدّ من حرکة ایضاً من المراد الی النتیجة، هذا هو الکلام فی حرکة المتعلم حرکة خیالیة و اما فی حرکاته الاینیة فهی حرکة بالعرض، والمحرّك بالذات هو العلم و هو ثابت معشوق داخل غیر المتحرك کمالایخفی.

---

۱. ۱۲/۱۸۳.

۲. ۱۶/۱۸۳.

[۵۶۰] قوله «بطریق الامر و الایتمار . . .»[۱]

بان یأمر المعنی العقلی للجسم الفلکی بان یتحرك.

[۵۶۱] قوله «ینبغی ان یکون له غرض فی الامر . . .»[۲]

یعنی ان کل آمر یجد فی نفسه نقصاً، و کذلك المؤتمر فیکون فی کل من الامر و الایتمار استکمال للامر و المؤتر، و هذا واضح فی الاوامر التکلیفیة و التکوینیة اذ الامر التکوینی هو الایجاد و الفیض و لیس الایجاد نقصاً، و الاوامر التکوینیة اذا نزلت فی لوح القدر فکذلك ای اوامر تکوینیة فاذا نزل بها النفس الجبرئیلیة الی قلب سید المرسلین فتکوینیة ایضاً فمادام فی قلبه(ص) و خیاله یدوم لم یظهر و لم یبرز للناس فکذلك فاذا ابرز تکون اوامر تکلیفیة، و الحاصل ان هذه الحرکة لایکون بالامر و الایتمار اذ الآمر من حیث انه آمر ای بهذه الحیثیة مستکمل بامره و هذا موجب لنقصه و الحال ان النقص لیس معقولاً فی العقول و اما الایتمار فان النفس الفلکیة و ان کان ایتماره جائز لکن علی فرض الامر فحیث لاامر لا ایتمار، لکن هر گاه فرض امر بشود و مقصود فلك نیز تشبیه و وصول به آمر باشد غلط است زیرا که آمر من حیث انه آمر ناقص است پس تشبه به ناقص معنی ندارد اما در مثل اوامر انبیاء پس از آن جهت که خود مکلف است به تبلیغ مستکمل است از خداوند عالم زیرا که امتثال «یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیك من ربك»[۳] کمالی است از برای او.

[۵۶۲] قوله «یتبعه حرکات و هیآت من بذلك» الی قوله «من کل الی صاحبه»[۴]

چنانچه ما می‌بینیم که هر گاه خوشحالی در قوهٔ مفکّرهٔ ما باشد خودمان نیز آرام نداریم بلکه حرکت بدنیه می کنیم.

[۵۶۳] قوله «فیضاً لا مقصداً . . .»[۵]

و قدمرّ البیان فی ذلك حیث قلنا کل عال فله افاضة للسافل.

---

۱. ۱/۱۸۴.
۲. ۲/۱۸۴.
۳. المائدة/۶۷.
۴. ۱۸/۱۸۴.
۵. ۲۱/۱۸۴.

[تبصرة و تنبیه]

[۵۶۴] قوله «و هو انه قائم بالفعل . . .»[۱]

ای قائم بالذات نه اینکه او نیز قائم بالذات می‌شود زیرا که این صفة مخصوص واجب‌الوجود است، بلکه مراد این است که جمیع کمالاتی که نسبت به آنها بالقوه باشد و لایق کمال او باشد بالفعل می‌شود و حرکة بالاراده یا فطری است کمافی‌الطبیعة و یا بتصوّر کامل است که متحرك می‌شود بسوی او تا برسد به عالی و کامل و مشتبه بشود به او پس بایست مرتبهٔ کامل را تصور کرده باشد و این اوساط همهٔ منازل است که می‌رسد به او باز بالاتر را می‌بیند، باز شوق پیدا می‌کند و این شوق اختصاص به مادی ندارد، بلکه در عقول هم هست، اما چون در بالا راه منسدّ است پس باید برگردد و نزول بکند بیاید به هیولی و از آنجا برگردد بطریق قوس صعود باز برسد به جائی که مقصود است و اما آنکه فطری باشد مثل حیوانات که حرکت می‌کنند پس آنها تصور چیزی نمی‌کنند بلکه ضعفی در معده‌اش پیدا می‌شود و التذاذی هم در ذائقه‌اش به هم می‌رسد پی میل بسوی غذا می‌کند و اصلاً معنی تنمیه و تغذیه را نمی‌فهمند اگرچه شغلشان دائم منحصر به غذا باشد زیرا که اینها نیز معانی کلیه هستند آنها درك معانی کلیه نمی‌کنند.

[۵۶۵] قوله «الوجود خیر علی الاطلاق . . .»[۲]

بیان این مطلب آن است که وجود من حیث وجود خیر است و عدم شر است، لکن باید دانست که مراد از عدم معدوم صرف نیست زیرا که معدوم صرف وصفی از برای او نیست بلکه آن عدم مضاف به ملکات مثل عدم علم نفس ناطقه زیرا که این نسبة به او شر است شر بالذات و وجود هرگز شر بالذات نمی‌شود بلکه همیشه خیر بالذات مگر آنکه موجب انعدام خیر دیگری بشود مثل برد... پس شر بالعرض می‌شود پس از آن جهت که وجود است خیر است لکن شر بالعرض است زیرا که موجب زوال کمال شئ شده که آن کمال لایق او بود و گاهی اطلاق خیر بالعرض بوجود می‌توان کرد مثل وجودی که

---

۱. ۲۳/۱۸۴. فی المبدء و المعاد المطبوعة «انه تامّ بالفعل».

۲. ۲/۱۸۵.

موجب... کاملی بشود و از اینجا معلوم شد که در مخلوقات و موجودات خداوند شر با لذات نیست زیرا که عدم مضاف به ملکات اگرچه حظّی از وجود دارند لکن اعدامند و اعدام مجعول و مخلوق نیستند و کیف کان از اینجا معلوم می‌شود که وجودی که اصلاً شوب امکان و نقص در او نباشد بلکه وجود صرف باشد او خیر صرف است شائبهٔ شری در او نیست و او واجب الوجود است.

[۵۶۶] قوله «ثم الوجود الذی یلیه خیر الخیرات...»[۱]

مثل عقل اوّل و ثانی در قوس نزول تا برسد به هیولی. تنبیه ممکن نیست که عقل اول و ثانی ترقی کنند بمافوق خود زیرا که راه از بالا منسدّ است مگر آنکه تنزل کند و نازل بشود در قوس صعود ترقی کنند از قبل ماده تا باز برسند به مرتبهٔ عقل اول بلکه به مقام «او ادنی» برسند که فوق مقام عقل اول است که او فیض منبسط است، پس دو عقل اول در عرض هم می‌باشند، از اینجاست که گویند انسان اشرف مخلوقات است زیرا که هم کمال قوس نزول دارد و هم کمال قوس صعودی به خلاف عقل اول قوس نزولی که همان یك کمال را دارد و طریقهٔ نزول عقل اول نه به این طور می‌شود که خلو مرتبهٔ خود را بکند بلکه ایجاب می کند عقل ثانی را بطوری که عقل ثانی حاکی از او بشود و ثانی ثالث را و هکذا و لکن هیچیك مرتبه خود را خلو نمی کنند تا برسد به هیولی که همه ایجابات بودند و چون از هیولی برگردد اعداداً حرکت می کند هر عالی دارای دانی می‌شود علی سبیل الحقیقة والبساطة تا برسد به مقام عقل اولی.*

---

* رمز فی الفرق بین العقل الاول و النفس المنبسط.

مخفی نماند که وجود مجعول با لذات است یعنی حیثیت ذاتش حیثیت مجعولیة است، و ماهیة مجعول بالعرض است کماهو الحق، وقتی که از واجب الوجود جعلی تعلق گرفت بوجود عقل اول پس عقل اول موجود شد، از وجود او انتزاع می‌شود دو امر ثبوتی، نظر به اینکه امر ثبوتی را نمی توان انتزاع کرد از امر عدمی. و آن دو امر ثبوتی یکی جوهر و یکی مجرد، که اول را جنس باشد و دیگری را فصل. بنابر اینکه ماهیت مرکب از این دو بتواند بشود، و همچنین منتزع می‌شود یك امر عدمی فقد که فقد کمال حق و

←

---

۱. ۱۱/۱۸۵.

[۵۶۷] قوله «قوّة وجودات الاشياء . . .»[۱]

پس هيولى عبارت از عدم وجود فعليتى است لذا ابا نداشته باشد از سلوك به فعلية اخرى كه هنوز دارای او نيست به حركت جوهرية.

[۵۶۸] قوله «عن شوب قوة . . .»[۲]

→

مرتبهٔ حق باشد، پس آن دو امر ثبوتى با اين جهت فقد عبارت از ماهيت عقل اول است كه وجود بشرط لا است كه تعبير مى شود به جوهر مجرد فقط، اى ليس غير ذلك و هكذا عقل ثانى و ثالث، تا برسد به هيولى همه ماهياتند، پس ماهيت همان امر ثبوتى شد با آن معنى سلبى و عدمى كه در همه است، اين است مراد از اينكه گويند ماهيات از حد موجودات منتزع مى شوند. پس اگر قطع نظر كردى از آن امر ثبوتى بلكه نظر مقصود كردى به همان وجود عقل اوّل، اين مراد است از فيض منبسط كه با تدبر در عقل اول است كه مرتبه او ادنى است و نفس رحمانى است.

و امر النبى اما من مجرى الظاهر او من مجرى الباطن، اما الثانى باينكه عروج كند نفس او و قوه متخيلهٔ او تا اينكه ببيند خود را، ثم نزول كند پس امر كند يعنى برسد در صعود به مرتبهٔ اعلى كه خود بيند آنچه را كه در او مصلحت است و مفسده است، پس نزول كند و برساند به ديگران. اما الاول به اين طور كه جبرئيل در صورة بشريه حسنه مثل وجه كلى و اما كيفية نزوله و استماع النبى لغيره مع وجود الآلة السّماعة فى الغير ايضاً باحتمال وجود شرائط فى الاستماع الموجود فيه والمفقودة فى غيره، و غير ذلك من الاحتمالات فالتكلم فى هذا العقل من الكلام ليس له باعث، والاولى ان يقال ان الواجب علينا ان نحمل الالفاظ على ظواهرها فكلما علمنا من الاخبار يجب علينا الاعتقاد بمضمونها مالم يقم دليل من عقل صريح قاطع على خلافه، والا فالاولى ان نذر فى سنبله و نرد فهمه الى اهله، فان الانسان مجبول على الجهل، المعصوم صادق مصدق و العلم هو عندالله و اوليائه.

اما ان جبرئيل هل هو جسم مع ان الجسم اما عنصرى و فلكى و هو ليس منها هل هو جسم آخر؟ ففهمه اصعب من خرط القتاد بل اللازم علينا ان نعتقد بان هولاء الملائكة البديعة وسائط الفيض، فشغل جبرئيل ايصال العلوم و القائها، و ميكائيل شغله الارزاق، و عزرائيل شغله نزع الروح و اسرافيل شغله القاء الصور، هؤلاء الاربعة فى قوس النزول، و اما فى قوس الصعود، فهذا ايضا اربعة مكرمون فى الاخرة ثمانيه، كلّها حوامل العرش كما نطق به القرآن العظيم و يأتى ربّك يومئذ و هو الملائكة القدرية.

---

۱. ۱۴/۱۸۵.

۲. ۱۶/۱۸۵.

ای بالنظر الی ماهیة.

[۵۶۹] **قوله «وزوال...»**[۱]

ای بالنظر الی وجوده و امکانه الذاتی.

[۵۷۰] **قوله «و ذلك النقص اما لازم له بحسب ماهیة...»**[۲]

حرکة بر دو قسم است حرکت عقلیة و حرکت خارجیة، و حرکت خارجیه بر دو قسم است، حرکت ایجابیة و حرکت جوهریة، اما حرکت عقلیة تفصیل او این است که اشیاء در علم ازلی و کمالی نیز که موجود بودند صفت امکانی را داشته به این معنی که ماهیات آنها در آنجا نیز نسبت سوائیه داشتند اما نسبت به وجود و عدم خاص خودشان در واقع و اما نسبت به وجود و عدم مطلق در مرتبه [ای] از مراتب واقع داشتند نه در واقع و او آن است که قطع نظر کرده شود از این که در ذات اقدس موجودند بوجود علمی زیرا که اگر قطع نظر بکنی نسبة سوائیة ندارند بلکه موجودند به وجود واجب، پس می گوئیم که حرکة عقلیه عبارت است از همان حرکتی که ماهیة از محاق وسط سوایی که دارد، یا بسوی وجود یا بسوی عدم که یا بوجود علة موجود می شود یا بعدم علت معدوم، و حرکت ایجابیة حرکت عقول است و حرکت عقول عبارت از همان نزول آنهاست به بیانی که گذشت، و حرکت جوهریة مثلاً همان حرکت نطفه است در ذات خود بسوی نفس نباتی و از او بسوی نفس حیوانی و از او بسوی نفس انسانی، نظر به اینکه طفره جایز نیست پس باید هر مرتبهٔ سابقه را طی کند تا برسد به مرتبهٔ لاحقه زیرا که مثلاً مرتبهٔ حیوانیه مانع است از مرتبهٔ انسانیه و مرتبهٔ نباتیه مانع است از مرتبهٔ حیوانیه و حرکت اعدادیه مقارن حرکت جوهریة است، و از اینجا معلوم شد که امکان ذاتی که فقر ذاتی اشیاء است در عقول هم هست و نیز دانسته شد که امکان خاص در عقول متصور نمی شود بلکه در مادیات هست.

[۵۷۱] **فقوله «و ان کان فی الواقع منجبراً...»**[۳]

یعنی الماهیة من حیث هی و من حیث امکانها الذاتی ناقصة و ان کانت موجودة مع هذه الملاحظة ایضاً و نقصها منجبراً بوجودها الذی هو خیر محض.

---

۱. ۱۷/۱۸۵.

۲. ۱۹/۱۸۵.

۳. ۱۹/۱۸۵.

[۵۷۲] قوله «مختفياً ...»[۱]

ای مضمحلاً.

[۵۷۳] قوله «اوسع من تلك المرتبة ...»[۲]

والا شئت تفصيل ذلك فليرجع الى مبحث الماهية من الاسفار.[۳]

[۵۷۴] قوله «والسبب اللمّی ان كل واحد من الهويات ...»[۴]

ان كل واحد من الهويّات ای كليّة سواء كان عقلاً او نفساً او طبيعة او مادياً، و لا يخفى انه ره مع ذلك التعميم اجری بيانه فی النفس و الطبيعة فقط. و حاصل غرضش اين است كه هر يك از هويات اشياء خالی از كمال مخصوص خود بودند وجود كافی در كمال خود نبودند بلكه مستفاد از كامل بالذات بودند كه فيض در او می بايست به هياكل اشياء برسد و نمی شد كه در افاضه هر يك هر يك را اراده بكند كه ارادت متعدده كرده باشد به اين معنی كه هر گاه همه در عرض هم واقع می شدند هر يك التفات عليحده می خواست و اين موجب سنوح حالات در عقل فعال بود پس التفات واحدی متعلق شد به جهت وحدة همهٔ اشياء كه آن جهت وحدت مثل كليه طبايع باشد كه اين كثرات همه بالعرض شوند و آن جهت واحده موجود بالذات، پس آن جهت وحدة كه جهت ثبات اشياء است مثل حوضی يا دريايی فرض كن كه انهار عديده از او جدا بشود پس طريق ايجاد هر فرد از انسان مثلاً دو تا است زيرا كه متباينند لكن همه متعلق يك اقتضايند از عقل كه فاعل بالايجاب بود و هر يك از مراتب تقدم بالذات و بالعلية دارند زيرا كه تقدم بالزمان در عقول و دهر متصور نيست و اما تقدم پدر بر سر اين در فاعل بالاعداد است در قوس صعود كه مابقی معدّ لاحق است مثل اجراء حركت. پس چون ناچار می بايست در ميان آنها نظام اتمی باشد زيرا كه نمی شد كه نفس نباتی مقدم بر حيوانی نباشد و حيوانی مقدم بر انسانی پس ناچار از آنجايی كه علم به نظام اتم داشت در هر يك عشق غريزی قرار دارد و شوق طبيعی تا آنكه هر كمالی كه می رسد حفظ نمايند و هر چه را نرسيده طلب نمايند و

---

۱. ۲۲/۱۸۵.

۲. ۲۳/۱۸۵.

۳. صدر المتألهين، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة الرابعة.

۴. ۶/۱۸۶.

شایق به سوی وصول او باشند تا آنکه امر سایه منتظم باشد و فیض منبسط کم کم بروز کند در اشیاء واحداً واحداً کانّه در باطن اشیاء که جهت ثبات اشیاء باشد قبض شده حال بسط می شود هر یك وجود خاص خود را در آن قبض اخذ میکنند مثل آنکه آفتاب بر اشیاء عدیده تابیده باشد و یك مانعی روی آنها را گرفته باشد پس چنانچه نور آفتاب در آنجا قبض شده و چون مانع رفع شد باز می تابد و تعقل جهت ثباتشان که به اندك تعمقی معلوم می شود مثلاً زیدی که الآن انسان است پیش از این از اجزاء ارض بود گندم شد و خورده شد پس دفع شد، پس خاك شد و باز گندم شد و خورده شد و دفع شد و هکذا پس جهت ثباتشان همان است که در جمیع عوالم موجودند تا به این نشأه رسیده اند از اینجا معلوم شد که هر شخصی جهت ثباتی دارد.

[۵۷۵] قوله «فلا یزال فی صفاته الکمالیة ...»[۱]

یعنی اگر چه عقل بالمستفاد به هم رسانیده و در هر جوهر خود بالفعل شده لکن مگر اینکه در بدن باز نسبت به سایر صفات کمالیه باز بالقوة است زیرا که فاقد آنهاست.

[۵۷۶] قوله «فی سلك العقول المهیمنین ...»[۲]

عقول مهیمنین آنهایند که هرگز التفات به ذات خود ندارند بلکه التفاتشان به همان مبدء خودشان است.

[۵۷۷] قوله «تستمر علی وتیرة واحدة ...»[۳]

فان قلت: فلك که متحرك بالاراده است یعنی متحرك بالشعور نه بالفطره و لازم تحرك بالاراده آن است که اراده حرکت سریعه بخواهد بکند و ارادهٔ بطیئه نیز اگر بخواهد بکند و مع ذلك چنین نیست بلکه دائم حرکت می کند علی نسق واحد و وتیرة واحدة.

قلت: که اختلاف حرکت مستند به سه چیز می تواند بشود که هیچیك از آنها در فلك موجود نیست، یکی آنکه مطلوبات متحرك مختلف باشند شرفاً و خسّة پس حرکت او نیز مختلف می شود سرعة و بطؤ آنکه بسیار او را شائق است به سرعت بسوی او حرکت می کند و آنکه شوقش نسبت به او انقص است به بطؤ حرکت می کند بسوی او.

---

۱. ۲۵/۱۸۶.

۲. ۱/۱۸۷.

۳. ۱۶/۱۸۷.

دوم آنکه فاعل بالرضا نباشد یعنی علم به ذاتش کافی در صدور افعال از او نباشد بلکه محتاج به ارادهٔ زائده باشد پس ارادهٔ زائده تعلق بگیرد به مرادی به سرعت حرکت کند، و به مراد دیگر به بطؤ حرکت کند. سوم آنکه امر خارجی باشد که او موجب اختلاف حرکت بشود مثل آنکه حرارت مفرطه در طبیعت بهم برسد یا آنکه برودت و هکذا و چون هیچیك از اینها در نفس فلك نیست و لذا اختلافی در حرکات او نیست و طبیعة فلك نیز عاصی نیست او را، زیرا که طبیعة فلك نسبت به نفس فلکی به منزلهٔ قوی نفس ناطقه است نسبت به نفس ناطقه ما چنانچه اینها مسخّر اویند و از جنود اویند و او فاعل بالایجاب و الایجاد است نسبت به آنها فکذلك طبیعة الفلك و چنانچه این قوی در مراتب نفسند بلکه هر عالی نسبت به دانی همین طور است چنانچه ملاحظه می‌شود در حرکت جوهر نطفه که... نطفه نفس نباتی پیدا کرد و بعد نفس حیوانی آن نفس نباتی به منزلهٔ قوای نفس حیوانی می‌شود که نسبت به او فاعل بالایجاب می‌شود، اگرچه نفس نباتی نسبت به نفس حیوانی فاعل بالاعداد بود فکذلك طبیعة فلك بانفس فلك، و اینکه در قوه جاذبه و ماسکه و غاذیه در مسك و تغذیه و جذبشان اختلاف به هم می‌رسد به جهت امور خارجیه است که موجب سنوح حالات است در فلك اینها نیز نیست پس سنوح حالات متصور نمی‌شود تا موجب اختلاف حرکت بشود پس علی وتیرة واحدة حرکت می کند.

[۵۷۸] قوله «القرب فی الصفات ...»[1]

و قوله (ع) «تخلّقوا باخلاق الله»[2] اشارة الی القرب بالصفات.

[الفصل الحادی عشر: فی کیفیة صدور الاشیاء عن المدبّر الاوّل]

[۵۷۹] قوله «عن التدبّر الاول ...»[3]

و انما لم یقل عن المدبر الاوّل مع کونه حق العبارة، لکون المدبر هناك عین التدبّر.

---

۱. ۱۹/۱۸۷.

۲. لم اعثر علیه فی الجوامع الروائیة، استند الیه صدر المتألهین فی اسفاره عن النبی(ص) ج ۱ ص ۲۱ والفیض الکاشانی فی علم الیقین ج ۲ ص ۱۰۲ والسبزواری فی شرح دعاء الصباح ص ۸۷.

۳. ۲/۱۸۸.

[۵۸۰] قوله «احدى الصفات ...»[۱]

اى صفاته عين ذاته.

[۵۸۱] قوله «احدى الفعل ...»[۲]

اى لاشريك له فى الايجاد.

[۵۸۲] قوله «و ساير الصفات يرجع اليه ...»[۳]

تفصيله ان للواجب صفات جماليه و هى الصفات الثبوتية كالعلم و القدرة و غيرهما فعلمه مثلاً عبارة عن وجوده بل عين وجوده و وجوده عين ذاته و ذاته تعالى هو وجوب الوجود و كذا القدرة و غير ذلك، و جلالية و هى الصفات السلبية مثل عدم كونه جسماً و عدم كونه مركباً و جوهراً و عرضاً و غير ذلك، و هى عبارة عن سلب الامكان و النقائص و سلب الامكان عين اثبات الوجوب و سلب النقص عين اثبات الكمال فهى ايضاً ترجع الى وجوب الوجود و وجه تسمية الاولى بالجمالية و الثانية بالجلالية واضح عند من راجع الى تفاهم اطلاق الجلال و الجمال عند اهل العرف فان الجمال عبارة عن الشمائل الحسنة و الصفات الثبوتية كلّها على هذا المنوال، و الجلال عبارة عن الكبريائيه و العظمة و مقتضاها ان لايكون له نقص كما لايخفى.

[۵۸۳] قوله «الابداع للوجود ...»[۴]

اى راجعة الى المعنى الواحد و هو القيومية الذاتية التى تشمل الرازقية و الخالقية الى غير ذلك، فالصفات الفعلية كلها داخلة تحت ذلك المعنى الواحد و ليس هذه المعانى فى ذاته تعالى اذ الفعل زائد على ذاته فكل صفة فعلية له تعالى زائدة على ذاته تعالى و ان كانت ناشئة عن ذاته الاّ انّها ليست فى مرتبة ذاته.

[۵۸۴] قوله «و ما يوجد شىء منه ...»[۵]

هذه قاعدة كلية يريد تفسير قانون كلّى و المعنى ان الذى يوجد شئ منه انما يوجد بما

---

۱. ۴/۱۸۸.
۲. ۴/۱۸۸.
۳. ۵/۱۸۸.
۴. ۶/۱۸۸.
۵. ۷/۱۸۸.

هو هو، بيان ذلك ان الموجد على قسمين : احدهما كون الشيء موجداً و موجباً بنفس ذاته من دون حاجة الى انضمام امر آخر و حيثية اخرى فى موجوديته حتى يكون موجوديته و اقتضائه بواسطة ذلك الامر و تلك الحيثية مثال ذلك واجب الوجود فانه تعالى علمه تعالى بذاته كاف فى الموجودية والموجبية والاقتضائية و من هذاالقبيل علم النفس بالنسبة الى البديهيات الاول حيث ان علمها بذاتها يكفى فى علمها بها . و ثانيها كونه موجداً لكن بواسطة امر آخر كالمجاورة فى الماء بالنار فاذا قيل النار حارة او الانسان ماش او عمرو كاتب او غير ذلك فان النار لايكون موجداً للحرارة و موجباً لها الاّ اذا جاور الماء و كون الانسان ماشياً انّما هو بالمشى و كذا كون عمرو كاتباً ففى الحقيقة الذى هو مقتضى و موجب هو الكتابة و المشى فكلما كان من قبيل الاوّل فجهة ذاته هى جهة الموجدية و الموجبية و كلّما كان من قبيل الثانى فلايكون جهة ذاته جهة الموجدية بل يحتاج الى امر يكون به موجداً كماهو واضح .

[۵۸۵] قوله «دخل ما انبعث...»[1]

الى ان تحقّق تلك القاعدة الكلية فنقول ان واجب الوجود من قبيل الاوّل حيث انه تعالى ليس له حالة منتظرة فى موجديته و موجبيّته .

[۵۸۶] قوله «فاوّل الصوادر منه موجود احدى الذات ...»[2]

لا يخفى ان كلّ الكلام انّما هو فى قوس النزول ليس الاّ فنقول لابدّ ان يكون بين العلّة و المعلول مناسبة ذاتية و معلوم انّ تلك المناسبة مفقودة بين ذاته و بين الماهيات فلا ينبعث الماهيات عن ذاته تعالى بل لابدّ ان يكون ذلك المنبعث وجود اذ ذاته تعالى صرف الوجود و الوجود الصرف و لانّه تعالى بسيط الحقيقة ليس فيه جهات شتّى و لا يصدر منه الاّ شى يكون كذلك و ليس هو الاّ الوجود .

[۵۸۷] قوله «لتأخر هما عن الموضوع و المادّة ...»[3]

فلا يكونان صادراً للاوّل اذ الموضوع و المادّة مقدّم على الصورة و العرض فكيف يكونان اوّلاً مع انّ المفروض كون شئ سابقاً عليها . و لقائل ان يقول هذا منقوض بما لم يكن

---

۱. ۱۳/۱۸۸. فى المبدء والمعاد المطبوعة: «وكلما فاض عن الواجب فانه انبعث عن صريح ذاته...»

۲. ۱۵/۱۸۸.

۳. ۱۶/۱۸۸.

له مادّة سابقة بل كانت صورته سابقة على مادته كالفلك و كالنفس الانسانی فایّ مانع من ان یكون هذا هو الصادر الاوّل.

[۵۸۸] قوله «و هو اعظم الممكنات و اشرفها بالحدس ...»[۱]

حدس عبارت از رقیقة و لطیفهٔ قوّهٔ عاقله است نظر به اینكه به اعتبار حركت قوه فكریه حرارتی در دماغ حاصل می‌شود و جذب رطوبات دماغیه می كند یك تلطیفی در قوّهٔ عاقله به هم می‌رسد كه بدون حركت از مبادی به نتایج متصل می‌شود اصلاً و قطعاً احتیاجی به حركت در مبادی ندارد یا آنكه احتیاج به دو حركت ندارد، بلكه همان یك حركت می كند از مبادی بسوی مطلوب بدون حركت از مطلوب به مبادی ثم از مبادی بسوی مطلوب. اهل میزان آن قوّه را كه حالتش چنین است قوهٔ قدسیه می‌نامند و كیف كان مراد آن است كه هرچه كه فی الجمله شعوری دارد به حدس می‌فهمد كه باید صادر اوّل اعظم و اشرف باشد.

[۵۸۹] قوله «بقاعدة الامكان الاشرف...»[۲]

و این قاعده‌ای است كه شیخ اشراق تمهید این قاعده نمود[۳]، و معلوم است كه اشرفیة دلالت بر اخسیّة می كند، پس باید اخسّ هم باشد یعنی آنكه آخر صادرات اخس است، پس به قاعدهٔ امكان اشرف اثبات صادر اوّل نمی كنیم، بلكه اثبات اشرفیة صادر اوّل را می كنیم.

[۵۹۰] قوله «بعقول الانبیاء ...»[۴]

انّما قیّد بها لانّ عقول جمهور الناس انّما هی فی الحقیقة تلطیف فی خیالهم فكیف یمكن مطابقة العقول الّتی فی قوس الصعود للّتی فی قوس النزول مع انّها عقول صرفة و ما فی الصعود عقول غیر صرفة لكونها من قبل مادّة كما لایخفی. و یمكن الجواب عن هذا النقص بانّ فی المقام مشارب، مشرب المصنّف و مشرب المشائین و مشرب الاشراقیین. امّا الاخیر فیجیٔ الكلام فیه و امّا مشرب المصنّف فیمكن اثبات الصادر الاوّل و اختصاصه بالعقل الاوّل ببرهان قاعدة الامكان الاشرف فیكون دلیلاً لاشرفیته ایضاً و امّا كلام المصنّف هنا انّما هو

---

۱. ۱۹/۱۸۸.

۲. ۲۰/۱۸۸.

۳. شهاب الدین السهروردی، حكمة الاشراق.

۴. ۲۱/۱۸۸. فی المبدء والمعاد المطبوعة «الی عقول الانبیاء».

على مشرب المشائين و مشربهم التلازم بين المادّة والصورة و عدم الانفكاك سواء فى ذلك الافلاك و السفليات، و مذهبهم انها اى الصورة و المادة متباينان بحسب الوجود اى لكلّ منهما وجود عليحدة و متلازمان فى الخارج بحسب الوجود على وجه غير دائر يعنى ان الصورة واحد بالعموم، والهيولى واحد بالعدد لكن الهيولى محتاج الى صورة ما فى الوجود و الصورة محتاجة الى الهيولى فى التشخّص، و بعبارة اخرى ان طبيعة الصورة معلولة للهيولى فى التشخّص فالهيولى علّة لطبيعة الصورة و الصورة علّة للهيولى فى الوجود، لكن لمّا كان الصورة واحدة بالعموم فلامحالة يوجد بالتشخّص والافراد يكون عندهم عليّة باستمداد العقل الفعال فكون العقل الفعال واحداً بالعدد بجهة ضم عقل فعال بمادة شخصى صورة ما.

و اذ تقرّر ذلك فنقول فعلى مذاهبهم فلا يجوز كون الصورة صادراً اوّلاً و ان كان علّة للهيولى مقدّمة عليها الاّ انّها متأخرة عنها من جهة اخرى، فلها تأخر ايضاً و لو كان من جهة فكيف تكون الصورة صادراً اوّلاً، و امّا النفس فنقول فيها ايضاً ان كونها صادراً اوّلاً اما من جهة ذاتها العقلية فهو العقل و لا كلام فيه و امّا من جهة عدم كونها عقلية بل من جهة ماديتها فهى ايضاً لايمكن ان يكون صادراً اوّلاً، لانها ايضاً متأخرة من جهة كونها متعلّقة بالمادّة و البدن اذ لايفعل الاّ بالبدن او بمشاركة القوى الّتى فى البدن و بالجملة لا تنفك عن البدن فتكون مسبوقة ايضاً بالبدن من جهة كونها متعلّقة بالمادة التى هى البدن و بعبارة اخرى هى بدنية فكيف يكون صادراً اوّلاً.

[۵۹۱] قوله «فمع وجوبه امكان المحوى...»[۱]

و لا منافات بين امكانه و بين ما قالوا من انّ الشئ ما لم يجب من العلّة لم يوجد، لانّ هنا اموراً وجوب العلّة و وجودها و وجوب المعلول و وجوده و امكانه، امّا وجوب العلّة و وجودها فمن قبل علّتها، و امّا وجوب المعلول و وجوده فهو بملاحظة علّته بالنظر الى نفسه، و امّا امكانه فهو بالنظر الى ماهيّته، و بيان ذلك ان العلّة لابدّ و ان يكون جهة ذاته جهة اقتضاء المعلول المعين بان يتعيّن ذلك المعلول فى مرتبة ذات تلك العلّة بحيث تكون مقتضيه لذلك المعلول حتى لا يلزم الترجيح بلا مرجّح، فللعلّة وجوب و وجود من قبل علّتها و للمعلول ايضاً وجوب و وجود

---

۱. ۲/۱۸۹.

من جهة اقتضاء علّته بالنظر الی نفسه نظراً الی قولهم الشیٔ ما لم یجب من العلّة لم یوجد فوجوب المعلول من العلّة هو تعیّنه فی مرتبة ذات علّته و اقتضائها ایاه و انبعاثه عن ذاته فاقتضائها ایاه هو عبارة عن وجوبه من العلّة و اما امکانه بحسب ماهیّته فبان للماهیّة من حیث هی هی لیسیّة ذاتیة فی مرتبة ذات العلّة ای نسبتها الی الوجود و العدم نسبة السوائیة فما دام لم یجب من العلّة لا یتحرّك من حاقّ الوسط الی الوجود، اذا تحقّق ذلك فنقول ان الحاوی لو کان علّة للمحوی فمع وجوبه ای الحاوی من علّته الّتی هی الحاوی امکان المحوی ای بحسب ماهیته.

[۵۹۲] قوله «فیقارنه امکان الخلاء ...»[۱]

اذ المفروض عدم وجود المحوی، و الحال انّ الحاوی موجود فوجود المحوی مستلزم لعدم الخلأ و عدم وجوده مستلزم لوجود الخلأ و وجود الخلأ محال ممتنع بالذات و المستلزم للمحال و هو کون الحاوی علّة للمحوی محال.

[۵۹۳] قوله «لانّ الممکن من حیث امکانه لا یستلزم المحال...»[۲]

اذ الممکن اذا کان علّة للحال فحیثیة ذات المعلول حیثیة المحال و الامتناع فلابدّ ان یکون علّته ایضاً کذلك ای ممتنعاً فیلزم کون ما فرضته ممکناً ممتنعاً.

[۵۹۴] قوله «لا یکون مستلزماً للواجب بالذات ...»[۳]

اذ الواجب بالذات حیثیة ذاته حیثیة الوجوب بالذات فالمعلول الذی هذه حالته لابدّ ان یکون علّته کذلك ای واجباً بالذات فیلزم کون ما فرضته ممکناً واجباً.

[۵۹۵] قوله «ان الفلك الحاوی ...»[۴]

یعنی قرار شما این شده که فلك حاوی مثل فلك الافلاك مثلاً با جوهر عقلی علّت است از برای فلك محوی فلك ثامن.

[۵۹۶] قوله «قلنا مامع المتقدّم بالزمان ...»[۵]

بیان ذلك ان کلّما کان ینتهی الی المتقدّم بالذات فهو کما قلت مثلاً هر جزئی از زمان

---

۱. ۳/۱۸۹.
۲. ۴/۱۸۹.
۳. ۵/۱۸۹.
۴. ۷/۱۸۹.
۵. ۱۰/۱۸۹.

تقدم بالذات دارد به جزئی دیگر از زمان، حال زیدی که واقع است در زمان متقدم اگرچه او خود تقدّم بالذات ندارد بر عمری که واقع است در زمان متأخر لکن معیّت دارد با زمان متقدّم، و تقدّم اجزاء سابقه زمان نسبت به اجزاء لاحقه تقدّم بالذات است پس آنکه معیّة دارد با زمان متقدم، او نیز تقدّم بالذات دارد.

[۵۹۷] قوله «و نحوه...»[۱]

و المراد من المعیّة هو العلاقة بالذات پس صورة مثلاً هر گاه علّت از برای شیٔ بشود متقدم بر آن شیٔ خواهد شد و چون صورة با هیولی خود علاقه ذاتیه دارد، از جهتی اگرچه علّت است متقدّم بر او و لکن از جهت دیگر معلول است متأخر از او و هیولی متقدّم است، پس هر چه را که صورة علّت او است متقدّم است بر او، هیولی نیز مقدم است و آن چیزی که با هیولی معیّة دارد او نیز مقدّم است بر صورة، کنفس الهیولی و هر گاه عرضی علّت از برای شیٔ بشود لا محالة عرض در موضوعی می‌شود پس علاقهٔ ذاتیه با موضوع دارد، پس موضوع نیز متقدّم بر آن شیٔ می‌شود از بابت اینکه متقدم علی المتقدّم بالشیٔ مقدّم علی ذلك الشیٔ، و بالجملة علاقهٔ ذاتیه باید باشد در میانه آن شیٔ که معلول می‌شود با شیٔ دیگر و در میانه آن شیٔ یعنی طرفی المعیّة و اگر نه چنین باشد ما مع المتقدّم مطلقاً مقدّم نمی‌شود اگرچه آن مقدم متقدم بالذات باشد.

[۵۹۸] قوله «امّا العدم المطلق فلیس بخلأ ...»[۲]

اذ الاعدام المحضة کثیرة و الخلأ محال فیلزم محالات کثیرة ولیس کذلك، اذ العدم لیس بخلأ و اقاموا علی امتناع الخلأ براهین: منها ان البعد من هنا مثلاً الی فلك الافلاك ازید من البعد الی فلك القمر بالزیادة و النقصان و هذا البعد مقدار و المقدار عرض حالّ لابد من موضوع و محل و هو الجسم فیلزم من فرض الخلأ عدم الخلأ، هذا هو المطلوب.

[۵۹۹] قوله «و النفس لیس علة للجسم ...»[۳]

بیانه ان النفس حیثیة ذاتها حیثیة التعلق بالبدن و فعلها ای فاعلیتها انما هو بالبدن

---

۱. ۱۰/۱۸۹.
۲. ۱۳/۱۸۹.
۳. ۱۷/۱۸۹.

والجسم والقوی البدنیة و الجسمیة و ان کانت مجردة بحسب الذات الا انها مادیة فعلاً ای لها علاقة تامة بالمادة التی هی البدن فما کان هذا حاله کیف تکون علة فی البدن و ان کانت مع قطع النظر من الجسم فهی عقل لانفس فثبت المدعی اذ لازم النفس هو کونهما متعلقاً بالبدن.

[۶۰۰] قوله «بل ان تحقق ...»[۱]

اتی بکلمة انّ اشارة الی انّ هذا ایضا لایمکن بل مجرد فرض و تعلیق اذ الاعراض امور عدمیة والنفس الذی متعلق القوام بالجسم امر موجود و قد مر ان المعتبر فی فاعلیة الجسم فی جسم آخر هوالوضع والمحاذاة فکیف یتصوّر الوضع بین الموجود و المعدوم،نعم یمکن ان یکون الجسم بالنسبة الی الاعراض الّتی فیه فاعلاً ما به لکن الکلام انّما هو فی الفاعل الموجد. بل نقول کلیّة ان کل صفة و احوال تعرض الشئ فذلك العارض و الصفة اما تکون فی مرتبة ذلك الشئ الذی هوالمعروض ام لا و بعبارة اخری الموضوع من جملة المشخّصات، پس هر موضوعی نسبت به عرض باید جهت اقتضائی داشته باشد پس این موضوع یا مقتضی بالذات بوده است نسبت به این عرض حادث است و لکن پیش از این حادث نبوده است حالا حادث شده و اقتضای او از اوّل بوده است لازم می‌آید تخلّف علّة از معلول، و اگر موضوع در اوّل مقتضی نبود این عارض را، بعد متقضی شد لازم می‌آید این موضوع تجدّد وحرکت داشته باشد فی جوهره پس ثابت می‌شود حرکت جوهری.

[۶۰۱] قوله «لزم صدور الکثرة ...»[۲]

یعنی بلکه می گوئیم از مصدر که وجود صرف است باید یك وجود صادر بشود یعنی مجعول بالذات باید همان وجود واحد باشد از مصدر و جاعل بالذات، و امّا مجعول بالعرض مضایقه نداریم جهات کثیرة باشد در آن صادر اوّل.

[۶۰۲] قوله «و تعقل للاعتبارات ...»[۳]

والمراد هنا هو هویته و امکان نفسه و وجوبه بالاوّل.

---

۱. ۱۷/۱۸۹.

۲. ۶/۱۹۰.

۳. ۱۰/۱۹۰.

[۶۰۳] قوله «شبيه بالقوّة فيناسب الهيولى ...»[۱]

فان قلت: فلم لم يقتض الهيولى؟ قلنا: ان فى العقل و امكانه لمّا كان شرفاً لكونه اعلى فلذا اقتضى جرم الفلك و امّا هيولى الفلك فهى موجودة بالعرض لا بالذات.

[۶۰۴] قوله «واما تعدّدها من حيث الاشخاص ...»[۲]

لايخفى ان هذا البيان على مذاق المشائين فهم قائلون بالفرق بين الفاعل التّام و العلّة التّامة، فان الفاعل فى الاشخاص انّما هو الجهة الّتى فى العقل العاشر و العلّة التّامة هو مع العلل الثلاثة الباقية الماديّة و الصورية و الغائية فاذا اجتمع هذه الاربع يكون الشخص موجوداً وهو كماترى مستلزم لصدور الكثرة عن الواحد، و نقل عنهم انّهم ليسوا قائلين بوجوب المناسبة بين العلّة و المعلول اى لايجب ان يصدر من العلّة ما هو شبيه بها بل قديكون كذلك و قدلايكون كالحرارة من الحركة. و التحقيق بحيث يستقيم على مذهبهم ايضاً ان يقال: اينكه شخص از براى او يك وجود است كه قائم است به دو مضاف اليه به لحاظ قيامش به مضاف اليه جهت اشتراك است و به لحاظ ديگر جهت امتياز است يعنى يك وجود بسيط دارد كه اضافه مى شود بسوى نوع و وجود نوعى مى شود تارة و اضافه مى شود بسوى شخص، وجود شخص مى شود و هر دو نفس الامرية دارند نه آنكه محض اعتبار است بلكه منشأ انتزاع اين دو جهت عموم و خصوص است و بالجملة پس فاعل كه جهتى بود در عقل عاشر تعيين مى كند همان وجود نوع را ليس الاّ، يعنى همان تعيين نوع از اوست كه معنى است بسيط اگرچه وجود شخص توقف داشته باشد به امور اخر ايضا پس كانّه تعيّن و تشخّص شخص متجزّى مى شود و قدرى تعيّن از فاعل است و قدرى از مادّه و قدرى از صورة و قدرى از غاية كه سر هم رفته علّت تعيّن شخص است. و حاصل كلام آن است كه تخصيص تنها از جانب فاعل نيست، بلكه تخصيص نوع با اوست فقط و او امرى است واحد مستلزم صدور كثرة از واحد نيست.

[۶۰۵] قوله «فلايحصل الاّ باختلاف القابل ...»[۳]

مثل اينكه نقطه‌اى است يكى فرسى يكى انسانى، اوّل قابل است از براى صورة

---

۱. ۱۳/۱۹۰.

۲. ۲۱/۱۹۰.

۳. ۲۳/۱۹۰.

فرسیه، دوم قابل است صورة انسانیه را.

[۶۰۶] **قوله «او باختلاف استعداده ...»**[۱]

مثل اینکه ماده است و قابل که هر دو یکی است که هیولی باشد ولی یك استعداد حرارة دارد به جهت مجاورتی مثلاً و دیگری ندارد. تفصیله ان الکثرة اما مستند الی الفاعل او القابل او الماهیة او لوازم الماهیة، امّا الفاعل فالمفروض ان لیس فیه تعدّد اصلاً و الماهیّة موجودة فی کل الاشخاص و لو کانت الکثرة مستندة الیها یلزم ان یکون کل شخص اشخاصاً فلا ینتهی لامحالة بل یتسلسل و یذهب الی غیر النهایة و الحال فی لوازم الماهیة کالحال فی نفسها فانحصر الامر فی القابل فقط الذی هو المادّة، فنقول فیه: ان الکثرة اما تکون مستندة الی ذات القابل اذ حالها حال الماهیة کما مرّ فلا بدّ ان یکون مستندة الی تجزیته و تجزیتها لا یکون الاّ بالقواطع و القواطع ایضا لها مادّة فلا بدّ ان یتجزّی ایضاً و لا یکون ایضاً الاّ بالقواطع و تلك القواطع ایضا محتاجة الی مادة و هکذا الی ان ینتهی الی مادة لا تقبل التجزی و هو الجزء المعین من حرکة الفلك الذی هی واسطة للربط بین الحادث و القدیم فانّها حرکة متصلّة واحدة و وجود واحد موجب لتجزیة المواد و اعطاء و الاستعداد بالمواد الموجب لحصول الاشخاص و الافراد.

[۶۰۷] **قوله «اعداداً کثیرة من نوع واحد ...»**[۲]

بان یکون التعیین من الفاعل انّما هو بالنسبة الی نوع تلك الاشخاص کما بیّنا.

[۶۰۸] **قوله «انواعاً مختلفة ایضاً ...»**[۳]

بان یکون التعیین منه بالنسبة الی جنس تلك الانواع.

[۶۰۹] **قوله «لاختلاف القوابل عندالمشائین ...»**[۴]

ولك ان تسئل ان سبب اختلاف القوابل ماذا؟ ولا ریب ان اختلاف القوابل اختلاف نوعی زیرا که نطفه فرسیه مثلاً بانطفهٔ انسانی یا حماری قطعاً هر یك اثری دارد که آن دیگری ندارد و لااقل از اینکه می‌بینی نطفهٔ فرسی در رحم انسانی یا حماری تربیت نمی‌شود پس

---

۱. ۲۴/۱۹۰.
۲. ۳/۱۹۱.
۳. ۴/۱۹۱.
۴. ۸/۱۹۱.

معلوم است كه اختلاف قوابل اختلاف نوعى اند اگر چه قايل شويم كه حيوان كلاً نوع واحدند و فرس و بقر و غنم و اسد و هكذا اصنافند لكن اين مطلب دفع ايراد نمى كند پس لابد هستى كه قائل بشوى كه تكثر به اعتبار جهاتى است كه در فاعل است.

ثم بعضهم اوردوا على برهان امكان الاشرف، فنقرّر اوّلاً تلك القاعدة بحسب فهمنا، فنقول: ان الماهيّة قابلة صرفة و واجب الوجود فاعل صرف، وليس فى قابلية الماهية نقصان اصلاً كما ان ليس فى فاعلية الواجب تعالى نقصان جزماً فاذا كان كذلك فكلّما تصوّر الواجب والعقل الفعّال فلا محالة يكون ذلك المتصوّر ماهية قابلة فالممكن الاشرف و الصادر الاوّل هو ذلك والايلزم الترجيح بلامرجّح او ترجيح المرجوح على الراجح لكون ذلك اشرف.

و اورد عليه بانّ للعقل ان يتصوّر بين كل شدّة و ضعف افراد غير متناهية بعضها فوق بعض، كل عال بالنسبة الى السافل شديد بل بين كل مرتبة من الشدة و الضعف افراد غير متناهية فلم ينته الامر اصلاً لانّ المفروض ان واجب الوجود غير متناه بالشدة فلايكون صادراً اوّلاً.

والجواب: اوّلاً ان هذا حقيقة مجرّد شبهة والاّ فليس بايراد، اذ لم يكن مانعاً لمقدّمة من مقدّمات برهاننا و لاغير ذلك، و ثانياً نقول ان هذا الايراد وارد لو قلنا بانّ العقول متّصل الهويات و لسنا نقول بذلك بل نقول بانّها مستقلاّت، و ان شئت مثال ذلك حتّى يتّضح المقال فاعلم ان مثال ذلك القوّة العاقلة ثم الخيال و هكذا الى ان يصل الى ما هو صف النعال و هو الهيولى حيث ان طرف نقصان القوّة العاقلة و هو آخر درجتها متّصل الى اوّل طرف قوّة الخيال و هكذا والحال ان كلّها موجود بوجود واحد فكل هذه المفاهيم موجودة فى الانسان بوجود واحد بسيط، و النفس قاهرة لها و لها سلطان عليها و هكذا بلاتفاوت فى القول كذا قيل.

[۶۱۰] قوله «من الجهات والحيثيات...»[1]

اى الجهات والحيثيات الوجودية.

[۶۱۱] قوله «فذهبوا الى ان فى العقول عدداً كثيرة ...»[2]

حاصل مراد شان اين است كه انواع جسمانيه و كثرة موالید لاتعدّ و لاتحصى است،

---

۱. ۸/۱۹۱.

۲. ۹/۱۹۱.

بعضی [که] هستند از بابت تناسل هستند و بعضی از مکونات هستند که مجدداً متکوّن می‌شود حیوانی که اصلاً کسی ندیده بلکه تا به حال نبوده است چنانچه ملاحظه می‌شود در کرمهای مسکونه در قاذورات و نجاسات دیگر که هیچیك بیکدیگر شبیه نیستند از هر نجسی یك طور حیوان متکوّن می‌شود، و خود اجسام هم از یکدیگر فصلی ندارند در این عقول جهات متعدّده قرار می‌دهد گویا که در هر یك ده جهة قرار داده‌اند، ده در ده صد یا در هر یکی صددر صد هزار، اینها کفایت در صدور این انواع لاتعدّ و لاتحصی نمی کند و همچنین در علویّات کواکبی که در فلك نهم هست هر یك طبیعتی دارند متفاوت، در عقل فعال چقدر جهات هست که کفایت همه را بکند؟ و قول به اینکه درعقول جهات لا تعدّ و لاتحصی است مزخرف است پس باید در عقول اندازه بحسب عدد قرار نداده بلکه گفت که بعدد انواع مختلفه جسمانیه عقول هست آنقدری که وفا بکند ظاهراً، عقول عرضیه و طولیه را اشراقیون به اینطور قائلند که نورالانوار نور اوّل را موجود کرد که عقل اوّل است پس یك اشراقی در عالی که واجب است متصوّر است و یك مشاهده از سافل مرعالی را، از هر یك نوری ساطع شد این و در عرض یکدیگر زیرا که علت و معلول نیستند، ثم از نور اوّل که عقل اوّل باشد یك نوری موجود شد و از اشراق او به ثانی و از مشاهده ثانی مرعالی را از هر یك نوری و از اشراق هر دو تا به ثالثی و از مشاهده ثالث هر دو عالی را نوری و هکذا منفرد و مجتمع توان فرض کرد الی ماشاءالله.

و قد یقرّر در فهم به اینطور که یك وجود صرف واجب الوجود دارد که تعین ولاتعین بر نمی‌دارد بعد چنانچه مثلاً ملاحظه جنس مثل حیوان با فصل اخیر بکنی جنس از صرافت خود نمی افتد و نوع پیدا نمی‌شود و چون ملاحظه کردی لا محالة با آنکه تعینّی نداشت صرف ابهام بود، به سبب این تنزّلی که به هم کرد از آن صرافت خود افتاد، کذلك بلاتشبیه واجب الوجود صرف وجود است تعینّی در او نیست از او مجعول شد وجود، نظر به اینکه هم باید جاعل وجود باشد و هم مجعول اوّل از واجب صادر شد البتّه در او تعّین است که عبارت از فاقدیّة مرتبه واجبی باشد، پس یك وجود دارد کانّه صاحب دو درجه واقعیه دارد یکی وجود مطلق است که مشترك است با جمیع وجودات و دیگری وجود مقیّد است به حیثیتی که قید خارج است و تقید که عبارت از تقیید او به فاقدیة وجود فوق و دلیل بر وجود

این دو حیثیة وجودیه دارد، با آنکه یك وجود است و مع ذلك مشتمل است بر این دو حیثیت، این است که اختلاف الآثار دلالت می کند بر اختلاف مؤثرات مثل کونه معلولاً للواجب لا للعقل الثانی و کونه علّة للعقل الثانی لاالثالث و هکذا و این منافات ندارد با آنکه گفتیم که ما به الامتیاز دروجود عین ما به الاشتراك است کما هو واضح، پس می گوئیم که علّت حدّ تامّ معلول است و معلول حدّ ناقص علّة است پس تارة علت را اشراقی است بر معلول و اخری مشاهده معلول است مر علّت را، و معنی حدّ ناقص بودن معلول آن است که مثلاً عقل اوّل که صادر اوّل است مثل مرآت و مجلی است یعنی مظهر جمیع اسماء و صفات واجب الوجود است که همه در این ظاهر است غایة ما فی الباب که این صفات و اسماء که در ذات اقدس موجودند علی وجه الشدّة لا در مظهر موجودند علی وجه الضعف بالنسبة الیه تعالی و مشاهده معلول ذات خودش را بعینه مشاهده علّت است کما یدلّ علیه قوله «من رأنی فقد رأی الحق»[1] و لم یقل فقد یری الحقّ، ووجه ضعفش نظیر آینه است که وقتی که مثلاً آفتاب بتابد میان مرآة همان اثری که مترتب می‌شود بر آفتاب، برعکس آفتاب در آینه نیز مترتب می‌شود لکن نه بر وجهی که بر نفس آفتاب مترتب می‌شود بلکه اضعف از او.

اذا تحقق ذلك فنقول از اشراق مبدء برعقل اوّل عقلی خلق شد که عقل ثانی باشد و از مشاهده عقل اوّل مر مبدء را عقل دیگری صادر شد ثم از اشراق عقل اوّل مر ثانی را عقل صادر شده، ثالث باشد و از مشاهده عقل ثانی مر اوّل را عقل دیگری و هکذا، آمدیم بال دو عقل از مشاهده عقل اوّل مر مبدء اوّل را و از مشاهده عقل ثانی مبدء وجود را که عقل اوّل آنها نیز عقلند از اشراق علّت هر یك عقلی صادر می‌شود واز مشاهده هر یك عقل دیگری پس کلام را می آوریم بر سر این عقل و هکذا پس آنچه از اشراقات عقل اوّل و ثانی وثالث و رابع و هکذا صادر شده عقول طولیه گویند، پس سلسله طولیه بهم می‌رسد و آنچه از مشاهده مکان صادر شده عقول عرضیه گویند آنها نیز عرضیه هستند که باز در طول هم واقع شده‌اند و هکذا تا می رسد به جایی که دیگر عقل صادر نمی‌شود به جهت ضعف وجودی که به هم می‌رساند پس قوه عاقله که نفس جسم فلکی باشد صادر می‌شود پس در بدایای عقول عقول

---

۱. صحیح مسلم، ج ۷ ص ۵۴ س ۱۳.

اقوی وجوداً بودند هرچه پائین می آید اضعف می شود البته آنکه در اوایل واقع شده‌اند اشرفند درجه به درجه الاشرف فالاشرف تا برسد به نفوس و صورتها، هکذا:

[۶۱۲] قوله «فوق العشره او العشرین او الخمسین ...»[۱]

اشارة الی اختلاف الاقوال.

[۶۱۳] قوله «بازاء عدد الافلاك ...»[۲]

ای الکلیة و الجزئیة، یعنی دلیلی نداریم که عددشان فلان است آنکه یافته‌اند دلالت بر انحصار آنها در آنها که بیست و پنج باشد ندارد.

[۶۱۴] قوله «و واحد العنصریات ...»[۳]

هم از برای صورتشان و هم ماده‌شان.

[۶۱۵] قوله «مدبر طلسمه ...»[۴]

المدبّر هو العقل الذی مدبّر لذلك النوع، و الطلسم عبارة عن ذلك النوع، المدبّر اسم المفعول و تسمیته بالطلسم من جهة انّ الطلسم عبارة عن القید و الحبس فکان الماهیة النوعیة فی هذا العالم طلسم و قید لذلك العقل من جهة ان تلك الماهیة نزّلته ای ذلك العقل عن وجود المطلق الی تدبیرها فکانّها حبسته.

[۶۱۶] قوله «ولیست الاجسام ...»[۵]

ردّ علی المشائین حیث قالوا دروقتی که عقل اوّل موجود شد پس نفس فلك الافلاك موجود شد بلکه سلسله عقول تمام موجود شدند و بانتها رسید بعد نوبت خلقت رسید به جسمانی و جسم زیرا که بنابر مذهب مشائین لازم می آید خلأ چنانچه گذشت.

[۶۱۷] قوله «فی اواخر تلك السلاسل ...»[۶]

هر سلسله عرضیه لاحقه نسبت به سلسله سابقه اعم از اینکه طولیه باشد فقط یا

---

۱. ۹/۱۹۱.
۲. ۱۰/۱۹۱.
۳. ۱۰/۱۹۱.
۴. ۱۱/۱۹۱.
۵. ۱۳/۱۹۱.
۶. ۱۹/۱۹۱.

اینکه طولیه عرضیه باشد آخر آن سلسله سابقه است.

[۶۱۸] قوله «فی سلسلة واحدة عرضیة ...»[۱]

جمیع سلاسل عرضیه را اگرچه متعدّد بین سلسله واحد فرض کرده نظر به اینکه علت معلول نیستند.

[الفصل الثانی عشر: فی تکوّن العناصر عن العقل الاخیر علی طریقة المتأخرین]

[۶۱۹] قوله «علی طریقة المتأخرین ...»[۲]

وهم الذین یسمّون بالمتکلم المشاء و هم المتکلومون الذین مشربهم فی المسائل او فی بعضها مشرب المشائین کالسید المدققین و الملاجلال و شارح المواقف[۳] و غیر ذلك.

[۶۲۰] قوله «و لیس العقل المحض علّة لها ...»[۴]

غرضهم ان الفاعل الموجب هو العقل الفعال لکن باعانة الافلاك یعنی محض اعانة است حرکت را نسبت به عقل ولو به اعانة اعدادی نه ایجاب زیرا که ایجاب از عقل است.

[۶۲۱] قوله «و کما ان لتلك الاجسام...»[۵]

ای العناصر، غرضهم اثبات المناسبة بین الافلاك و العناصر، یعنی عناصر ماده دارند مشترك بین الاربعة که هیولی عناصر واحد است و صورتی دارند مختلفه و در افلاك نیز امری است که همه افلاك در او متّفق و مشترکند و او عبارت از مصداق الطبیعة است و لذا همه آنها حرکت در این می کنند و صورتی دارند که خاص است به هر یك که آثارشان مختلف است و لذا است که یکی حرکت الی المشرق می کند و دیگری من المشرق و یکی بطئ است و دیگر سریع پس همه عناصر که مشترك است بینهما مستند به امر مشترك افلاك و صور خاصه عناصر مستند به صور خاصه افلاك.

---

۱. ۲۱/۱۹۱.

۲. ۶/۱۹۲.

۳. ای السید صدر الدین الدشتکی و الملا جلال الدین الدوانی و السید الشریف الجرجانی.

۴. ۶/۱۹۲.

۵. ۱۱/۱۹۲.

[۶۲۲] قوله «تهيّؤها للصور المختلفة ...»[۱]

هیولی عناصر که واحد است بمنزله جنس است که درهمه آنهاست هر یك مر صورتی را دون صورة دیگر بمنزله فصل است.

[۶۲۳] قوله «اخس الاحوال هناك ...»[۲]

لكون الحرارة امراً بالقوة.

[۶۲۴] قوله «تابعة هناك. . .»[۳]

اذ الحركة خروج ما بالقوة من القوّة الى الفعل.

[۶۲۵] قوله «من النسب المختلفة. . .»[۴]

كنظرات النجوم و مقابلتها و غير ذلك من الاوضاع و النسب الواقعة بينها بسبب تلك الاوضاع التى يتحقق بسبب الحركة.

[۶۲۶] قوله «كالكمالات. . .»[۵]

یعنی صور خیالی که فلك می کند یا صور عقلیه فلك همه کمالاتند از برای فلك دور عالم سفلی نیز طبایعی که تدبیر اجسام می کنند مثل اینکه نبات تغذیه و تنمیه می کند کمالات است از برای این اجسام.

[۶۲۷] قوله «و ان كان بحسب اختلاف الاستعدادات. . .»[۶]

زیرا که سئوال بلم باقی می‌ماند که اختلاف استعدادات از کجاست چاره نبود مگر آنکه جهاتی در فاعل باشد تا سؤال بلم قطع بشود.

[۶۲۸] قوله «لامتناع الخلأ. . .»[۷]

زیرا که مفروض این است که خصم قایل است به عدم افلاك وحدوث عناصر.

---

۱. ۱۵/۱۹۲.
۲. ۱۶/۱۹۲.
۳. ۱۷/۱۹۲.
۴. ۱۹/۱۹۲.
۵. ۲/۱۹۳.
۶. ۵/۱۹۳.
۷. ۸/۱۹۳.

[۶۲۹] قوله «فی استحالة خلو الهیولی فی ازمنة غیر متناهیة عنها»[۱]

زیرا که مفروض این است که می‌خواهد عناصر هر چهار موجود بشود و وجود طبایع باخلأ منافات داشت، اما هیولی با خلأ منافات ندارد، زیرا که هیولی امر معنوی است و معنویتش به این است که اجزاء مقداریه ندارد اگرچه ذات خارجه دارد و مثل عقول که ذات خارجه دارند ولی اجزاء مقداریة ندارند و خلأ عبارت است از آنکه جسمی خالی از شاغل جسمی باشد که اجزاء مقداریه دارد پس می‌شود که خلأ صادق بیاید با آنکه هیولی عناصر موجود است پس اگر فرض کنیم فضایی باشد نخست فلك قمر که هیولی عناصر تعلق به همه نگرفته‌اند پس لازم می آید که خالی باشد هیولی از طبایع و ازمنة غیر متناهیة زیرا که مفروض این است که افلاك را قدیم می‌داند خصم پس ازمنه غیر متناهیه بحسب بدو هیولی خالی بوده است در این ازمنه از طبایع.

[۶۳۰] قوله «و کذا الطبایع الحیوانیة . . .»[۲]

چون این کلمات از ... است که از جانب رواقیین می دهد بر متأخرین که تبعه معلم اولند و چون آنها قائل بر حدوث عناصر بقدم فلك و قدم نفس فلك بلکه تقدم انواع حتی نوع انسانی، پس حاصل کلام آن است که غایة و فایدهٔ خلقت عناصر فیض بر ما فیها است، از جمله آن غایات انسان است، انسان را که قدیم می دانید نوعاً لازم می آید غایة موجود باشد و حال آنکه ذوالغایة که عناصر باشند هنوز موجود نباشند پس لازم می آید تخلف غایة از ذوالغایة.

[الفصل الثالث عشر: فی العنایة والتدبیر]

[۶۳۱] قوله «فی العنایة والتدبیر . . .»[۳]

اوالمراد بالعنایه هوالتدبیر، فالتدبیر عطف تفسیر للعنایة و هو العلم بالنظام الاتم والنظام الخیر، و معنی کونه تعالی فاعلاً هو انه فاعل و خالق للاشیاء بالنظام والنضدالذین

---

۱. ۹/۱۹۳.
۲. ۱۰/۱۹۳.
۳. ۱۸/۱۹۳.

لایتصور اتم منها.

[۶۳۲] قوله «الغاية و ما هو الضروری»[۱]

الغاية هی عبارة عما لاجله الفعل.

[۶۳۳] قوله «باحدالمعانی»[۲]

ای الضروری و بیانه ان الشئ قد یکون مقدمة للغاية کالصلابة التی فی الحدید، فان الغاية فی السیف القطع و هذه من مقدمات القطع و یقال لها الضروری والنافع لکونها نافعة فی القطع و لازمة و ضرورة فیه و قدیکون و قد یکون لازماً بوجود الغاية کالذکیة التی فی الحدید و قد یکون لازماً مترتباً علی الغاية کالاحراق للنار فانه هوالذی هو غاية للنار و من لوازم الاحراق انفصال الشئ و تفرّق اجزائه و انعدام الاتصال الذی هو کمال من کمالات ذلك الشئ فهذا اثر بالنسبة الی ذلك الشی و مترتب علی الاحراق، اگرچه احراق یك شئ را منفصل که کرده تا می کند پس دو استعداد بهم می‌شود دو فعلیة، این هم کمالی است از کمالات، لکن این خیر بالعرض است و ما نحن فیه از قبیل اخیر است زیرا که عقل اول علم بذاتش دارد و غاية علم بذاتش بودن اوست مظهر اسماء و صفات واجب الوجود بر همین علم مرتب می‌شود و صدور وجود فعلیات از او.

[۶۳۴] قوله «فقدصح...»[۳]

یعنی ان کل مبدء عال یتعقل ما لاجله الفعل و الحرکة و یرید التشبّه به و یتشوق الیه لکن هذا بالذات و یتبعه تعقله نظام الخیر و صدور السفلیات عنه و حاصله ان لها نفعا بالسفلیات ایضاً لکن تبعاً.

[۶۳۵] قوله «تبعاً لتعقله ما لاجله الفعل...»[۴]

بیانه انه قد مر ان القوة بمعنی هذا الامکان الذاتی والاستکمال و طلب النسبة بالعلة ثابتة فی کل الموجودات مجردة اومادیة و انما التشبه بالعلة فی المجردات هو کونها مظاهر

---

۱. ۲۰/۱۹۳.
۲. ۲۰/۱۹۳.
۳. ۲/۱۹۴.
۴. ۲/۱۹۴.

لاسماءالله و صفاته تعالى.

[۶۳۶] قوله «و معلوم ان خلقة الحيوان والنبات [و غيرها] قد روعيت [فيها] من الحكم والمصالح...»[۱]

يعنى اين نظامى كه هست در عالم كبير چه در علويات مثل اينكه اين كواكب همه در جاى خود هستند على الدوام و نظرات و تأثيرات خاصة و اين حركات بيك نسق از بدو عالم الى الان و همچنين موالید در عالم سفلى از انسان انسان مى‌شود از فرس فرس و از بقر بقر و از اسد اسد و هكذا از انسان فرس متولد نمى‌شود و غير ذلك، و عنكبوت خانه كه مى‌سازد حيوانات ديگر نمى‌توانند، همهٔ اينها كاشفند از اينكه يك مدبّر عالمى دارند كه اين همه تدبير و تعليم و نظم و نسج با اوست.

[۶۳۷] قوله «على نحو تفصيلى و لا يكتفى بالعلم الاجمالى...»[۲]

بانواع الاشياء مثلاً لاافرادها بلكه واجب الوجود غايتش به هر يك هر يك مى‌رسد به كليات بروجه كلى و به جزئيات بروجه جزئى و بر اشخاص بروجه شخصى و به اضافه بروجه صنفى. همه را به اندازهٔ خود فيض تدبير به شئ مى رسد، بلى هر گاه گفته شود كه علم اجمالى واجب الوجود به اشياء عين تفصيل است صحيح است ضررى ندارد. و تفصيل هذا المقام ان هذا النضد والنسج بهذا النظم والترتيب اما ان يكون بالبخت والاتفاق فمقتضى الاتفاق هوجواز وقوع خلاف هذا النظم والترتيب ايضاً فخلافه على فرض الوقوع اما يكون الحمل من هذا و اما مساوياً و اما انقص، كلها باطلة و اما ان يكون بالاولوية اما ذاتية بان ينتفى ذاته فهى يستلزم الترجيح بلا مرجح فلابد ان يكون غيرية فذلك الغير هوالعلة لهذا النظم و التدبير و كل علةلامحالة عالية عن معلولها فلابد ان يكون مجرداً و قد ثبت ان كل مجرد فهو عاقل لذاته و عقله لذاته عين ذاته فلابد ان يكون عالماً بهذا النظم حتى يصدر عنه هذا النظم بل و شاعراً و كليماً ولا نعنى بالمدبر الاهذا.

---

۱. ۴/۱۹۴.

۲. ۶/۱۹۴.

[۶۳۸] قوله «بل جعله تابع لذلك الوجود . . .»[۱]

نظراً لجعل المتعلق بالنار مثلاً يكفى فى وجود الحرارة فيه و لايحتاج الى جعل آخر يتعلق على الحرارة والجعل المتعلق بالماهيات و لوازمها من هذا القبيل.

[۶۳۹] قوله «ان كان مجعولاً . . .»[۲]

و ان لم يكن ذلك المعنى مجعولاً فهوغير مجعول بلا مجعولية الوجود كما هو مجعول بمجعولية الوجود.

[۶۴۰] قوله «كانه عكس . . .»[۳]

اى عكس و ظل و معلوم ان الظلّ تابع لذى الظل فكذلك ذلك المعنى.

[...]قوله «مع تصريحهم بانّه معنى واحد بسيط مشترك»[۴]

[۶۴۱] قوله «فقد كان فى الوجود العلى على وجه ارفع . . .»[۵]

لا شك و لاريب ان الممكنات من بدوالوجود الى ختم الوجود فيها جهة انوجاد وجهة انعدام فجهتها الانوجاد والمفاهيم الوجودية والثبوتية كلها منتزعة من فعليات الاشياء، و جهتها الانعدام والمفاهيم السلبية كلها منتزعة من مقدمات الاشياء ففى الماهيات حيثيتان، حيثية وجود و حيثية فقد و هى المسماة بقيد فقط كما يقال ان الشجر جسم نامى فقط اى بشرط لا من الحساس لالابشرط حتى لايكون آبياً من ان يجمع مع الحساس والا فلايكون ذلك حداً تاماً للشجر والمفروض انه حد تامّ له و هذا هو المراد من قولهم ان الماهيات منتزعة من حد الوجودات فقولهم بوجود كل الماهيات فى ذات الواجب هو وجود جهاتها الثبوتية لا العدمية الّتى هى الفقدانات التى هى فى كل الممكنات من البدو الى الختم اذ ليس للعدم تطرق اليه تعالى من ذلك علواً كبيراً فالواجب تعالى واجد بوجود كل الممكنات اى كمالاتها و مفاهيمها الثبوتية حتى وجود الافراد الشخصيه كوجود زيد اى هذية زيد التى هى مناط

---

۱. ۱۰/۱۹۴.

۲. ۱۰/۱۹۴.

۳. ۱۲/۱۹۴.

۴. ۱۸/۱۹۴. لم يذكر فى توضيح هذه العبارة شئ كانه ره نسى شرحها.

۵. ۲۱/۱۹۴.

موجوديته لاماهيته، و معنى كونه فى الوجود العلى هو كونه بقدر الامثال بنسبته اليه مثلاً شدة وجودى كه عقل اول نسبت به ثانى دارد اگر فرضاً تحليل بكنى و متفرقش بسازى دو برابر وجود عقل ثانى است و سه برابر عقل ثالث و چهار برابر عقل رابع است و هكذا نظير شمع بزرگ نسبت به شمع كوچك، والسر فى ذلك ان المعطى للشئ لايكون فاقداً لذلك الشى.

[الفصل الرابع عشر: فى مبدء التدبير للكائنات الارضية...]

[۶۴۲] قوله «فى مبدء التدبير للكائنات الارضية...»[1]

بيان المقام بالفارسية هوان نقول هر نوع كونى كه وجودش دائمى است و محفوظ است وجودش به تبديل اشخاص و افراد نه آن انواعى كه گاهى از تعفّن نجاسات متكوّن نشده بلكه آن انواعى كه وجودش دائمى و محفوظ است نوعيتش به تبديل افراد او مثل انسان و فرس و بقر و غير ذلك بايد مستند باشد به جهات فاعلية يعنى جهت فاعلية بايد حافظ و مدبّر آن نوع باشد و آن را ارباب انواع گويند كه مربّى نوع آنهاست در عالم كونى و آن ربّ النوع كه مربّى انسان است انسان عقلى است چنانچه نفس نازل مى‌شود به عالم مثل كه مثل عالمين است كونى و عقلى بلكه مى‌توان گفت كه چنانچه انواع را امثله‌اى است افراد نوع واحد را نيز امثله‌اى است در عالم عقلى يك وجود عقلى داشتند صاحب مراتب بود در عالم مثال كه نزول انسان عقلى است مثل عالم خيال كه مقدار هست بلامادّه و از آنجا نازل مى‌شود مى‌آيد به نفس كل كه او مدبّر اين انواع است. بعبارة اخرى كه همان رب النوع است كه عقل است و نفس بمنزلهٔ قواى اوست مثل قوايى كه در انسان است مثل نفوس انسان كه ورای جميع قواى ظاهره و باطنه است پس نفس كل مستعد مى‌كند بواسطهٔ اسبابى كه دارد مثل حركت فلك و قابل را قابل مى‌كند مثل اينكه بخواهد كه زيدى موجود بشود حركت مى‌دهد آب را بسوى امّ پس نطفه او در رحم امّ قرار مى‌گيرد پس به اسباب ديگر تربيت مى‌دهد جميع مراتب جسم و نبات و حيوان را طى مى‌كند نفس ناطقه به او افاضه مى‌شود از وى موجود مى‌شود. و بالجملة پس هر نوعى رب النوع دارد از عقل كه كمال مناسبة دارد او با

---

۱. ۸/۱۹۵.

صنم خود که افراد باشند زیرا که علّة و معلول کمال مناسبة باید داشته باشد مثلاً انسان یك ربّ‌النوع دارد و فرس رب‌النوع دیگری و بقر دیگری حتی جنین رب‌النوع دیگری و هکذا. و بالجملة قوس نزول مطابق است با قوس صعود، از همین استدلال می توان کرد بر وجود ارباب انواع و چون نازل شد به نفس رسید چنانچه نفوس انسانیة می خواهد چیزی را بجا بیاورد، اراده از او به آن شئ می‌شود متعلق می‌شود کذلك از نفس با صنام گویند.

اذاتحقّق ذلك فنقول که بعداز آنی که تنزّل کرد فرد از عوالم ثلثة آمد رسید به فرد کونی دو قسم می‌شود یا سبیل او الی النار است یا الی الجنّة است، و بعبارة اخری او از سعداء است یا از اشقیاء و بیان او این است که مثلاً یك حیوان بشرط داریم مثل فرس و یك بشرط شئ مثل انسان و هریك باشند حیوان بما هو حیوان مقتضایش شهوت و غضب است و این هر دو از شرور هستند نه بحسب ذات خودشان بلکه نسبت به ناطق شرند، و مراد از این شرّ در اینجا مرادف شقاوت است نه شر بالذات که او عدم است و چه ضرر دارد که در قوس نزول نیز این حیوان مذکر و یك فردی داشته باشد که مربّی این حیوان باشد ناریتش غلبه داشته باشد او نیز از قوای نفس کل باشد در عرض قوای دیگر مثل قوای ما که در عرض یکدیگرند و علّت و معلول نیستند یا آنکه در طول واقع شده باشد چنانچه در فرد کونی واقع شده که ناطق فصل اخیر است بالاتر است از حیوان در قوس نزول هم رب‌النوع ناطق بحسب درجه و مرتبه بالاتر بود اسم آن ربّ‌النوع را بگوئیم ابلیس، و مؤید است این قول مذکور را قول خداوند تعالی که فرمود «استکبرت ام کنت من العالمین»[1] یعنی از عقول نبودی بلکه استکبار کردی از اینجا معلوم می‌شود که ابلیس شر نبود بلکه شقی نبود بلکه از سعداء لکن بعداز خلق نوع انسان شقی بود و کما اینکه حیوان شقی است نه بذاته بلکه نسبت به انسان بواسطهٔ شهوت و غضب که در حیوان است که نافع شر است و شقی است کمالات انسان است آیا نمی‌بینی که انواع دیگری که صرف حیوانیت دارد نسبت به آنها شرّیتی ندارد. حیوان اگر [شرّ] بود، بجهة اسباب خارجیه شریّت پیدا می کند مثل آنکه گربه گرسنه می‌شود اشتها پیدا می کند گوشت و نان را می‌دزدد و هکذا غضبش و لذاست که

---

۱. ص / ۷۵.

هر گاه که نفسی یافت بشود که حیوانیتش مندك شده باشد و ناطقیتش غلبه کرده باشد مثل نبیّ و ائمّه، ابلیس پیرامون آنها نمی گردد.

[۶۴۳] قوله «ولکثیر من الانواع الغیر المحفوظة من النبات والحیوان...»[۱]

و حاصله مامرّ و نقول ایضاً ان کلّ نوع من الانواع المحفوظة بتبدل اشخاصه فلامحالة یکون بجهة من الجهات الفاعلیة، والفاعل هو واجب الوجود و العقول الطولیة بل و العرضیة هی جهاته الفاعلیة اذهی مراتب فعله تعالی فللانسان مثلاً افراد و فرد عقلی هو مستند الی الواجب تعالی بلاواسطة و فرد مثالی مدبر، الفرد العقلی و فرد کونی مدبّره الفرد المثالی. وان قلت ارباب الانواع هی العقول العرضیة. قلنا نعم لکن العقول الطولیة اعلی من العرضیة و کل عال واجد للسافل علی وجه اعلی وارفع و اتمّ، فکان نوع الانسان مستندالی الواجب بلاواسطة اذالفرد العقلی واجد للفرد الکونی و المثالی والفرد العقلی منسوب الی الله تعالی بلاواسطة فیکون نوع الانسان مستنداً الی الواجب بلاواسطة و بالجملة فکون النوع محفوظاً کاشف عن کونه منسوباً بالواجب بواسطة العقول بالذات واما غیر ذلك فلایمکن ان ینسب الی الواجب اوالعقول بالذات بل بواسطة مدبر الی آخره. و آن مدبّر هم باید جهت فعالیّتی داشته باشد و هم جهت انفعالیّتی.

[۶۴۴] قوله «فیجب الدعوات...»[۲]

یعنی باید آن مدبّر شخصی باشد که هر گاه مظلومی در مقام تظلّم بر آید و انقطاع از جمیع مخلوقات بکند و ملتجی الی الله باشد باید آن مدبّر منفعل و متأثر از تظلّم او بشود و در مقام رحم بر آید خود در مقام فعل بر آید که انتقام از خصم بکشد به احراق در ناری یا به ایصال بلایی یا به تخریب شهری و غیر ذلك و این نمی‌شود مگر آنکه نفس مدبّری باشد که ارادات جزئیة بکند و اراده‌اش تعلّقات به جمیع این جزئیات بگیرد تا فعلی از او صادر شود.

[۶۴۵] قوله «و قدیلزم من عقله بوجه الخیر...»[۳]

مثلاً هر گاه شجر انسان حیوان بشود باید اوّلاً خاك بشود بعد آن خاك تبدیل به گندم یا

---

۱. ۹/۱۹۵.
۲. ۱۱/۱۹۵.
۳. ۲۱/۱۹۵.

علف بشود او را حیوان بخورد ثم نطفة بشود ثم با حیوان دیگر جمع بشود بعد نطفه منتقل بشود به رحم او در رحم او قرار گیرد یا حیوانی موجود بشود و گاهی اینطور نیست بلکه چوبی مثل عصای موسی اژدها می‌شود و این به جهت همان تعقّل آن جوهر مدبّر است صورة اژدها را در آن چوب و صورة خارجی پیدا کردن آن صورت خیالی آن نفس مدبّره.

[۶۴۶] قوله «کتسخین البارد...»[1]

که مقتضی اصل هوا مثلاً باردبود، این تسخین کرد او را، یا تبرید جاری کرد «یانار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم»[2] شد.

[۶۴۷] قوله «انفعالاً بدنیاً من تخیل اسباب الغضب والشهوة...»[3]

چنانچه می‌بینی بمحض تخیلّ و در رویش حمرتی می‌رسد یا صفرتی که از کرده خود خجل می‌شود مثلاً یا افروخته می‌شود صورة او حمرة بهم می‌رساند.

[۶۴۸] قوله «کما نشاهد...»[4]

و بسا می‌شود که مادّة مستعد است او را صورتی می‌دهد و بسا آن است که مستعد نیست یکی به ارادهٔ جزئیه و تخیّل صورة جزئیة را مادّه را قابل می‌کند و حرکت می‌دهد بسوی مقبول، پس در آن قابل متحقّق می‌شود.

[۶۴۹] قوله «فلاحد ان یتصور فی مقابلة هذا المبدء...»[5]

ما ذکره و ان کان من الاقناعیات الاّ انه یظهر ممّا ذکره فی المبدء الاوّل فی الانواع الغیر المحفوظة من البرهان و حاصله انّ هذه التدبیرات لایمکن ان یکون مستندة الی القابل بما هو قابل فلابدّ ان تکون مستندة الی الجهات الفاعلیة فکذلك فی صدور الشرور لابدّ ان یکون نفس متعلّق ببدن یکون نفسه کلّیة و بدنه کلّیا من حیث الاحاطة بالنسبة الی النفوس الجزئیة الشریرة و تکون هذه الشرور مستنده الیها و کان فعلها و شغلها علی الدوام

---

۱. ۱۳/۱۹۵.
۲. الانبیاء/ ۶۹.
۳. ۳/۱۹۶.
۴. ۷/۱۹۶.
۵. ۱۱/۱۹۶.

فعل الشرور الوسواس و عدم اطاعة العقول العالية ولابدّ ان تكون نفساً لاعقلاً اذ العقول كلّها خير محض اذنشأة العقول نشأة ليس فيها شر بل كلّها عقل و معقول و هى فى الحقيقة مراتب فعل الحقّ الاوّل تعالى و هوصرف الخير فكيف تكون نشأة العقول شراً و بالجملة فهذه الشرور الواقعة لابدّ ان تكون مستندة الى الجهات الفاعلية كالمبدء الاوّل المذكور فيكون برهاناً لا اقناعاً محضاً كما لايخفى والدليل على ذلك ماسيجئ فى قوله «ايضاً» من الاشارة الى انّ اختلاف الآثار يدلّ على اختلاف المؤثّرات و لابدّ ان تكون النفس الكلّى حيواناً حتى يقول على القوّة الشهوية والغضبية و لاسيمّا الوهمية التى هى ايضاً من جنودها فى الانسان.

[۶۵۰] قوله «لاجل تسخير قواهم البدنية...»[1]

ولذا ورد فى الحديث مضموناً كه هر كس را ابليسى است و من هم دارم ولكن من او را به بند كرده‌ام ديگر معصيت مرا نمى كند و او عبارت از قوّه واهمه است چنانچه ابليس تكذيب صوادق عقول فعاله مى كند كذلك قوّه واهمه ما نيز دايم در تكذيب صوادق نفس است.

[۶۵۱] قوله «لم يكن شيئاً مذكورا ...»[2]

الدهر هو الزمان هنا والمذكور هومن الذكر والمراد منه هو معناه، اللغوى: خاطر آورده شده و يادآورده شده.

[۶۵۲] قوله «يشبه من وجه ...»[3]

غرضه ره من هذاالكلام انه كما ان الملائكة من مراتب فعل الحق تعالى كذلك القوى الانسانية من مراتب فعل النفس الذى فى بدننا فكما لايعصون الملائكة لله تعالى كذلك القوى ليس لها عصيان بالنسبة اليها و الوجه الذى ليس لها شباهة هوانّ للنفس مدعياً ليس ذلك للملائكة و هو البدن المخلوق من العناصر فانّ لها ايضاً مقتضيات يريدالعناصر ايضاً الوصول الى مقتضياته و لذا يحصل للنفس اعياء عند ارادته الصعود فى الدرج الكثيرة ولو

---

۱. ۱/۱۹۷.
۲. ۶/۱۹۷.
۳. ۱۸/۱۹۷.

لاذلك لما اعيت النفس اصلاً. و من هنا يعلم انّ من كان له قوّة فی النفس لماحصلت لنفسه اعياء لقوة نفسه الغالبة علی المدعی و هو البدن فتری انّه صعدالی السموات و مضی الكرات و رجع والحال ان حقيقة الباب فی الحركة و مكان نومه حارلم يبرد ولذايجاب من يقول انه كيف مضی من كرة النار و لم تحرقه فان سرعة الحركة التی لاتنتقل هی التی صارت باعثة علی عدم احراق النار كما تحرّك يدنا ايضاً علی شعلة النار بسرعة ولا تحرق و بالجملة و لمّاليس للملائكة هذا المدعی فليس لهم اعياء.

[۶۵۳] **قوله «و تمرد الوهم من طاعته ...»**[1]

يمكن ان يفرق بين الوهم والشيطان بان الوهم قديطيع العقل و يكون مقهوراً عنده كما فی النفوس الكمّل والابليس لايطيع العقل اصلاً.

[۶۵۴] **قوله «و حقّه ان يستعين بهذا الجند ...»**[2]

و اوعلم حكمت و علم اخلاق است و بسا می‌شود شخص كه عملی می كند و گمان می كند كه دارای علم اخلاق است و اين عمل را للاخرة می كند و حال آنكه نمی‌فهمد كه قوّهٔ واهمه گولش زده از برای آخرت نيست پس بايد شخص آگاه باشد كه گول شيطان را نخورد و بفهمد كه چه می كند حقيقة للاخرة است يا گمان كرده است كه للاخرة است و در واقع نيست.

[۶۵۵] **قوله «و رأی مرّة اخری علی صورته ليلة المعراج عندسدرة المنتهی ...»**[3]

لايخفی ان سدرة المنتهی هو النفس الكلية لانشأة العقول، اذجبرئيل من الملائكة القدرية و هی ملائكة عالم الاجسام و يدلّ عليه قوله تعالی «تنزّل الملائكة والروح»[4] و يقال للملائكة الذين فوق عالم القدر الروح و هم اعلی من ملائكة القدر. ثم المراد من احاطة تلك النفس الشريرة والمراد من كليّتها بهذه النفوس الجزئية الشرهی الاحاطة الوجودية. اذ كلماكان الوجود قوياً كان محيطاً لمادونه.

---

۱. ۲۰/۱۹۷.
۲. ۱/۱۹۸.
۳. ۲۳/۱۹۸.
۴. القدر / ۴.

[الفصل الخامس عشر: فی بیان تسلط الشیطان علی باطن الانسان بالوسوسة]

[۶۵۶]قوله «ممتزجة بلحم آدمی ...»[۱]

غرضه بالفارسی لاتضاح المطلب این است که هیچ عضوی از انسان نیست مگر آنکه در او شهوتی است به اندازهٔ خود آن عضوی است و غضبی است و قوّه واهمه‌ای است زیرا که هر عضوی جلب ملایم می کند و دفع منافر این عبارت از شهوت است و اینها قوی هستند که از جنود ابلیسند، پس هیچ انسانی نیست که دقیقه‌ای مثلاً خلاصی از ابلیس داشته باشد زیرا که جنود او منفك از انسان نمی‌شوند پس عدم انفکاك او عدم انفکاك جنودش است پس وسوسهٔ ابلیس ساری است در بدن انسانی مثل سریان خون در بدن انسان چنانچه مضمون حدیث نبوی است.

[رمز عرشی]

[۶۵۷]قوله «و بدت سؤته ...»[۲]

ای عصیانه علی احتمال تأویل ولایخفی اینکه بهشت آدم دو بهشت است یکی آنکه از او خارج شد. دوم آنکه داخل شد اگرچه اول در ملکوت سموات باشد و باید مراد به گندم نیز گندم عالم مثال باشد نظر به اینکه هر نوعی و کونی مثالی دارد در عالم مثال.

[۶۵۸]قوله «اتخذ لنفسه جنّة ...»[۳]

مراد آن است که در نفس خودش جنّة خیالی یعنی در خیالش قرار دارد و در آنجا غرس اشجار وجری انهار نمود.

[۶۵۹]قوله «و جعل مسکن اهله و اولاده ...»[۴]

مراد از اولاد ابلیس همان نفوس مطیعة و شریره و نفوس جزئیه است انسیة باشد یا جنیّة در وقتی که اتصالی حاصل می‌شود این نفوس جزئیة را به آن نفس کلیة باعتبار بعض

---

۱. ۱۸/۲۰۲.
۲. ۹/۲۰۳.
۳. ۱۲/۲۰۳.
۴. ۱۳/۲۰۳.

اعمال شنیعة و اطاعة قوای ثلثة، سیر آن جنیهٔ خیالیه ابلیس را می کند.

[۶۶۰] قوله «تمویه ...»[۱]

یعنی روکش کردن و زینت دادن است، ثم اینکه مخفی نماند که لابدّ است از اینکه همچه نفس کلیة شریره که در نشأة عقول نباشد زیرا که آنجا ابلیس را راهی نیست و ایضاً عالم اجسام نیست و ایضاً نشأة شر نیست بلکه نباید از نشأة نفوس کلیه و فلکیة باشد بلکه از نفوس فلکیة هم پائین‌تر باشد بحیثیتی اتصالی بدنیا و اهلش بلاواسطة داشته باشد.

[الفصل السادس عشر: فی الاشاره الی شئ من آثار عنایة الله و حکمته و عدله . . .]

[۶۶۱] قوله «فصل فی اشارة الی شئ من آثار عنایة الله و حکمته و عدله ...»[۲]

خلاصة المطلب هنا انّه لما کان الواجب تعالی صرف الوجود و محض الخیر لیس فیه شائبة امکان و عدم و نقص و شر و لمّا کان هو ایضاً محل کل الاشیاء و الوجودات و معطی الشئ لایکون فاقداً لذلك الشئ و مرادنا من الشئ هنا هو الوجود و کمالات الوجود فلایتصور وجود من الوجودات الاّ و هو حاصل له تعالی علی وجه و البساطة و الجمعیة فهو بسیط الحقیقة لاترکیب فیه بوجه من الوجوه و بسیط الحقیقة کل الاشیاء علی ماثبت عندهم اهل الذوق و الفهم واجد لکل الاشیاء ای وجوداتهم و کمال وجوداتهم علی نحو اعلی و هو علة لوجود الاشیاء و هو مصدر جمیع الاشیاء و کل فاعل ففعله مثل طبیعته و العالم فعله تعالی بهذا النظم و النسج و النضد فلایتصور اتمّ و اشرف من هذا النظم و الترتیب، و بعبارة فارسیة که «در پس پرده هرچه بود آمد» و همین است که هست که دیگر بهتر از این نظم و تمامتر از این ترتیب متصور نمی‌شود زیرا که این نظم و این ترتیب معلول علة حقیقیة است و هر معلولی فراخور مقام علة است، پس اگر بهتر از این آثار و معالیل متصور می‌شد بایست علتش هم بهتر باشد و مفروض این است که یك علتی زیادتر ندارد که از علّة العلل است.

---

۱. ۱۷/۲۰۳.

۲. ۱۵/۲۰۴.

و بماذكر نابطل ماورد على قاعدتهم الشيخ احمد [الاحسايى] على ما نسب اليه و هو انّ كل فعل ففعله مثل طبيعته و انّه لايجوز ان يكون معطى الشئ فاقداً له بانه لايلزم من كون معطى الشئ واحداً و الّا لجاز ان يكون تعالى جسماً و ذاماهيّة اذقدصدر عنه كل الماهيات والاجسام الممكنة و وجه البطلان مامرّ من ان المراد من الشئ هو الوجود و كمالات الوجود و هو تعالى واجدلوجود كل الاشياء على وجه اتمّ.

[۶۶۲] قوله «ثم الصورة المنطبعة السماوية، ثم الطبيعة العنصرية ثم الجسمية...»[۱]

ولاشك ان هذاالترتيب ترتيب علّى و معلولى و قدمرّ سابقاً ان ليس جواز الافلاك علّة فى طبيعة العناصر للزوم الخلأ فيحصل التنافى بين هذا القول هنا و بين مامرّ سابقاً. وجواب ذلك على وجه يرفع التنافى بين هذين القولين ان المراد هنامن العليّة والمعلوليّة هى مراتب الوجودات.

ولنجرى الكلام اوّلاً فى قوس العصود حتى يتضح المراد فى قوس النزول ايضا فنقول: معلوم انّه لايجوز الطفرة فى الوجود و معلوم ايضاً الفرق بين النامى بشرط لاوبين النامى لابشرط حيث انّ الاوّل نوع متحصّل كالشجر و ساير النبات، والثانى هو الذى جنس للحساس و كذا معلوم الفرق بين الحيوان بشرط لاالذى هو نوع متحصّل و هو الفرس والحمار والبقر الى غير ذلك و بين الحيوان لابشرط الذى هو جنس الناطق فلابدّ فى طريق الاستكمال فى قوس الصعود من حركة من الاخس الى الاعلى فاذا تعلق ارادته اليه تعالى بحسب الاسباب الخارجيه على خلق الانسان مثلاً فلا بدّ ان يصير اوّلاً جسماً جمادية ثم معدناً لكونه اتم صورة و اعلى من مطلق الجماد ولكونه مركباً تركيباً ازيد من تركيب مطلق الجماد ثم نباتاً ثم حيواناً ثم انساناً.

و ليس المراد من طى النطفة هذه المسافة والمراتب وانشاءات ان يكون او لاجسماً جمادياً بان يصير حجراً ثم معدناً ثم نباتا بان يصير شجراً ثم حيواناً بان يصير فرساً ثم انساناً بل المراد من طى المراتب طى مراتب الوجودات فصيرورته نباتاً وصوله الى الوجود النباتى و هكذا ساير المراتب، اذا تحقق ذلك، فنقول فى النزول ايضاً ان المراد من صدور النفوس

---

۱. ۴/۲۰۶.

ثم الصور السماوية ثم الطبيعة العنصرية ثم الجسمية هو وصول اثر الواجب الى تلك المراتب الوجودية ثم مضيّها عنها مرتبة من الوجود الى مرتبة اخرى منه لكون الجاعل بالذات هو الوجود فلابدّ ان يكون المعلول بالذات ايضا هو الوجود.

[۶۶۳] قوله «كما ينسب اليه الدهرية ...»[1]

حيث قالوا ان فاعل الشر غير فاعل الخير و هو الاهرمن فقالوا بان الموجد والخالق اثنان احدهما فاعل الخير و هو اليزدان.

[۶۶۴] قوله «و ذلك النظام الموجود محض الخير والكمال ...»[2]

لان كل الوجود خير كما انّ كل عدم شرّ فالشر عبارة عن الامر العدمى.

[۶۶۵] قوله «ويرتقى سلسلة الاسباب الى مبدء واحد ...»[3]

والى هذا ينظر مايقال الخير فى ما وقع يعنى انّ علّة هذا لمّا كانت خيراً محضاً لايصدر منه الاّ الخير فما لم يقع لايعلم الخيرية والشرية اذ هو معدوم فاذا وقع يعلم انّه خير و قد وقع، فكل واقع خير بالذات و ان كان شراً بالعرض.[4]

---

۱. ۹/۲۰۷. فى المبدء و المعاد المطبوعة «كما ذهبت اليه كفرة الدهرية».

۲. ۱۲/۲۰۷.

۳. ۱۷/۲۰۷.

۴. هذا آخر ما وجدته من تقريرات المبدء و المعاد و الحمدلله.

رسالۂ وحدت وجود

[بسم‌الله الرحمن الرحیم]

و اعلم اینکه حکما گویند که واجب الوجود عبارت از حقیقت وجود بشرط لا از تعینات است، و صوفیه گویند عبارت ازلا بشرط از تعین ولا تعین است، چنانچه ارتفاع متناقضین[1] در مرتبه جایز است، که گویند طبیعت من حیث هی لیست الاهی، مع ان الواقع و نفس‌الامر لایخلو لامن التعین واللاتعین.

و تقریر کلام صوفیه را چنین گفته‌اند که وجود بلکه موجود یکی است، و این تکثرات که می‌بینیم همه او است و این تکثرات توهم ما است، نه اینکه در واقع تکثری است.

و گفته‌اند علت که عبارت از مبدءالمبادی است تنزل در مراتب کرده پس نازل شده و تجلی در زید، که او زید شده، و در عمرو، که او عمرو[2] شده بواسطه تعینی که ما توهم کرده‌ایم، پس مکتنف شده به تعینات موهومه ما چنانچه تعینات از او برداشته شود همان خواهد بود، و اینها همه مظاهر اوست که تجلی کرده به اینها، مثل رقاصی که خواست مبتهج بذات بشود، یعنی از خودش خوشش آمد که به اطوار و شئون مختلفه و به رنگهای متفاوته درآید، چنانچه رقاص یك شخص است و یك هیئت دارد، و حالا در مقام رقص به اطوار

---

۱. ش: تناقضین.

۲. ش: و در عمر که او عمر شده.

مختلفه در می آید، واجب الوجود هم چنین [است].

و مثال زده‌اند به نور شمس که یك نور است، هرجا بتابد، نه اینکه نوری که به صحن مسجد مثلاً افتد غیر آن نور باشد که در بیابان است، بلکه یکی است لکن به اعتبار حدود مسجد می گوئی نور مسجدی و حدود بیابانی گوئی نور بیابانی.

و آنچه نسبت به آخوند داده شده است[1] که او ممکنات را از قبیل ظل می‌داند و واجب‌الوجود ذی‌ظل و گفته که هر کس قضیه ظل و ذی‌ظل را تصور کند کلاهما خواهد فهمید که ما چه می گوئیم یعنی ظل از خود وجود علیحده ندارد، بلکه حیثیت ذاتش تبعیت و ارتباط به ذی‌ظل است و آنچه است و هستی بر او صادق آید همان ذی‌ظل است.

و نیز صوفیه گویند که هریك از این مجالی و مظاهر به قرص شمس نزدیك باشند، نور او زیادتر است و لذا بعضی از ممکنات مثلاً وجودش اشد است و در بعضی اضعف، و در بعضی فقر است و در بعضی غنا و هکذا. و بالجملة اشراقات شمس متفاوت است، در بعضی اشد و اولی است و در بعضی اضعف.

و مثال دیگر می‌زنند در این مقام، و گویند ما که تقدیم و تأخیر می‌بینیم در وجود است نه این است که در وجود تقدیم یا تأخیری است بلکه همهٔ اشیاء را به یك تجلی موجود نمود، لکن عدم ظهور به جهت عدم استعداد قوابل بود، مثل اینکه شمس در اول طلوع از افق در اشراق او مکانی با مکان دیگر تفاوت نداشت، نه اینکه نور او در اول طلوع کمتر است و در وقت ظهر بیشتر می‌شود، بلکه همان قرص شمس است مگر آنکه در قوابل و تجلیات و مظاهر و مرایا استعدادی نبود، بسا می‌شود در قوابل که وقت ظهر مستعد اشراق شمس می‌شود، و بسا می‌شود وقت دیگر.

و هکذا گویند مثلاً علوم را ندادند[2] عالم کلاًبه یك تجلی آفرید، این افکار جدیده نه این است که ممکنات است.[3] از خود باشد بلکه همان علم است مگر آنکه قوابل مختلف

---

۱. صدرالمتألهین، الاسفار، السفر الاوّل، المرحلة السادسة، الفصل ۲۵، ج ۲، ص ۲۹۱.

۲. کذافی الاصل.

۳. کذافی الاصل.

بودند کم کم قوابل به ظهور می آیند و هر قصد از علم بروز می کند در آن قوابل. و دلیلشان کشف است و شهود.

و بالجمله یقولون ان الموجود و الوجود شیء واحد و هو عینه تعالی ثم ظهرت تلبسها بملابس الاکوان و تعینها بماهیات الاعراض و الاعیان فی صور الکثرة و مجالیها لکلّ من تلك الملابس شئون طاریة علیها و اعتبارات عارضة لها، و ذکروا لایضاح ذلك امثلة کثیرة، منها الموج و البحر، و منها الشمس و النور و الظلال، و منها الواحد و الاعداد، و منها الحروف و المداد، و منها الشجرة والنواة، و منها الشمعة و المرایا، و امثال تلك المقالات فی عباراتهم کثیر نظماً و نثراً.[1]

۱. برای آشنایی با دیدگاه حکیم مؤسس دربارهٔ وحدت وجود و نظر عرفا رجوع کنید به بدایع الحکم، ص ۳۲۳ـ۳۲۹.

رسالة فوائد

[بسم الله الرحمن الرحیم]

[۱] فائدة

فرق است در میانهٔ برزخ شرع و برزخ وجود، و اما فرق است در میانهٔ آخرت شرع و آخرت وجود، زیرا که آخرت وجود همان کمال عقل انسان است که ترقیات حاصل می شود از برای او که معاد روحانی است. و امّا آخرت شرع عبارت است از اینکه همین نفس دو مرتبه برگردد به همین بدنی که در دنیا داشت و این معاد جسمانی است و ترقیات او در همان بدن است.

در حدیث اینکه موت را جبرئیل می آورد در میانهٔ بهشت و دوزخ، ذبح می کند بصورة الکبش الاملح فیذبح بشقرة محیی[1]، بعضی یحیی خوانده اند که مراد حضرت یحیی(ع) باشد، لکن غلط است، ظاهر بلکه محیی است به صیغهٔ اسم فاعل از باب افعال یعنی موجب زندگانی است که دیگر موت نیست.

[۲] فائدة

در آیهٔ «انا عرضنا الامانة علی السموات والارض»[2] اگر مراد از سموات عقول هم

---

۱. لم اعثر علی هذه العبارة فی بحار الانوار.

۲. سورهٔ احزاب. آیه ۷۲.

باشند مسئله بسیار مشکل می‌شود زیرا که لازم می آید عدم تطابق بین قوس نزول و قوس صعود، و هومحال ظاهراً.

[۳] فائدة

موضوع علم حکمت و کلام یکی است که همان موجود بماهو موجود است که عبارت از وجود است لکن جهة تحیّث دوتا است که در کلام شخص باحث و عالم در محمولاتی و عوارض خارجیه قرار داده، و حکیم غیر آنها را قرار داده پس تفاوت در عوارض خارجیه دارند مثل اینکه یکی می گوید که محمول عالم حادث است و دیگری می گوید قدیم است و موضوع یك موضوع است وجهة تحیّث دوتا است که در وجود راجع می‌شود به باحث.

و این امر علم را دو علم نمی کند، چنانکه صوفیه جهة تحیّث را به کشف قرار داده‌اند و حکیم به استدلال، باز علم را دو تا نمی کند.

بلی گاهی گفته می‌شود که موضوع هم گاهی دوتا می‌شود و کما اینکه حکیم قائل به اصالت وجود است و متکلم قائل به اصالت ماهیت است که یکی می گوید الانسان موجود و دیگری می گوید الموجود انسان و هکذا.

مناظره

آقا علی مدرس طهرانی با حاج محمّد کریم خان کرمانی

جمادی الاولی ۱۲۷۵ هـ. ق ـ طهران

سؤال و جواب[1] با آقاعلی[2]، مدرّس مدرسهٔ مهدعلیا[3] زیاده از اندازه بود[4]. مختصری این است که ثبت شود:

شب جمعه‌ای، جناب آقای سیدحسین شیرازی، در خانه خود، از جناب ایشان [حاج محمدکریم خان] و جناب آقاعلی و نواب شاهزاده شاهرخ میرزا و عالیجاهان محمد قاسم خان و محمودخان ملك الشعراء و عالیجاه رضاقلی خان قزوینی و حاجی تراب خان شیرازی و جناب ملامحمد علی شیرازی و جناب ملاحسن بروجردی و جناب حاجی محمدرحیم خان، پسر حاجی[5] مذکور و دو برادر ایشان و غیرهم وعده خواسته بود.

[۱]

اول دفعه، نواب شاهرخ میرزا از جناب آقاعلی سؤال نمود که «اراده عین ذات است یا خارج از ذات؟»

---

۱. جوابها (س).
۲. سؤال و جواب با حکیم علی مؤسس آقاعلی (خ).
۳. دامت شوکتها (س).
۴. بوده (س).
۵. پسر جناب حاجی (خ).

آقاعلی مذکور نمودند[۱] که اراده، به یك معنی عین ذات است و به معنی دیگر خارج[۲] از ذات.

نواب معظّم الیه و جناب حاجی ایراد نمودند که «عینیت اراده، مخالف فرموده امام علیه‌السلام است، چنانچه در کتاب احتجاج[۳] می‌فرمایند.[۴]

آقاعلی در جواب گفت که «مقصود امام، اراده به معنی دوّم[۵] است. که عین فعل است و در صورتی ایراد بر حکما وارد است که اراده‌ای که ایشان ـ در اصطلاح خود ـ عین ذات می‌دانند، عین اراده‌ای باشد که امام علیه‌السلام فرموده است که عین فعل است. پس بر شما است که بیان این مطلب بنمائید که مقصود حکماء از اراده‌ای که عین ذات می‌دانند چیست.

از جناب حاجی، جوابی مسموع نشد.

[۲]

ثانیاً نواب شاهرخ میرزا از جناب حاجی سؤال نمود که صورت مقدّم است بر ماده یا ماده بر صورت؟

جواب گفتند که صورت مقدّم است. از آنجا که امام علیه‌السلام فرموده‌اند: «صور عالیة عن الموادّ خالیة عن القوّة و الاستعداد».[۶]

آقا علی گفت که این جواب، خالی از مناقشه نیست، بلکه مناسب سؤال نیست! به جهت آن[۷] که صورت بر چند معنی گفته می‌شود:

---

۱. نمود (س).
۲. و به معنی خارج (س).
۳. الطبرسی، الاحتجاج، احتجاجات الامام علی بن موسی الرضا(ع).
۴. می‌فرماید(س).
۵. دویم (س).
۶. عبدالواحدبن محمّد تمیمی الآمدی، غرر الحکم و درر الکلم، حرف الصاد، الحدیث ۵۸۸۵. آقا جمال‌الدین محمد خوانساری در شرح این عبارت نوشته است: «این کلام مؤید چندین اصل از اصول حکما می‌تواند باشد، نهایت نسبت آن به حضرت صلوات‌الله و سلامه علیه ثابت نیست. بلکه گمان فقیر این است که کلام یکی از حکما بوده که بعضی برای ترویج آن نسبت به آن حضرت داده است والله تعالی یعلم» (شرح غرر الحکم و درر الکلم، ج ۴ ص ۲۲۲). حکیم مؤسس این حدیث را در رساله حقیقت محمدیه نیز نقل کرده است.
۷. این (س).

اول: به معنی «فعلیت» است، مطلقاً؛ خواه مقارن قوّه باشد یا نباشد. و صورت به این معنی است که بر عقول مجرّده، که از قوّه و استعداد خالی‌اند، مقول می‌شود؛ و به این معنی است که حکما، «عقل اوّل» را «صورة‌الصّور» می گویند.

دویم: به معنی «امور ذهنیه» است؛ چنان که حکما گویند: «الاشیاء فی الذّهن صور و فی الخارج اعیان».

سیّم: به معنی «شکل» است؛ چنانکه[1] عامهٔ ناس نیز بر این معنی اطلاق می کنند.

چهارم: به معنی «امتدادلابشرط از تناهی و لاتناهی» است که عبارت از «صورت جسم طبیعی» است.

پنجم: به معنی مبدأ آثار خاصه است در اجسام که عبارت از «صورت نوعیّه» است.

ششم: فعلیّتی است که مقارن قوّه باشد. واین سؤال به معنی اخیر مربوط است.

بعضی از حکمای یونان، پیش از آن که حکمت نضجی[2] یابد، قائل بوده‌اند که «ماده مقدّم بر صورت است؛ و همچنین جنس بر فصل؛ و ماهیت بر وجود». و حق این است که صورت بالذّات بر ماده مقدّم است؛ و ماده ممکن است که بالزّمان بر صورت مقدّم باشد؛ چنانچه مواد در قوس[3] صعود بر صور مقدّم‌اند.

از جناب حاجی سخنی مسموع نشد!

[۳]

ثالثاً نواب شاهرخ میرزا از آقاعلی سؤال نمود که شما در لازم و ملزوم، چند جعل قائلید؟

گفت: یك جعل، که اول به ملزوم متعلق باشد و به تبع ملزوم به لازم.

ـ بعد از جناب حاجی سؤال نموده که شما چه می فرمائید؟

فرمودند: ما چهار جعل قائلیم: جعل لازم و جعل ملزوم و جعل لزوم و جعل تلازم.

آقاعلی گفت: به همین اکتفا می کنید یا از پنج جعل و بیشتر هم مضایقه ندارید؟

---

۱. چنانچه (س).

۲. نزجی (خ).

۳. قوی (س).

جناب حاجی گفتند که چهار جعل بیشتر قائل نیستیم.

آقاعلی گفت: مرا در این سخن شبهه‌ای است و آن این است که: اگر لزوم به جعل علی حدّه، مجعول باشد، به وجود علی حده موجود خواهد بود؛ به جهت آن که اثر جعل وجود شئ است. پس لزوم جدا از لازم و ملزوم وجودی خواهد داشت. پس اگر لزوم لازم لازم و ملزوم نباشد، ملازمهٔ میان[1] لازم و ملزوم نخواهد بود؛ و اگر لازم باشد به لزوم متّصف خواهد شد؛ و این لزوم نیز به قول شما به جعل دیگر مجعول خواهد بود.

نقل کلام در این لزوم می کنیم: اگر لازم طرفین نباشد، ملازمه مرتفع خواهد شد؛ و اگر لازم باشد لزومی[2] دیگر مجعول خواهد شد، و همچنین[3] لزومات غیر متناهیه پیدا خواهد شد، و هریك به جعل علی حدّه مجعول خواهد بود. و[4] این معنی، با این[5] که مستلزم تسلسل است، مبطل قول شماست که از چهار جعل بیشتر قائل نیستید.

از[6] جناب حاجی، جوابی مسموع نشد!

[۴]

رابعاً[7] جناب حاجی گفتند که «قضیه شریك الباری ممتنع» قضیه کاذبه است، به جهت این[8] که مفهوم شریك الباری ممکن است.

آقاعلی گفت که امثال این قضایا را منطقیین «قضایای غیر بتیّه» می گویند و صدق این قضیه، بنا بر آنکه غیر بتیّه باشد، واضح است.

حاجی گفتند[9]: شما فرق میان قضایای بتیّه و غیر بتیّه را در اصطلاح منطقیین بیان کنید تا من صدق این قضیه را معلوم کنم!

---

۱. میانه (خ).
۲. لزوم (س).
۳. شد، همچنین (س).
۴. مجعول خواهد، و (س).
۵. آن (خ).
۶. و از (خ).
۷. وایضاً (خ).
۸. آن (خ).
۹. عبارت «حاجی گفتند» در (خ) مفقود است.

ـ از تقریر جناب حاجی معلوم شد که بر فرق مذکور واقف نیستند!

آقاعلی گفت که بر اصطلاح الهیّین نیز این قضیه، صادقه است؛ به جهت اینکه ایشان می گویند که مفاهیم موجوده در ذهن، که همه ممکنات اند، نظر به وجود خارجی، یا ممکن اند یا ممتنع یا واجب.

پس معنی این قضیه به اصطلاح منطقیین چنین می شود که هرچه عقل او را شریك باری فرض کند، او به امتناع موصوف خواهد بود.

و به[1] اصطلاح الهیین نیز چنین می شود که مفهوم شریك الباری[2]، که در ذهن ممکن است[3]، در خارج، ممتنع الوجود است.

از جناب حاجی، جوابی مسموع نشد!

[۵]

خامساً، نوّاب شاهرخ میرزا از آقاعلی سؤال نمود که «بسیط الحقیقة کلّ الاشیاء[4]» چه معنی دارد؟

[آقاعلی] گفت: این مسأله از غوامض مسائل الهی است[5] و موقوف است بر اطلاع به[6] قواعد الهی، و شما را ـ کما ینبغی ـ اطّلاعی نیست! و لکن من به طوری که شما چیزی درك کنید می گویم که: مقصود از «اشیاء»، «وجود و کمالات وجود، من حیث هو وجود» است.

و مقصود از «کلّیّت»، «دارائی» است، نه «کلّ مقابل جزء»؛ چنانچه در بعضی احادیث است: «لا انّ الکلّ منه له البعض»[7]. و حاصل معنی این است که: بسیط الحقیقة، چون بسیط من جمیع الجهات است، واجد و مستجمع جمیع کمالات است، به طوری که در کمالات او

---

۱. و اصطلاح (س).

۲. شریك باری (خ).

۳. در (س) «است» مفقود است.

۴. اشیاء (س).

۵. رجوع کنید به تعلیقهٔ «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» از تعلیقات الاسفار، جلد اوّل مجموعه مصنّفات حکیم مؤسس.

۶. بر (خ).

۷. الاصول من الکافی، کتاب التوحید، باب اطلاق القول بانه شئ، ج ۱ ص ۸۳، عن ابی عبدالله(ع): «انه سمیع بکلّه لا انّ الکلّ منه له بعض».

حدّی نیست؛ چنانچه مولای متقیان در نهج البلاغه می فرماید: «لیس لصفته حدّ محدود»[۱]؛ پس واجب الوجود، در شدت وجود نامحدود است؛ به این معنی که اگر جایز بود که به وجودات منحل شود، به[۲] وجودات غیر متناهیه منحل می‌شد، و لکن جایز نیست که منحل شود و همچنین علم او، قدرت او، و سایر صفات ذاتیه او، در شدت و قوت غیر متناهی است، به این معنی مذکور. پس مقصود، دارائی کمالات غیر متناهیّه است، به نحو بساطت نه به نحو ترکیب.

جناب حاجی گفتند: اگر این انحلال، جایز نباشد، مطابق واقع نیست؛ و هرچه مایطابق ندارد، کذب است و کذب منتجّ حق نیست.

آقاعلی گفت: «شما بر وجود واجب الوجود، برهان دارید که بر خصم نیز اقامه کنید؟

گفتند: بلی داریم.

آقا علی گفت: که نتیجه آن برهان، واجب الوجود موجود نیست؟

گفت: «چرا». آقاعلی گفت: چون اصغر و اکبر باید در برهان مذکور باشند، لهذا واجب الوجود در آن[۳] برهان مذکور، باید مأخوذ باشد.

[حاجی] گفت: مذکور است.

آقاعلی گفت: اگر خصم شما بگوید که مفهوم واجب الوجود، که در برهان اثبات واجب اخذ نموده‌اید؛ اگر می گوئید ما یطابق دارد؛ مصادره بر مطلوب است، و اگر می گوئید ندارد، کذب است، و کذب منتج حقّ نیست.

جناب حاجی گفت که ما دو واجب قائلیم: یکی غیب الغیوب، یکی دیگر واجبی که در ممکنات است. و مفهوم واجب را در این برهان از واجب دویّم انتزاع می کنیم.

آقاعلی گفت: آن واجب که در ممکنات است، اگر عین غیب الغیوب است، حلول و اتحاد است؛ و اگر غیر اوست، پس اگر در حقیقت، واجب الوجود است، شرك است؛ و اگر ممکن الوجود است، ما یطابق واجب نخواهد بود. به جهت آن که از ممکن، واجب، به

---

۱. نهج البلاغه، خطبهٔ اوّل.

۲. شود، و به (س).

۳. این (خ).

اعتقاد خود شما، منتزع نمی‌شود.

جناب حاجی گفت[۱]: نه واجب الوجود است، نه ممکن الوجود مثل عصای من که در اصل چوب است، و نه قصیر است و نه طویل، با آن که یا قصیر است یا طویل! همچنین آن واجب که در[۲] ممکنات است، به اعتبار ذات، نه ممکن است و نه واجب، و حال آن که به یك اعتبار، واجب است.

آقا علی گفت: این قیاس مع الفارق است به جهت آن که قصر و طول، چون ذاتی چوب نیست و نه مقتضای ذات اوست، چون[۳] در مقام ذات، نه قصیر است و نه طویل، و نه مقتضی طول و قصر است و لکن وجوب و امکان، ذاتی ممکن وواجب است؛ اگر چه ذاتی به اصطلاح «کتاب برهان» باشند. از این جهت است که می گویند: «امکان ذاتی» و «وجوب ذاتی». پس ممکن نیست که موجود، نه واجب باشد در واقع، و نه ممکن. علاوه بر این، ممکن، به آن اعتبار که ممکن است، مایطابق واجب نیست. و به آن اعتبار[۴] که واجب است، یا غیب الغیوب است، [که] حلول و اتّحاد است و یا غیر اوست [که] شرك است.

چون سخن به این جا رسید، جناب حاجی، در کمال اضطراب، در مقام توصیف و تمجید آقاعلی بر آمدند، و از این ایراد، هیچ جواب نفرمودند.[۵]

و هم جناب آقاعلی را با آن جناب و تلامیذ آن جناب، در بسیاری از مجالس دیگر مباحثات اتفاق افتاده است، که بعضی به دست نیامده و ذکر بعضی دیگر، موجب اطناب است.[۶]

---

۱. گفتند (س).

۲. (س) فاقد «در» است.

۳. چوب (خ).

۴. عبارت «که ممکن است، مایطابق واجب نیست و به آن اعتبار» در (س) مفقود است.

۵. نسخهٔ (س) در اینجا به پایان می‌رسد، لذا فاقد عبارت بعدی است.

۶. در صفحهٔ ۴۶ (س) آمده است: تحریراً فی ۲۸ شعبان المعظّم سنهٔ ۱۲۷۶ [هـ.ق.].

پایان (خ): «... قد فرغت من تسوید هذه الکلمات فی عشر الثالث من شهر جمادی الثانیة من شهور واحد و ثمانین و مأتین بعدالالف [۱۲۸۱] من الهجرة النبویة المصطفویة علی مهاجرها و عترته الف الف من التحیة فی بلدة قزوین...».

نمایه‌ها

۱ـ فهرست منابع
۲ـ فهرست آیات
۳ـ فهرست روایات
۴ـ فهرست اشعار
۵ـ فهرست اعلام و مکتب های فلسفی
۶ـ فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و مجلات
۷ـ فهرست تفصیلی مطالب

فهرست منابع

قرآن کریم

محمدحسین رکن‌زادهٔ آدمیت، *دانشمندان و سخن‌سرایان فارس*، تهران، اسلامیه و خیام، ۱۳۲۷ـ ۱۳۳۹، ۵ جلد.

لطفعلی بیگ آذر بیگدلی، *آتشکدهٔ آذر*، تصحیح سیدجعفر شهیدی، تهران، نشر کتاب، ۱۳۳۷.

سیدجلال‌الدین آشتیانی، *شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا*، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.

ـــــــ، *منتخباتی از حکمای الهی ایران*، چهار جلد، تهران و مشهد، ۵۷ـ ۱۳۵۰.

میرزا حسن آشتیانی، *بحرالفوائد فی شرح الفرائد*، [تهران] چاپ سنگی.

میرزامهدی آشتیانی، *شرح تحفةالحکیم*، مخطوط.

عبدالواحد آمدی، *غررالحکم و دررالکلم*، شرح جمال‌الدین محمد خوانساری، تصحیح سیدجلال الدین حسینی ارموی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۰.

سیدحیدر آملی، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کربین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۸ (چاپ دوّم)

ابن ابی جمهور احسایی، *عوالی اللئالی العزیزیة فی الاحادیث الدینیة*، تحقیق شیخ مجتبی عراقی، قم، ۱۴۰۵هـ.ق.

ابن ابی الحدید، *شرح نهج البلاغة*، بیروت، دارالهدی الوطنیة، بی تا. (۴ جلدی).

شیخ الرئیس حسین بن عبدالله بن سینا، *التنبیهات والاشارات*، تصحیح محمود شهابی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.

ـــــــ، *الشفا* (المنطق والالهیات)، زیر نظر ابراهیم مدکور، قاهره
ـــــــ، *المباحثات*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، ۱۴۱۳ هـ.ق.
ابن شبعهٔ حرانی، *تحف العقول من اخبار آل الرسول(ص)*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۴۰۴هـ.ق.
سید بن طاووس، *اقبال الاعمال*، چاپ سنگی،
محیی الدین بن العربی، *الفتوحات المکیة*، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، قاهره، الهیئة المصریة العامة لکتاب، ۱۴۰۵ق.
ـــــــ، *التجلّیات الالهیه*، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷.
ابوالبرکات البغدادی، *المعتبر فی الحکمة*، چاپ حیدرآباد دکن.
احمد بن حنبل، *المسند*، ۶ جلد، قاهره، ۱۳۱۳ق.
ارسطو، *الطبیعة*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قاهرة.
سراج الدین ارموی، *مطالع الانوار*، چاپ سنگی همراه شرح قطب الدین رازی.
اسکندربیك منشی، *تاریخ عالم آرای عباسی*، تصحیح محمود تاجر خراسانی، تهران ۱۳۱۴ ق.
ملاعبدالله افندی، *ریاض العلماء و حیاض الفضلا*، به اهتمام محمود مرعشی، تحقیق احمد حسینی، قم، ۱۴۰۱ ق.
افلوطین، *اثولوجیا*، تصحیح عبدالرحمن بدوی، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ق.
سیدمحسن امین جبل عاملی، *اعیان الشیعة*، تحقیق حسن امین، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۹۸۳م.
شیخ مرتضی انصاری، *فرائد الاصول*، تصحیح عبدالله نورانی، قم، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
ـــــــ، *المکاسب*، [تهران]، چاپ سنگی.
عضدالدین عبدالرحمن ایجی، *المواقف*، بیروت، بی تا.
سید کاظم بجنوردی (سرویراستار)، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، تهران.
محمد بن اسماعیل بخاری، *الصحیح*، به کوشش قاسم الشماعی ارفاعی، بیروت، دار القلم، ۱۴۰۷ق.
برقی، *المحاسن*، تصحیح سیدجلال الدین حسینی، تهران، ۱۳۳۱ هـ.ش.
شیخ بهاءالدین عاملی، *الکشکول*، تهران. (۳ جلد)
بهمنیار بن مرزبان، *التحصیل*، تصحیح مرتضی مطهری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران ۱۳۴۸
محسن بیدارفر، *مقدمة تفسیر القرآن الکریم صدر المتألهین*، قم، (۷ جلد).
محمدعلی تربیت، *دانشمندان آذربایجان*، تهران، مجلس، ۱۳۴۱.
سعدالدین تفتازانی، *شرح تلخیص المفتاح* (المطول)، قاهره.
میرسیدشریف جرجانی (و قطب الدین رازی، جلال الدین دوانی، سیالکوتی، دسوقی و شربینی)، *شروح الشمسیة*، بیروت.

ـــــــ، *حاشیة شرح المطامع*، چاپ سنگی، تهران ۱۲۹۴هـ.ق.
ـــــــ، *حاشیة المطول*، قاهره.
ـــــــ، *شرح المواقف*، تصحیح سیدمحمد بدرالدین نعسانی. مصر، ۱۳۲۵ق.
سیدمحمدعلی جمال‌زاده، مقالهٔ میراث گوبینو، *مجلهٔ یغما*، تهران، اردیبهشت ۱۳۴۰.
سیداحمد حسینی، *فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ عمومی حضرت آیت‌الله العظمی نجفی مرعشی*، قم، ۲۲ جلد.
شیخ حرّ عاملی، *امل الآمل*، تحقیق احمد حسینی، ۲ جلد، قم.
ـــــــ، *وسائل الشیعة*، تصحیح عبدالرحیم ربانی شیرازی، تهران، (۲۰ جلد).
علامه یوسف بن مطهر حلی، *قواعد الاحکام*، قم.
ـــــــ، *نهج المسترشدین فی اصول الدین*، به کوشش احمد حسینی، قم، مجمع الذخائر الاسلامیه، ۱۳۵۵ق.
ـــــــ، *شرح الباب الحادی عشر*، تصحیح مهدی محقق، تهران.
محقق حلی، *شرائع الاسلام*، قم. (۴ جلد در ۲ مجلّد).
محمدخطیب قزوینی، *تلخیص المفتاح*، نجف.
میرزا محمد باقر موسوی خوانساری، *روضات الجنات*، تحقیق اسدالله اسماعیلیان، قم، ۱۳۹۲، ۸ جلد.
خیام، *رباعیات*، [تهران، بی‌نا، بی‌تا].
سیدصدرالدین دشتکی شیرازی، *کشف الحقائق المحمدیة*، مخطوط.
ـــــــ، *المحاکمات بین حواشی امیر صدرالدین و المحقق الدوانی علی شرح التجرید*، مخطوط.
علی دوانی، *زندگانی جلال‌الدین دوانی*، قم، ۱۳۳۲هـ.ش.
جلال‌الدین دوانی، *ثلاث رسائل دوانی*، تصحیح سیداحمد تویسرکانی، اصفهان، ۱۳۶۳هـ.ش.
ـــــــ، *الطبقات الجلالیة*، مخطوط.
سیداحمد دیوان بیگی شیرازی، *تذکرهٔ حدیقة الشعراء*، تصحیح عبدالحسین نوائی، تهران، زرین، ۱۳۶۴.
سیدرضی، *نهج البلاغه*، تصحیح صبحی صالح. بیروت، ۱۳۸۷ق.
شیخ عبدالله زنجانی، *الفیلسوف الفارسی الکبیر*، قم، ۱۳۷۷، دفتر تبلیغات اسلامی.
ملاعبدالله مدرس زنوزی، *انوار جلیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد، ۱۳۵۴هـ.ش.
ـــــــ، *لمعات الهیه*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد ۱۳۵۴هـ.ش.
ـــــــ، *منتخب الخاقانی فی کشف حقائق عرفانی*، تصحیح نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۱
ملاهادی سبزواری، *شرح دعاء الصباح*، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۷۲.
ـــــــ، *شرح منظومه*، چاپ سنگی، تهران، ۱۲۹۸ق.

شهاب‌الدین سهروردی، *حکمة الاشراق*، مجموعه مصنفات شیخ‌الاشراق، جلد دوم، تصحیح هانری کربین، تهران، ۱۳۵۵، انجمن فلسفهٔ ایران.
ـــــــ، *المشارع و المطارحات*، مجموعه مصنفات شیخ‌الاشراق، جلد اول، تصحیح هانری کربین، تهران، ۱۳۵۵، انجمن فلسفهٔ ایران.
شیخ محمود شبستری، *مجموعه آثار*، به اهتمام محمدعلی موحّد، تهران.
شهید اول، *الدروس الشرعیه*، قم، دفتر نشر اسلامی (۳ جلد).
ـــــــ، *اللمعة الدمشقیة*، تصحیح علی اصغر مروارید، قم.
شهید ثانی، *مسالك الافهام فی شرح شرائع الاسلام*، چاپ سنگی، (۲ جلد).
ـــــــ، *الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیه*، چاپ سنگی، (۲ جلد).
قاضی نورالله شوشتری، *مجالس المؤمنین*، تهران، ۱۲۶۰.
لطفعلی صدرالافاضل دانش تبریزی، *رساله ایضاح الادب*، در نامهٔ فرهنگیان عبرت نائینی، تهران، ۱۳۷۷، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
صدرالمتألهین محمد بن ابراهیم قوامی شیرازی، **الاسفار الاربعة**، قم، ۱۳۷۸هـ.ق. (۹ جلد).
ـــــــ، *اسرار الآیات*، تصحیح محمدخواجوی، تهران، ۱۳۶۲.
ـــــــ، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، باهتمام محسن بیدارفر (۷ جلد)، قم، انتشارات بیدار.
ـــــــ، *رسالهٔ سه اصل*، تصحیح محمّد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۷.
ـــــــ، *شرح اصول الکافی*، تصحیح محمد خواجوی، (۵ جلد) تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
ـــــــ، *شرح الهدایة الاثیریة*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳ق.
ـــــــ، *الشواهد الربوبیة*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰.
ـــــــ، *رسالة العرشیة*، تصحیح غلامحسین آهنی، اصفهان.
ـــــــ، *المبدء و المعاد*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۴، انجمن فلسفهٔ ایران.
ـــــــ، *مجموعهٔ اشعار ملاصدرا*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۷.
ـــــــ، *المشاعر*، تصحیح هانری کربین، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
ـــــــ، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمّد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
ـــــــ، *المسائل القدسیة*، در کتاب رسائل فلسفی، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، ۱۳۶۲، دفتر تبلیغات اسلامی.
شیخ صدوق، *الخصال*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر نشر اسلامی، ۱۳۶۲.
ـــــــ، *علل الشرایع*، مقدمه سیدمحمد صادق بحرالعلوم، نجف اشرف، منشورات الحیدریة، ۱۳۸۵ق.

ـــــــ، *من لا یحضره الفقیه*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، مکتبةالصدوق، ۱۳۹۲ق.
ذبیح‌الله صفا، *تاریخ ادبیات ایران*، تهران، فردوسی، ۱۳۶۸، ۵ جلد.
سیدعلی طباطبایی، *ریاض المسائل*، چاپ سنگی، (۲ جلد).
ابومنصور احمد طبرسی، *الاحتجاج*، تصحیح بهادری و هادی به، تهران، دارالاسوة، ۱۴۱۶.
امین الاسلام ابوعلی طبرسی، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، (تحقیق میرزا ابوالحسن شعرانی)، تهران، ۱۳۹۵هـ.ق. (۱۰ جزء در ۵ مجلد).
شیخ الطائفه طوسی، *تهذیب الاحکام*، تهران، (۱۰ جلد).
خواجه نصیرالدین طوسی، *تجرید الاعتقاد*، تصحیح محمدجواد حسینی جلالی، قم، ۱۴۰۷هـ. ق. دفتر تبلیغات اسلامی.
ـــــــ، *شرح التنبیهات و الاشارات*، تهران، ۱۴۰۳ق (۳جلد).
شیخ آقابزرگ طهرانی، *الذریعة الی تصانیف الشیعة*، بیروت، دارالفؤاد، ۱۴۰۶ق. ۲۶ جلد.
ملاعبدالرزاق لاهیجی، *شوارق الالهام*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۱ق.
شیخ علی بن حسن بن زین‌الدین، *حاشیة شرح اللمعة*، چاپ سنگی.
شیخ محمدحسین غروی اصفهانی، *نهایةالدرایة فی شرح الکفایة*، ۹ جلد، قم، مؤسسة آل البیت(ع) لاحیاءالتراث.
امام محمد غزالی، *تهافت الفلاسفة*، بیروت.
بدیع‌الزمان فروزانفر، *احادیث مثنوی*، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۱.
میرزامحمدحسن حسینی فسایی، *فارسنامهٔ ناصری*، تصحیح منصور رستگار فسایی، تهران امیرکبیر، ۱۳۶۷.
مجدالدین فیروز آبادی، *القاموس المحیط*، بیروت.
ملامحسن فیض کاشانی، *تفسیر الصافی*، بیروت، انتشارات اعلمی، ۱۴۰۲ق. پنج جلد.
ـــــــ، *علم الیقین*، تصحیح محسن بیدارفر، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۰ق. دوجلد.
ـــــــ، *محجة البیضاء*، تصحیح علی اکبر غفاری، قم، دفتر نشر اسلامی (۸ جلد).
نجم‌الدین علی کاتبی قزوینی، *رسالة الشمسیة*، در کتاب شروح الشمسیة، بیروت.
قطب‌الدین رازی، *تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الشمسیة*، در کتاب شروح الشمسیة.
ـــــــ، *لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار*، چاپ سنگی، ۱۲۹۴هـ.ق. تهران.
ـــــــ، *المحاکمات*، (حاشیة شرح الاشارات)، تهران.
میرزا ابوالقاسم قمی، *قوانین الاصول*، چاپ سنگی. (۲ جلد).
شیخ عباس قمی، *سفینة البحار*، چاپ سنگی (۲ جلد).
ـــــــ، *الکنی و الالقاب*، نجف، حیدریة، ۱۳۷۶ق.
ملاعلی قوشچی، شرح تجرید العقاید، چاپ سنگی، تهران.

تقی‌الدین حسینی کاشانی، *تذکرهٔ خلاصة الاشعار*، تهران.
قاسم کاکایی، مقالهٔ محقق خفری، *فصلنامهٔ خردنامهٔ صدرا*، شمارهٔ ۴، تیر ۱۳۷۵.
ثقة الاسلام کلینی، *الکافی*، تصحیح علی اکبر غفاری، تهران، ۱۳۹۸هـ.ق. (۸ جلد).
کنت دو گوبینو، *مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی*، ترجمهٔ م.ف. (تهران).
لاهیجی اشکوری، *محبوب القلوب*، چاپ سنگی، تهران.
ملامحمد جعفر لاهیجی لنگرودی، شرح *رسالة المشاعر*، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی.
سیدمحمد مجاهد، *المناهل*، چاپ سنگی، تهران.
ملامحمدباقر مجلسی، *بحارالانوار*، تهران، ۱۱۰ جلد.
سیدمصطفی محقق داماد، مقالهٔ نخبگان علم و عمل ایران، *فصلنامهٔ فرهنگستان علوم*، شمارهٔ ۱ تا ۹.
محمدعلی مدرس تبریزی، *ریحانة الادب*، تبریز، قیام [بی تا].
آقاعلی مدرس طهرانی، *بدایع الحکم*، تنظیم احمد واعظی، تهران، ۱۳۷۶هـ.ش.
ـــــــ، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس*، جلداول، تعلیقات الاسفار، تصحیح محسن کدیور، تهران، ۱۳۷۸.
ـــــــ، *مجموعه مصنفات حکیم مؤسس*، جلددوّم، رسائل و تعلیقات، تصحیح محسن کدیور، تهران، ۱۳۷۸.
سیدعلی خان مدنی، *سلافة العصر (فی محاسن الشعراء بکل مصر)* المکتبة المرتضویه، ۱۳۴۶ق.
مسلم، *الصحیح*، تصحیح محمد فؤاد عبدالباقی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
میرعبدالفتاح حسینی مراغی، *العناوین*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.
سیدعلی موسوی مدرس بهبهانی، *حکیم استرآباد*، تهران، انتشارات اطلاعات.
میرداماد، *الجذوات*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۹۹هـ.ق.
ـــــــ، *القبسات*، تصحیح مهدی محقق، سیدعلی موسوی مدرس بهبهانی، ایزوتسو و ابراهیم دیباچی، تهران، ۱۳۶۷.
جلال‌الدین مولوی، *مثنوی*، تهران، طبع کلالهٔ خاور
نایب الصدر شیرازی (معصوم علی شاه)، *طرائق الحقائق*، تصحیح محمدجعفر محبوب، تهران، ۱۳۴۵.
میرزامحمدحسین نائینی، *تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملة*، تصحیح و پاورقی سیدمحمود طالقانی، تهران، شرکت سهامی انتشار.
شیخ محمد حسن نجفی، *جواهرالکلام فی شرح شرائع الاسلام*، تهران، ۴۳ جلد، دارالکتب الاسلامیة.
ملا احمد نراقی، *عوائد الایام*، تصحیح دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۶.
میرزا محمد حسن نوری، *حاشیة شرح الهدایة الاثیریة*، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۳هـ.ق.
ملاعلی نوری، *حاشیة الاسفار*، تهران، ۱۳۷۸هـ.ق.
رضاقلی خان هدایت، *ریاض العارفین*، تهران، [بی جا] ۱۳۰۵.
هندی، *کنزالعمال*، بیروت، [بی تا، بی نا].

فهرست آیات

البقرة / ٦٩: اصغر فاقع لونها تسرّ الناظرين ۴۲۴
البقرة / ۱۱۵: اینما تولّوا فثمّ وجه الله ۲۳۸
البقرة / ۱۴۸: ولكل وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات ۴۰۰
البقرة / ۲۰۳: واذكروا الله فی ايّام معدودات ۲۱۸
البقرة / ٢٦٩: ومن يؤت الحكمة فقد اوتی خيراً كثيراً ۱۲۲، ۱۶۴

آل عمران / ۸۱: قال فاشهدوا انا معكم من الشاهدين ۲۳۹
آل عمران / ۱۹۵: فاستجاب لهم ربّهم انّی لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثی ۱۹۳

النساء / ۱: يا ايها الناس اتّقوا ربكم الذی خلقكم من نفس واحدة ۱۹۳، ۱۹۵
النساء / ۱: خلق منها زوجها ۱۹۵
النساء / ۱۱: يوصيكم الله فی اولادكم للذكر مثل حظّ الانثيين ۱۹۳، ۲۱۴
النساء / ۳۲: و لا تتمنّوا ما فضل الله به بعضكم علی بعض ۱۹۴
النساء / ۱۲۴: و من يعمل من الصالحات من ذكر او انثی و هو مؤمن ۱۹۳
النساء / ١٧٦: و ان كانوا اخوة رجالاً و نساءاً فللذكر مثل حظّ الانثيين ۱۹۴

المائده / ۴۵: والجروح قصاص فمن تصدّق به فهو کفارة له ۱۹۱
المائده / ٦٧: یا ایها الرسول بلّغ ما انزل الیك من ربك ۴۶۱

الانعام / ۱۹: و اوحی الیّ هذا القرآن لانذرکم به و من بلغ ۱۸۹
الانعام / ٧٦: قال هذا ربّی فلما افل قال لااحبّ الآفلین ۳۷۰

الاعراف / ۱۴۳: قل الذکر حرّم ام الانثیین اما اشتملت علیه ارحام الانثیین ۱۳۷
الاعراف / ۱۷۲: الست بربکم قالوا بلی ۳۹۹

التوبة / ۲: فسیحوا فی الارض اربعة اشهر ۲۲۰، ۲۲۱
التوبة / ٣٦: ان عدّه الشهور عندالله اثنی عشر شهراً ۲۲۰
التوبة / ۹۱: ما علی المحسنین من سبیل ۲۱۷

التوبة / ٣٦: ان الظن لایغنی الحق شیئاً ۱۹۹

هود / ۸۱: فأسر باهلك بقطع من اللیل و لا یلتفت منکم احداً ۲۱۹

یوسف / ۴۸: ثم یأتی من بعد ذلك سبع شداد ۴۴۵
یوسف / ٧٦: فوق کل ذی علم علیم ۳۴۳
یوسف / ۹۷: قالوا یا ابانا استغفر لنا ذنوبنا انا کنّا خاطئین ۲۱۹
یوسف / ۹۸: قال سوف استغفر لکم ربّی انّه هو الغفور الرحیم ۲۱۹
یونس / ٣٦: ان الظن لایغنی من الحق شیئاً ۱۹۹

الرعد / ۳۹: یمحو الله مایشاء و یثبت و عنده امّ الکتاب ۴۰۸
الرعد / ۴۱: لا معقّب لحکمه ۴۲۶

ابراهیم / ۴۸: یوم تبدّل الارض غیر الارض والسموات ۴۵۷

الاسراء / ۵۵: ولقد فضّلنا بعض النبیّین علی بعض و آتینا داود زبورا ۱۱۲
الاسراء / ۸۴: قل کل یعمل علی شاکلته ۲۹۵
الاسراء / ۱۰۵: وبالحق انزلناه و بالحق نزل ۱۱۸

الکهف / ۱۱۰: قل انّما انا بشر مثلکم یوحی الیّ ۳۹۸

مریم / ۱۵: سلام علیه یوم ولد و یوم یموت و یوم یبعث حیاً ۳۸
مریم / ۲۳: یالیتنی مت قبل هذا و کنت نسیاً منسیاً ۱۵۸

الانبیاء / ۲۰: یسبحون اللیل و النهار لایفترون ۲۱۸
الانبیاء / ۲۲: لو کان فیهما آلهة الاّ الله لفسدتا ۳۰۹، ۳۱۶
الانبیاء / ۳۰: و جعلنا من الماء کل شی حی ۱۷۰
الانبیاء / ۶۹: یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم ۴۹۱
الانبیاء / ۱۰۴: یوم نطوی السماء کطی السجّل للکتب ۴۱۵، ۴۲۹، ۴۳۱

النور / ۳۰: قل للمؤمنین یغضّوا من ابصارهم و یحفظوا فروجهم ۱۹۴
النور / ۳۱: قل للمؤمنات یغضضن من ابصارهنّ و یحفظن فروجهنّ ۱۹۴
النور / ۳۵: مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة کانها کوکب درّی یوقد من شجرة مبارکة زیتونة لاشرقیه و لاغربیة یکاد زیتها یضیئی ولو لم تمسسه نار ۱۱۲، ۱۷۰، ۳۰۲
النور / ۳۹: کسراب بقیعة یحسبه الظمآن ماءاً ۱۹۹

القصص / ۱۸: کل شیء هالك الاوجهه ۱۵۵

الروم / ۲۷: الیه المثل الاعلی ۲۴۹
الروم / ۳۰: فطرة الله التی فطر الناس علیها لاتبدیل لخلق الله ۳۹۹

لقمان / ۲۲: و من یسلم وجهه الی اللّه و هو محسن فقد استمسك بالعروة الوثقی لا انفصام لها ۱۵۵

السجدة / ۱۶: تتجافی جنوبهم عن المضاجع یدعون ربهم خوفاً و طمعاً ۲۱۹، ۳۷۴

الاحزاب / ۵۶: یا ایهاالذین آمنوا صلّوا علیه وسلّموا تسلیماً ۱۱۲

الاحزاب / ۶۲: لن تجد لسنة الله تبدیلاً ۴۲۶

الاحزاب / ۷۲: انا عرضنا الامانة علی السموات و الارض فابین ۴۷، ۵۰۷

الفاطر / ۱۰: الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یرفعه ۱۲۱

ص / ۷۵: استکبرت ام کنت من العالین ۲۶۰

الزمر / ۶۷: السموات مطویات بیمینه ۴۵۷

فصلت / ۴۶: و ما ربك بظلام للعبید ۳۸۵

فصلت / ۵۳: سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبیّن لهم انّه الحقّ ۱۱۰، ۲۸۸، ۴۰۳

الشوری / ۴۹: یهب لمن یشاء اناثاً و یهب لمن یشاء الذکور ۱۹۳

الشوری / ۵۰: او یزوجهم ذکراناً و اناثاً و یجعل من یشاء عقیماً ۱۹۳

ق / ۱۶: انا اقرب الیکم من حبل الورید ۲۳۹

ق / ۳۷: ان فی ذلك لذکری لمن کان له قلب او القی السمع و هو شهید ۱۹۴

النجم / ۴: ان هو الا وحی یوحی ۳۹۸

النجم / ۴۵-۴۶: و انه خلق الزوجین الذکر و الانثی من نطفة اذا تمنی ۱۹۳

القمر / ۵۰: و ما امرنا الا واحدة کلمح بالبصر ۲۳۷، ۲۶۵، ۳۲۲، ۴۱۳

الجمعة / ۲: هو الذی بعث فی الامیین رسولاً منهم یتلوا علیهم آیاته ۱۸۹
الجمعة / ۳: و آخرین منهم لما یلحقوا بهم و هو العزیز الحکیم ۱۸۹

الملک / ۱۴: الایعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر ۳۸۱

القلم / ۴: انك لعلی خلق عظیم ۲۶۰

الحاقة / ۷: سخرها علیهم سبع لیال و ثمانیة ایام حسوماً ۲۱۸

الدهر / ۱: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ۱۵۸

الانسان / ۱: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً ۱۵۸

الانشقاق / ۱: اذ السماء انشقّت ۴۵۷

اللیل / ۳: و ما خلق الذکر و الانثی ۱۹۳

القدر / ۴: تنزّل الملائکة و الروح فیها باذن ربهم من کل امر ۴۹۳

الاخلاص / ۱: قل هو الله احد ۲۱۷

الفلق / ۱: قل اعوذ برب الفلق ۲۱۷

الناس / ۱: قل اعوذ برب الناس ۲۱۷

فهرست روایات

آیة تتجافی جنوبهم عن المضاجع نزلت فی امیر المؤمنین(ع) ۲۱۹
الاسلام یعلوا ولا یعلی علیه ۱۶۰
اسمائه تعبیر والشئ یعرف عند تعبیره ۱۲۳
افضل ساعات فی اللیل الثلث الباقی ۲۱۹
اقریب انت اناديك ام بعید اناديك ۴۰۹
اللهم استعملنی فی مرضاتك عملاً لا اترك معه شیئا من دینك مخافة احد من خلقك ۵۰
اللهم ان هذه سنة جدیدة و انت ملك قدیم ۲۲۰
اللّهم انی اتقرب الیك بالمحمدیة الرفیعة و العلویة البیضاء ۱۱۹
اللّهم زدنی فیك تحیّراً ۳۹۴
اللهم ما عملت فی هذه السنة ۲۲۰
ان الله هو المنفرد فی وحدانیته ثم تکلم بکلمة فصارت نورها ثم خلق من النور محمّداً و علیا و عترته ۳۴۴
ان فی السحر ثمان رکعات ثم یوتر ۲۱۹
ان لله ارضاً بیضاء و مسیرة الشمس فیها اياماً مثل ایام الدنیا ثلثین مرّة مشحونة خلقاً لا یعرفون اخلق آدم و ابلیس ۱۱۳، ۲۶۰، ۳۹۳
ان من مات قام قیامته ۴۳۰
ان یعقوب(ع) اخّر الدعاء و الاستغفار الی الاسحار ۲۱۹
الایة نزلت فی امیر المؤمنین(ع) و اتباعه من شیعتنا ینامون فی اول اللیل فاذا ذهب ثلث الاول ۲۱۹

لیس له مکان وهو فی کل مکان ۲۳۸
ایکون لغیرك الظهور ما لیس لك حتی یکون هو المظهر لك ۲۹۴، ۳۹۴
اوتیت جوامع الکلم ۱۱۸، ۲۶۰
اول الدین معرفته و کمال الاخلاص نفی الصفات عنه ۲۹۳
اوّل ما خلق الله نوری ۱۱۸
اوّل ما خلق الله العقل ۱۱۹
اوّل ما خلق الله القلم ۱۱۹
اول موجود الکروبیین الذین اخرّهم بروح القدس المتعلّق بعرش الرحمن... ۱۱۹
ایّ ساعات اللیل افضل قال جوف اللیل الغابر ۲۱۹
بعثت لاتمّم مکارم الاخلاق ۱۱۸
بی یبصر و بی یسمع و بی یبطش ۳۹۷
تجلّی لها بها و بها امتنع عنها ۱۲۰
تخلقوا باخلاق الله ۱۱۶، ۴۶۸
فسیحوا فی الارض اربعة اشهر ۲۲۰
توحیده تمییزه عن خلقه و حکم التمییز بینونة صفة لابینونة عزلة ۱۱۰
ثلث عشر رکعة من آخر اللیل ۲۱۹
جفّ القلم بما هو کائن ۴۱۳
الهی هب لی کمال الانقطاع الیك... حتی تخرق ابصار قلوبنا حجب النور ۴۵۴
حلال محمّد حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة ۱۸۹
الحمدالله الذی علا فی توحدّه و دنا فی تفرّده و جلّ فی سلطانه ۱۱۱
خلق الله الاشیاء بالمشیة و المشیة بنفسها ۲۷۱، ۴۰۷
خلقت لامن شیء ۴۱۵
خواص ایام الشهور سعدها و نحسها ۲۲۰
خیر وقت دعوتم الله فیه الاسحار ۲۱۹
الروح ملك من الملائکة له سبعون الف وجه و لکل وجه سبعون الف لسان ۱۱۹
السعید سعید فی بطن امّه و الشقی شقی فی بطن امّه ۴۰۸
صور عاریة عن المواد عالیة عن القوّة و الاستعداد تجلّی لها ربّها فاشرقت ۱۱۶، ۵۱۲
ظاهر فی الباطن و باطن فی ظاهره ۲۵۶
العلم حجاب الله الاکبر ۲۶۱
عمیت عین لاتراك و کل الظهور لیس الاّ عنك ۲۵۶

العین تجعل الجمل فی القدر والرجل فی القبر ۳۴۹
فاذا زال نصف اللیل صلّی ثمان رکعات و اوتر فی الربع الاخیر من اللیل بثلث رکعات ۲۱۹
فان کانا سواء ورث کذا ۱۹۵
فان مات ولم یبل ۱۹۵
فوق فلك الافلاك لاخلأ و لاملأ ۳۰۹
قریب کل شیء غیر مجانس له، بعید عن کل شیء غیر مباین له ۲۳۸
قیل فان استدرا جمیعاً ۱۹۴
عدّ الاضلاع فان تساوت طرفاه ۱۹۵
کنت سمعه الذی به یسمع و بصره الذی به یبصر ۳۹۷
کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف ۲۸، ۳۱، ۱۲۳
لا ان الکل منه له البعض ۵۱۵
لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له: اقبل، ثم قال له: ادبر، ثم قال و عزّتی و جلالی... ۱۱۷، ۱۲۲
لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً ۲۶۲
لی مع الله وقت لایسعنی ملك مقرّب و لانبی مرسل ۱۲۲
لیس لصفته حد محدود ۵۱۶
مع کل شیء لابمقارنة و غیر کل شیء لابمزایلة ۲۳۸
من رأنی فقد رأی الحقّ ۱۲۲، ۴۸۰
من عرف نفسه فقد عرف ربّه ۲۴۹
من وصفه فقد قرنه و من قرنه فقد ثناه ۲۹۵
المیسور لایسقط بالمعسور ۱۹۳
نحن الآخرون السابقون ۱۲۱
یا من دلّ علی ذاته بذاته ۲۵۶، ۲۹۴، ۳۸۲
اراده عین فعل خدا است ۵۱۲
امیر المؤمنین(ع) از جمیع ائمه افضل است بعد حسن، بعد حسین بعد امام زمان(عج) ۴۰۶
در روز قیامت منبری از نور می آورند حضرت پیامبر(ص) در آن منبر قرار می گیرد، جناب علی(ع) نزدیك آن منبر ۴۰۷
موت را جبرئیل می آورد در میانهٔ بهشت و دوزخ ذبح می کند بصورت الکبش الاملح فیذبح بشفرة محیی ۵۰۷
وسوسه ابلیس ساری است در بدن انسان مثل سریان خون در بدن انسان ۴۹۴
هر کس ابلیس دارد، من هم دارم، لکن من او را به بند کرده‌ام دیگر معصیت مرا نمی کند ۴۹۲

هر گاه چاهی بکنید می خورید به خدا ۴۰۹
یکی از ائمه حضور داشت در مجلس یکی از خلفا، تیر انداخت به نشانه، چنین گمان برد که حضرت تیر انداختن نمی تواند ۴۰۶
اذا خرجت من شیء و دخلت فی غیره فشکك لیس بشیء ۲۱۲
اذا ذکرها و هو فی صلوته انصرف و اعادها ۲۱۲
ارث الممسوح بالقرعة ۱۹۹
ان الشك فی الرکوع بعد ما سجد فلیمض و ان شك فی السجود بعد ما قام فلیمض ۲۰۸، ۲۱۳
انما الشك اذا کنت فی شیء لم تجزه ۲۰۸، ۲۱۲
انما الشك فی شیء لم تجزه و قد سئل عنه فی من شك فی الرکوع و قد اهوی الی السجود ۲۰۸
انه سئل من خلق حواء و قیل له ان اناساً عندنا یقولون ۱۹۵
انه سئل من اتی شیء خلق الله حوّاء فقال ۱۹۵
دیة الخنثی بین الدیتین ۱۹۷
رجل شك فی الاذان و قد دخل فی الاقامة قال یمضی ۲۰۸
الرجل یشّك بعد ما یتوّضأ قال هو حین ما یتوّضأ اذکر منه حین یشّك ۲۰۸
رجل رفع رأسه من السجود فشك قبل ان یستوی قائماً فلم یدر أسجد ام لم یسجد ۲۱۳
علامات تمیّز الخنثی ۱۹۴
العورة عورتان القبل و الدبر و الدبر مستور بالیین ۱۹۱
فان کانا سواء ورث کذا ۱۹۵
فان مات و لم یبل منصف عقل المرأة و نصف عقل الرجل ۱۹۵
فی المولود له ما للرجال و ما للنساء یبول منهما جمیعاً ۱۹۴
فی قوم غرقوا جمیعاً اهل بیت مال قال یورث هؤلاء و هؤلاء ۲۰۵
کل شیء شك فیه و قد جاوزه و دخل فی غیره فلیمض علیه ۲۱۲
کل ما شککت فیه ممّا مضی فامضه کما هو ۲۰۸، ۲۱۲
لاعبرة بالشك فی الفعل بعد الدخول فی الصلوة ۲۱۲
لاینقض الوضوء الا ما خرج من طرفیك و النوم ۱۹۳
ما ورد فی ارث الممسوح من دعاء الامام(ع) ۱۹۴
ما روی من عدّ الاضلاع فان تساوت طرفاه... ۱۹۵
ما ورد فی اخوین غریقین او مهدوم علیهما لایعلم تأخر واحد منهما عن الآخر ۲۰۴
وان کان بعد ما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا اعادة ۲۱۰
و ان لم تشك ثم رأیته ای الدم رطباً قطعت الصلوة و غسلته ۲۰۳

ولد فی عهد امیر المؤمنین مولود له رأسان ۱۹۹
هو حین یتوضّأ اذکر منه حین یشکّ ۲۱۰
یرث هولاء من هؤلاء وهؤلاء من هؤلاء ۲۰۵
هو حین ما یتوضّأ اذکر منه حین یشك ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۳
یکون علی وضوء ثم یشك ۲۱۳
یورث من حیث یبول فان خرج منهما جمیعاً فمن حیث سبق بوله ۱۹۴

فهرست اشعار

آن جلوه محمّد است و آن جذبه علی است
آینهٔ حق نماست جلوهٔ رخسار یار
احمد را بگشودی آن پرّ جلیل
از ره شرع و شرط برگشته
ای برون از وهم و قال و قیل من
ای سایه مثل کاه بینش
ان بقول السید السناد
این گروهی که نور سیدستند
بر حکیمان ابلهان محنت‌فزا
بس جواهر کز سخن بر باد رفت
بس ستمها کز خسان بر وی رسید
بیا و صافی مرآت بین که من رخ دوست
پس روان کرده از هوا قرقر
جاهت صدرا گرفته باج از گردون
چو ممکن گرد امکان برفشاند
حوض با دریا اگر پهلو زند
خاك چون عنقا و آدم اوج او
زین رو به وجود این دو شد بود و نبود / ۱۸۴
عقدهٔ مشکل گشاست حلقهٔ گیسوی دوست / ۱۸۳
تا ابد مدهوش ماندی جبرئیل / ۳۹۸
تشنهٔ خون یکدیگر گشته / ۵۰
خاك بر فرق من و تمثیل من / ۲۳۶
در حکم وجودت آفرینش / ۲۳۸
ترکیب عینیة اتحادی / ۱۳۰
عشوهٔ جاه و زر خریدستند / ۵۰
بر سلیمان دیو و دد فرمانروا / ۵۱
بس سخن کز خامشی از یاد رفت / ۵۱
بس جفاها کز کسان دید و شنید / ۵۱
در او بینم و مرآت نیست در نظرم / ۱۸۳
کین فلان ملحد آن فلان کافر / ۵۰
داده است به فضل تو خراج افلاطون / ۱۳۹
بجز واجب دگر چیزی نماند / ۲۳۵
خویش را از بیخ هستی بر کند / ۱۶۰
در حضیض فعل حق بس اوج هاست / ۱۸۴

خواهی اگر به طور دل حق بینی / در نار مقیّد آب مطلق بینی / ۱۸۴
خورشید ازل ز رخ چو برداشت نقاب / برداشت نقاب و گشت ظاهر به حجاب / ۱۸۴
خورشید وجود تا ز رخ پرده بگشود / بنمود جمال خویش آنگونه که بود / ۱۸۴
داد از این کاسد قماشیها بسی / داد از این حق ناشناسیها بسی / ۵۱
در آیت احمد آنچه او داشت گذاشت / مرآت علی چنانکه او بود نمود / ۱۸۴
در جهان از هر خسی خاری کشید / از نگونساران چها دید و شنید / ۵۱
دردها عیان دارم کو مرهمی؟ / رازها دارم نهان کو مرهمی؟ / ۵۱
در مسند تحقیق نیامد مثلت / یك سر ز گریبان طبیعت بیرون / ۱۳۹
دفتر فرزانگی را گاو خورد / خانهٔ عقل و خرد را آب برد / ۴۹
دل آیتی است از حق و دلبر حکایتی / آغاز این حکایت و آیت برای اوست / ۱۲۱
دو سر قوس حلقهٔ هستی / به حقیقت بهم تو پیوستی / ۱۸۳
رو مجرّد شو مجرّد را ببین / ۲۴۷ /
ز آئینه دل غبار باطل بزدای / تا ذات علی به چشم حق حق بینی / ۱۸۴
سر باغ و دل زمین دارند / کی سر شرع و عقل و دین دارند / ۵۰
سلسله‌ها، حلقه‌ها کاش به حلقم زنند / سلسله گر زلف یار، حلقه اگر موی دوست / ۱۸۳
شد ز یك نقطه عیان از دهنت سر وجود / نیستی بین که بیان نکتهٔ هستی کندا / ۱۴۹، ۱۸۳
شمع دلشان نشانده پیوست / آن باد که در دماغشان هست / ۴۹
صحبت عرفان کجا و دیو و دد / خست ابنای جنسم می کشد / ۵۱
ظاهر به حجاب اگر نشد پس ز چه روی / گردید ابوتراب ظاهر به تراب / ۱۸۴
ظلمت ندیده‌ام که گرفتی به نور جای / جز خال او که گونهٔ خورشید جای اوست / ۱۸۳
فعل حق دریا و عالم موج او / موج ما دریا و دریا موج هاست / ۱۸۴
کسی چون به سامان در آورد آن سر / که گرز زانوی برداشت کوفت بر دیوار / ۱۵۹
گر خریداری بُدی در خورد جان / می گشودم من متاع این جهان / ۵۱
مرهم این سینهٔ مجروح کو؟ / محرم راز دل این روح کو؟ / ۵۱
می خوردن من از ازل حق می دانست / ۳۸۴ /
می دو ساله و محبوب چهارده ساله / همین بس که مرا صحبت از صغیر و کبیر / ۱۵۹
نرگس مست تو باده پرستی کندا / هر چه هستی همه چون چشم تو مستی کندا / ۱۴۹، ۱۸۳
نه آنچنان بخیال اندری که در همه عمر / فراغتی ز تو بینم که خویشتن نگرم / ۱۸۳
نیست اینجا چو مر خرد را برگ / مرگ به با چنین حریفان، مرگ / ۵۰
همدمی گر می شنیدی راز من / می شکفتم همچو گل اندر چمن / ۵۱

همه در عقل سامری وارند — از برون موسی از درون مارند / ۵۰
همه زشتان آینه دشمن — همه خفاش چشمهٔ روشن / ۵۰
یک جلوه نمود حق و یک جذبه نمود — از جلوه وجود داد و از جذبه ربود / ۱۸۴

فهرست اعلام و مکتب‌های فلسفی

آجری ۱۱۸، ۲۶۰
آدم(ع) ۱۹۵
آدمیت، محمدحسین ← رکن‌زادهٔ آدمیت، محمدحسین
آشتیانی، جلال‌الدین ۳۵، ۳۶، ۴۲، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۷
آشتیانی، مهدی ۱۶
آشتیانی، میرزا حسن ۱۸، ۴۱، ۴۲، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۸۷، ۱۹۰، ۲۰۸
آقا جمال خوانساری ← خوانساری، جمال‌الدین
آقا حسن شرف الملك ۳۶
آقاعلی مدرس ۱۳ـ۱۶، ۱۸، ۲۰ـ۲۵، ۲۷ـ۲۹، ۳۱ ـ ۴۵، ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۱۰۹، ۱۱۸، ۱۲۳، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۷۰، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۳، ۱۸۴، ۴۲۴، ۴۴۴، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۱ـ۵۱۷
آقا غلامعلی شیرازی ← شیرازی، غلامعلی
آقامظفر حسین کاشانی ۱۳۶
آمدی، عبدالواحدبن محمدتمیمی ۱۱۶، ۵۱۲
آملی، سیدحیدر ۱۱۵، ۱۲۳
آناندان کشمیری ۱۳۶
آیت‌اللّه کمپانی ← غروی اصفهانی، محمدحسین
آیت‌اللّه نجفی، شهاب‌الدین ← نجفی مرعشی، شهاب‌الدین
ابراهیم(ع) ۳۷۰
ابراهیمی دینانی، غلامحسین ۴۹
ابن‌ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌اللّه ۲۴۹

ابن ابی جمهور احسایی، محمدبن زین‌الدین ۱۱۴، ۱۲۸، ۲۶۰، ۳۹۴
ابن بابویه، محمدبن علی ۱۱۹، ۲۷۱، ۳۸۷، ۴۰۷، ۴۰۸
ابن بطریق ۱۳۰
ابن تیمیه، احمد بن عبدالحلیم ۱۲۳
ابن حاجب، عثمان بن عمر ۱۳۱
ابن حجر ۱۲۳
ابن حنبل، احمد بن محمد ۱۱۸، ۲۶۰، ۴۱۳
ابن سینا، حسین بن عبدالله ۱۵، ۲۳، ۴۰، ۹۷، ۹۸، ۱۰۲، ۱۴۰، ۲۳۳، ۲۴۲، ۳۳۲، ۳۹۲
ابن شعبه حرانی، حسن بن علی ۱۱۹
ابن طاووس، علی بن موسی ۲۲۰، ۲۹۴، ۳۹۴
ابن عربی، محیی‌الدین محمدبن علی ۱۱۸، ۱۲۳، ۲۶۰، ۳۸۴
ابن کمونه، سعد بن منصور ۱۷۸، ۲۹۰ـ۲۹۲
ابن مطهر حلی ← علامه حلی، حسن بن یوسف
ابن ملکا، هبةالله بن علی ۳۰۰
ابن ناعمه حمصی ۴۰
ابوالبرکات بغدادی ← ابن ملکا، هبةالله بن علی
ابوتراب قزوینی ۲۰
ابوذر غفاری، جندب بن جناده ۲۱۹
ابوسعید ابوالخیر ۴۰۴
ابوعلی سینا ← ابن سینا، حسین بن عبدالله
احسایی، ابن ابی جمهور ← ابن ابی جمهور، محمد بن زین‌الدین
احسایی، احمد ۳۴۲، ۳۴۵، ۴۹۶
احمدبن حنبل ← ابن حنبل، احمدبن محمد
اردکانی شیرازی، ملا احمد ۱۴
ارسطو ۹۵، ۲۸۳، ۳۲۲، ۴۲۸
ارموی، سراج‌الدین محمود بن ابی‌بکر ← سراج‌الدین ارموی، محمود بن ابی‌بکر
استرآبادی، میرسیدعلی بن محمد حسینی ۹۳
اسحاق بن عمار ۱۹۵
اسکندربیك منشی ۱۳۶
اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل ۲۳۲، ۲۹۳، ۲۹۸
اشعریه ۱۳۰، ۲۸۸، ۳۳۰، ۳۳۸
اشك شیرین، سیدابراهیم ۴۲، ۴۸
اصطهباناتی، محمدباقر ۱۶
اصفهانی، شمس‌الدین محمود بن عبدالرحمن ۱۲۸
اصفهانی، محمدحسین ۱۶
اصفهانی، ملا اسماعیل ← ملا اسماعیل اصفهانی
اعتماد السلطنه ← میرزا حسن خان اعتماد السلطنه
افلاطون ۱۱۴، ۲۸۳، ۳۹۲
افلوطین ← فلوطین
امام باقر(ع) ۱۲۲، ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۲، ۲۱۹
امام حسن(ع) ۴۰۶
امام حسین(ع) ۲۹۴، ۳۹۴، ۴۰۶
امام رضا(ع) ۵۱۲

امام زمان(ع) ۴۰۶
امام سجاد(ع) ۴۰۶
امام صادق(ع) ۱۹۵، ۲۰۸، ۲۱۹، ۲۲۰
امام علی(ع) ۲۰۵، ۲۱۹، ۲۵۶، ۲۶۱، ۲۹۴، ۳۸۲، ۴۰۶، ۴۰۷، ۴۰۹، ۵۱۶
امامیه ۱۳۰
امیر صدرالدین محمد ۱۳۲، ۱۳۳
انصاری، مرتضی ← شیخ انصاری، مرتضی
ایجی، عضدالدین ← عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد
ایزوتسو، توشیهیکو ۱۳۷
بابا خان ۱۴۵
بحرالعلوم ۱۴۶
بخاری، محمد بن اسماعیل ۱۱۸، ۲۶۰
بدوی، عبدالرحمن ۴۰
بدیع‌الملک میرزا عمادالدوله ۱۴۹
بدیع‌الزمان فروزان‌فر ← فروزان‌فر، محمدحسین
برقی ۱۱۹
بصری، ابوالحسن ← بصری، محمد بن علی
بصری، محمد بن علی ۲۳۲
بغدادی، کاظم بن محمد ← ابن ابی‌الحدید عبدالحمید بن هبة‌الله
بهائی، محمد بن حسین ← شیخ بهایی، محمد بن حسین
بهاءالدین عاملی ← شیخ بهایی، محمد بن حسین
بهمنیار بن‌مرزبان ۲۳۳، ۳۶۶
بیدآبادی، آقامحمد ۱۴
بیدارفر، محسن ۱۰۲، ۱۳۸، ۱۳۹
بیرمقلی ۱۴۵
پادری نصرانی ۱۴۶
پانی‌پتی، نظام‌الدین ۱۳۶
تراب خان شیرازی ۵۱۱
تفتازانی، مسعود بن عمر ۱۲۸
تمیمی، عبدالواحد بن محمد ← آمدی، عبدالواحد بن محمد
تنکابنی ۴۸
تویسرکانی، احمد ۱۲۹، ۱۳۰
ثقة‌الاسلام کلینی ← کلینی
جامی، عبدالرحمن بن احمد ۱۴۹
جبرئیل ۲۵۸، ۳۹۸، ۴۶۴، ۴۹۳، ۵۰۷
جرجانی، علی بن محمد ۲۳، ۳۳، ۳۶، ۹۳، ۱۲۷-۱۲۹، ۱۳۱، ۴۸۲
جعفی بخاری، محمد بن اسماعیل ← بخاری، محمد بن اسماعیل
جمال‌زاده، محمدعلی ۳۲، ۳۳
حائری یزدی، مهدی ۴۹
حاج ملاهادی سبزواری ← سبزواری، هادی
حاجی میرزا آغاسی ۴۲۶
حاجی میرزا محمود ۴۲۴
حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد ۵۲
حجة‌الاسلام شفتی، سیدمحمدباقر بن‌محمدتقی موسوی شفتی رشتی ۱۴۶
حرانی، حسن بن علی ← ابن شعبه حرانی، حسن بن علی

حسینی، سیداحمد ۱۹، ۴۴
حسینی، شاه میر طاهر ۳۴
الحسینی، شاه میر طاهر بن اسماعیل ← شاه طاهر دکنی، مولی شاه طاهر بن رضی الدین الاسماعیلی الحسینی
حسینی فسایی، میرزا محمدحسن ۱۳۰، ۱۳۱
حسینی کاشانی، تقی الدین ۱۳۶
حضرت قائم (ع) ← امام زمان (ع)
حکمت متعالیه ۱۴، ۱۷، ۲۹، ۱۱۴، ۱۴۶
حکمی یزدی، علی اکبر ۱۴۹
حکیم مؤسس ← آقاعلی مدرس
حلبی، حسن بن علی ← ابن شعبه حرانی، حسن بن علی
حلی، جعفر بن حسن ← محقق حلی، جعفر بن حسن
حلی، حسن بن یوسف ← علامه حلی، حسن بن یوسف
خسروانیان ۲۸۲
خضر حبلوردی، نجم الدین خضر بن محمد بن علی رازی ۱۲۸، ۱۲۹
خطیب قزوینی، محمد بن عبدالرحمن ۱۲۸
خفری، شمس الدین محمد ۳۴، ۱۳۴، ۱۳۵
خواجوی، محمد ۳۵، ۱۳۹
خواجه ابراهیم بن یحیی قوامی ۱۴۰
خواجه نصیر الدین طوسی ← نصیر الدین طوسی
خوانساری، جمال الدین ۱۱۶، ۱۳۴، ۵۱۲
خوانساری، محمدباقر موسوی ۱۳۶
الدسوقی ۱۲۷
دشتکی شیرازی، صدرالدین ۱۵، ۳۳، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۲۳۱، ۲۳۲
دشتکی شیرازی، غیاث الدین منصور ۳۳، ۳۴، ۱۳۰ـ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۵
دکارت، رنه ۳۲
دوانی، جلال الدین ۳۳، ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰ـ ۱۳۴، ۲۳۲، ۴۸۲
دوانی، علی ۱۲۹
دوگوبینو ← گوبینو، ژوزف آرتور
دیباجی، ابراهیم ۱۳۷
دیوان بیگی شیرازی، احمد ۴۰، ۱۸۳
رازی، قطب الدین ← قطب الدین رازی، محمد بن محمد
رسول اکرم (ص) ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۵۸، ۲۵۹، ۳۹۸، ۴۰۷
رشتی، کاظم ۴۸
رشتی، محمدباقر ← حجة الاسلام شفتی
رضاقلی خان قزوینی ۵۱۱
رفیعی قزوینی، ابوالحسن ۴۰، ۱۸۴
رکن زاده آدمیت، محمدحسین ۱۳۱
رواقیان ۲۸۲، ۴۸۴
زراره ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲
زرکشی، محمد بن بهادر ۱۲۳
زنجانی، عبدالله ۱۴۰
زنوزی، عبدالله ← مدرس زنوزی، عبدالله
سالک شیرازی ← رکن زادهٔ آدمیت، محمد حسین

سبزواری، ملاهادی ۱۴، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۳۰، ۴۶۸
سراج‌الدین ارموی، محمود بن ابی‌بکر ۹۳، ۱۲۷
سلطان الفلاسفه ۴۰
سلمان فارسی ۲۲۰
سهروردی، یحیی بن حبش ۱۵، ۲۳، ۹۵، ۹۶، ۹۸، ۱۳۳، ۱۷۸، ۲۵۰، ۲۹۲، ۳۰۱، ۳۶۶ـ ۳۶۸، ۳۸۲، ۳۸۷، ۴۵۴، ۴۷۱
سهلعلی مددی ۳۶، ۴۸
سیالکوتی ۱۲۷
سیدالشهداء ← امام حسین(ع)
سید بن طاووس ← ابن طاووس، علی بن موسی
سیدسند ۱۳۰، ۱۳۱
سیدشریف ← جرجانی، علی بن محمد
سیدعلی خان مدنی ← مدنی، علی خان
سیدمجاهد ← طباطبایی، سیدمحمد
سید محمد ولد آقاسیدعلی طباطبایی ← طباطبایی، سیدمحمد
سیوطی، عبدالرحمن بن ابی‌بکر ۱۲۳
شاه اسماعیل صفوی ۱۳۲
شاهرخ میرزا ۵۱۱ـ۵۱۳، ۵۱۵
شاه طاهر دکنی، مولی شاه طاهر بن رضی‌الدین الاسماعیلی الحسینی ۱۳۵
شاه طهماسب صفوی ۱۳۲
شاه‌میر طاهر حسینی ← حسینی، شاه میر طاهر
شبستری، محمود بن عبدالکریم ۲۳۵
الشربینی ۱۲۷
شرف الملك، آقا حسن ← آقاحسن شرف الملك
شریف جرجانی ← جرجانی، علی بن محمد
شمس‌الدین محمد بن علی ۱۲۸
شوشتری، نوراللّه بن شریف‌الدین ۱۲۸، ۱۳۰
شهاب‌الدین سهروردی ← سهروردی، یحیی بن حبش
شهابی، علی‌اکبر ۱۳۶
شهرستانی، عبدالکریم ۳۲
شهید اول، محمد بن مکی ۱۹۷، ۱۹۸
شهید ثانی، زین‌الدین علی ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۵
شیخ ابوسعید المیهنی ← ابوسعید ابوالخیر
شیخ اشراق ← سهروردی، یحیی بن حبش
شیخ الرئیس ← ابن‌سینا، حسین بن عبداللّه
شیخ الشوارق ← نوری، شیخ علی
شیخ انصاری، مرتضی ۱۸، ۴۱، ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۰۶ـ۲۰۸، ۲۱۰ـ۲۱۲، ۲۱۶
شیخ بهایی، محمد بن حسین ۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۶۴
شیخ صدوق ← ابن بابویه، محمد بن علی
شیخ عباس قمی ← قمی، شیخ عباس
الشیخ علی بن الشیخ محمد ← علی بن الشیخ محمد
شیخ علی نوری ← نوری، شیخ علی
شیخ مرتضی انصاری ← شیخ انصاری،

مرتضی
شیرازی، سیدحسین ۵۱۱
شیرازی، غلامعلی ۱۶، ۳۵
شیعه ۱۳۰
صاحب شوارق ← لاهیجی، عبدالرزاق
صدرالافاضل دانش شیرازی، محمدعلی (مدعو به لطفعلی) بن محمد کاظم ۱۶، ۱۷، ۳۹، ۱۳۲، ۱۶۹
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم ۱۴، ۱۵، ۱۷، ۱۸، ۲۳ـ۲۵، ۲۷، ۳۴ـ۳۶، ۳۸ـ۴۰، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۴۹ـ۵۱، ۶۳، ۶۵، ۹۳، ۹۵، ۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷ـ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۲۳۱، ۲۵۴، ۲۷۰، ۲۸۳، ۳۰۰، ۳۳۱، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۶۷، ۳۸۴، ۴۰۴، ۴۶۶، ۴۶۸، ۵۰۲
صدرالمتألهین ← صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم
صوفیه ۲۳۸، ۲۳۹، ۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۶
طاووس ← ابن طاووس، علی بن موسی
طباطبایی، سیدعلی بن محمد ۱۴۵
طباطبایی، سیدمحمد ۱۴۶
طبرسی ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۸، ۲۵۶، ۵۱۲
عاملی، زین‌الدین بن علی ← شهیدثانی، زین‌الدین بن علی
عبدالحمید بن هبة‌الله ← ابن ابی‌الحدید عبدالحمید بن هبة‌الله
عزرائیل ۳۹۸، ۴۶۴
عضدالدین ایجی، عبدالرحمن بن احمد ۱۳۳
عضدی ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۳
عقل حادی عشر ← نصیرالدین طوسی
علامه حلی، حسن بن یوسف ۱۲۹، ۲۰۱
علی بن الشیخ محمد ۱۹۸
عیاشی، محمد بن مسعود ۲۲۰
غروی اصفهانی، محمدحسین ← اصفهانی، محمدحسین
غزالی، محمد بن محمد ۱۳۲
غلامعلی شیرازی ← شیرازی، غلامعلی
فارابی ۱۵
فاضل قوشچی ← قوشچی، علی بن محمد
فتحعلی شاه قاجار ۱۴۶
فخرالدین ۲۱۰
فخرالدین رازی ۱۵
فخر رازی ۱۳۳، ۳۷۲
فروزان‌فر، محمدحسین ۱۲۳
فضل بن یسار ۱۹۹
فلاسفه مشاء ← فلسفه مشاء
فلسفه اشراق ۲۷، ۹۳، ۹۵، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۷، ۳۸۲، ۴۷۱
فلسفه مشاء ۲۷، ۹۳، ۹۵، ۹۶، ۱۰۶، ۲۳۳، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۷، ۲۹۲، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۵۴، ۳۵۷، ۳۹۰ ـ ۳۹۲، ۴۷۱، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۲
فلوطین ۳۹
فوریوس ۳۸۶

فیاض لاهیجی ← لاهیجی، عبدالرزاق بن علی
فیروزآبادی، مجدالدین ۱۱۵
فیض کاشانی، محسن ۱۱۶، ۱۱۸، ۱۹۵، ۴۶۸
قاضی سعید قمی، محمد سعید ۴۰
قاضی نورالله شوشتری ← شوشتری، نورالله بن شریف‌الدین
قزوینی، ابوتراب ←ابوترابی قزوینی
قزوینی، ملا آقا ←ملا آقا قزوینی
قطب‌الدین تبریزی ۱۳۰
قطب‌الدین رازی، محمد بن محمد ۹۳، ۱۲۷
قمی، شیخ عباس ۱۳۹
قمی، قاضی سعید ←قاضی سعید قمی، محمد سعید
قوشچی، علی بن محمد ۱۵، ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۴، ۱۴۷
کاتبی قزوینی، نجم‌الدین علی بن عمر ۱۲۷
کاشانی، آقامظفر حسین ← آقامظفر حسین کاشانی
کاشف الغطاء ۱۴۶
کاکائی، قاسم ۱۳۴
کرکی، علی بن عبدالعالی ۱۳۵
کرمانی، کریم خان ۱۸، ۴۸، ۵۰۹، ۵۱۱
کریم خان کرمانی ← کرمانی، کریم خان
کلبعلی شرندی ۱۹، ۲۰، ۲۲
کلینی، محمد بن یعقوب ۱۱۶، ۱۹۸
کمپانی ←اصفهانی، محمدحسین
کندی ۱۵، ۴۰
گوبینو، ژوزف آرتور ۳۱ـ۳۳
لاریجانی، سیدرضی ۱۴۱، ۱۴۸
لاهیجی اشکوری ۱۳۶
لاهیجی، عبدالرزاق بن علی ۱۴، ۱۵
لاهیجی، عبدالرزاق علی ۱۴، ۱۵، ۱۳۴، ۲۹۹
لاهیجی، محمدجعفر ۱۴، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۴۲۶، ۴۴۴
لسان الغیب ←حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد
لوط(ع) ۲۱۹
مایل هروی، نجیب ۱۴۷
مجلسی، محمدباقر ۱۱۱، ۱۱۵
محقق حلی، جعفر بن حسن ۱۴۵
محقق داماد، مصطفی ۴۱، ۴۹، ۱۸۴
محقق طوسی ←نصیرالدین طوسی
محقق کرکی، علی بن عبدالعالی ۱۳۲، ۱۳۶
محقق، مهدی ۱۳۷
محمدرحیم خان ۵۱۱
محمدقاسم خان ۵۱۱
محمودخان ملک‌الشعراء، محمود بن محمدحسین ۵۱۱
مددی، سهلعلی ←سهلعلی مددی
مدرس آشتیانی، مهدی ← آشتیانی، مهدی
مدرس تبریزی، محمدعلی ۱۳۶
مدرس زنوزی، عبدالله ۱۵، ۱۹، ۳۴، ۳۵، ۴۴، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۷
مدرس طهرانی ←آقاعلی مدرس
مدنی، علی خان ۱۳۶

مراغی، میرفتاح ۱۸۱، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۱۶، ۲۱۸
مروی، محمدحسین خان ۱۴۶
مسلم ۱۱۸، ۲۶۰
مشائیان ← فلسفه مشاء
معتزله ۳۹۲
معلم ثالث ← میرداماد
معلم ثانی ← فارابی
ملا آقا قزوینی ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۶۹، ۱۴۱، ۱۴۸، ۴۴۴
ملا اسماعیل اصفهانی ۱۴، ۱۴۱
ملاحسن بروجردی ۵۱۱
ملا سعد تفتازانی ← تفتازانی، مسعود بن عمر
ملاشمسا ۱۳۴
ملا صدرا ← صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم
ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی ← فیاض لاهیجی
ملا عبداللّه مدرس زنوزی ← مدرس زنوزی، عبداللّه
ملا علی قوشچی ← قوشچی، علی بن محمد
ملا علی نوری ۱۴، ۲۳، ۲۴، ۳۶، ۴۴، ۶۳، ۶۵، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۸
ملا محمدجعفر لاهیجی ← لاهیجی، محمدجعفر
ملا محمدعلی شیرازی ۵۱۱
ملك الشعراء ← محمودخان ملك الشعراء، محمود بن محمدحسین
منشی، اسکندر بیك ← اسکندر بیك منشی
موسوی مدرس بهبهانی، علی ۱۳۶، ۱۳۷
موسی(ع) ۱۳۷، ۴۰۹
مولوی، جلال‌الدین رومی ۳۹۸
مولی عبدالغفار ۱۳۷
میرداماد، محمدباقر ۱۵، ۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۵
میرزا حسن خان اعتماد السلطنه ۳۷
میرزا حسن شرف الملك ← آقاحسن شرف الملك
میرزا حسن نوری ← نوری، میرزا حسن
میرزا شاه حسین ۱۳۲
میرزا محمدحسن ۴۲۴
میرزا مهدی آشتیانی ← آشتیانی، مهدی
میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن بن نظرعلی ۱۴۵
میر سیدشریف جرجانی ← جرجانی، علی بن محمد
میر فتاح حسینی مراغی ۴۱
میرفندرسکی، ابوالقاسم ۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۰
میکائیل ۴۶۴
نائینی، محمدحسین ۵۲
ناصرالدین شاه قاجار ۳۱، ۳۷، ۴۲۴
نایب‌الصدر شیرازی، معصوم علی شاه ۳۵، ۴۰، ۱۸۴
نجفی، محمدحسن ۲۱۸
نجفی مرعشی، شهاب‌الدین ۱۹، ۲۱

نصیرالدین طوسی ۱۵، ۳۳، ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۴۷
نقشه فروش، حاج ابراهیم ۱۴۱، ۱۴۸، ۴۲۶
نوربخش، سیدمحمد بن عبداللّه موسوی خراسانی ۱۲۸
نوری، شیخ علی ۱۶
نوری مازندرانی، ملاعلی بن جمشید ← نوری، ملاعلی
نوری، ملاعلی ← ملاعلی نوری
نوری، میرزا محمدحسن بن علی ۱۴، ۲۱، ۲۳، ۴۴، ۶۹، ۱۴۱، ۱۴۸، ۳۶۷، ۳۶۸، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۴۴
واعظی، احمد ۱۴۹
وحید بهبهانی ۱۴۵، ۱۴۶
هشام بن سالم ۱۹۵
یحیی(ع) ۵۰۷

فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و مجلات

الف

آتشکدهٔ آذر ۱۳۶
اثبات الواجب ۱۳۳
اثبات الواجب وصفاته ۱۳۱، ۱۳۴
اثبات اینکه منطق از علوم حکمیه است ۱۷، ۳۴
اثولوجیا ۳۹، ۴۰، ۲۸۳
احادیث مثنوی ۱۲۳
الاحتجاج ۱۱۰، ۱۱۱، ۲۵۶، ۵۱۲
الاحکام الوجود و الماهیة ۱۷ـ۲۱، ۲۳، ۱۴۹
الاخلاق المنصوری ۱۳۴
اخلاق ناصری ۱۳۶
ارتباط الحادث بالقدیم ۱۳۶
ارسطو عندالعرب ۴۰
اساس التوحید ۱۶
الاساس فی الهندسه ۱۳۴
اسرار الآیات ۱۷، ۳۵، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۵۹
الاسفار ۱۶، ۲۳، ۲۵، ۲۸، ۳۷، ۱۳۸، ۴۰، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۹۳، ۹۵، ۹۷، ۹۸، ۹۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۳، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۸۴، ۲۵۴، ۲۶۲، ۲۷۰، ۲۸۳، ۳۰۰، ۳۳۱، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۶۷، ۳۶۸، ۴۰۴، ۴۶۶، ۴۶۸، ۵۰۲، ۵۱۵
الاشارات والتنبیهات ۳۹۲
الهیات شفا ۱۰۹
اشراق هیاکل النور من ظلمات شواکل الغرور ۱۳۳
اصول الحکم ۱۷، ۱۸، ۳۹، ۴۰، ۱۴۹، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹
اصول کافی ← کافی
اعیان الشیعة ۱۲۹، ۱۳۶، ۱۳۷

الافق المبین ۱۳۷
اقبال الاعمال ۲۲۰
الاقطاب الفقهیه ۸۹
امل الآمل ۱۲۹، ۱۳۷
الانصاف ۴۰
انموذج العلوم ۱۳۵
انوار جلیه ۱۴۱، ۱۴۷
انئادها ← تاسوعات
ایضاح الادب ۱۶، ۱۷، ۳۹، ۱۶۹
الایماضات و التشریفات ۱۳۷

ب

بحار الانوار ۴۱، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۵، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۲۳، ۲۵۶، ۲۶۲، ۲۹۴، ۳۸۲، ۳۹۴
بحر الفوائد فی شرح الفرائد ۴۱، ۱۴۸، ۱۹۰، ۱۹۱، ۲۰۶، ۲۲۵
بدایع الحکم ۱۰، ۱۹، ۲۱، ۲۸، ۲۹، ۳۳، ۳۴، ۳۷، ۴۳ـ۴۵، ۴۷، ۷۹، ۱۱۱، ۱۲۳، ۱۴۹، ۲۶۹
بزرگان جهرم ۹۳۴
بسیط الحقیقة ۱۴۶
بهای آزادی ۵۲

ت

تاریخ ادبیات ایران ۱۳۶
تاریخ ایرانیان بر طبق منابع و مآخذ ایرانی، یونانی و لاتین ۳۲
تاریخ بغداد ۱۱۹
تاریخ الحکماء ۱۷، ۱۸، ۳۳، ۳۴، ۳۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۶۴، ۱۶۵
تاریخ صفویه ۱۳۶
تاریخ عالم آرای عباسی ۱۳۶، ۱۳۷
تاسوعات ۳۹
تجرید الاعتقاد ۲۳۳
تجرید الغواشی ۱۳۳
التجرید فی الحکمة ۱۳۴
التجلیات الالهیة ۱۱۸، ۲۶۰
تحریر القواعد المنطقیه فی شرح الشمسیة ۱۲۷
التحصیل ۳۶۶
تحفة الحکیم ۱۶
تحفة المتقین فی اصول الدین ۱۲۹
تحف العقول ۱۱۹
تحقیق الجهات ۱۳۴
التحقیق المبین فی شرح نهج المسترشدین ۱۲۹
تحقیق المزلة ۱۳۶
تذکرة حدیقة الشعراء ۴۰، ۱۸۳
تذکرة خلاصة الشعراء ۱۳۶
تذکرهٔ نصرآبادی ۱۳۵
تذکره نصیریه ۱۳۵
تسدید العقاید یا تشیید القواعد ← شرح قدیم تجرید
تعدیل المیزان فی علم المنطق ۱۳۳
التعریفات ۱۲۸
تعلیقات الاسفار ۱۴، ۲۸، ۴۳، ۴۵، ۶۹
تعلیقات شوارق الالهام ۱۴، ۱۴۹
تعلیقات الشواهد الربوبیة ۱۴، ۱۹، ۴۲، ۴۳، ۱۴۹
تعلیقات علی الحواشی الجمالیة

علی الحواشی الخفریة ۱۵، ۱۴۹
تعلیقات علی حواشی الزنوزی علی حواشی الفیاض علی شرح القوشچی ۱۵، ۱۴۹
تعلیقات علی حواشی الهیات الشفا ۱۴، ۱۴۹
تعلیقات علی حواشی شرح حکمة الاشراق ۱۴، ۱۴۹
تعلیقات علی حواشی الفیاض علی شرح الاشارات ۱۴، ۱۴۹
تعلیقات علی رسالة القواعد الفقهیة ۱۸، ۲۱، ۴۱
تعلیقات علی شرح الهدایة الاثیریة ۱۴، ۱۷، ۴۰، ۱۴۹، ۱۷۹، ۱۸۰
تعلیقات لمعات الهیه ۱۵، ۱۴۹
تعلیقة علی حاشیة رسالة سرّ القدر ۱۵، ۱۴۹
تعلیقة المنظومة ۱۶
تعویذ المطالع و تبصیر المطامع ۱۲۹
تفسیر سورهٔ التوحید ۱۴۶
تفسیر صافی ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۲۰
تفسیر العیاشی ۲۱۹، ۲۲۰
تفسیر القرآن الکریم ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶
تفسیر صافی ۱۹۵، ۲۱۹، ۲۲۰
تقریرات المبدء و المعاد ۱۸ـ۲۰، ۴۲
تقریظ رسالة ایضاح الادب ۱۶ـ۱۸، ۳۹
تقریظ مفاتیح الغیب ۱۷، ۳۴، ۳۸
التکملة فی شرح التذکرة ۱۳۵
التلویحات ۳۶۷
تنبیه الامه و تنزیه الملّة ۵۲
تنویر المطالع و تبصیر المطالع ۱۲۹
التوحید ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۱۴۹، ۲۷۱، ۳۸۷، ۴۰۷، ۴۰۸، ۵۱۵
التوضیح الانور بالحجج الواردة لدفع شبهة الاعور ۱۲۹
تهافت الفلاسفه ۱۳۲
تهذیب الاحکام ۱۹۵، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۵
تهذیب الاصول ۱۳۲

ث

ثلاث رسائل دوانی ۱۲۹

ج

جامع الاسرار و منبع الانوار ۱۱۵، ۱۲۳
جامع الاصول فی شرح ترجمة رسالة الفصول ۱۲۸
جامع الدرر فی شرح الباب الحادی عشر ۱۲۸
جامع الدقائق فی شرح رسالة غرة المنطق ۱۲۹
الجامع العباسی ۱۳۸
جذوات ۱۳۷
جواهر الکلام ۲۱۸
جوگ باسشت ۱۳۶

ح

حاشیة الاسفار ۱۴، ۱۴۸
حاشیة الاشارات و المحاکمات ۱۳۵
حاشیه تفسیر البیضاوی ۱۳۵
الحاشیة الجدیده ۱۳۳
الحاشیة الخفریة ۱۳۴
حاشیه شرح التجرید ۲۳۲
حاشیة شرح حکمة الاشراق ۱۳۹

حاشیة شرح حکمة العین ۱۲۸، ۱۳۴
حاشیة شرح الشمسیة ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹
حاشیة شرح اللمعة ۱۹۸
حاشیة شرح مختصر الاصول ۱۳۱
حاشیة شرح المطالع ۹۳، ۱۲۷، ۱۲۹
حاشیة شرح الهدایة الاثیریة ۱۴۸
حاشیة الشوارق ۱۴۶، ۱۴۷
الحاشیة علی الحاشیة الشریفیه علی شرح المطالع ۱۲۹
حاشیه قدیم ← تنویر المطالع و تبصیر المطالع
حاشیة الکشاف ۱۲۸، ۱۳۱
حاشیة المشاعر ۱۴۶
حاشیه المطول ۱۲۸
حبل المتین ۱۳۸
حجة الکلام لایضاح محجة الاسلام ۱۳۲
حدیقة الشعراء ۴۰
حقایق العرفان ۱۲۹
حقیقة الوجود ۱۳۶
حکمت ناصری ۳۲
حکمة الاشراق ۴۵۴، ۴۷۱
الحکمة المنصوریة اللامعة باللوامع النوریة ۱۳۴
حکیم استرآباد ۱۳۶، ۱۳۷
حل مغالطۀ مشهور به جذراصمّ ۱۳۱
حیرت الفضلاء و عبرت الفضلاء ۱۳۵
الحاشیة علی تحریر القواعد المنطقیة فی شرح الشمسیة ۱۲۹، ۱۳۱
حاشیه اجد ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳
الحاشیة علی لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار ۱۳۰
الحاشیة علی الهیات الشفاء ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹
الحاشیة علی شرح الاشارات ۱۳۴
الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة ← الاسفار
حواشی الشواهد الربوبیة ۱۴۷
حواشی المبدأ و المعاد ۱۴۷
حواشی تعلیقات اللاهیجی علی شرح القوشچی للتجرید ۱۴۷
حواشی اسرار الآیات ۱۴۷
حکمت عمادیة ۱۴۹
حاشیۀ منظومه سبزواری ۱۸۴

خ

خردنامۀ صدرا ۱۳۴، ۱۳۵
الخصال ۱۱۹
الخصائص ۱۳۰
خلاصة الحساب ۱۳۸

د

داستانهای آسیایی ۳۲
دانشمندان و سخن‌سرایان فارس ۱۳۱
دائرة المعارف بزرگ اسلامی ۱۲۸
الدرر المنتثره ۱۱۸، ۱۲۳
الدّرة (ترجمة الکبری فی المنطق) ۱۲۸
الدرة الفاخرة ۱۴۹
دفتر عقل ۵۲
دعاء الصباح ۲۵۶، ۲۹۴
دلیل الهدی ۱۳۴
دیوان اشعار ۴۹

ذ

الذریعة الی تصانیف الشیعة ۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۳۷

ر

رساله سرگذشت ۱۶، ۱۷، ۳۴، ۱۸۳
رسائل فلسفی ۳۶
الرسائل المختارة ۱۳۰
روزنامهٔ خاطرات ۳۷
رسالهٔ حقیقت محمّدیه ۱۷، ۱۸، ۲۱، ۲۷، ۲۸، ۵۱۲
رساله سه اصل ۴۹، ۵۰
الروضة البهیة فی شرح اللمعة ۱۹۸، ۲۰۱، ۲۰۵
روضة الصفا ۱۲۷
ریاض العارفین ۱۲۸، ۱۳۶، ۱۳۷
ریاض المسائل ۱۴۵
ریاض العلماء ۱۳۶
ریحانة الادب ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۶

ز

الزبدة فی اصول الفقه ۱۳۸
زمان در فلسفه اسلامی ۵۲
الزوراء ۱۲۹

س

سبیل الرشاد ۱۴
سر القدر ۱۵
سرگذشت ← رساله سرگذشت
سفینة البحار ۱۳۹
سلافة العصر ۱۳۶، ۱۳۹
سنن ابی داود ۱۱۹
سنن ترمذی ۱۱۹

ش

الشافیة ۱۳۴
شرائع الاسلام ۲۰۰
شرح الاشارات ۱۴۱
شرح اصول الکافی ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۶
شرح الباب الحادی عشر ۱۳۵
شرح التجرید ۱۲۹، ۱۳۱، ۱۳۳
شرح تحفة الحکیم ۱۶
شرح تلخیص المفتاح ← المطول؛ المختصر
شرح حال و آراء فلسفی ملاصدرا ۱۳۸
شرح قدیم تجرید ۱۲۸
شرح غرر الحکم و درر الکلم ۵۱۲
شرح دعاء رؤیة الهلال ۱۳۸
شرح دعاء الصباح ۱۱۶، ۱۲۳، ۴۶۸
شرح زندگانی جلال الدین دوانی ۱۲۹
شرح الشمسیة ۱۳۰
شرح عقاید عضدی ۱۲۹
شروح الشمسیة ۱۲۷، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱
شرح کافیه ۱۲۸
شرح المشاعر ۱۴۸
شرح المطامع ۱۳۰
شرح المواقف ۱۲۸
شرح نهج البلاغه ۲۴۹
الشمسیة ۱۲۷
شواکل الحور فی شرح هیاکل النور ۱۲۹، ۱۳۳
شرح مطالع ← لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار

شرح مفتاح العلوم ۱۲۸
الشرح النفیس علی الارشاد ۱۲۸
الشرح الجدید للتجرید ۱۳۴
شرح کبیر ← ریاض المسائل
شرح کتاب مهاباراة ۱۳۶

ص

صورت علمای روحانی ایران ← تاریخ الحکماء
صحیح مسلم ۱۲۲، ۴۸۰
الصحیفة السجادیة ۱۱۹
الصراط المستقیم ۱۳۷
صرف میر ۱۲۸
صغری ۱۲۸
صناعیه ۱۳۶

ط

طرائق الحقائق ۳۵، ۴۰، ۱۲۸، ۱۳۵، ۱۸۴
الطبقات الجلالیة ۱۲۹، ۱۳۴
الطبقات الصدریة ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۴
طبیعیات ارسطو ۴۲۸
طبیعیات شفا ۴۳۵

ع

العرشیة ۱۳۹
علل الشرائع ۲۰۳
علم الیقین ۱۱۶، ۱۱۸، ۴۶۸
علمای بزرگ تشیع در قرون اخیر ← تاریخ الحکماء
رسالهٔ علیه ۱۴۷
العناوین ۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۹، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۲۱، ۲۲۲، ۲۲۳، ۲۲۴
عوالی اللئالی ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۸، ۱۹۳، ۲۶۰، ۳۹۴
عوائد الایام ۲۲۴
عمادالحکمة ۱۴۹
عبرت نائینی ۱۷۰
علم فلاحت ۱۳۱

غ

غرر الحکم و درر الکلم ۱۱۶، ۵۱۶
الغرّة (ترجمة الصغری فی المنطق) ۱۲۸

ف

فارسنامهٔ ناصری ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲
الفتوحات المکیة ۷۳، ۱۲۳
فرائد الاصول ۱۹۰، ۱۹۷، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۶
فرهنگ معین ۳۲
فوائد ۱۸، ۱۹، ۴۵
الفوائد الصمدیة ۱۳۸
فهرست نسخه‌های خطی کتابخانه آیت‌الله مرعشی ۴۴
الفیلسوف الفارسی الکبیر ۱۴۰

ق

القاموس المحیط ۱۱۵
قبسات ۱۳۷
قصص العلماء ۴۸

قصیدة یائیة ۱۳۶
قواعد الاحکام ۲۰۰، ۲۰۱
القواعد الفقهیه ۴۱، ۴۲
قوانین الاصول ۱۲۸، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۸۹
قاطیغوریاس ۹۷
القوانین ۱۲۸
قانون السلطنه ۱۳۴
القبلة ۱۳۴

ک

کاشف الحقائق فی شرح رساله درّه ۱۲۹
کافی ۱۱۷، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۸۹، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۲۵، ۲۷۱، ۳۹۷، ۴۰۹، ۵۱۵
کاوشهای عقل نظری ۴۹
کبری فی المنطق ۱۲۸
کتاب ارسطو ۴۰
کتاب الشریعة ۱۱۸، ۲۶۰
کتاب فی التفسیر ۱۳۶
کتاب نامهٔ فرهنگیان ۳۹
کشف الاسرار ۱۶۰
کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات ۱۷، ۱۸، ۳۵، ۱۴۹
کشف الحقائق المحمدیة ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۳
الکشکول ۱۳۸
کنز العمال ۱۱۸
الکنی والالقاب ۱۲۷

گ

گفتار در روش ۳۲

ل

لمعات الهیه ۱۵، ۳۵، ۱۴۱، ۱۴۷
اللمعة الدمشقیه ۱۴۱، ۱۹۷
لوامع الاسرار فی شرح مطالع الانوار ۹۳، ۱۲۷
اللوامع و المعارج فی علم الهیئة ۱۳۳

م

المباحثات ۱۰۲
مباحث الحمل ۱۴، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۹، ۱۷۷، ۱۷۸
المبدء و المعاد ۱۸، ۲۰، ۲۲، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۱۳۹، ۱۴۱، ۲۳۱، ۲۳۴، ۲۴۲، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۸۴، ۳۳۵، ۳۵۰، ۳۶۵، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۰، ۳۸۳، ۳۹۸، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۳۶، ۴۴۶، ۴۵۴، ۴۶۲، ۴۷۰، ۴۷۱، ۴۹۷
المتوسط فی شرح الکافیة ۱۲۸
مثنوی معنوی ۳۹۸
مجالس المؤمنین ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵
مجلی مرآة المنجی ۱۲۸
مجمع البیان ۱۱۸
مجمع الزوائد ۱۱۸
مجموعهٔ اشعار ملاصدرا ۵۱
مجموعة مصنفات الحکیم المؤسس ۱۳ـ۱۶
مجموعه مصنفات شیخ اشراق ۹۵، ۹۷، ۹۸
المحاسن ۱۱۹
المحاکمات ۱۲۷
المحاکمات بین حاشیتی شرح التجرید ۱۱۳
المحاکمات بین حاشیتی شرح مختصر العضدی ۱۳۳

المحاکمات بین حاشیتی شرح المطالع ۱۳۳
المحاکمات بین الطبقات ۱۳۴
محبوب القلوب ۱۳۶
المحجة البیضاء ۱۱۸، ۱۱۹
المختصر فی اصول الفقه ۱۳۳
المختصر فی شرح التلخیص ۱۲۸
المختصر النافع ۱۴۵
مذاهب و فلسفه‌ها در آسیای مرکزی ۳۲، ۳۳
المسالك ۲۰۱
المسائل القدسیة ۳۶، ۱۳۹
مستدرك الحاکم ۱۱۹
مسند احمد بن حنبل ۱۱۹، ۴۱۳
مسند البزاز ۱۱۸
المشارع و المطارحات ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۹۸
المشارق فی اثبات الواجب ۱۳۴
المشاعر ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۴۹، ۳۰۰
مشرق الشمسین ۱۳۸
مصنف شرح النفیس علی الارشاد ۱۲۸
المطارحات ← المشارع و المطارحات
مطالع الانوار فی شرح شرائع الاسلام ۱۴۶
مطالع الانوار فی المنطق ۹۳، ۱۲۷
المطوّل ۱۲۸
معاد از دیدگاه حکیم مدرس زنوزی ۴۹
معارف ۱۴۷
معالم الاصول ۱۴۷
معالم الشفا فی الطب ۱۳۴
المعتبر فی الحکمة ۳۰۰
معرفة قوس و قزح ۱۳۱
معیار الافکار ۱۳۳
مفاتیح الاصول ۱۴۶
مفاتیح الغیب ۱۷، ۳۴، ۳۸، ۳۹، ۱۳۹، ۱۶۳، ۱۶۵
مفتاح الغرر ۱۲۸
مفتاح الفلاح ۱۳۸
مقالات العارفین ۱۳۴
(مقاله) محقق خفری ۱۳۴
المقولات العشر ۱۳۶
مقولة الحرکة و التحقیق فیها ۱۳۶
المکاسب ۲۰۷
ملل و نحل ۳۲
مناظرهٔ ارکان دولت با کریمخان کرمانی ۴۸
المناهل ۱۴۶
مناظره با محمد کریمخان ۱۶، ۱۸، ۴۶
المناهل ۱۴۶
منتخباتی از حکمای الهی ایران ۱۳۳، ۱۳۶
منتخب الخاقانی فی کشف الحقائق العرفانی ۱۴۱، ۱۴۷
منتهی السئوال و الامل فی علمی الاصول و الجدل ۱۳۳
المنظومة ۱۳۰
منظومه سبزواری ۴۰
من لایحضره الفقیه ۱۵۴
مواقف ۴۸۲
الموطأ ۱۱۸
مهابارة ۱۳۶
میراث گوبینو ۳۲
مجلهٔ یغما ۳۲

ن

نامهٔ فرهنگستان علوم ۴۱، ۴۹، ۱۸۴

نامهٔ فرهنگیان ۳۹، ۱۷۰
النجاة ۴۳۵
نفس والهیولی ۱۳۴
نهایة الدرایة فی شرح الکفایة ۱۶
نهج البلاغه ۱۲۰، ۲۳۸، ۲۹۳، ۴۰۹، ۵۱۶
نهج المسترشدین ۱۲۹
نور الهدایة ۱۳۰

و

الوجود الذهنی ۱۳۱
الوجود الرابط ۱۴، ۱۶، ۲۰، ۲۲، ۲۳، ۲۸، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۷۸
وحدت وجود ۱۸ـ۲۰، ۴۳
وسائل الشیعة ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۲۲

هـ

هیاکل النور ۱۳۳
الهیولی ۱۳۵

ی

یغما ← مجلهٔ یغما

فهرست تفصیلی

مقدّمه ۱۳
سیری در مجموعه مصنفات حکیم مؤسس ۱۴
پیشینهٔ لقب فاخر حکیم مؤسس ۱۵
معرفی اجمالی جلد سوّم مجموعه مصنفات حکیم مؤسس ۱۶
۱ـ رسالة فی احکام الوجود و الماهیة ۱۹
تحلیل مفاد رساله فی احکام الوجود و الماهیة ۲۴
۲ـ رسالهٔ حقیقت محمدیّه ۲۷
تحلیل مفاد رسالة حقیقت محمدیّه ۲۹
۳ـ رسالهٔ تاریخ حکما ۳۱
۴ـ رسالهٔ سرگذشت ۳۴
۵ـ مقدمهٔ کشف الاسرار فی شرح الاسرار الآیات ۳۵
۶ـ تقریظ علی مفاتیح الغیب ۳۸
۷ـ تقریظ رسالهٔ ایضاح الادب ۳۹
۸ـ بقایا اصول الحکم فی شرح اثولوجیا ۳۹
۹ـ بقایای اشعار و غزلیات ۴۰
۱۰ـ تعلیقات علی رسالة القواعد الفقهیة ۴۱
۱۱ـ تقریرات المبدء و المعاد ۴۲

مسائل مورد بحث در تقریرات ۴۳
۱۲ـ رسالهٔ مختصر وحدت وجود ۴۴
۱۳ـ رسالهٔ فوائد ۴۷
۱۴ـ مناظره با حاج محمد کریم‌خان کرمانی ۴۸

بخش اول: رسائل فارسی

۱. رسالة فی احکام الوجود و الماهیة ۵۵
۱. [بیان] ۵۷
۲. تمثیل و تنظیر ۵۸
۳. نقد و حلّ ۵۹
۴. دفع و ازاحة ۶۰
۵. شك و تحقیق ۶۲
۶. هدم و دعامة ۶۵
۷. توضیح و تنقیح ۶۶
۸. وهم و تنبیه ۶۷
۹. فرقان و تبیان ۶۸
۱۰. بحث و تنقیح ۶۹
۱۱. ابانة ۷۰
۱۲. تلخیص و تخلیص ۷۱
۱۳. برهان فلسفی ۷۱
۱۴. تعمیم و تتمیم ۷۲
۱۵. تمهید وفاق لتحریر خلاف ۹۳
۱۶. منازعات و مشاجرات ۹۵
۱۷. تحقیقات و تدقیقات ۱۰۰
۱۸. تبصرة و تکملة ۱۰۰
۱۹. انارة و فظاعة ۱۰۱
۲۰. نتیجة کلیّة ۱۰۳
۲۱. ثمرة فلسفیة ۱۰۳
۲۲. مدافعة و محاکمة ۱۰۵

۲۳. اعضال و انحلال ۱۰۶
۲. رسالهٔ حقیقت محمدیّه ۱۰۷
۱. قسمة عقلیة فی کلمة فلسفیة ۱۰۹
۲. استقاد عرشی ۱۱۰
۳. تمثیل ۱۱۱
۴. توضیح و انارة ۱۱۳
۳. رسالهٔ تاریخ حکما ۱۲۵
۱. السید الشریف الجرجانی ۱۲۷
۲. محمد بن السید الشریف الجرجانی ۱۲۸
۳. جلال الدین محمد الدوانی ۱۲۹
۴. امیر صدرالدین محمد الشیرازی (دشتکی) ۱۳۰
۵. امیر غیاث الدین منصور الشیرازی ۱۳۱
۶. محمد الخفری ۱۳۴
۷. شاه میر طاهر بن اسماعیل الحسینی ۱۳۵
۸. میر ابوالقاسم فندرسکی ۱۳۵
۹. میر محمد باقر داماد ۱۳۶
۱۰. شیخ بهاءالدین العاملی ۱۳۷
۱۱. صدر المتألهین الشیرازی(ملاصدرا) ۱۳۸
۴. رسالهٔ سرگذشت ۱۴۳

بخش دوم: مقدمات و تقریظات

۵. مقدّمهٔ کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات ۱۵۳
۶. تقریظ علی مفاتیح الغیب ۱۶۱
۷. تقریظ رسالهٔ ایضاح الادب ۱۶۷

بخش سوّم: قطعات باقیمانده از آثار مفقوده

۸. اصول الحکم فی شرح اثولوجیا ۱۷۳
القطعة الاولی ۱۷۵
القطعة الثانیة ۱۷۷
القطعة الثالثة ۱۷۸

القطعة الاربعة ۱۷۸
القطعة الخامسة ۱۷۹
۹. اشعار و غزلیات ۱۸۱

بخش چهارم: تعلیقات نقلیه

۱۰. تعلیقات علی رسالة القواعد الفقیهة للمیرزا احسن الآشتیانی قدس سره ۱۸۷
۱ـ اصل فی اشتراك التکلیف ۱۸۹
۲ـ اصل فی حکم المکلّف الخارج عن العادة ۱۹۰
المسئلة الاولی: فی حکم الاعضاء ۱۹۰
فروع ۱۹۲
المسئلة الثانیة: فی الخنثی ۱۹۳
الطرف الاوّل: الاقوی ان الخنثی اما ذکر او انثی ۱۹۳
الطرف الثانی: فی علامات التمیّز ۱۹۴
الطرف الثالث: فی احکام الخنثی المشکل ۱۹۶
فروع ۱۹۷
تنبیهان ۱۹۸
المسئلة الثالثة: فی الممسوح ۱۹۹
المسئلة الرابعة: فی ذی الرأسین ۲۰۰
فروع ۲۰۱
۳ـ اصل فی تأخّر الحادث ۲۰۲
القسم الاوّل ۲۰۲
القسم الثانی ۲۰۴
فروع ۲۰۵
۴ـ اصل فی العدول و الانقلاب و الکشف و النقل ۲۰۶
امور ۲۰۷
۵ـ اصل [فی الشك بعد الفراغ] ۲۰۸
الفرع الاوّل: فی الاختلاف فی اعتبار الدخول فی الغیر ۲۰۸
الفرع الثانی: ان المراد بالدخول فی الغیر ۲۰۹
الفرع الثالث: فی الترتیب الشرعی ۲۱۱
الفرع الرابع: فی عروض الغفلة فی اثناء العمل ۲۱۳

الفرع الخامس: الرجوع الی المشکوك فیه بعد التجاوز ۲۱۴
۶ـ فی تحقیق قولهم الاحکام تتبع الاسماء ۲۱۴
الضابط الاوّل: فی الافعال المشترکة بین عناوین کثیرة ۲۱۶
الضابط الثانی: فی بیان حدود بعض الاشیاء ۲۱۷
۱ـ حدّ الیوم و اللیل ۲۱۸
۲ـ حدّ السحر ۲۱۸
۳ـ حدّ الشهر و السنة ۲۱۹
فروع ۲۲۰
الضابط الثالث: فی تنقیح مسألة العرف و العادة ۲۲۱
۷ـ فی اصالة عدم التداخل ۲۲۴
امور ۲۲۴

بخش پنجم: تقریرات و مناظرات

۱۱. تقریرات المبدء و المعاد ۲۲۹
الفن الاوّل: فی الربوبیات ۲۳۱
المقالة الاولی: فی الاشارة الی مبدء الوجود ۲۳۱
الفصل الرابع: فی ان الواجب الوجود انیّته ماهیّته ۲۳۱
تکمیل عرشی ۲۳۱
الفصل الخامس: فی انّ کنه الواجب تعالی غیر معلوم للبشر ۲۴۰
حجة عرشیة ۲۴۴
نقل کلام لتوضیح مرام ۲۴۹
تنبیه تقدیسی ۲۵۱
الفصل السادس: فی بساطته تعالی ۲۶۲
طریقة اخری ۲۶۳
برهان آخر ۲۶۶
برهان آخر ۲۶۷
اجمال فیه تلویح عرشی ۲۶۸
تکمیل ۲۶۹
الفصل السابع: واجب الوجود لافصل لحقیقته البسیطة علی انه مقسّم ۲۷۰
الفصل الثامن: فی نفی الکثرة العددیة عنه تعالی ۲۷۱

الفصل التاسع: واجب الوجود لایجوز ان یکون حقیقة نوعیة... ۲۷۳
وهم و ازاحة ۲۷۸
و من طریقة اخری ۲۸۲
تنبیه ۲۸۴
الفصل العاشر: فی ان واجب الوجود لاشریك له فی هذا المفهوم ۲۸۵
طریقة اخری ۲۸۹
حجة اخری ۲۹۰
برهان آخر ۲۹۱
برهان آخر ۲۹۱
الفصل الحادی عشر: اله العالم واحد لاشریك له فی الایجاد ۲۹۶
طریقة اخری ۳۰۹
تنبیه ۳۱۶
استبصار و اکمال ۳۲۰
تعقیب ۳۲۳
المقالة الثانیة: فی صفاته تعالی ۳۲۷
الفصل الاوّل: فی ان صفاته تعالی یجب ان تکون عین ذاته ۳۲۷
تنبیه و تنصیص ۳۴۰
اشارة ۳۴۴
تذنیب ۳۴۶
الفصل الثانی: فی علمه تعالی بذاته ۳۴۸
المقدمة الاولی ۳۴۸
المقدمة الثانیة ۳۵۵
المقدمة الثالثة ۳۵۸
المقدمة الرابعة ۳۶۵
تنبیه ۳۷۴
الفصل الثالث: فی علمه تعالی بما سواه ۳۷۵
الفصل الحادی عشر: فی انه تعالی مبتهج بذاته ۳۹۳
تتمیم ۳۹۹
فی کیفیة محبته تعالی للخلق ۴۰۱
المقالة الثالثة: فی افعاله ۴۱۱

المقدّمة ۴۱۱
التقسیم الاوّل ۴۱۱
التقسیم الثانی ۴۱۳
التقسیم الثالث ۴۱۴
الفصل الاوّل: فی مایدلّ علی الاجسام السفلیة العنصریة ۴۱۶
الفصل الثانی: فی انقطاع الابعاد و انتهاء الاجرام ۴۲۱
الفصل الثالث: فی بیان المحدّد للجهة ۴۲۳
الفصل الرابع: فی سبب حدوث الحرکة ۴۲۷
الفصل الخامس: فی ان السماء حیوان... ۴۳۵
الفصل السادس: فی ان السماء انسان کبیر ۴۳۸
الفصل السابع: فی ان محرّك السماء لایجوز ان یکون عقلاً مخصاً... ۴۴۰
الفصل الثامن: فی ان حرکة السماء لابدّ فیها من محرك مفارق... ۴۴۲
الفصل التاسع: فی اثبات کثرة العقول ۴۴۶
الفصل العاشر: فی کیفیة تحریك العقول المجرّدة للاجرام الفلکیة... ۴۵۵
تبصرة و تنبیه ۴۶۲
الفصل الحادی عشر: فی کیفیة صدور الاشیاء عن المدبّر الاوّل ۴۶۸
الفصل الثانی عشر: فی تکوّن العناصر عن العقل الاخیر علی طریقة المتأخرین ۴۸۲
الفصل الثالث عشر: فی العنایة و التدبیر ۴۸۴
الفصل الرابع عشر: فی مبدء التدبیر للکائنات الارضیة ۴۸۸
الفصل الخامس عشر: فی بیان تسلط الشیطان علی باطن الانسان بالوسوسة رمز عرشی ۴۹۴
الفصل السادس عشر: فی الاشارة الی شیء من آثار عنایة الله و حکمته و عدله ۴۹۵
۱۲. رسالهٔ وحدت وجود ۴۹۹
۱۳. رسالهٔ فوائد ۵۰۵
۱. فائده در فرق آخرت شرع و آخرت وجود ۵۰۷
۲. فائده در بیان مراد از سماوات در آیه «انا عرضنا الامانات علی السموات والارض» ۵۰۷
۳. فائده در بیان موضوع علم حکمت و کلام ۵۰۸
۱۴. مناظرهٔ آقاعلی با محمد کریم‌خان کرمانی ۵۰۹
مقدمه ۵۱۱
بحث اوّل: آیا اراده عین ذات است یا خارج از ذات؟ ۵۱۱
بحث دوّم: آیا صورت مقدم است بر مادّه یا ماده بر صورت؟ ۵۱۲

بحث سوّم: در لازم و ملزوم چند جعل قائلید؟ ۵۱۳
بحث چهارم: صدق قضایای غیر بتیة از قبیل شریك الباری ممتنع ۵۱۴
بحث پنجم: معنای قاعدهٔ بسیط الحقیقة کل الاشیاء ۵۱۵

نمایه‌ها

فهرست منابع ۵۲۱
فهرست آیات ۵۲۷
فهرست روایات ۵۳۳
فهرست اشعار ۵۳۹
فهرست اعلام و مکتب‌های فلسفی ۵۴۳
فهرست کتاب‌ها، رساله‌ها، مقالات و مجلات ۵۵۳
فهرست تفصیلی مطالب ۵۶۳

تصحیحات جلد اول

صفحه	پاورقی	سطر	نادرست	درست
۱۱		۵	المقدّمه	المقدّمة
۳۳	۱	۴	استاد سیدجلال الدین	استاد جلال‌الدین
۴۵		۱۰	دوران کودکی و جوانی دوران تحصیل	دوران کودکی، جوانی و دوران تحصیل
۴۵		۱۹و۲۰	رسالة فی التوحید	کشف الاسرار فی شرح اسرار الآیات
۵۲		۹	رجل	رجالی
۶۲	۷		انتشارات حکمت	انتشارات الزهراء
۷۷		۴	از حکیمان قرن سیزدهم آقاعلی آرا حکمای	
			ذیل را فراوان مورد بحث و نقد قرار داده است:	(حذف)
۸۴	۱	۱۶	حکمت	الزهراء
۹۶		۷	هشت تعلیقه	نه تعلیقه
۹۶	در انتهای پاورقی ۲ اضافه شود: صفحهٔ ۵۲۳ـ۵۲۲: «و دو برهان دیگر را که یکی از آن دو به فکر نگارندهٔ حروف مطابق قواعد مقرّره از حکماء الهیین اختصاص دارد و هر دو را در تعلیقی از تعلیقات خود بر الهیات اسفار اربعه صدر الحکماء و المتألهین قدس سره نوشته‌ام بیان نموده‌ام، و آن تعلیق را به عین عبارت نقل می کنم.»			
۱۲۷		۶	عینها	بینها
۱۲۹		۳	معیّه	معیّة
۱۳۴		۱۲	موجوذ	موجود
۱۳۷		۱۰	بحدوث	بحدوث

۱۴۱		۷	الوجهان بعید ان	الوجهان بعیدان
۱۴۴		۱	دفع و حل	دفع حل
۱۵۵		۶	الاصواب	الاصوب
۱۵۶		۶	حکایة هو	حکایة وهو
۱۵۷		۱۳	وجد ان	وجدان
۱۵۹		۲	الرتبط	المرتبط
۱۶۳		۷	واجب الوجود وبالذات	واجب الوجود بالذات
۱۶۳		۷	فیه	فیه
۱۷۲		۴	[منه عفی منه]	[منه عفی عنه]
۱۸۶		۶	کون الامر	کون امر
۱۹۰		۵	لو احد	لواحد
۱۹۰		۱۴	الصبیعة	الحصة
۱۹۰	۴	۳	البسیطه	البسیطة
۲۰۳		آخر	لا	لان
۲۲۸	۸	۱	(۱۶/۲۹۹/۲)	(۱۶/۱۹۹/۲)
۲۳۱		۵	شائعة	شایقة
۲۳۲	۳		ل/۴۱۵.	ل/۴۱۵؛ ولایخفی ان هذه التعلیقة کالمختصر للتعلیقة السابقة.
۲۶۵	۱		۱. ۱۴/۶.	۱. ۱۴/۶(ظ).
۲۶۶	۲		بهذا لاعتبار	بهذا الاعتبار
۲۷۱	۱	۱	الکمالی	الکمالیة
۲۷۹	۴		المسلم	مسلم
۲۸۱		۳	کمان ان	کما ان
۲۹۳	۳		الالهام	الالهام،
۳۲۳		۱۰	بالنسیة	بالنسبة
۳۲۳		۱۰	الجسمیه	الجسمیة
۳۳۶		۱۰	صادره	صادرة
۳۴۶		۱۲	حقیقته	حقیقیة
۳۵۰		۴	مبائنة	مباینة
۳۵۰		۹	فلما	فلها
۳۵۳		آخر	کمال	کما

۳۹۷		۷	لوا الانفعال	لو الانفعال
۴۱۷		۱۳	بعدا لذات	بعد الذات
۴۲۲		۳	خیر أو	خیراً و
۴۶۳		۱۷	ترحج	ترجح
۴۹۱		۱۶	الایه	الآیة
۵۱۴		۳	عناعیته	عنایته
۵۱۴	۲		۴/۱۲۷/۸.	۴/۱۲۷/۷.
۵۲۶		۱	اذوزان	اذ وزان
۵۳۲		آخر	لاعدواله	لاعدوا له
۵۳۹		۹	المحول	المحمول
۵۵۰		۱۳	بالعلیه	بالعلیّة
۵۵۶		۱۰	اذا الوجود	اذ الوجود
۵۷۰		۱۶	محاذفی	محاذ فی
۵۷۷		۱	اذاالواقع	اذ الواقع
۶۰۷ـ۵۹۵	عنوان بالای صفحات فرد		الرابع الباب	الرابع، الباب
۶۰۹		۳	الاحلیل	الاحلیل
۶۱۲		۲۰	تتحرکة	تتحرك
۶۴۴		۱۸	زاویه	زاویة
۶۸۳		۴	لاکتساب	الاکتساب
۶۹۳		۱۸	اذمنه	اذ منه
۷۲۰		۴	لیشهدواللکم	لیشهدوا لکم

تصحیحات جلد دوم

صفحه	پاورقی	سطر	نادرست	درست
۳۲		۸	انتقادی	ابتکاری
۷۳		آخر	ونقتصر	نقتصر
۹۲	۲	۲	الثانیة	الثانی
۹۵		۳	عادل	عال
۹۵		۳	اذا الشئ	اذ الشئ
۹۹	۱		ج ۸	ج ۹
۱۰۳		۷	الجزئیته	الجزئیة
۱۰۷		۱۷	یکن و اصلا الی	یکن واصلاً الی
۱۴۱		آخر	هذه	هذا
۱۴۶		۱۳	من لاسفار	من الاسفار
۱۴۷	۵	۴	الایجاب اطلاق	ایجاب الاطلاق
۱۵۰		آخر	الحکیمة	الحکمیة
۱۵۶		۱۸	مناسب	المناسب
۱۵۷		۳	هذا المفهوم	هذا المفهوم
۱۵۷		۸	مبدء العدمی	المبدء العدمی
۱۶۳		۳	والایحاذی	ولایحاذی
۱۶۳		۱۰	عارضاً لمعقول	عارضاً الاّ عارضاً لمعقول

۱۶۳	۱	۴و۵	العامه	العامة
۱۶۸		آخر	المتجمج	التمجمج
۱۶۹	۲		ص ۹۷	ص ۷۹
۱۷۳		۳	طرف	ظرف
۱۸۷		۱	ذالك	ذلك
۱۸۷	۱	۷	السلسله	السلسلة
۱۸۸		۱۶	الصوة	الصورة
۱۹۰		۲۰	عذه	هذه
۱۹۵		۵	المؤلَف هو له مؤلِف	المؤلِف هو له مؤلَف.
۱۹۵	۱	۵	الحمدالله	الحمدلله
۱۹۷		۷	التمعارف	المتعارف
۱۹۷	۲و۳		هامش.ن	هامش ن
۱۹۸		۱۶و۱۷	الا التفاوت	الالتفات
۱۹۹		۳	مجرددذلك	مجرد ذلك
۱۹۹		۹	بذالك	بذلك
۲۰۰	۱		الشرح الكبير على	حاشية
۲۰۳		۱۸	لهو رائه	له ورائه
۲۱۱		۱۳	كالواحدة	كالوحدة
۲۴۵		۳	منشاء اً	منشاءاً
۲۵۹		۱۶	عرض	عرش
۲۶۲	۶		الشامخه	الشامخة
۲۷۵	۳	۱	الموضوع	الموضع
۲۸۴		۱۹	قاهر وعلماً	قاهر علماً
۲۹۳		۹	واللمعانى	وللمعانى
۲۹۳		۱۱	فحيثة	فحيثية
۲۹۵		۱۴	لا يقاًبها	لايقاً بها
۲۹۵		۱۵	لاقتفائها	لاقتفائها
۲۹۸		۱۰	بلفظ	وانما قال بلفظ
۲۹۹		۱۱	ذكورا	ذكروا
۲۹۹		۱۷	متفقه	متفقة
۳۰۱		۳و۴	[العالم]	[العام]

۳۰۲		۷	واما	واما
۳۰۲		۱۱	ذالك	ذلك
۳۰۲		۱۶	نفس	نفی
۳۰۷	۲	ماقبل آخر	نور الانور	نورالانوار
۳۱۹	۲		۱۳/۲۶	۲۳/۲۶
۳۲۸		۲	حقیقتها عینهما	حقیقته عنهما
۳۵۶		۶	الصورة	الصور
۳۵۶		۱۹	متحد	متحد مع
۳۶۳		۱	لانهایة. تدبر تفهم.	تفهم.
۳۷۷		۱۴	نسبتة	نسبته
۴۰۰		۱۶	متنوّته	متنوّتة
۴۱۶		۱۳	یقارقها	یفارقها
۴۱۹		۱۴	لنظر	للنظر
۴۲۴		۱۵	هذا لحادث	هذا الحادث
۴۲۸		۱۵	با خذاحد	باخذ احد
۴۵۶		۷	یترحج	یترجح
۴۶۵		۷	نا قصه	ناقصه
۴۶۵		۹	انوری]	النوری]
۴۶۸		۴	لقوّه	القوّة
۵۲۲		۱۵	بای	مای
۵۳۹		۶	طوس الثاقب	طوسی، الثاقب

به همین قلم:

□ فلسفه و کلام

۱. *دفتر عقل* (مجموعه مقالات فلسفی کلامی)، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۷.

۲. *مجموعه مصنّفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، جلد اوّل: تعلیقات اسفار*، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.

۳. *مجموعه مصنّفات حکیم مؤسس آقاعلی مدرس طهرانی، جلد دوّم: رسائل و تعلیقات*، انتشارات اطلاعات، تهران، ۱۳۷۸.

۴. *زمان در فلسفهٔ اسلامی*، نشر نی، [در آستانهٔ چاپ].

۵. *تحلیل انتقادی آراء ابتکاری حکیم مؤسس آقا علی مدرس طهرانی*، [در آستانهٔ چاپ].

□ اندیشهٔ سیاسی

۶. *نظریه‌های دولت در فقه شیعه*، (اندیشهٔ سیاسی در اسلام ـ ۱)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۶؛ چاپ سوّم، ۱۳۷۸.

۷. *حکومت ولایی*، (اندیشهٔ سیاسی در اسلام ـ ۲)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۷؛ چاپ دوّم: ۱۳۷۸.

۸. *بهای آزادی (دفاعیات محسن کدیور در دادگاه ویژهٔ روحانیت) به کوشش زهرا رودی (کدیور)*، نشر نی، تهران، ۱۳۷۸؛ چاپ سوّم: ۱۳۷۸.

۹. *دغدغه‌های حکومت دینی* (مجموعه دیدگاههای سیاسی)، تهران، ۱۳۷۸، [زیر چاپ].

۱۰. *حکومت انتصابی*، (اندیشهٔ سیاسی در اسلام ـ ۳)، نشر نی، [در آستانهٔ چاپ].

۱۱. *حکومت مطلقه* (اندیشهٔ سیاسی در اسلام ـ ۴)، نشر نی، [در آستانهٔ چاپ].

Madjmū^ca-yi Muṣanaffat-i

Ḥakīm-i Mu^assis Āḳā ^cAlī Mudarris-i Ṭehrānī

Vol. 1: Ta^clīḳāt-i Asfār

Vol. 2: Rasā'il va Ta^clīḳāt

Vol. 3: Rasā'il-i Fārsī, Taḳriẓāt, Ḳaṭaāt, Ta^cliḳāt-i Naḳlīyya, Taḳrīrāt va Munāẓirāt.

Moghaddame, Tanzim, Tas'hih va Tahghigh

Muḥsin Kadīvar

Entesharat Ettella'at

The Collected Works

of the Sage and Founder Āḳā ᶜAlī Mudarris-i Ṭehranī

Vol. 1: Commentaries on Asfār

Vol. 2: Treatises & Commentaries

Vol. 3: Persian Treatises, Forewords, Pieces, Narative Commentaries, Discourses & Debates.

Research notes, Introduction and edited

by:

Muḥsin Kadīvar

Ettella'at Publications