



انتشارات دانشگاه تهران

۱۵۶۲

چاپ دوم

حکمة الاشراق

تألیف

شیخ شهید شهاب الدین یحیی سهروردی

ترجمه و شرح از:

دکتر سید جعفر سجادی

استاد دانشگاه تهران



هو الحسن بن علي بن
شاه عباس الصفوي
زاروحي

الملك محمد بن عبد الله بن عبد العزيز

عن أبي الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم

لا تشارك سبيك اللهم

يوم ولك نصلي ونصلي

عليك المعول منك
عنا له العالمين وناظر

بالبأرضاك واقصى

لهمنا بقدرتك عن رجس

في الآخرة ولا إلى ذلك

لَا تَنَاوِصْ عَلَى الذَّنَواتِ
كَتَبَاءِ لَانَ وَرُقُوسِ

حب شر بعثنا وهاد
اتك وانك تحماتك انا

الحسين بن علي بن أبي طالب

والظفر

فو رقت هذا الكتاب في العاشر
 الزمان لتجديد الدين في العالمين
 لا عد الا اعظم للمنافاة لا كمال الا
 بيت الحكمة في علمها وجمالها
 خالصة ملكة ولسانها وجمالها
 فلكه على العبد سدا الميا كمالها
 من منحناتها بار السطوة فيها
 ينفعها الطلعة الى كونها
 من اجل الايمان بشيطان لا يخرج
 من يد المدونة واهدق الحقين
 السلاطين العظمى ونجبة الحق
 والاصل الى الصالحين
 والدم وفضلها

لا شراق سبيلك اللهم ولا شواق دليلك انت
 ربنا ورب مبادينا ونحن عبيدك يا قيوم اياك
 ندوم ولك نصلي ونصوم وانت المبداء الاول
 وعليك المعول منك الرهبوت واليك الرجوت
 فاعنا الله العالمين وناظر السموات فوق لا تخبير
 على ما امرت وتم علينا ما انعمت واجعل منتهى
 مطالبنا رضاك واقضى مقاصدنا ما بعدنا لان نلنا
 وخلصنا بغيرتك عن عشق الطبيعة الى مشاهدة انوارك
 وظهرنا بقدرتك عن رجس الحيولة الى معانيه اضمالك
 ووقفنا لما يحب ويرضى في البدياء والرجعي فللك
 الحمد في الاخرة والاخرى ولك الكمال الذي لا يتناهي والحمد
 الذي لا ينحصر ولا يناسي وكيف لا وانت ورايا لا تناسي
 ملايتنا هي صل على الذوات الكاملة والنفوس القليلة
 لموك بقاع الانس ورفقنا خطاير القدر وخص
 ما حب شر بعيتنا وهادي طرقتنا محمد وال بافضل
 لمواتك وانزلي تحياتك انك على الباقيات الصالحات
 صاحب الطول العظيم المجيد **اما بعد** فان ارجو

والظفر ١٥٨

حکمه الاشراق

شیخ شهید

شهاب الدین یحیی سهروردی

ترجمه و شرح از:

دکتر سید جعفر سجادی

برگرفته از نسخه کتابی:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۵۶۲ - چاپ دوم

نشر الکترونیکی: کتابخانه، تاریخ ما - پایگاه داندود کتاب های تاریخی و مذهبی

تهیه: انی کاظمی

<http://pdf.tarikhema.ir>
Ancient.ir

بسمه تعالی

سرآغاز:

بنام آنکه سرآغاز هستیها از اوست که انوار تابناکش ظلمت عدم را بزود آدَمیان را به برکت حکمت و فضیلت دانش بر دیگر حیوانات مزیت بخشید که فرمود *يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا*.

به نام آنکه یاد او آرام بخش دلهاست، دل‌های او زنده شوند، آنکه الهام بخش نفوس پیامبران است، حازم ستمگران و یاور جوانمردانست، حاضر دل‌های ذاکران است، برتر از آنست که ورد زبان متابشگرانست، تجلیات قدرت بی‌پایانش عالمیان را از کتیم عدم بدر آورد که *يَخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ*، و این همه جوش و خروش در جهان افکنده که اشرف الارض بنور ربّها، بنام آنکه نور جهان است که *الله نور السموات والارض*، آنکه آدم را از گل ناچین بیافرید و در دلش امانت عشق و محبت نهاد، مهر امانت بر گل دل او نهاد، *مشتى خالك وگل* در وجود آورد و به آتش محبت بسوخت و او را بر بساط انبساط جای داد، آنکه آن امانت بر عالم صورت عرضه داد، آسمانها و زمینها و کوهها سر باز زدند، آدم یعنی خلیفه خدای مردانه درآمد و دست پیش کرد.

آن روز که آتش در سنگ و دِیبت می‌نهادند، عهد گرفتند که تا سوخته نبیند سر فرود نیاورد، در برابر آنکه دلش منور باشراقات ملکوتی است، پخته و سوخته و محو است که:

اسرار خرابات بجز مست نداند هشیار چه داند که در خانه چه راز است
آنکه شرط امانت بر اوستی بجای آرد، که هر امانتی را خیانتی گنجد، در صدر و سوسه گنجد از ناحیت دیو، در قوّاد شبهت گنجد از ناحیت نفس، در دل نااستواری گنجد از ناحیت هوی.

آن روز که آوازه «انا عرضنا الامانة» که گوهر ازهر عشق و محبت است

به دروازه سمع معتکفان ملک و ملکوت رسانیدند و دلالت عشق و محبت در معرض
 من یزیدش در آوردند ، صد هزاران ملک مقرب که همه متدبران در عصمت و
 متوجهان جناب حضرت عزت بودند همه به قبول آن مبادرت کردند لکن نظر عنایت
 الهی متوجه این خاک در دناک بود ، شرر عشق از مقدحه عالم غیب و موطن نور الانوار
 به ظهور آمد ، لاجرم در حراقه دلی که سوخته ناز شوق بود در آویخت ، این است
 راز انسانیت که خلیفه الله است و گرنه که داند سر فطرت آدم ؟ که شناسد رتبت دولت
 آدم ، عقاب هیچ خاطر بر شاخ درخت دولت آدم نه نشیند ، هیچ دیده جمال خورشید
 صفوت آدم در نیابد ، لکن چون در فرادیس اعلی آرام گرفت و راست بر نشست و
 آرامش یافت گمان برد که تا ابد او را همان پرده سلامت می باید زد که ان الانسان
 لیطغی ان راه استغنی ، از جناب جبروت و درگاه عزت خطاب آمد : بجاه خود فریفته
 شدی و ما غرتک بر بک الکرم ؟ ما می خواهیم از تو مردی بسازیم ، تو چون نوع و نسل
 به رنگ و بوئی قناعت کردی ، دست از گردن حوا بیرون کن که ترا دست در گردن
 نهنگ عشق می باید که :

نه همین جمال زیباست نشان آدمیت که فرشته ره ندارد به جهان آدمیت
 کتاب حاضر نمونه ای است از اندیشه های بلند مردی که سوخته عشق است ،
 ترجمه ای است از حکمت اشراق ، یعنی افکار مردی که مجرد خود را در راه احیاء
 دانش نیاکان و اجداد خود بسوخت و خاکستر کرد ، اساسش بر نور و پرتو پرتوافکن
 ذات پاک بی چون ، آفریننده جان جهان است ، بر اساس اندیشه های روشن حکماء
 پهلوی است و بقول شیخ نمودار میراث دانایان ایران باستان است نمودار افکار
 مردم مشرق زمین است ، به همین مناسبت نخست شبایسته است که در این عصر خجسته
 از باب هذه بضاعتنا ردت الینا به پیشگاه ملت و رهبر علیقدر آن تقدیم گردد که
 میراث شاهان بلند پایه ، به شاهان باز آید . سپس بیاد آن مردی که جان و جسم
 بهرورید ، آنکه زبانم بیاد خدا گویا گردانید اندرز راستی و درستی همی داد و همین میراث
 مرا بسنده آمد ، آنکه نامش علی وازدودمان علی و عاشق علی بود لقبش سجاد و در همه
 عمر سجادوار بنانی بساخت و خدای را پرستش نمود لاجرم در شب قدر صائم النهار در
 سجاده عبادت و در حال سجود لبیک حق را اجابت نمود .

تلک آثارنا تدل علینا فانظروا بعدنا الی الآثار

سید جمفر سجادی اصفهانی

شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراق

در نام و لقب وی اختلافی چندان نیست اغلب تذکره نویسان ویرا بنام شهاب‌الدین یعنی بن حبش بن اسیرک مکنی به ابوالفتح سهروردی می‌شناسند، در سهرورد یکی از دهات زنجان بدینا آمد، به گفته شهرزوری در ۴۰۰ هـ و یا ۵۰۰ هـ ق متولد شد و در ۸۱۰ هـ ق وفات یافت و بنا بر مقتول گردید بعضی تاریخ ولادت او را (۵۸۷ هـ ق) گفته‌اند لکن با توجه به تاریخی که خود شیخ در مورد پایان کتاب حکمة الاشراق داده است و پایان آنرا با ذکر روز و سال مشخص کرده است. این تاریخ‌ها هیچکدام نمیتواند دقیق باشد نهایت بنظر میرسد که تاریخ دوم دقیق‌تر است بویژه اینکه گفته شده است که کتاب حکمة الاشراق از تألیفات آخر عمر وی بوده است و این معنی چنانکه خواهیم دید از سواردی چند از کتب و رسائلش نموده میشود. باید تذکر داد که تنها قطب‌الدین شارح حکمة الاشراق ویرا عمر بن محمد مکنی به ابوالفتح می‌شناسد که ظاهراً خطا باشد.

بهر حال شهاب‌الدین در اقسام حکمت و فنون دیگر اسلامی تبحری داشت، بعضی گفته‌اند در علوم غریبه نیز دستی داشته است، اهل ریاضت و سیر و سلوک بوده است از دودمان واصل و نسب او اطلاعی در دست نیست، تنها گویند که حکمت و اصول را در مراغه بنزد مجدالدین جیلی بیاموخت، باصفهان مسافرت کرد و بسیاری از کتب فلسفی را در آن سامان آموخت گویند استاد عمده وی در آن سامان ظهیرالدین قاری یا فارسی بوده است از مجموعه رسائلش پیداست که با صوفیان برخورد‌ها و ملاقات‌ها داشته است، از همان اوان جوانی به سیر و سلوک و ریاضت پرداخت و به مقام مکاشفت نائل آمد گویند پس از سیر آفاق و انفس در سن سی سالگی به شام و حلب رفت، ملک ظاهر حاکم حلب فرزند صلاح‌الدین ایوبی شیفته وی شد، مجالس مناظره ترتیب میداد وی، در یکی از این مناظرات همه فیلسوفان و دانشمندان مجلس را معجب کرد و حسد و کینه آنها را شعله‌ور ساخت به سعایتش زبان گشودند و سرانجام ویرا به نساد عقیدت متهم کردند و بالاخره صلاح‌الدین ایوبی قتل او را از فرزند خود ملک‌ظاهر بخواست، در مورد کیفیت قتل او اختلاف است.

در هر حال شهاب‌الدین در طول عمر کوتاه خود بطور مدام بکار علم و اندوختن دانش و تحمل ریاضت اشتغال داشت و نتیجه فکر سرشار و جوال خود را مدون نمود که اکنون بصورت

کتاب و رسائل بسیاری در دست پژوهندگان دانشی است. از جمله آثار اوست: مطارحات، تلویحات، لمعات، حکمة الاشراق، الواح العمادیه، الهیاکل النوریه، المقاومات، بستان القلوب، البارقات الالهیه، نواع الانوار، اعتقاد الحکماء، رساله العشق، رساله فی حالة الطفولیه، رساله عقل سرخ، روزی با جماعات صوفیان، آواز یرجبرائیل، پرتونامه، یزدان شناخت، صغیر سیمرخ، لغت سوران، رساله الطیر، دعوات الکواکب، الواح الفارسیه، الهیاکل الفارسیه، الواردات الالهیه، طوارق الانوار، النعمات السماویه و رسائل بسیاری دیگر:

شیخ شهاب الدین خود علت تألیف حکمة الاشراق را در مقدمه همان کتاب بیان کرده است و نامی از چند کتاب و رساله خود برده است و گوید: پیش از این کتاب (حکمة الاشراق) کتبی دیگر بدون و مرتب کردم و همین طور در اثنای این کتاب و سپس گوید: آن کتاب و رسائل را بروش مشائیان نگاشتم و سپس نام آنها را برمی شمرد و گوید این کتابها عبارتند از تلویحات لوحیه و عرشیه و لمعه یا لمعات.

قطب الدین شیرازی شارح کتاب گوید: از این بیان روشن میشود که شیخ تلویحات و لمعات را قبل از حکمة الاشراق شروع کرده است و پیش از اینکه آن دو کتاب پایان رسد به تدوین حکمت اشراق پرداخته است. باز در متنی کتاب گوید: بجز آن دو کتاب کتب دیگری تحریر کردم. قطب الدین توضیح می دهد که منظور وی مقاومات و مطارحات است. البته این عبارت شیخ و توضیح قطب با توجه به بیان شیخ در آخر کتاب مقاومات بدرستی روشن نشده است زیرا شیخ خود در آنجا گوید من قبل از این، کتابی تألیف کرده ام بنام حکمت اشراق. سپس شهاب الدین گوید: بعضی از کتب و رسائل فلسفی خود را در ایام کودکی نوشتم، قطب الدین گوید منظور وی الواح و هیاکل و بسیاری از رسائل دیگر اوست.

شهاب الدین پس از بیانی در باب اصول کار و کتب خود گوید: این کتاب یعنی حکمت اشراق را بروش و اسلوبی دیگر بر نگاشتم که همان روش ذوق و کشف و شهود است برخلاف روش و سیاق مشائیان که بر اساس بحث و جدل است. (شهاب الدین طریق ذوق و کشف و شهود را نزدیک تر به دریافت حقایق حکمیه می داند).

شیخ شهاب از دیدگاه قطب الدین شیرازی

قطب الدین شیرازی در مقدمه ای که بر حکمت اشراق نوشته است در باب فضائل و کمالات شیخ اشراق چنین آرد:

اما بعد نیازمندترین آفریده ها و بندگان خدا محمودین مسعودین مصلح شیرازی که خدا پایان کار او نیکو دارد، گوید: که این کتابی است مختصر و کوتاه بنام حکمت اشراق

تألیف فاضل وعالم کامل، مظهر حقایق، مبدع دقایق، شهاب‌اللمة والدین، پادشاه حکمت ستالین و پیشوای سکاشفین، ابوالفتوح عمر بن محمد سهروردی که روح وی از آلودگی‌ها پاک باد.

بطوریکه ملاحظه میشود، قطب‌الدین شیرازی نام ویرا شهاب‌الدین عمر بن محمد مکنی بابوالفتوح آورده است نه ابوالفتح و عمر نه یحیی. تذکره‌نویسان اغلب کنیه ویرا ابوالفتح و نام او را یحیی ذکر کرده‌اند. در هر حال تحقیق در این امر بعهده تذکره‌نویسان است. باری قطب‌الدین گوید: این کتاب یعنی حکمت اشراق اندوخته عجایب و مالا مال از غرائب است و اگر چه حجم آن کم و لکن حاوی دانش بسیار است، نام او بس بزرگ، شوکت و مقاشش بس والاست، مشتمل است بر براهین واضحه، تا آنجا که در زمین پهناور کتابی بهتر و شریفتر و نفیس‌تر از این در بخش الهیات و راه و روش رسیدن به حق وجود ندارد و سزد که سطور آن بامداد نور برگونه حور نوشته آید و معانی آن با خامه اعلی بر لوح نفس بر نگاشته شود.

این کتاب شامل حکمت اشراق و متضمن اعتقادات شیخ اشراق و مورد اعتماد وی است و خلاصه ایست از مسائل حکمی که بنزد او محقق شده است و بدان گرویده است، یعنی مباحث و مطالبی که پاک از شبهه و برا از شکوک است.

خلاصه ایست از مسائل ذوقی که در سیر وسلوک راه راست و پیوند بانوار مجرده او را حاصل شده است. و بوجهیله همین دانش است که شیخ بمقام جبروتی خدا رسیده است و خوشیها و لذتهای نعیم الهی را دریافته است.

این کتاب از یک سو شامل مهمترین و سودمندترین مسائل حکمت بحثی است و از سوی دیگر مشتمل است بر والاترین و روشن‌ترین مسائل حکمت ذوقی، زیرا شیخ در هر دو بخش از حکمت یعنی حکمت ذوقی و بحثی سرآمد بود، او را اندیشه‌های ژرف و مقاسی بس بلند است تا آنجا که اندیشه‌های دانائی به ژرفنای وی نرسیده است زیرا شیخ در این کتاب مسائل و اسوری بس شریف و رازهای بس نفیس بر نهاده است و بدان گویا شده است.

این کتاب متضمن اشارات دانایان گذشته و تلویحات اولیاء الله است. از جمله رازهای شریف که در این کتاب نهاده است بیان و توجیه جهان اشباح است. که بسیاری از اسور و از جمله بحث آدمیان و وعد و وعید و آنچه مربوط به پیاسریها و خارق عادات است، مانند کرامات و معجزات و بیان علل انذارات و اسرار لاهوتی و انوار قیومی همه بر اساس آن یعنی وجود اشباح است.

آن اسوریکه بجز از راهی که شیخ بر نه و منهجی که او بگذرانده است هر آنچه درباره آن گفتگو شود جز خیالی بیش نیست، زیرا چنین نباشد که هردانشی به قیل و قال و هر معرفتی

چهار

به‌گفتار حاصل شود چه آنکه بعضی از دانشها از راه توجه برآز نهانی و قوت قدسیه حدسیه واحوال بست آید نه به‌گفتار [باید توجه داشت که قطب‌الدین خود ذوق عرفانی و اشراقی داشته است و بهمین جهت است که کشش خاصی نسبت به حکمة اشراق پیدا کرده است].

همچنانکه شیخ‌الرئیس ابن سینا بدین اصل نیز توجه کرده است و آگاه شده است و در مواردی از کتاب اشارات و شفا و نجات گوید « تَلَطَّفَ مِنْ نَفْسِكَ » روح و نفس خود را لطیف و یاریک‌بین گردان. و نیز گوید: « فَاَحْدَسَ مِنْ هَذَا » در این مورد از نیروی حدس و قوت قدسی خود امداد گیر و کمک بخواه.

و بالجمله این کتاب دستور غرایب و فهرست عجایب است و اسرار و رموز آنرا دریابند مگر آنانکه درقله بلند حکمت و دانش باشند و در میدان وسیع دانش و ذوق بتازند و بدانند که هرپاهی خرابا نباشد و هرقرمزی شراب نه و این امر خودگواه است که شیخ در حکمت گامهای راستی برداشته و در فلسفه بد طولائی دارد و دلی روشن و استوار و ورائیروی کامل قدسی باشد در کشف امور و حقایق جهان و ذوقی شامل و روشن دارد دریافت انوار الهیه .

روشن شد که حکمت ذوقی و یحی هردو راه و روش اشراق است و این همان چیزی است که صدور حکمت و اعلام نخستین آن که در شمار پیامبران و اصفیاء و اولیاء خداوند بمانند « آغااثا ذیمون و هرمس و انباذقلس و فیثاغورس و سقراط و افلاطون » و امثال آنان مقرر داشته‌اند و بنای آنرا برپخته‌اند، آن کسانی که دانایان و بزرگان به فضل و دانش و حکمت آنان اعتراف دارند و درپیش کسوتی آنان ملل مختلف سخن گویند. اینان همان کسانی هستند که خود را متشبه بمبادی و متخلق باخلاق الهی کرده‌اند و از قید تعلقات مادی برهنه گردیده‌اند و بدانش‌ها و معارف حقیقی آرسته شده‌اند. آنان که شایسته و لایقند که فیلسوف نامیده شوند ، زیرا فلسفه عبارت از تشبه بذات پاک باری تعالی است باندازه توانائی انسانها بمنظور دریافت و بلست آوردن خوشبختی جاودانی. چنانکه امام صادق فرمودند « تَخْلُقُوا - باخلاق الله » یعنی خود را بواسطه احاطت تامه بمعارف و علوم حق و برهنه شدن از جسمانیات شبیه به خدا گردانید.

این بخش از حکمت یعنی حکمت اهل خطاب « حکمت ذوقی » که این کتاب حاوی آنست همان است که بارها خدا در مقام احسان و امتنان در قرآن مجید از آن یاد کرده است که « وَلَقَدْ آتَيْنَا لِقْمَانَ الْحِكْمَةَ » و نیز فرموده است « وَمَنْ يُّؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا » و بجز اینها از آیاتی که دلالت بر شرف حکمت و مرتبت بلند آن دارد.

و می‌نمایند که حکمت از اموری است که شایسته است انسان در تمام مدت عمر خود بدان توجه کند و بیندوزد چنانکه حضرت رسول فرمودند « مَنْ اخْلَصَ لَهِ ارْبَعِينَ صَبَاحًا - شهرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه ».

پنج

در شرف و مرتبت بلند حکمت همان پس که خدای جهان خود را حکیم بخوانده است که فرمودند «الذی هو تنزیل من حکیم حمید» و این همان حکمتی است که خدای بزرگ بر اهل آن منت گذاشته و از نا اهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم زمان ما بر آن افتاده اند و بدان توجه دارند.

زیرا آن حکمت رسمی با وجود آنکه اساس و پایه اش معلول است، خود مورد جدال و نزاع و خلاف است و فروع و مسائل آنهم درهم و پراز اباطیل و سخنان بیهوده است، از کثرت جدل و خلاف به مانند درخت پید بی بهره و ثمر است.

و بدین جهت است که هیچ خواستار دانشی در طول زندگی خود از آن بهره ای بر نگیرد و هیچ بدبختی بدان خوشبخت نشود و بلکه آدمیان را از راه حق و راست بدور کند. بسیاری از مردم را گمراه کند و عده ای را رهبری، اجمالی است که نیاز به تفصیل دارد و مانند قرآن است که آنرا تأویل لازم است و لکن نادان ستمکار است و انصاف و داد از میان مردمان رخت بر بسته است.

و نه آن حکمتی که مشائیان و یاران معلم اول یعنی ارسطو بدنبال آن رفته اند، زیرا قواعد آن پس ناتوان و مسائل آن باطل است [که گفته اند: پای استدلالیان چوین بود. پای چوین سخت در تمکین بود] چنانکه در مطاوی بیانات شیخ و شرح این کتاب روشن گردد، یعنی در سواردی که پوست ها از مغزها جدا گردد.

مضافاً بر این، اینان حکمت ذوقی را کلاً رها کرده اند و از اصول به فروع رفته اند و حتی حکمت یعنی راهم با ایرادات بسیار و نقوض بی شمار در واقع مطرود و مردود می دانند و با این همه خود را حکیم دانند. این همه کارها برای حب ریاست کردند و بدین جهت از رسیدن به مقام والا و مشاهدت حقایق جهان و ادراک انوار مجردة محروم ماندند، زیرا مشاهده مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که بی دربی آید و تابد، نفس آدمی از بدن جدا گردد و تعلق و ارتباط آن بانوار مجردة آشکار گردد و تواند که مجردات نفسی و عقلی را اندر یابد و متطور به نفوس مجردة شود و قشها پذیرد همچنانکه آینه در برابر صورت زیبای زنان منقش به جمال و صورت آنان گردد.

و هیچ کس را نتوان حکیم و دانا خواند و دانست مگر آن کس که بر جهات مقدسه و انوار ملکوتیه که وجهه کبری است آگاهی یابد که فرمودند «ولکل وجهه هوسویه» [منظور حکیمی است که مفاد آیه شریفه است که فرمود یؤتی الحکمة من یشاء].

و هیچ کس را نتوان از متألهان شمرد مگر آنکه بدن و کالبد وی بسان پیرهن شود که هرگاه خواهد بدر آید و هرگاه خواهد به تن کند، هرگاه خواهد خلع کالبد کند، تواند که

شش

تن را رها کند و با سامانها و عالم نور بالا رود و اگر ارادت کند بهر شکل و صورتی اندر آید.
این قدرت و توانائی از راه نور تابنده و بارقه‌های الهی ممکن گردد.
نمی‌بینی که آهنی که گداخته شود از راه مجاورت آتش متشبه با آتش سوزان گردد و همان کار کند که آتش کند.

پس شگفت نباشد که اگر نفوس آدمیان از انوار مجردة ملکوتی اشراق گیرد و از نور خدائی روشنائی پذیرد، همه موجودات جهان هستی از وی پیروی کنند همچنانکه از نفسیان پیروی نمایند.

با اشارات این نفوس چیزها آید و هر آنچه را تصور کرده و بخواهند واقع شود و بدین - ترقیب و بدین سان باید کار کرد که «فلیعمل العاملون» و این چنین باید در این راه گام گذارد و قدم برداشت.

از خواب غفلت بیدار شوید و بپاخیزید و فرصت را غنیمت دانید.

ای کسانی که دل روشن و چشم‌پیدا خواهید تا از راه تخلیه نفس بفضائل روحانی و تخلیه آن از ذرائع جسمانی نیروی عقلی بدست آرید که بدان نفسهای خود را به عالم ملکوت رسانید تا در زمره سکنه جبر و تیان قرار گیرید و از قید طبیعت رها شوید و از وابستگی‌های حوادث کون برهید. بواسطه عیان از بیان بی‌نیاز گردید و معارف حق را از نفوس افلاک‌دوار اندر یابید و در عنصریات تصرف کنید، همچنان تصرف خداوندان ثروت و مکننت در ملک خود.

هر که خواهد این مراتب و مدارج بدست آرد و بدین مقام و منزلت رسد بناچار باید این کتاب را بخواند و بیانی و معانی آنرا دریابد و شرایط آنرا بر عهده گیرد، آن‌سان که بمعانی آن دست یابد. هر آن‌کس که بیازماید بناچار تصدیق کند و بدان‌گردد، هر آن‌کس که در این راه ریاضت کشد این حقایق ویرام‌سلم گردد.

زیرا که این کتاب سیدان و جولانگاه خداوندان بحث و کشف است، در شهرت و اشتیاق همانند آفتاب نیمروز است، چشم‌ها بدان دوخته، اندیشه‌ها در این میان بمسابقه و پیش‌دستی پرداخته دست‌های آزمایش آنرا نقادی و صرائی کرده است، سرشت و طبعهای خرد و کلان آنرا پسندیده و نیکو داشته‌اند، و با این وصف هیچ‌یک از دانایان حقایق آنرا دریافته و مطالبی - بدین‌سان برنگاشته و دری بدین درخشندگی نسفته‌اند و اگر چه دانایان در این باب و مسائل سخن بسیار رانده‌اند، لکن مطالب و حقایق آن همچنان پنهان مانده است و همانند گنجی پنهان و سرپوشیده می‌باشد و دری است که همچنان ناسفته است و سرری است که ترکیب و پیوند نیافته.

زیرا کتابی است در فن خود پس غریب و در صنعت خود پس شگفت‌آور تا آنجا که از لحاظ ایجاز و کوتاهی معنی است شبیه به معماها و اگر چه از لحاظ حسن ایراد و اظهار و انسجام عبارت در حد اعجاز است.

پس نفس من را خوش نیامد که این سخنان گهربار و مطالب تازه بدیع و درخشان که مغز و لب دانش و خلاصه و زبده سیر و سلوک است همچنان در حجاب ابهام بماند و از فهم و درک آدمیان پنهان و بدور باشد.

پس لازم آمد که آنرا شرحی کنم و دشواریهای آنرا باز نمایم. باشد که ازین راه - مشکلات آن روشن شود و از الفاظ، معانی باریک و دقیق آن بفهم آید و نقاب ابهام از چهره معانی تن برداشته شود من تنها به گشودن مشکلات و روشن کردن الفاظ نارسای آن اکتفا کردم و برایضاح و نمودن معانی باریک و دقیق آن بسنده کردم.

بطوریکه ملاحظه می شود در مقدمه قطب الدین علاوه بر مقام و موقعیت این کتاب یعنی کتاب حکمة الاشراف مقام شیخ را از لحاظ حکمت بحثی و ذوقی و شخصیت علمی نموده است و در ضمن اشاراتی به بانیان حکمت ذوقی کرده است که ما در این باب بعداً بحث خواهیم کرد.

سیر اجمالی در تعاریف فلسفه و اینکه

حکمت ذوقی چیست؟ و مستند و مأخذ شیخ اشراق چیست؟

مقصود از حکمت ذوقی همانطور که خود شیخ گوید حکمتی است که بر اساس یافت و کشف و شهود استوار است نه بر بنای برهان و استدلال، زیرا بنظر شیخ استدلال و برهان آدمی را به حقایق رهبری نمی کند. وی خود گوید: من مسائل حکمت ذوقی را ابتداء از راه یافت و کشف و شهود بدست آوردم و سپس در جستجوی برهان و دلیل بر آمدم نه برعکس، در حالی که در فلسفه بحثی نخست مبنای آن استدلال است بدون آنکه مسائل و مباحث آن محقق شده باشد و حتی برای استدلال کننده نیز باور نشده است و خود در آنچه اثبات می کند تردید و شک دارد و دل او آنچه بزبان گوید و استدلال کند نپذیرد، در حال که در حکمت ذوقی نخست دل می پذیرد و آن را باور می کند و سپس بدنبال برهان می رود. وی گوید: من خود آنچه رایافته ام باور دارم و برای خود نیازی به برهان و استدلال ندارم و اگر استدلال و برهانی اقامت کرده ام، در مقام تعلیم و آموزندگی می باشد.

در باره اینکه حکمت ذوقی از کجا آمده است و شیخ چگونه بدان دست یافته است سخن بسیار گفته شده است که بعضی از گفتارها بطور کلی دور از واقعیت است و بعضی دیگر مظلون و یا مشکوک است.

برای روشن شدن قسمتی از این واقعیت و اینکه شیخ اشراق چگونه و از چه راهی متوجه حکمت اشراق شده است و انگیزه وی در این امر چه بوده است ضمن بررسی موضوع از دیدهای مختلف قسمتی از مقدمه خود او را بعد نقل می کنیم.

بطور مسلم شیخ از حکمت یونانی و بحث وجدال و مناظرات بی فایده سخت فرسوده و خسته می شود و یا ذهن جوان خود متوجه دریافت حقایق از راهی دیگر شده است که دور از جدال و جنگال مدرسه باشد و احیاناً ممکن است غرور ملی او را بدین راه و روش واداشته باشد، در این مورد بعداً سخن خواهیم گفت و تأملی که توانائی این حقیر باشد نکات باریک و مبهم آن را روشن می کنیم. و اکنون پاره از تعاریفی که در طی تاریخ فلسفه شده است با ذکر استیازات و روشهای هر یک از مکاتب را بیان میکنیم تا از این رهگذر اساس کار حکمه اشراق تا حدی روشن شود.

نظری به تعریف یا تعاریف فلسفه

بطور کلی تعریف قدیمی فلسفه که ظاهراً ریشه آن حتی به حکماء قبل از ارسطو و افلاطون میرسد و با اصطلاح با ساطین الحکمة، این است که «الفلسفة هی العلم باحوال اعیان الوجودات علی ماهی نی نفس الامر بقدر الطاقاة البشریه» این تعریف با همه جا سمیت و مانعیت مورد نقض واقع شده است و مورد پسند فلاسفه اسلامی و هم فلاسفه ذوقی واقع نشده است و متوسل به تعاریف دیگری شده اند مانند «صیرورة الانسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العینی» و «یا استكمال الانسان فی مرتبة العلم والعمل».

والبته در این بین کلمه فلسفه تبدیل به کلمه حکمت شده است باقتباس از آیه شریفه قرآن که میفرماید «یؤتی الحکمة من یشاء» با تبدیل کلمه فلسفه به کلمه حکمت که ریشه اسلامی دارد بطور کلی تعریف آنهم تبدیل وضع پیدا میکند و بجای بحث در حقایق موجودات، نوری میشود که «یقدفه الله فی قلب من یشاء» و بدین ترتیب فلسفه یونانی در برابر حکمت اسلامی و حکمت ذوقی ایرانی و حکمت اهل خطاب قرار میگیرد و مسیر آن از بحث به ذوق تبدیل میشود و «ضالة المؤمن» میشود و از یک روش نظام یافته خاص تبدیل به روش و نظام بی نظامی میشود.

بدون اینکه خواسته باشیم تعریف جامع و مانعی برای این بخش از حکمت کرده باشیم و مانند اهل بحث و منطق و استدلال حدود و ثغور آنرا در چهارچوب خاص معین کنیم گوئیم:

(آنچه مشهور است و شهاب الدین خود نیز تصریح کرده است افلاطون فیلسوف یونانی بنیان گذار این بخش از حکمت بوده است در سرزمین یونان، البته چنانکه خواهیم دید - شهاب الدین معتقد است که مؤسس حقیقی فلسفه اشراق زردشت پیاسر بزرگ ایرانی است) بهر حال تعریفی که برای حکمت اشراق کرده اند در این حدود است که اولاً حکمت ذوقی را در برابر حکمت بحثی قرار داده اند و گفته اند حکمت اشراق حکمتی است که مبتنی بر قابش و اشراق است، حکمتی است غیر رسمی در برابر حکمت رسمی. حکمت اهل خطاب است در برابر

حکمت اهل بحث، حکمت ایمانی در برابر حکمت یونانی و این مطلب قطعی است که دو جزائر یونان اساس حکمت بر استدلال و قیاسات منطقی استوار شده است که طرز تفکر تجربیدی و کلی سازی است، همه چیز از دید و نظر متفکران یونانی بر نظام و طبق قواعد خاص منطقی است.

آنگونه منطقی که در چهارچوب مقولاتی ارسطو قرار دارد و یا مقولات در چهارچوب آن طرح ریزی شده است آن منطقی که تنها آلت و ابزار اندیشه است و دستور فکر و اندیشه را میسوزد و قهرآ با این طرز تفکر میتوان فلسفه مشاء را مهارکننده فکر و اندیشه دانست در یک بعد. حکیم اشراقی چنین می اندیشد که اولاً چه کسی ثابت کرده است وضمانت داده است که روش ارسطو برای فکر درست باشد و ثانیاً بر فرضی که درست باشد چه کسی گفته است که همین روش کافی است که نتیجه گرفته شود که ارسطو خاتم حکما و اندیشمندان است؟ و ثالثاً این روش روش یک بعدی است و افکار و اندیشه های بشری در فضائی جولان دارد که لایتنای است و حدود مرزی نمیتواند داشته باشد و ندارد.

و آیا درست است که فکر را در نظام معینی جریان داد و از جولان آن در جهات مختلف جلوگیری کرد؟ و آیا با تفکر یک بعدی میتوان جهان را آنطور که هست دید و همه ابعاد آن را مشاهده کرد.

مگر نه این است که همه موجودات جهان از یک رابطه خاص علی و یا وحدت جمعی برخوردار است.

در این باب یعنی در جرح و نقض فلسفه یک بعدی ارسطویی از همان روزگاران قدیم اظهارنظرهایی شده است. والیته هرکس از راهی در این طریق گام برداشته است که اشاره خواعد شد.

مثلاً ابوریحان بیرونی ریاضی دان و فیلسوف بزرگ ایران که معاصر شیخ الرئیس ابن سینا است. بر این روش یعنی روش منطق ارسطو و حکمت آن سخت اعتراض کرده از اینکه مرد بزرگی بمانند پورسینا یکسره و درست خود را در چهارچوب افکار و اندیشه های ارسطو زندانی کرده است و نمی خواهد و یا نمی تواند گسی فراتر نهد و آزادانه فکر کند و از تارهای عنکبوت آسای او خود را نجات دهد سخت ناراحت بوده، مشکلاتی در برابر او قرار میدهد که همه ناشی از طرز تفکر یک بعدی ارسطو است و این کار را نه بدان جهت می کند که ایراد و اشکالی برای رفیق و دوست علمی خود فراهم کرده باشد و بلکه بدان جهت که شاید متنبه شود و خود را از قید و بند اسارت ارسطو رهایی بخشد البته نباید فراموش کرد و اشاره خواهد شد که پعیای نحوی فیلسوف اسکندرانی و مدتها بعد زکریای رزای هر یک نحوی ارسطو را مورد نقد و انتقاد قرار داده بودند و کار ارسطو را در طبقه بندی مفاهیم کلی و امتیاز اصول و اجناس یهوده و یا غلط دانسته بودند.

چه آنکه در قرون متحدی تعلیمات ارسطو مدار دانش بشری و معرفت جهان علم بوده است و اساس فلسفه و سایر علوم در چهارچوب این افکار حل و فصل میشده است، اخلاقیات و اجتماعیات و افکار کلاسی و مذهبی و علمی همه در کادر قیاسات منطقی و اصول طبقه‌بندی اجناس و فصول محدودی که صرفاً اسوری قرار دادی است دور میزده است و از این رهگذر بشر بجائی نرسیده است نه در قسمت علوم مادی و نه در کشف حقایق و اسرار و رموز عالم ماوراء طبیعت. شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز یکی از افراد انگشت‌شمار جهان علم و فلسفه است که این قلعه فولادین ارسطورا درهم می‌ریزد.

طریق رسیدن به حقایق علمی را نمیتوان در یک کادر و روش محدود و محصور کرد. برای رسیدن به حقایق علمی در جهان طبیعت یاراه و روش استدلال ریاضی مفید است و یا راه و روش استدلال تجربی و عبارت دیگر یاراه استناد به تجربه و آزمایش است در حقایق طبیعی و یا توسل به استدلالات هندسی و ریاضیات است در علوم ریاضی و حقایق علوم محاسباتی در این بین باقی میماند دانش رموز و اسرار خلقت و جهان متافیزیک که استدلالات منطقی ارسطو برای نیل بدان کافی بنظر نمی‌رسد و اصولاً علم رموز و اسرار ماوراء طبیعت را چگونه میتواند از این راه بدست آورد راهی که خلاصه میشود در چند مقدمه قرار دادی و ترتیب صفری و کبری، بنابراین اگر راهی باشد بدان سوی طبیعت آن راهی دیگر است و آن همان راه کشف و شهود است، راه الهام و وحی است.

نظام مقولی و شیخ اشراق

بهر حال روشن شد که نظام مقولی ارسطویی و اساس طبقه‌بندی مفاهیم ذهنی و کلیات بر اسوری است که ساخته و پرداخته افکار یک بعدی است و مسئولیت مطابقت و عدم مطابقت آنرا با واقع و نفس الامر حتی ارسطو هم خود به عهده نگرفته است و اگر بنا بود که فلسفه بحثی بر مبنای این حدود و تعاریف آدمی را بواسطیات رهبری می‌کرد در طی تاریخ گذشته همه حقایق جهان مکشوف و بلکه مشهود شده بود در حال که تنها نه چنین نشده است بلکه علی‌الدوام بنادانی و جهل بشر هم افزوده شده است.

?

و حتی چنان می‌نماید که این نظام مقولی بسان تار عنکبوت است که از دورنمای بشر کاسته، فکر و دید آدمی را در یک دایره و یا یک راه تنگ و تاریک محدود می‌نماید و یا همانند پیلۀ اهریمنی است که بدور صاحب خود حصاری بوجود می‌آورد و او را در تنگنای غیر قابل نجات محبوس میدارد و از سیر آفاق و انفس و جولانگاه وسیع فکری محروم میکند.

مولانا جلال‌الدین گوید :

فلسفی گوید ز سقولات دون عقل از دهلیز می‌ناید برون

یازده

گو برو سر را بدان دیوار زن	فلسفی منکر شود در فکروطن
هست محسوس حواس اهل دل	نطق آب و نطق خاک و نطق گل
از حواس انبیا بیگانه است	فلسفی کو منکر حنانه است
در هماندم سخره دیوی بود	فلسفی مر دیورا منکر بود
بی جنون نبود کبودی برجیسن	گر ندیدی دیورا خود را بین

* * *

فخر رازی رازدار دین بندی	اندرین بحث از خرد ره برندی
عقل بر تخیلات او حیرت فزود	لیک چون سن لم یذوق لم یدر بود

* * *

تا فکردی بت تراش و بت پرست	زین قدحهای صور کم باش مست
باده در جامست لیک از جام نیست	از قدحهای صور بگذر مایست

عقل محض

همانطور که اشارت رفت عقل محض که پیروی از آن راه و روش مشاء است در نظر شیخ اشراق بسیار ناتوان و نارسا است بویژه در باب کشف حقایق و رموز جهان هستی و آنکه عقل چیست و کدام عقل؟ عقل مشوب به ظلمت و تاریکی، عقل آلوده به مادیات، عقلی که عقال است و بند، بوسیله این عقل هیچ مجهولی را نتوان معلوم کرد و هیچ حقیقتی را نتوان کشف کرد.

گفته اند :

نهاية اقدام العقول عقل

و اکثر معی العالمین ضلال

زین قدم زین عقل رویزار شو

چشم غیبی جوی ویر خوردار شو

زین نظر زین عقل ناید جز دوار

پس نظر بگذار و بگزین انتظار

* * *

غیر عقل و جان که در گاو خراست

آدمی را عقل و جان دیگر است

* * *

صد هزاران فضل دارد از علوم

جان خود را بی نداند این ظلوم

دانه او خاصیت هر جوهری

دریان جوهر خود چون خری

دوازده

شهاب‌الدین گوید: این روش گرچه از لحاظ تعلیماتی راه و روش مناسبی است و لکن از لحاظ کشف حقایق نمیتواند محصولی بدست دهد و اصولاً اساس حملات ابوریحان هم بر پورسینا بر همین اساس است، نهایت نظر ابوریحان در ناتوانی و نارسائی منطق ارسطو مربوط به کشف حقایق علمی این جهان است و نظر شهاب‌الدین مربوط به کشف رموز و حقایق جهان ماوراء است.

نظام فکری افلاطون و ونو افلاطونیان

گفته شد که در کلمات شهاب‌الدین ناسی از افلاطون برده شده است و گرچه او را مؤسس و بنیان‌گذار حقیقی مکتب اشراق نمیدانند لکن ویرا بعنوان یکی از اساطین ذوق اشراق بحساب می‌آورد، و البته شهاب حق دارد که در بسیاری از موارد خود را پیرو این فیلسوف بزرگ بداند زیرا همانطور که اشارت رفت شهاب‌الدین نه خود را خاتم فلاسفه می‌شمارد و نه کسی دیگر را و درهای حکمت و دانش را بر روی همگان باز و مفتوح میداند همچنانکه افلاطون در یونان باستان بر همین عقیدت بود و ونو افلاطونیان حوزه اسکندریه نیز از این خط مشی پیروی میکردند افکار و آراء افلاطون را بدرستی می‌توان از خلال مباحث مربوط به مدینه فاضله آن اندریافت، وی گرچه در نظام فکری فلسفی خود در باب مثل پیر و نوعی از طبقه بندی بوده است لکن این طبقات مرتبط اند و در وضع خاص روحانیت قرار دارند، در نظرات اجتماعی نیز گرچه طبقات و تقسیم‌بندیهای او بر بنای خصائص ذاتی است و لکن تربیت و تعلیم را نیز مؤثر میدانند و بالاخره نوعی از تبدیلات و تحولات را در طبقات اجتماعی جایز می‌شمارد و هر اندازه هم که گفته شود در تحت تأثیر نظام موجود خود بوده است و با احتیاط قدم برمیداشته است مع ذلک ذوق هنری و شعری و بالاخره اشراقی او در تمام شئون نظامات اجتماعی او نمودار است لکن ارسطو سعی می‌کند از واقعیت موجود بحث کرده و آنچه هست مورد بررسی قرار دهد و بالاخره بقول حاج ملاهادی سبزواری ترتیبی بدهد که منطق و اصول استدلالی او بصورت میراث اسکندر درآید، نخست اندیشه‌های بشری را محدود می‌کند و سپس بر حسب وجود طبقات اجتماعی خاص که ناشی از تعدید آنها در نظام مقولی است علوم را طبقه‌بندی کرده بعضی را ویژه آقاها میدانند و بعضی را ویژه برده‌ها، علم سیاست و ملک‌داری را بطور مطلق برای بردگان تجویز نمیکند و این همان چیزی است که در قرون بعد حتی خشم خریجان کلیساها را علیه خود بر می‌انگیزد و بقول شهاب‌الدین نفخوت و غرور زیاد از حد او را بر آن میدارد که حتی شاگردانش او را خاتم حکما و فلاسفه بدانند و این همان چیزی است که حکیم اشراقی ما از آن ابا دارد و گوید گرچه ارسطو را در حکمت و فلسفه مقاسی بس بلند و ارجمند است لکن این امر موجب نمیشود که ویرا خاتم حکما بدانیم.

اشاره شد که در نظام فلسفه اشراق درهای دانش همواره بروی همه باز است هیچ

اندیشه را نباید قید و بند زد و در نظام خودخواهانه خود محدود کرد زیرا:
عالم هستی را ابعاد مختلف است و ابعاد آن بعدد انفاس خلایق است و یا دید یک -
بعدی نمیتوان آن ابعاد مختلف را دید زد و این است معنی حدسی که در کلمات فلاسفه ذوقی آمده
است. و فیروحدس و یافت و اشراق مستقیمی که در کلمات این دسته از حکما آمده است بهمین
معنی است که خارج از حد تعریف و اصول موضوعه و علوم متعارف و اصول کلی استماع
اجتماع ضدین و یا امتناع ارتقا و اجتماع قیضین و جز آنها راهی دیگر هم برای کشف
حقایق هست و آن راه کشف و شهود و اشراق مستقیم است.

نهایت امری که میتوان از مزایای طرز تفکر مشائی دانست این است که یک نظام
تعدیل شده برای جوامع بشری بوجود میآورد و نظام ادبی و فرهنگی و بالاخره فکری را برای
مدتی تا محدود ثابت نگه میدارد و از اینجا است که گفته اند نظام ارسطویی نظام مهارکننده
افکار و اندیشه ها است.

مقام الهام در حکمت اشراق

میدانیم که افلاطون یک هنرمند و یک شاعر وادیب توانا بود وی گوید ارباب هنر
هیچگاه در هنر خود متأثر از عقل نمیشدند و بلکه متأثر از وحی و الهامند، هنرمند آن کسی
است که باتکاء وحی و الهام اشیائی را بیافریند در نهایت زیبایی (رجوع شود به قصة الفلسفة
الیونانیة ص ۱۸۷-۱۹۰).

و در اینجا یک قسمت از بیانات شیخ شهاب را که در این مورد یعنی روشن شدن اساس
حکمت اشراق و سبب تألیف آن است میآوریم و سپس به تحلیل افکار او میپردازیم.

سبب تألیف حکمة الاشراق بقلم شیخ شهاب

وی پس از حمد و ستایش خداوند و درود بر پیاسر ختمین مرتبت و اولیاء کرام
او گوید:

اما بعد ای برادران من بدانید که چون خواست شما از من فزونی یافت و در نگارش
حکمت اشراق اصرار شما از حد بگذشت تا آنجا که عزم راسخ من را از خودداری و امتناع
در نگارش حکمت اشراق سست گردانید و اعراض و امتناع مرا دگرگون کرد و نتوانستم که
از خواست روزافزون شما سر باز زنم.

(اگر خدای توانا در جهان ازلی از دانایان پیمان و میثاق نگرفته بود که دانش خود را
بنمایاند و آدمیان را از نور دانش خود بهره مند گردانند و نیز اگر نه این بود که فرمان و حکم
خدایی از مصدر جلال و عظمت صادر شدی آن فرمانی که اعراض و سرپیچی از آن آدمیان را
از حق بدرکند، زیرا از فرمان خدای نتوان روی گرداند و حکم ازلی او را نادیده گرفت و راهی

چهارده

که نموده است نپسود، هرآینه من را داعی گام نهادن در این راه و اقدام بر این کار و اظهار آن نمی بود و در این راه دشوار گام نگذاردمی، زیرا شما ای برادران آشکارا و به نیکی می دانید که این راه راهی است پس دشوار.

از این بیانات معلوم میشود که اولاً کسانی دیگر بوده اند که خواستار زنده شدن حکمت اشراق و میراث گذشته بوده اند.

وثانیاً خود شیخ از اقدام باین کار وحشت داشته است و آن را راهی پس دشوار می دانسته است.

سپس گوید: شما ای برادران همواره از من خواسته اید که کتابی برنگارم که یافته های ذوقی خود را یعنی آنچه در خلوات و سیر و سلوک و ریاضت و هنگام تجرد از دنیا یافته ام بنمایانم، زیرا هر کس در این راه گام گذارد و کوشش کند و ریاضت کشد حقایق را دریابد، چه آنکه هر کوشش کننده ای را ذوقی است و هر ریاضت کشنده ای را یافتی، ناقص یا کامل، فزون یا کم.

شیخ پس از این بیان بروشنی و روشن بینی و دل آگاهی خاص گوید: دانش و حکمت برده و گروهی خاص وقف نباشد، تا لازم آید که پس از آن درهای تابش انوار روحانی بسته گردد و راه حصول و فزونی دانش بر جهانیان بند آید و دریافت حقایق حکمیه ممنوع گردد. بلکه دانش حقیقی حقه همگان راست و راه فزونی آن همچنان باز می باشد و خداوند بخشنده دانش غیب بغل نمی ورزد و بخیل نمی باشد.

و بدین ترتیب به حکومت مطلقه ارسطو بر حکمت و خاتمیت او خاتمه می دهد و نظر ورای کسانی که حکمت و فلسفه را به ارسطو و افلاطون پایان یافته می دانند مردود می شناسد و گوید: بدترین روزگاران آن روزگاری است که بساط ریاضت و کوشش برچیده شود و اندیشه ها از جریان باز ایستد و درهای سکاشفات مسدود گردد و راه مشاهدات حقایق بسته گردد.

(بطوریکه ملاحظه می شود شیخ این رأی و عقیدت را که حکمت به ارسطو ختم شده است بدیختی و سیدروزی بشر می داند.)

سپس در باب کتابهای دیگر که قبل از حکمت اشراق بروش مشائیان تألیف کرده است مانند تلویحات و لمحات و کتابهایی که در ایام کودکی تألیف کرده است مانند الواح و هیاکل یا ناتی دارد و گوید: اما این کتاب را روشی دیگر است، آن روشی که نزدیک تر از روش اول است و منظم تر و مضبوط تر است.

مطالب و حقایقی که در این کتاب نهاده و نوشته ام نخست از راه فکر و اندیشه مرا حاصل نشده است و بلکه از داعی دیگر یعنی از راه ذوق و یافت آمده است نهایت پس از آن

پانزده

برای اثبات آنها به جستجوی برهان برآمده‌ام و برهان و دلیل آورده‌ام، بطوریکه هرگاه خود از آن دلائل و براهین اعراض کنم، و روگردانم و بدانها دست نیاویزم مرا نیازی بدانها نباشد. و رخنه‌ای در باور من نیاید و شک شکاکان مرا به شک نیندازد.

و برآنچه من از علم و دانش انوار روحانی بیاورده‌ام و یادآوری کرده‌ام و همه مسائل و مطالب و قواعدی که بر آنها نهاده شده و بر بنیان آن استوار گردیده است هرآن کسی که راه خدای عزوجل پیماید و سالک این راه باشد، مرا مساعد و همراه باشد و در وقوف بر این حقایق با من همگام و همراه باشد و آن دریابد که من یافته‌ام زیرا راه درست و حق یکی است.

این راه یعنی علم و دانش انوار روحانیه، راه و طریقه دریافت و ذوق پیشوای حکمت و رئیس آن و سرآمد همه حکیمان و دانایان یعنی افلاطون خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه است.

و همین‌طور راه و روش کسانی است که در روزگاران پیش از وی بودند، همانند پدر حکیمان یعنی هرمس تا زمان وی از بزرگان حکماء و استادان دانش همانند انبازقلس و فیثاغورس و جز آن دو.

و البته سخنان پیشینیان همه بر رمز بیان می‌شده است و بنابراین هرآنچه دیگران بر آنان ایراد کرده و تاخته‌اند اگرچه متوجه جهت و روی آشکار سخنان آنان می‌تواند باشد و با ظاهر کلمات آنان سازگار است لکن باخواست و مقصود و جهت و روی نهانی کلمات آنان سازگار نمی‌باشد و ایرادات آنها ناموجه می‌باشد.

زیرا رمز را نتوان رد کرد و مطرود داشت و رد و جرح آن از خرد بیرون است، که نخست فهم باید کردن و سپس ایراد.

و اصولاً قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکماء و دانایان مرزبین پارس است همانند جاساسب و فرشادشور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از ایشان بودند بر رمز نهاده شده است و این قاعده (یعنی قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است، نه آن اساس و قاعده گبران کافر است و نه مانیان ملحد و نه آنچه به شرک کشاند.) و گمان میرسد که حکمت و دانش در همان برهه از روزگار وجود داشته است و آن راه سدود شده است. زیرا عالم وجود و جهان هستی هیچگاه از دانش حکمت و دانائی که تسودار و قائم بدان بود و حجت و بینات خدای بنزد او بوده و هست تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ باشد بر روی زمین و تا روزی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود. بطوریکه ملاحظه میشود شهاب‌الدین سخت بر طرفداران فکری ارسطو می‌تازد و آنان را در این فکر که ارسطو خاتم حکما باشد نکوهش مینماید.

و باز بطوریکه ملاحظه میشود شیخ کسانی را که دل آنان منور باشد به حکمت الهی نیاسیر و بالاتر از آن خلیفه و جانشین خدا می‌داند.

وی مراتب حکمت و حکماء را برمی شمارد و آنها را بر حسب متوغل در حکمت بحثی و ذوقی طبقه بندی می کند و مرانجام گوید: و هرگاه چنین اتفاقی افتد که حکیمی آید که هم متوغل در حکمت الهی باشد و هم متبع در حکمت بحثی او را ریاست تامه باشد و خلیفه و جانشین خدا باشد و اگر چنین اتفاقی نیفتد آنکه متوغل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت و اگر چنین کسی نیز نباشد ریاست کامل آن حکیمی باشد که متوغل در تاله باشد.

و گوید جهان هیچگاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نخواهد بود. و آن حکیم متوغل در بحث را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سرزمین نخواهد بود. زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلا واسطه از مصدر جلال گیرد، و می گوید: مراد من از این ریاست ریاست ظاهره نیست و بلکه ریاست واقعی است و هرگاه سیاست واقعی جهان بدست وی افتد یعنی همانطور که در باطن رئیس و پیشوا است سیاست ظاهری نیز به دست وی افتد روزگار بس روشن و نورانی خواهد بود.

بدین بیان معلوم می شود که شیخ اشراق هیچ زمان و عصری را خالی از نبی و پیامبر نمی داند و با مقدمه دیگری که خود را متوغل در حکمت بحثی و ذوقی می داند این نتیجه را می توان بدست آورد که شیخ خود را قطب زمان دانسته است و ما بعداً در این باب سخن خواهیم گفت.

وی گوید: این کتاب ویژه آن کسانی است که هم جوای حکمت ذوقی باشند و هم خواستار حکمت بحثی و آنان که جوای و خواستار حکمت بحثی صرفند و اهل ریاضت نباشند بدنبال کتبی روند که روش مشائیان را شرح می دهد و گوید اصولاً روی سخن ما با این گونه افراد نیست.

آیا شیخ آنچه در باب ماخذ، کار خود گفته است درست است؟

(آنچه مسلم است و از دیر زمان تا عصر حاضر نوشته اند این است که سرزمین ایران دارای تمدن و فرهنگ درخشان قدیمی است و یکی از کشورهای معدود دنیا است که تمدنی کهن و ریشه دار داشته و دارد و دیدی است که اساس و پایه هر تمدنی مبتنی بر افکار و اندیشه های بزرگان و فلاسفه و علماء ذیقنون است، بناهای تاریخی و معابد و شاه راه ها و باقیمانده کتیبه ها و آثار مکتوب دیگر وجود تمدن و فرهنگ کهن ایران را بخوبی نشان می دهد)

(وجود مدارس عالی قبل از اسلام را در شرق و غرب ایران مانند: شوش و بلخ و جز آنها همه مورخان نوشته اند و در باره آنها سخن گفته اند در این مدارس بجز علوم و فنون یونانی و طب و فلسفه مسائلی که مربوط به فرهنگ اصیل ایران بوده است نیز مورد بحث بوده است.)

ودراین امر تردیدی نیست که پس از تسلط اعراب و خلفای اسلام بر ایران عناد و لجاج خاصی به تمدن و فرهنگ ایران ورزیده شد. اعراب و مؤثرتر از آنان ایرانیانی که به دین اسلام گرویدند بواسطه تعصب شدید دینی و یا ترس از زمامداران و عمال حکومتی آنچه از آثار آباء واجداد آنان باقی مانده بود مخفی و یا معدوم کردند.

قدرت و نیروی اسلام از یکطرف و ترس از اتهامات و نسبت کفر و زندقه از طرف دیگر سبب شد که خود مردم آثار و کتبی که نمودار مذهب زردشت بود و فرهنگ و تمدن مبتنی برآن را از بین ببرند.

اگر سأل کتابسوزی و از بین بردن کتابخانه‌ها بدست خلفاء اولیه اسلام و عوامل آنها افسانه باشد بازهم این مطلب مورد شک و تردید نیست که اعراب بویژه مردم بین‌النهرین با آثار و تمدن ایران دشمنی خاصی داشتند و این امر نه تنها جنبه مذهبی داشته است بلکه جنبه سیاسی و احیاناً حسادت و کینه دیرینه آن فزون بوده است.

زیرا می‌دانیم که قرن‌ها ملت ایران برای سرزمین‌ها تسلط قاهرانه داشته است و طبیعی است که پس از ظهور و تسلط اسلام موقعیتی بود که حس حسادت دیرینه این ملل بیدار شود و در حرق و نهب مدنیت ایران اقدام کنند و این کار پیش از اینکه بدستور مراکز حکومتی انجام شود بدست عمال آنها که اکثراً از مردم بین‌النهرین بودند انجام شده است.

در چنین وضعی بدیهی است که خود به خود آنچه از آثار و تمدن و فرهنگ ایران موجود بوده است از بین می‌رود. با این اوصاف در نواحی و اطراف دهات آثار و افکاری ازدوران قبل از اسلام همچنان باقی می‌ماند که بسیاری از آنها در کتب تاریخی و یا بصورت اخبار و در خلال تواریخ مذهبی مانده است.

مضافاً بر آن با نفوذ علمای ایران در مرکز وحی از همان نخستین مرحله ظهور اسلام و سپس در مرکز خلافت اسلامی اعم از خلافت بغداد و یا حکومت فاطمیان مصر و ایران آثار تمدن ایران رنگ اسلامی بخود می‌گیرد و با نحاء مختلف چه بصورت اخبار و روایات و چه بصورت مسائل تاریخی و جز آن وارد در تمدن اسلامی میشود.

چنانکه در بسیاری از کتب تاریخی این معنی نمودار است.

بدیهی است که دانشمندان ایرانی با همان زمینه‌های فکری که از رسوم و فلسفه ذوقی ملت خود داشتند وارد در تحقیقات و تتبعات اسلامی می‌شوند، نهایت همانطور که شیخ اشراق اشاره کرده است اصولاً روح شرقی روح ذوقی است و آنطور که بنای کار مشائیان است فکر

نمی کرده اند و خود را مقید و محدود در چهارچوب منطق خشک نوع ارسطویی نکرده اند و بلکه فلسفه که در ایران معمول بوده است همان نوع عرفان و فلسفه ذوقی بوده است که شیخ اشراق از آن دفاع کرده است.

خلاصه نظر اقبال لاهوری در باب فلسفه ایران باستان.

دو سمرالی ایران

محمد اقبال لاهوری گوید : در تاریخ اندیشه آریائیای ایران، نخستین پایگاه آن زردشت است (سیر فلسفه در ایران ص ۱۷). زردشت دواصل اساسی از آریائیای پیشین بارث برد یکی اینکه قانون ذاتی طبیعت است و دیگر اینکه کشاکش در ذات طبیعت راه دارد.

زردشت در آئینه تمام نه ای هستی ، قانون کشاکش دید و بنای فلسفی نظام خود را بر آن دو بنیاد برآورد. مسئله که او را بخود مشغول داشت آشتی دادن بدی است بانیکی جاویدان که خدا بود. زردشت ارواح خوب رایگانگی بخشید و آن یگانه را اهورا مزدا خواند و ارواح بد رایگانه شمرد و اهریمن نامید.

در مقالاتی دیگر این مسأله را بررسی کردم که اصولاً در سرزمین مشرق دماغها و ارواح انسانها بلند پروازیهای خاصی دارند و از یک فضای باز و وسیعی برخوردارند، ارواح قابل مهار نمی باشند و طبعاً آزاد اندیشند، و این نتیجه درخشندگی طبیعی و از خواص محیط است. و بطور مسلم اساس و بنیان تفکر در این سوی جهان یعنی مشرق زمین و هندوستان و چین گذارده شده است، نهایت در یک نظام دیگر که آنرا بهتر است بنام نظام سبتی بروحی و الهام بنامیم .

مرحوم اقبال گوید : از دید زردشت وجود تنها در دو مقوله می گنجد و تاریخ جهان شامل کشاکش بالنده نیروهائی است که از این دو مقوله سرچشمه می گیرد. این دو مقوله ، نور و ظلمت است (ص ۲۲).

تقریباً نظام وحی و الهام یک نظامی نیست که بتواند اصول و قواعدی برای خود بوجود آورد و یا در تحت مقوله بگنجد ویر همین اساس است که ملاحظه می شود سهروردی این گونه تفکر و اندیشه را راه و روش متألهان ناسیده است. و گوید : این راه و روش خارج از حدود تفکر نظام یافته ارسطویی و برتر از آنست.

مرحوم اقبال گوید :

سهروردی شخصیتی ممتاز داشت از استقلال فکری و قدرت تصمیم و نظام پردازی برخوردار بود و از اینها بالاتر نسبت به ستن ایرانی وفادار بود البته منظور نظام اشراقی خاصی است

نوزده

که در مقام تعلیماتی به فلسفه اشراق داده است وگرنه همانطور که خودگوید: حتی این نظام هم که در حکمت اشراق برقرار کرده است برای طالب حکمت اشراق سودمند نیست نهایت در مقام تعلیم و استدلال برای افراد تحت تعلیم ممکن است مفید باشد.

در مورد قضایای مهم گوناگون با فلسفه افلاطون در افتاد و فلسفه ارسطو را صرفاً مقدمه نظام فلسفی خود شمرد. و آزادانه انتقاد کرد و هیچ موضوعی از انتقاد او برکنار نماند، حتی منطق ارسطویی را مورد بررسی دقیق قرار داد و برخی از اصول آنرا ابطال کرد. (رجوع شونده سیر فلسفه در ایران ترجمه دکتر آریانپور).

بطوریکه ملاحظه میشود مرحوم اقبال معتقد است که شهاب‌الدین بر فلسفه و روش فکری افلاطون خرده‌گیری کرده است در حال که در هیچ یک از کتابهای شیخ این اسر دیده نمی‌شود و بلکه در همه کتب و رسائلش خود را شاگرد افلاطون میداند و طرز فکر و اندیشه را می‌تایند. وی گوید خلاصه طرز تفکر سهروردی این است:

۱- اصل نهائی وجود نور قاهر است و اقتضای آن روشنی‌بخش درنگ ناپذیر است، تجلی ذات ویژه ذات نور است.... لا نور یا غمق چیزی نیست که از بیدنی مستقل برخاسته باشد.

بیروان آئین مبی که نور و ظلمت را دو حقیقت متمایز و مخلوق دو عامل خلاق مستقل گرفتند بر خطا بودند. مؤیدان زردشتی به عنوان آنکه یک جز یک افاضت نمی‌کنند روشنائی و تاریکی را بدو مبدء مستقل نسبت دادند ولی حکیمان ایران‌پستان بادوگرایی آنان موافقتی نداشتند، در واقع تقابل نور و ظلمت تقابل تضاد نیست، تقابل وجود و لا وجود است. اساسی و جوهره راه انوار مجرده و عارضه داند.

۱- نور مجرد: این نور شامل عقل کلی و عقل جزئی است، هیئت بی خود نمی‌گیرد و هرگز به چیزی جز خود تعلق نمی‌پذیرد....

۲- نور عارضی: این نور می‌تواند به چیزی جز خود تعلق یابد و بدان هیئت بخشد مانند نور ستارگان...

۳- معرفت - وی گوید: رابطه ما با موضوع شناخت رابطه منفعل نیست نفس - افرادی بدان سبب که خود نور است در جریان فعل شناخت نسبت به موضوع شناخت ~~تعلق~~ بخشی می‌کند و بالاخره علم اشراقی حضوری در نظر سهروردی مبدء اساسی معرفت و با ادراک درونی است.

۴- هیولی - وی منکر هیولی بروش مشائیان است و در این باب با الفارابی زیاده‌پسند

یلمست

وی اساس جهان مادی را محسوس میداند یا ماده مطلق و آن وجود مستقلی ندارد و بلکه ظلی است از نور.

بطور کلی موجودات عالم در چند حوزه یا سطح وجودی قرار دارند:

الف - حوزه نور قاهر.

ب - حوزه عقول یا اصل افلاك یا انوار طولیه.

ج - حوزه نفوس ویا انوار عرضیه.

د- حوزه هیئت‌ها و در مراتب بعد یعنی سافله حوزه‌های هیئت‌های مثالی، حوزه افلاك و حوزه هیئت‌های مادی، حوزه عناصر و بالاخره عناصر بسیط، عالم جمادی و نباتی و حیوانی و عناصر مرکب قرار دارند.

(رجوع شود به سیر فلسفه در ایران ترجمه دکتر آریاناپور ص ۹۵-۹۹).

وی عناصر اولیه را سه تا میداند. آب و باد و آتش را عنصری مستقل نمی‌داند.

البته در این باب بعداً بحث خواهیم کرد.

وی گوید چون زردشت درگذشت در میان پیروان او فرقه‌هایی پدید آمد که یکی از آن فرقه‌ها زندیکان بود که گفتند این ارواح دوگانه یعنی ارواح خبیثه و ارواح خوب دوگانگی کامل دارند و لکن مغان از یگانگی ارواح دم زدند البته باین نکته باید اشارت کرد که این بیان درست مخالف با آن چیزی است که شهاب‌الدین سهروردی در مقدمه کتاب خود گوید که منظور من از نور و ظلمت ثنویت مجوسان کافر و مانویان ملحد نمی‌باشد.

زروانیان روشنائی و تاریکی را فرزندان زبان بی‌کران شمردند، کیوسرثیان گفتند اصل آغازین هستی روشنائی بود. (سیر فلسفه در ایران ص ۲۰).

شهاب‌الدین نیز بارها از اساس کار جمشید و کیوسرث و افریدون و کیخسرو و مبارک در باب نور و ظلمت بحث کرده است.

مهرپرستی

سهرپرستی وجهی از آئین زردشت است که در سده دوم مسیحی در امپراطوری روم رواج یافت هواداران مهر خورشید را عامل بزرگ نور می‌دانستند و می‌پرستیدند، روح انسان را بخشی از وجود خدا می‌پنداشتند و برای پیوستن روح به خدا به سناسک سرسوزی می‌پرداختند، مهر پرستان در باره روح و پیوستن آن به خدا از راه ریاضت تن و عبور آن از سپهر اثر و تبدیل آن به آتش پاک نظرهایی آورده‌اند که بنظر برخی از فرقه‌های تصوف می‌ماند. (سیر فلسفه در ایران باورلی ص ۲۳).

فیثاغورسیان و فلسفه اشراق

(بطوریکه اشارت رفت شهاب‌الدین گوید فلسفه اشراق از این سوی جهان یعنی ایران زمین بوسیله فیثاغورس که شاگرد زردشت بزرگ بوده است به یونان و مغرب زمین رفته است.) اگر چه این مسأله که فیثاغورس حکیم یونانی بایران مسافرت کرده باشد و بافکار و فلسفه ایرانی آشنائی حاصل نمود باشد مورد شک و تردید است لکن دلیلی هم ندارد که بکلی عاری از حقیقت باشد.

شاید از همین جهت باشد که اخوان‌الصفاء به فلسفه فیثاغوریان توجه کامل کرده اند و آن را بنای کار خود قرار داده‌اند.

در سفرنامه فیثاغورس ظاهراً راجع بمذاکراتش با زردشت مطالبی آمده است که وی اهمیتی به سزا برای آراه و افکار زردشت قائل بوده است. نظری درباب آتش و اهمیتی که برای آتش مرکزی قائل است بعید نیست از همین راه گرفته شده باشد.

افلاطون و بدنبال وی فلوطین اساس کار فلسفه خود را بر مبنای ذوق گذارده‌اند و جنبه‌های شاعرانه و ذوق صوفیانه فلسفه آنان بر جنبه‌های بعضی آن رجحان دارد و درحقیقت فلسفه آنان فلسفه اشراقی است و از همین جهت است که شیخ شهاب‌الدین خود را شاگرد مکتب بنان می‌شمرد.

حال این وجه تشابه تا چه اندازه است نیاز به مقالتی دیگر دارد.

البته از زمان فیثاغورس و افلاطون و رواقیان نوعی فلسفه دیگر بوجود آمد که تاحدی خود را از بحثهای خشک برکنار می‌داشت و بدنبال یافت‌های عقلی رفتن را بر بحث و جدال رجحان می‌داد و این همان روشی است که شیخ اشراق آن را می‌ستاید و خود را شاگرد آن مکتب می‌داند.

در باب اعلام و نام‌هایی که از پادشاهان و قول شیخ پیامبران ایرانی برده است تردیدی نیست که علاوه بر مآخذی که در دسترس وی بوده است به داستانهای گذشته از طریق نهنامه‌ها و اساطیر منقوله آگاهی داشته است.

امثال و حکم و سخنان مردم را بررسی کرده، آثار و رسوم و عادات مذهبی زردشت را مورد مطالعه قرار داده است و احیاناً به متون مذهبی زردشت دسترسی پیدا کرده است.

به ملل و نعل قدیم ایران بخوبی آشنائی داشته است.

شیخ اشراق در مقدمه خود گوید: منظور از نور و ظلمت دو خدائی مجوسیان کافر و مانویان

محمّد نمی‌باشد.

شهرستانی نیز گوید: مجوس به قدیم بودن نور و حدوث ظلمت قائل است و با این فرض

قائل به توحید است نه دو خدائی.

بیست و دو

باری این امر که فلوپین به ایران مسافرت کرده است یا نه جای بحث و گفتگو است. گویند افلاطون زردشت را ستایش کرده و از فلسفه او آگاهی داشته است. ارباب انواع افلاطون با خدایان و ارباب انواع ایران قدیم سخت مشابهت دارد. و چنانکه خواهیم دید شیخ اشراق از ارباب انواع ایران قدیم مانند بهمن، اردیبهشت، شهریور، سپندارمذ، خرداد و مرداد نام برده است.

بهر حال در متون مذهبی زردشت مسائلی مطرح شده است که بطور قطع شیخ اشراق از آنها مطلع بوده است. و قطعاً مسائل فلسفه ذوقی در خلال آنها بیان می شده است. بویژه اینکه بسیاری از مسائل مذهبی زردشت بین اخلاقیات و انذارات مذهبی و روابط اجتماعی است.

در متون مذهبی ایران قدیم و زردشت آنچه اکنون بدست ما رسیده است علاوه بر ذکر شاهان و پیامبران و مسائل اخلاقی، مباحثی مانند عناصر چهارگانه، سیارات هفت گانه، فروهرها، قوای پنج گانه انسان، اهورا مزدا و صفات او، نور و ظلمت، و آثار آن دو و اسوری دیگر مورد بررسی قرار گرفته است.

شهرستانی گوید: زردشت حضرت ربوبیت را ستایش می کرد و شیطان را تکفیر نموده است، نور و ظلمت را دواصل متضاد می داند چنانکه یزدان و اهرمن را و این هر دو را مبداء موجودات عالم می داند لکن گوید: خدا خالق نور و ظلمت است، نور بر ظلمت غالب آمد و خیر بر شر.

— نحلۃ اصحاب نور :

اقبال لاهوری گوید: بر اثر یک پیوند الهیات اسلامی با روش های جدلی یونانیان روح انتقاد در عرصه تفکر اسلامی ظاهر شد نخستین جلوه این روح انتقادی را در افکار ابوالحسن اشعری و کاسترین نمودار آن را در آثار ابوحامد غزالی میابیم و البته در بین معتزلیان کسانی بودند همانند ابوالحسن نظام که بجای پیروی از فلسفه یونانی پادیدی انتقادی بدان نگریستند. مدافعان دین و از آن جمله غزالی، فخرالدین رازی، ابوالبرکات بغدادی، ابوالحسن علی آمدی، تمام ارکان فلسفه یونانی را مورد حمله قرار دادند.

و کسانی دیگر مانند ابوسعید حسن سیرافی، قاضی عبدالجبار و ابوالمعالی عبدالملک جوینی و ابوالقاسم کعبی بلخی و بویژه ابن تیمیه تقی الدین ابوالعباس احمد، به منطق یونانی سخت حمله کردند و همین طور جمعی از اهل تصوف و عرفان چنانکه ابوحفص عمر سهروردی در کتابی بنام رشف النصائح الایمانیه و کشف الفضائح الیونانیه در صدد اثبات نارسائی عقل محض برآمد و در این میان مفاهیم فلسفی بدیعی بوجود آمد.

و در اینجا است که به زیربنای فلسفه نوینی پرداختند چنانکه شهاب‌الدین یحیی مهروردی
 ندید آمد و آهنگ ساختن فلسفه نوری کرد، شهاب‌الدین یکسره از مفاهیم دیرینه چشم
 پوشید و لکن باقتضای فکر اصیل ایرانی خود علی‌رغم تهدیدات متنفذان باستقلال اندیشید،
 در فلسفه اوسنن فکری ایران باستان که اندکی در آثار محمد زکریای رازی و ابوحامد غزالی
 و اسماعیلیان جلوه‌گر شده بود با افکار حکمای اسلامی همساز گردید.

عزیزالدین نسفی یکی از عرفای بزرگ ایران در باب نور و ظلمت بیانی دارد. که
 از نظر روشن شدن اساس اندیشه‌های متفکران مشرق‌زمین مناسب است قسمتی از آن در اینجا
 ایراد شود.

وی گوید :

ای درویش عالم دو چیز است. نور و ظلمت، یعنی دریای نور است و دریای ظلمت.
 این دو دریادر یکدیگر درآمیخته است، نور را از ظلمت جدا می‌باید کرد، تا صفات نور
 ظاهر شوند....

ای درویش انسان کاسل این اکسیر را به کمال رسانید و این نور را تمام از ظلمت
 جدا گردانید، از جهت آنکه نور هیچ‌جای دیگر خود را کماهی ندانست و ندید و در انسان کاسل
 خود را کماهی دید.

ای درویش این نور را بکلی از ظلمت جدا نتوان کردن که نور بی ظلمت نتواند بود
 و ظلمت بی نور هم نتواند بود. چون نور از جهتی و قایه ظلمت است. و ظلمت از جهتی
 و قایه نور است. هر دو بایکدیگرند و بایکدیگر بودند و با یکدیگر خواهند بود.

می‌باید که نور با ظلمت چنان شود که مصباح در مشکوه، تا صفات نور ظاهر شوند...
 ای درویش این مصباح همه کس دارد اما از آن بعضی ضعیف و مکرر است. این
 مصباح را صافی و قوی می‌باید گردانید که علم اولین و آخرین در ذات این مصباح مکنون است
 تا ظاهر گردد.

هر چند این مصباح قوی‌تر و صافی‌تر می‌گردد، علم و حکمت که در ذات او مکنون
 است ظاهر تر می‌گردد.

در هر حال نور و بالطبع آتش از قدیم مورد ستایش ایرانیان بوده است. لکن اینکه آیا آتش را
 خدای حقیقی می‌دانسته‌اند بدروستی محقق نشده است.

البته احترام بآتش مسأله‌ای که اختصاص بایران قدیم داشته باشد نیست، آتش
 یکی از ارکان زندگی و نیازهای مهم انسان بوده است و جای تعجب نیست اگر مورد احترام
 و ستایش واقع شده باشد.

بیست و چهار

روشن کردن آتش در آتشکده‌ها فوایدی برای انسانها داشته است، زیرا هم نمودار سکونت و مسکونی بودن آن منطقه بوده است و هم راهنمای مردم در شب‌های تاریک چنانکه سر بنای مناره‌ها ظاهراً همین باشد.

و بهر حال آتش هم جنبه نورانیت و روشنائی دارد و هم حفظ و نگهداری از سرمای زمستان و هم وسیله‌ای است برای رفع نیازمندیهای دیگر و بدین جهت افسانه‌هایی برای آن ساخته‌اند و آن را مقدس دانسته‌اند و بدان جنبه الوهیت داده‌اند و کانون آن را آسانی و در افلاک دانسته‌اند و آن را در پنج نوبت نیایش می‌کردند و پاک‌کننده نجاسات نیز می‌دانستند چنانکه در دین اسلام نیز آتش یکی از مطهرات است.

از جهت نورانیت نیز در فوائد آن شکی نیست و اصولاً نور در تمام مذاهب و ادیان مورد احترام و مقدس بوده است.

در دین اسلام نیز نور یکی از عناوین مهم است و قرآن، خدای عالم را به نور تشبیه کرده است چنانکه فرماید «الله نور السموات والارض» البته در این باب تأویلات و تعابیری شده است لکن این تأویلات هیچگاه جنبه تقدس نور را کم نمی‌کند.

در دین زردشت بطن قوی همانطور که شیخ شهاب گفته است آتش مظهر نورانیت خدا دانسته شده است.

و بعید نیست که عوام مردم جنبه‌های دقیق ذوقی اینگونه اطلاقات را ندانسته باشند و اصولاً آتش را خدا دانسته باشند.

شیخ شهاب‌الدین گوید: ایرانیان قدیم آتش را خلیفه خدا بر روی زمین دانسته‌اند و برادر نور و با این فرض آتشکده‌ها عنوان معبد و عبادتگاه خدا را داشته است نه آنکه آتش خود مستقلاً معبود باشد و شاید عنوان مظهریت نور حقیقی را داشته باشد چنانکه شیخ اشارت کرده است.

و بدین جهت است که نام یکی از ماه‌ها را آذر و روز نهم هر ماهی را نیز آذر روز نامیده‌اند. در اوستا فروهرها بعضی جاویدند که قبل از خلقت کالبد انسان موجودند و در سوتن خود یعنی جهان مینوی و عالم بالا باقی‌اند و پس از اینکه کالبد آدمی به خود شکل گرفت فروهر در کالبد وی دمیده می‌شود و این معنی در مقام خلقت آدم نیز در قرآن آمده است که فرمود «ثم انشأناها خلقاً آخر».

شیخ اشراق در مورد انوار مینویه بحثی دارد که خواهد آمد.

در باب فرایزدی که نیرویی است که از جهان مینوی شاهان و فلاسفه و بزرگان را تأیید می‌کند و آنها را برمی‌کشد سخن بسیار رفته است که شیخ اشراق نیز بدان اشارت کرده است. بطور قطع مردم عوام مسأله آتش را به صورت مبتذل بیان کرده‌اند بطوریکه شاید بدست سفان

بیست و پنج

بی سواد آتش جای خدای یکتای جهان را گرفته باشد.
در باب عالم قضا و قدر سائلی مطرح بوده است که در ادبیات نیز انعکاس تام دارد.
مراحل آفرینش بدین ترتیب دیده می شود: آسمان، آب، زمین، گیاه، جانور و انسان و این خود
بین نوعی از فکر منطقی است.

و اما اینکه شیخ فلاسفه و شاهان ایران را پیامبر می داند و از آنها بعنوان برگزیده خدا
نام می برد بر اساس همان عقیده است که در باب فرایزدی موجود بوده است. اگر این فرض
درست باشد که همه سلاطین و فلاسفه از انوار سنیویه و فرایزدی که بنام کیان خره نامیده
ست بهره مند گردند و مؤید شوند و ملهم بالهامات غیبی باشند بناچار مصداق کامل نبوت خواهند
بود و معنی پیامبری و برگزیده گی چیزی جز آن نخواهد بود.

(۱- رجوع شود به حکمة الاشراق مقدمه قطب و شیخ شهاب و رجوع شود به ملل و
نحل شهرستانی و رجوع شود به فرهنگ نامهای اوستا ص. ۶۲ تا ۶۲۸) :

بطوریکه گذشت شهاب الدین بر این اساس که گوید فلسفه اشراق از شرق زمین و
ایران به یونان رفته است در اساس ارباب انواع افلاطونی هم نوعی اساس تفکر مذهبی ایران
قدیم را مؤثر میداند و کم و بیش ارباب انواع افلاطونی را نمودار همان اشاسپندان میداند؛
میدانیم که اشاسپندان که در حکم ملائکة مقربین بوده اند و ارباب انواع اند در
نظام مذهبی ایران باستان بسیار مهم اند و ترتیب آنها بدین قرار است. هرمزد. اردی بهشت،
تهریور، اسفندارمذ، خرداد. اسرداد. که هر یک مظهر صفاتی از صفات خدا هستند.

۱- هرمزد. هرمزد نام پاک اهورامزدا خدای بزرگ جهان است و منبع و سرچشمه
همه اشیاء وجود است، اورادر رأس همه اشاسپندان قرار داده اند.
او به منزله مرکز دایره وجود است و سایر اشاسپندان مظهر صفات او هستند البته
این تعبیرات که در باب اشاسپندان شده است بعید نیست که متأثر از اصطلاحات فلسفه
سلامی باشد و بهر حال پاره از این تعبیرات مشکوک بنظر میرسد.

۲- بهمن که گویند مظهر اندیشه نیک است و گویند بهمن نام فرشته اوست که روح
زرتشت را به پیشگاه جلال اهورامزدا راهنمایی کرد در مزد یسانام این فرشته بارها آمده
است.

۳- اردیبهشت، فرشته اردیبهشت را مظهر تقدس و تقوی و درستی و نظم دانسته اند
در گاتها آمده است در تحقیق ساللهند ابوریحان بیرونی نیز نام این ارباب انواع آمده است.

۴- شهریور. این فرشته یا رب النوع مظهر قدرت و سلطنت آسمانی است.

۵- سپندارمذ - مظهر عشق و رب النوع محبت و تواضع است.

۶- خرداد - مظهر سعادت و کمال است.

بیست و شش

v- امرداد- مقام جاودانی و در حقیقت مقام فناء فی الله است.

چنان نمایند که این اصطلاحات در جریان و مراتب سیر و سلوک بکار میرفته است. و البته شهاب الدین بنام ارباب و انواع از اینها یاد کرده است.

این کلمات در سخنان نویسندگان و سرایندگان ایران باحتان و هم در کتب مذهبی آنان رایج بوده است و بدین جهت است که فردوسی نیز تحت تأثیر همان متون قدیمی ادبی و مذهبی ایران واقع شده است و در سخنان وی بسیار دیده میشود و بعنوان امور مقدسه نام برده می شود.

تاله

بطوریکه خواهیم دید این کلمه در متن و هم در مقدمه شیخ بر حکمت اشراق زهاد بکار رفته است و گوید. آن حکیم متألّهی که در بحث هم بدرستی وارد باشد شایسته مقام خلافت است. بدین جهت ما این کلمه را در اینجا مورد بررسی قرار خواهیم داد:

ابوریحان بیرونی در کتاب تحقیق ماللهند پس از بیانی که خلاصه آن ایراد خواهد شد گوید :

«متاله کسی است که در او نیروی الهی باشد که بدان وسیله اشیاء را بالذات اندر یابد.»
وی پس از بیان مفصل و اینکه همه نامهای خدا متوجه غیر او نیز میشود بجز کلمه الله و اینکه الله را بدین جهت نام اعظم ناسیده اند و اینکه کلمه رب در تورات موازی الله عربی است گوید : خداوند در تورات به حضرت موسی فرموده است که من میخواهم ترا اله فرعون گردانم و بالاخره نتیجه گرفته شده است که کلمه اله بصورت جمع در یونان و هم در داستانهای مذهبی عهد عتیق اطلاق بر ملائکه شده است و سرانجام گوید: بنابراین تاله بوجه تملک اطلاق بر ملائکه و هم بر نفوس شده است. که دارای قدرت و نیرو هستند و نیز بطور استعاری اطلاق بر صورتهای معمولی و بالاخره اصنام آنها هم اطلاق شده است و مجازاً بر پادشاهان و بزرگان هم اطلاق شده است و اطلاق آن بر موسی بدین معنی است.

همچنانکه کلمه ابوت یعنی اب و بنوت یعنی این هم اطلاق استعاری و مجازی دارد چنانکه به حضرت عیسی اب اطلاق شده است و اطلاق بر خداهم شده است. در «اب، ابن و روح- القدس» (تحقیق ماللهند ص ۲۷، ۲۹، ۳۱) در همین مقدمه به نقل از مقدسه شیخ بر حکمة الاشراق تاحدودی این کلمه مورد بحث واقع شد.

اصنام و هیاکل

در متن دیده میشود که بسیاری از سمبل های کار شیخ شهاب الدین اصنام و ارباب

بیست و هفت

انواعند که عبارت دیگری است از هیاکل و هیکل. تا آنجا که نام یکی از رسائل شیخ هیاکل-
النور است.

ابوریحان در کتاب مالهند این کلمات را نمودار بت پرستی میداند و البته کلمه هیکل
در تاریخ بت پرستی اطلاق بر بت‌هایی میشده است که بصورت بنا یا مجسمه بوده‌اند در برابر
تصویر و بعدها اطلاق بر معابد یهود و نصاری شده است. و بالاخره وی گوید اصولاً طباع -
عوام مقتضی این امر بوده است که صورتها و یا هیاکل بزرگان و مقدسان را بوجود می‌آوردند تا
بدانها تبرک جویند که نمونه آن حجرالاسود است و گوید: این هیاکل و صور برای
ملت‌ها هم یک امری بود که از لحاظ نمایندگی اشخاص یا امور مقدسه مورد احترام آنها
بود و هم در هنگام پلاها و قحطی‌ها و خشکسالی‌ها و غیره بدانها توسل می‌جستند
(ص ۸۳، ۸۴).

یونانیان قدیم اصنام را واسطه بین خود و بین علت اولی میدانستند و آنها را بنامهای
کواکب و جواهر عالیه عبادت میکردند.

و هنگامیکه اعراب از نواحی شام اصنامی را به سرزمین خود بردند آنها هم عبادت
یونانیان این بت‌ها را ستایش و واسطه بین خود و خدا میدانستند.

سپس گوید: افلاطون در مقاله چهارم کتاب نوامیس خود گوید: که واجب است افراد
و کسانی که از کرامات الهی برخوردارند و را در لباس اسوری ستایش نمایند و بالاخره بحث
در اصنام بزرگ و اصنامی که نمودار فلاسفه و شاهان و غیره بوده است نموده و اینکه بازار بت-
فروشی هم رواجی داشته است. و بالاخره گوید: هیاکل و اصنام نمودار امور روحانی و
ملائکه و مقدسات بود که همه امور را بدانها نسبت میدادند و این معنی در ادبیات منظوم و
منثور ما هم اثر کرده است و نمونه‌هایی وجود دارد. بعداً در تجزیه و تحلیل رسائل فارسی
شیخ در این مورد بحث خواهد شد. و در متن ملاسظه خواهد شد که یکی از رسائلی که شیخ
شهاب‌الدین مورد بررسی کامل قرار داده است مسأله تناسخ است و اشارات و توضیحاتی دارد
که چنان سیمایه که گویا از افکار و نتیجه تحقیقات ابوریحان برخوردار شده و یا اینکه از راهی
دیگر به مأخذ هندی بنحو کامل وارد و آگاه بوده است (رجوع شود به تحقیق مالهند ص ۴۰، ۴۱-
۴۲) در کتاب تحقیق مالهند افکار مانی را نیز در این باب آورده است و شهاب‌الدین نیز در باب
تناسخ اشاره با اقوال او کرده است و بالاخره از قول حضرت مسیح مطالبی نقل شده است در باب
تناسخ و عیدنیت که گفته شود شیخ بدین مأخذ آشنائی کامل داشته است.

شیخ اشراق و فردوسی

اشارت کردیم که بسیاری از نسبت‌هایی که بایرانیان قدیم و مذهب زردشت داده‌اند
در باب ثنویت قطعی نیست و اشارت کردیم که پس از اینکه ایران دین اسلام را پذیرفت علاوه

بیست و هشت

براینکه کتب مذهبی ایران جزء کتب ضاله محسوب می‌شد لزومی به حفظ و نگهداری آنها احساس نمی‌شده و از لحاظ اخلاقی و اجتماعی و عبادی همان قرآن و دستورات پیامبر اسلام کافی بوده است.

دین اسلام پس از حضرت رسول اکرم واژگونه گردید و بیست مثنی مردمی که - هیچگونه تقوی و پرهیزکاری نداشتند و احیاناً عقیده آنان نیز درست نبود رنگی دیگر به خود گرفت و تنها وسیله حکومت و خلافت گردید، جنبه‌های معنوی و اخلاقی و صلح و صفا را از دست داد و توأم با نژادپرستی بعضی از اقوام و ملل عربی گردید و همانگونه افکاری که در یونان قدیم وجود داشته است که مهاجران را برده می‌دانستند اینان مردم غیر عرب را برده و دست نشاندۀ خود می‌خواندند و ملت فارس را موالی خطاب می‌کردند که پایه فکر شعوبی را به این ترتیب می‌ریزند در حالی که حضرت رسول خود ملت فارس را مورد احترام قرار می‌دادند و دستوراتی درباره ملت ایران صادر فرمودند.

نمونه آن روایاتی است که ابونعیم اصفهانی در کتاب ذکر اخبار اصفهان آورده است از جمله در روایاتی مسلسل آمد که حضرت در تفسیر آیه «وآخرین منهم لما یلحقوا بهم» فرمودند منظور سلمان است.

(رجوع شود به ذکر اخبار اصفهان ص ۴-۵ جلد اول).

و فرمودند «لو کان الایمان عند الثریا لکان رجال من هؤلاء» و اشاره به سلمان کردند و روایاتی که فرماید «لو کان الدین معلقاً بالثر یا لکان رجال من الفرس» و یا «لو کان الدین معلقاً بالثر یا لکان رجال من الفرس» و یا «اعظم الناس نصیباً فی الاسلام اهل فارس لو کان الاسلام فی الثریا لکان رجال من اهل فارس» و یا «لو کان البر بالثر یا لکان رجال من اهل فارس» و یا «لو کان العلم معلقاً بالثر یا لکان رجال من ابناء فارس» و «لو کان الایمان معلقاً بالثر یا لکان العرب لکانه العجم» و «لو کان هذا الدین معلقاً بالنجم لتمسک به قوم من اهل فارس لرقه قلوبهم» و اینکه فرمودند مردم فارس عصبه ما اهل بیت‌اند و یا «ان اسعد العجم بالاسلام اهل فارس واشقی العرب هذا الی من بهراء و تغلب».

و روایاتی دیگر و نامه‌ای که درباره توصیه فاسیل و خویشاوندان سلمان نوشته‌اند به مردم ایران. البته تحقیق در صحت و سقم این روایات از عهده این مقالت خارج است. لکن آنچه مسلم است فکر نژاد پرستی و تحقیر ملت فارس در صدر اسلام و در زمان حضرت رسول مطلقاً وجود نداشته است و دستور صریح شریعت اسلام این است که «ان اکرمکم عند الله اتقیکم» و مسلم است این افکار موقعی پدید می‌آید که از اسلام تنها جنبه حکومت و کشورداری آن باقی می‌ماند و بالکل زبامداران اسلامی از اسلام و روح آن منجرف می‌شوند.

در هر حال فکر شعوبی در ایران همه از آثار برخورد مردم بین‌النهرین با مردم غیر عرب بوده است، نه مناطق دیگر عربی.

بیست و نه

بحث در اینکه کلمه موالی از چه تاریخی بر مردم فارس یا غیر عرب اطلاق شده است از عهد این سقالت خارج است.

ملت ایران پس از تحمل خشونت‌های بی‌مورد عرب بین‌النهرین حالت روحی خاصی نسبت به وضع موجود و نقوذ خلافت بغداد پیدا کرد.

این نکته را باید یادآور شد که دین سبن اسلام که بوسیله پیغمبر بزرگ آن از سرزمین صلی عربستان ظهور کرد در مدت کوتاهی آن چنان موج‌گرفت و افکار پاک و افوار تابناک آن دنیا را روشن و مسخر و مقهور خود گردانید که تا آن تاریخ برای هیچیک از ادیان گذشته این وضع بوجود نیامده بود. این امر نبود مگر بواسطه قدرت معنوی دین اسلام و استعداد محیط و دربرداشتن آن دین تمام مسائل اجتماعی و اخلاقی و تکفل اداره تمام شئون زندگی بشری و اعتقاد واقعی گروندگان بآن و همین دین با چنان قدرت و نیروی خود به سرزمین‌های شامات و نینوا و عراق عرب که رسید دگرگون و واژگون گردید و بالاخره باید گفت بست خلفای اموی و عباسی مدفون گردید و چیزی دیگر بنام اسلام و احکام آن در دستگاه خلافت برقرار شد و ما در تاریخ اسلام می‌خوانیم که هرنوع نهضت اصلاح طلبی در این منطقه از خاورمیانه عربی خنثی شده است و زعمای و بزرگان آن گرفتار آمده‌اند و بجای آن نهضت‌های بی‌معنی و شورهای بی‌حقیقتی برقرار شده است.

در هر حال احساسات وطن‌پرستانه ملت ایران تحریک می‌شود و نهضت‌های ضد عربی بوسیله جمعیت‌های سری و یا از طریق مجامع و محافل محلی یا علمی برقرار می‌شود در این قسمت باید اخوان‌الصفاء را از نظر دور نداشت، زیرا خلاصه افکار و نظریات آنها یک هدف مشخص را می‌رساند و آن مخالفت و مبارزه با حکومت‌های فاسد و ستم‌گر خلافت بغداد است.

و چنانکه اشارت رفت بسیاری از اصطلاحات و افکار اخوان‌الصفاء در شهاب‌الدین بی‌تأثیر نبوده است، از جمله توجه به حکمت قدیم و گروش به جنبه‌های ذوقی حکمت، دیگر اصطلاحاتی مانند هیاکل. بطوریکه در اربع رسائل اسماعیلیه نیز از هفت هیاکل نام برده شده است.

و می‌دانیم که شیخ اشراق رأساً رساله بنام هیاکل‌النور دارد و اتفاقی نیست که وی این کتاب را در هفت هیاکل پایان می‌دهد.

اگر بسیاری از محققان گفته‌اند که کار اخوان‌الصفاء همان تأیید اسماعیلیه است سخنی بگزاف نگفته‌اند.

باری در چنین وضعی گروهی بنام اخوان‌الصفاء در جنبه‌های مختلف حکمت و ریاضیات پیدا می‌آیند که اصولاً حکمت معمول در دربار خلافت را رها می‌کنند و بنای حکمت نوینی را می‌ریزند و اگر خوب بنگریم بنای کار آنها سازندگی شریعت محمدی است به سبکی دیگر بجز آنچه بدست دانشمندان تا آن زمان ساخته شده بود.

پس اخوان الصفا در مخالفت با حکمت معموله پیشرو شیخ شهاب‌الدین اند و این خود نیاز به مقالتی دیگر دارد.

فردوسی شاعر مسرور خلاصه و چکیده از آن زمان است و در حقیقت باید گفت اقتضای زمان وجود شخصی مانند ابوالقاسم فردوسی را ایجاد می‌کرد و اگر این خصوصیت اجتماعی که حاکی از احساسات شدید وطن پرستی است در وجود فردوسی مجسم نمی‌شد در وجود دیگری مجسم می‌شد.

نهایت سردی باید وارد به آداب و رسوم و فرهنگ و تمدن گذشته ایران و این چنین شخصی در هر حال می‌یابد بوجود می‌آید تا احساسات ملت خود را ابراز کند گذشته مردم را بیاورد، بدیهی است که در این راه اغراق گوئی هم شده است و احیاناً انحرافات هم حاصل شده است. بحث در اینکه ماخذ شاهنامه فردوسی چه بوده است هم از عهده بنده و هم از عهده این مقالت خارج است.

آنچه می‌توان گفت اینکه فردوسی جهات پهلوانی و مبارزه و زور آزمائی اجداد و نیاکان خود را زنده می‌کند و خود می‌داند چه می‌کند و یا آگاهی تمام اقدام باین کار می‌کند و شیخ شهاب‌الدین بازینه‌های قبلی و یا توجه باوضاع محیط و افکار بزرگان قبل از خود و احساسات وطن پرستی و مطالعات بسیار و سیر و سیاحت، در برابر تمدن کهن و قدیمی اجداد خود قرار می‌گیرد و بویژه اینکه افکار فلسفی یونان که همه بر اساس استدلال خشک و بی‌روح است روح و ذوق و ویرا سیراب نمی‌کند لاجرم بفکر احیای میراث گذشته خود می‌افتد و در صدد زنده کردن فلسفه ایرانی بر می‌آید.

(رجوع شود به اربع رسائل اسماعیلیه چاپ سوریه. ۹۵۲ یا اهتمام عارف تا سرو و هیاکل النور شیخ اشراق- مصر ۱۹۵۷).

شیخ گوید: این حکمت مشارقه راروشی دیگر است متماز از روش حکمت مشاء. خلاصه کلام شیخ شهاب‌الدین و فردوسی هر دو در صدد بیدار کردن حس ملیت و زنده کننده میراث گذشته اند نهایت هر یک بر تکی دیگر.

گفته شد ماخذ شیخ اشراق علاوه بر کتب مذهبی اوستائی بعضی از رسائل دیگری نیز بوده است که بعدها ازین رفته است.

شیخ ظاهراً از طرق مختلف باین فلسفه دست یافته است که از جمله فلسفه فیثاغوریان و قلوطن و احیاناً اسماعیلیه، اخوان الصفا و ماللهند بیرونی است.

عمر اللسوقی در رساله‌ای که در باب اخوان الصفا نوشته است گوید: کتب دیوانی در زبان حجاج بن یوسف از فارسی عبری در آمد و یکی از راههای نقل فلسفه و منطق یونان به عالم عرب ایرانیان بودند مانند عبدالله بن مقفع ز گویند اهتمام محلمین ایران به فلسفه‌ای بود مختلط

سی و یکم

از افکار افلاطون و نوافلاطونیان و فیثاغوریان که جنبه های ذوتی و عرفانی دارد. چنانکه اخوان الصفا توجه کاملی به فلسفه ذوتی داشتند و فیثاغورس را امام خود قرار دادند. توجه و تأویلات خود را بر اساس ذوق نهادند و فلسفه ارسطویی را طرد کردند. (اخوان الصفا تألیف عمرالدسوتی، چاپ مصر).

مذهب سهروردی

چنانکه شیخ در مقدمه کتاب خود اظهار کرده است وی از لحاظ مذهب از تنویتی مجوس و العادسانی دوری ویزاری می جوید و خود را سراسر می داند و گوید منظور از نور و ظلمت همان تنویتی که به مجوسان کافر و مانیان ملحد نسبت می دهند نیست و رمزی است از چیزی دیگر. از این بیان معلوم می شود که شیخ در معرض این اتهام بوده است که احياناً او را مجوس یا مانوی می شمردند و با صراحتی که خود شیخ دارد محلی برای این که ویرا زردشتی بدانیم باقی نمی ماند.

بویژه اینکه در رسائل دیگرش در سواردی بر زناده حمله می کند چنانکه در کتاب الشارح والمطارحات در مشرع سادس عنوانی دارد در ابطال قاعده ابوالبرکات بغدادی و گوید: از جمله کسانی که سهملات و اسور یهوده و باطلی را عنوان کرده است از متاخران شخصی است بنام ابوالبرکات متفلسف که در ذات واجب الوجود اراده را مستجد و حادث می داند.

شیخ گوید: این شخص مخالف با تمام اصول و حتی مذهب یهود سخن گفته است یعنی مذهبی که خود پیر و آن بوده است و نیز مخالف با مذهب اسلام است که بعداً بدان گروهیده است.

منظور شیخ این است که این افکار هم مخالف با مذهب قبلی اوست و هم مخالف با مذهب کنونی او.

سپس گوید: چون در جهان برای حکمت قاعده و روشی نهاده نشده است، هر کس تواند خود را فیلسوف نامد لذا این مرد دیوانه نجس جرأت یافته است که از اینگونه سهملات بگوید و حال آنکه کسانی لایق مباحث حکمه اند که از آثار انوار قلسیه مؤید شده باشند و از حب جاه و ریاسات دنیویه مجرد و سبوا باشند و علت اینکه حکمت از دار دنیا رخت بر بسته است ظهور گروهی است از متفلسفان که گفتارهای بیهوده گویند و کسانی را که از آنان برترند مقدوح و مجروح کنند و در این راه عده ای کوشش کردند که فلسفه را از باطل و فاسد و نواحی دیگر برگیرند و خود از پیش خود جرح و تعدیل و با اصطلاح اصلاح کنند و بدین جهت حکمت را دگرگون کردند تا آنجا که از دانش فلسفه منقطع شدند و انوار سلکوتیه از آنها بریده شد و از حکمت غافل ماندند. شاید منظور رازی باشد.

و بنابراین شیخ از لحاظ ظاهر امر مسلمان و مؤمن باسلام بوده است و این امر را نمی توان از باب قضیه اتفاقیه دانست زیرا مکرر در مکرر از توحید و اصول عقاید اسلام دفاع می کند. نهایت مذهب زردشت را مذهب آسمانی می داند و در صدد این امر است که زردشت را پیامبر بداند و آن را از شرک و الحاد سیرا کند و اثبات کند که زردشت یکتاپرست بوده است و سعی کرده است ستایش آتش و آتشکده را بنحو معقول توجیه کند. بدیهی است که وی از لحاظ مذهب قشری نیست و هدف و غایت همه ادیان را انسان سازی می داند و خود را قطب و اصل.

بررسی افکار و کتب و رسائل شهاب الدین

در شرح حال و بیان افکار شیخ شهاب بعضی نوشته اند که وی نخست مشائی محض بوده است و سپس به یکباره مسیر و هدف خود را تغییر می دهد و متوجه فلسفه اشراق می شود. این مطلب را خود در مقدمه کتاب حکمت اشراق صریحاً گفته است.

در مقدمه کتاب حکمة الاشراق گوید: قبل از این کتاب و در اثناء آن کتبی بر طریقه مشائیان نوشتم و قواعد آنها را در آن کتب و رسائل ملخص کردم مانند «التلویحات اللوحية والعرشية» و دیگر «لمعات» و در ایام کودکی نیز رسائلی در باب قواعد فلسفی مشائیان بنگاشتم و لکن این حکمت که اکنون بدان اشتغال دارم طریقی دیگری است که نزدیک ترین راه و روش رسیدن به حقیقت است لکن از این بیان معلوم نمی شود که از ابتدا معتقد به حکمت مشاء بوده است سپس متوجه حکمت اشراق شده است تنها این معنی را افاد می کند که پیش از اشتغال به تحریر حکمت اشراق قواعد مشائیان را در حکمت و منطق نوشته است.

مطلب دیگری که از مقدمه شیخ مستفاد می گردد این است که وی پس از فراغت از کتاب بر آن مقدمه نوشته است زیرا در مقدمه گوید: قبل از اشتغال باین کتاب در اثناء آن چنین کردم...

نکته دیگری که از مقدمه حکمة الاشراق مستفاد می شود اینکه شیخ حکمت را امری طبقاتی و ویژه عده معدودی نمی داند چنانکه گوید: «هر خواستار و جوینده علمی راسمی و نصیبی باشد از دانش کم یا زیاد». این مطلب اشارت و اعتراض به پیروان مشاء است که دانش را اختصاصی می دانستند.

و چنانکه بعداً خواهیم دید و قبلاً اشارت شد شیخ اساساً ارسطو را در منطق و حکمت و از گون کرده است و البته می دانیم که دین اسلام نیز دانش و حکمت را عمومی اعلام کرده است. باری احیاناً از کتب و رسائل شیخ این امر بدست می آید که وی از بدو امر ذوق اشراقی داشته است و حتی قواعد فلسفه مشاء را با توجه به ذوق اشراقی خود تدوین و تفسیر کرده است و

سی و سه

اکنون ما بعضی رسائل ویراکه در قواعد مثناء است بررسی می کنیم و نکات اشراقی آن را باز می نماییم.

در کتاب التلویحات اللوحیة والعرشیة پس از طبقه بندی علوم و بحث در مقولات دهگانه ارسطو گوید: اصولاً مقولات برخلاف شهرت، ابتکار ارسطو نیست و بلکه شخص دیگری بنام ارخوطس که اصلاً فیثاغورسی است ابتکار کرده و اصول آن را بنا نهاده است.

وی انحصار این مقولات را در دو مقوله مردود می داند، که بعداً گفته خواهد شد. وی در این کتاب میزان و قسطاسی برای اعتبارات ذهنی و عینی بدست می دهد که جالب است که بعدها صدرالدین شیرازی از آن استفاده ها کرده است.

حاجی سبزواری در این قسمت عبارات شهاب الدین را عیناً بنظم در آورده است.

(رجوع شود به تلویحات ص ۳۳ و شرح منظومه سبزواری در ذیل :
صرف الحقيقة التي ما كشوا من دون منضماتها العقل يري).

وی بر سبب این مقولات پنجگانه خود صفات و افعال خدا را بررسی می کند و قاعده -
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد را بروشی دیگر بجز روش مشائیان بررسی کرده است.

قاعده امکان اشرف را نیز در اینجا مورد تحقیق قرار می دهد.

نکته ای که از لحاظ تاریخ فلسفه قابل توجه است این است که شهاب الدین اصطلاحاتی در این کتاب بکار برده است و عنوان مباحث خود قرار داده است که بعدها ملاحظه را عیناً بکار برده است مانند طریقه عرشیة، نکته عرشیة و جز آنها.

مقولات

البته می دانیم که در فلسفه اسلام مقولات دهگانه بنام ارسطو ثبت شده است و گوید اساس الهیات بمعنی اعم برده مقوله است. یعنی کلیه موجودات را در برده مقوله خلاصه کرده است بدین بیان که گفته است موجودات جهان به تقسیم نخست بر دو قسم اند یک قسم که - وجود آنها پایدار بخود است و در موضوعی از موضوعات نیست و آن جوهر است و قسم دیگر آنها که وجودشان در غیر و پایدار به غیر است که عرض است.

جوهر بر پنج قسم است: صورت، ماده، جسم، عقل و نفس.
عرض نه قسم است: ستی، این، ملک یا جده، وضع، اضافه، آن یفعل و آن ینفعل، کم و کیف.

شهاب الدین اولاً قبول ندارد که این مقولات را ارسطو وضع کرده باشد و ثانیاً گوید: همه مقولات قابل شدت و ضعف اند حتی «کم» و مثلاً خط اقصی ضعیف تر از خط اطول است و بنابراین وی تمام اختلافات کمی را هم باختلافات کیفی برمی گرداند و بالعکس و این خود سألته قابل توجهی است. و ثالثاً گوید: مقولات وضع، ستی، این و ملک همه تحت مقوله اضافه

سی و چهار

است زیرا در همه آنها نسبت واضافه مأخوذ است و دو مقوله فعل و انفعال هم در تحت مقوله حرکت است نهایت در «ان یفعل» حرکت مضاف به فاعل است و در آن ینفعل مضاف به قائل. چون یکی تأثیر تدریجی است و آن دگر تأثیر تدریجی.

(تلویحات ص ۱ - ۱۲).

وی پس از این بیان مقولات را منحصراً در: جوهر، کم، کیف، نسبت و حرکت می‌داند و بدین ترتیب از تعداد مقولات کم می‌کند و حرکت را نیز یکی از مقولات می‌داند و این امر قابل توجه است در اساس حرکت جوهری ملاحظه را.

وی گفتار عمر بن سهل الصاوی را در باب مقولات ذکر کرده است و گوید: وی به چهار مقوله گوید که آن جوهر، کم، کیف و نسبت باشد و حرکت را داخل در مقولات ندانسته است.

(مفاضات ص ۱۴۶).

نکته جالب این است که وی علاوه بر آنکه حرکت را وارد در مقولات کرده است همه مقولات را شمول حکم شدت و ضعف می‌داند.

اشارت کردیم که شیخ در آن رسالات و مقالاتی که بروش مشاء نوشته است روح اشراقی را نموده است مثلاً در کتاب تلویحات (ص ۱۱۲ - ۱۱۳) یکباره متوجه اشراق شده است و گوید:

بدانکه خدای جهان هرگاه برای ارباب دانش و حکمت خیر و خوبی بخواهد آنان را بروش گذشته‌گان رهبری می‌کند آن کسانی که در مشاهده انوار و صعود باسمانها و پیوستن به علویات و سوار شدن بر گرد افلاک گام برداشته‌اند و آنان را از بحث بیهوده در مقولات باز میدارد و از نفعات روحانی و بارقات خدائی در وجود آنها می‌دسد.

و بدانکه دانش حکمت از همان زمان باستان که بصورت و شکل خطایی بود حکمائی مانند پدر حکیمان جهان یعنی هرمس ویش ازوی آغاثا دیسون و نیز فیثاغورس و انباز قلس و افلاطون از لحاظ مرتبت عظیم قدرتر و والا شأن تر بودند از فیلسوفانی که در فلسفه برهانی خود را مبرز می‌دانند و این گروه یعنی اهل استدلال و برهان گرچه نهایت دقت را کرده‌اند و بسیاری از غوامض را شرح کرده‌اند و تفصیل داده‌اند لکن بر بسیاری از رازهای نهانی عالم همچنان - ناآگاهند آن رازهایی که دانایان نخستین بویژه پیامبران آنها را دریافته‌اند و بسیاری از سخنان این گروه بر رمز است آنطور که قابل رد و نقض نمی‌باشد. شیخ در اینجا موضوع خلق کالبد اطالطون را همانطور که در حکمت اشراق آورده است شرح داده است. [تلویحات ص ۱۱۱] و می‌گوید: تنها صوفیان و مجردین از مسلمانان طریق حکمت و دانش راستین را دریافته‌اند و به سرچشمه نور رسیده‌اند. (تلویحات ص ۱۱۲).

سی و پنج

درباب اهل تجرید و سیر و سلوک گوید: این گروه همواره بیادآوری خدا بوده و حرکات و جنبش‌هایی که در سوی ماده است رها کنند و در زاویه‌ای آرام گزینند و خواطر از خود بدور افکنند آن خواطری که پریشان حالی آرد و آدمی را بدنیای مادی کشاند. این گروه همواره قرآن خوانند و در تاریکی‌های شب نماز گذارند و در روز روزه دارند، در دل‌های شب آیاتی از قرآن بخوانند که آنان را به هیجان و شوق آرد از افکار و اندیشه‌های باریک و نطف و تخیلاتی که سازگار با جهان فسی است به‌رستند گردانند تا درون آنها لطیف شود، از نغمه‌های ظریف و پر شور و عطر و اندرز که بزیان‌گوینده باوجد و حال آید به‌رستند گردند، تا نخستین چیزی که بر آنها وارد شود خاطرات خوش آیند باشد که طوابع و نوایحش گویند و آن همانند بارقه‌ای باشد که باشتاب آید و نپاید، آنگاه بر ریاضت مداومت کنند تا آنکه بارقات الهی بی‌دری آید و بر دل آنها فرود آید تا آنجا که خاطف استوار و ثابت شود و در این مرحله، مکینه‌اش خوانند و بدین‌سان او را نیروی پرواز - بآسمانها و معراج آید و از احساس و شعور خود پنهان گردد و این رافنا نامند. (تلویحات ص ۱۱۴)

بطوریکه ملاحظه می‌شود شیخ از همان نخستین گامی که در فلسفه گذارده است شور و حالی داشته است که او را بطرف ذوق اشراق بطور آگاه و یا ناخود آگاه می‌کشاند است چنانکه این معنی حتی از مبحث مقولات و صورت و هیولی و مباحث منطقیات وی نیز آشکار است. در باب عالم آفرینش و عقول ده‌گانه در این کتاب همان قواعد فلسفه مشاء را بیان می‌کند، لکن کلماتی مانند «تمثل، عشق و معشوق» که در باب انوار طولیه و عرضیه حکمت اشراق بکار برده است بکار می‌برد که نمودار ذوق اشراقی است و در حکمت اشراق تکیه‌گاه قاعده وی در ترتیب عالم - تفرینش است.

(رجوع شود به ، تلویحات ص ۱۱۲، ۱۱۴)

پس مسائلی مانند: عنایت، قضاء، قدر، سعادت، شقاوت و تناسخ را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد که در اینگونه مباحث نیز جنبه‌های اشراقی دارد و بویژه در مبحث نبوت و سمات و خوارق عادات و انذارات.

وی در پایان این کتاب تحت عنوان مرصاد عرشی گوید: اگر رادسردی هستی‌کوشا و خواستار حق، به خود مبال و بر تخت طبع و خوی خود منشین و از خود خوشنود مباحث و در این ویرانه خراب آباد نجس و آلوده بزندگی خوش مباحث و پاهای خود را دراز مکن و بگو که من آن چنان کسی هستم که به فلسفه و دانش‌های حقیقی ره یافته‌ام و اکنون که بدین مرتبت رسیده‌ام باید به خود برسم و مرا بر خود حقی است و برتن و کالبد وظیفه ایست و من بر همگان خود - قزونی دارم و باید از بهره‌های این جهان نزون تر برم و به‌رستند شوم.

زیرا این دانشها همه صغیری است و ندائی که باید تو را از خواب غفلت بیاگاهاند و بیدار کنند و تو را نیافریده‌اند که در سهلکات نفس فرو روی و آن‌سان در خود روی که از غایت تفرینش خود بازمانی.

سی و شش

در چند فصل دیگری بیاناتی دارد که بر رمز است و کسانی که با اصول و زبان وی آشنائی ندارند از درک آن سخنان ناتوانند.

در بند ۸۳ در فصل جدائی گوید: در یکی از شب‌ها هرس در برابر آفتابی که در هیکل نور بود بایستاد و نماز گذارد و چون سپیده صبح دید سرزینی را بدید که همچنان تاریک و ظلمانی است و چنان دریافت که خشم و غضب خدا آن سرزین را بگرفته است پس به خدای پناه برد و گفت ای پدر مرا از همسایگان بدنجات بده پس ندا آمد که دست خود به طناب شعاع نور بیاویز و خود را به جایگاه شرفات کرم برسان و همچنین فصولی دیگر بر مرز بیاورده است و آخر الامر در وصیت نامه خود گوید: خوی و اخلاق شما نباید همانند اخلاق زنان در حمله باشد. حکماء بزرگ در روزگاران گذشته یعنی آن زمان که حکمت بروش خطایی بود نه برهانیسی مانند... مردانی بودند پس بزرگ و خداوندشان و شوکت.

و بطور اختصار قواعد زاویه نشینی و ذکر اهل الله را شرح داده است و بشرح بعضی از اصطلاحات ذوقی پرداخته است. (تلویحات ص ۱۱۰، ۱۲۱)

شیخ در کتاب مقوامات خود گوید: این کتاب یعنی مقوامات تقریباً بمنزله لواحق همان کتاب تلویحات است و درین کتاب آنچه از مطالب تلویحات نیاز باصلاح داشته است اصلاح کرده ایم. و بنا بر این کتاب مقوامات چیزی نیست بجز تکرار و توضیح آنچه در تلویحات آمده است با نظری که جنبه های اشاراتی بیشتری دارد.

کتاب المشارع والمطارحات: شیخ در مقدمه این کتاب گوید: این کتاب مشتمل بر علوم مه گانه است که بر حسب خواست شما برادران نوشتن و مباحث و ضوابطی را در آن نهادم آن مباحث و ضوابطی که در کتب دیگر یافت نمی شود و بطور جد نافع و سودمند است و از مستخرجات و متصرفات خرد خود من سی باشد و مع ذلک در این ضوابط از مأخذ مشائیان خارج نشدم و اگر نکته ها و لطیفه هایی در آن نهادم که از قواعد شریف دانش اشاراتی است بطور قطع فزون است از آنچه مشائیان آورده اند و هر آن کس که کوشش کند و انصاف دهد درسی باید بعد از اندیشه کتب مشائیان، و بدان امر برخورد که دیگران برخوردده اند و هر آن کس که در علوم بعضی مهارت کامل نیافته باشد او را راهی بدریافت حکمت اشراق نباشد و لازم است که این کتاب قبل از حکمت اشراق مورد مطالعه قرار گیرد.

باید دانست که من در این کتاب رعایت ترتیب را نکرده ام و بلکه اصولاً غرض ما در این کتاب بحث است و اگرچه احياناً علوم متفرقه پایان یابد، و شخصی که خواستار حکمت بعضی است هنگامیکه این بخش را (حکمت بعضی را) بدرستی دریافت و دانش او در این باب استوار شد آن گاه روا باشد که گام در ریاضات گذارد و وارد در اشراق شود تا بعضی از مبادی اشراق را مشاهده کند.

اما صورتهای سه گانه حکمت اشراق عبارت است از: ۱- اینکه علم به حکمت اشراق حاصل نمی شود مگر پس از اشراق انوار الهی. ۲- نخستین شرط شروع در حکمت اشراق اصلاح از دنیا است و اوسط آن مشاهده انوار الهیه است و آخر آن راپایانی نیست.

در اینجا سومین صورت حکمت اشراق را باجمال برگذار کرده است و پس از بیانی گوید: این کتاب شامل یک دوره فلسفه است در قسمت الهیات و مباحثی از طبیعیات، در این کتاب همانطور که خود گوید روش مشائیان را رعایت کرده است نهایت درپاره ای از موارد همانطور که در سایر رسائلش دیده می شود از روش مشائیان خارج می گردد و جنبه های ذوقی را ابراز می کند و حلاقی بر پیروان مشاء می کند. پس معلوم شد که اصولاً شهاب الدین معتقد است که طالب حق باید نخست حکمت بحی را به کمال رساند و سپس به حکمت ذوقی بپردازد. و بنابراین روش تعلیم وی این بوده است که اولاً قواعد حکمت مشاء را شرح داده و برای پیروان خود بنویسد و پس بپردازد به حکمت اشراق و در حقیقت حکمت بحی را مقدمه حکمت ذوقی می داند و از همین جهت است که در شرح هفتم این کتاب بطور کلی از روش مشائیان خارج و در سائلی مانند علم واجب الوجود، مفارقات، بقاء نفس، سعادت و اسوری دیگر، روش ذوقی را دنبال می کند. در مباحث مربوط به علم به مغیبات مطالبی را عنوان می کند که تقریباً همان مباحث حکمت اشراق است:

و گوید: «اما الفضلاء فریاضاتهم و علونهم مرموزة و ربما توجده فی حکمة الاشراق ان کان انطالب له فطرة تامه» منظور وی از حکمت اشراق در این کتاب، کتاب حکمت اشراق نیست بلکه منظور حکمتی است که مبتنی بر روش اشراق است. سپس گوید: «على أن للحكمة - خيرة ما انقطعت عن العالم ابدأ».

(تلویحات ص ۱۱۰ تا ۱۲۱)

در آخر کتاب شمه ای از حال خود را شرح داده و گوید: «قد بلغ سنی الی قرب من ثلثین سنة و اکثر عمری فی الاسفار و الاستخبار و التفحص عن مشارک سطلع و لم اجد من عنده خبر من العلوم الشریفة و لاس من یؤمن بها. اوصیکم اخوانی بالانقطاع الی الله و المداومة علی التجرید و مفتاح هذه الاشياء مستودع فی کتابی (حکمة الاشراق) و لم نذکره فی موضع علی ما ذکرناه هنالك و قدرتبا له خطأ یخصه حذراً لا ذاعته» بطوریکه ملاحظه می شود مطلب عجیبی را و یاراز عجیبی را افاش کرده است لکن برای من معلوم نشد که منظور وی از خطی که اختصاص به حکمت اشراق داده است چیست؟

نظام آفرینشی

قبلاً در باب اصول کلی جهان بینی شهاب الدین بحث شد و دید وی نسبت به عالم ماده و جهان ناسوت نموده شد و بعداً هم در باب نظام آفرینش از نظر شیخ اشراق بحث خواهیم

سی و هشت

کرد در این جا فقط باین نکته اشاره می‌کنم که نظام آفرینش از نظر فلسفه مشاء اسلامی بر مبنای عقول عشره بر اصل یافتن سنخیت تامه میان علت و معلول و اینکه از ازاری بسیط از تمام جهت تنها یک معلول صادر می‌شود قرار گرفته است زیرا در فلسفه مشاء موجودات کلامتباينة الوجود اند و جهان مادی و روحانی مطلقاً بهم ارتباطی ندارند و در جهان ماده هم موجودات متباین الوجود اند. پس باید راهی پیدا کرد که صدور ماده را از امر مجرد بسیط و همچنین صدور کثرت را از وحدت توجیه کرد و همین‌طور نظام آفرینش شیخ شهاب‌الدین را بر مبنای انوار طویه و عرضیه و اشراقات متعاکمه بر اصل و اساس تباین موجودات عالم غیب و شهادت و همچنین سنخیت میان موجودات جهان شهادت و پیدا کردن تکرر در نور دوم که منشأ اشراقات متکرر باشد و همین‌طور راه حلی که افلاطون در باب انواع و مثل عقلانی و نوری پیدا کرده است که از اشخاص شروع می‌کنند تا به مثل الامثال و مثل اعلی پایان می‌پذیرد. همه این نظرها و اقوال بر مبنای اختلاف و تباین موجودات است لکن بنا بر اساس اصالت وجودیان که وجود را مشترك معنوی می‌دانند و آن را در تمام موجودات از لحاظ ذات یکی می‌دانند نهایت در مراتب و مدارج مختلف این اشکالات وجود ندارد تا متوسل باین‌گونه توجیهات شوند بلکه یک طرف وجود مبدء المبادی است و طرف دیگر آن هیولای اولی است و در این وسط بر حسب مراتب موجودات مختلف واقع‌اند.

مجموعه سو و مصنفات شیخ شهاب‌الدین

این مجموعه با اهتمام آقای دکتر سید حسین نصر چاپ شده است و شامل چهارده رساله است. مجموعه این چهارده رساله که رسائل فارسی شیخ شهاب‌الدین است با تفاوتی که در آنها هست مباحث و مسائلی را که اغلب بربان رس و اشارت است در موضوعات مختلف فلسفه بحثی و ذوقی مطرح میکند و احیاناً مسائل کلامی و عرفانی را بیان می‌کند. آن رسائل عبارتند از:

۱- پرتوانه که شامل یک دوره فلسفه الهی است بطور خلاصه و مسائلی مانند زمان،

مکان، کون و فساد نفس را که از دشوارترین مباحث فلسفه است مطرح می‌کند.

بحث جانب این رساله «من» متفکر است یعنی آنچه در نظری مبدء اندیشه اثبات وجود است همان‌طور که بعدها دکارت این روش را بکار برده است و البته شیخ الرئیس نیز در آخر کتاب اشارات بیان خاصی در این خصوص دارد و شیخ شهاب در رسائل دیگرش نیز مطالبی در این باب دارد.

او گوید: استبصار دیگر آنست که خود را می‌گویی «من» و هر چه در تن تست همه را اشارت توانی کرد به «او» و هر چه «او» را «او» توانی گفت نه گوینده «من» است از تو، که آنچه ترا اوست «من» و «تو» نباشد.

ملاحظه می‌شود که در این رساله از «من» اشارتیه که محور شخصیت‌ها است شروع

سی و نه

می کند تا وجود او را جسماً و روحاً ثابت کند و بعد از آن توای نفس و روح مجرد را مورد بحث قرار میدهد و از این طریق از ادنی باعلی می رود و طرق برهان «ان» را سی پیماید و از این راه ذات بده المادی را ثابت می کند.

در این رساله نظام عالم وجود را یروش مشائیان بیان می کند لکن در خلال مباحث آن رنگ فلسفه اشراق هست.

۲- هیاکل النور، در این رساله بحث دگرگون میشود و اصولاً کلمه «هیکل» خود نمودار دگرگونی فکری اوست در این برهه از زمان او، همانطور که اشارت رفت این رساله شامل هفت هیکل است و یکی از دلائلی که وی از باطنیه متأثر شده است برگزیدن همین نام است زیرا اسماعیلیان نیز از هیاکل هفت گانه نام برده اند. البته اگرچه سخن آنها مرموز است لکن ممکن است منظور آنها از هفت هیکل عناصر اربعه باشد باضافه موالید ثلث.

شیخ اشراق کلمه هیکل را در کتب دیگرش نیز بکار برده است و ظاهراً در آن کتب بمعنی جسم و کالبد انسان بکار برده است و می دانیم که کلمه هیکل و هیاکل در ادبیات پارسی قدیم بکار برده شده است. صابیان نیز این اصطلاح را بکار برده اند و ظاهراً بمعنی سیارات سج گرفته اند.

بحث در اینکه شیخ بطور تحقیق هفت هیکل را از کجا گرفته است و آیا با هفت ستاره ای که صابیان پرستش می کردند رابطه دارد یا نه. و یا مربوط به معابد زردشتی است از عهده این مقالت خارج است.

در کتاب حکمت الاشراق کلمه هفت مسلک را نیز آورده است که بقول قطب منظور حواس پنجگانه ظاهری باضافه قوه متخیله و ناطقه است و از این جهت است که عالم مثل معلقه را اقلیم هشتم نامیده است.

یکی از اسوری که جالب توجه است اینکه شیخ اوراد و دعا های خود را متوجه سیارگان و کواکب آسمانی کرده است و این معنی در ادب پارسی همچنان جلوه گری داشته و دارد.

ممکن است منظور شیخ از هیاکل محورهای وجودی باشد که مظاهر حق اند. در این رساله نیز از «من» اندیشنده و خرد بحث کرده است.

۳- الواح عبادیه برگزیدن کلمه «الواح» برای این رساله نیز جالب است و ظاهراً بدین مناسبت است که بحث اساسی این رساله حواس ظاهره و نحوه ادراک است. در این رساله قاعده اسکان اشرف مورد بررسی قرار گرفته است.

۴- رساله الطیر - بدیهی است که توجه بنام این رساله مارا بسیر و سیاحت روحانی می کشاند و از این نام معلوم می شود که شیخ روش سیر و سلوک را نموده است البته این سیر و

چهل

سلوک را بزبان رمز و در لباس حکایت گوید.

حکایت این است که چندتن شکارچی برای شکار به صحرا میروند و دامهای خود را می‌گسترند و دانه‌های لازم می‌پراکنند تا سرغان را بدام اندازند و وقایع بعدی.

۵- آواز پر جبرئیل: در این رساله که از نام آن تفحات روحانی استشمام می‌شود داستان کوچکی مطرح می‌گردد و آن اینکه: شیخ اشراق به خانقاهی می‌رود که آن را دودراست یکی از آن دو به صحرا و دشت و بیابان است و آن دگر به شهر و آبادی. وی از در شهری وارد می‌شود و آن را محکم و استوار می‌پندد و بسوی آن در که بطرف صحراست روان می‌شود در بین راه به ده‌تن مردان کارآزموده و پیر خوش‌سیمای بر می‌خورد که هیبت و ابهت آنها ویرا مرعوب می‌کند مدتی بنزد آنان میماند و مسائلی را از راز آفرینش مطرح می‌کند و پرسش‌های شگفت آور می‌نماید که همه را پاسخ می‌شنود.

۶- عقل سرخ- این عنوان نیز خود رمزی است که کمتر بکار برده شده است و ناچار متصف کردن عقل که امری مجرد و غیرمادی است به صفت مادی غیر از رمز و کنایت چیزی دیگر نمیتواند باشد.

در این رساله از زبان مرغان و پرندگان حکایت کند، شیخ خود در این سیر و سلوک به کالبد و صورت پرندگان درسی آید و سفر می‌کند آن پرنده‌ای که شیخ به کالبد آن در می‌آید «باز» است و ناچار در جمع بازان به سیر و سیاحت می‌پردازد و مدتها با آنها هم‌نشین می‌شود و بهر طرف پرواز می‌کند و از شگفتیهای روزگار و حوادث جهان آگاه می‌شود و از همسفران خود چیزها می‌آموزد و از اسرار کوه قاف آگاه می‌شود.

۷- روزی با جماعت صوفیان- در این سیر نیز اصول سیر و سلوک عملی مطرح می‌شود که شیخ روزی را با گروهی از صوفیان در خانقاه می‌گذراند و از هر سو سخن گفته می‌شود. هر کس از زبان مرشدش گفتاری گوید و پرسشهایی که از مرشد و راهنمای خود کرده است بازگو می‌کند، نوبت به شیخ شهاب می‌رسد. وی که در خرقه درویشان قرار گرفته است از زبان نخستین مرشدش حکایتها کند و پرسش‌هایی که از پیر خود کرده و پاسخ‌هایی که شنیده بازگوید و از این راه بسیاری از اسرار جهان را بشکافد.

۸- در حال طفولیت - ممکن است نظر شیخ طفولیت در دانش باشد در هر حال در این رساله از دوران کودکی خود سخن می‌گوید و وقایع آن زمان را یاد می‌آورد و گوید چگونه انوار ملکوتی در دل من بتایید و به دانش روی آوردم و در این راه رنجها کشیدم تا آموزگاری بیافتم و از انقباس قلبی او بهره‌ها برگرفتم و یک بارگی از برکت انقباس این استاد و پیر مرشد خود بتجلی شدم و دم قلبی او در من دمیده رسوخ کرد و درهای علم لدنی برویم باز شد.

چهل و یک

۲۴



۹- در حقیقت عشق- اصولاً شیخ اشراق در باب نظام آفرینش جهان برای عشق اهمیت بسیار قائل است در این رساله حقیقت عشق را بنحو جالبی بیان کرده است عشق بمعنی عام را ساری در تمام موجودات جهان می‌داند همچنانکه ملاصدرای شیرازی بعدها این عنوان را برای حل بسیاری از مسائل برگزیده است.

شیخ شهاب‌گوید: همه موجودات بحکم عشق فطری در جریان و حرکت‌اند و اساس جهان آفرینش بر عشق است از خلقت آدم‌خاکی بمصاعداً تا ملکوتیان مجرد، همه متحرک به عشق‌اند، عشق حقیقی که عشق اکبر است شوق به لقای حق است و این است نیروی جاذبه جهان و این است مبدء شور و شرهای آفرینش و آنچه حافظ و نگهبان موجودات جهان است عشق عالی است، عشقی که ساری در تمام موجودات است، اگر عشق نعی بود موجودات کلاً و طراً مضمحل میشدند.

مپس به زبان رمز و اشارت سیر و سلوک حقیقی را شرح می‌دهد و باز می‌نماید که سالك باید از پنج دروازه بگذرد و آن پنج دروازه عشق است و این همان پنج‌دري است که زینخا از آن می‌گذرد تا بوصول معشوق خود برسد (البته در داستان یوسف و زلیخا هفت درست). همه موجودات جهان در سیر بطرف معشوق خود رنجهای می‌کشند و دشواریها تحمل می‌کنند تا بوصول او برسند و از شراب عشق ازلی سیراب شوند، غایت و نهایت این عشق تشبه به خداست که مرتبت یحبههم و یحبون الله است.

عاشقان حقیقی می‌دانند که دیده خفاش رطافت مشاهده جمال آفتاب نیست، هم‌نظر محبوب را بر جمال او گمارند و خود به تمام ازیان بیرون روند.

۱- لغت موران- در این رساله شیخ به کالبد موران درآید و صورت و شکل موران به خود گیرد و با آنها همگام شود و بزبان رمز و اشارت راه و روش سیر و سلوک را بیان کند و از موران چیزها آموزد.

موران رنجور جهت بدست آوردن روزی خود بدشت و صحرا روند و تحمل دشواریها کنند و ریاضتها کشند که فرمود «یا ایتهالنمل ادخلوا مساکنکم لایعظمنکم سلیمان و جنوده». و همین مور، گاهی آن‌چنان متجلی بانوار ملکوتی شود که رهنمای سلیمان گردد و ناجی وی شود:

چون سلیمان کرد با چندان کمال

پیش موران از سر عجز این سؤال

گفت برگزای زمن آغشته‌تر

تا کد امین گل بغم پسرشته‌تر

چهل و دو

داد آن ساعت جوابش سور تنگ
گفت خشت واپسین درگور تنگ
واپسین خشتی که پیوندد به خاک
منقطع گردد همه امید پاک

در این رساله حکایاتی دیگر از زبان حیوانات وحشرات و مرغان بمانند لاله پست و خفاش و همد و یوبان و آمدن مرغان بنزد سلیمان به جز عندلیب و عقاب و عتاب سلیمان عندلیب را ویرش از علت غیبت او و حکایت جام گیتی نمای کیخمر و که کنایت از دل صافی عارفان است و داستان انس گرفتن شخصی با پادشاه جنیان بطور اختصار آمده است که هر یک برای نتیجه خاص عرفانی است.

۱۱- صغیر صیرغ- در این رساله که جنبه های رمزی آن بسیار است و سابقه تاریخی عمیقی نیز دارد بزبان رمز و کنایت مراحل ازسیر و سلوک بیان شده است. صیرغ از زبان باستان در ادبیات ایران نقش مؤثری داشته است و از آن بعنوان شاه مرغان نام برده شده است.

در ادبیات قدیم و متون مذهبی و ادبی ایران باستان مورد توجه قرار گرفته است و بیش از آنچه همد در عهد عتیق.

ممکن است صیرغ کنایت از رب النوع بزرگ باشد، البته در کتاب منطق الطیر، عطار اساس کار خود را بر رسیدن به صیرغ قرار داده است. مرغان همه طالب وصال او می شوند. بنابراین در منطق الطیر صیرغ سبیل الوهیت است.

و عجیب است که همد مرغ سلیمان سمت ارشاد و هدایت مرغان را پیدا می کند. از این مرغ اخوان الصفا بعنوان واسطه محبت نام برده اند.

در مرحال شیخ شهاب الدین در این رساله بدایات سلوک و مقاصد آن را شرح می دهد و گوید کمال انسانیت فناء فی الله است که آخرین مرحله سیر و سلوک است.

۱۲- بستان القلوب- این رساله را ظاهراً شیخ در سپاهان نوشته است چنانکه خود در مقدمه آن باین معنی اشارت کرده است. در این رساله مسائلی از فن منطق و فلسفه الهی را مورد بحث قرار می دهد و معجزات و خوارق عادات را توجیه و تفسیر می کند.

۱۳- رساله یزدان شناخت- در این رساله که شامل سه باب است شیخ شهاب مسائلی مانند اثبات بده المبادی، معرفت نفس و نبوت را مورد مطالعه و بحث قرار می دهد.

۱۴- رساله الابرار- این رساله شامل دستورات و توصیه هایی است برای اخوان - التجرب و اهل سیر و سلوک.

چهل و سه

همانطور که اشارت رفت شیخ از نخستین گامی که در بحث و حکمت می‌گذارد با زمینه‌های ذوقی و عرفانی که ذاتاً داشته است وارد می‌شود نهایت معتقد است که فلسفه یعنی مقدمه فلسفه ذوقی است و طالبان حکمت اشراق بناچار باید نخست حکمت یعنی راقی‌گیرند و آن مرحله را بگذرانند و سپس به حکمت ذوقی بپردازند و اصولاً خلیفه و قطب زمان کسی است که هم در حکمت یعنی سرآمد باشد و هم در حکمت ذوقی و چون شیخ خود در هر دو بخش سیری به سزا کرده و مرتبت کمال رسیده است قطب زمان است.

و همانطور که صوفیان شریعت را بهل و قنطره طریقت می‌دانند و طریقت را وسیله نیل به حقیقت و گویند: «الشریعة قنطرة الطریقة والطریقة قنطرة الحقیقة» شیخ شهاب‌الدین حکمت یعنی راقی‌گیرنده حکمت ذوقی می‌داند که اینک شیخ کاملاً خود را پای بند به شریعت نشان می‌دهد و حقایق ادیان را پذیرفته است همچنانکه در سطوی کلمات خود از آیات و اخبار اسلامی و سخنان بزرگان و انبیاء دیگر نیز طرفی بسیار می‌آورد و بدانها استناد می‌کند.

سخنی چند در اطراف کتاب حکمة الاشراق

چنانکه اشارت رفت شیخ گوید: من زنده کننده حکمت مشرقه‌ام. قطب‌الدین در توضیح متن گوید: چه آنکه اشراق را به معنی تابش (تجلیات انوار بدانییم و یا حکمتی که معمول در مشرق زمین بوده است تفاوتی ندارد زیرا حکمت مشرق زمین همان حکمت اشراق است و اساس و پایه آن بر ذوق و اشراق است نه بحث.

باری کتاب حکمة الاشراق شامل دو بخش است: بخش اول در ضوابط فکر است که همان منطقی باشد و بخش دوم در انوار الهیه است و ترتیب صدور انوار طولیه و عرضیه و سائلی دیگر.

بخش اول شامل سه مقالت است باین ترتیب: مقالة اول در معارف و تعریف، مقالة دوم در برهان و بپادی آن، مقالة سوم در مغالطات و بعضی از حکومات و نکته‌هایی که بمن مشائیان و اشراقیان است.

بخش دوم شامل پنج مقالت است: مقالة اول در نور و حقیقت آنست و در نور الانوار و آنچه از مواد می‌شود، مقالة دوم در ترتیب وجود است بطریق اشراقیان، مقالة سوم در کیفیت فعل نور الانوار و انوار قاهره است، مقالة چهارم در برارخ و هیات آنها و ترکیبات عنصری است، مقالة پنجم در معاد و نبوات و منامات است.

چهل و چهار

نوآوری‌های شیخ در منطق

قبلا باید تذکر داد که شیخ شهاب‌الدین در ترتیب کار خود از سائیان اسلامی پیروی کرده است باین معنی که نخست ابوابی از منطق را بیاورده است و سپس مسائل فلسفی را مورد بحث قرار داده است و این کاری است که اغلب فیلسوفان پیش از وی کرده‌اند به جز اخوان الصفا که منطق را بابی از رضیات به حساب آورده‌اند.

منطق ارسطویی که بنام منطق صوری نامیده شده است شامل اصول و قضایائی است که مدت‌چندین قرن افکار و آراء همه مردم اندیشمندان را بخود کشیده است و در تمام دوره‌های فکر بشری و قرن‌های متمادی حاکم بر اندیشه‌های مردم بوده است و به جهاتی که جای بحث آن در این جا نیست گام فراتر گذاشتن از اصول ارسطویی در حکم کفر و زندقه و خیانت شمرده می‌شد و بطوریکه از منابع تاریخی بدست می‌آید در قرون وسطی در بعضی از کلیساهای عالم مسیحیت کلمات و قواعد و روش فکری ارسطویی را آن‌چنان مقدس می‌دانستند که هر آن کس که در صدد تخطی بر می‌آمد بانواع عقوبتها و کیفرها دچار می‌شد. برخلاف آنچه محقق نمایان غربی و مقلدین ناآگاه آنان گفته‌اند و افکاری نادرست در میان دانش پژوهان پراکنده‌اند قرون وسطائی باین معنی در جهان اسلام وجود نداشته است و هم‌زمان با قرون وسطای مسیحیت دین اسلام آزادی بی‌قید و شرط فکری به پیروان خود می‌دهد.

اصولا یکی از پایه‌های اساسی دین اسلام فکر و اندیشه است و نکوهش از تقلید و پیروی از افکار و عقاید آباء و اجدادی و این معنی بارها در قرآن مجید آمده است و اخبار و روایات نبوی نیز آن را تأیید کرده است.

دین اسلام پیروان خود را بر می‌انگیزد که بدنبال دانش درست و اندیشه صحیح به اقصی نقاط کشورها سفر کنند و در این راه چین و ماچین و هند و حبش برایش برابر و مساوی است و ملیت در این مورد نقشی ندارد، حتی فرمان می‌دهد که از اعماق دریا و اوج ستارگان دانش بگیرند.

تقلید نه تنها از فلاسفه یونان و ارسطو ممنوع است بلکه از هر نوع فکری نباید تقلید کرد. انسان را خدا اندیشمند و آزاد آفریده است و باید آزاد فکر کند و دانش درست و مفید را از هر کجا که هست و ممکن است بگیرد. و از روی فکر درست حقایق را کشف کند و بر همین اساس است که پس از نقل علوم به جهان اسلام افکار یونانیان و بویژه ارسطو بطور درست و بعنوان وحی منزل پذیرفته نشده است و دانشمندان به نقد و بررسی و جرح افکار مستقدمان پرداختند و حتی در منطق کسانی پیدا شدند مانند ابن تیمیه که اصول افکار و قضایای ارسطویی را بنیاد انتقاد گرفتند. چنانکه اخوان الصفا نیز با وجود پیروی از سکتب فیثاغوریان نعل و مکتبهای دیگر را مورد انتقاد قرار دادند. افکار و اندیشه‌های اشعری و معتزلی بر است از اینگونه نقد و بررسیها.

چهل و پنج

و کسانی دیگر مانند امام غزالی در منطق تحولی خاص بوجود آوردند و منطق نوینی ترتیب دادند که در حقیقت می توان آن را منطق عملی نامید.

شیخ شهاب الدین از همان ابتداء تفکر فلسفی خود نه تنها اصول فلسفه مشاء را برای رسیدن به حقایق معنوی کسانی ندانست، مسائل و قضایای منطقی را واژگون کرد و تازگیهایی در آن ایجاد کرده است که ما اکنون پاره ای از بررسی های ویرا باز می نمایم:

۱- در باب تعاریف و حدود حقیقی گوید: بعضی از مردمان گفتاری که دلالت بر ماهیت چیزی کند حد نامیده اند و به گمان آنها دلالت بر ذاتیات و امور داخل در حقیقت چیزها می کند و در مقابل، آنچه خارج از حقیقت چیزها است و در مقام شناساندن و تعریف واقع می شود رسم نامند.

و بدین ترتیب تعاریف حدی و رسمی را از نظر منطق ارسطویی بیان می کند و سپس برد و جرح آن می پردازد.

و گوید: اصولا ذاتیات و اجزاء ذاتی چیزها و آنچه در ماهیت و یا خارج از آن می باشد و امتیاز هر یک از دیگری، قابل شناختن نمی باشد و بطور کلی هیچ امری به کنه شناخته نمی شود تا اجزاء داخلی و یا خارجی آن از یکدیگر ممتاز گردد و آدمی بدان حد از دانش نمی رسد که در باید چه چیزی داخل در ذات است و چه چیزی خارج از ذات و از همین جهت است که در دانش های آدمی شکوک و نقوض و ایرادات بسیار است.

و با این ترتیب تعریف به ذاتی چگونه ممکن است؟ و آنچه را از تعاریفات بعنوان تعریف حدی آورده اند درست نیست و تعریف و شناساندن و شناسائی چیزها تنها به لوازم و عوارض محسوس از آنها است که موجب ویژگی هر یک از چیزها از جز آن دگر می گردد و پس.

و باین ترتیب شیخ تعریف به حد را مردود می داند و خود همه جا نام رسم می برد نه حد. در اینجا مثالی آورد و گوید: دانایان انسان را تعریف حدی کرده اند به دو جزء با اصطلاح ذاتی یکی حیوان و دیگری ناطق و گفته اند انسان حیوانی است ناطق. از آنها می پرسیم که منظور از «ناطق» استعداد نطق است. و یا نفس ناطقه است اگر منظور استعداد نطق باشد که امری است عرضی و اگر منظور نفس ناطقه باشد که نفس ناطقه همچنان نا شناخته مانده است و شناسائی آن با امور عرضی و لوازم محسوسه است.

و هنگامیکه انسان ذاتیات خود را نتواند بشناسد و حال آنکه نزدیکتر از او به خودش چیزی دگر نیست چگونه تواند ذاتیات چیزهای دیگر را بشناسد.

ویرانی قاعده معانی در تعاریفات

و بدین بیان قاعده معانی را در باب تعاریفات که مهمترین پایه های منطق ارسطویی است زیر و رو می کند. وی در زیر همین عنوان می گوید: اکنون باید ذاتیات عامه و خاصه را که

چهل و شش

مشائیان بنام «جنس و فصل» نامیده‌اند بررسی کنیم پس بآنها گوئیم شما از کجا و از چه راه دانسته‌اید که فلان امر جنس است و فلان امر فصل آیا قبلاً و در جای دیگر شناخته‌اید که امری جنس است و امری دیگر فصل؟ و سپس در تعاریف ذکر کرده‌اید و یا در همان هنگام تعریف شناخته می‌شود، هر دو صورت نا ممکن و محال است زیرا تا قبلاً جنس و فصل شناخته نشوند نتوان بعنوان اصل مسلم در تعریف قرار داد، نقل کلام در همان هنگام می‌شود که جنس و فصل شناخته می‌شوند زیرا جنس و فصل نیز باید به تعریف حدی به جنس و فصل شناخته شود و اگر هنگام تعریف شناخته شود دور لازم آید، مضافاً بر این، ما را رسد که گوئیم از کجا علم حاصل می‌شود که ذاتیات فلان امر همان باشد که ما شناخته‌ایم و در مقام تعریف آورده‌ایم و چه بسا ذاتیاتی باشد که همچنان بر ما نامعلوم باشد پس چگونه می‌توان حکم جزئی کرد که فلان تعریف حدی است و بهمان تعریف رسمی. این ایراد در کلمات متأخران مانند میر سید شریف و جز آنها دیده می‌شود لکن تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است پس از زمان شیخ اشراق اینگونه نقوض و ایرادات مستدل پیدا شده است و پیش از وی ایرادات به صورت و شکل دیگری شده است که اکنون جای بحث آن نیست.

۲- در باب محصورات و تقسیم قضایا از لحاظ موضوع شیخ اشراق نخست قضایای شخصی را بی اعتبار می‌داند چنانکه دیگران هم گفته‌اند که جزئی نه کاسب است و نه مکتسب.

وی منکر قضیه جزئی است و ثانیاً قضایای مهمله را هم با بیانی خاص از درجه اعتبار ساقط می‌داند و ثالثاً گوید قضایای بعضیه بناچار باید به کلیات بازگردد زیرا در قضیه «بعض الحیوان انسان» گوید: بعضی مهمل است و ابعاض هر چیزی بسیار است و مثلاً حیوان را بعضی‌های زیادی است که بعضی انسانند و بعضی گاوند و بعضی حمار و... پس عنوان بعضی را موضوع قضیه قرار دادن مفید فائده نیست مضافاً بر اینکه آن عده از حیوانها که انسانند همه‌اند نه بعضی زیرا حیوانات چند گروه‌اند یک گروه آن همه انسانند و یک گروه آن همه گاوند و... پس آن عده از حیوانات که انسانند همه انسانند پس بعضی حیوان انسان باین باز می‌گردد که آن افراد حیوان که انسانند همه انسانند و بدین ترتیب همه قضایا را به کلیه بر می‌گرداند.

۳- پس از اینکه همه قضایا را به کلیه باز می‌گرداند قضایای محصله و معدوله را بررسی می‌کند و ثابت می‌کند که همه قضایا سوجه‌اند و در هر قضیه نوعی از ايجاب است باین بیان:

هر قضیه‌ای مرکب است از موضوع محمول مانند «زید کاتب است».

چهل و هفت

و قضیه سالبه عبارت از قضیه ایست که در آن بوسیله حرف سلب ربط و رابطه برداشته می شود و مثلاً اگر قضیه بالا بصورت سالبه درآید و گفته شود «زید کاتب نیست» باین معنی است که کتابت برای «زید» نیست و بوسیله حرف سلب یعنی «نیست» کتابت از زید برداشته می شود.

معمولاً در زبان عربی در سلب بسیط حرف سلب مقدم بر رابطه است تا اینکه آن رابطه را نفی کند. چنانکه گفته می شود «زید لیس هوکاتباً» و اگر حرف سلب رفع نسبت نکند باین معنی که وابسته به رابطه شود، قضیه موجب می شود نهایت موجب معذوله مانند «زید هوکاتب» یعنی «زید لا کاتب است» و یا «زید غیر نویسنده است» و در این صورت حرف سلب بعد از رابطه ذکر می شود. و در پاره ای از زبانها تقدم و تأخر حرف سلب اثری ندارد بلکه تا آن هنگام که ربط وجود داشته باشد و حاصل باشد قضیه موجب است.

در هر حال در هر قضیه ای اعم از اینکه سالبه باشد یا موجب، محصله باشد یا معذوله، موضوعی لازم است و باید وجودی باشد، حال آن موضوع در ذهن باشد یا در خارج، نهایت حکم موجب ذهنی را موضوع ذهنی لازم است و خارجی را موضوع خارجی، زیرا در قضایا ثبوتاً و اثباتاً موضوعی لازم است تا چیزی بدان حمل شود یا از آن برداشته شود که «ثبوت شیء لشیء اوفیه عنه مستلزم «لثبوت مثبت له» آن موضوع گاه در ذهن است و گاه در خارج.

البته در هنگامی که در خارج موجود است، در ذهن نیز موجود است، پس همه قضایا نوعی موجب است و نیاز به موضوع دارد و بدین ترتیب قضایا منحصر می شود در موجب کلیه ۴- در باب جهات قضایا شیخ شهاب همه جهات را به ضروریه باز می گرداند و با بقول وی بتات، بدین بیان:

نسبت محمول به موضوع فی نفس الامر یا ضروری الوجود است که در این صورت قضیه واجبه است و یا ضروری العدم است که مستتمه است و یا غیر ضروری الوجود و العدم است که ممکنه است مثال اول «انسان حیوان است» مثال دوم «انسان حجر است» مثال سوم «انسان کاتب است».

در اینجا گوئیم اولاً نسبت نفس الاسری قضایا و امور آنطور که هست برای ما معلوم نیست و آنچه ما می دانیم نسبت هائی است که در ذهن خود ساخته ایم و ساخته ذهنی خود را بصورت ضرورت و امتناع و جز آن بیان می کنیم و آنچه در واقع هست که احیاناً ما را بدان آگاهی نیست تابع اراده و اختیار و دانش ما نیست و خود آنطور که آفریده شده است هست اعم از اینکه موجود اندیشنده ای باشد یا نباشد پس واقعیت چیزها تابع دانائی و نادانی ما نیست و ثانیاً نسبت های خارجی یکی بیش نیست و آن وجوب و ضرورت است که «الشیء عالم یجب له وجود» و امکان، امتناع و وجوب از مفاهیم اعتباری ذهنی اند و باین بیان گوئیم اما همین

چهل و هشت

مفاهیم و اعتبارات ذهنی هم بدین صورت است که مثلاً عامه مردم از امکان آن خواهند که تنها مستع نباشد که هم شامل ممکن شود و هم شامل واجب حال به یزیم که ضرورت یعنی چه. منظور از ضرورت این است که امری بر حسب وجود برای چیزی ضروری و حتمی باشد و در این صورت می‌توانیم بگوئیم که ممکن را امکان ضروری است و مستع را امتناع ضروری است و واجب را وجوب، پس حق داریم که وجوب، امکان و امتناع را جزء معمول قرار دهیم و قضایا را در همه احوال به ضروری برگردانیم و مثلاً بگوئیم «هر انسان بالضروری ممکن است که نویسنده باشد» یعنی امکان کثابت برای او ضروری است و یا وجوب حیوانیت برای او ضروری است و یا امتناع حجر بودن برای او ضروری است و این همان ضروری بتاته است. پس ما اگر در علوم از امکان و امتناع چیزی جستجو می‌کنیم از این باب است که جزء خواست و مطلوب ماست، البته در آن صورت نمی‌توانیم امتناع و امکان را جزء معمول مقطوع خود قرار دهیم چون هنوز برای ما مجهول است و مطلوب است حصول آن. و یا این فرض ماسی‌توانیم حتی قضایای وقتی و یا منتشره را بصورت ضروری بیاوریم و مثلاً بگوئیم «کل انسان بالضروری هو متنفس و قنآما» و یا «بالضروری هو مستع التنفس و قنآما» البته اگر قضیه بالذات و در نفس الامر ضروری باشد آن را تنها جهت ربط کافی است «کل انسان بالضروری حیوان».

و اصولاً می‌توانیم پس از اینکه متعرض جهات شدیم حرف سلب را برداریم زیرا سلب تمام و کامل همان ضرورت است. و نیز این را باید دانست که قضیه تنها بمجرد ايجاب قضیه نیست و بلکه باعتبار سلب نیز قضیه است زیرا همانطور که اشارت رفت احکام سلبی نیز ايجاب می‌کند که موضوع حکم آنها در موطنی موجود باشد تا بتوان از آن سلب نسبت کرد.

حتی سالبه بانتفاع موضوع هم باید در ذهن موضوعی داشته باشد.

۵- پس بنا بر آنچه گذشت فرق بین سوالب و موجبات از لحاظ نیاز بموضوع و عدم آن منحصر به قضایای شخصی است نه کلیه. زیرا بیان شد که در کلیات سالبه آنها هم موجه است.

۶- دیگر آنکه حرف سلب در قضایای سالبه جزء تصدیق است نه برطرف کننده تصدیق و مثلاً در قضیه «زیدلیس بکاتب» تصور زید و تصور کثابت و تصور نفی آن کثابت همه از اجزاء تصدیق‌اند تا حکم حاصل شود.

۷- بنا بر مقدمات بالا در شکل اول یک ضرب بیش نخواهد بود و آن ترتیب قیاسی است از دو موجه کلیه بتاته.

۸- وی گوید اصولاً شکل چهارم صورت قیاس ندارد و از درجه اعتبار ساقط است و

چهل و نه

و شکل کامل همان شکل اولست که آنهم با مقدمات یاد شده یک ضرب بیش در آن نمی توان فرض کرد تا بقول مشائیان منتج و غیر منتج آن را بر شمرد.

شکل دوم و سوم نیز بازگشت به شکل اول می کنند.

۹- شیخ شهاب الدین حدیثات را طبق قاعده اشراق باقصاصی منقسم کرده است و استقراء را جزء حدیثات بحساب آورده است زیرا استقراء نام غیر مقدور است و ناقص هم مفید هیچ چیز نیست پس احکام استقرائی داخل در احکام حدسی است.

۱۰- شیخ در باب مغالطات مسائلی را مطرح کرده است و بر اساس کار خود که همه قضایا را به یک قضیه سوجه کلیه برمی گرداند و با توجه باینکه شناخت ذاتیات چیزها تا ممکن است مواردی از مغالطات را بر شمرده است و اشتباهاتی که مشائیان هم بر مبنای خود و هم بر مبنای واقع و یا غفلت از نکته هائی که اشراقیان بدانها دست یافته اند مرتکب شده اند بر شمرده است.

۱۱- در باب عکس قضایا گوید: مشائیان عکس قضایا را از دوراه ثابت کرده اند یکی از راه برهان اقتراضی و دیگر از راه دلیل خلف و حال اینکه خلف در اثبات عکس براساس اقتراض است و در این مورد توضیحاتی ارزنده داده است.

۱۲- در تعریف عرض مشائیان سخت اشتباه کرده اند زیرا گفته اند «عرض چیزی است که قائم بغیر یعنی جوهر باشد» و یا موجود در موضوع باشد باقید اینکه «لاکجزء منه» در حالی که نیازی باین قید نیست و تعریف کامل آن این است که گفته شود «عرض چیزی است که حال و شایع در غیر خود باشد بالکل».

و البته مشائیان این قید را از این جهت آورده اند تا صورت را که خود جوهر می دانند و جزء جسم است از تعریف خارج کنند و حال آنکه جسم مرکب از ماده و صورت نیست.

۱۳- مشائیان گویند موجودات در حال وجود و آن گاه که از حالت لاقتضائی خارج شوند و بسبب وجود علت موجود شوند حالت امکانی را از دست می دهند و تبدیل به واجب می شوند. شیخ گوید این بیان درست نیست و ممکنات در هر حال ممکنات اند چه قبل از تحقق علت وجود آنها یا بعد از وجود، زیرا امکان امری است ذاتی آنها البته این بحث هست که ممکنات تنها در وجود و ایجاد نیاز به علت دارند و یا هم در وجود و هم در بقاء و این بحث امر دیگری است.

۱۴- وجود و ماهیت و امکان... و امثال آنها همه از اعتبارات عقلی اند بر خلاف آنچه مشائیان گویند.

۱۵- شیخ گوید بنا بر گفته مشائیان که تعریف حقیقی تعریف حدی است لازم آید که هیچ چیزی در عالم شناخته نشود زیرا اشارت رفت که فصول جواهر مجهول است و جوهریت

پنجاه

وجوه را هم خود مشائیان امری سلبی تعریف کرده اند که «موجود لاموضوع» باشد و باز خود قبول دارند که نفس و مفارقات دیگر را فصولی است که مجهول است و بنابراین لازم آید که همه امور مجهول باشد و هیچ امری شناخته نشود، و علم و دانشی حاصل نشود.

۱۶- جسم عبارت از مجرد مقدار است که قابل استدادات سه گانه است و آنطور که مشائیان گفته اند مرکب از ماده و صورت نمی باشد و اینکه مشائیان گویند اجسام همه در جسمیت مشترکند و در مقدار مختلف پس مقادیر خارج از جسمیت است سخنی فاسد است و ما را رسد که گوئیم اجسام در اصل مقدار مشترک اند و در جسمیت مختلف.

۱۷- تخیل و تکاثف حقیقی وجود ندارد و دلائل کسانی که قائل به تخیل و تکاثف حقیقی شده اند باطل است. در این مسأله اصولاً اتفاق رأی وجود ندارد و در علم کلام نیز بطور مستوفی مورد بحث قرار گرفته است. در باب طبیعیات شفا نیز راجع بآن بحث شده است.

۱۸- هیولای عالم عناصر عبارت از مقداری است که قائم بنفس خود است و بجز مقدار قائم بنفس خود، امری دیگر که پذیرای مقادیر باشد وجود ندارد.

البته شیخ شهاب الدین مسأله مقدار مجرد را سخت مورد توجه قرار داده است و جسم را نفس مقدار قابل امتداد می داند و شاید این مطلب را بدین جهت دنبال می کند که در باب عالم اشباح و قالبهای مثالی و صورتهای مقداری از آن بهره هائی بگیرد.

۱۹- جواهر فرد وجود ندارد و قول بآن باطل و دور از حقیقت است و هر جزئی از اجزاء اجسام عالم هر اندازه ریز و ناچیز باشد باز هم قابل انقسام است.

۲۰- خلاء امری است موهوم و تحقق خارجی ندارد و مابین اجسام بدانسان که عده ای گویند خلاء نیست و کسانی که پندارند در اجسام خلاء وجود دارد سخت در اشتباهند و اجرام بی رنگ و شفاف را با خلاء اشتباه کرده اند.

۲۱- در جهان مفارقات و مجردات مطلقاً عدم راه ندارد زیرا از ترکیب و عواملی که موجب نیستی و عدم است سبب هستند.

۲۲- آنچه مشائیان در باب ابطال مثل افلاطونی گفته اند بی اساس است و وجود جهان مثل و ارباب انواع امری است مسلم و بسیاری از مسائل جهان هستی بر آن استوار است.

۲۳- اینکه مشائیان گفته اند که امور بسیطه از علل مرکبه پدید نمی آیند قول و گفتاری بی اساس است و جایز است که چیزی را علتی باشد مرکب از چند امر چنانکه این مطلب بالحس و الوجدان دریافته شده است.

۲۴- اجسامی که عذیم المیل اند حرکت قسری می پذیرند و شرط قبول حرکت قسری وجود میل طبیعی نمی باشد.

پنجاه و یک

- ۲۵- ابصار آن چنانکه دیگران گفته‌اند عبارت از خروج شعاع از چشم و ملاقات آن با بصیرات نمی‌باشد بلکه ابصار نتیجه اشراق و اشراق نفس است نهایت بشرط مقابلت مشیر با مستنیر.
- ۲۶- بنابراین شعاع جسم نمی‌باشد.
- ۲۷- شنیدن بواسطه تشکل هواء به مقاطع حروف نیست و بلکه وجود هواء شرط انتقال صداست برگوش.
- ۲۸- دانش ذات واجب الوجود بذاتش عبارت از صرف ظهور او است لذاته و بودن اوست نور لذاته و علم او به چیزهای دیگر به بودن آنها است ظاهر برای ذات حق.
- ۲۹- برخلاف آنچه مشائیان گویند عناصر سه است و آن آب، خاک و هواء است و عنصر آتش نوعی از هواست نه آنکه عنصری جداگانه باشد.
- ۳۰- قوه واحد همان قوت متخیله است و دوقوت متمایز وجدای از هم نمی‌باشند.
- ۳۱- نور نیاز به تعریف ندارد همچنانکه وجود نیاز به تعریف ندارد.
- ۳۲- همه چیزها درجهان بدو قسم منقسم شوند یکی نور فی نفسه و آن دیگر آنچه نور وضو فی نفسه نمی‌باشد، و نور فی نفسه هم بدو قسم است نور فی نفسه و لنفسه و نور عارض و آنچه غیر نورست نیز دو قسم است آنچه نیاز به محل دارد و آنچه بی نیاز از محل است آنچه بی نیاز از محل است جوهر غاسق است و آنچه نیاز به محل دارد هیئت است یعنی هیئت ظلمانی.
- ۳۳- پس جوهر مساوی است یا جوهر غاسق و عرض مساوی است یا هیئت ظلمانی و جسم را شیخ برزخ نامیده است و غواسق برزخیه را امور ظلمانیه بمانند اشکال و جز آن.
- ۳۴- هرچه ذات خود را همواره ادراک کند نور مجرد است.
- ۳۵- اختلاف افوار مجرد به کمال و نقص است نه بنوع.
- ۳۶- مبدء آفرینش نور الانوار است.
- ۳۷- ازواحد حقیقی نتواند امور متکثره صادر شود. بیان او در این باب نحوه بیان شائی است لکن در نحوه نظام آفرینش با مشائیان اختلاف کلی دارد وی قائل بانوار عرضیه ناستناهی است.
- ۳۸- یکی از ویژگی‌های شیخ بحث در طلسمات یعنی انواع و بحث در ارباب طلسمات یعنی ارباب انواع و مثل نوریه است.
- ۳۹- بیان ویژه دیگر اویح در ثوابت و سیارات است بطریق خاص و ایراد اصطلاحاتی که جنبه‌های ایرانی دارد مانند: سلطان انوار مدیره، هورخش یعنی طلسم شهریور، قطب، در توضیح آن گوید: هورخش نام آفتاب است به پهلوی و شهریور نام اعظم انوار طبقه عرضیه است که ارباب اصنام نوعیه‌اند (حکمت اشراق ص ۱۵۶).

پنجاه و دو

- ۳۹- قول باضواء مینویه وخرم‌الرای (حکمت اشراق ص ۱۰۷).
- ۴۰- بیان عقیده حکماء فرس درباب انوار مینویه و بیان مشاهدات افلاطون.
- ۴۱- در طبقه بندی موجودات حداقل بین انسان و حیوان راسیمون می‌داند (حکمت اشراق ص ۱۶۶).
- ۴۲- آثار نفوس متغای است و لکن اثرات و آثار عقول نامتناهی است.
- ۴۳- عالم قدیم است، حرکات افلاک دروانی است، فعل نورالا فوار ازلی است.
- ۴۴- زمان موجودی است ازلی وابدی.
- ۴۵- هدف از حرکات افلاک رسیدن بامری قلبی است.
- ۴۶- برازخ منقسم می‌شوند به مفرد و مرکب، حاجز و لطیف.
- ۴۷- همه حرکات بانوار جوهریه و عرضیه پایان می‌پذیرد.
- ۴۸- شیخ گوید: ایرانیان آتش را بدان سبب مقدس می‌دانستند که برادر نور و منبع بهاء و روشنائی است و خلیفه خداست در جهان نه از آن جهت که آن را خدای دانستند.
- ۴۹- انسان دارای کاملترین مزاجهاست و صاحب طلسم نوع ناطق «روان بخش» است که در زبان اسلام جبرئیل گویند و بدین ترتیب مسأله جبرئیل را با آنچه در باب آن در مقام وحی گفته شده است توجیه می‌کند.
- (حکمة الاشراق ص ۱۹۶-۱۹۷).
- ۵۰- اسفنداربد، رب النوع زمین است و بعضی مستوفی در این باب دارد.
- ۵۱- یکی از مباحث مهم شیخ در حکمة الاشراق بحث در حواس پنجگانه ظاهره است. وی برای هر یک از حواس ظاهره خصوصیتی بر شمرده است و بعضی را بر بعضی دیگر ترجیح داده است و مثلاً گفته است که کار قوه سامعه بسی مهم است و احياناً می‌توان جایگزین جاسه با صره شود.
- ۵۲- شیخ گوید: هر یک از صفات نفس را نظری هست در کالبد و بطور مشبع در افعال نور اسفهد بدن یعنی نفس ناطقه بحث کرده است و بیان این معنی که «النفس فی وحدتها کل- القوى».
- ۵۳- شیخ اشراق گوید: حواس پنجگانه باطنی که قنماء و فلاسفه مشاء بر شمرده‌اند تحقیقی نیست و اصولاً ممکن است حس ویا حواس دیگری وجود داشته باشد.
- ۵۴- همانطور که اشارت رفت در باب مناظر و مرایا همین‌طور صور مرایا و حقیقت بینائی و تخیل بحث جالبی دارد.
- ۵۵- در باب تناسخ نیز بحث خاصی دارد و گفتار بسیاری از مشرقین مانند یوزاسف

پنججاه و سه

و کسانی دیگر را ذکر کرده است و سپس به بیان اختصاصی و عقیده خاص خود پرداخته است.

وی در باب ادعیه و احوال عبارات جالبی دارد و همچنین مناجاتنامه‌هایی دارد که بین ذوق اشراقی کامل وی می‌باشد.

در پایان کتاب حکمة الاشراق وصیت‌نامه ای دارد و ضمن آن پایان تألیف کتاب را آخر ماه جمادی الاخر سال ۸۲۰ ذکر کرده است. بطوریکه ملاحظه می‌شود خود صریحاً می‌گوید در سال ۸۲۰ این کتاب را پایان رسانده است و در پایان کتاب مطارحات می‌گوید: من کتاب حکمت الاشراق را قبلاً تألیف کرده‌ام و اگر فرض شود که همزمان هم پایان یافته باشد باز هم وفات او در ۸۲۰ نمی‌تواند باشد.

(حکمة الاشراق ص ۱۹۹).

رساله در اعتقاد حکماء

این رساله حاوی پاره‌ای از مسائل فلسفی و کلامی است که روشنگر اعتقاد حکماء است، البته بدرستی معلوم نیست که این رساله در چه تاریخی و در چه برهه‌ای از عمر وی نوشته شده است، قبل از حکمة الاشراق یا پس از آن.

در مقدمه این رساله گوید: چون بدیدم که مردمان حکیمان را سرزنش کنند و گفتارهای ناروایی در باره آنان گویند و گمان برند که حکیمان همه دهری مذهب‌اند و آئین دهری دارند و به خدای جهان و پیامبران باور ندارند و روز رستاخیز را نپذیرفته‌اند و کفر و پاداش خدائی را پس از مرگ نپندارند این رساله را که نمودار معتقدات حکیمانست بر نگاشتم.

از این بیان بخوبی آشکار می‌شود که خود شیخ شهاب در معرض اتهام و سرزنش مردم زمان خود بوده است و ویرای دین و ناباور به پیامبران می‌دانستند و این رساله را در مقام یزازی از آنچه مردمان بدو بسته‌اند نوشته است و تبرئه‌نامه ایست که خود برای رهایی از سرزنش مردم نگاشته است و خواسته است که از حمله‌های مردم و احیاناً روحانیان برهد و از همین جهت است که در این رساله مسائل ضروری دینی و کلامی مطرح شده است و در باب روز رستاخیز و حساب و کتب سخنانی سازگار با دید مردم زمان خود بیان کرده است.

قصه غریبه عربیه

در مقدمه این رساله شیخ شهاب گوید: چون داستان‌های بن یقضان تألیف شیخ رئیس را بخواندم اندویدم که این کتاب شامل سخنانی روحانی و اشاراتی بس ژرف است و این وصف از اشاراتی دیگر که روشنگر طور اعظم یا طامه الکبری باشد عاری است.

پنجاه و چهار

منظور وی این است که این رساله درست است که حاوی اشاراتی روحانی است لکن نارسا و ناقص است و داستان سلمان و ابراهیم را آنطور که بایسته است نپرداخته و پرده از رازهای آن برنگرفته و بدین جهت من این رساله را بنوشتم تا رمز اشارات داستان سلمان و ابراهیم را که هدف آن سیر وسلوک راه و برهان حق است بدرستی بگشایم.

پس وی خواسته است در برابر شیخ الرئیس رساله‌ای بر نگارد، و این رساله را به جهاتی که از توان این مقالت بیرون است نام غریبه‌الغریبه نهاده است.

کفر شیخ شهاب

بطوریکه دیده میشود و از بیان مطالب کتاب حکمة الاشراق و رسائل دیگرش دریافته می‌شود این است که شیخ شهاب را ملت و مذهب جدا است و آن مذهب و آئین حقیقت‌پرستی است و آئین عشق است، عشق به حق و وصال به معشوق حقیقی.

شهاب‌الدین تمام فلسفه را اعم از بحثی و ذوقی نردبانی برای بالا رفتن بمقام قرب خدائی و لاهوتی می‌داند و برای هیچ یک از دونوع حکمت اصالتی نمی‌داند و هر دو را راهی برای رسیدن به حق می‌داند، نهایت نخست باید حکمت بحثی را بسزا دانست و مسائل آن را بدرستی دریافت تا ذهن و خرد انسان ورزیده شود و آماده گردد برای دریافتن حکمت ذوقی و از آن مرتبت نیز باید بالاتر رفت و به فرشتگان و ملکوتیان پیوست.

بدیهی است که شیخ با این گونه اندیشه‌ها نمی‌توانسته است پیرو خدای بازاری که بر ساخته ذهن و خرد ابتدائی عوام الناس است باشد.

شیخ این گونه خدایان را خدایان بازاری و معامله‌گر می‌داند و گونه‌ای از بت‌پرستی می‌داند و بتی می‌داند که سوداگران دنیا برای خود ساخته‌اند که در زیر حمایت او بتواند روز بازار خود را همچنان گرم نگهدارند و در سوداگریهای خود موفق شوند تا مقامات ظاهری خود را نگهدارند و به جاه و ریاست رسند و این نه آن خدائی است که پیامبران و فرستادگان خدا پرستند و برگزیده‌آیند.

به نظر شیخ همه ادیان و آئین‌های آسمانی را یک هدف است و آن برکشیدن انسان به کمال ممکن خود و رساندن اوست بمرتبه خلافت کبری که فرمودند «انی جاعل فی الارض خلیفة». انبیاء همه سفرای حق‌اند تا مردم را از نادانی نجات دهند و از سوداگریهای دنیا بدور دارند که فرمودند «وذرو البیع و التجارة» خرید و فروش و بازرگانی را در هنگام ستایش خدا یکسو نهید تا بمرتبه و مقامی رسید که «هم فی روضة من ربهم یحیرون».

بدیهی است که با چنین اندیشه‌ای مورد سرزنش مردم واقع می‌شود، آن مردمی که دین را ابزار دنیا کرده بودند و «یقولون بافواههم مالیس فی قلوبهم».

پنجاه و پنج

شیخ بدون ریب و ریا آنچه بدان گرویده است بگفته است. حقیقت هر مذهبی را که در هدف عالی انسانیت بکار می‌آمد پذیرفته است و عطاروار گوید:

منم آن گبر دیرینه که بت‌خانه بنا کردم

صلای کفر در دادم شمارا ای مسلمانان

از آن مادر که من زادم دگر بارشدم جفتش

بیکری زادم از مادر از آن عسیم میخوانند

اگر عطار بسکین را در این گبری بسوزانند

گوا باشید ای مردان که من خود را فنا کردم

گم شدم در خود چنان کز خویش ناپیداشدم

سایه‌ای بودم زاول بر زمین افتاده خوار

ز آمدن بس بی‌نشان و، وز شدن بس بی‌خبر

نه پیرس از من سخن، زیرا که چون پروانه‌ای

در ره عشقش قدم در نه اگر بادانشی

لاجرم در عشق هم نادان و هم دانا شدم

حکیمانی که از مکتب شیخ شهاب بهره گرفته‌اند

با تمام ناکامیها و نابسامانیها که شیخ شهاب در دوران زندگی خود در راه عقیده و اندیشه‌های خود تحمل کرده است و همواره مورد سرزنش و بدگوئی مسلمانان قشری و روحانیون بود تا آنجا که خود گوید: سعی و کوشش کرده است که کسی از راز وی آگاه نشود و افکار و اندیشه‌های او را دریابد. چنانکه در پایان کتاب مطارحات گفته است برای تحریر کتاب حکمة الاشراق خطی ویژه ترتیب دادم تا دست تطاول مردم نابکار آن را از من نبرد (گفتیم که منظور وی از

پنجاه و شش

خط خاص بدستی معلوم نشد). پس از سرکش فلسفه اشراق مورد توجه عده‌ای از اندیشمندان اسلامی واقع شد و معنای روحاً آن‌چنان تحت تأثیر اندیشه‌های وی واقع شدند که با وجود بکه کوشش می‌کردند بسرنوشت شیخ شهاب پیشوای خودگرفتار نشوند بازهم در نوشته‌های فلسفی خود متأثر از او شدند و احیاناً عین عبارات و سخنان ذوقی او را نقل کردند و در مواردی که با پای چوبین استدلال ارسطویی نتوانستند گام بردارند و از حقایق جهان پرده بردارند متوسل به ذوق اشراق شدند و از این راه از تنگنای بحثی که گرفتار آن شده بودند رهایی یافتند که نه هراهی را بتوان با پای چوبین استدلال ارسطویی پیمود که ذوق می‌خواهد و حالت روحی اشراقی.

فاضل معاصر آقای سیدجلال آشتیانی گوید: مکتب‌های فلسفی در ایران از عصر خواجه طوسی و در برخی از زمینه‌ها از دوران قبل از خواجه طوسی تا عصر صفوی و از عصر صفوی تا عصر حاضر کاملاً ناشناخته است در حالی که میراث فلسفی مادر این ادوار بسی غنی و وسیع است.... قبل از صفویه یعنی در حدود یک قرن قبل از ظهور سلاطین صفوی دانشمندی محقق در فلسفه مانند سید شریف، محقق دوانی، میرصدر دشتکی، غیاث‌الدین منصور، فخرالدین سماکی و محقق خفری آثاری عالی از خود باقی گذاشتند و همین‌ها مقدمه برای فلاسفه بزرگی مانند میرداماد و میرفندرسکی و... شدند و بی‌سپس در باره حکماء ایران بحث مختصری کرده است و نتیجه گرفته است که رساله نوریه لاهیجی اثری از آثار مهم این دوره است که این رساله بطور کامل نمودار فکر اشراقی است که بطور بدیعی در فلاسفه ادوار پس از شیخ شهاب نمودار شده است. در مقدمه این رساله گوید: در ایران باستان جمع بسیاری از حکمای فرس معتقده عوالم به گانه بوده‌اند و پس از آن خلاصه‌ای از گفتار شیخ شهاب را در این باب نقل می‌کند و بالاخره تحقیقاتی ارزند در عقاید شیخ اشراق و فلسفه او کرده است.

(رجوع شود به مجله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد، شماره دوم سال ۱۳۵۱، ص ۱۳۲-۱۷۸.)

باری افکار و اندیشه‌های سهروردی پس از وی مورد جرح و نقد واقع شد و بسیاری از فلاسفه و متکلمان بر اندیشه‌های وی حمله کردند، عده‌ای او را مجوس و پیرو آئین زردشت خوانده‌اند و دسته دیگر مانی مذهبش دانستند و لکن بهر صورت حکمای بعد از او از لحاظ فلسفی کاملاً متأثر از وی شدند بویژه ملاصدرا در اغلب رسائل و کتبش بطور محسوس متأثر از شیخ است. چنانکه حکمت متعالیه او تلفیقی است از مشاء و اشراق و عرفان و مذهب و این نوع اندیشه در فلسفه ایرانی خود جای بحث و تعمق است.

در رساله دیگری که در باب تاریخچه منطق نوشتیم گفتیم که شیخ اشراق گوید: مقولات آنطور که ارسطو گفته است یا پا و نسبت داده‌اند که ده مقوله است بدست نمی‌باشد زیرا مقولات

پنجاه و هفت

اضافه، مئی، وضع، این، فعل، انفعال و جده که در تعریف همه آنها نسبت مأخوذ است همه یک مقوله اند که مقوله اضافت باشد پس یک مقوله اضافه است که شامل چند مقوله است و دیگر مقوله کم و مقوله حرکت است.

این مسأله که حرکت خود یک مقوله است از مطاوی کلمات حمیدالدین کرمانی نیز بدست می آید.

دیگر اینکه شهاب الدین جسم را بسیط می داند نه مرکب از ماده و صورت و بعضی از فلاسفه پس از او در این عقیده از وی متأثر شده اند.

شهاب الدین با کوار و ادوار در وجود قائل است و بعید نیست که این اندیشه از فلسفه خاص تناسخی هند گرفته شده باشد.

نکته دیگری که باید بدان اشاره شود اینکه وی وجود را رابطه اعتباری می داند لکن در بحث نور و الانوار و انوار طولی و عرضی همان صفات و خصوصیات که ملاصدرا برای وجود اصیل و عام مصداقی خود می داند وی برای نور برمی شمارد. حتی در مقام بیان اینکه وجود حقیقی ذومراتب است آن را تشبیه به نور می کند.

از بررسی افکار عزیزالدین نسفی این طور فهمیده می شود که وی در انسان کامل خود باندازه زیادی از شیخ شهاب الدین متأثر شده است.

این مطلب را نیز باید تذکر داد که نحوه کار شیخ شهاب الدین در چند رساله فارسی وی با روش کار عطار در منطق الطیر یکسان است و با توجه باینکه این دویزرگوار در یک عصر و تقریباً هم عصر بوده اند و با تفاوت عمری که دارند هر دو یک زمان را درک کرده اند این اندیشه به خاطر انسان می آید که وضع خاصی در آن زمان وجود داشته است که روحیه خاصی را در سیر و سلوک ایجاد می کرده است.

شیخ شهاب در رساله عقل سرخ در سیر و سلوکی که با مرغان می کند به شخصی برخورد می کند که ارشاد و راهنمایی او را بدست می گیرد و پرسش ها و پاسخ هائی مطرح می شود که همه مبتنی بر رمز است بدین طریق:

پس گفتم ای پیر از کجا می آیی؟ گفت از پس کوه قاف که مقام من آنجا است و آشیان تو نیز آن جایگاه بود اما تو فراموش کرده ای، گفتم این جایگاه از چه می گردی؟ گفت سیاحم پیوسته گرد جهان گردم و عجایبها بینم، گفتم از عجایبها در جهان چه دیدی؟ گفت هفت چیز، اول کوه قاف که ولایت ماست، دوم گوهر شب افروز، سوم درخت طوبی، چهارم دوازده کارگاه، پنجم زره داودی، ششم تیغ بلارک، هفتم چشمه زندگانی. سپس از یکایک این هفت چیز می پرسد و بر جواب میدهد بدین سان: اول کوه قاف گرد جهان در آمده است و پازده کوه است و چون از

پنجاه و هشت

بند خلاصی یابی آن جایگاه خواهی رفت، زیرا که ترا از آن جایگاه آورده‌اند و هرچه هست عاقبت باشکل اول رود، گفتم بدانجا راه چگونه برم، گفت راه دشوار است.
در اینجا روش کار را در سیر وسلوک بیان می‌کند همانطور که سرغان در منطق الطیر عطار، را سیر وسلوک را ازهدد می‌پرسند،

بعد حکایت گوهر شب افروز مطرح می‌شود، پیر جواب می‌دهد این گوهر در کوه سوم کوه قاف است و از وجود آن شب تاریک روشن می‌شود. اما روشنایی آن از درخت طوبی است که هرگاه که در برابر آن قرار گیرد روشن می‌شود که ظاهراً شبیه انوار بواسطه است که از نور الانوار روشنی گیرند.

معلوم نیست که طوبی و کوه قاف و عدد یازده کنایه از چیست و مراد از گوهر شب - افروز چیست؟ فقط پیر شیخ شهاب گوید: درخت طوبی درختی عظیم است هر کس که بهشتی بود چون به بهشت رود آن را در بهشت بیند و در میان آن یازده کوه که شرح دادیم کوهی است که او در آن کوه است بعد عباراتی دارد که گویا درخت طوبی را رب الثوع درختان می‌داند و گوید همه میوه‌های درختان از آن درخت است.

سپس بحث و پرسشی به سیمرغ کشیده می‌شود که پیر گوید: سیمرغ آشیان بر سر طوبی دارد، بامدادان از آشیان خود بدرآید و بر زمین بال گستراند، از اثر پیرا و میوه بر درخت پیدا می‌شود. بطوریکه ملاحظه می‌شود این داستان جنبه کاملاً ایزدانی دارد.

شیخ شهاب گوید: پرسیدم که من شنیده‌ام که زال را سیمرغ پرورد و رستم و اسفندیار را ییاری سیمرغ کشت، پیر گفت بلی درست است، گفتم چگونه بود؟ سر حکایت تولد زال و پس از آن داستان پدرش سام را بیان می‌کند و درست سیمرغ در این داستان جنبه خدائی پیدا می‌کند، همچنانکه در داستان منطق الطیر عطار.

سپس دوازده کارگاه بزبان رمز و اشارت مطرح می‌شود که معلوم نیست آیا دوازده برج است یا چیزی دیگر و بالاخره دوازده کارگاه و هفت استاد به بیان می‌آید که بعید نیست سیارات هفتگانه باشد. این استادان در آن کارگاه‌ها بقول پیر همه دیبا می‌بافند.

سپس از زره داودی می‌پرسد که پیر گوید: بندهائی که در این دنیا بر تو نهاده‌اند زره داودی است که چهار حلقه دارد که هر سه کارگاه یک حلقه آن را درست می‌کنند که شاید عناصر اربعه یا ثلاثه باشد. و بروج دوازده گانه

بعد می‌پرسد این زره را چگونه باید از خود دور کرد؟ جواب می‌دهد به تیغ هلاک. شیخ از تیغ هلاک سؤال می‌کند جواب می‌دهد که در ولایت ما جلادی است که آن تیغ در دست اوست، شاید منظور ملکه الموت باشد. سپس از چشمه زندگانی می‌پرسد. شیخ جواب -

پنجاه و نه

می‌دهد که اگر از آن بنوشی ازرنج و عذاب تیغ بلارک راحت خواهی شد گوید آب زندگانی کجا است؟ گوید در ظلمات.

بطوریکه ملاحظه می‌شود شیخ شهاب همه داستانهای کهن رازمزی ازجیزهائی می‌داند و آن را بصورت نمایشنامه درآورده است. درخاتمه از اغلاط فاحشی که در متن ترجمه این کتاب هست از خوانندگان معذرت خواسته امید است بنده را معفو دارند.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه قطب‌الدین شیرازی بر حکمت اشراق

بارخدا یا ، اشراق راه تست ، شوقها و عشقها دلیل تست ، تویی خدای ما و
خدای سرآغاز هستی ما و مائیم بنده تو ، ای پاینده بالذات ترا خواهیم و برای تو نماز
گذاریم و روزه داریم ،

تو بمبداء نخستین هستی ، و تکیه گاه همه هستیها تویی ، همه هستیها از تو آید و به تو
باز گردد .

بارخدا یا ، ای خدای جهانیان و پیوند دهنده آسمانها در بالای زمین ما را بر آنچه
فرمان دادی باری ده ، و نعمت‌های بی‌کران خود را بر ما تمام کن .

بارخدا یا نهایت خواست ما را بخوشنودی خود گردان و پایان آرزوهای ما را آن
گردان که بدان ترایاییم و به ملاقات رحمت واسعه تونائل شویم .

سوگند بعزت و جلال تو که ما را از تاریکیهای طبیعت برهان ، به شاهدت
انوار و روشنائیهای وجودی خود رهبری کن ، و بر آنچه ترا پسندیده آید و بدان خوشنود
کردی در آغاز و انجام باز گشت ما را باری ده ، ستایش ترا سزد در آغاز و پایان
کار .

کمال بی‌پایان تراست ، بزرگی بی‌سزاحم و انباز شایسته تست ،
چگونه چنین نباشد که تو بالاتر و برتر از بی‌نهایتی .

درود بی‌حساب تو بر ذات‌های کاملان و نفسهای برتر آن باد ، یعنی پادشاهان
جهان انس و حیران حظایر قدس بویژه خداوند آئین و راهنمای ما محمد (ص) به بهترین
درودهای خود و پاک‌ترین تعیبات ، خداوند ، ولی باقیات صالحات تویی ، خداوند قدرت
و بزرگی تویی .

اما بعد - نیازمندترین آفریده‌ها و بندگان خدا محمودین مسعودین مصلح شیرازی (که خدا پایان کار او نیکو دارد) گوید که این کتابی است مختصر و کوتاه بنام حکمت اشراق تألیف شیخ فاضل و عالم کامل، مظهر حقایق، مبدع دقایق، شهاب‌العله والدین، پادشاه حکمت ستالهمین پیشوای مکاشفین، ابوالفتح عمر بن محمد سهروردی که نفس وی از الود گیها پاك باد و گوروی عطر آگین باد، که گنجینه عجایب و مالا مال از غرائب است و اگرچه حجم آن کم و ناچیز است لکن حاوی دانش بسیار است، نام آن بس بزرگ، و مقامش بس والا است، مشتمل است بر برامین واضحه تا آنجا که در زمین پهناور درین کتابهایی که بما رسیده است کتابی بهتر و شریفتر و نفیس‌تر از این در بخش الهیات و راه و روش رسیدن به حق وجود ندارد و سزااست که سطور آن بامداد نور بر گونه حور نوشته آید و معانی آن با قلم اعلی بر لوح نفس نگاشته گردد

این کتاب شامل حکمت اشراق و متضمن اعتقادات حضرت شیخ اشراق میباشد و مورد اتکاء و اعتماد و است، خلاصه‌ایست از مسائل حکمی که بنزد شیخ محقق شده است و بدان گرویده است، یعنی آن بجاست و مطالبی که پاك از شبهه و میرای از شكوك است.

خلاصه‌ایست از مسائل ذوقی وی که از راه سیر و سلوك برای او حاصل آمده، بوسیله آن به انوار مجرده و اصل شده است، خوشی‌ها و لذتهای نعیم الهی برای وی تحقق یافته است و بدین سبب است که در بسیاری از کتب و رسائل خود آنرا ستوده و حل مسائل مشکل را بدان احاله فرموده است.

زیرا این کتاب از یک سو شامل مهمترین و سودمندترین مسائل حکمت بعضی است و از سوی دیگر مشتمل بر والاترین و روشن‌ترین مسائل حکمت ذوقی است چه آنکه شیخ اشراق در هر دو بخش حکمت ذوقی و بعضی سرآمد دانایان زمان خود بوده است و به ژرفای این هر دو رسیده است به نحوی که کسی به غور و عمق اندیشه او نمی‌رسد چگونه چنین نباشد و حال آنکه در این کتاب از مسائل شریف‌نهایی و اسراری بس

نفس مغزون سخن گفته است، مسائل و اسراری که اشارات حکمای پیشین و تلویحات اولیای متقدم از آن خالی است.

از جمله رازهای شریف که در این کتاب نهاده است بیان و توجیه جهان اشباح میباشد که بسیاری از امور و از جمله بعث آدمیان و وعد و وعید پیامبران و آنچه مربوط به نبوت و خوارق عادات است مانند کرامات و معجزات و انذارات و تعبیر رؤیاها، اسرار لاهوتی و انوار قیومی همه بر اساس آن یعنی وجود جهان اشباح استوار است.

آن اسوری که بجز از آن راهی که شیخ برفته و منهجی که وی بگذرانده، هر آنچه درباره آن گفتگو شود جز خیالی بیش نیست زیرا چنین نباشد که هر دانشی به قیل و قال و هر معرفتی به گفتار حاصل شود، چه آنکه بعضی از دانش ها تنها از راه تلطیف باطن و قوت حدسیه قدسیه ناشی از احوال بدست آید نه به گفتار. و شیخ رئیس این مینا (که خداوند بحق نیکان برگزیده، او را بمنتهی درجه مقامات لیکن برساند) بدین اصل توجه کرده و آگاه شده است و در مواردی از اشارات و شفا و لجات گوید «تلطف من نفسک» روح و نفس خود را لطیف و باریک بین گردان تا از اسرار نهانی این اسرار آگاه شوی و نیز گوید

«فاحدس من هذا» و در این مورد از نیروی حدسی و قوت قدسی خود امداد و کمک بخواه و بالجمله این کتاب دستور غرایب و فهرست عجایب است، و اسرار و رموز آنرا دریابند مگر آنانکه در قله بلند حکمت و دانش باشند و در میدان وسیع دانش و ذوق بتازند و بدانند که هر «سپاهرنگی» خرما نباشد و هر «سرخرنگی» شراب نه، و این امر خود گواه است که شیخ ما در حکمت گامهای راستی برداشته است و او را در فلسفه یدی طولانی است، و دنی روشن و استوار، و نیری کامل قدسی، در کشف امور و حقایق جهان، و ذوقی شامل و روشن در دریافت اندوار الهیه.

روشن شد که حکمت ذوقی و بعضی هر دو راه و روش اشراق است و این

همان چیزی است که صدور حکمت و اعلام نخستین آن که در شمار پیامبران و اصفیاء و اولیاء خداوند بمانند «آلثاذاذیمون وهرمس وانبأذ قلس وفیثاغورس وسقراط و افلاطون و امثال آنان مقرر داشته و بنای آنرا بریخته‌اند، آن کسانی که دانایان و بزرگان گذشته به فضل و دانش و حکمت انسان اعتراف و اقرار دارند و در پیش کسوتی آنان ملل مختلف سخن گوید، اینان همان کسانی هستند که خود را متشبه بعبادی و متخلق باخلاق الهی کرده‌اند و از قید تعلقات ساده برهنه گردیده و بدانش ها و معارف حقیقی آراسته شده‌اند.

ایشانند که می‌توان لفظ فیلسوف را به حقیقت بر آنها اطلاق کرد، زیرا فلسفه عبارت از تشبه بذات پاک باری تعالی است با اندازه توانائی انسان بمنظور دریافت و بدست آوردن خوشبختی جاودانی.

چنانکه امام صادق فرمودند «تخلقوا باخلاق الله» یعنی خود را بواسطه انحطاط تاسمه. بمعارف و علوم حقه و برهنه شدن از جسمانیات شبیه بخدا گردانید.

این بخش از حکمت یعنی حکمت اهل خطاب «حکمت ذوقی» که این کتاب حاوی آنست همانست که بارها خدا در مقام احسان و امتنان در قرآن مجید از آن یاد کرده است که «ولقد آتینا لقمان الحکمة»^۱ و نیز فرموده است «ومن یؤت الحکمة فقد أوتی خیراً کثیراً»^۲ و بجزاینها از آیاتی که دلالت بر شرف حکمت و مرتبت بلند آن دارد.

و می‌نماید که حکمت از اموری است که شایسته است انسان تمام مدت عمر خود را به اندوختن آن مصروف دارد.

چنانکه حضرت رسول (ص) فرمودند (من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه).

در شرف و مرتبت بلند حکمت همان پس که خدای جهان در قرآنی که «تنزیل من حکیم حمید» است خود را حکیم نامیده است و این همان حکمتی

است که خدای بزرگ براهل آن منت گذارده و از نااهلش منع کرده است، نه آن حکمتی که مردم زمان ما بر آن افتاده‌اند و بدان توجه دارند .

زیرا آن حکمت رسمی با وجود آنکه اساس و پایه‌اش معلول است، خود مورد جدال و نزاع و اختلاف است و فروع و مسائل آنهم درهم و پراز باطیل و سخنان بیهوده است از کثرت جدل و خلاف به مانند درخت بید بی بهره و ثمر است

و بدین جهت است که هیچ خواستار دانشی در طول زندگی خود از بهره‌برنگیرد و هیچ بدبختی بدان خوشبخت نشود بلکه جز فقر از حق چیزی نمی‌افزاید و بلکه آدمیان را از حق و راه راست بدور کند، بسیاری از مردم را گمراه کند و عده را رهبری و اجمالی است که نیاز به تفصیل دارد و به مانند قرآنی است که او را تاویل لازم است ولیکن نادان متکبر است و العاصف و داد از میان مردم رخت بر بسته است .

و نه آن حکمتی که مشائیان و یاران معلم اول یعنی ارسطو بدنبال آن رفته‌اند، زیرا قواعد آن پس‌رست و مسائل آن باطل است چنانکه از مطایبیات شیخ و شرح این کتاب روشن گردد یعنی در سواردی که پوسته‌ها از مغزها جدا گردد مضافاً بر این اسراینلن، حکمت ذوقی را کلام‌ها کرده‌اند و از اصول بفروع رفته‌اند و حتی حکمت بعضی راهم با ایرادات بسیار و نقوض بی‌شمار در واقع مطرود و مردود دانند و با این همه خود را حکیم دانند .

این همه کارها برای حبه ریاست کردند و بدین جهت از رسیدن به مقام والای مشاهدت حقایق جهان و ادراک انوار مجردة محروم ماندند ، زیرا مشاهدت مجردات و رسیدن به حقایق و اسرار عالم ملک و ملکوت از راه فکر و انتظام دلیل قیاسی و از راه نصب تعاریف حدی و رسمی ممکن نباشد و بلکه تنها از راه دریافت مجردات و رسیدن به حقایق از راه انوار اشراقیه که بی‌درهی آید و تا بد نفس آدمی از بدن جدا گردد و تعلق و ارتباط آن با انوار سجره آشکار گردد و تواند مجردات

روحی و عقلی را اندر یابد و متطور بنقوش مجرده شود و نقشها پذیرد همچنانکه شی مرئی در آینه منتقش گردد .

و هیچ کس را نتوان حکیم و دانا خواند و دانست مگر آن کس که بر جهات مقدسه و انوار ملکوتیه که وجهه کبری است آگاهی یابد که فرمود «ولکل وجهه هومولها»

و هیچ کس را نتوان از متألهان شمرد مگر آنکه بدن و کالبد وی بسان پیرهن شود که هر گاه خواهد بدر آرد و هر گاه خواهد بتن کند، هر گاه بخواهد خلع کالبد نماید بتواند، که تن را رها کند و یاسمانها و عالم نور بالا رود و اگر ارادت کند و بخواهد بهر شکل و صورتی اندر آید .

این قدرت و توانائی از راه انوار تابنده و بارقه های خدائی ممکن گردد .
نمی بینی که آهن گداخته از راه مجاورت متشبه با آتش سوزان گردد و همان کار کند که آتش کند .

پس شگفت نباشد که اگر نفوس آدمیان از انوار مجرده ملکوتی اشراق گیرد و از نور خدائی روشنائی پذیرد همه موجودات جهان هستی از وی پیروی کنند . همچنانکه از قدسیان پیروی نمایند . پس اشاره می کند و هر شیء به اشاره او وجود می یابد و هر آنچه تصور کرده بخواهد واقع می شود و بدین ترتیب و بدین سان باید کار کرد «ولمثل هذا فلیعمل العاملون و نی ذلک فلیتنافس المتنافسون» و در مورد این چنین چیزها باید رقابت و منافسه داشت . ای نا آگاهان از خواب غفلت بیدار شوید و بپاخیزید و فرصت را غنیمت دانید،

ای کسانی که دل روشن و چشم بینا خواهید تا از راه تجلیه نفس بفضائل روحانی و تخلیه آن از ذرائل جسمانی نیروی عقلی بدست آرید که بدان نفسهای خود را به عالم ملکوت رسانید .

تا در زمره سکنه جبروت قرار گیرد و از قید طبیعت رها شوید و از وابستگی حوادث

کون برهید ، بواسطه عیان از بیان بی نیاز گردید و معارف حقه را از نفوس اللالك دوار اندر یابد و در عنصریات تصرف کنید همچنان تصرف خداوندان ثروت و ملک در ملک خود،

هر که خواهد این مراتب و مدارج بدست آورد و بدین مقام و منزلت رسد، بناچار باید این کتاب را بخواند و مبانی و معانی آنرا دریابد و شرایط آنرا بر عهده گیرد آن سان که بمعانی آن دست یابد

هر آن کس که بیازد باید بناچار تصدیق کند و بدان گردد، هر آن کس که در این راه ریاضت کشد این حقایق و هرا مسلم گردد .

زیرا این کتاب مهدان و جولانگاه خداوندان بحث و کشف است، در شهرت و اشتهار بمانند آفتاب نیمروز است چشم هابدان دوخته، اندیشه هادراین میان بمساقبت و پیش دستی پرداخته، دست های آزمایش آنرا نقادی و صرافانی کرده است . سرشت و طبعهای خرد و کلان آنرا پسندیده و نیکو داشته است، و با این وصف هیچ یک از حکیمان حقایق آنرا در نیافته و مطالبی بدین سان برنگاشته و دری بدین درخشندگی نهفته اند و اگر چه دانایان درین باب و مسائل سخن بسیار رانده اند لکن مطالب و حقایق آن همچنان پنهان مانده است و بمانند گنجی پنهان و سرپوشیده بمانده، بمانند دری است که همچنان ناسفته است و مرمری است که ترکیب و پیوند نیافته است

زیرا این کتاب ، کتابی است که در صنعت خود بس غریب و در فن خود بس شگفت آور است تا آنجا که از لحاظ ایجاز و کوتاهی، سخنی است شبیه معما ها و گرچه از لحاظ حسن ایراد و اظهار و انسجام عبارات در حد اعجاز است .

پس نفس من را خوش نیامد که این سخنان گهربار و مطالب تازه و بدیع و درخشان که مغز و لب دانش و خلاصه و زبده سیر و سلوک است همچنان در حجاب ابهام بماند و از فهم و درک آدمیان پنهان ماند .

پس لازم آمد که آنرا شرحی کنم و دشواریهای آنرا باز نمایم باشد که از این راه

مشکلات آن روشن شود و از مراجعه الفاظ، معانی باریک و دقیقی آن بفهم آید و نقاب ابهام از چهره معانی آن برداشته شود.

و من تنها به کشودن مشکلات و روشن کردن الفاظ نارسای آن اکتفا کردم و بر
ایضاح و نمودن معانی باریک و دقیق آن بسنده کردم
ترا کیب آنرا باز نمودم، مبانی آن را منقح کردم،

در تقریر قواعد و تحریر مشکلات و تفسیر مقاصد و تکثیر فوائد و وسط موجزات و
گشایش معماها کوشیدم و موصلات آنرا مقید کردم یعنی آنچه را که بدون مأخذ
بگفته است و نام اعلام آنرا نبرده است مأخذ آنرا بیاوردم و مشکلات آنرا مفصل کردم
در حال که اکثر همان توضیحات و مطالبی که در مقام ایضاح آن بیاورم از سخنان وی
و از کتب و رسائل دیگرش بهره گرفتم، و آنچه از کتب و شروح وی بهره گرفتم کوشش
کردم که عین الفاظ و عبارات آنها را بیاورم و از این جهت این کار کردم که مبادا روزگار
و حوادث ایام آنها را دگرگون و تباه کند.

من بر این بودم که هم حوادث روزگار، و اختلال امن و آسان مرا از این کار باز
داشت و هم آنچه روزگار کج سدار بر زیان من آورد، آن روزگاری که عزیز میکند و ذلیل و
خوار میگرداند، آن روزگاری که فرود میآورد آنکه بالا است و بالاست و بالایی برد آنکه فرود است،
پراکنده ها را پیوند میدهد و پیوند شده ها می پراکند، آنسان که بگنشته است در لوح
قضا و قدر و داوری شده است از نزول بلا و جلاء وطن، و علاوه بهره های ناقص و
آرزوهای ناپرا آورده شده، و دماغ تهی و نیرنگ و غبن قاحش نیز مرا از این کار باز
داشت

تا آنکه از ابتاء روزگار روگردان شدم و بریدم و دور شدم و از آنان بگسلیدم
و جدائی را بر اجتماع برگزیدم چنانکه روزگار دوری و جدائی من از مردم همانند

روزگار انقطاع و جدائی از کالبد بود و اقلال پس از اکتار و سختی پس از آسایش و خالی بودن دیار از کسی که قدر و ارزش فضیلت بداند و تنگدستی آزاد مردان را بزدايد مرابر آن داشت که خود را پنهان کنم و در گمنامی و گوشه گیری بسر برم و دریکی از نواحی این سرزمین زاویه برگیرم و انزواء گزینم.

در حال که واجبات و فرائض بسیاری بر من بود که باید انجام دهم و تفریط هائی در برابر خدا کرده بودم که بایستی قلافی میکردم، نه تدریس درسی را بر عهده گرفتم و نه تصرف در تالیفی را متعهد شدم

زیرا شرح مشکلات و تقریر و باز نمودن معضلات و استخراج علوم و صناعات و بررسی مسائل و مباحث و اثبات و استوار کردن آنچه از مباحث محقق میگردد نیاز به تجرید عقل و تمیز ذهن و تصفیة فکر و تدقیق نظر و بریدن از شوائب حسیه دارد و نیاز به بریدن و دوری از وسوسه های محتاد و عادی دارد و همه اینها و کول با من و امان است و آن هم مربوط بعدل سلطانست، چه آنکه داد و عدل پادشاه پایه و اساس تمام خوبیها و برطرف کننده تمام بدیهاست،

زیرا همه عناصر جهان وجود بعدل و داد اعتدال گیرد، و سال و ماه بر اساس اعتدال و استواء استوار گردد عدل و داد حافظ امن و رافع اختلال است.

ولکن چون جریان عدل و سیر عادلانه ازین برفت و آراء باطله و فاسد مشیوع یافت و دین و نشانه های آن تباه شد و حق و آثار آن محو گردید گفتار عزیزی را کار بستم.

۱- در عبارت متن آمده است فی ايام القطوع مثل الانقطاع ؟ ظاهرا یعنی روزگار جدائی و افتراق من از مردم مانند روزگار انقطاع از کالبد بود. و بنا بر این معنی عبارت این میشود: در حال که برگزیدم و انتخاب کردم افتراق و جدائی را بواجتماعی در روزگار قطع و گوشه گیری به مانند انقطاع از کالبد

قالوا بعدت ولم تقرب فقلت لهم
 بعدی عن الناس فی هذا الزمان حجی
 اذا خروجک لم یخرجک عن کرب
 حدث من کان جلس البیت ما خرجا
 کم عالم لم یلج بالقرع باب منی
 و جاهل قبل قرع الباب قد ولجا
 قعدت فی البیت از ضیعت منتظراً
 من رحمة الله بعد الشدة الفرجا

تا اینکه بدری درخشان از برج سعادت بدر آمد و دنیا را خوشی و سرور فرا
 گرفت و سرزمین های خدا اس و آسایش یافت و جهان آراش گرفت و برکت خداوند
 گار دانشمند داد گر، یعنی آن که همواره نور هدایت از جبینش تابش میکند و به همت و
 دست توانای وی اعلام تقوی و ورع بر کشید میشود .

و آن خداوند گار دانای دادگری است که هرچم های پرهیزکاری بدست او
 برافراشته شده است، دریای ژرف از فضائل وی سر برافراکنده، سپاهیان حمله گرش به
 نیکی ها و بخشش وی شرمند دارند یعنی:

جمال الملک والدين ، غیاث الاسلام والمسلمین «زیور مردم و آئین خدائی،
 فریادرس اسلام و مسلمان» علی بن محمد بن الدسجردانی صاحب فضائل علمی و عملی،
 دارنده ریاست دین و دنیا، ریاست طبیعی و وضعی، ریاست حقیقی نه نسبی و
 اضافی .

علاوه بر معاسن و سجایای اخلاقی که بر شمرده شد او را شرفی است ذاتی و استوار
 و دودمانی است بزرگ و کریم المقدار از اخلاق و بالاترین و پسنده یده ترین و از همت ها
 بالاترین و برترین آنرا دار است .

له هم لا منتهی لکبارها و همته الصغری اجل من الدهر
 له راحة لوان معشار عشرها علی البرکان البراندی من البحر

سپاس و ستایش مرخدا یراکه او را بر همه بزرگان جهان مزیت داد و او را به همه برتری ها جملاً و تفصیلاً بیاراست . به کرمهای ظاهرة الاشراف زیور و شرف داد و بدودمانی کهن وریشه دار و باشاخ و بسرک ویژه گردانید ، آدسیان را به ستایش وی گویا گردانید . و بخشش و بخشندگی او برگردن دانایان طوق بندگی پیفکند . خدایا آستان فرشته آشیانش راجایگاه برآورد آرزوها و مرکز برزگی و کان برکت و کرامت و محل آسایش و سلامت گردان . و در تیمار دانایان و نیرومندی فضلا و علماء و بالا بردن روش ها و سنت های پسندیده و زنده کردن رسوم و آئین داد به توفیقش پیفزای .

نعمت های بیکران وی را که به خداوندان دانش رسد شکوردار ، در برابر بخشش های بی دریغی او را بر صاحبان فضل پاداش نیکوده و مبروردار .
 بویژه نعمت های همیشگی که در گذشته بر من ارزانی داشته و در آینده از آن بهره مند خواهم شد .

چون ناراحتی برفت و اوضاع و احوال بحال خود بازگشت و روزگاه آرامش گرفت و ملک برنستی خود برگشت و اندوه ها زدوده شد و دستمگری رخت بربست ، آسایش و آرامش ببرکت پادشاهی که زمام امور روزگار را بدست با کفایت خود دارد بجای خود آمد و نظام گرفت ، هر کس را بدیدم که بر اندازه همت خود تحفه بدرگاه وی برد ، هر آینه خوشبخت آن دستی است که بدرگاه وی تحفه برد^۱

و حالت موجود من و تنگدستی و دشواری زندگی، من را از اهداء تحفه دنیوی که در خور و مناسب خزانة کریم و مشابه در های یتیم و گران بهای آن باشد بازداشت و مانع گردید

۱- ممکن است معنی این باشد خوشبخت است آن کس که بادست خود تحفه بدرگاه وی برد . و یا خوشبخت آن تحفه که مورد قبول وی افتد و یا خوشبخت آن دستی که تحفه وی قبول افتد ، عبارت معانی مختلف دارد . و اصولاً ممکن است تصحیفی شده باشد . و اینطور باشد که . هر کس همت خود را با بردن تحفه ، تبار مقدم با سعادتش کند .

بیاد گفتار ابوطیب متنبی افتادم که گوید.

لاخیل عندک تهديها ولا مال فليسمع النطق ان لم يسجد العال^۱

و نیز گفتار وی که گوید:

وزکی رابعة الرياض نسيمها تبغى الثنا على الحيا فيفوح

جهد العقل فكيف بابن كريمة يعطى جميلاً واللسان فصيح^۲

و چون بدیدم و در یافتم که حضرتش شیفته دانش و حکمت است و حکمت بزرگترین هدیه ایست که وی پذیرای آنست بر آن شدم که شرحی بر حکمت اشراق برنگارم و نام ویرا در سر لوحه آن بیاورم ، باشد که روزگاران دراز نام ناسیش بماند و بر آن شدم که آنرا باستان فرشته آشیانش بعنوان هدیه و پیشکش برم چه آنکه شایسته تر از او بدین تحفه و هدیه گران بهای دانش و رازهای باریک و دقیق حکمت در جهان نمی باشد خصوصاً که این تحفه ایست که روزگار آنرا پوسیده و دگرگون نکرده و به پایندگی زمان همچنان پاینده و جاویدان ماند و گذشت ماه و سال آنرا تباه نکند ، زیرا از نوع دانش و علم به ساز و برگ و فرغ و شاخ ادیان و آئین ها نباشد تا آنکه با اختلاف زمان و دگرگونی روزگار و مکان دگرگون شود و اگر چه مثل من در اهداء و پیشکش کردن این تحفه گران بها و پراح به آستان و

۱- ترانه اسبان سواری است که بدرگاهش پری و نه ثروتی است و اکنون که روزگار ترا از بخشش های مادی این جهان بی بهره گردانیده است زبان ستایش گر خود به ستایش او بگشای.

۲- یعنی رابعه و بوی باغها خوش است و طایب ستایش کند بر باران پس بوی خوش و نسیم خود را می وزد. خلاصه معنی اینکه بوی خوش همانند نسیم باغهاست که گویا بدین وسیله می خواهد باران را ستایش کند، پس نسیم عطر آگین آن در مقام ستایش باران و زیدن گیرد و این عمل باغها یعنی زیدن نسیم همانند کوشش تنگدست است که نتواند بخشش کند پس زبان به ستایش گشایند، پس باغها نیز با نسیم خود ارجدانی کنند. و موقعی که باغها بدین سان ستایش باران کنند یا ستایش ابرهای باران زای کنند چگونه باشد حال سردی کریم که او را زبانی گویا و بیانی روشن است.

درگاه حضرت والایش مثل کسی است که بافتاب نور هدیه کند و با آسمان بلندی بخشد .

زیرا حضرتش با اندیشه باریک و ذهنی درخشان بدان پایه و سایه از حکمت و دانش رسیده‌اند که اقران و همگنان و مردم روزگار او از آن بی‌بهره‌اند .
و بدان مقام از دانش و بینش برسیده است که اکثر اقران و مردم روزگارش از آن محروم می‌باشند و هر آن کس که خواهد قرآن مجید بر جبرئیل امین عرضه کند لاجرم از نعمت خرد و رأی اصیل بی‌بهره باشد و آن کس که در بای ژرف سالامال از آب را بر جرعه ناچیز که عطشی را فرو نیشاند عرضه دارد و یا کوهی بلند را بر تپه کوچک که سایه نمی‌افکند بنماید از خرد تهی باشد^۱

پس نهایت کار خردمندی که ارزش و قدر خود را بداند و حدود و جودی خود را آنطور که هست دریابد آنکه از حد خود تجاوز نکند و گام از اندازه خود بیرون نهد ، چه هر آن کس که از حدود و اندازه خود بیرون شود ، ضرر و زیان آن وبال خود وی شود .

امید از کرم و نیک سرشتی [اهل، فضل] اینکه با نظر خوب بدان بنگرند و با عین- انرضای آن را مورد توجه قرار دهند تا بعد کمال از آن بهر مند شوند و نیز امید میرود که نارسائیه‌ها و نادرستیهای آنرا اصلاح نمایند از جهت ترحم بر من و نه از نظر احترام بر من ، که خدای بزرگ فرماید «واذا سروا باللغوس و اكراما»

و اینکه هر گاه برد قایقی برخوردارند که از سخنان دانایان بهره‌بر گرفته‌اند و یا بر حقایق دست یابند که آنان افاضه کرده‌اند ، مفاد این آیه شریفه را دست آویز خود نگردانند که «هذه بضاعتنا ردت الینا» و نگویند که این از آن ماست که بهما بازگشته است .

۱- ممکن است تصحیف شده باشد و این طور باشد «لا تواذی ظلمة» یعنی تپه کوچکی که حتی با اندازه سایه بانی هم نیست . عبارت متن این است «ان من جاوز حده شابه ضده» که در حد او افتد و بر او وبال شود .

عبارت معروف این است که : الشیئی اذا جاوز حده انعکس ضده بالی ضده .

لا تنكرون اذا اهديت نحوكم من علومكم الغراء و آرائكم النقا
 فقيم الباغ قدیهدی لمالکھ برسم خدمته من باغھ التحفا

ای خداوندان حقیقت و تجرید و یاران طریقت و تفرید بدانید ، آنانکه بدانش و علم خود شیفته اند و در راه کسب و بدست آوردن آن بسی رنج برده اند و در این راه روزگاران خود را مصروف کرده اند ، از شنیدن حقایق و سخنی که سازگار و مناسب و موافق با دانش آنان نباشد بسی ناراحت می شوند .

و آنان را بجز آنچه اندر یافته و بدانسته اند پهنه نیاید ، مگر آنکه مردی باشد دادگر و خداوند خرد ورای درست و صاحب تمیز و با وجود این خواستار حق و حقیقت و از عناد و لحاج برکنار یعنی آن کس که تنها هدفش یافتن راستی و تسکین و آرامش بخشیدن بدل خود از راه رسیدن به حقیقت باشد نه آنکه اوهام و خیالات و متصورات خود را یقین انگارد و همتش این باشد که به گفتار و سخنان متأخران در آویزد .

پس چه کسی است که دیدن را به خبربر گذراند و شنیدن را بردیدن برتری نهد و این چنین کس با آن چنان اوصافی که بر شمردیم در میان مردمان کعباب می باشد .

لکن من با آنکه عالم بدان امور بوده و آگاهم و میدانم که «من صنف استهدف» و «من انف فقد استقذف» بآنانکه مرشقی نیکو و اصلی سالم دارند و ائقم که هرگاه بر اشتباهات و لغزشهای من پی برند و برخوردند با گذشت و عفو خود خوشنودم گردانند .

زیرا من خود میدانم که همواره در اشتباه و خطا هستم و به ناتوانی و کوتاهی در دانش خود اعتراف میکنم زیرا بضاعتم در دانش کم است و دستم در این صنعت کوتاه

۱- اگر بقدری از دانشهای درخشنده شمارا به شما برگردانم پرس متاژید و انکار نکنید و خورده مگیرد چه آنکه رواست که باغبان تحفه از فرآورده های باغ برای خداوند باغ هدیه و پیش کشی برد .

مضافاً بر آن فترتی که از پیش آمدها و حوادث روزگار حاصل شد و مرا از جستار و تحقیق در دانش حکمت بداشت، گرفتاریهای زمان مباحثات و گفتگوهای علمی و مطالعاتم را تباه کرد زیرا فترت ها آدمی را از مباحثه و اشتغال بدانش باز دارد و اشتغالات خاطر مطالعات را باطل گردانند^۱.

با این حال این شرح گوارا تر از نسیم سحر گاهی است و خوشتر از شنیدن افسانه در زیر پرتو ماه تاب و شیرین تر از شکایت عاشقی به معشوق خود و خوشایند تر از آن لحظاتی است که معشوق بوعده خود عمل کند و عاشق بدیدار او نائل آید و رقیب چشم ببوشد^۲ و من از آنان نباشم که در این قالب چشم با حسان و پاداش داشته باشم و بامدعی آن باشم که از زبان عیب جوین در امان باشم زیرا دانا کسی است که خطاها و اشتباهات خود را بر شمرد و به ستایش دیگران بدگمان باشد، نه مانند آن کس که شیفته فرزند و سخن خود باشد. اکنون وارد در مقصود شده از خداوند می خواهم که مرا راهنمایی کند و از نا هنجاریها و اشتباهات محفوظم بدارد کارم به لیکی و رحمت پایان بخشد و از خوشبختی همیشگی بهر مندم گرداند و از عذاب الیمش در امانم بدارد بحق محمد و آل پاک سرشت وی.

۱- ترجمه آزاد شد. ۲- یعنی دور از چشم اشیار.

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه شیخ اشراق

بارخدا یا، یاد تو جلیل است. قدوسیت تو بس عظیم است زینهار داده‌تو نیرومند و عزیز است. جلالت و شکوهت برتر و بزرگیت بالاتر از همه بزرگیها است. رحمت و درود بر برگزیدگان و اهل رسالات تو عموماً و ویژه بر محمد مصطفی بزرگ عالم بشریت و واسطه بخشش آدمیان در روز رستاخیز، بر او و بر همه پیامبران سلام باد.

بارخدا یا ما را بنور خود بهر مند و پیروز گردان و از یاد آوران و سپاسگزاران نعمتهای باطنه و ظاهره خود گردان.

و بعد - بدانید ای برادران من که کثرت و فزونی خواست شما از من در نگارش حکمت اشراق عزم من را در امتناع از این کار سست گردانید و میل مرا در خصوص اهراض از ورود در این کار زائل کرد و اگر این امر از حقوق لازمه نمی بود^۱ و قضاء ازلی حق مقدر نکرده بود و فرمان الهی بر این امر مقرر و وارد نگشته بود هیچگاه سرا داعی بر اظهار آن مسجل نمی گشت زیرا در این کار دشواریها بسیار است که خود میدانند^۲

ای گروه برادران و یاران من که خدای شما را نسبت بآنچه دوست دارید و خوشنودی شما در آنست توفیق دهاد، همواره از من خواسته و می‌خواهید که کتابی بر نگارم

۱- یعنی تعلیم و ارشاد براه راست که خداوند میثاق وعده گرفته است از علماء که دانش خود را براهل دانش و دانشجویان پنهان نکنند.

۲- زیرا مربوط به جهان ماوراء طبیعت است و نیز راه آن جز راه حکمت معموله

است.

که آنچه برای من از راه ذوق درخلوات و منازل حاصل و یافت شده است ثبت کرده،
بادنمایم^۱

والبتّه هر جوینده را سهمی بود از نور الهی کم باشد یا زیاد و هر کوشش کننده
را ذوقی بود ناقص یا کامل

زیرا دانش بردسته و گروه خاصی وقف نباشد تا لازم آید که پس از آنان درهای
تابش انوار ملکوتی بسته گردد و راه حصول و فزونی دانش بر جهانیان بند آید^۲.
و بلکه برعکس پختننده علم^۳ که خود درافق مبین بود^۴ بر اظهار امور و علوم غیبیه
بخیل نبود.^۵

نور درین درجه بریده لکن

(و بدترین قرن‌ها قرن‌ها است که در آن بساط اجتهاد و ریاضت در نور دیده شود و
سیر اندیشه‌ها^۶ منقطع گردد. و درهای مکاشفات بسته و راههای مشاهدات مسدود
گردد.)^۷

و من پیش از نگارش این کتاب و هم در اثنای این یعنی در هنگامیکه موانعی
مرا از ادامه این کار^۸ منقطع میکرد. کتابهایی برای شما بروش مشائیان برنگاشتم و
قواعد فلسفیّه آنها را در آن کتب خلاصه کردم.

و از جمله آنها [کتاب] مختصری است موسوم به «التلویحات اللوحیه و العرشیه»
که مشتمل بر قواعد بسیاری است^۹ در این کتاب با وجود حجم کوچکش همه قواعد

۱- در حال اعراض از امور مادی دنیاوی این احوال سانع شده است یعنی آنچه در سیر و سلوک

معنوی یافته‌ام در این کتاب پادنمایم.

۲- که متأخرین را نرسد بر تقدیم در علم و دانش فزونی حاصل کنند

۳- و اهب العلم یعنی عقل فعال- شرح قطب ص ۱۴

۴- یعنی درافق عالم عقول است چون عقل فعال واقع در جهان عقول است

۵- تا درهای علم به غیوب بسته باشد

۶- و تکامل آنها

۷- از ادامه نگارش حکمت اشراق باز میداشت

۸- بر قواعد فلسفه مشائیه

فلسفه مشاء را خلاصه کرده برنگاشتم و در رتبت بعد از آن [کتاب] اللامعه میباشد^۱ و بعد از آن دو باز هم برنگاشته‌ام.^۲ و باره دیگر کتابهایی است که در روزگار صباوت نگاشته‌ام^۳ و لکن این کتاب را روشی دیگر بود^۴ و طریقی نزدیکتر^۵ از آن طریقت. و منظم و منضبط‌تر بود و در مقام تحصیل کم‌رنج‌تر بود^۶ و حقایق و مطالب آن^۷ لخت برای من از راه فکر و اندیشه حاصل نیامده است و بلکه حصول آنها باری دیگر بوده^۸ نهایت پس از یافتن آنها جوای برهان بر آنها شدم^۹ بدان‌سان که هرگاه مثلاً از آن براهین حاصله قطع نظر نمایم هیچ مشککی نتواند مرا در مسائل آن بشک اندازد.^{۱۰}

و در آنچه من از علم انوار روحانی بیاورده یادآوری کرده‌ام و همه مسائل و مطالب و قواعدی که بر آنها نهاده شده و بر بنیان آن استوار گردیده است^{۱۱} و جز آن هر آن کس که راه خدای عزوجل پیماید و سالک این راه باشد مرا مساعد و همراه باشد. و این راه (یعنی علم و دانش انوار روحانیه) راه و طریقه یافت و ذوق پیشوای دانش و حکمت و رئیس آن افلاطون، خداوند نعمت‌های ظاهره و باطنه

۱ - یا اللمعات

۲ - مانند مقاومات و مطارحات - شرح قطب ص ۱۰

۳ - مانند : الواح و هیاکل و بسیاری از رسائل دیگر .

۴ - یعنی حکمت اشراق که بر اساس ذوق و یافت است .

۵ - یعنی از این طریق که طریق حکمت ذولی باشد زودتر میتوان به حقایق رسید تا

آن طریق

۶ - در تحصیل مطالب آن نیاز برنج و تعب کمتر بود از حکمت بعضی

۷ - حکمت اشراق

۸ - ذوق و کشف و شهود .

۹ - و متصل به اندیشه شدم

۱۰ - چون از راه ذوق و کشف و شهود یقین حاصل کرده‌ام .

۱۱ - آنچه بر بنیان دانش انوار نهاده شده است اکثر مسائل فلسفه طبیعی و الهی است قطب

ص ۱۶ - کلمه و غیره یعنی و جز مسائل مربوط به انوار الهی که منظور مسائل طبیعی باشد .

است . و همین طور راه و روش کسانی است که در روزگار ان پیش ترازوی بودند از زمان پدر حکماء یعنی هرمس تا زبان وی از بزرگان حکماء و ستونهای دانش همانند انبیاذقلس و فیثاغورس و جز آن دو .

والبتہ سخنان پیشینیان همه بر رمز بیان میشده است و بنا بر این هر آنچه دیگران بر آنان رد نوشته اند و بتاخته اند اگرچه متوجه جهت و روی آشکار سخنان آنان میتواند باشد (با ظاهر کلمات آنان سازگار است) لکن متوجه خواست و مقصود کلمات آنان نمی باشد (ایرادات آنها ناموجه میباشد)

زیرا رموز را نتوان رد کرد و مطرود دانست و رد بر آن از خرد بیرونست که نخست فهم باید کردن و سپس ایراد .

و بنا بر این قواعد و ضوابط اشراق در باب نور و ظلمت که راه و روش حکماء و دانایان سرزمین پارس است بمائند جاماسف و فرشاد شور و بوذرجمهر و کسانی که پیش از اینان بودند بر رمز نهاده شده است و این قاعده (یعنی قاعده نور و ظلمت که اساس حکمت اشراق است) نه آن اساس و قاعده مجوسان کافر است و نه مانیان ملحد و نه آنچه بشرک کشاند

و گمان مبرید که حکمت و دانش در همین مدت کم و برهه از روزگار وجود داشته است و لا غیر^۱ (راه آن مسدود شده است)

زیرا عالم وجود هیچگاه از دانش حکمت و دانائی که لمودار و قائم بآن بود و حجت و بینات خدای بنزد او باشد تهی نباشد و وی همان خلیفه و جانشین خدای بزرگ بود بر روی زمین . و تاروی که زمین و آسمان پایدار و استوار است نیز این چنین خواهد بود .

و اختلاف در بین حکمای پیشین و همین تنها در الفاظ و عبارات می باشد و از

۱- گمان مبر که حکمت و ویژه همان مدت کمی بوده است که مسیر خود را در یونان باستان

طی میکرده است و یامدتی که مردم یونان سرگرم بآن بوده اند .

جهت اختلاف در عادات و روش آنها است که بعضی تصریح کنند و روشن گویند و بعضی تعریض کنند و بر مز گویند

و همه حکماء به جهانهای سه گانه گویند و همه بر یکتائی خدای ایمان دارند و بدان گرویده اند.

و نزاعی در اصول مطالب بین آنان نباشد (در اصول مسائل الهی مربوط به حکمت)

و در مورد معلم اول یعنی ارسطو گرچه ویرا قدر و منزلت بزرگ است و شایسته عظیم و اندیشه هائی بس باریک و دقیق و نظری صائب و رسا و کامل دارد نباید زیاده روی کرد بدان سان که مقام و مرتبت استادان وی فرود آید.

آن استادانی که بعضی اهل مفارقت و خداوندان کتب آسمانی و شرایع بوده اند مانند آغا ناذیمون، هرمس و اسقلینوس و جز آنها

و مراتب حکمت و حکماء بسیار است و حکماء را طبقاتی چند است از این قرار:

۱- حکیم الهی که متوغل و فرو رفته در تآله میباشد و گردا گرد بحث و حکمت بحثی نمیکردد.

۲- حکیم بحث که گرد تآله و حکمت الهی نگردد.

۳- حکیم متوغل در تآله و بحث هر دو.

۴- حکیم متوغل در تآله و متوسط در بحث و یانایان در آن.

۵- حکیم متوغل در بحث و حکمت بحثی، متوسط در تآله و یانایان در آن.

۶- دانشجوی و طالب تآله و بحث.

۷- طالب و جوینده تآله تنها.

۸- طالب و جوینده بحث تنها.

هرگاه اتفاق افتد که زمانی حکیمی آید که هم متوغل در تآله باشد و هم بحث او را ریاست تامه میباشد و خلیفه و جانشین خدا اوست

و هرگاه که چنین اتفاقی نیفتد پس آن کس که متوغل در تاله و متوسط در بحث باشد ریاست کامله خواهد داشت و هرگاه چنین اتفاقی نیز نیفتد پس ریاست تامه آن حکیمی باشد متوغل در تاله و از بحث عاری و او خلیفه خدا باشد.

و جهان وجود هیچگاه از حکیمی که متوغل در تاله باشد خالی نبود و آن حکیم متوغل در بحثی را که متوغل در تاله نباشد ریاستی بر سر زمین خدا نباشد، زیرا هیچگاه جهان از حکیمی که متوغل در تاله است خالی نبود و وی شایسته تر است بر ریاست از حکیمی که تنها متوغل در بحث است.

زیرا صاحب مقام خلافت را بایسته است که امور و حقایق را بلا واسطه از مصدر جلال گیرد. و البته مراد من از این ریاست، ریاست از راه چیرگی نبود. بلکه گاه باشد که امام متاله در ظاهر و مکتشفاً مستولی بود و گاه بطور نهانی و آن همان کسی است که همه ویرا قطب خوانند و او راست ریاست تامه اگرچه در نهایت گمنامی بود.

و چون ریاست واقعی جهان بدست او افتد زمان وی پس نورانی و درخشان بود و هرگاه جهان از تدبیر [حکیمی] الهی تهی ماند ظلمت ها و تاریکیها [بر عالم و مردم آن] چیرم شود.

و بهترین جویندگان دانش الهی کسانی میباشند که هم طالب تاله و هم خواستار حکمت بهشی باشند و در درجت بعد خواستاران حکمت الهی و سپس جویندگان حکمت بهشی اند.

و این کتاب ما آن کسانی است که هم خواستار حکمت ذوقی باشند و هم جوینای حکمت بهشی و کسانی را که تنها جوینای حکمت بهشی اند، نه متاله بوند و نه خواستار تاله در این کتاب سهمی نباشد و در این کلمات و رموز آن بهت نکنیم و سخن نگوییم مگر با آنان که یا مجتهد متاله باشند و یا طالب و جوینای حکمت الهی بوند.

و کمترین درجات و شرایط خواننده این کتاب^۱ این است که بارقه خدائی بردل او تابش کرده و فرود آمده باشد و ورود آن^۲ ملکه وی شده باشد و آنان که از بارقات الهی بهرور نشده باشند از این کتاب سودی برنگیرند، پس هر آن کس که تنها جویدای بحث و حکمت بحثی بود براو باد که بدنبال روش مشائیان رود زیرا حکمت مشاء است که تنها بحث را سزد و در این جهت نیکو و استوار است و ما را با چنین کس سخن و بحثی در باب حکمت و قواعد ذوقی اشراقی نیست. بلکه کار و روش اشراقیان انتظام نگیرد مگر از طریق سوانح نوریه^۳

چه آنکه پاره از این قواعد بر اساس و بنیان انوار مانحه نهاده شده است بطوریکه هرگاه آنان راشکی وریدی در آن اصول حاصل شود^۴ بسبب و بواسطه خلع کالبد شک و تردید آنان زدوده گردد^۵

و همانطور که ما امور محسوسه را مشاهده میکنیم و از این راه پاره از احوال و اوضاع آنها دانش یقینی پیدا میکنیم و سپس بر اساس و بنیان اینگونه احوال متیقنه دانش ها و علوم صحیحی [بعاندهیث و جزآن] بار کرده و استوار می نمائیم^۶ پس همین طور اموری از روحانیات را مشاهده میکنیم و سپس اموری دیگر را بر اساس و پایه آنها نهاده و استوار میکنیم و کسی که راه و روش وی این نباشد او را از این دانش بهره نباشد و بزودی شکوک و تردیدها او را باز یچه خود قرار دهد^۷

۱- کسی که بخواهد بخواند و بهر مند شود

۲- و ورود بارقه های الهی

۳- زیرا مبنای قواعد حکمت اشراق بر لواحق عقلی و قواعد لوری و سوانح عقلی است چنانکه بیايد. کلمه مجتهد در سخنان شیخ به معنی ریاضت کشنده است.

۴- یعنی در انوار مانحه که مبنای قواعد اشراق است- قطب ص ۲۶

۵- یعنی در مقامی باشند که بتوانند کالبد خود را رها کنند که هرگاه شکی برای آنها پیدا شود لور اکالبد خود را رها کنند و در اقوار روحانی سیروس یا صحت کنند تا شک و ریب آنها بر طرف شود- قطب ص ۲۶

۶- مانند علم هیث و علوم طبیعی که مبتنی بر احوال کواکب و جزآن میباشد.

۷- مانند کسانی که به حکمت بحثی گرویده اند و تنها در آن فرو رفته اند که مدام در جدال و بحث و ایراد و نقض و شک و تردید اند- قطب ص ۲۷

و مآلت و ابزار مشهوره را که نگهبان فکر آدمی است از خطا و لغزش در این کتاب بطور مختصر و مضبوط قرار داده ضوابط و قواعدی چند که از لحاظ عدد کم و لکن از جهت فائده بسیار است بیاوردیم اوالبتّه همین اندازه جویندگان و طالبان اشراق و خداوندان هوش را بسنده است و آنان که بخواهند قواعد و مسائل آن را بطور تفصیل بازشناسند باید به کتابهای مفصل در این فن رجوع نمایند .

غرض و مقصود،^۱ در این کتاب در دو بخش منحصرمیشود:

بخش نخستین در ضوابط اندیشه و در آن سه گفتار است .

گفتار نخستین در معارف و تعریف و در آن هفت ضابطه است .

ضابطه نخستین در دلالت لفظ بر معنی .

و آن این است که :

دلالت لفظ بر معنایی که در برابر آن نهاده شده است دلالت «بالقصد» است و دلالت آن بر جزء معنی، دلالت «حیطه» است و دلالت آن بر لازم معنی آن دلالت «تطفل» است .

و هیچ دلالت «قصیدی» خالی نباشد از تبیعت دلالت «تطفل» ازو^۲ زیرا در جهان هستی چیزی یافت نشود که او را لوازم و لواحق وجودی نباشد و لکن گاه باشد که از دلالت «حیطه» خالی باشد زیرا بعضی از چیزها هست که بسیط است و جزئی ندارد و عام را برخلاف آن جهت که خاص است دلالتی نباشد پس کسی که گوید «حیوانی را دیدم» او را رسد که گوید «انسانی را ندیدم» و لکن او را نرسد که گوید «جسمی را ندیدم و یا «متحرك» را اراده^۳ را ندیدم»^۴

۱- منظور منطق است .

۲- یعنی همواره دلالت تطفل پیرو لازمه دلالت بالقصد است زیرا لازم معنی امری است خارج از ذات و تابع آن .

۳- ظاهر آراء از اراده در حیوان حرکت و حس باشد - شرح قطب ص ۳۶

ضابطه دوم در مقسم تصور و تصدیق

و آن این است که :

هرگاه آنچه از تو پنهانست دریایی و ادراک کنی، دریافتن و ادراک تو [بان نحو که مناسب و سازگار با این موضع است] بواسطه حصول مثال حقیقت آن باشد در قوت و نیروی دریابنده تو، زیرا هرگاه دانا شوی بآنچه ذات او از تو پنهان است اگر بواسطه این دالائی از آن چیز اثری در تو نیاید و حاصل نشود. لازم آید که حالت پیش از دانائی و پس از آن در تو یکسان باشد و اگر پس از دانائی در تو اثری از آن حاصل شود و برابر و مطابق با آنچه دانسته و معلوم تو است بدان طور که هست نباشد، لازم آید که حقیقت آنرا بدانسان که هست ندانسته باشی.

پس بناچار باید دانسته تو با آن چیز مطابق باشد از آن جهت که دانسته،

پس اثری که در تو حاصل شود مثال آن چیز بود.

و آن معنائی که خود بخود و فی نفسه شایسته و صالح است که بر چیزها و افراد

بسیاری منطبق گردد آنرا «معنی عام» مصطلح کردیم

و آن لفظ که بر آن دلالت کند «لفظ عام» نامیدیم مانند «لفظ انسان» و

معنی آن

و اگر در مفهوم لفظی نظر به خودش و فی نفسه اصلا تصور شرکت نشود آن

معنی «شاخص» بود.

و لفظی که بر آن دلالت کند باعتبار آن معنی لفظ «شاخص» نامیده شده

است.

مانند نام «زید» و معنی آن و هر معنائی که مشمول معنای لفظی باشد غیر از لفظ

ویژه خود آنرا (مشمول را) نسبت بدان (شامل) معنی «منحط» نامیم^۱

۱- منظور معنی نوعی است مثل انسان که علاوه بر اینکه مفهوم انسان و انسانیت از

کلمه انسان فهمیده میشود غیر آن یعنی حیوان نیز شامل آن میشود پس انسان مفهوم از

حیوان نسبت به حیوان منحط است یعنی جزئی است

ضابطه^۱ سوم در ماهیات

وآن این است که :

هر حقیقتی یا بسیط است و آن چیزی است که او را در خرد و عقل جزئی نباشد^۱ و یا بسیط نیست و آن چیزی است که و را در عقل جزئی باشد مانند حیوان که پیوسته از دو جزء بود یکی جسم و دیگری آنچه زندگی او را موجب شده است.^۲ [که نفس حیوانیه باشد]

جزء نخست جزء «عام» است یعنی هر گاه جسم با حیوان در ذهن نگریسته شوند «جسم» عامتر از حیوان باشد و حیوان با سنجش بدان «منحط» باشد و دومین جزو همان جزو ویژه است که تنها آن (حیوان) میباشد^۳ و هر معنایی که ویژه چیزی است روا باشد که با آن برابر باشد مانند استعداد «نطق» که انسان راست. و روا باشد که خاص تر از آن چیز باشد مانند «رجولیت» بر انسان را.

و حقیقت را گاه عوارض مفارقه باشد (که جدائی را شاید) مانند «ضحک» بالفعل برای انسان و گاه او را عوارضی باشد لازم (و جدا ناشدنی)

عوارض جدا ناشدنی تام عوارضی است که نسبت بذات و حقیقت آن چیز واجب باشد مانند نسبت زوایای سه گانه به مثلث که جدا کردن سوییهای سه گانه از شکل سه سوی «مثلث» دروهم هم محال باشد و چنین نیست که کسی به خواست و اختیار خود مثلث را صاحب سه سوی کند زیرا اگر چنین باشد لازم میاید که هم پیوند زوایای سه گانه با آن (مثلث) ممکن بود و هم عدم پیوند آن و لازم آید که وجود مثلثی بدون زوایای سه گانه روا بود و این امر محال خواهد بود^۴

۱- منظور ماهیت است اعم از آنکه ذهنی باشد یا عینی - قطب ص ۴۴

۲- منظور اجزاء عقلی و ذهنی است نه خارجی

۳- یعنی نفس حیوانی یا حیوانیت .

۴- علت عدم امکان زوایای سه گانه است و بیان وجوب وجود آن بر مثلث یعنی مدام که

مثلث باشد زوایا او را لازم است

ضابطه^۱ چهارم در فرق بین عرضهای ذاتی و مفارق

و آن این است که :

هر گاه خواهی که بدانی که کدامیک از عوارض بالضرورة از لوازم ذاتی است و الحاق و عروض آن بسبب فعل فاعلی نیست و کدامیک از آنها از نوع عوارض ذاتی آن نمی باشد و بسبب فعل فاعلی بدان ملحق و عارض شده است، بنگر بذات و حقیقت آن بتنهائی [و آنرا کاملاً جدای از چیزهای دیگری یعنی جدا از عوارض و لواحق بنگر] و از عوارض و لواحق آن چشم پپوش، پس آنچه جدائی و گرفتنش از آن ذات محال و ناممکن باشد [و مادام که ماهیت موجود باشد آن نیز موجود باشد] و وجوداً و عدماً تابع آن حقیقت باشد پس موجب و علت آن نفس حقیقت است زیرا هر گاه موجب و علت اینگونه عوارض چیزی بجز حقیقت آن باشد لازم آید که لحوق و رفع آن از آن حقیقت ممکن بود [نه واجب]

/ از جمله علامات و نشانه های اینکه چیزی جزئی از کل باشد این است که تعقل آن پیش از تعقل کل باشد^۱ دیگر آنکه او را در تحقق کل مداخلیت باشد^۲ و هر جزئی که چیزی بدان متصف شود « مانند حیوانیت نسبت بانسان و مانند آن » مشائیان « ذاتی » نامیده اند و ما آنچه را که واجب باشد در مورد اینگونه عوارض یادآوری کرده بیاوریم و گوئیم :

امور عرضیه اعم از آنکه عرض لازم باشد یا مفارق از لحاظ تعقل متأخر از ذات و حقیقت چیز است و ذات و حقیقت را در وجود آن مداخلیت است^۳.

و عرض گاه باشد که اعم از عروض خود باشد مانند استعداد « مشی » برای انسان و گاه باشد که ویژه و خاص آن باشد مانند استعداد « ضحک » برای بانسان.

۱- یعنی جزء هر کل پیش از کل در عقل آید.

۲- زیرا جزء علت ناقصه کل است، شرح قطب ص ۴۸.

۳- زیرا وجود عوارض اعم از لازم یا مفارق تابع وجود ذات و حقیقت چیز است.

هابطه^۱ پنجم در اینکه کلی موجود در خارج نمی باشد.

و آن اینکه :

معنی عام [یعنی کلیات] در خارج از ذهن تحقق نمی یابد زیرا اگر [اینگونه مفاهیم و معانی عامه] در خارج تحقق و وجود یابد ناچار باید اورا هویتی باشد که بواسطه آن از چیزهای دیگر جهان وجود جدا و ممتاز شود [وجدائی کلی حاصل شود] و تصور شرکت با چیزهای دیگر در آن نشود و در این صورت معنی «شاخص» شود [نه کلی] در حال که فرض این است که مفهوم عام و کلی باشد و این امر محال است^۱. و معنی عام یا بنحوی است که بر امور بسیار و افراد بی شمار بطور برابر واقع و صادق است مانند مفهوم «اربعه» نسبت به یکان یکان شواخص خود [که بر آنها بطور مساوی اطلاق می شود] در این صورت «عام متساوق» نامند.

و یا بر آنها [یعنی بر امور بسیار] بطور یکسان واقع نشود بلکه بطریقی اتم و ناقص بود مانند مفهوم سپیدی بر «برف» و «عاج» و آنچه در آن وصف اتم و ناقص بود، اینگونه مفاهیم را ما معنی «متفاوت» می نامیم.

هرگاه نامهای گوناگون و متکثری برای یک مصداق بود «مترادف» نامیده میشود^۲.

و هرگاه یک لفظ و نام را مصداق متعدد باشد و اطلاق و وقوع آن نام بر همه آن معانی گوناگون بیک معنی نباشد اینگونه امور مشترك نامیده شده است^۳. و هرگاه اسمی بر معنی دیگری بجز معنی اصلی و ویژه خود اطلاق شود و این

۱- زیرا تناقض لازم می آید که هم کلی باشد و هم جزئی و در نتیجه هم باشد و هم نباشد.

۲- مانند هژیر، شیر، امد و مانند آدم، انسان و بشر.

۳- منظور مشترك لفظی است نه معنوی و منظور از قید اینکه وقوع آن نام بر همه یکسان

نباشد این است که مشترك معنوی نباشد و بلکه لفظی باشد مانند «عین» که اطلاق بر چشم

و چشمه میشود. شرح قطب ص ۵۰.

اطلاق از جهت وابستگی‌هایی مانند شباهت و یا ملازمت و یا مجاورت باشد اطلاق
و معنی «مجازی» نامیده میشود^۱.

ضابطه ششم در معارف انسانی^۲

و آن اینکه :

معارف انسانی بعضی فطری است و بعضی دیگر غیر فطری^۳ و هرگاه در باز شناختن
امر مجهولی تنبه و توجه مختصر و خطور بدل بسنده و کافی نباشد و نیز از اموری بباشد
که از راه مشاهده حقه که ویژه حکیمان بزرگ است؛ بتوان دریافت ناچار در شناخت
و معرفت آن نیاز به معارف و شناخته‌های پیشین باشد، آن معارف و شناخته‌هایی که
انسان را به مجهولات و ناشناخته‌ها برساند و [سبب شناخته شدن مجهولات شود].
و دارای ترتیب خاصی باشد بدان نحو که [سبب کشف و روشن شدن مجهولات
بود] رساننده به ناشناخته‌ها بود و خود در تبیین منتهی به فطریات شود و اگر چنین
نباشد حصول هر مطلوبی برای انسان متوقف بر حصول اموری بی نهایت باشد پیش
از آن، و لازم آید که هیچگاه نخستین دانش و معرفت حاصل نشود و این امر
محال است.^۴

۱- مانند «جری المیزاب» یا «اعتق رقیبه» و یا اینکه گفته شود «شیری را دهم» و منظور
انسان شجاع باشد.

۲- و وجه نیاز انسان به منطقی.

۳- و بنابراین تصورات و تصدیقات انسانی نه همه بدیهی میباشند و نه همه لظری و
کسبی بلکه بعضی بدیهی است و بعضی نظری و نظریات از راه فطریات حاصل میشود.

۴- یعنی از راه کشف و شهود که ویژه اهل ذوق است.

۵- زیرا اولاً هرگاه به فطریات منتهی نشود دور لازم آید و ثانیاً لازم آید که اموری
نامتناهی بطور دنی در ذهن آید چون فرض این است که از بدیهات مترتبه و متدرجه حاصل
نشده باشد و در نتیجه لازم آید که نخستین علم برای انسان حاصل نشود.

ضابطه هفتم در تعریف و شرایط آن

و آن اینکه :

هرگاه چیزی برای آن کس که بدان دانا لیست تعریف شود ناچار باید این تعریف با سوری باشد که خاص و ویژه آن چیز بود یا از جهت تخصیص یکان یکان آن امور بدان چیز و یا از جهت تخصیص بعضی از آنها بآن چیز و یا از جهت تخصیص مجموع آن امور بآن چیز^۱.

و ناچار باید تعریف با سوری باشد روشن تر و شناخته تر از معرف و روا نیست که معرف برابر با معرف باشد و نه پنهان و مخفی تر و نیز روا نباشد که معرف از چیزهائی بود که خود شناخته نشود مگر بآن چیز که معرف بدان شناخته شود^۲.

پس گفتار گوینده در تعریف و شناساندن پدر باینکه «پدر آن چنان کسی است که او را فرزند باشد» نادرست میباشد. زیرا «پدر و پسر» هر دو در معرفت و جهالت [شناختگی و ناشناختگی] برابر و مساویند و هر آن کس که یکی از آن دو را بشناسد آن دیگر را نیز بشناسد^۳.

و حال آنکه از جمله شرایط چیزی که بسبب آن چیزی دیگر شناخته میشود [یعنی معرف] این است که خود پیش از آن چیز [یعنی معرف] شناخته شده باشد نه بآن چیز و یا [و همین طور درست نباشد] گفته شود «آتش عنصری است بمانند

۱- نوع اول مانند آنکه در تعریف انسان گفته شود که: کاتب، ضاحک، ناطق، متفکر است که هر یک یک انسان را استیلا میدهد و نوع دوم مانند آنکه در تعریف انسان گفته شود: حیوان ناطق یا حیوان ضاحک که هر یک از این اجزاء انسان را مستازل کند و بلکه جزء دوم که ناطق یا ضاحک است انسان را مستاز گرداند. و نوع سوم مانند آنکه در تعریف خفاش گفته شود که آن پرنده ایست و لود زهر هر یک از این دو جزء عام است لکن هیأت اجتماعی آن دو ویژه خفاش است، شرح قطب ص ۵۳-۵۴.

۲- زیرا دو لازم میآید و خلاصه این میشود که معرف خود شناخته نشود مگر بآن چیز که معرف شناخته میشود یعنی مگر به معرف که خودش باشد و با معرف به معرف شناخته شود در هر حال دور است.

۳- زیرا دوا سوری که متضایف اند هر دو با هم شناخته شوند، قطب ص ۵۴.

نفس» در حال که نفس خود خفی و پنهان تر از آتش است^۱.

و یا [و همین طور است که] گفته شود «آفتاب کوکبی است که بروز در آید» در حال که روز شناخته نمی شود مگر بزمان بر آمدن آفتاب^۲.

و تعریف، حقیقی تنها تبدیل لفظی بلفظ دیگر نباشد زیرا تبدیل لفظ در مقام تعریف، آن کس را سود رساند که خود حقیقت مصداق آن را می شناسد و لکن معنی لفظ براو مشتبه است [پس در این صورت پاو گفته میشود که این لفظ ویژه همان معنایی است که ترا حاصل است].

و در مورد تعریف چیزهایی که از اضافیات است [مانند «اب و این»] شایسته چنین است که در تعریفات اینگونه امور سببی که آن اضافت ها را ایجاد کرده است مأخوذ گردد^۳.

و در تعریف مشتقات باید مبدا اشتقاق با چیز دیگری که در تعریف آن معتبر است بر حسب موارد [اشتقاق] مأخوذ شود^۴.

۱- مثال برای تعریف با خفی است.

۲- مثال برای تعریف چیزی که شناخته نمیشود مگر بزمان چیز.

۳- یعنی سبب و علتی که اینگونه اضافات و نسبت ها را ایجاد کرده است و مثلا باید گفت «پدر حیوانی است که از نطفه وی حیوانی دگر از نوعش زاده شود از آن جهت که حیوانی دگر از نوعش زاده شود یعنی از آن جهت پدری باشد، پس حیوانی که در تعریف آن آمده است یکی از دو ذات متضایقین یعنی پدر است و ذات مضاف دیگری که از نوع اوست پسر است پس در مقام تعریف عاری از اضافه گرفته شدند و این عبارت که از نوع آن حیوان دیگر زاده شود همان سببی است که این اضافت را ایجاد کرده است.

۴- چون همان ایراد که در اضافیات گفته شد در اینجا نیز آید مثلا اسود یعنی ذاتی که موصوف به سواد است و او را دو اعتبار است یکی ذات با وصف سواد دوم ذات مجرد از سواد پس در تعریف آن باید گفت: چیزی است که بآن سواد قائم باشد از آن جهت که چنین است، قطب ص ۵۶.

فصل در تعاریف حقیقی

بعضی از مردمان گفتاری که دلالت بر ماهیت امری کند «حد» اصطلاح کرده و نامیده‌اند و بنا بر این «حد» بر ذانیات و اموری که داخل در حقیقت و ذات است دلالت میکند.

و تعریف هر حقیقتی را با امور و عوارضی که خارج از ذات آن بود «رسم» اصطلاح کرده و نامیده‌اند.

بدانکه هر گاه مشبتهای جزء [معلم اول و پیروان مشاء] مثلاً برای «جسم» جزئی ثابت کنند [مانند صورت و هیولی]^۱ که بعضی از مردم در آن شک کرده و بعضی منکر آن شده‌اند^۲ چنانکه بزودی حال این جزء را بشناسی [یعنی عقیده من را در آن] و بنزد جمهور [فلاسفه] این جزء [غیر محسوس] از جمله امور مفهومی ذاتی از جسم نبود^۳ بلکه وی نبود مگر داسم [وضع نشده است] برای مجموع لوازمی که تصور کنند [برای مجموع لوازم محسوس از جسم نهاده شده است]^۴ سپس گوئیم هر گاه [بنزد عده] برای هر یک از آب یا هوا مثلاً اجزاء غیر محسوسه ثابت شود که [البته] بعضی از مردم منکر آن شوند بناچار این اجزاء را مدخلیتی در آنچه از آن جسم می‌فهمند نباشد^۵ و هر حقیقت جرمیه [که مورد بحث قرار گیرد] هر گاه جسم یکی از اجزاء آن باشد و حال آنکه وضع جسم بدان سانسست که گذشت [یعنی در وجود جزء نام محسوس برای آن، بعضی شک کرده و بعضی منکر شده‌اند] مردم از آن [حقیقت جرمیه] تصویری نخواهند داشت مگر اموری

۱- شیخ اشراق خود منکر است که جسم مرکب از صورت و هیولی باشد.

۲- عده از متکلمان در اینکه جسم مرکب از ماده و صورت باشد شک کرده و عده دیگر منکر آند.

۳- زیرا جسم بدون آن جزء تعقل شود.

۴- عبارت متن بسیار مغشوش است و از لحاظ ادبی ضمایر و افعال غایب و مخاطب با

یکدیگر سازگار نیست. قطب الدین هم توکل به تأویل و توجیه جسته است، قطب ص ۵۸.

۵- اگر مدخلیت بود منکر آن نمی‌شدند.

که بنزد آنان ظاهر است [محمسوس است] و مقصود از نامگذاری و نامیدن برای واضح و مردم همانست [اسور محسوسه ظاهری است].

و هنگامیکه حال و وضع محسوسات چنین بود چگونه بود حال و وضع آنچه اصلاً بحس درنیاید.

پس [گوئیم] هرگاه انسان را چیزی بود که تحقق انسانیت آن بدان بود [نفس ناطقه]^۱. و آن همچنان بر عامه و خاصه مشائیان مجهول بود^۲ با اینکه خود حد انسان را « حیوان ناطق » قرار داده‌اند^۳ و استعداد نطق عرضی بود تابع حقیقت [تابع حقیقت انسان]^۴ و نفسی که [نفس ناطقه] مبدأ این چیزها بود خود شناخته نشود مگر بواسطه لوازم و عوارض^۵ در حال که هیچ چیزی نزدیک تر به انسان از نفس انسان نیست^۶ و حال و وضع آن چنین است پس چگونه باشد حال و وضع غیر آن^۷ [که محسوس نمی‌باشند] و ما [در محل خود] آنچه واجب و لازم است در این باب بیاوریم^۸.

۱- هرگاه انسان را چیزی بود که ... یعنی چون چنین است نهایت عبارت مضطرب است.

۲- با اینکه خود انسان را تعریف کرده‌اند به «حیوان ناطق».

۳- ترتیب طبیعی عبارت این است که هنگامیکه مشائیان حد انسان را حیوان ناطق قرار داده‌اند چنین تفهیم کرده‌اند که در تحقق انسانیت چیزی مدخل است و آن ذاتی لاینفک اوست که ناطقیت باشد در حالی که ناطقیت برای خود آنان مجهول است.

۴- اگر منظور از ناطق استعداد نطق است که عرض است.

۵- اگر منظور از ناطقیت نفس است که خود مجهول است ذاتاً.

۶- و نفس نیز همچنان مجهول است برای انسان.

۷- چیزهای دیگری که بعید و خارج از انسان است، یعنی چگونه اجناس و فصول و ذاتیات و عرضیات چیزهای دیگر شناخته شود بویژه جواهر عقلیه.

۸- یعنی در مورد اشیاء عقلی و آنچه متعلق به محسوسات نیست در فصل سوم از مقاله سوم آنچه لازم است بیاوریم.

قاعده اشراقی در ویران کردن اساس

قاعده مشالیان در باب تعاریف

مشائیان در تعریف هر چیزی دو امر را مسلم دانسته‌اند یکی، اینکه باید ذاتی عام در تعریف آن ذکر شود و دیگری ذاتی خاص^۱.

آن ذاتی عامی را که خود جزء ذاتی عامی دگر نباشد نسبت به حقیقت کلی که آن ذاتی در مقام پاسخ از پرسش آن به «ماهو» گفته میشود و بسبب آن حقیقت کلی تفسیر میشود «جنس» نامیده‌اند^۲.

و ذاتی خاص به آن چیزی را فصل نامیده‌اند.

و این دورا [یعنی ذاتی عام و ذاتی خاص را] در باب تعریفات نظم خاص دیگری است که در موارد دیگری از کتاب خود به گفته ایم^۳.

و از طرفی دیگر اگر آنان مسلم دانسته‌اند که به مجهولات و نادانسته‌ها نتوان رسید مگر از راه معلومات [معلومات بدیهی و دانسته‌های روشن که پیش از معرف معلوم و شناخته شده باشند]، پس [با توجه به گفتار و نظر خود آنان گوئیم] لازم آید که ذاتی خاص به چیزی برای آن کس که در جای دیگر آن را شناخته باشد

۱- جنس و فصل.

۲- منظور حد تام است مثلاً در تعریف انسان دو جزء آرند یکی حیوان و آن دگر ناطق و گویند «انسان حیوانی است ناطق» منظور از ذاتی عامی که جزء ذاتی عامی دگر نیست «حیوان» است نسبت بالسان و فرس و منظور از حقیقت کلی که حیوان در تفسیر آن واقع میشود «انسانیت و فرسیت» است و منظور از جنس در این نوع تعاریف که حد تام است، جنس قریب است. و منظور از این قيد که جزء ذاتی عامی دگر نباشد خارج کردن جنس بعید است مانند جسم زیرا گرچه جسم ذاتی عام است لکن جزء ذاتی عامی دگر است که حیوان باشد، شرح قطب ص ۵۹.

۳- در کتب و رسائل دیگر.

همچنان ناشناخته باشد^۱ و اگر [فرض شود که] آن امر ذاتی خاص در چیزی دیگر [جز آن حقیقتی که در تعریف آن واقع شود] شناخته شده باشد و معهود لازم باشد آید که آن ذاتی، خاص باین چیز نباشد^۲ [در حال که فرض ما این است که ذاتی خاص این امر باشد و این خلاف فرض است].

پس اگر [بپذیریم] که خاص باین امر است^۳ و از اموری است، که نه برای حس آشکار و محسوس است و نه در چیزی دیگر شناخته شده و معهود باشد بناچار آن ذاتی با این امر یعنی معرف نیز همچنان مجهول باشد^۴ [و نتوان آن چیز را باین ذاتی تعریف کرد زیرا معرف باید پیش از معرف معلوم باشد].

و اگر آن ذاتی خاص نیز خود تعریف شود، اگر با اموری عام تعریف شود بدون آنکه اموری خاص در تعریف آن آورده شود، در این صورت لازم آید که تعریف آن نباشد [زیرا بیان شد که امور عامه جنس اند]^۵.

و اگر با امور واجزاء ذاتی خاص تعریف شود [مجدداً همان بحث آید] در این-

۱- یعنی آنچه را بعنوان ذاتی خاصی که در حقیقت میزوجه‌اکننده حقایق از یکدگر است مدام که در جای دیگر برای انسان روشن نشده باشد همچنان در مقام تعریف چیزی بآن ذاتی مجهول است و فرض این است که این ذاتی و مثلاً ناطق ویژه انسان است و جای دیگر و چیزی دیگر نیست که در آنجا شناخته شود پس محل شناسائی آن همین جا است و چگونه ممکن است چیزی را که خود هنوز مجهول است در تعریف اموری قرار دهیم، عبارت متن مضطرب است، در متن شرح قطب آمده است، ثم «أن سلمو» که ظاهراً صحیح است.

۲- مثلاً اگر ناطق که ذاتی انسان است «بقول مشائیان» در چیزی دیگر معهود باشد و قبلاً در آنجا شناخته شده باشد ناچار ویژه انسان نخواهد بود.

۳- خاص با انسان است.

۴- پس ناطق و ناطقیت با انسان نیز همچنان مجهول باشد و بنا بر این چگونه میتوان بعنوان ذاتی شناخته شده در تعریف انسان قرارداد.

۵- زیرا امور عامه نتوانند استیلا جوهری کلی کنند چه آنکه امور عامه جنس اند و مشترک بین چند امر.

صورت وضع و حال جزء خاص همان میباشد که قبلاً بیان شد^۱.
 پس معرفت و شناسائی امور بازگشت نکند مگر بامور محسوسه بعواس ظاهره
 و یا باموری که از طریق و راهی دیگر معلوم و شناخته شده باشند^۲.
 و اگر [و این امور هم آنگاه صلاحیت دارند معرف واقع شوند که] جعلگی و
 بالاجتماع [معرف را از سایر مشترکات جدا و ممتاز گردانند] اختصاص بآن داشته
 باشند بزودی کنه و حقیقت این امر را نیز خواهی دانست^۳.
 و انگهی آن کسی که عدّه از ذاتیات را [بنا بر عقیده خود بشناخته و ذکر کرده
 است] ذکر میکند خود نتواند ایمن باشد از اینکه ذاتی دیگری وجود داشته باشد
 که اعماناً از آن غفلت کرده است [و از کجا در امان خواهد بود و چگونه تواند اعتماد

۱- که برای حس روشن نیست یعنی نه محسوس بعواس ظاهری است و نه بوجهی
 دیگر شناخته شده است بنابراین ذاتی خاص هم نامعلوم است و امر نامعلوم نتواند در تعریف
 واقع شود حتی بنا بر عقیده و رای خود مشائیان .

۲- یعنی تعریفات یا باید بامور محسوسه بدیهیه منتهی شود و یا باموری که از راه
 کشف و شهود شناخته شده باشند و تنها این دودسته از امورند که میتوانند معرف واقع شوند.
 ۳- در فصل سوم از مقالات سوم گفته شده است که حقایق مرکبه را کسی تواند از
 راه و بسبب حقایق بسیطه تعریف کند که امور بسیطه را بطور پراکنده تصور کرده باشد و
 بدانها علم و شناسائی حاصل نموده باشد سپس مجموع آنها را بالاجتماع در موردی معرف
 قرار دهد، شرح قطب ص ۶۰

خلاصه منظور شیخ این است که جنس که امری عام است و مشترك قبلاً بیان شد که
 تعریف و شناسائی آن بکنه ممکن نیست اما ذاتی خاصی که در حقیقت معیّز است نیز به چند
 وجه مورد ایراد است زیرا اگر در جای دیگر مورد دیگر معهود باشد و شناخته شده باشد لازم
 آید که خاص آن باشد نه خاص مورد تعریف با و اگر در جای دیگر شناخته نشده باشد چگونه
 در تعریف قرار گیرد در حالی که باید معرف قبلاً روشن و شناخته شده باشد، دیگر اینکه اصولاً
 اگر منظور از ناطق استعداد نطق باشد که ذاتی نیست و اگر نفس ناطقه باشد که نامحسوس
 است و برانجام نتیجه گرفته است که شناسائی معرف یا از راه محسوسات است یا از راه کشف
 و شهود ممکن است .

کند که ذاتی دیگری وجود ندارد که از دریافت آن نا آگاه است] و مستشرق و منازع را رسد که این امر را مطالبه کند [و از وی بپرسد که از کجا و بجه نحو اطمینان داری که اسور ذاتیه همین ها باشند] و وبرا لرسد که گوید هر گاه صفت و ذاتی دیگری بود بر آن آگاه و مطلع میشدیم زیرا بسیاری از صفات و خصوصیات اسور میباشند که برای ما نا آشکار [و ناشناخته اند] است [و شناخته های آدمی در برابر مجهولات وی بسیار ناچیز است].

و نیز کافی نیست که گفته شود اگر ذاتی دیگری می بود بدون معرفت و شناخت آن، ماهیت و حقیقت را در نمی یافتیم [زیرا همین امر را ما نپذیریم که حقیقت و ماهیت اسور شناخته شده باشند و مورد بحث همین امر است] و ما را رسد که تالی را نپذیریم و در پاسخ وی گوئیم: ماهیات و حقایق امور آن هنگام شناخته شوند که تمام ذاتیات آنها شناخته شوند و اگر جایز باشد که ذاتی دیگری باشد که از وجود آن غافل باشیم و درك نشده باشد بناچار شناخت و معرفت حقیقت آن متیقن نخواهد بود^۱.

پس روشن شد که آوردن حدود و تعریفات بدان نحو که مشائیان بدان ملتزم شده اند هیچ گاه برای انسان ممکن و میسر نخواهد بود^۲ [و حصول آن برای انسان ناممکن است].

رئیس و خداوند مشائیان [پایه گذار حکمت مشا یعنی ارسطو معلم اول] خود بندشواری این امر اعتراف کرده است پس در این صورت [مسلم شد که] بنزد ما حدود و تعاریف نبود مگر تعریفات باموری که پیکره اجتماعی آنها بالاجتماع موجب اختصاص و تخصیص معرفت شود.

۱- منظور از تالی و نپذیرفتن آن حصول معرفت و شناسائی به کنه و حقیقت باشد، شرح

قطب ص ۶۱.

۲- یعنی به ذاتیات.

مقاله دوم در حجت‌ها و مبادی آنها و آن مشتمل بر چند ضابطه است

ضابطه اول در رسم قضیه و قیاس^۱.

و آن اینکه :

قضیه عبارت از گفتاری است که بتوان بگوینده آن گفت که وی در گفتارش صادق است یا کاذب^۲.

و قیاس گفتاری است مرکب از چند قضیه که هرگاه از عیوب سالم باشد از آن گفتاری دیگر لازم آید و [در بین قضایا] ، قضیه که بسیط‌ترین آنها است قضیه حملیه است و آن قضیه ایست که در آن حکم شده باشد که یکی از آن دو بعینه آن دگر است^۳ مانند آنکه گوئیم : «انسان حیوان است» و یا «انسان حیوان نیست».

محکوم علیه در اینگونه قضایا «موضوع» نامیده میشود و محکوم به «محمول». و گاه باشد که ازدو قضیه یک قضیه حاصل شود باین طریق که هریک از دو قضیه [استقلال خود را از دست بدهند] از صورت کامل بودن خارج شده و بین آنها رابطه برقرار شود و بصورت یک قضیه در آیند [که بین آن دو ربط و وابستگی خاصی پدید آید و هر دو بهم پیوند یابند و یک قضیه تبدیل شوند].

۱- چون تا اینجا بیان شد که تعریف به کته بنظر شیخ اشراق ممکن نیست و آنچه از تعریفات دهنده میشود همه تعاریف رسمی است.

۲- یعنی نظریه نفس قضیه و با قطع نظر از خصوصیات گوینده و اخلاقیات و روحیات وی بتوان گفت که این گفتار درست است یا نه یعنی محتمل صدق و کذب باشد اکثر منطقیان با کمی تغییر الفاظ و عبارات، همین تعریف را کرده‌اند و مشهور آن این عبارت است که «القضية قول محتمل الصدق والكذب».

۳- منظور نتیجه است مانند: عالم متغیر است و هر متغیری حادث است که از این دو قضیه گفتار و نتیجه بیرون آید که «عالم حادث است» باشد.

۴- یعنی موضوع و محمول.

پس هرگاه [این ربط و پیوستگی] بنحولزوم باشد، آن قضیه حاصله را شرطیه متصله نامند «مانند اگر آفتاب برآمده باشد روز موجود باشد».

و هر یک از دو جزء اینگونه قضا یا که حرف شرط بآن مقرون شده باشد «مقدم» نامیده میشود و آن دیگر که حرف جزاء بآن اتصال یافته باشد «تالی» نامیده میشود.^۱ و هرگاه بخواهیم از اینگونه قضایای شرطیه قیاسی بسازیم قضیه حملیه بدان می‌افزائیم^۲ [این قضیه حملیه] یا مفیدی استثناء عین مقدم است که نتیجه که از آن لازم می‌آید ثبوت عین تالی است مانند [آنکه بدن بال قضیه شرطیه بالا گفته شود] «لکن آفتاب برآمده است» [که نتیجه میدهد] «پس روز موجود میباشد».

و یا مفید استثناء نقیض تالی خواهد بود که در این صورت نتیجه که لازم می‌آید ثبوت نقیض مقدم می‌باشد مانند اینکه گفته شود «لکن روز موجود نیست» که نتیجه می‌دهد که «آفتاب برنیامده است».

زیرا هرگاه ملزوم موجود شود بالضرورة لازم نیز موجود شود و هرگاه لازم معدوم شود [درمیابیم که] ملزوم آن نیز قبلاً معدوم شده است.

۲- خلاصه کلام آنکه ممکن است دو قضیه را بواسطه روابطی بصورت یک قضیه در آورد و اینگونه قضا یا متصله است مانند مثالی که در متن است و یا منفصله مانند «این عدد یا زوج است یا فرد» در نوع قضیه اولی هرگاه یک قضیه حملیه که عبارت از استثناء عین مقدم باشد بآن بیفزائیم و مثلاً گوئیم «لکن آفتاب برآمده است» وجود تالی لازم آید یعنی نتیجه وجود تالی خواهد بود «لکن روز موجود نیست» لازم آید که آفتاب برنیامده باشد و معلوم است که ملزوم همیشه علت لازم است و از وجود ملزوم وجود لازم حتی است و از عدم لازم پی می‌بریم که ملزوم وجود ندارد. اینگونه قیاسها را استثنائی گویند و در اینگونه قیاسها هیچگاه نقیض مقدم و یا عین تالی استثناء نمیشود زیرا ممکن است تالی اعم باشد مانند اگر این اسرمیاهی باشد رنگه خواهد بود و لازم نیست که اگر رنگه باشد میاهی نباشد و همین‌طور لازم نیست که هرگاه رنگه باشد حتماً میاهی باشد.

۱- از این عبارت چنین برمیآید که قیاسی از قضایای شرطیه مانند «ان کانت الشمس طالعة فالنهار موجود» طبیعتاً درست نمی‌شود و این مفاد معنی «ان اردنا» میباشد در حال که قضیه فوق خود بخود مفید گفتار قیاسی است.

و [در اینگونه قیاسات و قضایای شرطیه] نه نقیض مقدم مرتفع میشود و نه عین تالی زیرا گاه بود که «تالی» اعم از مقدم باشد مانند گفتار ما که «اگر این امر سیاهی باشد رنگه خواهد بود» پس از رفع اخص و کذب آن رفع اعم و کذب آن لازم نمی آید و همین طور از وضع اعم و صدق آن وضع اخص و صدق آن لازم نخواهد آمد و بلکه از وضع اخص و صدق آن وضع اعم و صدق آن لازم می آید و از رفع اعم و کذب آن رفع اخص و کذب آن لازم خواهد آمد.^۱

و هرگاه آن ربط و بستگی بین دو قضیه ربط عنادی باشد [اینگونه قضایا] شرطیه منفصله نامیده میشود مانند گفتار ما که «این عدد یا زوج است یا فرد». و اجزاء اینگونه قضایا ممکن است بیش از دو باشد [از بیش از دو قضیه پیوند و اتصال یافته باشد].^۲

و قضیه [منفصله] حقیقه قضیه ایست که نه جمع همه اجزاء و اطراف آن - ممکن باشد و نه رفع آنها [یعنی نه جمعشان شاید و نه رفعشان]^۳.

و هرگاه خواسته شود که از اینگونه قضایا قیاسی درست شود [یکی از دو کار خواهد شد] یکی آنکه عین هر یک از مقدم و تالی که پیش آید و اتفاق افتد استثناء شود، در این صورت نتیجه آن عبارت از نقیض طرف و جمله مانده خواهد بود^۴، یکی باشد

۱- مثلاً در مثال مذکور اگر گفته شود «لکن سیاهی نیست» لازم نیاید که «رنگه نباشد» و اگر گفته شود «لکن رنگه هست» لازم نیاید که حتماً آن رنگه سیاهی باشد و اگر گفته شود «لکن سیاهی است» یعنی وضع اخص شود حتماً لازم آید که رنگه باشد و اگر گفته شود «لکن رنگ نیست» یعنی رفع اعم شود لازم است که سیاهی هم نباشد چون سیاهی از مصادیق رنگه است و اگر عام لباشد خاص نیز نخواهد بود.

۲- مانند این شکل یا مربع باشد یا مثلث یا مدور یا دوزقه یا . . . شرح قطب

ص ۶۸.

۳- مانند « این عدد یا زوج است یا فرد » و « این شکل یا مثلث است یا مربع و یا

دایره ».

۴- در مثال مذکور گفته شود لکن «زوج است» نتیجه شود پس فرد نیست و اگر گفته

شود لکن «فرد است» نتیجه شود پس زوج نیست.

با زبادتر، دیگر آنکه نقیض هر یک از مقدم و یا تالی که پیش آید و اتفاق افتد استثنا شود که نتیجه عین طرف و جمله مانده خواهد بود.^۱

و هرگاه اینگونه قضایا دارای اطراف و اجزاء بسیار باشد^۲ و نقیض یکی از اجزاء آن استثنا شود باقی مانده اجزاء همچنان بصورت منفصله خواهد ماند^۳.

و گاه باشد که قضیه متصله مرکب از دو متصله باشد مانند گفتارشان که گویند: «ان کان کلمات کانت الشمس طالعة فالنهار موجود، فکلما کانت الشمس غاربة فاللیل موجود»^۴.

و گاه باشد که یک قضیه منفصله از دو قضیه متصله ترکیب شود مانند «اما ان یکون اذا کانت الشمس طالعة فالنهار موجود و اما ان یکون اذا کالت الشمس غاربة فاللیل موجود».

و تصرفات در آن بسیار است.

و هر انسانی که دارای قریحه و ذوقی سالم باشد پیدا کردن اینگونه ترکیبات بر او دشوار نخواهد بود [بخصوص] پس از شناختن قوانین و ضوابط کلی در این باب [یعنی ضوابط ترکیبات قضایا].

و باید دانست که قضایای شرطیه را [از راه تصریح بروابط لزومی و یا عنادی] میتوان تبدیل به حملیات لمود و مثلاً تصریح شود بلزوم و یا عناد و گفته شود «طلوع

۳- مثل اینکه گفته شود «لکن زوج نیست» پس «فرد» است.

۴- یا مثلث است یا مربع یا دایره یا مستطیل یا .

۵- لکن مربع نیست پس یا مثلث است یا دایره و یا .

۶- یعنی در ترکیب متصلات و منفصلات، در مثال اول ظاهراً تسامحی است در مثال دوم بطوریکه ملاحظه میشود دو قضیه متصله تبدیل به منفصله شده است بوسیله ادات انفصال مانند اما و ان و او . و در هر حال اینگونه قضایا در سخنان عقلاء و انماهای معمولی اصولاً دیده نمیشود نهایت منطقی باید لروض مسائل را ذکر کند.

وبرآمدن آفتاب را وجود روز لازم است» و یا گفته شود «وجود شب معاند با طلوع آفتاب می باشد»^۱.

ضابطه دوم در اقسام قضایا (قضایای محصوره و مهمله و موجه و ماله) و آن اینکه :

در قضایای شرطیه هر گاه کلماتی همانند «اذا کان» و یا «اما و اما» گفته شود پس صلاحیت دارد که حکم در آن [بلزوم و یا بعناد] دائم [و در جمیع اوقات] بود و یا در بعضی از اوقات. [در قسمت اول محصوره کلیه و در قسمت دوم محصوره جزئی است] در این صورت باید موضوع [حکم در این گونه قضایا از لحاظ کلی و جزئی بودن] معین شود و اگر نه [اگر چنین نباشد] قضیه سهمله مغلطه خواهد بود.^۲

و در قضایای حملیه هر گاه گفته شود «انسان حیوان است» باید متعین شود که آیا هر یک یک از افراد چنین [و متصف با انسانیت] است یا بعضی از جزئیات [و افراد] چنین است. زیرا «انسانیت» لذاته مقتضی استغراق نیست چه آنکه هر گاه [لذاته] مقتضی استغراق باشد لازم آید که شخص واحد [انسان واحد] انسان نباشد و نیز مقتضی تخصیص هم نیست والا لازم آید که [همه افراد] بالاجتماع [و فرد، فرد] مشمول انسانیت نباشند و بلکه [انسانیت] صالح برای هر دو امر [کل و بعض] میباشد و بنا بر این باید معین شود که [در هر مورد] آیا حکم مستغرق [بر همه افراد] است و یا غیر مستغرق تا در نتیجه در قضیه اجمال مغلط نباشد.

پس قضیه که موضوع [حکم] آن شاخص [جزئی] بود «شاخصه» نامیم مانند گفتار تو که «زید کاتب است» و قضیه که موضوع [حکم] آن شامل [کلی] باشد

۱- بطوریکه ملاحظه میشود ادوات شرط برداشته شده است و بلزوم و عناد بصورت جزء قضیه تصریح شده است و قضیه بصورت حملیه درآمده است. باید یادآوری کرد که منفصله مانعة الجمع و خلوا شیخ ذکر کرده است.

۲- مغلطه. بکسر یعنی به غلط اندازنده و بفتح یعنی غلط خواهد بود.

و حکم در آن بر هر یک از افراد [موضوع آن] باشد مانند گفتار ما «هر انسانی حیوان است و هیچ یک از انسانها سنگ نیست» در قضیه سالبه، زیرا هر قضیه را ایجابی و سلبی است در این صورت [محصوره] کلیه بود.

و در قضایائی که [حکم موضوع آنها] متغصص به بعضی است [محصوره] جزئی بود^۱. مانند گفتار ما که «بعض حیوان انسان است» و «بعض حیوان انسان نیست» لفظی که اینگونه قضایا را از اجمال بیرون میآورد «سور» نامیده میشود مانند لفظ «کل» و «بعض» و جز آنها.

و [اینگونه] قضایای مسوره را محصوره نامیده‌اند و ما قضیه حاصره کلیه را قضیه «محیطه» نامیده‌ایم و آن قضیه که حکم در آن متعین بر بعضی باشد «مهلّه بعضیه» نام نهاده‌ایم^۲.

و در قضیه مهله بعضیه شرطیه گوئی «قد یکون اذا کان» و یا «قد یکون اما»^۳. و در بعض نیز اجمال میباشد^۴ زیرا ابعاض هر سری بسیار است پس بناچار برای رفع ابهام و اجمال آن، در قیاسات باید برای آن بعض نامی بنهیم؛ نامی خاص و مثلاً نام آنرا «ج» بگذاریم پس در این هنگام [بجای اینکه گفته شود مثلاً «بعض حیوان

۱- عبارت بسیار نارساست و متن چاپ کربن در اینجا در تشخیص متن از شرح در چند مورد اشتباه کرده است و صرفاً به متن و شرح قطب الدین که در تهران چاپ شده است و بسیاری از قسمتهای از متن را چاپ کننده و یا مصحح مطبوعاتی تشخیص نداده است نظر داشته است و در حقیقت سلاک تشخیص وی غلط بوده است.

۲- هر قضیه اعم از کلی و یا جزئی هم موجب تواند باشد و هم سالبه البته تقریر نظر مشائیان است و گرنه خود شیخ اشراق بعدها بیان خواهد کرد که نه معتقد به قضیه جزئی است و نه سالبه.

۳- زیرا در بعضی اجمال است.

۴- یعنی سوراينگونه قضایا این عبارات است بتازی.

۵- یعنی همانطور که در قضایائی که موضوع آن بصورت کل و یا بعض معین نشده باشد اجمال هست و بنام مهله مغلطه نامیده میشود در مسوره که سور آن بعض باشد نیز اجمال هست.

انسان است» [گفته میشود «هر جیمی چنان است»^۱ و بدین ترتیب قضیه «محیطه» میشود و افعال مغلط از آن برطرف میگردد.

و [اصولا] از قضایای سهمله بعضی از موارد عکس و نقیض سودی حاصل نمی‌شود.

و در قضایای شرطیه نیز [بعضیات بصورت «محیطه درآیند» چنین شود .

چنانکه [در این قضیه] که گفته میشود «قد یكون اذا كان زيد في البحر فهو غریق» باید آن بعض احوال [اگر زید در دریا باشد غرق میشود] متعین شود و بصورت کلی و مستغرقه درآید و گفته شود «كلما كان زيد في البحر وليس له فيه مركب او سباحة فهو غریق» و سهمله بودن طبیعت «بعض» غیر قابل انکار است^۲.

و هرگاه از علوم انسانی جستجو کنی [درین آنها] مطلوبی را در نیابی که در آن اوضاع و احوال [و احکام] بعض بطور مهمل خواسته شود بدون آنکه آن بعض متعین شود.

و هرگاه بدان صورت [و ترتیب] که ما بگفتیم [و مقرر داشتیم] عمل شود قضیه باقی نمی‌ماند مگر [قضیه] «محیطه» زیرا [قضایای شخصی را در دانشا بکار نیست و از] اوضاع و احوال شخصیات در علوم خواسته نشود .

و در این صورت احکام قضایا مضبوط تر و کلی تر و [در عین حال] آسانتر میشود^۳. و بدان که هر یک از قضایای حمله را موضوعی باید و محمولی و نسبت بین بینی که صلاحیت تصدیق و یا تکذیب را داشته باشد [در هر قضیه حمله سه امر

۱- نام آن بعض حیوانی که انسان است «ج» گذاریم و هدیهی است که در این صورت همه «ج» انسان است .

۲- افعال و احوال هر چیزی بسیار است پس طبیعت بعض مهمل مغلط است .

۳- زیرا تنها قضایا منحصر میشود در محصورات کلیه ، هم قضایای شخصی بهی اعتبار است و هم قضایای بعضیه و بالاخره هم در شرطیات و هم در حملیات قضایا منحصر و محدود به کلیات میشود . قطب ص ۷۲

لازم است، یکی موضوع و دیگر محمول و سوم نسبت بین موضوع و محمول تا بتوان آن نسبت را تصدیق کرد و یا تکذیب [و باعتبار همان نسبت بین این است که قضیه، قضیه میشود].^۱

و آن لفظ که بر نسبت بین این دلالت میکند «رابطه» نامیده میشود.
و گاه باشد که این رابطه در پاره از زبانها حذف گردد و بجای آن هیأتی خاص بیاید که مشعر به همان نسبت باشد چنانکه در زبان تازی گفته میشود «زید کاتب»^۲

و گاه باشد که آن رابطه در همان زبان ذکر گردد چنانکه گفته شود «زید هو کاتب» و قضیه سالبه قضیه ایست که حرف سلب در آن [وارد به رابطه شود و آنرا بردارد] آن رابطه را ببرد و نفی کند^۳
و در زبان تازی بایستی حرف سلب مقدم بر رابطه باشد تا اینکه آرا نفی [و طرد] کند مانند «زید لیس هو کاتباً»^۴

و هرگاه حرف سلب نیز با رابطه پیوسته شود^۵ و [بدین ترتیب] جزو یکی از دو جزو قضیه گردد^۶ در این صورت ربط ایجابی همچنان بحال خود باقی بماند [قضیه

۱- زیرا اگر نسبت مذکور نباشد آن دو امر منقطع و غیر وابسته بهم خواهند بود یعنی دو تصور گسته از هم. از شرح قطب ص ۷۳

۲- یعنی همان هیأت ترکیبی «زید کاتب» مفید اتصال و پیوستگی و بالاخره نسبت است. البته در فارسی کلمه «هست» یا «است» و جز آن آید.

۳- در قضیه سالبه حرف سلب، سلب نسبت کند یعنی حروف سلب جزء محمول و یا موضوع باشد بلکه آن نسبت بین این را ببرد و برطرف کند.

۴- که کلمه لیس قبل از «هو» آمدن است که مفید رابطیت است. قطب ص ۷۴

۵- یعنی همانطور که محمول با موضوع پیوسته است حرف سلب نیز با او پیوسته شود

۶- منظور این است که جزء محمول گردد نه آنچه از اطلاق عبارت دانسته میشود

که جزء موضوع یا محمول شود، البته در مباحث خود گفته شده است که قضیه یا معدولة الموضوع است یا معدولة المحمول و یا معدولة الطرفين، در هر حال منظور شیخ در اینجا

معدولة المحمول است. رجوع شود به شرح قطب ص ۷۴

سوجه باشد] مانند اینکه در زبان تازی گفته شود «زید هولاتب» که ربط ایجابی در این قضیه بحال خود باقی است [و حرف سلب جزء محمول شده است] و قضیه موجبه که باین ترتیب بود، قضیه معدوله نامیده میشود. و گاه باشد که در زبانی غیر از زبان تازی تقدم و یا تأخر رابطه بر حرف سلب، در سلب و ایجاب قضیه اعتبار و تأثیری نداشته باشد^۱ [زیرا در زبانهای مختلف مفهوم از تقدم و تأخر متفاوت میباشد] و بلکه مدام که رابطه واقع [حاصل] است قضیه سوجه خواهد بود^۲

و حرف سلب اعم از آنکه جزء موضوع باشد یا محمول قضیه سوجه است مگر آنکه حرف سلب رابطه را ببرد [برطرف کند] که [در آن صورت] قضیه سالبه شود و هرگاه بگوئی «کل لزوج فرد» ایجاب «فردیت» باشد برای تمام افرادی که موصوف به «لازوجیت» اند و بنابراین قضیه سوجه میباشد.

و حکم موجب ذهنی ثابت نمی شود مگر به امری که در ذهن ثابت [موجب] باشد و برعکس حکم ایجابی بر موضوعی بعنوان اینکه در عین است نیز ثابت نمی شود مگر بر ثابت عینی^۳

۱- در متن مصحح کران بطور مطلق آمده است که «قد لا يعتبر تقدم الرابطة» در متن چاپ تهران آمده است «قد لا يعتبر في العربية تقدم الرابطة» زیرا آنچه از تقدم و تأخر حاصل میشود در زبانهای مختلف یکسان نمی باشد مثلاً در زبان فارسی تقدم حرف سلب اقتضای عدول میکند مثل «زید نادیر است» و تأخر آن اقتضای سلب میکند مانند «زید دیر نیست»، شرح قطب ص ۷۵

۲- بطور ضمنی معدولة الموضوع و محمول آمده است.

۳- منظور این است که سالبه محیطه، اعم از موجبه و یا موجبه معدوله است زیرا احکام سالبه را بطور مطلق وجود موضوع خارجی لازم نیست زیرا ممکن است سالبه بانتفاء موضوع باشد.

خلاصه کلام این است که فرق بین سوجه معدوله مانند «زید هولاتب» و بین سالبه محیطه مانند «زید لیس هولاتب» این است که هرگاه حرف سلب بعد از رابطه واقع شود معدوله خواهد بود و فرق معنوی بین ثبوت عدم در سوجه معدوله و بین عدم بقیه باورلی در سوجه بعد

و حکم در قضایای شرطیه نیز بمانند حملیات است باین صورت که اگر حروف سلب در اینگونه قضایا متکثر و زیاد باشد و ربط لزومی و یا عنادی همچنان بحال خود باقی بماند، قضیه سوجبه خواهد بود و هرگاه سلب وارد بر سلب شود مانند «لیس لیس زید بکاتب» بدون اعتبار حالی دیگر، باز ایجاب خواهد بود^۱ و هرگاه مثلاً بگوئی «لیس کل انسان کاتباً» روا خواهد بود که بعضی از انسانها کاتب باشند و آنچه قدر متیقن است در اینگونه قضایا تنها سلب بعضی است.

و هرگاه گفته شود «لیس لاشیی من الانسان کاتباً» جایز خواهد بود که بعضی از انسانها کاتب نباشد^۲ و بعضی دیگر کاتب باشد.

و سلب قضیه متصله بر رفع لزوم و سلب منفصله بر رفع عناد خواهد بود.^۳

بقیه پاورقی از صفحه قبل

ثبوت در سالبه بسیطه بر قیاس فرق بین لزوم سلب و سلب لزوم است پس محمول قضیه حمله اهم از آنکه سالبه باشد یا سوجبه گاهی ثبوتی است در خارج و گاهی عدمی اما در ذهن بطور قطع باید ثابت باشد زیرا حکم بآنچه حتی در عالم تصور و ذهن هم موجود نباشد بحال است پس موضوع این گونه قضایا چه سالبه باشد و چه سوجبه ناچار باید در ذهن ثبوتی داشته باشد اما در خارج اگر حکم به ایجاب در خارج باشد ناچار باید موضوع در خارج موجود بود، زیرا ثبوت چیزی بر چیزی در خارج فرع ثبوت مثبت له میباشد مگر آنکه سلب مطلق باشد مانند «زید هو معدوم» یعنی اساس قضیه بر سلب مطلق و عدم محض باشد و مانند «شریکه الباری محتج» در هر حال اگر حکم بـ سلب باشد در خارج، وجود موضوع در خارج لازم نیست و انگهی ممکن است اصولاً سلب از معدوم باشد مانند «العنقاء لیس موئی الاعیان بصیراً» برخلاف «العنقاء موئی الاعیان لا بصیر» این در صورتی است که حکم بخارج نسبت داده شود و الا اگر بذهن نسبت داده شود در هر دو صورت صادق است یعنی هر دو قضیه العنقاء...

- ۱- در نسخه متن عبارت این است که اذا ذکر: یعنی هرگاه حرف سلب در اینگونه قضایا ذکر شود و با این حال ربط لزومی بحال خود باشد قضیه سوجبه است.
- ۲- پس آنچه مسلم است در اینگونه قضایا قدر متیقن بعضی است. پس در هر حال ایجاب جزئی ثابت است و اینگونه قضا معلوله میباشد.
- ۳- نه باینکه طرلین آنها حالیه باشد همانطور که در سوجبه آنها نیز باثبات لزوم و عناد است.

پس وجود حروف سلب سلاك سالبه بودن نمی باشد .

ضابطه سوم در جهات قضایا

و آن اینکه: نسبت معمول بموضوع در قضایای حمله یا «ضروری الوجود» است که «واجب» [قضیه واجب] نامیده میشود و یا «ضروری العدم» است که «ممتنع» [قضیه ممتنع] نامیده میشود و یا نه «ضروری الوجود» است و نه «ضروری العدم» ممکن [قضیه ممکن] نامیده میشود.

مثال برای قضیه نخست «انسان حیوان است» و مثال دوم «انسان سنگ است» و مثال سوم «انسان نویسنده است»

و عامه مردم گاه از ممکن آن خواهند که تنها «ممتنع الوجود» نباشد پس هرگاه بگویند [فلان چیز] «ممتنع» نیست از این تعبیر «ممكن» را خواهند و هرگاه بگویند [فلان چیز] «ممكن نیست» قصد آنان از این تعبیر این است که «ممتنع» است.

و این امکان [امکان عام] جز آن امکانی است [امکان خاص] که ما اکنون در مورد آن سخن میگوئیم.

زیرا آنچه ممکن نیست گاه باشد که «ضروری العدم» باشد باین اعتبار [باعتبار خاص]

و آنچه وجوب و امتناعش باز بسته [ومتوقف] بر غیر باشد [بنارچار] در هنگام انتفاء آن غیر، وجوب و امتناعی برای آن باقی نمی ماند پس فی نفسه ممکن خواهد بود.

۱- خلاصه کلام آنکه مردم عامه از ممکن آن خواهند که وجود برای آن ممتنع نباشد و هرگاه بگویند فلان امر ممتنع نیست محض آنها این است که وجود آن ممکن است و این معنی اهم از امکان در اصطلاح خاص است زیرا بواجب هم صادق است چه آنکه آنچه ممتنع باشد شاید که واجب باشد و شاید که واجب نباشد و هرگاه عامه گویند فلان بقیه پاورقی در صفحه بعد

و ممکن بواسطه آنچه وجودش را ایجاب میکند [وجود علت تامه اش] واجب الوجود شود و بشرط عدم آنچه وجودش را ایجاب میکند «ممتنع الوجود» میشود و در هنگام [توجه بذات آن و] مجرد کردن نظر از وجود و عدمش خود ممکن بالذات میباشد. بدانکه هرگاه بگوئیم «کل ج ب» معنی آن این میباشد که هر یک از افرادیکه موصوف به «ج» است موصوف به «ب» میباشد.

زیرا هرگاه بگوئی «کل ج ب» خود درمیابی که مفهوم «ج» معنایی عام [یعنی کلی] است [والا روا نمی بود که لفظ «کل» بر آن داخل شود] و سپس آنکه دانستی و دریافتی که مفهوم «ب» یک مفهوم عام است آنگاه متعرض اشخاص و افرادوی میشوی که زیر عنوان «ج» است [یعنی جزئیات مندرجه تحت آن کلی در گفتارت، بعنوان کل واحد واحد].

زیرا معنی [این گفتار که گوئی] «کل ج ب» تمام آنچه در تحت عنوان «ج» است بصورت کلی [و جمعی] نمی باشد و [بدین معنی نیست که همه آنچه معنون بعنوان «ج» است بطور جمعی «ب» است] چه اینکه ترا رسد که گوئی «کل

بقیه پاورقی از صفحه قبل

امر ممکن نیست یعنی مستنع است. این امکان راگاه عام نامند که اخص از ممکن خاص است و گاه عاسی نامند از جهت انتساب آن بعامه لکن غرض شیخ در اینجا امکان خاص است که دو طرف وجود و عدم برای آن مساوی است. این نوع امکان و ممکن تابع علت است هرگاه علت آن موجود شود موجود گردد و بلکه واجب بالغیر است و اگر علت وجودی آن نباشد مستنع بالغیر خواهد بود و بدون توجه و با قطع نظر از وجود و یا عدم علتش ممکن خواهد بود و حالت بی رنگی دارد و بدین ترتیب تقسیماتی که برای واجب و ممکن و مستنع شده است از نظر مفاهیم ذهنی است نه نسبت به مصادیق خارجی و الا در خارج امور بر سه قسم نمی باشند چه آنکه امکان و استناع تنها یک مفهوم ذهنی است و همین طور مستنع و ممکن و آنچه در خارج وجود دارد واجب است، نهایت واجب دو قسم است یکی واجب بالذات و آن دگر واجب بالغیر و هرگاه از علل ممکنات و یا واجبات بالغیر چشم پوشیم نظر بذاتشان ممکن اند. و اگر طرف مثبت را در نظر بگیریم واجب و اگر طرف منفی را مد نظر قرار دهیم مستنع میباشد. قطب ص ۷۸

انسان یسعه دار واحد» و ترا نرسد که گوئی «همه آدمیان در یک خانه جای گیرند»
[که همه انسانها را یک خانه گنجایش ندارد]

و هرگاه مثلا [در بین قضاها] قضیه بینی بمانند «کل نائم یجوز أن یستقظ»
خود در میایی که مقتضای گفتار: «کل نائم» نائم من حیث هونائم نمیباشد، زیرا از آن
جهت که نائم است متصور نیست که [یقظه باقید و حیثیت نائمیت مأخوذ شود بدیهی
است که با این قید و از این حیث و در آن حال روانیست که] موصوف به یقظه و بیداری
شود [و ممکن نیست که هر خوابیده باوصف و قید خواب بودن موصوف به بیداری
شود] و بلکه مراد [از «کل نائم یجوز أن یستقظ»] این است که آن شخصی که
موصوف بنائمیت است و [موصوف بدان وصف یعنی نوم میباشد] هم جایز است
که بخواهد و هم بیدار شود [پس حکم در اینگونه قضاها بر ذات مجرد از وصف
عنوانی است نه ذات موصوف بوصف عنوانی].

و همین طور است هرگاه بگوئیم «هرپداری متقدم بر پسر خود است» معنی
آن این نیست که آن شخص که موصوف بابوت است [از آن جهت و حیثیت مقدم
بر «این» است زیرا با آن حیثیت یعنی حیثیت ابوت با پسر میباشد نه مقدم بر آن]
و بلکه منظور این است که [شخص یعنی] آن ذاتی که موصوف بابوت است [ذات
وی مقدم بر پسر است]

و هرگاه بگوئی «کل متحرك بالضرورة متغیر» باید بدانی [معنی این قضیه
این است] که هر یک یک از افرادی که موصوف به متحرکیت میباشد از لحاظ
ذاتش [و بدون قید تحرك و متحرکیت] برای آن تغییر ضروری نمیباشد و بلکه
[با قید و حیثیت متحرکیت ضروری تغییر است]^۱ از آن جهت که متحرك است. پس
[در این قضیه] ضرورت آن [تغیر برای افراد] متوقف بر شرطی است [که حرکت

۱- منظور این است که میان این قضیه و قضیه‌های «کل نائم یجوز أن یستقظ»

و «کل اب مقدم علی الابن» تفاوت هست زیرا در آن دو قضیه وصف عنوانی و قید حیثیت
شرط ثبوت حکم نمیباشد و در قضیه «کل متحرك بالضرورة متغیر» وصف عنوانی را در حکم
بضرورت تغیر مداخلیت و شرط است.

باشد] و بنابراین تغییر هر یک یک افراد [فی ذاته و با قطع نظر از آن شرط که حرکت باشد] فی نفسه ممکن [و لکن با قید و لحاظ آن شرط ضروری] است^۱ و ما از ضرورت [در فن منطق و احکام قضایای منطقیه] نخواهیم مگر ضرورتی را که مقتضای ذات [موضوعات] باشد [نه ضرورت‌هایی که با لحاظ قیود و شرایط باشد] و آن ضرورت‌ها و [وجوب‌هایی] که بسبب قید و شرطی مانند وقت، حال و جز آنها باشد [در حقیقت ضرورت مطلقه نباشد و در اینگونه موارد ذات‌ها و افرادی که متصف با اینگونه ضرورات شده باشد] فی نفسه و ذاتاً [بدون لحاظ این شرایط و قیود] ممکن اند.

و نیز [از قضیه «کل ج ب»] این معنی را نخواهیم که هر یک یک افرادی که در خارج وجود داشته باشند و «ج» باشند «ب» خواهند بود [و همین طور منظور این نیست که هر یک یک افرادی که در ذهن اند و «ج» میباشند «ب» خواهند بود] و بلکه منظور ذات افراد «ج» است و اعم از خارج و ذهن است.^۲

حکمت اشراقی در بیان بازگشت همه قضایا به موجه ضروریه.

چون ممکن را امکان و مستمع را امتناع و واجب را وجوب ضروری است پس شایسته [و اولی] این است که جهات قضایا یعنی وجوب و امتناع و امکان آنها

۱ - منظور این است که اینگونه قضایا را ضرورت ذاتی نیست و بلکه ضرورت با قید و شرط است.

۲ - خلاصه کلام. اینکه مراد از «کل ج ب» این نسبت که هر یک یک افرادی که موصوف به ج است بطور جمعی «ب» میباشند نه از جهت آنکه در خارج است و نه از جهت آنکه در ذهن است. و کلمه ضرورت در «کل ج بالضرورت ب» نیز ضرورت به حسب ذات باید باشد و ضرورت‌هایی که مشروط به شروطی مانند «کل کاتب متحرك الاصابع بالضرورت مادام کاتباً» و «کل الانسان متنفس بالضرورت وقتاً ما» و «کل ثمر منصف بالضرورت وقت حیلولة الارض» ضرورت بحسب ذات نمی باشند و بلکه ضرورت بحسب قید و شرط اند و اگر از آن قیود و شرایط صرف نظر شود تبدیل به ممکن و قضایای ممکنه میشود و بلکه اصولاً آنها قضایای ممکنه اند که با توجه باین قیود و شرایط ضروری شده اند، قسمت اخیر یعنی ازو لیز از قضیه «کل ج ب» تا این معنی را نخواهیم در متن چاپ کردن وجود ندارد.

را جزء معمولات آنها قرار دهیم تا آنکه در جمیع احوال قضایا بصورت ضروریه در آید [بدین ترتیب که امتناع و امکان و وجوب را جزء معمولات کنیم و مجموعاً با قید ضرورت، نسبت بموضوعات دهیم] چنانکه گوئی «کل انسان بالضرورت هو ممکن ان یکون کاتباً» یا «کل انسان یجب ان یکون حیواناً»^۱ و «کل انسان یمتنع ان یکون حجراً» و این ضرورت همان ضرورت «بتاته» است.

زیرا آن [امتناع] و یا امکانی که در علوم خواسته و جستجو میکنیم جزء خواست و مطلوب ما است [یعنی اگر در علوم از امتناع یا امکان چیزی جستجو میکنیم این جستجو و بررسی متعلق به مطلوب و خواست ما است و نه منظور بررسی امکان و امتناع اشیاء بعنوان اینکه جهتی از جهات قضایا است می باشد زیرا جهت در همه قضایا ضروری است آنهم ضرورت مطلقه و^۲] اصولاً ما نمی توانیم هیچ حکمی جزئی صادر کنیم مگر در مواردی که بضرورت آن آگاه باشیم [بعبارت دیگر ما را نرسد که حکم جازم قطعی صادر کنیم مگر آنچه را که مه‌دالیم که بالضرورت چنین است یعنی ضرورت بشرط و قید مانند اینکه بگوئیم «کل ج بالضرورة ممکن ان یکون ب» و یا «بالضرورة یمتنع ان یکون ب»] و بنابراین از قضایا هیچ قضیه وارد نمیشود مگر بتاته تا آنجا که هرگاه صفات و حالاتی ممکن باشد که در وقتی از اوقات [برای افراد] حاصل شود مثلاً مانند «تنفس» صحیح خواهد بود [میتوان با قید ضرورت جهتی نسبت بموضوعات داد] که گفته شود «کل انسان بالضرورة منتفس وقتاً ما» و بدیهی است که ضروری بودن تنفس برای انسان در وقتی از اوقات از لوازم همیشگی است و همین طور ضروری نبودن [و یا ممتنع بودن] تنفس برای انسان در غیر آن وقت، ضروری است^۳ و امری است که همواره لازمه انسان است [یعنی لازمه وجود

۱- در این مثال جهت و نسبت ظاهری و نفس امری یکی است.

۲- در حال که ضرورت نفس امری قضایا برای ما ناشناخته است و منظور از بررسی مسائل علمی شناختن همان ضرورات و یا امکانات و استناهاست پس آنچه مطلوب است و مورد خواست است در بررسی مسائل علمی قبل از ثبوت نتواند بعنوان جهات مسلمة قرار گیرد.

۳- یعنی در آن اوقاتی که منتفس است که وقت نامعینی است تنفس برای انسان ضروری است، عدم تنفس یعنی امتناع آن در غیر از آن اوقات نیز برای او ضروری است، لطلب ص ۸۵.

خارجی او است] و البته این امر [یعنی ضرورت تنفس در وقتی از اوقات و استناع تنفس در وقتی از اوقات دیگر] جز ضرورت کتابت برای انسان است [یعنی غیر از ضروری بودن امکان کتابت است برای انسان] زیرا امکان کتابت گرچه برای انسان ضرورت دارد [و گفته میشود «کل انسان بالضرورة یمكن ان یکون کاتباً»] لکن [ضرورت آن ضرورت امکان است و] ضرورت وقوع در وقتی از اوقات^۱ نیست.

و هرگاه قضیه خود ضروری باشد تنها جهت ربط در آن ما را بسنده است زیرا فرض این است که بدون داخل کردن جهتی از جهات دیگر خود ضروری است [و نیازی به داخل کردن جهت در محمول ندارد] مانند اینکه مثلاً گوئی «کل انسان بهتاً^۲ و یا بالضرورة حیوان»^۳

و اما در غیر قضیه ضروریه [یعنی ممکنه و مستعنه] هرگاه [خواسته شود] بصورت «بتاته» در آید بناچار باید «جهت» مند رج در محمول شود [جزء محمول قرار گیرد تا اینکه از اشتباه مصون باشد یعنی با قضیه که نسبت نفس الامری آن ضرورت است مشتبه نشود]^۴ و ما را رسد که پس از اینکه متعرض جهات شدیم [و

۱- غرض شیخ اینست که در هر دو نوع قضیه یعنی «کل انسان بالضرورت یمكن ان یکون کاتباً» و «کل انسان متنفس بالضرورة وقتاً» امکان برای ذات ممکن ضروری است لهایت در مثال دوم ضرورت وقوع هم دارد و در مثال اول ضرورت وقوع ندارد. پس در قضیه دوم علاوه بر ضرورت امکان برای ممکن ضرورت وقوع هم دارد

۲- در متن کربن «او یفرض» ظاهراً غلط است و اذ یفرض درست است. چون نسبت نفس الامری این قضیه ضروری است لازم نیست جهتی از جهات آورده شود و جزء محمول قرار داده شود همینطور که در مثالهای دیگر گفته میشود

۳- مانند «کل انسان بالضرورة هو ممکن ان یکون کاتباً» یا «بالضرورة هو محتج ان یکون حجراً».

خلاصه کلام اینکه هرگاه گفته شود «هر انسانی بالضرورة ممکن است نویسنده باشد» و یا «بالضرورة محتج است که سنگ باشد» در این قضایا بطوریکه ملاحظه میشود جهات امکان و استناع جزء محمول شده است و با قید اینکه جهات جزء محمول اند ضروری شده اند بقیه در صفحه بعد

آنها را جزء محمولات قرار دادیم] دیگر متعرض سلب نشویم زیرا سلب تام همان سلب ضروری است [یعنی سلب تام حقیقی درست همان سلب ضروری است]^۱ و حال آنکه سلب ضروری در تحت ایجاب در میاید [یعنی تحت ایجاب ضروری و آن] در صورتی [است] که امتناع جزء محمول شود^۲ و همین طور است امکان^۳ [زیرا قضیه ممکنه سالبه تبدیل بموجبه شود و موجبه تبدیل به سالبه .]

و بدانکه قضیه تنها از جهت و باعتبار مجرد ایجاب و [موجبه بودن] قضیه نیست و بلکه باعتبار سلب نیز قضیه خواهد بود زیرا [همانطور که در جهت ایجاب قضیه، باعتبار حکم عقلی قضیه میشود] در سلب نیز باعتبار حکم عقلی قضیه، قضیه است زیرا سلب نیز حکمی است عقلی [این حکم عقلی در احکام

بقیه از صفحه قبل

لکن در قضیه ضروری که مادت نفس‌الاسری آن ضرورت است لازم نیست که جهت جزء محمول شود و مثلاً گفته شود «کل انسان بالضرورة یجب ان یکون حیواناً» البته این قضیه که مادت نفس‌الاسری آن ضرورت باشد بنا بر روش شیخ فرضی است و گرنه شیخ قائل به یافتن ضرورت نفس‌الاسری از راه قیاسات نمیباشد و در هر حال احراز ضرورت نفس‌الاسری کاری است بس دشوار و بنابراین آنچه روشن است این است که جهات جزء محمول شوند و در این حال همه قضایا ضروری میشوند در بتن کرین «او یعرض» آمده است و ظاهراً درست نیست زیرا میخواهد بگوید در قضیه که مادت نفس‌الاسری ضروری است ذکر جهت و ربط نفس‌الاسری که همان ضرورت باشد کافی است و نیازی باینکه جهات جزء محمول شود و ضرورت دیگری با آن قید و شرط آید ندارد و بنابراین اگر گفته شود «کل انسان بالضرورة یجب ان یکون حیواناً» مستحسن نخواهد بود.

۱- مانند «بالضرورة الانسان لیس بحجر» که قضیه سالبه نیست از لحاظ ظاهر زیرا سلب وارد بر رابطه نشده است و مع ذلک سلب مطلق است یعنی بالضرورة «لیس بحجر» است.

۲- مانند «الانسان بالضرورة یمتنع ان یکون حجراً».

۳- زیرا سالبه آن منقلب به موجبه میشود و موجبه آن منقلب به سالبه میشود چه

آنکه در قضایای ممکنه نه سلب آن تام است و نه ایجاب آن.

سلبیه نیز وجود دارد [اعم از آنکه از سلب تعبیر به رفع حکم ایجابی شود یا نفی آن
[یعنی چه آنکه از آن تعبیر بر رفع شود و یا نفی^۱]

زیرا [بهر طریق] سلب عبارت از حکمی ذهنی است و عدم محض نیست .
و بنابراین سلب [نیز از آن جهت که حکم است و] از آن جهت که حکم بارتفاع
است [خود حکم عقلی است و] اثبات است .

و در نفس الامر هیچ چیزی بیرون از نفی و یا اثبات نمی باشد لکن [ممکن
است که اسری از دایره حصر نفی و اثبات خارج شود] نفی و اثبات در عقل عبارت از
دو حکم ذهنی میباشد که حال آن چیز دیگری است . [احکام ذهنیه را حال و
وضع دیگر است] .

و بنابراین معقولات [ذهنی] مادام که محکوم به حکمی نشوند نه مثبت اند
و نه منفی^۲ و لکن [در نفس الامر] بدیهی است که [امور از لحاظ احکام] یا
مثبت است و یا منفی^۳ و این بحث را تتمه دیگری است که بعداً بیان میکنیم .
و هر گاه جهت در قضیه معین نشود آن قضیه مهملة الجهة خواهد بود و در
آن اشتباه و خبط بسیار واقع میشود و بنابراین باید قضیه مهملة الجهة را حذف
نمود [و بی اعتبار دانست] همانطور که قضیه بعضیه مهملة كمية الموضوع را [که حال آن
گذشت^۴] .

۱- یعنی گفته شود که سلب رفع حکم ایجابی است و یا اینکه عیناً نفی آنست .
شرح قطب ص ۸۶ .

۲- زیرا مثبت و منفی بودن آنها تابع واقع و نفس الامر نمی باشد و بلکه تابع حکم
ما است ، البته در واقع و نفس الامر هیچ اسری بیرون از نفی و اثبات نیست و آن واقع و
نفس الامر تابع حکم ما نمی باشد .

۳- و بدیهی است که احکام نفس الامر تابع اراده و اختیار و ادراک ما نمی باشد .

۴- منظور از مهملة الجهة ، مطلقه عامه است . پس بنابراین قضیه شاخصه و قضیه

مهملة بعضیه و قضیه مطلقه عامه در فن منطق بی اعتبار است . و جزئیات تبدیل به کلیات
میشود و سالبات بموجبات هر سی گردد . و هر حکمی ناچار از جهتی مثبت است . قطب ص ۸۶

ضابطه چهارم در تناقض و تعریف آن

و آن اینکه :

تناقض عبارت از اختلاف دو قضیه است بایجاب و سلب نه غیر آن^۱ [و بنابراین تناقض بین دو قضیه حاصل میشود که تنها از لحاظ ایجاب و سلب مختلف باشند و از جهت اختلاف در سلب و ایجاب که اختلاف در کیف است] به نحوی که لازم آید که صدقاً و کذباً با یکدیگر جمع نشوند و بنابراین لازم است که موضوع و محمول و شرط و نسبت‌ها و جهات در آن دو مختلف نباشد^۲

و در قضایای محیطه نیازی بشرط زیادتری [از شرایط برشمرده شده]^۳ نیست و بلکه همان چیزی که ایجاب کرده‌ایم بعینه سلب میکنیم مانند اینکه در قضیه «بتاته» گوئیم «کل فلان بالضرورة هو ممکن ان يكون بهماناً» که نقیض آن میشود «ليس بالضرورة كل فلان هو ممكن ان يكون بهماناً» و همان طور است^۴ در غیر این قضایا و هر گاه بگوئیم «لاشیئی من الانسان بحجر» نقیض آن میشود «ليس لاشیئی من الانسان بحجر» و بدین ترتیب همان چیزی که ایجاب کردیم در هر دو نقیض

۱- منطقیان هشت وحدت در تناقض شرط دانند، منظور شیخ از لا غیر «له غیر آن» این است که در بقیه امور باید وحدت داشته باشند و تنها در ایجاب و سلب باید مختلف باشند.

۲- منظور از نسبت‌ها پنج شرط دیگر است که: جزء، اضافه، کل قوت، و فعل باشد که شیخ همه را وحدت نسبت میدانند. قطب ص ۸۶

۳- یعنی برخلاف آنچه منطقیان گویند که در قضایای محیطه شرط دیگری هست که عبارت از اختلاف در کم است. قطب ص ۸۸

۴- یعنی در همه قضایا بعینه آنچه ایجاب میشود سلب خواهد شد و تنها حرف سلب مستدرج در آن میشود و جهات دیگر آن اعم از کمیت و یا جهت و یا غیر آن تغییری نمیکند زیرا نقیض هر قضیه رفع همان قضیه میباشد و تغییرات حاصله در آن همه تابع نقیض است نه تابع اصل قضیه.

سلب کردیم بجز اینکه از سلب^۱ استغراق در ایجاب لازم می‌آید. تیقن سلب بعض با جواز ایجاب بعض دیگر^۲

و از سلب استغراق در قضیه سالبه [مستغرقه] لازم می‌آید تیقن ایجاب در بعض دیگر با جواز سلب بعض^۳ و قضیه که اختصاص به بعضی دارد [یعنی معصومه جزئیه] از جهت همان بعض نقیض ندارد مانند آنکه بگوئیم: «بعض الحيوان انسان» و «لیس بعض الحيوان انسان» زیرا «بعض» مهمل التصور است و ممکن است آن بعض از حیوان که انسان است بجز آن بعض باشد که انسان نیست و بنابراین موضوع دو قضیه یکی نیست [تا متناقض باشند] و لکن هرگاه آن بعض را معین گردانیم [و همانطور که گفته شد برای آن نام معینی بگذاریم] و بدین ترتیب آنرا بصورت «مستغرقه» [و کلی] در آوریم چنانکه قبلاً بیان شد [در این صورت نقیض خواهد داشت^۴] و او را نقیض خواهد بود شاید بتوان گفت که اصولاً مبحث تناقض نیازی بدان دقت‌ها و غور و بررسی‌هایی که مشائیان کرده‌اند ندارد و هرگاه این قاعده را [که ما در باب تناقض بگفتیم] فراگیری از بسیاری از پیروده گوئیهای مشائیان بی‌نیاز خواهی شد.

۱- در نسخه کربن: آن دو بحال خود در قضیتین است و در هر حال منظور از دو نقیض پس از سلب کردن همان چیزی است که ایجاب کردیم که نقیضین بوجود می‌آید.

۲- روشن است که سلب استغراق دو طرف دارد. سلب بعض و ایجاب بعض مثلاً وقتی که گوئیم چنین نیست که همه حیوانات انسان باشند معنی آن این است که بعضی از حیوانات انسان می‌باشند و بعض نمی‌باشند. البته این معنی در مبحث خود یعنی در آن هنگام که بحث از قضایائی مانند «لیس کل» و «لیس لاشی» شد روشن گردید. قطب ص ۸۸

۳- در متن چاپ تهران معنی عبارت این است و از سلب استغراق در قضیه سالبه آنچه لازم آید و متیقن است سلب بعض است با جواز سلب بعض دیگر. قطب ص ۸۸

۴- و مثلاً آن بعض را بنام «ج» بخوانیم و بدیهی است که در این صورت همه «ج» «ب» خواهد بود و چون چنین شود قهراً اتحاد موضوع پیدا می‌کند و تناقض متحقق می‌شود.

ضابطه پنجم در عکس [مستوی]

عکس قضیه عبارت از این است که موضوع بالکل محمول و محمول موضوع قرار گیرد با حفظ کیفیت و بقاء صدق و کذب و البته تو خود میدانی که هرگاه بگوئی «کل انسان حیوان» ترا نرسد که گوئی «کل حیوان انسان» و همین طور کلیه قضایائی که موضوع آنها اخص از محمول آن می باشد^۱ و البته این امر هست که لااقل [در اینگونه قضایا] بعضی از افراد موضوع حکم یافت میشود که هم موصوف میباشد بوصف «فلان» و هم موصوف میباشد بوصف «بهمان»^۲ که باید آن بعض را «ج» فرض کرد و بنابراین هرگاه بعضی از افراد «فلان» «بهمان» باشد^۳ چه آنکه در واقع کل «فلان» هم «بهمان» باشد^۴ و یا حداقل بعضی از آن^۵ پس در این صورت بناچار باید بعضی از افرادی که موصوف به «بهمان» است موصوف به «فلان» هم باشد چه آنکه در واقع کل آن باشد یا بعضی آن^۶

زیرا در هر حال «جیم» موصوف بهرد و میباشد^۷

و هرگاه بگوئیم «بالضرور کل انسان هو ممکن ان یکون کاتباً» پس عکس

۱- منظور این است که قضیه موجه اعم از آنکه کلیه باشد و یا جزئی باشد مانند «بعض حیوان انسان» در عکس کلیت نتواند داشته باشد زیرا در کلیه ممکن است محمول اعم از موضوع باشد و بدیهی است که حمل خاص بر عام باعتبار تمام افراد عام ممکن نیست چون در عکس، موضوع محمول و محمول موضوع میشود و بنابراین اگر بطور کل درست باشد لازم آید که خاص حمل بر همه افراد عام شود. قطب ص: ۹

۲- هم موصوف بوصف حیوان اند و هم موصوف بوصف انسان یعنی در قضیه «کل انسان حیوان» و بنابراین در قضایای موجه کلیه عکس موجه جزئی است.

۳- یعنی افرادی از حیوان انسان باشد و یا از انسان ناطق باشد.

۴- مانند «کل انسان ناطق» و «کل ناطق انسان»

۵- مانند بعض حیوان انسان.

۶- یعنی همانطور که در اصل است در عکس نیز همان طور باشد. که قدر متیقن

سلاک است تا قاعده کلی باشد.

۷- یعنی به «فلان» و «بهمان»

آن این میشود که «بالضرورة بعض ما یسکن ان یکون کاتباً فهو انسان»^۱
و همین طور است جهات دیگر غیر از اسکان [یعنی وجوب و امتناع که در
عکس قضایا] عیناً با محمول منتقل میشود^۲
[مانند «بالضرورة بعض ما یجب ان یکون حیواناً» یا «بالضرورة بعض ما
یحتنع ان یکون حجراً فهو انسان» و بدین ترتیب همه قضایا ضروریه بتاته میشوند
و از غلط و اشتباه در اسان خواهد بود.]
و عکس قضیه ضروریه سوجبۀ بتاته عیناً سوجبۀ ضروریه بتاته میباشد با هر
جهتی که باشد.

پس قضیه محیطۀ بتاته و هم قضیه جزئیۀ بتاته را انعکاس بدین صورت
خواهد بود که چیزی از افراد محمول موصوف به موضوع است بطور اهمال [و غیر
معین]^۳ و هرگاه [در سالبه کلّیه] «بالضرورة لاشیئی من الانسان بحجر» درست باشد
پس «لاشیئی من الحجر بانسان بالضرورة» نیز درست خواهد بود^۴
و الا اگر یافت شود چیزی از موضوعات یکی از آن دو [«انسان و حجر»]
که عیناً موصوف بان دگر باشد لازم آید که انحصار بر کذب یکی از آن دو واقع
لشود [و آنچه در تعریف عکس گفته آمد : با «بقاء صدق و کذب» درست نباشد] و
بلکه لازم آید که هر دو [یعنی عکس و اصل] کاذب باشند^۵

-
- ۱- منظور این است که ضروریه میشود یعنی عکس سوجبۀ ضروریه نیز ضروریه میشود
و البته این بنا بر عقیده شیخ اشراق است که هیچ نوع قضیه غیر بتاته وجود ندارد نه به
مذهب مشائیان زیرا آنان گویند عکس آن ضروریه نمیشود. قطب ص ۹۱.
 - ۲- عکس قضیه مستنعه و واجبه عیناً مانند اصل است از لحاظ جهت.
 - ۳- یعنی بطور بعضی ناسعین. یعنی عکس آن جزئی است در متن چاپ کربن :
 - انعکاسی است بر این بنی که چیزی از محمول موصوف به موضوع است بطور مهمله جزئیۀ
مثال متن مربوط به سالبه کلّیه است.
 - ۴- یعنی سالبه کلّیه ضروریه عیناً منعکس میشود.
 - ۵- یعنی اگر عکس سالبه کلّیه نباشد و افرادی از انسان و حجر یالت شوند که

بقیه در صفحه بعد

و در قضیه ضروریۀ بتاته اگر امکان جزه محمول آن باشد در این صورت اگر با محمول حرف سلب هم باشد عیناً منتقل به موضوع می‌شود [یعنی محمول با جهت امکان و حرف سلب یک جا در عکس آن، موضوع شود و موضوع محمول قرار گیرد] مانند گفتار آنان که گویند «بالضرورة کل انسان هو ممکن الا یكون کاتباً»^۱ [و بطوریکه ملاحظه میشود] این قضیه، قضیه بتاته موجه است^۲ که عکس آن میشود «بالضرورة شیئی معایمکن ان لا یكون کاتباً فهو انسان» و بسیاری از مشائیان [در عکس قضایای ضروریۀ موجه] اشتباه کرده‌اند [و گفته‌اند که عکس آن ضروریه نمی‌باشد]

و در مثل «لیس بعض الحیوان انسان»^۳ هر گاه آن بعض [مهل و نامعین] را معین و مشخص کنی [و چنانکه مقرر داشتیم برای او نامی خاص بگذاری] و بصورت کلی درآوری منعکس می‌شود بآنچه که در جای خود گفتیم^۴ و یا اینکه حرف سلب را

بقیه از صفحه قبل

موصوف بیکدیگر باشند و مثلاً بعضی از افراد انسان سنگ باشد و بالعکس مرا انجام لازم آید که هر دو یعنی اصل و عکس کاذب باشد.

بدین بیان که اگر عکس آن سالبه کلیه نباشد یعنی عکس «بالضرورة لاشیئی من الانسان بحجر» «لاشیئی من الحجر بانسان بالضرورة» نباشد نقیض عکس باید درست باشد بهرمان خف و نقیض آن «لیس لاشیئی من الانسان بحجر» میباشد که نتیجه آن این میشود که «بعض الحجر انسان» زیرا قبلاً بیان شد که سلب استغراق در قضیه سالبه ایجاب بعض خواهد بود و در این صورت خلاف فرض لازم آید زیرا فرض این است که اصل درست است و باید عکس نیز صادق باشد در حال که کاذب است و بلکه منتهی می‌شود که هم اصل و هم عکس کاذب باشد چه آنکه عکس این قضیه موجه جزئیۀ میشود «بعض انسان حجر» و بنابر این هر دو کاذب است.

۱- زیرا قاعده در عکس این است که کل محمول موضوع شود. شرح قطب ص ۹۳

۲- زیرا حرف سلب جزه محمول است و معدوله المحمول است.

۳- یعنی سالبه جزئیۀ.

۴- یعنی همانطور که در عکس سالبه کلیه گفتیم چون بنابر قاعده شیخ بصورت

سالبه کلیه در می‌آید پس تابع عکس آن میباشد.

جزء محمول قرار داده و بگوئی « بعض الحیوان هو غیر انسان » که در این صورت منعکس میشود به « بعض غیر الانسان حیوان »^۱

و در غیر این حال [دو شرط یعنی هرگاه سالبه جزئیه بصورت کلی در نیاید و بصورت معدوله هم در نیاید] منعکس نخواهد شد^۲.

و بنابراین گفتار خود را که گوئی « لاشیئی من السریر علی الملک » نتوانی عکس کنی به « لاشیئی من الملک علی السریر » بدون آنکه کلیه اجزاء محمول را نقل بموضوع نمائی [زیرا عکس آن باین صورت] که « لاشیئی من الملک علی السریر » باطل میباشد [و عکس درست آن این است] که « لاشیئی من الملک علی السریر » پس ناچار باید کلمه « علی » را با محمول نقل مکان کرد زیرا [زیر این لفظ در این قضیه] از اجزاء محمول میباشد.

و ایراد عکوس و نقیض و سوالب و مهملات بعضیه برای اشعار [و آگاهی] و شناخت [قوانین منطقی] است و نه برای اینکه [در مباحث بعدی] نیازی باینگونه قضایا و مسائل باشد.

ضابطه ششم در آنچه متعلق به قیاس است

و آن اینکه :

هر قیاسی نباید [مرکب] از کمتر از دو قضیه باشد زیرا [در قیاسات] یا یکی از قضایای آن خود به تنهایی همه نتیجه را عیناً در بردارد که [اینگونه قیاسات] شرطی میباشد و در [هریک از دو فرض] وضع «مقدم» و رفع «تالی» [برای بدست آمدن نتیجه مطلوب] نیاز به قضیه دیگر میباشد [که همان مقدمه دیگر خواهد بود و بناچار دو مقدمه پدید میاید] اینگونه قیاسات استثنائی خواهد بود.

و یا اینکه [یک قضیه قیاس] مناسب با یک جزء مطلوب باشد [و یکی از دو جزء مطلوب را در برداشته باشد] ناچار باید [قضیه دیگری باشد] که مناسب

۱- در این صورت صریحاً سوجه جزئیه است و عکس آن سوجه جزئیه خواهد بود.

۲- زیرا سالبه جزئیه عکس ندارد.

با جزء دوم باشد [یعنی پاره دوم نتیجه را در برداشته باشد] و آن قضیه، مقدمه دیگر قیاس خواهد بود [و بدین ترتیب دو مقدمه بوجود سیاید] و اینگونه قیاس‌ها قیاس اقترانی خواهد بود و بدین نام خوانده میشود [زیرا هریک از دو جزء مطلوب مندرج در یکی از دو مقدمه میباشد]

[و همانطور که هر قیاس حداقل مرکب از دو قضیه است و کمتر از آن نتواند باشد]، یک قیاس از بیش از دو قضیه مرکب نمی‌شود؛ زیرا مطلوب را بیش از دو جزء نمی‌باشد [و هرگاه در قیاسات اقترانی] هریک از دو قضیه مناسب با یک جزء مطلوب باشد و [یکی از دو جزء آنرا در برداشته باشد] ممکن نیست که مقدمه سوسی [و یا جزء سوسی] بدان افزوده [و ضمیمه] شود [و جایی برای پیوند قضیه سوم نمی‌باشد].

و در قیاسات شرطی [در نوع استثنائی آن] تنها بآن مقدمه که استثناء بدان انجام میگیرد قیاس کامل تحقق می‌پذیرد و ^۱ باقی نمی‌ماند مگر استثناء در استثنائیات و اکنون [و بلکه] جایز است که قیاسات متعدد بسیاری باشند که همه [بیان کننده] و پایدار کننده دو مقدمه یک قیاس باشند و [باید دانست که] اگر قضیه جزء قیاس شود [جزء] مقدمه آن قیاس نامیده میشود. و در قیاس اقترانی بناچار باید هر دو مقدمه آن در یک امر مشترك باشند که [آن امر مشترك را] حد وسط نامند و هر یک از موضوع و محمول آن دو مقدمه را حد نامند ^۲

و [حد وسط که مشترك در هر دو مقدمه است] بناچار باید یا محمول در یکی از آن دو مقدمه و موضوع در آن دگر باشد و یا موضوع در هر دو و یا محمول

۱- بنابراین در عبارت شیخ که گوید «ان القیاس لا یكون اقل من قضیتین» تسامح است و بهتر این بود که گفته میشد «القیاس مرکب من قضیتین لا اقل ولا اکثر».

۲- لکن آفتاب برآمده است پس روز موجود میباشد و لکن آفتاب برنیا آمده است پس روز موجود نمیباشد و لکن

۳- محکوم علیه مطلوب را حد اصغر و محکوم به آنرا حد اکبر نامند.

در هرد [و از این فرض خالی نباشد]^۱

و بجز حد وسط، [یعنی دو طرف دیگر قیاس] را دو طرف نتیجه گویند
و نتیجه همیشه [پس از حذف حد اوسط] از ترکیب دو طرف دیگر حاصل
میشود و حد اوسط [در نتیجه گیری] حذف میشود.

هرگاه حد متکرر یعنی حد اوسط موضوع مقدم اول و محمول مقدم دوم
باشد عبارت از «سیاق» بعید خواهد بود که [بسیار دور از ذهن است] و قیاس
بودن آن از لحاظ توجه به ذات خودش [اصلاً] در یافته نمی‌شود و بنابراین [این
شکل را از ضروب مستعجه بیرون کردیم و] حذف شد.

و «سیاق» تام [کامل] از اقترائیات، همان سیاقی است که حد اوسط محمول در
مقدم اول و موضوع در مقدم دوم باشد^۲

و در اینجا دقیقه ایست اشرافی :

بدانکه فرق بین سلب آن گاه که قضیه موجبه [معدوله] باشد و بین سلب
آن گاه که قاطع نسبت ایجابی [و سالبه محصله] باشد این است که در قسم اول صحیح
نیست که حمل بر موضوع [محمول آن حمل بر موضوع] معدوم شود زیرا در اثبات
[قضیه موجبه] از وجود موضوع ثابت، گریزی نیست [که ثبوت چیزی بر چیزی فرع بر
ثبوت مثبت له است] و محمول [این گونه قضایا] باید حمل بر امری ثابت شود.
بر خلاف قسم دوم زیرا محمول منفی را توان از موضوع منفی نفی کرد^۳

۱- محمول در صغری و موضوع در کبری شکل اول است و عکس آن شکل چهارم
است، محمول در هردو شکل دوم است و موضوع در هردو شکل سوم است.

۲- یعنی شکل اول که سیاق تام است مورد توجه است. و بنابراین شیخ سیاق اتم
همان شکل اول را میداند و شکل دوم و سوم را نیز شکل کامل نمیداند. منظور از میان بعید
شکل چهارم است. و بالاخره گوید: شکل چهارم که سیاق بعید فاسده میشود در حقیقت قیاس
بودش مورد تردید است.

۳- یعنی سالبه بالتقاء موضوع جایز است و لکن موجبه بالتقاء موضوع جایز نیست.

لکن این فرق تنها در قضایای شخصییه است نه در قضایای معیظه و جمله معصورات دیگر. زیرا هرگاه بگوئی «کل انسان هو غیر حجر» و یا بگوئی «لاشیئ من الانسان بحجر» در هر دو نوع قضیه [یعنی قضیه اول که موجهه معدوله است و قضیه دوم که سالبه محصله است] حکم بر یک یک از افراد موصوف بانسانیت شده است و سلب تنها متعلق به «حجریّت» است [نهایت آنکه موجهه معدوله مشتمل بر دو عقد حمل است یکی حمل عنوان موضوع بر آن و دیگر حمل محمول و لکن سالبه بسیطه از عقد حمل محمول عاری است لکن محمول به حمل وصف عنوانی موصوف میباشد] و بنابراین ناچار باید همه افراد موصوف بانسانیت مستحق وجود باشد [اعم از خارج یا در ذهن] تا درست باشد که موصوف به وصف حمل عنوانی شود.^۱

و چون [در قضایای معصوره بین سالبه بسیطه و موجهه معدوله از این جهت یعنی لزوم وجود موضوع] فرق برخاست بنابراین [در تمام قضایای معصوره معیظه] باید حرف سلب را جزء موضوع یا محمول قرار دهیم تا آنکه باقی نماند برای ما مگر یک نوع قضیه و آن قضیه موجهه [معیظه] باشد [و این کار را برای این کنیم] که اشتباهی در نقل اجزاء قضیه در مقدمات قیاسها حاصل نشود [و اما اینکه چرا حرف سلب را اصولاً از قضیه حذف نمیکنیم] بدین جهت که حرف سلب نیز یکی از اجزائی است که در قضیه بودن قضیه سالبه مدخلیت دارد و [چنانکه بیان شد]

۱- خلاصه کلام آنکه بنا بر قول شائیان بین سالبه محصله و موجهه معدوله فرق است و این فرق از لحاظ ثبوت و عدم ثبوت موضوع است زیرا در قضیه سالبه محصله ثبوت موضوع لازم نیست و اصولاً وجود موضوع لازم نمی باشد چه آنکه ممکن است سالبه بانتفاء موضوع باشد پس گاه باشد که موضوع ثابت باشد و نسبت حکمیه از آن سلب گردد و گاه باشد که اصولاً موضوعی نباشد و مثلاً درباره شخصی که اصولاً وجود خارجی ندارد میتوان گفت که «لیس هو بصیراً» لکن نمیتوان گفت «هو لا بصیر» بصورت معدوله

۲- یعنی موصوف بانسانیت که وصف عنوانی است اعم از خارج یا ذهن پس در قضیه سالبه بسیطه اگر موضوع در خارج نباشد ناچار باید در ذهن باشد لکن در شخصیات این وضع و حال ندی باشد. شرح قطب ص ۱۰۲.

سلب خود جزء تصدیق است [در اینگونه قضایا و اگر برداشته شود قضیه ناقص خواهد شد]^۱ و بنابراین [حرف سلب را] جزئی از قضیه^۲ موجب قرار می‌دهیم [یعنی بعنوان جزء موجب ذکر می‌کنیم نه بطور مطلق بعنوان یکی از اجزاء قضیه] چه آنکه پیش از این بدانستی که ایجاب امتناع ما را از ذکر سلب ضروری بی‌نیاز می‌گرداند.

و [نیز بدانستی که] سلب و ایجاب قضیه ممکنه یک مان میباشند [موجبه آن منقلب به سالبه و سالبه آن منقلب به موجبه می‌گردد]^۳

۱- اگر ایراد شود که اکنون که بیان قضیه^۲ موجب و سالبه در مذهب اشراق فرقی نیست چرا اصولاً حرف سلب را حذف نمی‌کنید و جزء محمول یا موضوع قرار می‌دهید جواب می‌دهد که اصولاً این نوع از قضایا با همین اجزاء قضیه شده‌اند و موجب بودن آنها هم موجب خاص است که همه اجزاء آن از جمله حرف سلب در آن مدخلیت دارد.

۲- خلاصه کلام اینکه در قضیه^۲ شخصیه مثل «زید لا فرس» که موجب معدوله است و «زید لیس فرس» که سالبه بسیطه است این فرق وجود دارد که در قضیه^۲ اول وجود موضوع ضروری است و در قضیه^۲ دوم ضروری نیست و ممکن است سالبه بائتفاء موضوع باشد و لکن در قضایائی مانند «کل انسان هو غیر حجر» که معدوله است و «لا شئی من الانسان بحجر» که سالبه بسیطه است از لحاظ لزوم وجود موضوع تفاوتی نمی‌باشد زیرا در هر دو قضیه در قسمت موضوع، افراد انسان در هر دو متصف بوصف عنوانی می‌باشند و لازمه این اتصاف وجود آن افراد است خواه در خارج و خواه در ذهن بهر طریق وجود آنها لازم است نهایت در نوع موجب معدوله یک اتصاف دیگری هست و آن اتصاف افراد انسانی‌اند به وصف حمل آن، یعنی محمول پس در اصل لزوم وجود موضوع تفاوتی بین آن دو نمی‌باشد و هر دو از این جهت موجب‌اند و چون چنین است پس بهتر است و بلکه لازم است که قضایای سالبه را نیز بصورت موجب معدوله در آوریم و این کار فوائدی دارد که از جمله مضبوط‌تر میشود در باب قیاسات و از اشتباهات ممکن ما را بصون می‌دارد و اما اینکه چرا حذف نمی‌کنیم زیرا در هر حال حروف سلب وضع و حال و شکل خاصی به قضیه می‌دهد و در اینگونه قضایا حروف سلب خود جزء تصدیق است و احکام تصدیقی در آنها بدان سان و با همان اجزاء صادر شده است و باز دانستی که در قضیه «الانسان بحجر» ان یمتنع ان یكون حجراً ما را از قضیه «لیس الانسان بالضرورة بحجر» بی‌نیاز میکند یعنی بقیه در صفحه بعد

و سیاق اتم یعنی شکل نخستین را یک صورت [و یک ضرب از ضروب] نتیجه دهنده پیش می باشد و آن [یک ضرب و یک صورت] این است که گفته شود «کل ج ب آتة» و «کل ب آتة» که نتیجه میدهد «کل ج آتة» و [مطابق قواعد و اصول ما هرگاه مقدمه جزئی باشد ناچار باید] آنرا مستغرقه لمائیم چنانکه گذشت مانند این قیاس که گوئی «بعض الحیوان ناطق» و «کل ناطق ضاحک» که [مطابق قاعده خود] آن بعض را با قطع نظر از ناطقیت نامی نهیم و اگر چه [در واقع و نفس الامر] ناطقیت از آن برداشته نمیشود [لکن ما را رسد که از قطع نظر کنیم و برای آن بعض مهمل نامی گذاریم] و مثلاً نام آنرا «د» بگذاریم و [بدین ترتیب] گفته شود «کل د ناطق» و «کل ناطق ضاحک» و [بدین ترتیب مقدمه جزئی تبدیل به کلیه میشود و در حصول این نتیجه] نیازی نداریم که بگوئیم «بعض الحیوان» [تا مقدمه دیگری باشد و آنگاه آنرا با این مقدمه که «کل د ضاحک» است ضمیمه نمائیم تا نتیجه دهد «بعض الحیوان ضاحک»] زیرا «د» بنا بر فرض نام آن حیوان است [که در «بعض الحیوان انسان» میباشد] و چگونه میتوان نام آنرا عیناً بر آن حمل کرد^۲

و [در اینجا یعنی در سیاق اتم و یا دو مقدمه آن] هرگاه حرف سلبی باشد طبق قاعده که گذشت بصورت جزء طرفین قرارداد می شود و گفته میشود «کل

بقیه از صفحه قبل

معدوله آن ما را از سالبه بسطه آن بی نیاز میگرداند و نیز بدانستی که قضایای ممکنه را فرقی بین ایجاب و سلب آنها نمی باشد که موجه آن سالبه است و سالبه آن موجه پس همه قضایا موجه محیطه بتاتیه می شوند. از شرح قطب ص ۱۰۳-۱۰۵- پس هر جایی که موجه معدوله اقتضای وجود موضوع کند در خارج مانند «کل انسان هو غیر حجر» سالبه نیز اقتضای کفایت مانند «لا شئی من الانسان بحجر»

- ۱- چون همه قضایا موجه کلیه ضروبه خواهد شد بنابراین ضروب شانزده گانه که در شکل اول گفته شده است که بعضی منتج و بعضی غیر منتج است خود به خود منتهی میشود و یک ضرب پیش تر باقی نمی ماند.
- ۲- زیرا حمل شیئی بر نفس خود شود.

انسان حیوان و کل حیوان فهو غیر حجر» که نتیجه میدهد «کل انسان هو غیر حجر» و بنابراین نیازی به تکرار ضروب و حذف بعضی [از آن ضروب و بقاء] و اعتبار بعضی دیگر نمی باشد.

و نیز چون حکم از مقدمه و طرف دوم [یعنی اکبر] بسوی مقدمه و طرف اول [یعنی اصغر بواسطه حداوسط] سرایت میکند [حکم از اکبر باصغر متعدی و منتقل میشود و این امر بسبب و میانجی حداوسط انجام میگیرد] بنابراین همه جهات در قضیه ضروریه^۱ [بتاثه در هر دو مقدمه و یا در یکی از آن دو] جزء محمول قرار میگیرد. تا بدین وسیله حکم با قید این جهت [از اکبر باصغر] متعدی شود. مانند «کل انسان بالضرورة هو ممکن الکتابه» و «کل ممکن الکتابه فهو بالضرورة واجب الحیوانیه او ممکن المشی» که نتیجه میدهد «کل انسان بالضرورة واجب الحیوانیه او ممکن المشی»^۲

و بنابراین نیازی به تطویل [و پرگونی] در باب مختلطات نمی باشد و بلکه همان ضوابط اشراقی [که در باب قیاسات و محصورات و سلوب و غیره اشارت کردیم] کافی است و اقناع کننده است

۱- یعنی ضرورت باشد جهت یا امکان و یا وجوب....

۲- زیرا اصغر موضوع یکی از دو مقدمه است و اکبر موضوع مقدمه دیگر، منظور شیخ بیان ضرب منتج این شکل است یعنی شکل دوم یعنی همانطور که شکل اول را یک ضرب منتج است و اصولاً بنا بر قاعده و لمروض ما بیش از یک ضرب ندارد همین طور شکل دوم نیز یک ضرب بیش ندارد و آن ضربی است که مرکب باشد از دو قضیه معیطه و هدیهی است که در شکل دوم اصغر موضوع یکی از دو مقدمه است و اکبر موضوع مقدمه دیگر زیرا حداوسط محمول در هر دو مقدمه است و بنابراین باید حداوسط که محمول است در یکی از آن دو مقدمه ثابت برای موضوع خود باشد و در مقدمه دیگر مساوب از موضوع خود باشد تا آنکه دو مقدمه یا دو قضیه که دو مقدمه شکل دوم اند مختلف شوند و در هر حال منظور شیخ این است که محمول هر یک از دو مقدمه شکل دوم را که عبارت از حداوسط است نمیتوان بر موضوع مقدمه دیگر ثابت کرد در هر حال عبارت متن که گوید «و هی اذا کانت قضیتان» مسأله است، اصولاً منظور شیخ این است که شرط انتاج شکل دوم بقاعده اشراق اختلاف مقدسین است اعم از آنکه تباین کلی باشد و از تمام وجوه یا نه و نتیجه آنهم ضروریه بتاثه است.

و اما دو سیاق دیگر [یعنی شکل دوم و سوم] از دنباله‌های این سیاق‌اند [یعنی شکل اول] و اینجا قاعده‌ایست.

قاعده اشراقیان در شکل دوم

و آن [قاعده اشراقیان در باب شکل دوم] این است که هرگاه مقدمتین [در سیاق دوم] عبارت از دو قضیه محیطه مختلف‌الموضوعی باشد که اثبات محمول یکی بر دیگر از همه وجوه و یا از وجهی واحد محال بود [چنانکه در این فرض چنین خواهد بود مانند «کل انسان حیوان و لاشی من الاله بهیوان که در کل وجوه است و یا «کل صاهل فرس و لاشی من الانسان بفرس» که در بعضی وجوه است] در این صورت بطور یقین میدانیم:

که هرگاه یکی از آن دو [موضوع آن دو مقدمه] از چیزهائی بود که بتوان تصور کرد که داخل در تحت موضوع آن دگر باشد. محال نخواهد بود که محمول آنهم حمل بر آن موضوعی شود که موضوع آن داخل در تحت آن بود [در حال که محال است]. و بنابراین در این سیاق مستمع است که مصادیق یکی از آن دو موضوع متصف به دیگری شود^۱

و هر کدام که در اینجا [در این سیاق] موضوع نتیجه قرار داده شود و هر کدام محمول، بهر حال نتیجه ضروری بتاته می‌باشد «مانند بالضرورة لاشی من الانسان باله» یا «لاشی من الاله بانسان» و همین‌طور «لاشی من الصهال بانسان» و یا «لاشی من الانسان بصهال» و علت این امر [و اینکه نتیجه این دو قضیه ضروری بتاته است] یا از جهت امتناع حمل محمول این نتیجه خواهد بود [یعنی آنچه در اصل یکی از دو موضوع بوده است بر موضوع خود که عیناً همان موضوع آن دگر است] و یا از جهت وجوب سلب نتیجه است [که ناشی از سلب یکی از دو موضوع است از آن دیگر]^۲.

۱- که حیوان باله از تمام وجوه بایست دارند.

۲- که فرس با انسان از تمام وجوه میانیت ندارند. قطب ص ۱۱۰.

پس آنچه در دو مقدمه از جهات یا سلوب وجود دارد باید جزء محمول قرار گیرد مانند گفتار تو که گوئی «کل انسان بالضرورة ممکن الكتابة» و «کل حجر بالضرورة مستمتع الكتابة»^۱

که نتیجه میشود «الانسان بالضرورة مستمتع الحجرية» و در این صورت [در این سیاق بخصوص] اتحاد محمول از تمام وجوه نیز شرط نیست و بلکه [شرکت و اتحادی که در محمول دو مقدمه این سیاق معتبر است] در مواردی جہتی است که جزء محمول شده است [یعنی در سوای آن جهت باید متحد باشند]^۲

- ۱- که جهت امکان در این قیاس جزء محمول شده است.
- ۲- در این جا سلب ضروری جزء محمول شده است که بدل آن امتناع آمده است، بطوریکه میدانیم در شکل دوم حد اوسط که مکرر است محمول در هر دو مقدمه است و موضوع نتیجه طبق قاعده اصغر و محمول آن اکبر میباشد بنابراین در مثال «کل انسان حیوان ولاشئ من الاله بحیوان» اگر حد وسط حذف شود میشود «لاشئ من الانسان باله» و در این شکل بالاصالت ضرورت وجود دارد پس نتیجه، ضروری بتاته است و لکن اگر جهت ضرورت بالاصاله نباشد باید قانون اشراق را در دو مقدمه رعایت کنیم باینکه جهات و سلوب را در هر دو مقدمه جزء محمول قرار دهیم تا باز هم نتیجه ضروری بتاته شود، مشروط براینکه جہتی که جزء محمول یکی از آن دو مقدمه میشود غیر از آن جہتی باشد که جزء محمول آن مقدمه دیگر میشود مانند «کل انسان بالضرورة ممکن الكتابة» و «کل حجر بالضرورة مستمتع الكتابة» و بدین ترتیب اختلاف حاصل میشود زیرا در طریقه اشراق شرط انتاج شکل دوم این است که دو مقدمه آن مختلف باشند حال این اختلاف باین باشد که یکی موجب محصله باشد و دیگری سالبه بسطه یا اینکه هر دو موجب باشند لکن محمول یکی از آن دو مقدمه مشتمل بر سلب باشد ولو بطور عدولی و اما در جهت بناچار باید آن جہتی که جزء محمول یکی از دو مقدمه شده است غیر از جہتی باشد که محمول آن دگر شده است و چون حرف سلب در یکی از آن دو جزء محمول است نه آن دگر، جہتی که جزء یکی از آن دو است غیر از جہتی است که جزء آن دگر است و بنا بر این لازم نیست که حد وسط کلا و باتمام اجزایش در هر دو مقدمه تکرار شود یعنی ممکن نیست و بلکه کافی است که وسطین در یک جزء مشترک باشند. و اما اینکه چرا نتیجه این شکل ضروری بتاته است یا از جهت این است که موضوعاً مختلف اند و محمول نتیجه که در اصل یکی از دو موضوع بوده است بر موضوع خودش که عیناً و در اصل موضوع آن مقدمه بوده است مستمع است حمل شود و یا از جهت سلبی است که در نتیجه آید که آن سلب نتیجه هم ناشی از سلب یکی از دو مقدمه است و خلاصه از جهت تباهنی است که ذاتاً بین موضوعات دو مقدمه قیاس وجود دارد.^۱

و بنابراین [در این سیاق جایز است] که دو جهت در دو مقدمه قیاس متغایر باشند^۱ و مخرج [و بیان اثبات] آن از راه سیاق اول^۲ این است که [گفته شود] : این دو گفتار عبارت از دو قضیه ایست که آنچه بر موضوع یکی از آن دو ممکن است بر موضوع آن دگر محال است و هر دو قضیه که آنچه بر موضوع یکی از آن دو ممکن بود بر موضوع آن دگر محال باشد بناچار و بالضرورة موضوعات آن دو قضیه متباین اند و نتیجه این میشود که «این دو گفتار دو قضیه میباشند که موضوع آنها بالضرورة متباین است» [و مطلوب حاصل میشود] و همین طور است [که تغایر جهت در دو مقدمه آن جایز است] هرگاه دو قضیه بتاتاً و محمول اصلی در یکی از آن دو ممکن النسبة و در دیگری واجب النسبة باشد [که لازم است که دو موضوع آن متباین باشند]^۳ زیرا وجوب نسبت [که در یکی از آن دو قضیه است] بر موضوع قضیه دیگری^۴ که ممکن النسبة است معتنع بود و امکانی^۵ که در آن قضیه است بر موضوع آن قضیه دیگر معتنع است^۶

۱- زیرا با وجودیکه از تمام وجوه هم مشترك در محمول نباشند از تمام وجوه متحد نباشند و بصرف اشتراك فی الجملة نتیجه حاصل میشود پس لازم نیست که هر دو مقدمه در حد اوسط از تمام وجوه مشترك باشند. مانند ممکن الكتابة و معتنع الكتابة لکن مشائیان در این شکل اتحاد محمول را شرط میدانند همانطور که اختلاف در کیف را حتمی میدانند و حال آنکه اشراقیان اختلاف در کیف را شرط حتمی نمی دانند که حتماً اختلاف در سالبه بسیطه و موجبه محصله باشد.

۲- مانند اشتراك در محمول مذکور در مثال «کتابت» که ورای جهتی است که در قضیه اول «ممکن» است و در قضیه دوم «معتنع» است

۳- و تغایر جهت در دو مقدمه آن ما را از اختلاف در کیف بی نیاز میکند.

۴- چون شکل اول بدیهی الانتاج است این شکل را از راه آن ثابت میکند.

۵- مانند «کل انسان بالضرورة ممکن الكتابة» و «کل حجر بالضرورة غیر کاتب» و بدیهی است که مابین موضوعین این دو قضیه تباین است.

۶- و از این جهت است که صادق نیست که گفته شود «بالضرورة کل انسان کاتب»

و یا «بالامکان کل حجر غیر کاتب» و چون موضوعات متباین اند نتیجه آن ضروریه بتاتاً است که «لاشئ من الحجر بالانسان بالضرورة» باشد.

و همین‌طور است [هرگاه قضیه بتاقه باشد] و معمول یکی از دو مقدمه واجب‌النسبة و دیگری مستمتع‌النسبة باشد که بآن طریق که گفتیم^۱ لازم است [موضوعین آن دو] متباین باشند.

و هرگاه در این سیاق، قضیه جرئیة وجود داشته باشد با رعایت و [طبق قاعده] که سابقاً گفتیم باید بصورت کلی درآید و البته ما واجب نمیدانیم که در آحاد مقدمات علوم این روش را [یعنی قرار دادن جزئی را بصورت کلی و سالب را بصورت موجب و غیر ضروری را ضروری] بکار ببریم و جریان دهم بلکه [منظور ما این است که] هرگاه این قانون و ضابطه را در اینجا بدانیم لاجرم بهر دو قضیه و یا مقدمه که برخورداریم [که مختلف‌الموضوع باشند بطوریکه نتوان معمول یکی را بر موضوع دیگر اثبات کرد اعم از موجبه و یا سالبه، کلیه و یا جزئی، ضروری و یا غیره] براساس این قانون در مییابیم و میدانیم که حال و وضع آن چنین است^۲

و ما تطویل [و پرگوئی] مشائیان را [در ضروب منتخه و بیان انتاج و اختلاطات] برخداوندان آن وا میگذاریم.

و [نیز برای اثبات این سیاق] مخرج و بیان دیگری است از راه قیاس شرطی باین بیان که «اگر موضوع این دو مقدمه از چیزهائی بود که صحیح باشد دخول یکی از آن دو در آن دگر لازم آید که آنچه واجب است بر جزئیات یکی از آن دو همان چیزی می باشد که روا است بر جزئیات آن دگر و» در این صورت بترتیب و طریق قیاس استثنائی عمل شده «نقیض تالی» استثناء میشود تا «نقیض مقدم» را نتیجه دهد^۳

۱- مانند «کل انسان بالضرورة ممکن الکتابه» و «کل حجر بالضرورة لهو مستمتع الکتابه» که نتیجه می شود «الانسان بالضرورة مستمتع الحجرية» در نسخه کربن آمده است که در این شق هرگاه یکی واجب‌النسبة و یکی دیگر مستمتع‌النسبة باشد...

۲- یعنی در میابیم که محال است اثبات معمول یکی از آن دو را بر موضوع آن دگر و موضوعین آنها متباین اند.

۳- باین صورت نقیض تالی استثناء میشود که «واجب است بر جزئیات یکی از آن دو آنچه ممکن است بر جزئیات دیگر» نتیجه میدهد «دو موضوع این دو مقدمه از اسوری است که مستمتع است دخول یکی از آن دو در آن دگر» یعنی متباینان اند پس حاصل این شد که مقدمین شکل دوم همواره متباین اند.

قاعده اشراقی در شکل سوم

قاعده اشراقیان در این شکل این است که: هرگاه چیز معینی را بیابیم که مثلاً بمثل حد اوسط در شکل سوم متصف بدو محمول شده باشد^۱ در میابیم [و میدانیم] که افرادی از یکی از دو محمول بالضرورة یعنی اصغر موصوف به محمول آن دگر است یعنی اکبر [بالضرورة و بهر طریق که باشد]^۲ چنانکه از مثال «زید حیوان» و «زید انسان» در میابیم که چیزی [و افرادی] از «حیوان-انسان» است و برعکس دانسته میشود که چیزی و افرادی از «انسان» نیز «حیوان» است بهر طریق که باشد^۳ [این مثال در قضایای شاخصه است]. پس هرگاه این چیز معین [یعنی حد اوسط] معنی عام و کلی باشد باید [جزئیات را] بصورت کلی و مستغرقه کنیم [تا هم صغری و هم کبری طبق قاعده ماسحیطة شود]

مانند «کل انسان، حیوان و کل انسان ناطق» و بدین طریق این حصرویه چیز معینی میشود که موصوف بدو امر است و لازم آید که بعضی از هریک، آن دگر بود^۴ و هرگاه [در این سیاق] بعضی از چیزی، موصوف یکی از دو محمول باشد [مانند «بعض الحیوان انسان»] و یا موصوف بهر دو محمول [مانند «بعض الانسان کاتب بالفعل» و «بعض الانسان ضاحک بالفعل» که افرادی از انسان در عین اتصاف به کتابت بالفعل متصف به ضاحکیت بالفعل هم میباشد] اگر [طبق قاعده

۱- زیرا در این شکل حد اوسط موضوع در هر دو است.

۲- یعنی چه آنکه در مثل «زید حیوان» صغری و «زید انسان» کبری باشد و یا بالعکس نتیجه میدهد.

۳- یعنی بهر طریق که مقدمین آن ترکیب شود چنانکه در مثال بالا، نهایت در قضیه اول «زید حیوان» صغری و «زید انسان» کبری است و نتیجه میدهد که «چیزی از حیوان-انسان» است و در دوم که معکوس اول است نتیجه میدهد که «چیزی از انسان-حیوان» است.

۴- یعنی پس از اینکه بصورت کلی و مستغرقه درآید یک چیز معینی که افراد مندرج در موضوع باشد موصوف بدو امر میشود که حیوان و ناطق باشد در مثال مثل گذشته نتیجه میدهد که «بعض حیوان ناطق» است و بطوبی همین است.

اشراق] آن بعض معین شود [و نامی برای آن گذاشته شود] و بصورت مستغرقه و کلی درآید، حال آن [در منحصر کردن چیزی معین موصوف بدو امر] مانند حال بعضیه شود و [در این هنگام] حرف سلب نیز جزء محمول میشود پس منتقل به نتیجه مطلوب میشود^۱

و [پس از اینکه حرف سلب جزء محمول قرار گرفت] «اوسط» در تمام مواضع در این شکل موصوف بدو طرف میشود بدون احتیاج به سائب^۲

و هرگاه در هر دو مقدمه حرف سلب باشد و هر دو [حرف سلب] جزء محمول قرار گیرد باز هم به همان صورت معدوله منتج خواهد بود و صحیح است مانند گفتار تو «کل انسان هولاطاثر» و «کل انسان هولافرس» که نتیجه موجه میشود یعنی این نتیجه حاصل میشود که «بعضی از افراد موجوداتی که موصوف بلاطا ثریت اند موصوف بلافرسیت اند»

و هرگاه یکی یکی از دو مقدمه مستغرقه باشد [مانند «کل انسان حیوان»] و دیگری غیر مستغرق [مانند «بعض الانسان کاتب بالفعل»] در صورتی که طرفین در موضوع مشترك باشند کافی^۳ بوده و جایز است است. زیرا بعض خود داخل در کل است و [باین طریق] متیقن است که چیزی واحد موصوف بدو محمول میشود و در نتیجه لازم میاید که افرادی از یکی از دو محمول متصف بآن دگر شود [و مطلوب حاصل گردد] و در این شکل لازم نیست که هریک از دو محمول متصف بدیگری شود؛ و بلکه آنچه لازم است این است که بعضی از افراد یکی از آن دو

۱- یعنی سلب منتقل به نتیجه میشود مانند «کل انسان حیوان و کل انسان فهو

غیر الحجره که نتیجه میدهد «بعض الحیوان فهو غیر حجر»

۲- یعنی نیازی به اینکه سالبه بسیطه باشد نیست و بلکه خود همان نتیجه را میدهد

۳- منظور این است که در این شکل حتماً کلیت کبری لازم نیست و بلکه تنها کلیت

یکی از دو مقدمه کافی است.

۴- مانند «کل جسم حیوان و کل حیوان ناطق» و باین ترتیب ملاحظه میشود

که همه افراد جسم موصوف بناطقی و بالعکس نمیباشد و بلکه بک طرف که ناطقی باشد موصوف به جسمیت میشود و در هر حال نتیجه در این شکل کلی نیست تا

لازم باشد هر دو متصف شوند. شرح قطب ص ۱۱۲

آن دگر بود مانند «بعض الجسم حیوان و بعض الحيوان ناطق»
 زیرا چه بسا هر دو محمول و یا یکی از آن دو عاشر از موضوعی بود که حد
 اوسط طرف دیگر است^۱

و بنابراین [همانطور که گفته شد] لازم نیست که هر یک از آن دو متصف
 بدیگری شود و بلکه [آنچه لازم است آنست که] افرادی از هر یک از آن دو متصف
 به آن دگر بود^۲

و هرگاه جهات و سلوب را در مقدمات [این سیاق] جزء محمول قرار دهیم
 [چنانکه در شکل اول و دوم نیز گفته شد] از ضروب و اقسام دیگر و مختلطات
 بی نیاز خواهیم بود^۳

۱- مثال اول مانند «کل انسان جسم» و «کل انسان حیوان» و مثال دوم «کل
 انسان حیوان» و «کل انسان ناطق».

۲- که بعضی از موصوفات یکی از دو محمولش موصوف به آن دگر است. خلاصه
 سخن آنکه شرایط منتج در شکل دوم طبق قاعده مشائیان این است که اولاً باید مقدمتین
 آن از لحاظ کیف مختلف باشند یعنی یکی موجب باشد و آن دگر سالبه. و ثانیاً کبرای قیاس
 کلی باشد و در شکل سوم طبق قواعد آنان اولاً باید صغرای قیاس موجب باشد و ثانیاً یکی
 از دو مقدمه آن کلی باشد یعنی حتماً باید یکی از آن دو کلی باشد و جایز است که هر دو
 کلی باشند و لکن بنا بر قاعده اشراقیان که اولاً تمام جزئیات را به کلیات برمیگردانند و ثانیاً
 قضایای سالبه را به موجب تبدیل میکنند و ثالثاً تمام جهات را به ضروریه برمیگردانند، تماماً این شرایط
 دگرگون میشود و بطور کلی در شکل دوم مطابق با قواعد اشراق اولاً مقدمتین آن کلیه اند
 و ثانیاً سلوب در مقدمات جزء قضایا میشوند و ثالثاً بصورت بتاته و ضروریه درمیآیند پس
 یک صورت و ضرب منتج بیش نخواهد داشت. و همین طور است در شکل سوم که جزئیات
 تبدیل به کلیات میگردد و سلوب جزء محمول میشود و در نتیجه اوسط موصوف به طرفین
 میگردد.

شیخ در سیاق دوم و سوم پس از بیان شروط و ضروب منتج، هر یک از دو سیاق را
 از راه شکل اول که بدیهی الانتاج است با ترتیب صغری و کبری بیان کرده است.

۳- زیرا بازگشت همه آنها به یک ضرب است که همان رجوع به موجب کلیه ضروریه
 است پس از اتمام و ضرورت نتیجه و غیر نتیجه و مختلطات بی نیاز میشویم.

و مدار [آن شکل] بریک اسر خواهد بود و آن این است که بعضی از افراد یکی از مقدمات آن بطور یقین [یعنی حداوسط که موضوع در هر دو مقدمه است] متصف بود بدو اسر [که عبارت از اصغر و اکبر باشد] و مخرج و بیان این شکل از راه شکل اول این است که «این دو گفتار عبارت از دو قضیه میباشند که در آنها دو اسری [و فردی] میباشند که متصف بهردو محمول میشوند و هر دو قضیه که در آنها افرادی باشد که متصف بهردو محمول شوند پس بعضی از موضوعات یکی از دو محمول آن دو متصف بآن دگر میشود پس این دو گفتار نیز این چنین است» و بدین ترتیب بسیاری از تطویلات و دراز گوئیها از ما برداشته میشود.

•

فصل در شرطیات

[در اقترانیات شرطیه]

گاه قیاسات اقترانی از قضایای شرطیه نیز ترکیب میشوند [همانطور که از حملیات] چنانکه [در قیاس اقترانی مرکب از شرطیات متصله] گوئی «هر آن گاه که آفتاب برآمده باشد روز موجود باشد و هر آنگاه که روز موجود باشد ستارگان پنهان باشند» که نتیجه دهد «هر آنگاه که آفتاب برآمده باشد ستارگان پنهان باشند» و شرایط و حدود [در قیاسات اقترانی که مرکب باشند از شرطیات متصله] مانند همان شرایطی است که [در قیاسات مرکب از حملیات] گفته شد.

و گاه باشد که قیاسی مرکب از شرطیه و حملیه شود^۱ و آنچه نزدیک [به طبع و با آن سازگار بود] آن نوع شکلی است که شرکت بین مقدستین آن در تالی بود و قضیه حملیه، کبرای قیاس بود. مانند «کلمات کان [کل] ج ب فکل ه د و کل د آ» پس نتیجه که حاصل میشود «شرطیه متصله خواهد بود که مقدم آن عیناً مقدم صغرای قیاس و تالی آن نتیجه تألیف تالی و حملیه است» مانند گفتار ما «کلمات کان ج ب فکل ه آ»

۱- و آن چهار قسم است زیرا حملیه یا صغرای قیاس است و یا کبری و هر دو فرض شرکت در حملیه و متصله یا در مقدم است یا در تالی و بدین ترتیب اشکال اربعه بوجود میآید. سپس به قسم چهارم اشاره کرده است و گفته است: آنچه با طبع آدمی سازگار است و قریب به طبع است این شکل است که شرکت در آن دو قضیه، در تالی باشد و علاوه بر آن، قضیه حملیه، کبرای قیاس باشد و بطوریکه ملاحظه میشود قیاساتی که مرکب از قضایای منفصله و یا از متصله و حملیه و یا از منفصله و متصله باشد رها کرده است، زیرا در شرطیات آنچه مورد توجه است و بکار برده میشود قیاسی است که مرکب از حملی و متصله است.

فصل در قیاس خلف^۱

قیاسی که در آن حقیقت مطلوب بسبب ابطال نقیض آن ثابت میشود قیاس تلف است. و آن از دو قیاس اقترانی و استثنائی ترکیب می‌آید، مانند اینکه گوئی هرگاه «لاشیئی من ج ب»^۲ درست نباشد پس [لا اقل] «بعض ج ب»^۳ که نقیض است [درست خواهد بود و بنابراین که «کل ج ب»^۴ حق باشد بنابراینچه بگفتیم نتیجه این میشود که اگر «لاشیئی من ج ب» درست نباشد لازم آید که «بعض ج آ» درست باشد^۵ و اگر بغواهی میتوانی [این نتیجه حاصل را که «بعض ج آ» است بقاعده اشراق بصورت قضیه] محیطه در آوری چنانکه بیان شد باین ترتیب که نقیض مطلوب را که تالی شرطیه است [بعض ج ب] بصورت قضیه محیطه رآوری^۶ و نام آنرا «د» گذاری که شکل قیاس این میشود که هرگاه لاشئی من ج درست نباشد پس کل د ب درست باشد و از طرفی میدانیم که کل ب آ میباشد

۱- در این قیاس مطلوب را از راه ابطال لازم نقیض آن ثابت میکنند و آن مرکب از دو قیاس است که یکی از آن دو قیاس اقترانی است و دیگر استثنائی و در آن نشان داده میشود که هرگاه نتیجه که از قیاس حاصل میشود باطل باشد بحکم استناع اجتماع و ارتفاع نیضین پس بناچار باید نقیض آن درست باشد و سپس می‌نمایاند که بطلان نقیض مطلوب سری بدیهی است و در نتیجه باید خود مطلوب درست باشد و مثلاً مطلوب از «کل انسان بیوان و لاشیئی من الحيوان بحجر» این است که «لاشیئی من الانسان بحجر» حال اگر گفته بود که این مطلوب و نتیجه درست نیست چون اجتماع و ارتفاع نقیضین محال است پس باید نقیض مطلوب درست باشد و آن «کل انسان حجر» است و یا لا اقل «بعض الانسان حجر» است و از طرفی میدانیم که سنگ جزء جمادات است و در نتیجه لازم آید که انسان جزء جمادات باشد و کذب این امر بدیهی است پس همان مطلوب و عین آن درست می‌باشد

۲- هیچ انسانی سنگ نیست.

۳- پس لا اقل بعض انسانها سنگ‌اند

۴- هر سنگی جماد است. (جزئیة کلی میشود).

۵- یعنی لازم آید بعض انسانها جماد باشد و این بدیهی الکذب است.

۶- یعنی برای آن بعض ناسمین ناسی بگذاری و طبق قاعده محیطه کنی

و بنابراین نتیجه میشود که اگر لاشی من ج ب درست نباشد پس کل د آ درست است].

و [بعبارت دیگر پس از آنکه نقیض که تالی شرطیه است بصورت محیطه درآمد] نقیض تالی را که [لاشی من ج آ است] استثناء کنی، در این صورت نتیجه نقیض مقدم میشود و آن اینکه «لاشی من ج ب» کاذب نیست و بلکه صادق است پس در قیاس خلف بیان میشود که نتیجه محال نه از مقدمه صادق حاصل میشود و نه از ترتیب و شکل قیاس پس معین است که از ناحیه نقیض مطلوب است^۱

ضابطه هفتم در مواد قیاسات برهانی

و آن اینکه :

در دانشهای حقیقی بجز برهان چیز دیگری بکار نیاید و آن [برهان] قیاسی بود مرکب از مقدمات یقینی و آنچه را بطور یقین از مقدمات اندر یابیم یا اولیات

۱- خلاصه کلام اینکه در قیاس خلف مطلوب از راه بداهت کذب نقیض آن ثابت میشود و در تمام موارد بکار آید و گفته میشود هرگاه فلان مطلوب حاصل از قیاس درست نباشد ناچار باید نقیض آن درست باشد و لکن بالبداهه نقیض آن درست نخواهد بود پس عین مطلوب و نتیجه حاصل درست میباشد و در مقابل قیاس خلف، قیاس مستقیم است و بهر صورت قیاس خلف تبدیل و منحل بدو قیاس میشود یکی اترانی، دیگر استثنائی و در آن یعنی قیاس خلف مطلوب و نتایج قیاسات بررسی میشود و مثلاً از راه قیاسات و یا از راه بداهت و حدس و غیره مطلوب و نتیجه حاصل شده است که مثلاً «لاشی من ج ب» باشد حال اگر مورد شک و تردید قرار گیرد، گوئیم اگر این مطلوب درست نباشد لائل «بعض ج ب» که نقیض آنست درست میباشد در حال که میدانیم که همه «ب آ» میباشد پس نتیجه این میشود که هرگاه «لاشی من ج ب» درست نباشد پس «بعض ج آ» خواهد بود و البته طبق قاعده اشراق میتوان بعضی را بصورت کل در آورد و نقیض مطلوب را که تالی شرطیه است یعنی «بعض ج ب» بصورت محیطه در آورد و سپس نقیض تالی را استثناء کرد و آن فرض اول «لاشی من ج آ» است و فرض دوم «کل د آ» میباشد در صورتی که نام آن بعضی را «د» بگذاریم و بصورت محیطه در آوریم و در این صورت نتیجه نقیض مقدم میباشد و آن این است که «لاشی من ج ب» و آن کاذب نیست و بلکه صادق است. (شرح قطب ص ۱۱۷)

بود و آنها آن نوع معلوماتی است که تصدیق [و حصول] آنها سوقوف به چیزی جز تصور حدود [و دو طرف قضیه] نباشد [اینگونه دانشها اگر چه از راه کسب باشد باز هم جزء اولیات محسوب میشوند] زیرا پس از تصور حدود و اطراف و موضوع و محمول آنها کسی را نرسد که انکار کند.

[و تصور حدود و اطراف آن در حصول یقین کافی بود^۱]

مانند حکم تو باینکه « کل بزرگتر از جزء خود است » و یا « چیزهائی که مساوی با یک امر میباشند همه بایکدیگر مساویند » و باینکه « سیاهی و سپیدی در یک محل جمع نمیشوند ».

و یا [معلوماتی میباشد] که از راه مشاهدات بواسطه قوای ظاهره و یا قوای باطنه حاصل میشود [یعنی آنچه بقوای ظاهره و یا باطنه تودر آید] مانند « محسوسات » - مانند [علم تو باینکه] « آفتاب نور دهنده و روشن کننده است » و یا علم تو باینکه تو را شهوتی و غضب است^۲

[باید بدانی که] مشاهدات تو برای غیر نوحجت نبود مادام که شعور و شاعر او نیز بمانند شاعر و شعور تو نباشد^۳

و یا [آن معلومات] حاصل از مقدمات حدسی [و از نوع حدسیات] میباشد و حدسیات را بر اساس قاعده اشراق اقسامی است^۱ - سجرات و آن عبارت از مشاهدات متکرره است که بسبب تکرار، یقین آورد بدان مان که نفس انسان از اتفاقی بودن آن در امان باشد [و او را یقین شود که این امر نه بر حسب اتفاق بود] . بمانند

۱- یعنی تصور دو طرف قضیه کافی است در جزم ذهنی به نسبت بین آن دو و در

این صورت کسی را نرسد که انکار کند مگر عنادی خاص داشته باشد. قطب ص ۱۱۸

۲- مشاهدات عبارت از چیزهائی است که عقل بواسطه قوای ظاهره یا باطنه حکم

میکند و مانند دانش ما بذات خود و افعال خود که مدركات نفوس ما است لکن باید

دانست که آنچه مدرك غیر حواس ظاهره است جزء وجدانیات دانسته اند. قطب ص ۱۱۸

۳- مثلاً کسی را که قوه بینائی نباشد نتواند دریابد که آفتاب روشن است و برای

شخص کردن و کول نیز نتوان از راه مشاهدات اموری مشابه را ثابت کرد.

آنکه حکم کنی که «زدن با تازیانه رنج آور بود» و [باید دانست که] اینگونه احکام از راه استقراء حاصل نمیشود [زیرا استقراء در تمام موارد افاده یقین نمی کند] چه آنکه ۲- استقراء عبارت حکم کلی است که از راه جزئیات [و بررسی موارد] بهمار بدست آمده باشد [پس هرگاه حکم حاصل از استقراء چنین باشد که شامل تمام جزئیات شود استقراء تام خواهد بود مانند اینکه گوئی «حیوان، نبات و جماد متعیناند» پس «هرجسمی متعین است» اینگونه احکام استقرائی مفید یقین است و هرگاه حکم حاصل از راه استقراء شامل تمام جزئیات نشود استقراء ناقص خواهد بود] و چون استقرء بدین معنی باشد [و عبارت از این امر بود] در میابیم که حکم ما براینکه «کل انسان اذا قطع رأسه لایعیش» تنها حکمی است که از راه بررسی اوضاع و احوال جزئیات بسیار حاصل شده است نه بررسی همه جزئیات زیرا تمام جزئیات [موجود در جهان] را نتوان دید [و بررسی کرد]، در استقراء هرگاه افراد و جزئیاتی که مورد بررسی قرار میگیرند و باستناد آنها حکمی کلی حاصل میشود از یک نوع باشند و متحدالنوع باشند. افاده یقین میکند [و استقراء تام خواهد بود] چنانکه در مثالهای یاد شده و هرگاه افراد بررسی شده متحدالنوع نباشند گاه باشد که مفید یقین نبوند مانند حکم تو باینکه «هرجانوری در هنگام خوردن فک زیرین را بجنباند» که [بدیهی است که این حکم] از راه استقراء [و بررسی افرادی] حاصل شده است که مورد [دید و] مشاهده تو بوده است.

و حال آنکه روا باشد که حکم جانورانی را که ندیده باژگونه آنچه دیده بود مثلا بمانند تمساح^۳ - متواترات - متواترات نیز از جمله حدسیات سییاشد و آن

۱- خلاصه کلام آنکه هرگاه حکم شامل تمام جزئیات شود استقراء تام است و اگر شامل تمام جزئیات نباشد غیر تام است در اینجا یعنی در باب استقراء تام و ناقص در رد و امر چنین مستفاد میشود که هرگاه تمام موارد بررسی شود استقراء تام است والا ناقص بقیه در صفحه بعد

عبارت از قضایائی است که انسان از جهت بسیاری گواهی گواهان [و کثرت آنان] به مرحله [از اذعان و اعتقاد] رسد که بطور یقین حکم کند و انسان را آرامش خاطر بخشد بطوریکه نفس وی را از تبانی [گواهان بر کذب] امان حاصل شود و [بدیهی است] آن چیز باید از امور ممکنه باشد و حاکم بر این امر [مدار و ملاک کثرت و قلت گواهان] همان حصول یقین و عدم آن خواهد بود^۱ و بنابراین ما را نرسد که شمار گواهان را در تعداد معین منحصر کنیم^۲ زیرا بسا باشد که از [راه گواهی] تعدادی بسیار کم از گواهان یقین حاصل شود و البته قرائن [و نشانه‌ها] را در صحت و سقم مورد گواهی در همه این امور مداخلیت تامی است [زیرا همین قرائن و نشانه‌ها است] که هرگاه مقرون بگواهی گواهان شود انسان را حدسی خاص حاصل میشود.

و [باید دانست که] حدسیات تو برای غیر تو حجت نخواهد بود مادام که همان حدسیات با خصوصیات آن که برای تو حاصل شده است برای آن دگر حاصل نگردد.

پایه از صفحه قبل

لکن شیخ برای رفع این توهم گفته است که منظور از استقراء تام در موردی است که عدّه بسیاری از امور متحدالتنوع بررسی شوند و بدیهی است که اگر امور بررسی شده متحدالتنوع باشند حکمی قطعی صادر میشود و اگر متحدالتنوع نباشند بناچار حکم ظنی است و استقراء ناقص است.

۱- یعنی ضابطه کثرت و عدم کثرت گواهان حصول یقین و عدم آن میباشد و حدی معین وجود ندارد، در باب خبر متواتر در مباحث اصولی بحث شده است که بعضی از اصولیان حد نصایی معین کرده اند لکن قول مشهور این است که ضابطه آن همان حصول اطمینان و یقین میباشد.

۲- زیرا گاه باشد که بواسطه تعداد کمی یقین حاصل شود و گاه باشد که با وجود بسیاری گواهان یقین حاصل نشود.

و اغلب اوقات و هم آدمی به چیزی حکم می‌کند درحالی که نادرست بود [پس مقدمات و مواد قضایائی که کلاً یا بعضاً مفید یقین نمی‌باشند عبارت است از: و همیات و آن عبارت از قضایائی بود که و هم انسان در بسیاری از موارد احکامی که در محسوسات جریان دارد و درست است در امور نامحسوسه جریان میدهد و همان حکمی که در محسوسات می‌کند در معقولات نیز می‌کند و بدیهی است که این امر نادرست بود]^۱ مانند آنکه وجود نفس خود و یا عقل را منکر شود و یا منکر وجود موجودی شود که در جهت و مکان نبود^۲

و گاه باشد که عقل را در [ترتیب] مقدماتی که نتیجه دهنده نقیض حکم [و هم] است کمک می‌کند^۳ و هنگامی که به نتیجه [لازم] رسید از آنچه خود تسلیم آن شده است [و قبول کرده است] باز گردد [و سرباز زند]^۴

و بطور کلی هر امری [و حکمی] و همی که مخالف [با مقتضای] عقل است باطل است و عقل هیچگاه حکمی که مخالف با مقتضای حکم عقلی دیگر باشد نمی‌کند [برخلاف و هم که احکامی مناقض و مخالف با احکام عقل و خود صادر میکنند].

۱- و بنا بر این اینگونه قضا و تھا در اثبات مسائل علمی بکار نرود زیرا بیان شد که آنچه در دانش‌ها و علوم بکار آید مسائل و مقدمات برهانی است.
۲- چون آنچه در امور محسوسه دیده است همه داری مکان و جهت است و قابل اشاره حسیه، و حس موجودی که در مکان و جهت نباشد ادراک نمیکند بنا بر این و هم عین آنچه مربوط به محسوسات است در معقولات جریان میدهد، مانند نفس، خرد و وجود لافی جهت، از قطب ص ۱۲۴

۳- یعنی و هم با عقل در ترتیب مقدمات مساعدت و همراهی میکنند، همان مقدماتی که منتهی به نتیجه مناقض با حکم و هم میشود و هنگامی که مقدمات سرتب شد از همان مقدماتی که خود تسلیم آنها شده است باز می‌گردد و منکر آن میشود.

۴- مثلاً با عقل در این مسأله که انسان کلی موجود در ذهن است هم آهنگی میکند و این مقدمه را هم که هر موجود ذهنی در جهت و مکان نیست قبول میکند لکن نتیجه این مقدمات را که بعضی از موجودات در جهان هستند که در جهت و مکان نمی‌پذیرد.

۵- مشهورات - مشهورات [عبارت از قضایائی است که عقل با توجه باعتراف مردم بدان از نظر مصلحت عامه یا رقت و حمیت و یا حالات انفعالی و یا عادات و شرایع و آداب و جز آنها حکم بآنها میکند] نیز [مانند وهمیات] گاه فطری نمی باشند [و گاه فطری می باشند] از جمله [مشهورات غیر فطری] آنهایی است که بوسیله حجت و برهان روشن میشوند مانند حکم ما باینکه «نادانی زشت است».

و بعضی [از مشهورات استدلاله اصولاً باطل و] نا درست بود [چنانکه گویند برادرت رایاری کن اگرچه ستمگر بود] و گاه بود که پاره از اولیات [بدان جهت که مردمان بدان اعتراف کنند] نیز جزء مشهورات بود.^۱

۶- مقبولات بعضی از قضایا، آن گونه قضایائی بود که از شخصی که مورد حسن گمان است پذیرفته میشود [خواه از جهت مزیت خرد وی بود و یا از جهت امری آسمانی که اینگونه قضایا که مقبولات باشد از کسی پذیرفته میشود که حسن گمان خاص باو باشد]

۷- مخیلات. بعضی از قضایا عبارت از آن گونه قضایائی بود که برگزیده میشوند نه بواسطه [اعتقاد و] تصدیق بآنها^۲ و بلکه بواسطه قبض و بسطی که از آنها [در نفس آدمی] حاصل میشود این گونه قضایا مخیلات نامیده شده اند مانند حکم تو باینکه «عسل تلخ است و تهوع آوراست»^۳

۸- مشبهات. پاره از قضایا آنگونه قضایائی است که مزور و شبهه انداز نده اند و

۱- بیان شد که ملاک مشهور بودن اعتراف همه مردم است و بنابراین اگر بقدمات در قضایای اولیه هم طوری باشد که مورد اعتراف مردم بود از مشهورات محسوب میشود مانند «الضدان لایجتمعان» که هم از اولیاتند و هم از مشهورات.

۲- در متن مؤثر... تأثیر میکند نه تأثیر تصدیقی، ظاهر این است که مؤثر یعنی برگزیده شده و پذیرفته میشود درست است.

۳- بدیهی است که این حکم درست نمی باشد لکن حالت انفعالی خاصی که در وضع مخصوص برای آدمی حاصل میشود و نفرتی که در مثل از عسل در آن حال حاصل میشود موجب این حکم میشود.

انسان را در مظان اسوری [رایج و واجب القبول] به شبهت اندازد^۱ و ما بزودی [درباب مغالطه] آنچه لازم است [در این مورد بگوئیم] بگوئیم
پس [نتیجه آنکه بطور کلی باید گفت] در برهانهای [علمی] بجز قضایای
یقینی بکار برده نمی شود خواه [آن یقینیات] فطریات باشد و یا قیاسات صحیحی باشد
که مبتنی بر فطریات بود. [که بالاخره مفید یقین است و اساس فطری دارد]^۲

فصل در تمثیل

تمثیل [عبارت از اثبات حکمی بود در جزئی از جهت ثبوت آن در جزئی
دیگر بمناسبت وجه مشترك بین آنها] حکمی است که مفید یقین نبود
و آن اسری است که در آن ادعا میشود که حکمی شامل دو امر [جزئی]
است بنابراین [بدان جهت] که آن دو امر مشمول یک معنی مشترك اند و
خداوندان جدل این نوع قیاس را بدو راه بیان میکنند: یکی آنکه آن معنی شامل
[و واحدی که شامل هر دو بوده و هر دو امر جزئی در آن مشتركند] در هر کجا باشد
و [یافت شود] مقرون بآن حکم خواهد بود و [آن حکم محقق می باشد] و بالعکس
[هر کجا آن معنی شامل متفی است حکم متفی خواهد بود] و بنابراین [وجوداً
و عدماً متلازم و] مقارن اند در محل واحد و [محل نزاع] و هنگامیکه از خود
آنان از چرایی و علت عدم جواز انفکاک آن دو [امر] در معنی که این معنی معهود
نبوده و بررسی نشده است [وجه مشترك] خواسته شود در حیز انقطاع و [بی اطلاعی] بوندو
[پاسخی نتوانند بدهند]^۳.

۱- در متن چاپ کرین «بامر تزوج بالتزویر» آمده است در متن چاپ تهران با شرح قطب
«بامر مرج بالتزویر» آمده است و ما این را ترجیح دادیم.

۲- مقدمات غیر یقینی آنچه از وهیات و شبهات باشد مغالطه و سفسطه است و آنچه
مرکب از مشهورات و مسلمات باشد جدل است و آنچه مرکب از مقولات و منظومات
است خطابه است و آنچه مرکب از مخیلات است شعر است. قطب ۱۲۶

۳- خلاصه اینکه قیاس تمثیل یکی از دو راه ترتیب داده میشود و مورد استناد
بقیه در صفحه بعد

طریق دیگر اینکه : کلیه اوصافی [وصفاقی] که در مورد مسلم الحکم و [آنچه بنام] اصل و شاهده نامیده اند [یافت شود] برمی شمارند [و یک یک را بررسی میکنند تا علت حکم برخورد و سپس آن وصفی که علت حکم دانند هرگاه در موردی دیگر باشد همان حکم را در آن جریان میدهند] و بدیهی است که در این روش نیز این احتمال از آنان برداشته نمیشود که ممکن است وصفی وجود داشته باشد که آنان از آن غفلت کرده باشند [و از آن بی اطلاع باشند] و مناط حکم هم همان باشد.

بقیه از صفحه قبل

واقع میشود یکی از راه طرد و عکس است باینکه دوران بین وجود و عدم شود مثل اینکه گفته شود «هرکجا اسکار وجود داشته باشد حرمت هم هست» البته این حکم با توجه بمقدمه خفی ذهنی است که جربان آن از راه تشبیه است مثلاً حامل آن این میشود که «نپند حرام است چون خمر حرام است و علت حرمت، اسکار است و آن در لپیند نیز وجود دارد» پس شبهه و شبهه به و جاسمی وجود دارد و ناچار هرکجا آن جامع وجود داشته باشد حکم جربان پیدا میکند و مثلاً در این مثال خمر اصل است و نپیند فرع است و معنی جامع و مشترك اسکار است که علت حکم است و حکم بنحو تلازم وجودی و عدسی است و روشن است که در این راه ایراداتی هست مثلاً لازم میآید که جامع یعنی اسکار علت حکم باشد و حکم حرمت علت جامع باشد زیرا از حکم بحرمت جامع بدست میآید و از جامع هم علت حکم حرمت، ایراد دیگر آنکه قبول داریم که معنی جامع در مواردی که برخورد کرده ایم مقترن باین حکم بوده است و لکن در جاها و مواردی که برخورد کرده ایم چه ؟ و اگر از علت عدم جواز انفکاک آن دو در مواردی که برخورد شده است و ثابت نگردیده است سؤال شود این شخص چه جواب میدهد ؟ بناچار باید گفت بی اطلاع است و چون نمی تواند عدم جواز انفکاک آنرا توجیه کند و حتی اگر در یک مورد جایز باشد انفکاک، ناچار تلازم وجودی و عدسی وجود نخواهد داشت. یعنی اگر در یک مورد جایز باشد انفکاک آن دو و آن فرضاً همان موردی است که به جامع و علت حکم برخورد نشده است پس تلازم کلی وجودی و عدسی منتفی میشود و علاوه در این روش نه جامع و نه حکم و نه شبهه و نه شبهه به هیچکدام علت تامه نمی باشند و اگر هم جزء علت باشند از کجا که جزئی دیگر وجود نداشته باشد که ما از آن ناآگاه باشیم. قطب ص ۱۲۷

و چه بسا ممکن است حکمی متعلق [و وابسته] بامری باشد که پس از مدتی دراز از وجود آن آگاهی حاصل شود، در هر حال [دراپن راه و روش استدلال پس از بررسی و بر شمردن و جستجو کردن از اوصاف] ثابت میکنند که بجز آن وصفی که موجود در اصل است و مدار حکم و ملاک آن میباشد [وصف دیگری که علت حکم باشد وجود ندارد و] اوصاف دیگر صالح و سازگار و مقتضی آن حکم نمی باشد [و صلاحیت علت حکم را ندارند] چه آن که عین آن اوصاف در موارد دیگر وجود دارد و آن حکم وجود ندارد و ثابت میکنند که آن وصف خاص که حکم بآن نسبت داده شده است خود مستقلا علت است و نه اوصاف دیگر؛ زیرا همین وصف در موردی دیگر [مشابه] علت و مقتضی اینگونه حکم است.

[این مطالب بجای خودست] لکن در این روش استدلال علاوه بر آنچه گذشت ایراد دیگری هست و آن اینکه از صحت این اسرافاء [و طرد کردن] کلیه

۱- خلاصه کلام آنکه، در این روش، استدلال کننده، اوصاف امری که در آن حکم خاص میباشد یک یک بررسی شمارد یعنی تمام اوصاف امری که «اصل» یا «شاهد» نامیده میشود بررسی شمارد و با مواردی دیگر که عین این اوصاف در آنها هست مقایسه میکند مثلاً اگر در امری که مورد نظر است و اصل یا شاهد نامیده میشود ده صفت وجود داشته باشد ده امری دیگر مورد توجه قرار بگیرد که هر یک یکی از این اوصاف را داشته باشد بررسی میشود که آیا مابین فلان صفت و حکم خاص تفاوتی هست یا نه و ملاحظه میکند که منفی است و مابین آن وصف و حکم تخلف وجود دارد نه تقارن و سازگاری تا آنچه میماند یک وصف باشد که در هیچ کجا وجود ندارد از این جا پی میبرد که حکم مربوط باین وصف است مثلاً علت حدوث خانه را بررسی میکند و میگوید: اوصاف خانه یا تألیف است یا امکان است یا جوهریت است یا جسمیت است سپس علت یک یک را منفی میکنند بدان جهت که یک یک آنها در موارد دیگری وجود دارند و مقتضی حکم نمی باشند و بلکه از حکم تخلف دارند و مثلاً گوید که علت حدوث خانه امکان نمی باشد و الا لازم آید.....
..... و جوهریت و جسمیت هم نتواند باشد و الا هر جسمی و جوهری باید خانه باشد پس آنچه حکم باو نسبت داده شده است همان تألیف است. پس تنها تألیف و ترکیب خاص است که علت حدوث خانه شده است نه اوصاف دیگر زیرا در مورد دیگر نیز تألیف تقارن با حدوث خانه است.

اوصاف از درجه اعتبار و معتبر دانستن همان یکک وصفی که حکم بآن نسبت داده شده است لازم نمی آید [این امر محقق نمی باشد و صرف احتساب حکم بآن وصف خاص علت تامه بودن آنرا افاده نمی کند] زیرا این احتمال همچنان باقی است که ممکن است [اوصاف دیگر را نیز خصوصیتی باشد که در حکم مدخلیت باشد و یا اینکه] آن وصف خاص در آن امر مخصوص که اصل است علت حکم باشد [و خود اصل و شاهد را در ثبوت حکم بانضمام آن وصف مدخلیت باشد و عبارت دیگر] ممکن است حکم در اصل تنها مستند بآن وصف باشد تا اینکه در مشابه آن هم بتوان سرایت داد و بلکه تشخیص و تعیین [و بالاخره خصوصیت] آن اصل را در ثبوت حکم مدخلیت باشد و نیز ممکن است که ثبوت وجود حکم [در اصل و شاهد] مستند بتمام اوصاف باشد و این فرض احوط و [قوی تر] است زیرا یقیناً مشتمل بر علت حکم است. و هرگاه از این امر هم تنزل کنیم [و بگذریم] جایز است [که هر مرتبه از تعداد اوصاف در ثبوت حکم مدخلیت داشته باشد مثلاً] دو بدو سه و سه و بالاخره هر مرتبه از مراتب اعداد اوصاف را [خصوصیتی باشد که] در ثبوت حکم مدخلیت داشته باشد^۱

[و بنابراین باید تمام مراتب اعداد اوصاف را برشمرد و بررسی کرد و مدخلیت آنها را در علت حکم نفی کرد و البته این کار دشوار خواهد بود]
و نیز این احتمال هست که آنچه را که از اوصاف [سبب حکم پیدا کنند]

۱- زیرا هر مرتبه را خصوصیتی است که در یک یک یک می باشد مثلاً دو وصف را خصوصیتی است که یک وصف سه وصف را نمی باشد.

در اینجا شیخ پس از تقریر این روش ایرادات و احتمالاتی که هست برشمرده است بدین قرار: ۱- ممکن است اوصافی و خصوصیتی باشد که مدار و ملاک حکم آن امر باشد و اکنون بر ما پوشیده باشد ۲- ممکن است این وصف در این مورد و با توجه به تشخیص و تعیین این مورد علت حکم باشد ۳- ممکن است مجموع اوصاف علت حکم باشند که بطور قطع شامل وصفی که علت است نباشند ۴- ممکن است دو بدو باشند و یا سه به سه و هر مرتبه از مراتب تعداد اوصاف آن و باید دانست که چون این روش مبتنی بر دوران این نفی و اثبات نیست روش لاسطمن است. رجوع شود به شرح قطب ص ۱۲۸

معین کرده‌اند [که سبب حکم است] منقسم بدو قسم گردد و حکم ملازم نبود مگر با یکی از آن دو^۱ [و با این احتمال] ممکن است [که آن وصف] [و یا قسمی از وصف خاص که ملازم با حکم است] در محل نزاع یافت نشود [بنابراین حکم در آن موضع ثابت نمی‌شود] و این احتمال [و ایراد] نزدیک به همان ایرادی است که قبلاً گفته شد که ممکن است [وصفی از اوصاف باشد] که از وجود آن غفلت شده باشد و ملاك [و علت حکم] همان باشد^۲

و ادعای استقلال وصفی که در موضع دیگر معین کرده‌اند [که گفته‌اند وصف معین در مورد دیگر مشابه نیز خود مستقلاً علت همین حکم است] آنها را سودمند نبود [در اثبات ادعایشان] زیرا جایز است که این وصف [معین که مشخص کرده‌اند] جزء یکی از دو علت باشد [جزء العلة باشد] که بهر کدام افزوده شود مقتضی آن حکم بود [و علت تامه آن حکم شود]^۳ و جایز است که حکم عامی را اسبابی بسیار بود چنانکه بعدها بگوئیم [چنانکه حرکت، آتش و شعاع و مجاورت جسم گرم، همه علل حرارت‌اند] و بنابراین ممکن است در این مورد [خاص با آن وصف شخص و معین] صفت دیگری باشد که همه بالا جماع مقتضی آن حکم [خاص] باشند و بنابراین [مجدداً] سخن بدهن امر باز گردد که [که در مورد امر دوم] اوصاف برشمرده شود و [بررسی گردد تا سوای وصف معین از درجه اعتبار ساقط گردد] هرگاه در موضع دوم نیز ملتزم به برشمردن آنها شوند [اگر باین امر نیز التزام حاصل کنند که علت مورد دوم هم مشخص شود] گوئیم که آنان جواز

۱- و مثلاً در مثال بالا تألیف بدو قسم است: الیری و عنصری و بطور قطع علت حدوث خاله تألیف عنصری است نه الیری. قطب ص ۱۲۹

۲- از این جهت که در اینجا هم گویند ممکن است آن وصف که علت حکم دالسته شده است دو قسم باشد و نوع خاص آن علت حکم باشد و آن نوع خاص در محل نزاع وجود نداشته باشد و یا وجود داشته باشد و ما ناآگاه باشیم و اگر وصفی با حالت مخصوص علت حکم باشد لازم نیست که بنحو هم علت حکم باشد.

۳- و ممکن است دو علت ناقصه باشند که این وصف معین بطور لایعین اگر بهر یک از آن دو افزوده شود علت تامه یابد و در آن مورد خاص علت حکم شود.

تعلیل حکم عام را در موارد متعدد [به علل متعدد] منکرند [و روا نمی‌دانند که حکمی عام در موارد متعدد مستند به علل متعدد باشد]

و برای اثبات این امر خود حجت و برهان آورده‌اند که حاصل حجت و برهان آنها بازگشت به قیاس تمثیل می‌کند^۱ و باین ترتیب از راه قیاس تمثیل مسائلی را ثابت میکند که تمثیل خود مبتنی بر همان مسائل است^۲

و نیز هرگاه جایز دانند که برای حکم واحد عام علل متعدد باشد [چنانکه بیان شد] قاعده آنان در این امر که [گویند] آنچه در «اصل» و یا «شاهد» علت حکم است همان نیز در فرع و امر غایب علت می‌باشد درست نخواهد بود و همین‌طور در باب شرط [که گویند همان امری که در «اصل» و یا «شاهد» شرط حکم است در فرع و فرد غایب نیز شرط حکم می‌باشد]

زیرا [چنانکه بیان شد] جایز است که برای امری عام و یا مشخص علل و شروط [متعددی] باشد بر مبنای بدل [اما در باب امر عام که گذشت^۳ و در باب امر مشخص که مستند به علل متعدد باشد بعداً سخن خواهیم گفت]

و از جمله قواعد آنان این است که [گویند] آنچه دلالت میکند بر وجود امری در «شاهد» همان امر دلالت میکند بر وجود مثل همان در «غایب».

در پاسخ [این گفتار] گفته می‌شو: اگر منظور شما از این دلالت، دلالت

۱- باین طریق که گویند: هرگاه برای حکم واحد عام علل متعدد باشد لازم آید که برای متحرکیت به جز حرکت علت دیگری باشد همچنانکه حرارت راست، یعنی به قیاس به حرارت که دارای علل متعدد است و چون متحرکیت را به جز حرکت علت دیگری نیست پس برای حکم واحد عام نمی‌تواند علل متعدد باشد. قطب ص ۱۴۰

۲- زیرا بیان عدم جواز استناد حکم عام به علل متعدد خود از راه مشابهات و بالاخره تمثیل می‌باشد و البته باید دانست که قیاس تمثیل خلاف این را ثابت کرده است زیرا ما میدانیم که حرارت مستند به علل بسیار است چنانکه بیان شد.

۳- یعنی مثال آن گذشت که گفته شد حرارت را علل متعدد است در باب امر مشخص و خاص نیز بعداً گفته خواهد شد.

لذاته [آن وصف است] بر حکم عام [لازم آید] که نسبت آن بآنچه هم در غایب است و هم در شاهد^۱ مساوی باشد و بنابراین دیگر نیازی [به ترتیب قیاس] تمثیل نخواهد بود^۲ و اگر خصوصیت اصل و شاهد را مدخلیتی در ثبوت حکم و علیت آن و یا در دلالت آن [وصف بر علیت حکم] باشد در این صورت همان بحث گذشته در باب اعتبار و دخالت آن خصوصیت در علیت تکرار خواهد شد^۳

فصل در انقسام برهان به برهان «ان» و برهان «لم»

حداوسط [در دو مقدمه قیاس] گاهی علت نسبت طرفین است در ذهن یا در خارج [یعنی علت تصدیق عقل خواهد بود به انتساب اکبر با صغر اثباتاً و یا نفیاً] برهانی که مشتمل بر این حداوسط بود برهان «لم» گویند^۴ و گاهی [اوسط تنها] در ذهن علت نسبت طرفین است یعنی تنها در ذهن علت تصدیق عقل است به نسبت طرفین [نه علت تصدیق و وجود هر دو] اینگونه

۱- یعنی هم در اصل و هم در فرع.

۲- اعتراض بر اصل موضوع است نه بر ترتیب قیاس تمثیل، منظور این است که اگر آن اندازه روشن و آشکار باشد که وصف وجود در شاهد بالذات علیت حکم را افاده کند هم در شاهد و هم در غایب، دیگر نیازی به تکلف قیاس تمثیل نخواهد بود.

۳- و مثلاً گفته میشود با این فرض که خصوصیت شاهد را مدخلیتی باشد در اثبات و علیت حکم، لازم نیست که در فرع هم عین همان حکم باشد زیرا ممکن است که خصوصیت اصل را در آن مدخل باشد.

۴- منظور این است که حداوسط علیت ثبوت و یا نفی حکم را افاد می کند یعنی آن حکمی که از حمل اکبر بر اصغر استفاده میشود مانند «این چوب با آتش برخورد کرده است و هر چیزی که با آتش رسد و برخورد می سوزد پس این چوب می سوزد» که برخورد آتش علت ثبوت سوختن باشد هم در ذهن و هم در خارج یعنی حکم ذهن هم همین باشد و در خارج و نفس الامر هم همین باشد و البته در برهان «لم» شرط این است که اوسط علت وجود اکبر در اصغر باشد نه اینکه علت اکبر باشد مثلاً اگر گفته شود «کل انسان حیوان و کل حیوان جسم» حیوان علت وجود جسم در خارج نمی باشد و بلکه معلول وجود او است لکن علت ثبوت اکبر است در اصغر. قطب ص ۱۳۰

برهانها را برهان «ان» گویند زیرا تنها برهان «انیت» حکم اکتفاء و دلالت میکند [یعنی تنها بر ثبوت آن دلالت دارد] نه بر «لمیت» آن فی نفسه.

و گاه باشد که [اینگونه] اوسطها [که دلالت بر «انیت» حکم میکنند] در خارج معلول نسبت اکبریه اصغر است بجز اینکه «اوسط» [از آن نسبت] بنزد ما روشن تر است [و از این جهت جایز است که از این اوسط بروجود آن نسبت نفس الامری استدلال شود نه برعکس زیرا نسبت نفس الامری مخفی تر از اوسط است] چنانکه گوئی «این چوب محترق است و هر چیزی که محترق باشد آتش بآن رسیده است [پس بدین چوب آتش رسیده است]^۱

فصل در بیان مطالب (پرسش‌ها)

اصول پرسشها [که متداول در مقام تعریفات و شناخت اشیاء است] از این قرار است :

۱- مطلب [و پرسش بوسیله کلمه] «ما» که بوسیله آن [دریافت] مفهوم چیزی خواسته شود.

۲- مطلب [و پرسش بوسیله کلمه] «هل» که بواسطه آن یکی از دو طرف نقیض [آنچه مدخول و مقرون با و است] خواسته میشود و [قهرأ] پاسخ آن یکی از دو طرف نقیض خواهد بود.^۲

۳- [مطلب و پرسش بوسیله] «ای» که بواسطه آن تمییز چیزی [از مشارکات

۱- که احتراقی که حداوسط است در حقیقت معلول نسبت واقعی است که تماس چوب باشد با آتش و البته گاه باشد که اینگونه حداوسطها نه معلول نسبت واقعی باشد نه علت آن، چنانکه در صورتیکه اوسط و اکبر متلازم باشند و هر دو معلول علت دیگری باشند مانند «کل انسان ضاحک و کل ضاحک کاتب».

۲- خلاصه کلام در خواسته‌ها و معارف اینکه علم منقسم میشود به تصور و تصدیق و بنابراین خواست انسانی در شناخت و شناسائی چیزها یا توجه کسب و اکتساب تصور و بقیه پاورقی در صفحه بعد

در جنسش] پرسیده میشود [اعم از تمیز ذاتی و یا عرضی]^۱

۴- [مطلب و پرسش بوسیله کلمه] «کیم» که بواسطه آن علت تصدیق خواسته میشود^۲

و گاهی بواسطه آن [کلمه «لم»] علت وجود چیزی در خارج [پرسیده و] خواسته میشود^۳

اینها اصول پرسش‌هایی است که در مقام شناخت و پرسش از حقایق علمی بکار برده میشود.

و از فروع پرسش‌ها، پرسشی است که بوسیله کلمه «کیف» میشود و گفته میشود

بقیه پاورقی از صفحه قبل

معرفت تصویری است و آنچه بوسیله آن این قسمت خواسته و پرسیده میشود کلمه «ما» و «ای» است و یا خواست لم‌متوجه اکتساب تصدیق است یعنی معرفت تصدیقی و ادات آن نیز دو است «لم» و «هل» بوسیله کلمه «ما» یا شرح اسم خواسته میشود چنانکه گوئی «ما العنقاء» و منظور شناخت معنی لغوی باشد که ناچار جواب معنی همین لغت باشد یعنی پاسخ اجمالی و یا بوسیله کلمه «ما» ماهیت و حقیقت چیزی خواسته میشود و بدیهی است که سؤال از ماهیت پس از معرفت وجود او است چنانکه گوئی «ما الحركة» و «هل» یا بسیط است و یا مرکب، بواسطه «هل» بسیطه سؤال از وجود چیزی یا لا وجود آن میشود مانند «هل الحركة موجودة ام لا» که پس از سؤال از «ما» شارحه است. پس نخست «ما» شارحه است و سپس «هل» بسیطه و بعد از آن «ما» حقیقه.

و «هل» مرکبه آنست که بواسطه آن از وجود چیزی برای چیزی پرسیده میشود مانند «هل الحركة دائمة ام لا» که پاسخ آن یکی از دو طرف نقیض است که مثلاً گفته میشود «موجودة» و یا گفته میشود «لا» در پاسخ هل بسیطه، و در پاسخ از هل مرکبه گفته میشود «دائمة» و یا نقیض آن که «لا دائمة» است. قطب ۱۳۴

۱- مانند «ای حیوان هو» که پاسخ داده میشود «ناطق» و یا «ضاحک». قطب ۱۳۴

۲- منظور از علت تصدیق حد اوسط است که مقتضی جزم بصدق نتیجه است مانند آنکه گفته شود «چرا عالم حادث است» پس پاسخ داده شود «زیرا متغیر است و هر متغیری حادث است»

۳- چنانکه گفته شود «چرا مغناطیس آهن را جذب میکند»

«کیف الشیء» و آنچه در پاسخ آن گفته میشود مبین «کیفیت» نامیده میشود مثل [آنکه در پاسخ گفته شود] «این چیز سپید است و یاسیاه است» و دیگر کلمه «کم» است و آنچه در پاسخ آن گفته میشود مبین «کمیت» نامند اعم از آنکه [«کم متصله» باشد] پرسش از امور متصله باشد مانند مقادیر و یا منفصله باشد مانند اعداد.

دیگر کلمه «این» است که گفته شود «این الشیء» که بوسیله آن نسبت چیزی بمکانش خواسته میشود.

دیگر کلمه «متی» است که بوسیله آن نسبت چیزی به زمانش پرسیده میشود و گاه باشد که کلمه «ای» ما را از کلمات «این و متی» بی نیاز کند و آن هنگامی است [که کلمه «ای»] مقرون به مطلوب شود چنانکه گفته شود «فی ای مکان هو» و یا «فی ای زمان هو».

و بنابراین [کلمه «ای»] ما را هم بی نیاز از «این» کند و هم از «متی» و هر همین سوال است غیر آن دو^۱ و از جمله مطالب، پرسش بواسطه کلمه «من» است که گفته میشود «من الشخص» و بوسیله آن خصوص آنچه لذاته ذوی العقول است پرسیده میشود^۲

۱- مثل اینکه گفته شود «علی ای کمیة هو» و مشهور این است که «هل» مرکبه جانشین هاء اینها میشود. قطب ص ۱۳۵

۲- زیرا کلمه من در وضع عربی ویژه ذوی العقول است که پاسخ داده میشود مثلا که او «زید» است.

مقاله سوم در مغالطات

و پاره از حکومتها که بین سخنان
اشراقیان و بین پاره از سخنان مشائیان
وجود دارد و در آن چند فصل است:

فصل اول در مغالطات

گاه هست که غلط در قیاسات بسبب ترتیب آن واقع میشود و آن عبارت از این است که صورت قیاس از نوع هیأت منتجه نبود [وسازگار با ضوابطی که برش مریدیم نباشد]. [بدان سان که بیان کردیم.
از جمله چیزهائی که مربوط باین امر است این است که حداوسط تماماً به
به مقدمه دوم انتقال نیاید.^۱

و یا اینکه حداوسط در هر دو مقدمه (صغری و کبری) یکی نباشد^۲
و یا اینکه حداوسط مقول بر کل افراد نباشد مانند گفتار تو «کل انسان
حیوان» و «الحيوان عام» که نتیجه میشود «کل انسان عام» و این
خطا و اشتباه از افعال مقدمه دوم ناشی شده است^۳ و از این جهت که حیوان مذکور
در مقدمه دوم مقول بر کل نیست بلکه ویژه حقیقت ذهنی است بطور سهمل و بنا بر این

۱- یعنی از مواردی که غلط از جهت ترتیب است این است که برونق ضوابطی که
معین شده است نباشد، آن ضوابطی که مربوط بصورت و شکل قیاس است. چنانکه گفته شود
«الانسان له شعروکل شعر ینبت» که نتیجه دهد «الانسان ینبت» و بدیهی است که

۲- یعنی موردی که حداوسط در دو مقدمه متحد نباشد باینکه مثلاً در صغری
بالقوه باشد و در کبری بالفعل. شرح قطب ص ۱۴۰

۳- زیرا در شکل اول شرط است که کبری کلیت داشته باشد در حال که بصورت سهمله
است. از شرح قطب ص ۱۴۰

حکم ازو [بسوی مقدمه اول] متعدی نمیشود [بدان جهت که اوسط در حقیقت تکرار نشده است].

و یا از این جهت است که یکی از دو طرف دو مقدمه [یعنی اصغر و اکبر] در نتیجه قرار نمیگیرد بدانسان که در شرایط قیاس بگفتیم^۱.

پس هرگاه آنچه [در باب شرایط قیاسات منتهی] بگفتیم در نیروی حافظه خود نگهداری از اغلاط و اشتباهات درامان خواهی بود.

و گاهی غلط ناشی از مواد قیاس باشد مانند مصادره بر مطلوب اول [بدین-طریق که نتیجه عیناً با تغییری که در لفظ آن داده میشود در قیاس آورده شود]^۲ و او این است که نتیجه عیناً وارد در قیاس باشد و تنها از لحاظ لفظ متغییر بود و یا اینکه مقدمه اخفی از نتیجه و یا مساوی با آن باشد که در این صورت روشن و بیان شدن نتیجه بآن مقدمه، اولی و اقدام نخواهد بود از روشن شدن مقدمه از راه آن نتیجه^۳. و یا اینکه مقدمه قیاس نادرست باشد بسبب غلطی که ناشی از تشابه در لفظ است حال [این تشابه و اشتباه در لفظ] ناشی از ادات باشد^۴ و یا ناشی از نام

۱- مثل اینکه گفته شود «الفلک المعدد للجهات جسم لاجهة و رائه وکل جسم لاجهة ورائه فلا ینخرق» که نتیجه دهد «الفلک لا ینخرق» در حال که ملاحظه میشود که موضوع نتیجه مطلق فلک است نه فلک معدد جهات. پس اصغر که باید موضوع نتیجه باشد در نتیجه واقع نشده است. از شرح قطب ص ۱۴۲.

۲- مانند «کل انسان بشر و کل بشر ضحاک» تا نتیجه دهد «انسان ضحاک است» و بدیهی است که در این قیاس همان مطلوب کبری قرار داده شده است و تنها در لفظ متفاوتند و مانند «کل ضاحک انسان» و «کل انسان بشر» نتیجه میشود «کل ضاحک بشر» که صغری عین نتیجه است (قطب ص ۱۴۲).

۳- مانند «العالم متغییر و کل متغیر حادث» که نتیجه میشود «العالم حادث» که در این قیاس نتیجه و کبری در ظهور و خفا یکسان و مساویند. البته این شق و شق دیگر که اخفی باشد جزء مغالطات نیست قطب ص ۱۴۳.

۴- مانند «کل مایعلمه الحکیم فهو کما یعلمه» که لفظ «هو» ممکن است به مایعلمه برگردد که کلام درست است و ممکن است به حکیم برگردد که غلط است زیرا که حجر را هم میداند و در حقیقت بر فرض دوم خود حکیم هم مایعلمه می باشد که مثلاً سنگ باشد زیرا یکی از معلومات او سنگ است. قطب ص ۱۴۳.

مجازی یا مستعار باشد و یا ناشی از ترکیب یا تعریفی که محتمل الوجوه است باشد .

و گاه باشد که غلط بسبب تقدم و یا تأخر حرفهای سلب و یا تكثر آن حاصل شود و همچنین [تقدم و یا تأخر] جهات بر سلوب^۱ .

چنانکه بعضی گمان برند که گفتار ما «لیس بالضرورة» و «بالضرورة لیس» برابرند^۲ در حال که این گمان [بطور قطع] خطاست زیرا قضیه نخست بر مکن درست آید و قضیه دوم بر مکن درست نیاید^۳ و گفتار [ما که گوئیم] «لایلزم ان یکون» برابر با گفتار ما [که گوئیم] «یلزم ان لایکون» نیست^۴

البته آنچه ممکن نیست گاه ضروری الوجود است و گاه ضروری العدم برخلاف آنچه «ممکن ان لایکون»^۵ باشد زیرا [چنین قضیه] عیناً ممکن الوجود است^۶ مگر اینکه از

۱- اشتباه از نام مانند «بعض المنقوش فرس و کل فرس حیوان» نتیجه میشود «بعض المنقوش حیوان» که اشتباه از فرس مجازی است که معمول در صغری است به فرس حقیقی که موضوع در کبری است، اشتباه در ترکیب مانند «هذا غلام، حسن» به بسکون میم غلام و نون حسن که احتمال میدهد که حسن مضاف الیه باشد یا صفت باشد، قطب ص ۱۴۴ و مثال سوم مانند کلمه مختار که مشترك بین اسم فاعل و مفعول است.

۲- زیرا تقدم و تأخر سلوب بر روابط یکباره معنی را واژگون میکند و همین طور تكثر- سلوب ممکن است موجب اثبات شود و همین طور است تقدم و یا تأخر جهات بر حروف سلب که معنی را دگرگون میکند.

۳- و مثلاً «لیس بالضرورة کل انسان کاتب» بر مکن درست آید و «بالضرورة لیس کل انسان کاتب» بر مکن درست نیاید که مستنع است.

۴- زیرا قضیه اول ممکن با ممکن عام یا خاص است و قضیه دوم مستنع است.

۵- یعنی در قضیه که در آن نفی اسکان شده است دوشقی دارد یکی اینکه نفی اسکان بمعنی امتناع باشد و دیگر سلب اسکان بمعنی وجوب باشد پس اگر گفته شد فلان امر «لیس- بممكن» دو فرد دارد.

۶- یعنی ممکن با ممکن خاص. پس فرق است بین «لیس بممكن» و «ممکن ان لا-

یکون» .

امکان در اینگونه قضایا [«ممکن ان لایکون»] این خواسته شود که [تنها] متمنع نباشد که معنی امکان عام بود که در این صورت موجب آن تبدیل به سالبه و سالبه آن تبدیل به موجه نمیشود.^۱

و هرگاه حرفهای سلب را [بدان سان که گفتیم] جزو محمولات یا موضوعات قرار دهی و فزون بر یک حرف سلب بکار نبری [و تا آنجا که توانی سوال را به موجبات بازگردانی] و به الفاظ ایجابی عدول کنی تا آنکه قضایای سالبه و مرکبات لفظی فزون نگردد، آنگاه از غلط و خطا در امان خواهی بود و از اینگونه سلب هائی که به غلط اندازنده اند رهایی یابی.^۲

و گاهی غلط [و خطا در قیاسات] ناشی از سور [قضایا] است چنانکه مثلاً آن «بعض» که سور قضیه است بجای آن بعضی که جزئی حقیقی است گرفته شود.^۳ و یا اینکه «کل» [بمعنی] کل واحد واحد با کل بمعنی «جمع» بجای یک دیگر گرفته شود.^۴

گاهی خطا و غلط ناشی از ایهام عکس است پمانند اینکه کسی حکم کند که هر رنگی سیاه است و [این حکم را] بر اساس صحت اصل قضیه کند که آن «هر سیاهی رنگ است» باشد.^۵

۱- یعنی «ممکن ان لایکون» در حکم و عین «ممکن ان یکون» است.

۲- منظور این است که طبق دستوری که قبلاً داده است قضایای سالبه تا آنجا که ممکن است بموجه بازگردد و تنها یک سلب باشد که آنهم سالبه معدولة الموضوع یا محمول و یا طرفین باشد در این صورت از تکثیر قیاسات و ترکیبات قیاسی کاسته میشود و این نوع مغالطه که ناشی از سلوب است پیش نخواهد آمد.

۳- مثلاً قضیه «بعض الزنجی اسود» که بعض اشخاص آنست بجای «بعض الزنجی» که بعض اعضاء است گرفته شود.

۴- در حال که این قضیه که گوئیم «کل واحد من الناس یشبعه رغیف خبز» درست است ولیکن قضیه «کل الناس یعنی جمیعهم یشبعه رغیف خبز» درست نیست. قطب ص ۱۴۵.

۵- در حال که در اینجا اصل صادق است لکن عکس صادق نیست که البته این نوع انحطاط انحطاط معنوی است نه لفظی. است.

و گاهی خطا و غلط بسبب ترکیب مفصل واقع شود مانند آنکه بگوئی :
 «زید پزشک است و خوب است» و این قضیه به معنی «پزشک خوبی است» گرفته
 شود^۱ یا برعکس ناشی از تفصیل مرکب باشد مانند اینکه بگوئی « عدد پنج زوج
 است و فرد است» و بجای [این قضیه] گرفته شود که : عدد پنج هم زوج است هم فرد
 است^۲ و گاهی غلط و خطا [از این راه] ناشی می شود که گمان برده شود که یکی از
 دو امر متلازم بعینه آن دیگر است و یا اینکه یکی از آن دو علت آن دگر است و
 دانسته و توجه نشود که بین دو جزء متلازمین بجز مصاحبت و همراهی چیزی دیگر
 نیست چنانکه استعداد ضحک و نویسندگی در انسان^۳.

این نوع خطا و مغالطه بیشتر اوقات برای کسی پدید می آید که در دانشها
 راسخ نشده باشد پس [بواسطه نادانی خود] آن امر که مصاحب و همراه چیزی
 بود بجای آن چیزی گیرد که بسبب آن پدید آمده است و بدان قائم است. و گاه
 باشد که بسیاری از دورهای فاسده مبتنی بر همین گونه خطاها و اشتباهات بود.
 چنانکه مثلاً گفته شود «هرگاه ابوت بدون بنوت و بنوت بدون ابوت» ممکن نباشد
 لازم آید که هریک از آن دو متوقف بر دیگری باشد و این دور است.

و بدیهی است که عبارات و مقدمات ترتیب این دور، فاسد و نادر است. زیرا
 [ابوت و بنوت] همراه و مصاحب همدیگرند نه بسته بیکدیگر و توقف ممتنع آن
 هنگام است که هریک از آن دو پایدار بآن دگر باشد.

و در آن صورت است که لازم آید هریک هم متقدم بر نفس خود و هم متقدم

- ۱- بدیهی است که قضیه پزشک و خوب است باین معنی است که هم پزشک است و هم دارای فضائل اخلاقی خوب است و قضیه پزشک خوبی است یعنی در پزشکی ماهر است.
- ۲- بدیهی است که قضیه «الخمسۃ زوج و فرد» بدین صورت ترکیبی درست است اما بصورت تفصیل که بگوئی «الخمسۃ زوج والخمسۃ فرد» درست نیست زیرا مفاد قضیه اول این است که مرکب از فرد و زوج است برخلاف مفاد قضیه دوم. از قطب ۱۴۶.
- ۳- که متلازمین اند و لکن هیچیک علت آن دیگر نیست.

برچیزی بود که متقدم بر اوست^۱

و اما آنچه بعضی از اهل دانش کمان کرده آند که تصور نمی‌شود که دو امری باشد که هریک بالضرورة همراه [و مصاحب] آن دگر باشد، به قضیه متضایفین نقض می‌شود^۲ زیرا [در متضایفین] وجود هریک متصور نبود مگر بالضرورة مصاحبت [و همراه] با وجود آن دیگر .

و برهان او اینست که : هریک از آن دو اگر بی‌نیاز از آن دگر باشد لازم آید که وجود آن بدون وجود آن دگر درست باشد و هرگاه هریک از آن دو را در وجود آن دیگر مدخلیتی باشد لازم آید که هریک از آن دو در وجود متوقف بر آن دگر باشد و اگر یکی از آن دو را در وجود آن دگر مدخل باشد لازم آید که آن یکی مقدم بر آن دگر باشد پس مصاحبت و همراهی در بین نیست .

و چون این برهان ممنوع [و نقض] شد دیگر نشاید برهانی بر رد آن اقامه

کرد.^۳

و [آنکه این برهان] عیناً متوجه متضایفین می‌شود هم در وجود خارجی آنها وهم در وجود تعقلی و ذهنی آنها باهم^۴ و چه بسا [ممکن است] این گوینده متضایفین را از این قاعده بیرون کرده باشد^۵ و [حال آنکه] از جمله مغالطات هم این

۱- معنی دور مصرح همین است که هم لازم می‌آید چیزی هم متقدم بر خود باشد و هم متقدم بر علت خود که آن دیگر باشد که هم معلول است هم علت باعتبارات .

۲- یعنی این گمان و گفتار بوجود متضایفین نقض می‌شود.

۳- منظور این است که قبلاً این برهان نقض شد باینکه بر فرض دوم قبول نداریم که معیت و همراهی نباشد زیرا متوقف بودن هریک از آن دو بر آن دگر منافاتی با معیت ندارد زیرا ممکن است برای دو امر متلازم یک علت خارجی دیگری باشد که ایجاب کند که هریک از آن دو مصاحب و همراه یکدیگر باشد. از قطب ص ۲۴۷ .

۴- این برهان منقوض است به مصاحبت و معیت متضایفین هم در وجود عینی وهم در وجود ذهنی .

۵- و مثلاً گفته باشد که تصور نشود که دو امری باشد که هریک از آن دو با یکدیگر باشند بجز متضایفین .

است که قاعده‌ای بسبب برهانی ثابت شود و سپس از آن قاعده بدون دلیل چیزی که بحکم کلیت قاعده در تحت آن قرار میگیرد و از افراد آنست و نسبت برهان بآن و بغیر آن یکسان است مستثنی شود، حال آنکه غرض ما از ایراد اینگونه بررسی‌ها و مباحث علمی همین امر است.^۳

و ارشاد [باین امر] است [نه قدح و نقض] با اینکه ممکن است در یک برهان دو گونه مغالطه باشد.^۴ و نیز [غرض ما این است] که پژوهنده و [اهل بحث] آگاه شود [که جایز است] که دواصری باشند که هریک را در دیگری مداخلیتی باشد و تلازم آن دو تنها تلازم معیت باشد^۵ و چنین نیست که هر چیزی که در چیز دیگری مداخلیتی داشته باشد تقدم وعلیت مطلقه هم داشته باشد و نیز از شرایط وجود و وجوب مصاحبت و معیت مداخلیت [مطلقه] نباشد.^۶

و از جمله چیزهایی که بسبب آن [در قیاسات] غلط و خطا واقع میشود این است که امری که خاص و ویژه چیزی است بصورت معنی عام گرفته شود بدین منظور که [آن معنی] در امری که از جهتی مشارک با اوست جریان داده و ثابت شود مانند آنکه کسی بگوید «سیاهی بدان جهت که رنگ است جامع بصر است» تا [بدین طریق حکم جامع بودن بصر] به سپیدی نیز متعدی شود.^۷

۱- یعنی جلوگیری از ایجاد خطا و غلط است که از جمله بیرون کردن و استثناء کردن فردی است از تحت قاعده بدون دلیل.

۲- یکی ادعای نفی معیت بر تقدیر توقف هریک بر دیگری و دیگر استثناء متضایفین از قاعده بدون دلیل.

۳- عبارت متن مغشوش است. متن چاپ کرین و یکی از نسخه بدلهای متن چاپ تهران این است «ولیطلع الباحث علی جواز ان یکون شیآن لکل واحد منهما مدخل فی الآخر فلا يتصور الامع المعية» و متن دیگر که ظاهراً درست‌تر است این است که «لکل واحد منهما مدخل فی الآخر يتصور مع المعية» قطب ص ۱۴۸.

۴- مانند استعداد ضحک و کتابت در انسان که معیت دارند و هیچیک علت آن دگر نیست، قطب، ص ۱۴۸.

۵- یعنی بگوید «السواد انما یجمع البصر لانه لون» در حال که سپیدی مفرق بصر است نه جامع بصر و این غلط از اینجا ناشی میشود که علت جامعیت بصر را رنگ بودن سواد ذکر کرده است در حال که رنگ بودن نیست بلکه ملاک حکم رنگ سیاه بودن است.

و گاهی غلط و خطا ناشی از این میشود که امری که بالفعل است بجای امر بالقوه گرفته و ملحوظ شود و برعکس چیزی که بالقوه است بجای بالفعل گرفته شود و یا هریک از امور با لذات و یا با تعرض بجای یکدیگر گرفته شود و یا امور ذهنی و محمولات عقلی اعتباری بجای امور خارجی گرفته شود بمانند آنکه مثلاً کسی بشنود که «انسان کلی است» و گمان برد که «کلیت» آن امری است خارجی که در خارج انسان متصف بدان شده و حمل بر آن میشود^۱ [و بدان جهت حمل بر آن میشود که در خارج متصف بآن میباشد] و یا غلط [و خطا] ناشی از این میشود که مثال چیزی بجای خود آن چیز گرفته و ملحوظ شود^۲.

و یا جزء علت بجای علت تامه گرفته و مأخوذ شود^۳.

و یا آنچه در برهان خلاف علت نادرستی و کذب نبود بجای امری که کذب گرفته شود^۴.

۱- یعنی گمان برد که کلیت بر انسان بدان جهت حمل میشود که انسان در خارج متصف بکلیت است. قطب ص ۱۴۹.

۲- مثل اینکه چون میدانند که نارو آتش خارجی سوزان است حکم کنند که صورت - ذهنی آن نیز سوزان است و از این راه وجود ذهنی را باطل کنند در حال که صورت ذهنی و وجود علمی را آثاری دیگر است بجز وجود عینی.

۳- چنانکه مثلاً بگویند علت شنیدن و دیدن حیات است در حالی که حیات جزء علت است و وجود آلات و صحت آنها نیز جزء دیگر علت اند.

۴- چنانکه در برهان تمنع بیان برهان این است که هرگاه دو خدا در جهان وجود داشته باشد و مثلاً یکی بخواهد که زید حرکت کند و دیگری بخواهد که ساکن باشد صورت دارد یا هیچیک از حرکت و سکون انجام نمیشود و یا یکی انجام میشود و آن دیگر انجام نمیشود و یا هر دو انجام میشود و همه شقوق باطل است زیرا بر فرض اول لازم آید که «زید» نه ساکن باشد و نه متحرك و در نتیجه هر دو خدا ناتوان باشند و بر فرض دوم لازم آید که یکی از آن دو خدا ناتوان باشند و بر فرض سوم اجتماع ضدین لازم آید پس خدا یکی است و مغالطه از اینجا ناشی شده است که محال در صورتی است که دو خدا باشند که اراده آن دو مختلف باشد و این ایرادات بر این فرض است و از بطلان این فرض بطلان وجود دو خدائی که دارای یک اراده باشند لازم نمی آید و البته این مغالطه از راه علت قرار دادن آنچه در حقیقت علت نیست بوده و بر آن نیز منطبق است. از قطب ص ۱۵۱.

و یا از راه اجراء طریقۀ «اولویت» یا لا اولویت حاصل شود در هنگامیکه اختلاف در نوع باشد چنانکه مثلاً کسی بگوید «انسان در وجوب تنفس اولی و اقدام از ماهی نبود بعد از اینکه در حیوانیت مشترکند»^۱. و همین طور است [در مورد] اجراء این روش در جهان وجود و حوادث و اتفاقات چنانکه کسی بگوید «زید در طول قامت اولی از عمرو نیست بعد از آنکه هر دو در انسانیت مشترکند و بنابراین سزاور نیست که طول قامت ویژه یکی دون دیگری باشد و [در حالی که] این گوینده نمیداند که در اینجا [در جهان وجود] اسبابهائی است که از مائهان است که بسبب همان ها پاره از اسور ممکنه واجب میشود و پاره از اسور واجبه مستنع میگردد.

و [حتی] در نوع واحدی که افراد آن متفاوت باشد به کمال و نقص قاعدۀ «اولویت» یا لا اولویت جریان نیابد زیرا گاه باشد که بعضی از اشخاص آن [از جهت کمالی که دارد] اولی و اقدام باشد بامری از جهت کمال ذاتی و بزودی چگونگی این کمال و حال آن در مباحث بعدی بیاید.

و از جمله اموری که موجب غلط [و خطاء در قیاسات] میشود این است که امر مستنع، موجود انگاشته شود و سپس بر آن ثبوت فرضی چیزی و حکمی از همان جهت استناعش مبتنی شود^۲.

۱- بدیهی است که این برهان و بیان در هنگامی درست است که هر دو از یک نوع باشند و در این مثال ماهی و انسان از یک نوع نمی باشند پس قاعدۀ «اولویت اجرا نمی شود. زیرا گرچه در حیوانیت مشترک اند لکن در نوع مختلف اند.

۲- یعنی عالم عناصر که معلول حرکات آسمانی است و در اختیار بشر نیست.

۳- چنانکه کسی ادعا کند که شریک باری ممکن است و گوید اگر فرض کنیم وجود او را بنا بر فرض مستنع نخواهد بود، یعنی فرض آن ممکن است و هر غیر مستنعی ممکن خواهد بود و نتیجه این میشود که هرگاه وجود شریک باری را فرض کنیم مستنع نخواهد بود بلکه ممکن، خواهد بود لکن ما وجود آنرا فرض کردیم پس شریک باری ممکن است مغالطه در اینجا از این راه است که گوئیم فرض وجود در اسوری است که ممکن الوجود باشد نه مستنع و ثانیاً فرض کردن مستنع را ممکن تنها در مقام فرض است.

و گاهی غلط و خطا ناشی از کم مبالغاتی به حیثیات [و اعتبارات] بود مانند آنکه کسی گوید «کل ابیض داخل فی مفهومه البیاض» و «زید ابیض» و این قیاس را بدان جهت ترتیب دهد که حکم بدو تعدی کند و افاده کند که بیاض داخل در حقیقت «زید» است در حالی که سپیدی از آن جهت که [زید] ابیض است داخل در آنست نه از آن جهت که انسان یا حیوان و یا جز آنهاست. و بدین جهت ممکن نیست که «بیاض» تعدی کند به هر آنچه در تحت عنوان «ابیض» است.^۱

از جمله اموری که ایجاب خطا و غلط میکند تغییر دادن اصطلاح بود در مورد ایراد نقض [یعنی تغییر دادن اصطلاح] از محلی که اطلاق دارد. [و بکاربردن آن در موردی که نقض واقع میشود] بمنظور دفع آن نقض.^۲

و از همین باب است که گفته شود «مماثل مماثل مماثل است» [زیرا این قضیه بطور اطلاق درست نخواهد بود و این نتیجه لازم نمی آید مگر آنگاه که مماثلت از تمام وجوه باشد و هرگاه مماثلت از یک وجه باشد لازم آید که آن مماثل هم از همان وجه مماثل باشد و هرگاه جهت مماثلت یکی نباشد اصولاً مماثلت تحقق

۱- خلاصه کلام آنکه مفهوم «ابیض» ماله البیاض است بطور مطلق چه آنکه عین بیاض باشد یا معروض آن یا مرکب از هر دو، پس درست این است که در مفهوم بیاض چیزی دیگر بجز بیاض معتبر نیست بلکه نفس بیاض معتبر است نه چیزی که بیاض داخل در آن میباشد و همین طور است سایر مشتقات. مثال دیگر اینکه کسی بشنود که کلیات موجود در اذهان و معدوم در اعیان است و بنابراین نه موجود در اعیان و نه معدوم در اذهانند، پس از آن بدون توجه باعتبارات بگوید کلیات نه موجودند و نه معدوم. قطب ص ۱۵۲.

۲- چنانکه در باب «ابطال جزء در برهان وسط و طرف گفته اند اگر جزء وسط اساس با طرفین باشد تجزیه لازم آید و اگر نه، تداخل، پیروان جزء گفته اند قبول نداریم که در جزء - تقسیم لازم آید، بلکه تقسیم در چیزی لازم آید که مؤلف از غیر خود باشد یعنی آنچه لازم آید انقسام جزء است از غیر خود که طرفین باشد در اینجا تنها اصطلاح جسم را تغییر داده است و بجای بکار بردن «جزئی که جسم باشد بر فرض تقسیم» مؤلف از غیر را بکار برده است. در حقیقت طرف میخواهد ثابت کند که جسم است لکن وی گوید که جسم نیست بلکه انقسام در جزء و غیر آن لازم آید در حالی که این معنی همان معنی جسم است و مجرد تغییر اصطلاح مفید نیست.

نیاید و لازم نیاید زیرا رواست که چیزی با چیزی از جهتی و در امری معانیت داشته باشد و با چیزی دیگر از جهتی و در امری دیگر.

و همین طور قضیه «مساوی با مساوی چیزی نیز مساوی با اوست» در آن هنگام نه مساوات از تمام وجوه باشد درست است و اما هرگاه جهت برابری یکی نباشد مانند جسمی که با جسم دیگر از جهت طول برابر باشد و با جسمی دیگر از جهت عرض [که بطور مطلق قضیه مساوات درست نخواهد بود].

پس اگر چیزی از یک جهت با چیزی برابر باشد لازم نمی آید که با چیز دیگری که مساوی با آن چیز است از جهتی دیگر نیز مساوی باشد.^۱ و کسی را نرسد که گوید اصولاً اطلاق مساوات درست نباشد مگر آن هنگام که برابری از تمام وجوه باشد زیرا ممکن است که جسمی با جسمی دیگر فقط در طول برابر باشد.^۲

و از جمله اموریکه موجب غلط و خطا [در قیاسات] میشود این است که که عدم ملکه بجای «ضد» گرفته شود مانند «سکون» که عدم مقابل «عدم ملکه» است زیرا [سکون] عبارت از عدم حرکت است در آن چیزی که در آن تصور حرکت میشود و همین طور «عمی» [زیرا عمی عبارت از نفی بصراست در حق آن کسی که

۱- خلاصه کلام اینکه این امر از باب تغییر اصطلاح است، قضیه و قیاس مساوات بدین صورت که بطور مطلق و بدون رعایت حیثیات گفته شود «مائل مائل مائل است» درست نیست زیرا ممکن است که گفته شود که قبول نداریم که مثلاً «آ» که مائل با «ب» است که مائل با «ج» است مائل با «ج» باشد زیرا این مائلت در صورتی درست است که بین «آ» و «ب» از تمام وجوه مائلت باشد تا اینکه مائلتی که بین «ب» و «ج» است داخل شود در مائلتی که بین «ب» و «آ» است از تمام وجوه و همین طور است اگر از یک وجه باشد پس این قضیه بطور اطلاق منالطه است و باید گفته شود «مائل مائل از وجهی، مائل با آنست از همان وجه» یا «مائل با مائل چیزی از تمام وجوه مائل با آنست از تمام وجوه».

۲- در این صورت نیز مساوات و مائلت اطلاق میشود در هر حال باید جهات و اعتبارات سرعی شود و شکی نیست که این گونه خطاها از جهت سوء اعتبار حمل است. قطب ص ۱۰۴.

در حق آن تصور بصیر میشود و از همین جهت است که چون در حق سنگ تصور بصیر بودن نمی‌شود اعمی نامیده نمیشود [۱].

و ضابطه در شناختن اعدام^۲ این است که هرگاه موضوع آنها را مثلاً مانند جسم و انسان همچنان باقی بگذاریم و ملکه را که در این دو مورد حرکت و بیانی است از آنها برداریم نیاز بوضع موضوع جدیدی نخواهد بود تا ما کن یا اعمی باشد و بلکه کافی است که موضوع همچنان باقی گذارده شود و چیزی از آن سلب شود و بنا براین عدم ملکه نیاز بعلت وجودی ندارد و بلکه علت آن همان عدم علت ملکه است و لکن هرگاه بعنوان ضد گرفته شود ناچار اسری وجودی خواهد بود و نیاز بعلت خواهد داشت و لوازم دیگری را بدنبال خواهد داشت و ایجاد غلط و خطا می‌کند^۲.

و از جمله [اسماء] اعدام آنهاست هستند که امکان [وجود] در آنها شرط نیست مانند قدوسیت و تفرد زیرا [اینگونه اسماء] نامهای سلوب محض اند^۳.

۱- خلاصه کلام اینکه گاهی خطا و غلط در قیاسات ناشی میشود از اینکه اعدام - ملکه را بجای اضداد و اعدام مطلقه بگیرند و احکام اعدام مطلقه و یا اضداد بر آنها پار کنند و بدیهی است که احکام اعدام مقابل با اعلام مطلق و اضداد تفاوت بسیار دارد. لکن چون اشتباه بین اضداد و اعدام ملکه میشود از این جهت گفت عدم ملکه بجای ضد گرفته شود. و منظور از این ضابطه شناختن اعدام ملکه است از اضداد.

۲- منظور این است که هرگاه عدم ملکه بجای ضد گرفته شود رفع هروضعی از آن نیاز بوضع جدید دارد که عدم ملکه ندارد و محظوراتی بوجود میآید که نتیجه آن غلط و خطای در قیاس و نتایج آن می‌باشد، خلاصه کلام آنکه ضدان دو امر وجودی و عدم ملکه را وجودی در - خارج از ذهن نمی‌باشد و این توهم که عدم ملکه بجای ضد گرفته شود از اینجا ناشی شده است که چون مابین ضدین تقابل است و ضدان متقابلند گمان شده است که هر متقابلانی ضدانند و بدیهی است که عکس قضیه درست نیست یعنی هر مقابلی ضد نیست و فرق عدم ملکه با ضد این است که ضد بالذات و مستقیماً نیاز بعلت دارد در حال که عدم ملکه با توجه و باعتبار محللش و اگر عدم ملکه بجای ضد نهاده شود لازم آید که خود بالذات نیاز بعلت داشته باشد و بالجمله سبب مغالطه در این مورد اشتباه اسری وجودی است بعدی و بالعکس و در این ضابطه امتیاز بین آن دورا روشن کرده است. قطب ص ۱۵۵.

۳- بیان اعدام مطلقه و سلوب محضه است نه سلبهای مضاف که اعدام ملکه اند.

و از جمله [اسماء اعدام] آنهایی هستند که در نوع و [موضوع] واحد هم مطرد نیستند مانند مرودیه^۱.

و از جمله [اسماء اعدام] آنهایی هستند که [شرط اطلاق آنها در تمام موارد] اعتبار امکان [وجود] است مانند «عمی و سکون» و [در هر حال] اصطلاحات گوناگون است^۲.

و [از جمله اموری که موجب غلط و خطا در قیاس میشود عبارت از قرار دادن ایجاب و سلب است بجای عدم و بلکه زیرا هیچ امری از دو حالت ایجاب و سلب خارج نیست بر خلاف عدم و بلکه و مثلاً] ترا رسد که گوئی «ان الحجر لیس ببصیر» و ترا نرسد که گوئی «ان الحجر اعمی»^۳

۱- یعنی در بعضی افراد نوع امکان آنها شرط است و در بعضی دیگر شرط نیست مانند مرودیت که عبارت از عدم لویه است که در شخص کوچک یعنی مرد بزرگ کوچک شرط اطلاق این نام بر او امکان وجود لویه نمی باشد و اما در اطلاق آن بر کودک شرط امکان شائیت هست. تطب ص ۱۵۶.

۲- خلاصه کلام اینکه اسماء اعدام بر چند دسته اند :

الف- اسماء اعدامیکه مطلقاً شرط امکان وجود در آنها معتبر نیست، اینگونه اسماء اعدام را اسماء سلوب محض نامند مانند قدوسیت و جزآن.
بد اسماء اعدامیکه بطور اطلاق و در همه افراد و موارد امکان وجود در آنها یعنی در مسامات آنها شرط است اینگونه اسماء را اعدام ملکه نامند مانند سکون و عمی.

ج- اسماء اعلامیکه در پاره از افراد و موضوعات مسامات آنها امکان وجود شرط است و در پاره از آنها شرط نیست اینگونه اسماء باعتبار مساماتی که امکان وجود در آنها شرط است عدم ملکه است و در مواردیکه شرط نیست سلب محض است و باید توجه داشت که این بیان مشائیان است که شیخ تقریر کرده است و در اعدام محضه و اعدام ملکه اصطلاحات مختلف است نزد مشائیان و جز آنها. از تطب ص ۱۵۶.

۳- منظور این است که اگر بگوئی «الحجر با بصیر او اعمی» درست نیست و صورت - درست آن این است که بگوئی «الحجر اما بصیر اولیس ببصیر» زیرا «عمی» عدم بصر مطلق نیست تا آنکه از صدق «لیس ببصیر» بر چیزی «اعمی» بر آن صادق باشد بلکه «عمی» سلب

بقیه پاوری در صفحه بعد

از جمله اموری که موجب غلط و [خطاء در قیاس] میشود بکار بردن لفظ عام است که [بر حسب مورد استعمال] در موارد مختلف بر معانی مختلف اطلاق میشود پس بعضی از آن موارد بجای بعضی دیگر گرفته شود^۱.

و این مورد گرچه مندرج است در تحت خطا و غلطی که ناشی از اشتباه در لفظ است الا اینکه چون کثیر الوقوع است اختصاص بذکر دادیم و [جدای از آن موارد] بیاوردیم و پیش از این بگفتیم که گاه از عام آن خواسته میشود که لذاته مانع از شرکت بر افراد بسیار نباشد و گاه امری مستغرق خواسته میشود و آن این است که حکم شامل یک یک افراد شود^۲ و از صدق عام بمعنی نخست و اثبات آن صدق و اثبات خاص لازم نمی آید و لکن از نفی و کذب آن نفی و کذب خاص لازم

بقیه پاورقی از صفحه قبل

بصر است از موردی که در شانش بصیر بودن است زیرا فرق است بین ایجاب و سلب و عدم و ملکه، در ایجاب و سلب هیچ امری نمیتواند خارج باشد و از عدم و ملکه میتواند خارج باشد و مثلا نسبت به سنگ جمله «لیس بصیر» را میتوان گفت لکن «اعمی» را نمیتوان گفت و غلط در این جا ناشی از این است که آنچه بالعرض است مکان ما بالذات گرفته شده است و یا شبیه چیزی بدل مشابه آن گرفته شده است که ایجاب و سلب باشد بجای عدم و ملکه.

۱- چنانکه مثلا گفته شود «الواجب لذاته اما مستمع او ممکن» و چون مستمع نیست پس ممکن است و از طرفی میدانیم که هر امری که ممکن الوجود است ممکن الوجود نیز هست پس نتیجه میشود که واجب لذاته ممکن الوجود است و این نتیجه محال است، جواب این است که واجب، ممکن با مکان عام است نه خاص یعنی تنها عدم برای او ضروری نیست و ممکن است که وجود برای آن ضروری باشد و در این صورت ممکن الوجود نیست. از قطب ص ۱۵۷.

۲- عام بمعنی اول مانند حیوان که کلی است و از صدق و اثبات آن صدق و اثبات خاص مقابل آن لازم نمی آید مثلا از صدق حیوان بر مواردی صدق و اثبات انسان لازم نمی آید و الا مساویان خواهند بود و این خلاف فرض است و فرض این است که یکی عام و آن دگر خاص باشد لکن از کذب و نفی خاص کذب و نفی عام لازم می آید زیرا مثلا لایحوان مستلزم لا انسان هم هست زیرا نقیض اعم اخص از نقیض اخص است. از قطب ص ۱۵۸.

می‌آید و [البته] از صدق و اثبات خاصی که بازاء عام [بمعنی نخست است] صدق عام لازم می‌آید و از کذب و نفی آن کذب و نفی عام لازم نمی‌آید^۱.

لکن عام بمعنی دوم بعکس عام بمعنی اول است زیرا از صدق آن صدق خاصی که مندرج در آنست لازم می‌آید و مثلاً^۲ اگر گفتار تو که گوئی «کل ج ب» صادق باشد «بعض ج ب» نیز صادق است^۳ و همین‌طور است اگر گفته شود «کل فرد من ج ب» و از کذب آن کذب خاصی که مندرج در آنست لازم نمی‌آید. و اما از صدق و اثبات خاصی [که بازاء عام بمعنی دوم است] صدق این عام لازم نمی‌آید و لکن از کذب و نفی آن کذب و نفی این عام لازم می‌آید.

و از جمله اموری که موجب غلط و خطاء [در قیاس] است این است که بطور مطلق برای کل و مجموع ماهیاتی که مرکب از اجزاء متشابه است حقیقت جزء آن قرار داده و ملحوظ شود در حالی که این امر در ماوراء شکل و پاره از کمیات دیگر درست است نه در همه حالات آن^۴.

۱- مثلاً اگر انسان باشد حیوان هم هست و چنین نیست که اگر انسان نباشد حیوان هم نباشد.

۲- یعنی در هر کجا سوجه کلیه صادق باشد سوجه جزئی نیز صادق است و همین‌طور است در شخصیات و لکن از کذب آن کذب خاصی که مندرج در تحت آن می‌باشد لازم نمی‌آید و مثلاً ملاحظه می‌شود که از صدق «کل انسان حیوان» لازم می‌آید که «بعض الانسان حیوان» و همین‌طور «زید حیوان» صادق باشد و لکن از کذب «کل حیوان انسان» که قضیه کاذبه است کذب «بعض الحيوان انسان» و همین‌طور کذب «زید انسان» لازم نمی‌آید و نیز باید دانست که از صدق سوار خاص آن عامی که بمعنی دوم است که «بعض الحيوان انسان» باشد صدق آن عام لازم نمی‌آید که «کل حیوان انسان» باشد و لکن از کذب آن کذب عام لازم می‌آید و مثلاً اگر «بعض ج ب» نباشد لازم می‌آید که «کل ج ب» هم «ب» نباشد.

۳- یعنی آثار و تمام احوال هر یک از اجزا را نمیتوان برای کل قرار داد و بجای آن گرفت و مثلاً در شکل و پاره از کمیات درست نیست و مثلاً دو قطعه آب که مجموع یک کل را

بقیه پاورقی در صفحه بعد

زیرا مثلاً دو قطعه دایره متشابه‌اند و لکن حقیقت هریک از آن‌دو بجز کل است که عبارت از [کل] دایره باشد و عدد «دو» از دو یک یک پدید می‌آید در حالی که عدد دو بایک از لحاظ حقیقت متحد نمی‌باشد.

فصل دوم دربارهٔ ازضوابط وحل شکوک

گاهی چنان گمان می‌شود که مقدمهٔ دوم قیاس [مارا] از ذکر مقدمهٔ اول بی‌نیاز می‌کند.

و حال آنکه باین امر توجه نشده است که [فی‌المثل] گرچه ما میدانیم که هردو عددی زوج است لکن آنچه در آستین زید است بخصوصه و بالفعل مندرج در تحت آن حکم نیست تا آنکه در هنگامیکه حکم می‌کنیم باینکه هردو عددی زوج است علم پیدا

بقیه پاورتی از صفحه قبل

بوجود می‌آورند هریک از آن اجزاء از لحاظ حقیقت با کل متحد و یکی است لکن از لحاظ مقدار شکل یکی نیست، همین‌طور دو قطعه از دایره که هریک با کل هم در حقیقت هم در کمیت متحد نمی‌باشند زیرا هریک نه دایره‌اند و نه باندازهٔ آن و عدد ۲ مرکب از دو یک واحد است و بطور قطع هر یک از واحدها نه در حقیقت و نه در کمیت متحد و یکی نمی‌باشند و علاوه در دایره پس از اینکه دو قطعه شد کمیت متصل مبدل به منفصل می‌شود پس مغالطه‌کننده برای کل، حقیقت هریک از اجزاء متشابه را قرار می‌دهد و بر آن مبنی قیاسی ترتیب می‌دهد و بدیهی است که نتیجه درست نخواهد بود. از قطب ص ۱۵۹.

۱- مثلاً بواسطهٔ ذکر مقدمهٔ دوم که کبری باشد مانند «کل اثنین زوج» از صغری مانند «کل مافی‌کم زید اثنان» بی‌نیاز می‌باشیم البته منظور ایراد باصل شکل اول است و تقریر ایراد این است که پارهٔ از علماء بطور کلی منکر شده‌اند که بتوان از راه قیاس و برهان مجهولاتی را بدست آورد و بر شکل اول که نزد همهٔ منطقیان بدیهی الاتجاج است ایراد کرده‌اند و گفته‌اند که در این شکل همواره اصغر که موضوع نتیجه است یا مندرج در حد اوسط است یا مندرج در تحت اکبر است و مثلاً «زید» در کل انسان حیوان و کل حیوان جسم» هم مندرج در تحت حیوان است و هم مندرج در تحت جسم. از قطب ص ۱۶۰

کنیم باینکه آنچه در آستین زید است زوج است مادام که از راهی دیگر و بعلمی دیگر ندانیم که [آنچه در آستین زید است] «اثنان» است زیرا جهت خصوصی جز جهت عموم است.^۱

و این شک از اینجا ناشی شده است که امری که بالقوه است بجای امر بالفعل گرفته شده است زیرا چون دیده شده است که موضوع مقدمه اول مندرج است در تحت موضوع مقدمه دوم گمان شده است که بالفعل مندرج در تحت آن میباشد پس موجب غلط و خطا شده است [و این امر روشن است].

۱- بیان و دفع ایراد شکل اول است، تقریر شک در مورد مثال متن بر مبنای این قیاس است که «کل مافی کم زید اثنان» و «کل اثنین زوج» که نتیجه میشود «کل مافی کم زید زوج» که گفته شده است موقعی که کبری را بگوئیم یعنی «کل اثنین زوج» دیگر نیازی به «کل مافی کم زید اثنان» نباشد زیرا «ما فی کم زید» همان عدد دو است که حداوسط است پس اصغر مندرج در حداوسط است و ما موقعی که بدانیم که هر دو عدد زوج است میدانیم که آنچه در آستین زید است نیز زوج است چرا که دو عدد است و اصولا مائن خواسته است ایرادی که بر شکل اول وارد کرده اند مردود بدانند از این جهت گوید درست است که ما میدانیم که هر اثنینی زوج است و میدانیم که هر چیزی که دوتا باشد زوج است لکن به شکل و ماده کبری که نگاه کنیم یعنی «کل اثنین زوج» هیچگاه این معنی را در نمی یابیم که آنچه در آستین زید است بخصوصه و بالفعل مندرج در آن میباشد، البته بالقوه هر اتری که دوتا باشد مندرج در این مقدمه خواهد بود و بدین جهت ما از این جمله «کل اثنین زوج» بدون ترتیب قیاس کامل در نمی یابیم که آنچه در آستین زید است زوج است زیرا جهت خصوصی که دو عدد بودن چیزی است که در آستین زید است و مجهول است غیر از جهت عموم است که زوج بودن اثنین است پس در حقیقت ما میدانیم که اثنین زوج است. لکن هنوز نمیدانیم که آنچه در آستین زید است اثنین است پس اثنین بودن آنچه در آستین زید است نیاز بعلمی دیگر دارد پس اصغر تنها بالقوه مندرج در موضوع کبری است البته نسبت به علم ما نه نسبت به نفس الامر زیرا در نفس الامر بالفعل مندرج است لکن بحث ما در قیاس منتج علم است، پس بطور خلاصه ما بالقوه میدانیم که آنچه در آستین زید است زوج است لکن مطلوب علم بالفعل است و آن نیاز به ترتیب قیاس کامل دارد پس بواسطه مقدمه دوم که کبری باشد از مقدمه اول بی نیاز نخواهیم بود. از قطب

از جمله مغالطات مشهور گفتار گوینده ایست که گوید: هرگاه مجهول تو
 تورا حاصل شود به چه چیز می‌شناسی که مطلوب تو هین است؟ پس ناچار یا
 همچنان نادانی تو باقی بمانده است و یا پیش از این علم باید تر را بدان دانشی حاصل
 باشد که اکنون بسبب آن دانش دانسته شود که مطلوب دانسته شده همان
 نا دانسته پیش است^۱.

و این مغالطه نیز ناشی از سهمل گذاردن وجوه [و حیثیات] است زیرا هرگاه
 مطلوب از تمام وجوه نا دانسته و مجهول باشد نتواند مطلوب باشد و همین‌طور هرگاه
 از تمام وجوه معلوم باشد بلکه باید همواره از وجهی معلوم و از وجهی دیگر مجهول
 باشد که آن وجه مجهول بسبب آنچه معلوم است در یافته و دانسته شود^۲.

۲- تقریر ایراد این است که از ترتیب قیاسات و مقدمات معلومه مجهولات را میتوان
 بدست آورد، این اصلی است که همه منطقیان گویند، بر این اصل ایراد شده است که پس از اینکه
 از ترتیب مقدمات معلومه مجهولی بدست آمد این پرسش پیش می‌آید که مجهول قبل از آنکه
 اکنون معلوم شده است ما از چه راه و به چه چیز می‌توانیم بدانیم که این همان است که مجهول
 بوده است و اکنون معلوم شده است و از کجا بدانیم که مطلوب و خواست ما از ترتیب مقدمات همین است
 و بنا بر این دو فرض میتوان کرد یکی آنکه چیزی معلوم نشده باشد و مطلوبی بدست نیامده باشد و
 یکی اینکه قبل از ترتیب مقدمات و حصول مجهول علمی بدان داشته ایم و اکنون با توجه
 بعلم قبلی ما بدان درسیابیم که این همان مطلوب است به فرض دوم تحصیل حاصل لازم می‌آید
 و بر فرض اول لازم می‌آید که اصولاً معرفتی حاصل نشود، توضیح داده است باینکه این خطا و غلط
 ناشی از اهمال وجوه و حیثیات است همانطور که مغالطه مذکور هم از این قبیل بود در آنجا حیثیت
 بالقوه بجای حیثیت بالفعل قرار داده بود و در اینجا نیز دو حیثیت است و آن اینکه مطلوب از
 جهتی و وجهی معلوم است و از جهتی و وجهی دیگر مجهول و چون بطور مطلق مجهول و یا معلوم
 فرض شده است این خطا حاصل شده است.

۲- یعنی آن وجه مجهول بسبب مقدمات معلومه ما متخصص میشود چنانکه مثلاً
 خصوصیت ذاتی از ذاوارا نمیدانیم و لکن ذات آنرا میدانیم پس هر معنی از آن که برای تو
 حاصل شد درسیابی که این همان مطلوب تو بوده است.

بقیه پاورقی در صفحه بعد

و این پاسخ در قضایا و تصدیقات درست است زیرا هرگاه از گفتار خود در قضیه استفهامی «العالم هل هو ممکن» طلب تعبدیق کنیم قهراً طامب نمی کنیم مگر حکمی را که تنها متخصص بدین تصورات بود^۱.

اما کسی که تنها نام چیزی را بشنود و بخواهد مفهوم آنرا دریابد و باو گفته شود که این نام در برابر فلان معنی نهاده شده است بمجرد شنیدن این سخن برای وی علم حاصل نمیشود که مطلوب او همانست و همین طور است کسی که چیزی را بسبب یکی از لوازم آن تصور کند و آنرا خود مشاهده نکند اگر چه شارحی اوصاف آنرا برای وی شرح دهد باز هم در پاره‌ای از صفات آن شک میکند پس زمانیکه

بقیه پاورقی از صفحه قبل

قدساء منطقیان برای روشن شدن این امر مثالی آورده اند و گفته اند این امر عیناً مانند برده فراری است در هنگامی که پیداشود، تقریر مثال این است که برده فراری از تمام جهات مجهول نبوده است زیرا ذات آن که انسان و برده است معلوم است و از تمام جهات نیز معلوم نبوده است زیرا بر فرض از لحاظ مکان مجهول است و هنگامیکه یافت شد و بدست آمد دانسته میشود که این همان برده است که فراری بوده، و این علم ما باینکه همان برده فراری است از راه علم ما بذات اوست. پس ذات و صورت آن برای ما معلوم بوده و مکان او مجهول. از این علم دانستیم که این همان مطلوب است. از قطب ص ۱۶۱.

۱- خلاصه کلام آنکه این پاسخ که عبارت باشد از معلوم بودن مطلوب از وجهی و مجهول بودن آن از وجهی دیگر که متخصص و معلوم شود بسبب آن وجهی که قبلاً معلوم است تنها در تصدیقات جاری است نه در تصورات زیرا مطلوب در این هنگام معلوم التصور و مجهول التصدیق است و هنگامیکه در آن مجهول برای ما حاصل شد، از راه تصورات سابقه آن را در میابیم و تصدیق حاصل میکنیم. زیرا مثلاً هرگاه مطلوب ما در جمله «العالم هل هو ممکن» تصدیق باشد از این پرسش طلب نکرده ایم مگر حکمی را که بسبب این تصورات معلومه، معلوم شود و اما در تصورات هرگاه تصور مطلوب، مورد آگاهی و شعور باشد خواست آن مستمع می باشد زیرا هیچگاه خواست انسان متوجه مجهول مطلق نمیشود و اگر مورد آگاهی و شعور باشد که خود متصور شده است زیرا معنی تصور آن عبارت از شعور و آگاهی بدانست و این را نتوان دفع کرد و گفت از وجهی شعور به است و از وجهی شعور به نیست زیرا یک چیز یک اعتبار دو وجه ندارد و تناقض لازم میاید لکن در تصدیقات و قضایا اعتبارات و حیثیات متعدد است.

انسان بوجود پرنده^۱ که بنام ققنس خوانده میشود یقین حاصل کند و خود با دید خود آنرا ندیده باشد و بخواهد صفات و خصوصیات آنرا بداند و حال اینکه بجز آن جهت عموم آن که پرنده بودن است چیز دیگر از آن نداند هیچ کس را نرسد که آنرا برای وی آن چنان تعریف کند که جوینده یقین کند که خواست و مطلوبش همان امر با صفاتی است که معرفی کننده شرح داده است مگر اینکه دانش یقینی بدان اوصاف برای وی بنوعی از تواتر و از ناحیه افراد بسیار حاصل شود که مثلاً پرنده^۲ که بنام ققنس خوانده میشود دارای صفاتی چنین و چنان است^۳.

قاعده در مقومات اشیاء

جایز نیست که حقیقت یک چیز را مقومات مختلفه باشد بر سیل بدل^۴ زیرا ماهیت آن بسبب هریک از این مقومات دگرگون میگردد^۵. و لکن روا باشد که برای وجود چیزی بر سیل بدل مقومات مختلفه باشد^۶.

و بنا بر این اگر کسی بخواهد مقومات مختلفه را برای چیزی جایز دانسته و اثبات کند نخست باید بیان کند که منظور او مقوم ماهیت نیست و البته در این مورد باید احتیاط

۱- حاصل کلام این است که علم حاصل کردن باینکه فلان ذات مجهولی، که مخصوص به صفاتی چنین و چنانست ممکن نیست مگر به تواتر و خبر متواتر هم باید مبتنی بر امر محسوس باشد و بنا بر این، این امر هم تنها در محسوسات درست است و در هر حال بیان شد که پاسخ فوق تنها در قضایا و تصدیقات جاریست - ققنس پرنده^۱ است که خود متولد شده است و زاینده نیست و داستان آن مشهور است. از قطب ص ۱۶۲.

۲- مثل اینکه حیوانیت با ناطقیت یکبار مقوم انسان باشد و با غیر ناطقیت و مثلاً صاهلیت بار دیگر مقوم انسان باشد زیرا هریک از ماهیات با هریک از این مقومات مختلف می شود.

۳- زیرا با ناطقیت ماهیت انسان تحقق میابد و با صاهلیت ماهیت فرس.

۴- مثلاً مانند مخلوقیت برای انسان در هر حال مقومات وجود خارج و غیر از ماهیت است و تعدد آن بلا ایراد است. خلاصه اینکه باید روشن کند که منظور وی اثبات مقومات وجود است نه مقومات ماهیت و باید دقت کند تا مابین مقومات وجود با مقومات ماهیت اشتباه نشود.

رواداشت . تا آنکه مقوم وجود چیزی [مثلا مانند هیولای معین] که علت آنست
اسری نباشد که شامل تمام آنچه بعنوان علل مختلفه مأخوذ میگردد بشود .

و [مثلا] مانند صورت هوایی و مائی از جهت تقو م وجود آن دو یک بار
به مائیت و یکبار دیگر به هوائیت در هنگامیکه آب هوا شود [تا در نتیجه آن امر
عام [یعنی صورة من حیث هی صورة] خود مستقل به علیت [وجود] آن چیز
معین شود نه آنچه بعنوان علل [مأخوذ] شده است [زیرا علت وجود هیولای معین
صورت است من حیث هی و از جهت اینکه انفکاک هیولا از آن مستنع است نه
آنچه بعنوان علل مأخوذ شده است زیرا هیولی از آنها منفک میشود] .

و در این صورت دعوی تعدد متحشی نمی شود^۱

۱ - بطوریکه ملاحظه میشود عبارت بسیار پیچیده است توضیح آن این است که
جایز نیست که علل مستقل یا غیر مستقل بر اسری که واحد عددی و وجودی است توارد کند
زیرا وجود علت مخصوص مقوم وجود معلول مخصوص است و تعدد علت موجب تعدد معلول
است و بر عکس وحدت علت موجب وحدت معلول است مگر اینکه آن امر واحد موجود، دارای
شئون و اعتبارات متکثر باشد و همین طور است واحد نوعی به قیاس بعنل متخالفه بالنوع و اگر
جایز باشد که معلول واحدا علل متعدد باشد لازم آید که معلول اقوی تحصلا باشد از علت
اعم از آنکه علی التبادل باشد یا علی التعاقب و هرگاه در ظاهر امر علل اسری مختلف نماید، علیت در
حقیقت و نفس الامر طباع مشترک بین آنها می باشد و خصوصیات در این هنگام سلفی است و اینجاست که اگر
خصوصیت هر یک علت قرار داده شود مغالطه میشود اما هرگاه معلول طبیعت جنسی باشد و دارای وحدت
مبهمه، روا باشد مقوم بعنل مختلفه باشد ، مانند جنس نسبت به فصول مقسمه و از این باب
است حکم هیولای مشترکه شخصیه که از جهت صفت ابهام و قصور وحدت شخصیه اش
و اینکه قوه محض است روا باشد که مستند به مقومات مختلفه الحقایق شود ، مانند جنس و
بنا بر این شیخ شهاب توصیه کرده است که در این امر احتیاط بکار برده شود باینکه اولاً بیان
کند که منظور وی مقومات وجود است و ثانیاً دقت و احتیاط کند تا اینکه علتی که مقوم وجود
چیزی، است و مثلا مانند هیولای معین شامل تمام آنچه بعنوان علل مأخوذ میشود نگردد یعنی
علت معین وجودی با علل مختلف علی سبیل البدل مشبه نشود مانند صورت مائیت و هوائیت که

بقیه پاورقی در صفحه بعد

قاعده در قاعده کلیه

بدانکه [مفاد] قاعده کلی «وجوب چیزی بر چیزی» را عدم آن چیز در یکی از جزئیات آن باطل میکند و بر عکس [مفاد] قاعده کلی «امتناع چیزی بر چیزی» را وجود آن چیز در یکی از جزئیات آن باطل میکند^۱.

چنانکه کسی حکم کند که «کل ج بالضرورة ب» و در این بین یک «ج» بیاید که «ب» نباشد در این صورت این حکم وقاعده کلی [باطل و] شکسته خواهد شد.

بقیه هاورقی از صفحه قبل

یکبار بواسطه مائیت وجودش مستقیم می شود و یکبار به هوائیت در هنگامیکه آب هوا شود و هر گاه این احتیاط رعایت نشود و از اشتباه دوری شود میتوان گفت که آن امر عام که صورت من حیث هی صورت باشد مستقل بعلیت است. و مشخص میشود و علل دیگر با آن تخلیط نمی شود زیرا علت وجود هیولای معین صورت من حیث هی است و آن صورتی است که هیولی نتواند از آن انفکاک یابد نه صورت مائی و یا هوائی که در انفکاک و تبدل است پس هیولای معین را صورتی باشد من - حیث هی صورته پس باید احتیاط شود تا علتی که مقوم هیولای معین است که همان صورت من حیث هی باشد با علل مختلفه دیگر که صورت مائی و هوائی باشد شتبه نشود و با رعایت این امور و احتیاطات، دعوی تعدد در مقوم وجود باطل است زیرا بر این فرض هیولای معین یک امر است و باید دانست که یک چیز را از لحاظ وجودی رسد که مقومات مسخلف باشد مانند مخلوقیت و حدوث و تغیر برای انسان لکن نه بر سبیل بدل، البته این نظر قطب است وی گوید: در این امر تردید است که مقومات وجودی علی سبیل البدل باشد و آنچه از این باب دانسته اند ممکن است مانند صور متعاقبه بر هیولای معینه باشد و مثلا دندان برای انسان مقوم علی سبیل البدل نیست زیرا مقوم وجود انسان معین مطلق دندان است نه دندان معین زیرا ممکن است که انسان موجود باشد بدون دندان و از همین جهت است که شیخ اشراق دستور با احتیاط داده است. از قطب ص ۱۶۳.

۱- منظور این است که از صورت قاعده کلی بودن خارج میشود زیرا تخلف یک فرد و جزئی از جزئیات هر قاعده موجب میشود که قاعده کلیت نداشته باشد و در حقیقت قاعده نباشد شیخ میگوید هر کجا استثنا آمد قاعده منهدم میشود.

و همین‌طور اگر کسی حکم کند [بحکم کلی] که «ممتنع ان یکو کل ج ب» و سپس یک «ج» یافت شود که «ب» باشد در این صورت نیز آن قاعده کلی او باطل و شکسته می‌شود.

و اما اگر کسی حکم کند بحکم کلی که «کل ج ب بالامکان» در این صورت این قاعده بوجود و یا عدم فردی شکسته و باطل نخواهد شد.^۱

و کسی که امکان [وجود حمل] چیزی را بطور کلی بر کلی دیگر ادعا کند مثل حمل «باء» بر «جیم» او را کافی است که بیابد که یکی از جزئیات «ج» «ب» باشد و یکی از جزئیات دیگر آن «ب» نباشد پس [از همین امر] درمی‌یابد که حمل «بائیت» بر طبیعت «جیمیت» ممتنع نیست و الا حتی یک واحد از اشخاص «ج» هم متصف به «ب» نمیشد. و نیز دانسته می‌شود که حمل «ب» بر «ج» واجب هم نیست والا هیچیک از جزئیات آن از اتصاف بدان عاری نمیشد^۲

و هرگاه طبیعت بسیط نوعی را، جنسی باشد ذهنی (چنانکه بعدها بگوئیم) ممکن است آن جنس در ذهن، همان طبیعت نوع بود و یا قسیم آن یعنی ممکن است که متخصص شود به فصل یکی از آن دو مانند «لونیت» زیرا طبیعت لونیت هم ممکن است که در ضمن سیاهی باشد و هم سپیدی یعنی در ذهن مانعی نیست که متخصص بیکی از آن دو شود و لکن در خارج این معنی متصور نیست چه آنکه «لونیت» مستقلاً [در خارج] وجود ندارد.

پس [بنابراین] در خارج تنها ممکن است خصوص «بیاضیت» و یا «سوادیت» بدان پیوندد چنانکه بعداً ذکر کنیم و بنابراین بر لون کلی [ذهنی] آنچه ممکن و روا بود،

۱- مانند کتابت برای انسان که در امکان آن کافی است که یک فرد از افراد انسان متصف بکتابت شود، در هر حال بوجود یا عدم فردی از افراد قاعده کلیه که متصف بوصف امکان است از کلیت خارج نخواهد شد البته منظور امکان خاص است.

۲- بطوریکه ملاحظه می‌شود منظور بیان امکان خاص است که وجود و عدم، آن را مساوی است.

بر کل الوان و همه الوان روان بود و بر نوع طبیعت نوعیه مثلاً مانند انسانیت تمام آنچه اشخاص آن بانها ویژگی یابند بر نوعشان ممکن و روان بود و نیز ویژگیهای هر یک از افراد بر هر یک یک از اشخاص دیگر آن نوع هم ممکن باشد مانند سواد، بیاض، طول و قصر و هرگاه بعضی از ممیزات بر بعضی از اشخاص ممتنع باشد قهراً از جهت امری خارج از ماهیت آن نوع باشد.^۱

قاعده و اعتذار

مادر این کتاب از جهت اعتماد خود بر کتبی که در این علم یعنی منطق تصنیف شده است به همین اندازه از مباحث منطق که آوردیم، بسنده کردیم و [علت آنکه] در باب مغالطات بحث را گسترش دادیم و [بفزولی رفتیم] این است که اهل بحث بدان خوی گیرند [و آزموده شوند] زیرا جویندگان دانش و اهل بحث خطاها و [اغلاطی] که در طی برهانهای طوایف و فرق مردم میابند بمراتب بیش از - معنان درست آنان بود و بنابراین سود پژوهنده در آگاهی بر مواد هلاط و خطا کمتر

۱- خلاصه کلام آنکه هرگاه برای طبیعت بسیطة مانند سواد مثلاً جنسی باشد ذهنی آن جنس ذهنی ممکن باشد که متخصص شود یکی از دو فصل طبیعت نوعیه که جنس - منتزع از آنست، یعنی سواد و یا قسم آن یعنی بیاض مثلاً هم متخصص شود به قابضیت بصر و هم مفرتیت بصر و البته اگر طبیعت نوعیه را بیاض بگیریم قسم آن سواد میشود زیرا طبیعت لونیت هم ممکن است سواد باشد هم بیاض و البته در خارج از ذهن یا سواد است یا بیاض و تنها بفصل خود متخصص میشود و اما نوع گرچه از این جهت با جنس مشترک است لکن در نوع هر شخصی از اشخاص ممکن است متخصص بشود به مشخصات آن شخص یا اشخاص دیگر و بالعکس برای طبیعت نوعیه مانند جنس همه آنچه اشخاص آن طبیعت نوعیه بواسطه آنها مشخص می گردد ممکن است مانند مقادیر و اشکال و الوان با اضافه اینکه هر شخصی از اشخاص طبیعت نوعیه نیز متخصص با امتیازات و مشخصات افراد مندرج در تحت آن نوع میباشد برخلاف انواع مندرجه در تحت جنس پس نوع با جنس از یک جهت مشترکند و از یک جهت متباین . از قطب ص ۱۶۵ .

از سود وی از آگاهی به ضوابط [وقواعد] حق و درست منطق^۱ نمی باشد.

و چون سلب خود از وجهی [وجهتی] وجودی بود یعنی از همان جهت که نفی خود اصری ذهنی و حکمی عقلی بود^۲ و اوراثبوتی است در ذهن. و از طرفی تصدیق تنها عبارت از آن نسبت ایجابی که در سالبه برداشته [و بر طرف] میشود نبود زیرا که تصدیق پس از ورود حرف سلب نیز همچنان باقی بود، پس آن نسبت تصدیقی [که هنگام ورود حرف سلب] همچنان باقی است غیر از نسبت ایجابی مشهور است پس بنابراین گوئیم سلب خود حکمی وجودی بود یعنی^۳ برای آن در ذهن وجودی خاص بود اگرچه خود [رائع] و بر طرف کننده ایجابی دیگر است^۴.

[پیش از این اندر یافتیم که] هم ذکر کلمه امتناع ما را از ذکر سلب ضروری بی نیاز میکند و هم ذکر و جوب ما را از ذکر «سلب امتناع» بی نیاز میکند و [نیز بدانستیم که] ایجاب و سلب، امکان را برابر است و ترکیبات ممکنه قضایا را احصری نیست. پس [بنابراین مراتب مذکور] در این کتاب مختصر تنها بذکر قضایای سوجه اکتفا کردیم زیرا غرض ما در این کتاب امری دیگر است.

- ۱- و هرگاه پاره از اشخاص یکنوع متخصص به خصوصیات افراد دیگر نشوند مانند امتناع بیاض بر زنجی و سواد بر روسی از جهت مانع خارجی بود نه ناشی از طبیعت آن.
- ۲- زیرا همانطور که ثبوت و حمل چیزی بر چیزی مستلزم ثبوت مثبت له است نفی چیزی از چیزی نیز مستلزم وجود موضوعی است که از آن نفی شده است نهایت در ذهنیات وجود موضوع ذهنی لازم است و در خارجیات، خارجی.
- ۳- یعنی چنین نیست که نسبت سلبی تصدیق نباشد و بواسطه حرف سلب ممکن است ایجاب خارجی برداشته شود لکن ایجاب ذهنی باقی بود.
- ۴- یعنی منظور از امکان امکان خاص است و دیگر بسیاری از قضایا مانند محصوره، شخصیه، سالبه، سوجه، مطلقه، سوجه، بسیطه، مرکبه و جز آنها که با در نظر گرفتن ترکیبات و اختلاطات آنها را احصری نبود و غرض ما در این کتاب اثبات حق و ابطال باطل است و بنا بر این با توضیحاتی که پیش از این داده شد قضیه سوجه برای حصول این غرض کافی بود و نیازی به سواب که در عین حال موجب غلط و خطا و گمراهی است نمی باشد و غرض ما در این کتاب بحث و جدل نبود تا سخن را بدراز کشانیم و همه اقسام قیاسات و مواد و اشکال آنها را برشماریم و اعتبارات بی ثمر را ذکر کنیم و بشرح و بسط دراز گوئیهای دیگران پردازیم.

و چون [هدف و مطلوب] در دانشهای حقیقی امری یقینی است و [از طرفی]- قضیه مطلقه عامه [که عاری از جهت است] شامل آن نوع ممکن که هیچگاه واقع نخواهد شد نمیگردد زیرا ما را نرسد که گوئیم «کل ج ب» بطور مطلق در هنگامی که بعضی از افراد آن هیچگاه واقع نمی‌شود مانند «کل انسان کاتب بالفعل» پس قضیه مطلقه عامه در قضایای کلیه مطرد نخواهد بود مگر در ضروریات شش گانه که در کتب منطق مشهور است^۱.

و برای هر یک [از این ضروریات شش گانه] ضرورتی خاص است بسبب جهتی از جهات [چنانکه در کتب مصنفه معروف است] پس بناچار ماستعرض قضایای ضروریه میشویم زیرا فائده در مطلقه عامه نبود^۲.

۱- یعنی در ضمن قضایای ضروریه نوعی از افراد مطلقه که واقع میشود وجود دارد. پس قضیه مطلقه عامه لازم نیست، پس روشن شد که مطلقه عامه بصورت کلی درست نیست و گفتیم که همه قضایا به موجب کلیه برمیگردد. عبارت متن چاپ کرین با چاپ تهران فرق بسیار دارد، در متن چاپ تهران آمده است: «فاننا لا نقول کل ج ب مطلقاً الا اذا لم يقع بعضه ابدأ» در متن کرین آمده است «فاننا لا نقول کل ج ب مطلقاً اذا لم يقع بعضه ابدأ» و ظاهراً این عبارت درست تر است.

خلاصه کلام آنکه هر قضیه یا خالی از همه جهات است اعم، از ذاتی و وصفی یا وقتی آنرا مطلقه عامه نامند و یا خالی از یکی از جهات نیست که آنرا موجهه نامند، حال مقید به ضرورت باشد یا دوام یا امکان. حال ضرورت یا امکان یا دوام، ذاتی باشد یا غیر آن پس اطلاق در قضایا مقابل موجهه است و بنا بر این قضیه مطلقه هم شامل ضروریه میشود و هم غیر آن، بجز قضیه ممکنه، یا بجز ممکنات، زیرا در قضیه مطلقه، حکم بالفعل بیان شده است و در ممکنه بالقوه و بنا بر این قضیه مطلقه شامل ممکنه نخواهد شد و منظوم مصنف همین است که «کل ج ب» که قضیه مطلقه است و قهراً فعلیت را افاده می‌کند از آن جهت که اطلاق بر فعلیت میشود شامل ممکنات نمیشود و کلیت ندارد پس از درجه اعتبار ساقط است و افرادی از آن که واقع میشود، مندرج در تحت ضروریات است. منظور از ضروریات شش گانه ضروریه مطلقه و مشروطه عامه و خاصه و وقتی و منتشره و ضرورت بحسب معمول است.

۲- یعنی با وجود قضایای ضروریه، تواندی بر مطلقه مترتب نمی‌باشد.

و قضیه ممکنه عامه اعم از مطلقه عامه است و شمول و اطلاق آن فزونتر است^۱ چه آنکه وقوع افراد در مطلقه عامه متعین بوقت «ما» و غیر مشخص است و این امر خود مشعر بهمان ضرورتی است که در قضیه محیطه ضروریه است^۲ بر خلاف ممکنه عامه^۳.

و بنابراین هرگاه [از قضیه] امری عام را اراده کنیم یا جهت عامی را بخواهیم ما را همان امکان عام کافی خواهد بود و نیازی [به مطلقه عامه] که موجب غلط و خطا است نداریم^۴.

و چون در هیچیک از دانشها از احوال بعض موضوع آن بصورت بعضی نامعین بحث نمی شود [و احوال بعضی نامعین مطلوب نیست] مگر در معرض نقض و ایراد، بنابراین [از ذکر قضایای بعضیه ممله صرف نظر کردیم و] آنها را حذف نمودیم^۵.

۱- زیرا شامل آن افرادی میشود که واقع میشود و هم شامل آن افرادی میشود که واقع نمیشود، هم شامل ضروری میشود هم غیر آن.

۲- زیرا اگر متعین نباشد بوقتی از اوقات غیرمعین مطلقه نخواهد بود و معنی مطلق این است که بدون قید دروقتی از اوقات باید انجام شود.

۳- یعنی مشعر به ممکنه عامه نیست زیرا امکان مانع ازخلو دائم هم نیست و بنا بر- این مشعر بضرورتی که در محیطه است نمی باشد زیرا بر ممکن خاصی که اصولاً ضرورتی ندارد صادق است بنا براین مطلقه عامه مندرج در قضیه کلیه ضروریه است و لکن ممکنه عامه مندرج در آن نیست.

۴- زیرا مطلقه عامه شامل تمام فعلیات میشود و از طرفی شامل آن افراد ممکن که هیچگاه واقع نخواهد شد نمیشود و در موارد بسیار موجب غلط و خطا میشود.

۵- یعنی در علوم از احوال و یا بعض احوال نامعین موضوعات آنها بحث نمیشود و نمیتوان از بعض نامعین بحث کرد. پس قضایای ممله بعضیه را حذف کردیم نه بعضیات معینه را، زیرا بعضیات معینه بنا بر بیان شیخ شهاب مانند کلیات است و در علوم از احوال آنها بحث میشود چنانکه گفته میشود «واجب الوجود واحد» و «الصادر الاول لا کثرة فیه» و «محدد» بقیه پاورقی در صفحه بعد

و همانطور که [پژوهنده] در هر مورد و هر مطلب و مسأله از مسائل علمی پس از آنکه ضوابط و قواعد کلی آنرا در یک مورد شناخت نیازی باز گردانیدن اشکال دوم و سوم بشکل نخستین ندارد. بهمین طریق هم نیازی ندارد که در تمام موارد حرفهای سلب را جزء محمولات کند و قضایای بعضیه را [بصورت محیطه] درآورد پس از اینکه در یک مورد ضابطه [و قاعده] آنرا شناخت.^۱

قاعده در ویران کردن قاعده مشائیان در باب عکس

بدانکه مشائیان عکس مستوی را از راه برهان اقتراض و خلف ثابت کرده اند

بقیه پاورقی از صفحه قبل

الجهات لا يتحرك علی الاستقامة ولا ينحرق.

خلاصه کلام شیخ در این اعتذار این است:

الف- تصدیق عبارت از همان نسبت ایجابی نیست که در سالبه حرف سلب قاطع آنست و بنا بر این در قضایای سالبه نیز تصدیق هست پس قضایای سالبه از وجهی وجودی است. بد- ذکر امتناع و وجوب در متن قضیه، ما را از ذکر سلب ضرورت و سلب امتناع بی نیازی می کند.

ج- سلب و ایجاب در ممکن خاص مساوی است پس موجبه آن سالبه و سالبه آن به- موجبه تبدیل می شود.

د- چون غرض ما از منطق روشن کردن حق و باطل و استیاز حق از باطل است لذا از ذکر ترکیبات و اقسام ممکنه اتیسه که تنها برای خود نمائی است صرف نظر کردیم.

ه- چون غرض از دانشها پیدا کردن و بنست آوردن نتایج و احکام قطعی است و مطلقه عامه ما را گمراه میکند لذا از آن صرف نظر کردیم.

و- چون در علوم بحث از بعض مهمل و نامعین نمیشود لذا از بعضیات مهمله صرف نظر نمودیم.

۱- هرگاه کسی در یک مورد ضوابط و قواعدی را شناخت نیازی ندارد که در تمام موارد آنرا معمول دارد و مثلاً در هر مورد جداگانه شکل دوم و سوم را به شکل اول برگرداند و یا حروف سلب را جزو محمولات یا موضوعات کند و یا در همه موارد بعضیات را بصورت کلیات و سوابق را بصورت موجبات درآورد.

و برهان خلف در عکس نیز مبتنی بر برهان افتراض بود^۱.

پس گوئیم هرگاه چیزی از «ج» بالضرورة «ب» نباشد لازم آید که هیچ چیز از «ب» بالضرورة «ج» نباشد و اگر چنین نباشد لازم آید که لااقل بعضی «ب ج» - صحیح و ممکن باشد و در این صورت بعضی «ب» را چیز معینی فرض میکنیم که مثلاً «د» باشد پس بنابراین از یکطرف «د» همان «ب» خواهد بود و از طرفی دیگر «ج» میباشد پس بناچار چیزی از آنچه موصوف به «ج» است موصوف به «ب» هم میباشد در حال که [در اصل قضیه] گفته شد که هیچ فردی از افراد «ج» بالضرورة «ب» نیست [و این خلاف فرض است] و عکس موجه کلیه و جزئی را نیز برهان افتراض ثابت - میکنند و گاهی هم برهان خلف ثابت میکنند و برهان خلف گاهی مبتنی بر افتراض است زیرا برهان خلف در قضیه موجه کلیه و جزئی مبتنی بر عکس سالبه است است و در [قضیه] سالبه همانطور که یادآور شدیم ناچار باید برهان افتراض بکار رود و افتراض بعینه شکل سوم است که حد وسط در آن موضوع هر دو مقدمه است زیرا در روش افتراض چیزی را طلب می کنند که مثلاً «جیمیت» و «بائیت» متفقاً بر آن حمل گردد^۲ و سپس شکل سوم را از راه برگردانیدن بشکل نخستین ثابت

۱ - مثلاً در سالبه ضروری و دائم و موجه کلیه و جزئی متوسل بدلیل افتراض شده اند و در موجه کلیه متوسل بدلیل خلف شده اند و ما بعدها بیان خواهیم کرد که برهان خلف نیز در عکس مبتنی بر افتراض است. و در این جا شیخ شهاب عجاله روش مشائیان را در باب اثبات عکس سالبه ضروری برهان افتراض بیان کرده است بدین بیان که ...

۲ - حاصل کلام اینکه مشائیان عکس موجه کلیه و جزئی را برهان افتراض و بلکه بشکل سوم ثابت کرده اند زیرا شکل سوم در مثال عین برهان افتراض است چنانکه گفته اند اگر «لاشیء من ج» بالضرورة «ب» درست باشد بناچار «لاشیء من ب ج» بالضرورة نیز درست خواهد بود والا باید «بعض ب ج» ممکن و درست باشد و در این صورت آن بعض «ب» فرض میکنیم و میگوئیم «کل د ج» و «کل د ب» پس «بعض ج ب» است و این همان شکل سوم است و از طرفی چون شکل اول بدیهی الاحتاج است شکل سوم را هم برای آزمایش در صحت و سقم آن بشکل اول برگردانند یعنی آنرا بعکس موجبین بوسیله شکل اول ثابت میکنند و این دوار است و نیز لازم میاید شکل سوم بوسیله عکس موجه کلیه و جزئی ثابت شود.

میکنند بعکس [سوجه کلیه و جزئیه] و بنابراین [مستلزم] دور میگردد.
 و لازم آید که [شکل سوم] به چیزی ثابت شود که خود همین اوست [یعنی عبارت
 از بیان کردن چیزی بود بدانچه خود بآن بیان شود].

و آنکه بکار بردن برهان خلف در عکس قضایا مطبوع [طباع] نبود زیرا
 برهان خلف از نوع قیاسات مرکبه است و کسی که قیاسات و نتیجه گیری از آنها را شناخته
 باشد [اگر از ذوق و قریحه سالم برخوردار باشد] و ویرا سلامت قریحه در معرفت
 صحت قیاس بودن آن کافی باشد پس باید بهمین مقدار از آگاهی [و همان قریحه سالم]
 در تمام مطالب علمی قانع باشد و بنابراین نیازی به بدراز کردن بحث [و بیهوده گوئی]
 در قیاس خلف ندارد و با این وصف من منکر آن نیستم که انسان از برهان خلف هم
 بهر مند میشود و وسیله آن درستی نتایج قیاسات را میشناسد و اگرچه [از حقیقت آن
 آگاه نبود] نداند که آن مرکب از دو قیاس افترائی و استثنائی است و بر تفصیل
 احکام آن نیز آگاه نباشد و نداند که از راه برهان خلف هم میتوان صحت عکس -
 قضایائی که ذکر کرده اند شناخت و لکن [با این مراتب] ما از تطویل در اینگونه
 مباحث بی نیازیم.

مضافاً بر آن برهان، خلف در بیان اینکه تنها این امر همان عکس اصل است
 و نه غیر آن کافی و رسان نیست زیرا مثلاً اگر کسی ادعا کند که هرگاه [این قضیه]
 «لاشیئی من ج ب بالضرورة» درست باشد منعکس میشود باین قضیه که «بالضرورة

۱- فرق بین قیاس مستقیم و قیاس خلف این است که در قیاس مستقیم اولاً وبالذات
 و نخست، متوجه باثبات مطلوب میشود و از مقدماتی تشکیل میشود که مناسب با مطلوب باشد
 و مقدمات آن یا مسلم الثبوت است یا در حکم مسلم الثبوت است لکن برهان خلف ابتدا متوجه ابطال
 نقیض مطلوب میشود و مسلم الثبوت بودن در مقدمات آنها شرط نیست بلکه بر فرض ثبوت، فلان
 نتیجه را میدهد و بر خلاف قیاس مستقیم نتیجه در آن نهاده شده است بدین طریق که از مطلوب
 موضوع در آن است به نقیض آن انتقال حاصل میشود، چه بسا که دلالت بر نفس مطلوب نکند بلکه
 دلالت بر اعم از مطلوب یا اخص از آن و یا مساوی بآن کند و بنابراین در قیاس خلف باید
 مطلوب بدستی معین شود.

لیس بعض ب ج» وگرنه «کل ب ج» خواهد بود پس فرض میکنیم که آنچه از «با» موصوف به «جیمیت» است «د» باشد چنانکه قبلاً دانستی. و در این صورت لازم میآید که چیزی از «ج» «د» باشد در حال که در اصل قضیه گفتیم که «لاشیء من ج ب» و این معال است پس صحت عکس بدین صورت و بدین بیان دلالت ندارد که تنها آن امر خاص عکس او میباشد.

و چون برهان خلف به تنهایی رسا و کافی نیست و ممکن است که درستی عکس قضیه را از راهی دیگر بجز این راه روشن ساخت همچنانکه بیان کردیم باکی نخواهد بود [که از آن راه بیان شود] و همین طور است بیان ما در دو شکل دیگر بدون آنکه نیازی به عکس و خلف باشد.

و مدعی را نرسد که گوید برهان خلفی که در عکس قضایا بکار برده می شود قیاس نیست زیرا کسی که قیاس را بخوبی بشناسد و خلف را هم بداند، میداند که خلف هم قیاس است^۱.

بجز اینکه برهان خلف عکس مبتنی بر قیاس استثنائی و نیز اقترانی شرطی بود^۲. زیرا مطلوب ما در عکس هم قیاس شرطی بود و آن گفتار ما بود [که گوئیم] «کُلِّما کان لاشیئی من ج ب» «فلا شیء من ب ج» و از جمله صورت های خلف عکس این است که بگوئیم هرگاه «لاشیئی من ج ب» درست باشد و «لاشیئی من ب ج» درست نباشد لازم آید که لا اقل «بعض ب ج» درست باشد.

پس جمله اول همان مقدم است و تالی «یصح بعض ب ج» بود^۳.

پس همین تالی را گرفته و در مقدمه دیگر، مقدم قیاس قرار میدهیم و میگوئیم: کُلِّما یصح «بعض ب ج» فیصح «بعض ج ب» و آنرا بحق مقدمه اول مقرون میکنیم پس

۱- در متن چاپ کرین جمله «لیس لمدع» است که معنی این میشود که هیچ مدعی را نرسد. نه مدعی معین.

۲- نه اقترانی حملی.

۳- تالی «یصح بعض ب ج» خواهد بود.

نتیجه می‌دهد که اگر «لاشیء من ج» درست باشد و «لاشیء من ب ج» درست نباشد لازم آید که «بعض ج» درست باشد و [بدین ترتیب] قیاس اقترانی که مرکب از دو قضیه متصله بود بوجود می‌آید و حد اوسط حذف می‌شود و سپس نقیض تالی همچنانکه بدانستن استثنا می‌شود، و مقدمه دوم^۱ اگرچه مرکب از دو قضیه بعضیه حملیه است لکن کلی است^۲.

زیرا عمومیت شرطیات باعداد نمی‌باشد و بلکه باوضاع و اوقات است و چون [حال عکس و خلف] بدانسان بود که گفتیم پس قیاس خلف در عکس [بطور غیر تام الصورة] مذکور است^۳ پس لازم می‌آید که قیاسات مبتنی بود بر برهانهای که حجیت آنها تمام نمیشود مگر بسبب آن [قیاسات]^۴.

و بلکه حق [و صواب] این است که گفته شود در صحت [و درستی] اشکال بجز تنبیه و اخطار بیال بامر دیگری نیاز نبود و ضوابط [جامع تر و در عین حال] کمتر، بهتر و مفیدتر بود از ضوابط و قواعد بسیاری که محتاج به تکلفات و اعتذارات سست بنیاد بود^۵.

فصل سوم در بعضی از داوریه‌ها و نکته‌های اشرافی

و نظر در بعضی از قواعد تا آنکه [در خلال آن] حق از باطل باز شناخته شود و علاوه خود جاری مجرای امثله و نمونه‌هایی برای پاره از مخالطات بود. و [پیش از ورود در این مبحث] باید مقدمه را یاد آوشده، [و برنگاریم]

۱- یعنی: کما یصح بعض ب ج فیصح بعض ج ب.

۲- یعنی در شکل و لفظ، مرکب از دو قضیه بعضیه است لکن در معنی و واقع کلی

است.

۳- یعنی قیاس خلف در عکس وجود دارد لکن صورت و شکل آن تمام نیست یا از آن

جهت که مبتنی بر افتراض است و یا از آن جهت که متعین نیست.

۴- و بطلان این امر قبلا بیان شد.

که در آن برای بعضی از چیزها، اصطلاحاتی بنهیم [تا بدان سبب راه وصول بمقصود هموار گردد] و خود مقدمه باشد برای رسیدن به مقصود.

مقدمه

و آن مقدمه این بود: هر چیزی که ورا در خارج ذهن وجودی بود یا حال درغیر و بالکل شایع در آن بود، آنرا هیأت نامیم و یا بالکل و بر سبیل شیوع حال در غیر نبود آنرا جوهر نامیم، و در تعریف هیأت نیازی به قید «لا کجزء منه» نبود^۱. ریرا جزء [هیچگاه] شایع در کل نبود و اما «لونیت» و «جوهریت» و امثال آنها بنا بر قاعده اشراق اجزاء خارجی نمی باشند چنانکه بزودی بیان خواهیم کرد. بنابراین نیازی بذکر قید [«لا کجزء منه»] بعنوان احتراز، از غیر آن نبود پس مفهوم جوهر و هیئت معنی عام میباشد^۲.

بدانکه چون [استقرار و وجود] هیأت در محل بود [و پایدار یان است] پس فی نفسه و در حد ذاتش نیازمند شیوع در محل بود پس این نیاز همچنان با بقاء آن پابرجاست و هیچگاه متصور نبود که پایدار به خود بود^۳ و نیز نتوان تصور کرد که از محل خود [بمحل دیگر] انتقال یابد زیرا در هنگام انتقال لازم است که

۱- منظور رد بر تعریف سثائیان است که در باب عرض گفته اند «العرض ما يحل فی غیره لا کجزء منه» زیرا جزء یا مقدار ی است مانند نیم ذراع یا غیر مقداری است مانند «لونیت» در سواد و «جوهریت» در انسان. جزء بمعنی اول یا قید «شایعاً فی بالکلیه» خارج میشود و اما لونیت و جوهریت و جز آنها همچنانکه در متن بیان شده است، اجزاء خارجی نمیشوند بنا بر قاعده اشراقیان و این مطلب بعدها بیان میشود.

خلاصه کلام آنکه منظور از چیزهایی که در خارج ذهن وجود دارد، چیزهایی است که ممکن الوجودند، نه واجب و منظور از حال، حلول کنند و پراکنده در چیزی دیگر است. و منظور از هیئت عرض است. قطب ص ۱۷۱-۱۷۳

۲- منظور از عام کلی است. مراد بیان کلی بودن مفهوم و معنی جوهر و عرض است زیرا نفس تصور آنها مانع از وقوع شرکت در آنها نمی باشد.

۳- والا لازم آید که مادام که باقی است افتقار آن باقی نباشد.

[اولاً] خود مستقل بحرکت بود^۱ و [ثانیاً] دارای جهات^۲ و مستقل به جهت بود^۳ و [ثالثاً] مستقل بوجود بود^۴.

پس لازم می‌آید که اورا بعدهای سه‌گانه باشد و بنا براین جسم‌بودنه هیئت، و جسم جوهری است که صحیح باشد که مقصود باشاره حسیه واقع شود و آشکار است که [چنین موجودی] از درازا و پهنا و ژرفنا تهی نبود و حال آنکه در هیئت هیچیک از اینها نبود پس هیئت و جسم تباین‌اند. و چون همه جسم‌ها در جسمیت [با یکدیگر] شریکند و [در رنگها] مانند میاه و سپیدی‌جدائی و افتراق دارند. پس [در میایم که میاه و سپیدی] زائده بر جسمیت و جوهریت است و بنا براین تباین‌اند^۴.

و بدانکه اشیاء [یعنی آنچه موجود در خارج است] منقسم میشوند بواجب و ممکن، ممکن چیزی است که از ناحیه ذات خود وجودش بر عدمش رجحان نیابد پس بناچار وجود او بسبب حضور علتش رجحان یابد و عدم آن بسبب عدم علتش پس بنا براین بسبب [وجود علت] واجب شود و [عدم علت] ممتنع گردد و در هر یک از دو حالت [وجود و عدم] همچنان ممکن باشد^۵.

۱- زیرا معنی حرکت از محلی به محلی همین است.

۲- زیرا نیاز به مامن الحركة و ماله الحركة دارد.

۳- زیرا حرکت معدوم محال است پس اورا سه‌امر لازم است. حرکت، جهات و وجود و هر موجودی که بدین اوصاف باشد دارای ابعاد سه‌گانه است و جسم است پس عرض نیست و این خلاف فرض است.

۴- یعنی مابه‌اشتراک و مابه‌الافتراق که جسمیت اجسام و الوان و رنگهای آنها باشد متباین‌اند.

خلاصه کلام آنکه هیئت از محل خود نقل نمیشود و نیاز آن بحل و شیوع در آن - همیشگی است و بالذات این نیاز با او هست و میان اجسام و اعراض تباین کلی است.

بقیه پاورقی در صفحه بعد

و اگر چنانکه بعضی گمان کرده‌اند، وجود^۱ ممکن را از اسکان منسلخ کند و واجب کند درست باشد، لازم آید که عدم نیز آنرا از عدم خارج کرده سمتی کند و در نتیجه لازم آید که هیچگاه ممکن نباشد^۱ و [این امر بدیهی است که] هر چیزی که وجودش وابسته به غیر است در هنگام عدم آن غیر هستی نیابد پس آن غیر را در هستیش مدخلیت است^۲ و بنابراین وجود آن فی نفسه ممکن است و ما از علت، آن خواهیم که بسبب وجود آن، وجود چیزی دیگر [بطور بتی] واجب شود و تأخر وجودش از وجود آن متصور نباشد^۳. و بناچار وجود شرایط و زول موانع نیز داخل در آن می‌باشد^۴.
 زیرا اگر موانع بر طرف نشود وجود ممکن همچنان نسبت با آنچه علت آن فرض شده است بعنوان ممکن باقی می‌ماند^۵.

و هرگاه نسبت وجود با آنچه فرض شده است که علت آن باشد همچنان نسبت

بقیه پاورقی از صفحه قبل

و- موجودات خارجی منقسم بدو قسم میشوند و الا با قطع نظر از وجود خارجی هر چیز منقسم به سه قسم میشود واجب، ممکن، سمتی.
 یعنی نه وجود آنرا ممکن میکند و نه عدم آنرا سمتی میگرداند، منظور این است که ممکن در هیچ حال از اسکان ذاتی خود منسلخ نخواهد شد این امر اعتراض بر نظر مشائیان است که - گویند «الشیئی مالم یجب لم یوجد و یامالم یمتنع لم ینعدم» شیخ اشراق گویند در هر دو حالت (وجود و عدم) اسکان ذاتی آن باقی است گویانکه مشائیان نیز همین را گویند و لکن آن وجوب و امتناعی که گویند وجوب و امتناع بالغیر است و آن منافاتی با اسکان ذاتی ندارد و قطب الدین هم همین معنی را تأیید کرده است.

۱- یعنی با این فرض لازم می‌آید که ممکن فرض نشود زیر هر امری که متصور شود یا در جهان خارج وجود دارد و یا وجود ندارد و با این فرض آنچه وجود دارد واجب است و - آنچه وجود ندارد سمتی است.

۲- و هر چیزی که در وجودش غیری مدخل باشد ممکن است فی نفسه.

۳- منظور بیان علت تامه است و این تعریف تعریف علت تامه است نه ناقصه.

۴- یعنی داخل در علت تامه.

۵- زیرا اگر شرایط موجود باشد و لکن موانع بر طرف نشود همچنان به حالت اسکان باقی

است و علت تامه وجود تحقق پیدا نمیکند.

امکانی بماند و وجود و عدم آن رجحانی نیابد علیت و معلولیتی در بین نخواهد بود^۱ و بازگشت این امر بدان نیست که عدم خود کاری انجام میدهد^۲. و بلکه معنی دخول عدم در علیت این است که هرگاه عقل وجوب معلول را لحاظ کند آن معلول را بدون زوال مانع حاصل و تحقق پذیرنده نمی‌یابد [و این خود روشن است].

و علت را بر معلول تقدم عقلی است نه زمانی و گاه باشد که علت و معلول در یک زمان همراه [و باهم] باشند^۳ مانند «کسر» با «انکسار» که مثلاً گوئیم «کسر فانکسر» نه برعکس.

و از جمله اقسام تقدم^۴ تقدم زمانی است^۵ و از جمله، تقدم مکانی و یا وضعی- است چنانکه در اجرام^۶ و یا تقدم شرعی است بر حسب صفات اشرف^۷. و جزء علت گاهی زماناً متقدم بر معلول است^۸ و گاهی متقدم به تقدم عقلی است و [عقلاً متقدم است]^۹.

و در اینجا امر دیگری هست که پاره از مسائلی که ما در راه و در صدد بیان آنها هستیم بر آن مبتنی بود^{۱۰} پس گوئیم:

۱- یعنی مادام که علت تامه پدید نیاید و شرایط موجود و موانع مفقود نشود نسبت وجود به علت مفروضش همچنان نسبت امکان است و علیت و معلولیت در کار نیست.

۲- یعنی اینکه زوال مانع را جزء علت دانسته اند و باین معنی نیست که عدم که زوال مانع باشد مستقلاً علیت داشته باشد.

۳- این در صورتی است که علت و معلول هر دو زمانی باشند که گاهی اینطور نیست مانند مجردات که زمان نمی‌باشند و بهرحال وجود معلول از علت تامه تخلف نخواهد کرد اعم از آنکه زمانی باشد یا غیر زمانی. و تقدم علت بر معلول زمانی نیست.

۴- مانند تقدم پدر بر پسر این نوع تقدم را تقدم بالطبع هم گویند لکن در اجزاء زمان ۵- تقدم مکانی مانند تقدم امام بر مأموم و وضعی مانند تقدم فلک زحل بر مشتری، ظاهراً کلمه «او وضعی» نارساست.

۶- یعنی تقدم بالاشرف مانند تقدم معلم بر متعلم.

۷- مانند تقدم چوب بر صندلی که علت مادی است و مانند تقدم واحد بر اثنین.

۸- یعنی تقدم عقلی است نه زمانی مانند تقدم صورت و شکل صندلی بر وجود خارجی آن که علت صوری است.

۹- و بدین جهت واجب است که در همین مقدمه آن امر را نیز بیان و روشن کنیم.

بدانکه هر سلسله [از موجودات] که در بین آنها ترتیب باشد^۱ هرگونه ترتیبی که بود^۲ و آحاد آنها در وجود مجتمع باشد، آنها را نهایت و پایان واجب است^۳ زیرا بین هریک از یکان این سلسله و یکان دیگر آن که فرض شود، هرگاه عددی نامتناهی بود لازم آید که [نامتناهی] محصور بین حاصرین باشد و این امر محال است^۴.

و اگر در آن سلسله دویکانی یافت نشود که [اعداد] مابین آن دو نامتناهی نبود^۵ پس لازم آید که هیچ واحدی نباشد مگر اینکه [اعداد] بین آن و بین هر- واحد دیگر در آن سلسله که فرض میشود متناهی بود و بنابراین واجب خواهد بود که تمام آن سلسله متناهی بود.

این برهان در بیان تناهی اجسام نیز جریان میابد [بدین بیان] که سلسله از از حیثیات مختلفه یا اجسام مختلف را فرض کرده^۶ عیناً برهان مذکور در آن جریان داده میشود، و نیز ترا رسد که که یک مقدار متناهی را از وسط آن سلسله معدوم انگاری باینکه فرض کنی که [گویا] نیست و فرض کنی که دو طرف این سلسله- یکدیگر پیوسته شده باشد^۷ [یا شود].

یکبار اینطور می انگاری و بار دیگر، سلسله فرض می کنی که آن مقدار^۸ -

۱- منظور شیخ شهاب بیان بطلان تسلسل و اثبات تناهی ابعاد است.

۲- چه وضعی باشد چنانکه در اجسام است یا طبیعی باشد چنانکه در علل و معلولات - است.

۳- و بنابراین در موجودات بدون ترتیب مانند نفوس ناطقه و غیر مجتمع الوجود مانند حوادث گرچه حوادث مترتب اند در وجود، برهان تناهی جریان ندارد.

۴- یعنی بین هر دو واحدی که در سلسله فرض شود.

۵- یعنی متناهی باشد.

۶- فرض حیثیات مختلف هنگامی است که اثبات تناهی در یک جسم باشد و آنرا برهان حیثیات گویند.

۷- نخست فرض کنی که یک قسمت از وسط حنف شده است و سپس دو طرفی را که بین آن دو، خلاء حاصل شده است بهم متصل کنیم.

۸- یعنی معدوم انگاشته شده است در سلسله اول.

مفروض همچنان در آن باشد بطوریکه گویا دوسلسله است و در این صورت یکی از آن دورا در وهم بر دیگری منطبق می‌کند و یا اینکه عدد هر یک از آن دورا [در عقل] مقابل عدد آن دیگر قرار می‌دهی (در صورتیکه از نوع اعداد باشد) در این صورت ناچار باید بین آن دو تفاوت باشد.

و این تفاوت در وسط نخواهد بود زیرا بفرض دو طرف سلسله نخست را بهم پیوستیم پس بناچار واجب است که این تفاوت در طرف باشد پس سلسله ناقص در طرف سلسله خود متوقف می‌شود و آن سلسله زائد بیک اندازه که متناهی است بر آن دگر فزونی می‌یابد [و بدیهی است] که آن سلسله مفروض [نامتناهی] که بمقداری متناهی بر سلسله متناهی فزونی دارد خود متناهی بود، و بواسطه همین برهان وجود تناهی در همه ابعاد و علل و معلولات و جزآنها ثابت و روشن خواهد شد.^۱

حکومت در اعتبارات عقلی^۲

اطلاق [و حمل] وجود بر سیاهی و جوهر و انسان و اسب بیک معنی و مفهوم بود و بنا بر این مفهوم وجود معنوی بود که عامتر از اهریک از آنها بود و همین طور است مفهوم ماهیت بطور مطلق و مفهوم حقیقت و ذات و شئیت بطور مطلق^۳ و [از این جهت] ما را رسد که مدعی شویم^۴ که اینگونه محمولات [بطور قطع] اعتبارات عقلی محض اند^۵ زیرا اگر [فرضاً] وجود عبارت از مجرد سیاهی بود^۶ قهراً به همان معنی بر سپیدی حمل نشود و نیز [متفقاً و معاً] بر سپیدی و جوهر حمل نگردد^۷.

۱- این قاعده کلی است که «الزائد علی المتناهی بقدر المتناهی متناه».

۲- در نزاع بین پیروان مذهب که گویند وجود ماهیات در اذهان و اعیان زائد بر ماهیات است و بین مخالفان آنان که گویند وجود تنها در اذهان زائد بر ماهیات بود. از قطب ص ۱۸۲.

۳- یعنی ماهیت من حیث هی بطور غیر مقید و شئیت و حقیقت و ذات هر یک بطور غیر مقید بمصادیق متعین.

۴- در نسخه چاپ قدیم بجای فندعی فیدعی آمده است. قطب ص ۱۸۳.

۵- یعنی اگر تنها سیاهی بود.

۶- این امور اعتبارات عقلی محض اند که در اذهان بر امور متعدد حمل میشوند نه در اعیان و بالجملة وجود نه بیاض است نه سواد، نه جوهر و نه عرض و...

و اگر [وجود] اعم از جوهریت گرفته شود [و در عین حال در اعیان زائد بر آن بود] در این صورت یا حال و حاصل در جوهر و قائم با و بود و یا مستقل بوجود و قائم بخود بود^۱ اگر مستقل در وجود و قائم به خود بود لازم آید که جوهر متصف بآن نگردد^۲ زیرا نسبت آن [وجود بنا بر این فرض] به جوهر و غیر جوهر برابر بود^۳ [بنا بر این که مستقل بذات باشد] و نیز اگر فرض شود که وجود حاصل در جوهر باشد شکی نیست که [در این صورت] حاصل برای آن میباشد و حصول خود عیناً همان وجود است، پس گوئیم که وجود هر گاه حاصل باشد عیناً موجود خواهد بود^۴ و هر گاه موجود بودن آن نیز بمعنی نفس وجود گرفته نشود^۵ گوئیم که لازم آید که صدق و حمل موجود بر نفس وجود و بر غیر آن بیک معنی نباشد زیرا [با این فرض] مفهوم موجود در اشیاء «شیئی له الوجود» است و در نفس وجود عبارت از خود موجود است و حال آنکه ما آنرا بر همه تنها^۶ بیک معنی اطلاق و حمل کنیم^۷.

سپس گوئیم هر گاه مثلاً سواد معدوم باشد قهراً وجود او حاصل نباشد و بنا بر این وجود آن موجود نبود زیرا بر این فرض وجود آن نیز معدوم بود و باین ترتیب

- ۱- زیرا هر موجودی در خارج یا جوهر است یا عرض.
- ۲- زیرا قیام جوهر به جوهر محال است و علاوه نسبت جوهر به جوهر و عرض بکسان بود و اگر متصف بجوهر شود باید بتواند متصف بعرض شود و اگر متصف به عرض هم شود لازم آید قیام جوهر بعرض.
- ۳- زیرا اگر جوهر باشد نسبت آن به همه جواهر و اعراض یکسان بود و لازم آید وجود جوهر بالعرض باشد.
- ۴- زیرا حاصل عبارت از موجود است و فرض این است که وجود حاصل در جوهر است و هر موجودی را وجودی لازم است پس لازم میاید که که برای وجود، وجود باشد همینطور تائی نهایت و این ایراد بواسطه فرض زائد بودن وجود بر ماهیت در اعیان پدید میاید.
- ۵- یعنی گفته شود که موجودیت آن و وجود آن یکی است.
- ۶- و بنا بر این بناچار باید وجود را موجود گرفت چنانکه در اشیاء دیگر در این صورت دچار تسلسل میشویم پس باید بگوئیم که وجود در اعیان زائد بر ماهیت نیست بلکه در اذهان است.

هرگاه وجود را تصور کنیم و حکم کنیم که موجود نیست لازم می‌آید که مفهوم وجود غیر از مفهوم موجود باشد^۱.

پس اگر بگوئیم که آن سوادى که معدوم انگاشتیم وجود یافت و وجود آن که حاصل نبود حاصل گشت در میابیم که حصول وجود غیر از وجود می‌باشد و لازم می‌آید که برای وجود وجود باشد و نقل کلام بوجود وجود میکنیم و بدین نحو بطور بی‌نهایت ادامه می‌یابد و [بیان شد که] اجتماع صفات مترتبه نامتناهی محال است^۲. وجه دیگر: اینکه مخالفان این دسته که خود نیز از پیروان مشاء اند وجود را فهم کرده‌اند و لکن شک کرده‌اند که آیا آن وجود در اعیان حاصل است یا نه همچنانکه

۱- این برهان برای بیان این معنی است که مفهوم موجود غیر از مفهوم وجود است و ضمناً شیخ در اینجا در مقام اثبات مطلوب که ناشی از فرض زیادت در اعیان است بین سواد و وجود مقایسه کرده است توضیح این عبارت این است که هر معنائی بجز وجود ممکن است از وجود منفک گردد و حکم شود که معدوم است و مثلاً در باب سواد باید گفت که می‌توان آنرا معدوم فرض کرد زیرا هرگاه نفس ماهیت سواد ملحوظ شود حاصل در خارج نخواهد بود و می‌توان آنرا عاری از وجود دانست زیرا سواد خودش خودش است لفظ نمی‌توان از آن سوادیت را سلب کرد لکن می‌توان وجود را از سلب کرد و سلب وجود از آن باین معنی است که تقرر خارجی نیافته است در حال که این معنی در نفس وجود درست نیست و نتوان گفت که «الوجود ليس بحاصل» زیرا وجود «ماهیه الحصول» است همانطور که نتوان گفت «الانسان هو الانسان» پس - موقعی که گوئیم وجود سواد غیر حاصل است برای آن این معنی را می‌خواهیم که سواد غیر از وجود و موجود است پس ما می‌توانیم نفس ماهیت سواد را ملحوظ کنیم و از وجود را سلب کنیم و بدیهی است که ماهیت سواد در خارج معدوم است پس فرض کنیم که اولاً سواد معدوم وجود یافت و سپس حاصل شد.

۲- با این مقایسه شیخ می‌خواهد ثابت کند که اگر وجود امری عینی بود و در خارج بود و در خارج زائد بر ماهیت باشد و تقرر خارجی داشته باشد باید موجود باشد در خارج و مابین آن و سایر اشیاء فرقی نباشد و لازم آید که حصول وجود غیر از خود وجود باشد و بالاخره برای وجود وجود باشد و تسلسل لازم آید و محظورات و ایرادات دیگر پس وجود امری اعتباری ذهنی است نه حصول خارجی. از قطب ص ۱۸۲-۱۸۴.

در اصل ماهیت [که او را فهم کرده‌اند و شک کرده‌اند در حصول آن]^۱ و بنا بر این لازم آید که برای وجود وجودی دیگر باشد [و تسلسل محال لازم آید]^۲ و باین بیان روشن شد [و این بیان مفید این معنی است] که در عالم وجود، چیزی که عین-ماهیت آن وجود باشد^۳ نیست.

زیرا [با این فرض] پس از آنکه ما مفهوم آنرا تصور کردیم [و مفهوم می را تصور کردیم که عین ماهیت آن وجود بود]^۴ شک خواهیم کرد که آیا آن را وجودی [در خارج] هست یا نه پس لازم آید که برای آن وجود دیگری باشد زائد بر آن و تسلسل لازم می‌آید^۵.

۱- یعنی ماهیت را فهم کرده‌اند و لکن در وجود آن در اعیان شک کرده‌اند.
 ۲- این استدلال نیز بر مبنای زائد بودن وجود است بر ماهیت در اعیان، طریق استدلال آنان این است که ما دو ماهیت را تعقل میکنیم عاری از وجود و چه بسا پس از تعقل در وجودش شک میکنیم و هر دو اسری که یکی از آن دو تعقل شود و دیگری با آن تعقل، نشود مغایرند در اعیان پس وجود مغایر یا ماهیت است و در اعیان زائد بر آنست، این استدلال را مخالفان آنان رد کرده‌اند و گویند وجود غیر زائد است بر ماهیت در اعیان و الا تسلسل لازم آید، زیرا لازم آید که وجود نیز زائد بر وجود باشد به عین همان برهان، زیرا ما وجود را فهم میکنیم مثلاً مانند وجود عنقاء و شک میکنیم که آیا در اعیان هم حاصل است یا نه و هرگاه دو وجود یعنی وجود عنقا و حصول آن در اعیان یکی بود (یعنی وجود وجود آن) مستنع بود که یکی از آن تعقل شود و دیگری تعقل نشود بلکه مشکوک باشد و سپس نقل کلام بوجود وجود شود و وجود وجود، وجود و تسلسل لازم آید از جمله «و بنا بر این لازم آید که برای وجود وجودی دیگر باشد» رد بر استدلال قسمت اول است که وجود را زائد بر ماهیت میداند پس در این وجه، استدلال پیروان فلسفه شائبان شده است و سپس آنها را ملزم کرده است باینکه اگر این استدلال درست باشد لازم آید که برای وجود وجودی دیگر و ... و البته این الزام و ردهم مربوط بدسته دیگری از شائبان است.

۳- یا وجود عین ماهیت آن باشد مانند (واجب لذاته) بنا بر آنچه شائبان گویند.

۴- یعنی مفهوم چیزی که وجود عین ماهیت آن باشد مانند واجب الوجود.

۵- منظور این است که اگر استدلال شائبان درست باشد در تمام موارد این

استدلال جریان میابد حتی در واجب الوجود و لازم آید که اصولاً در عالم وجود چیزی نباشد که وجود عین ذات او باشد. از قطب ص ۱۸۵-۱۸۶.

وجه دیگر - هرگاه وجود وصف ماهیت و [زائد بر آن] باشد^۱ ناچار آنرا نسبتی خواهد بود بماهیت و برای آن نسبت وجود و [حصولی] خواهد بود در خارج و برای وجود آن نسبت نیز نسبتی خواهد بود بدان نسبت و تسلسل لازم آید^۲.

وجه دیگر آنکه - هرگاه وجود حاصل در اعیان باشد و از طرفی جوهر نباشد^۳ پس متعین است که هیئت در چیزی باشد^۴ و با این فرض گوئیم نتواند نخست و مستقلاً [تحقق] و حصول پذیرد و سپس محلش حاصل شود که [در نتیجه] قبل از محلش موجود باشد^۵ و نیز نتواند که محل آن با آن موجود شود زیرا بر این فرض لازم آید که محل با وجود وجود یابد نه بسبب وجود^۶ و این امر محال است و باز نتواند که پس از وجود محلش موجود شود^۷ و این خود ظاهر است.

و نیز هرگاه وجود در اعیان زائد بر جوهر باشد ناچار باید قائم به جوهر باشد^۸

-
- ۱- و زائد بر آن باشد در اعیان بنا بر فرض آنها
 - ۲- بنا بر رأی مشائیان
 - ۳- تسلسل در نسبتها.
 - ۴- چون بفرض آنها صفت برای ماهیت است و اوصاف، جوهر نمی باشند
 - ۵- یعنی عرض حال در محل باشد زیرا هر ممکن موجودی با جوهر است یا عرض. اگر جوهر نباشد عرض است و اگر عرض باشد بناچار باید یا قبل از محل یا بعد از آن و یا با آن باشد و هر سه امر محال است یعنی حصول وجود نمیتواند قبل از محل و یا بعد از آن و یا با آن باشد
 - ۶- زیرا در این صورت عرض نخواهد بود و حال اینکه فرض شد عرض است و محال است که عرض بدون محل تحقق یابد
 - ۷- در حال که هر چیزی بواسطه وجود موجود شود و با این فرض لازم آید که محل همراه و با وجود موجود شده باشد و لازم آید که برای ماهیت وجود دیگری باشد غیر از آن وجودی که سخن مادر آنست از قطب ص ۱۸۷
 - ۸- زیرا لازم آید که ماهیت قبل از وجودش موجود باشد و لازم آید که وجود مقدم بر نفس خود باشد و یا اینکه قبل از وجود وجود دیگر باشد و تسلسل لازم آید.
 - ۹- یعنی وجود عرضی است قار الوجود که اجزاء آن با هم جمع میشوند در وجود بر خلاف زمان و حرکت و فعل و انفعال و نیازی باعتبار تجزیه نیست برخلاف کم و نیازی باضافه با سر خارجی در تصور آن نیست بر خلاف اعراض شش گانه دیگر و هر چیزی که با این اوصاف باشد کیفیت خواهد بود

و [عرض باشد] و لازم آید که با این فرض بنزد مشائیان هم کیفیت باشد زیرا برای این فرض از نوع هیئت قاره‌ایست که در تصور آن نیازی باعتبار تجزی و اضافت با امر خارجی نیست چنانکه خود در تعریف کیفیت گفته‌اند^۱.

و نیز خود بطور مطلق حکم کرده‌اند که محل متقدم بر عرض بود اعم از آنکه از نوع کیفیات باشد یا غیر آن و بنا بر این لازم آید که موجود متقدم بر وجود باشد و این امر محال است^۲.

و نیز لازم آید که وجود مطلق اعم الاشیاء نباشد^۳ و لازم آید که کیفیت و عرضیت از وجهی اعم از وجود باشد^۴.

و نیز هرگاه وجود عرض باشد ناچار قائم بمحل خواهد بود و معنی اینکه پایدار بمحل است این است که موجود بمحل و در تحقق محتاج بآن باشد. و شکی نیست که محل موجود بوجود است پس در این صورت دور لازم آید و آن محال است^۵.

و کسی که در مقام اثبات زیادت وجود بر ماهیت در اعیان باین برهان متوسل شده است که هرگاه بماهیت چیزی از نوع علت ضمیمه نشود همچنان در عالم عدم باقی بماند سخت خطا کرده است^۶.

۱- یعنی بنابر تعریف خود آنها لازم آید که کیفیت باشد.

۲- زیرا لازم آید که وجود متقدم بر نفس خود باشد یا قبل از وجود وجود دیگر باشد.

۳- با اینکه متفق علیه است که وجود اعم اشیاء است و حال آنکه مقوله کیف نتواند اعم اشیاء باشد.

۴- زیرا با این فرض کیفیت متقسم می‌شود بوجود و غیر وجود و همین طور عرضیت.

۵- زیرا لازم آید تقدم شئی بر نفس خود و بر تقدم علیه و این محال در صورتی لازم می‌آید که وجود دارای هویت عینی باشد پس وجود اسری اعتباری است.

۶- برهان این است که اگر اسری بماهیت افزوده نگردد از عالم عدم خارج نخواهد شد و اگر اسری بدان ضمیمه گردد آن اسر وجود است و در نتیجه آن وجود در اعیان حاصل برای اوست و مطلوب همین است، این برهان خطاست زیرا وجود اسر اعتباری است و تقرری ندارد تا فاعل آنرا ضمیمه کند و فاعل نتواند افاده وجود کند زیرا وجود اسری اعتباری است و بلکه آنچه فاعل افاده می‌کند، نفس ماهیت عینی است. از قطب ص ۱۸۸.

زیرا وی نخست ماهیتی را فرض میکند سپس وجودی را بآن ضمیمه می‌کند و حال آنکه خصم را رسد که گوید:

نفس همین ماهیت عینی ناشی از فاعل است^۱ علاوه براین سخن به آن وجود زائد باز میگردد. باین بیان که که آیا فاعل بآن [وجود مفروض] چیز دیگری [که وجود دیگری باشد] افاده کرده است و یا همچنانکه بوده است هست^۲.

بدانکه پیروان مشاء گویند ما انسان را عاری از وجود تعقل میکنیم ولیکن آنرا عاری از نسبت حیوانیت تعقل نمیکنیم^۳ و عجب این است که معنی نسبت حیوانیت بانسان نیست مگر موجود بودن حیوانیت در انسان، در ذهن یا در عین و بدین ترتیب در نسبت حیوانیت با انسانیت دو وجود نهاده‌اند یکی برای حیوانیتی که در انسان است^۴ و دوم آنچه لازمه وجود خود السالیت است تا آنکه چیزی [بتواند] در آن یافت شود^۵ یعنی لازمه اینکه در آن چیزی یافت شود موجود بودن آنست. [لازمه وجود انسانیت است].

و آنکه بعضی از پیروان فلسفه مشاء مدار همه مباحث خود را در باب الهیات بر وجود بنا نهاده‌اند^۶. در حالیکه وجود گاه تنها بر نسبت هائی که برای اشیا است اطلاق میشود^۷ چنانکه گفته میشود «الشیء موجود فی البیت» و یا «فی السوق» و

- ۱- نه وجود آن آنطور که شما فکر کرده‌اید.
- ۲- اگر فاعل بآن وجود وجود دیگری افاده نکرده است پس همچنان در عالم عدم باقی است و اگر افاده وجود کرده است لازم آید که برای وجود وجودی دیگر باشد.
- ۳- و همین طور عاری از سایر نسبت‌ها نمی‌توانیم تعقل کنیم.
- ۴- لازمه کون الشیء فی الشیء است.
- ۵- زیرا موضوع علم الهی بتزد آنان وجود است و همین‌طور حقیقت واجب الوجود که مبدا همه ماهیات ممکنه و وجودات عرضیه آنهاست.
- ۶- منظور این است که وجود چگونه می‌تواند موضوع عام الهی باشد در حالیکه بر معانی مختلف اطلاق میشود و در عین حال همه آن معانی در اینکه اعتبارات عقلی اند یکسان و مشترکند، آن نوع اعتبارات عقلی که مضاف به ماهیات خارجی‌اند (مانند نسبت‌ها و روابط ذوات) یعنی اطلاق بر این امور می‌شود.

و یا «فی الذهن» و یا «فی العین» و یا «فی الزمان» و یا «فی المكان» و بنا براین لفظ وجود با لفظ «فی» در همه این موارد بیک معنی است.^۱

و [نیز] وجود اطلاق میشود بازاء روابط چنانکه گفته میشود «زید یوجد کاتباً»^۲ و البته گاه اطلاق برحقیقت چیزی و ذات آن هم میشود چنانکه گفته میشود «ذات الشیئی و حقیقته و وجود الشیء و عینه و نفسه»^۳ پس در تمام موارد - [اطلاقات] بعنوان اعتبارات عقلی گرفته میشود و بماهیات خارجی نسبت داده میشود^۴ و این آن چیزی است که مردم از وجود می فهمند و هرگاه منظور از وجود بنزد مشائیان معنی دیگری است آنان خود ملزمند که در [موقع بیان] دعاوی خود بیان کنند^۵ نه بآن نحو که فقط گویند وجود ظاهرترین چیزها است و تعریف آن به چیزی دیگر روا نیست.^۶

بدانکه وحدت نیز امری نیست که در خارج زائد بر شیء باشد و الا لازم آید که وحدت خود یک چیزی از چیزها و [واحدی از واحدها] باشد (متصف بوحدت) و لازم آید که برای آن نیز وحدتی باشد.^۷

۱- در اینگونه مثالها اعتبارات عقلی که عبارت از نسبت شیئی است بازینه و امکان اضافه شده است بآنها و از این نسبت ها یعنی نسبت زمان و مکان بماهیات خارجیه تعبیر بوجود شده است.

۲- در این مثال از نسبت محمول بماهیت خارجی یعنی موضوع، بوجود تعبیر شده است «یوجد کاتباً».

۳- در این مثالها از اضافه حقیقت و ذات که خود از اعتبارات عقلی است بماهیت خارجی تعبیر بوجود شده است، یعنی آن اضافه از اعتبارات عقلی است.

۴- و سپس از این اضافات باشیاء تعبیر بوجود میشود.

۵- یعنی معنائی بجز آنچه مردم از وجود می فهمند.

۶- زیرا آنچه اظهر اشیاء است امر اعتباری عقلی است که برای همه مفهوم است و محال و مستبعد است که در خارج تقرر یابد اینان آنچه در باره وجود گویند فهمیده نمی شود و نباید به سخنان آنان توجه کرد مگر آنچه در دل دارند بگویند و ثابت کنند.

۷- یعنی لازم آید که برای وحدت نیز وحدت باشد زیرا فرض این است که آنهم شیئی است موجود و یکی از موجودات است و برای آن وحدت است زیرا واحد یعنی امری که متصف به وحدت است.

و نیز گفته میشود «واحد و آحاد کثیره» چنانکه گفته میشود «شیء و اشیاء کثیره»^۱ پس [گوئیم] هرگاه ماهیت امری با وحدتی که برای آن هست دو چیز گرفته شود لازم آید که آنها دوا بر باشند یکی وحدت و آن دیگر ماهیتی که برای آنست پس [لازم آید که] برای هر یک از آن دو نیز وحدتی بود و... و از آن محالاتی ناشی میشود [بشرح زیر] .

۱- آنکه هرگاه بگوئیم که آنها دوا برند لازم آید که برای ماهیت بدون وحدت [و با قطع نظر از آن] وحدتی دیگر بود نقل سخن بدان شود و تسلسل لازم آید.
۲- لازم آید برای وحدت نیز وحدتی دیگر باشد [و نقل سخن بآن وحدت شود] و لازم آید اجتماع صفات مرتبه غیر متناهی (و این امر خود روشن است و نیا ز به بسط و تقریر ندارد) .

و هنگامیکه حال وحدت بدین سان باشد^۲ پس عدد نیز امری عقلی و اعتباری خواهد بود زیرا هنگامیکه عدد مرکب از آحاد باشد^۳ و وحدت هم صفت عقلی باشد واجب است که عدد هم چنین باشد^۴ .

۱- یکی از دلایل براینکه لازم میآید برای وحدت وحدتی دیگر باشد جملات مذکوره است که دلالت دارد بر اینکه وحدت و کثرت عارض میشوند بر طبیعت واحد همانطور که بر شیئی واحد عارض میشوند و از همین جهت است که گفته میشود وحدة واحدة و وحدات کثیره چنانکه گفته میشود شیئی واحد و اشیاء کثیره .

۲- یعنی امر اعتباری عقلی باشد کثرت نیز امر اعتباری عقلی خواهد بود زیرا کثرت نیز مرکب از وحدات است و چون عدد عبارت از کثرتی است که از وحدات مجتمع شده است و محض در عبارت بعد بیان این است که اعداد اسور اعتبارند، از کثرت تعبیر به عدد کرده است .

۳- یعنی وحدات .

۴- بیان کردیم که منظور از عدد در متن همان کثرت است. و بنا بر این عدد یعنی کثرت و وحدت از اسوری هستند قائم بنفس که بوسیله آن معنی قائم بنفس، قلیل، کثیر، زائد و ناقص شناخته میشود.

وجه دیگر^۱ اینکه هرگاه عدد اربعه مثلاً عرض قائم بانسان باشد [دو حالت دارد] یکی اینکه در هریک از اشخاص انسان «اربعیت» بطور تام وجود داشته باشد که این فرض محال است^۲.

حالت دیگر اینکه در هریک از اشخاص مقداری از «اربعیت» باشد که در این فرض آنچه از آن در هریک از اشخاص است نیست مگر وحدت و... و بنا بر این مجموع «اربعیت» را معلی بجز عقل نباشد زیرا در هر یک از اشخاص انسانی نه بطور تام «اربعیت» وجود دارد، نه مقداری از آن [یعنی وحدت] و بنا بر این فرض «اربعیت» را بجز در عقل موطنی نباشد [چنانکه وحدت را] و بدیهی است که ذهن آدمی هرگاه واحدی [از آحاد موجود] در شرق را با واحدی از آحاد دیگر در غرب جمع کند «اثنیت» را لحاظ خواهد کرد و هرگاه جماعت بسیاری را مشاهده کند قهراً عدد سه و چهار و پنج را بر حسب نظر او که [چگونه بر آنان و در آنان واقع میشود و با اجتماع نظری افکند] برمیگیرد و همچنین بر حسب نظر افکندن در اعداد، عددهائی مانند یک صد و چند صد و یکده و چند ده و جز آنها بر میگردد^۳.

بدانکه امکان [هر] چیزی در عقل مقدم بر وجود آن میباشد زیرا ممکنات نخست ممکن اند و سپس موجود میشوند و درست نیست که گفته شود نخست موجود میشوند و سپس ممکن. و امکان نیز بر امور مختلف بیک مفهوم اطلاق میشود و آن امری عرضی است ماهیات را و ماهیت موصوف بدان میگردد، پس امکان از اموری نیست که قائم و استوار بخود باشد و [نیز] واجب هم نمی باشد زیرا هرگاه وجود ممکن بذات واجب باشد لازم آید که قائم به خود بوده و در نتیجه نیازی باضافت بموضوعی نداشته باشد.

۱- وجه دیگر در بیان اینکه عدد اسری اعتباری و عقلی است.

۲- زیرا لازم می آید که هر شخص چهار شخص باشد.

۳- یعنی اینگونه مراتب از اعداد نظر او را جلب کند و بنا بر این اعداد اسور

اعتباری عقلی اند و تقرر خارجی ندارند.

پس [روشن شد که] ممکن بذات خود ممکن است و امکان آن قبل از وجودش تعقل میشود، زیرا مادام که نخست ممکن نباشد سپس آن موجود نشود، پس امکان آن نفس وجودش نبود و بدین ترتیب بازگشت و نقل سخن با امکان امکان او شود تا بی‌نهایت و این امر منجر بوجود سلسله‌ی ممتنعه شود به جهت لزوم اجتماع آحاد مترتبه‌ی متسلسله [که محال است].

و همین‌طور است وجوب، زیرا وجوب صفت وجود است و اگر [فرض شود] که زائد بوجود باشد و پایدار به خود نباشد لازم آید که ممکن باشد پس او را وجوبی باشد و امکانی پس اعداد امکانات و وجوبات او بطور مترتب به سوی بی‌نهایت^۱ رود و وجود [بی‌نهایت محال لازم آید].

و وجوب هر چیزی پیش از وجود آن بود پس بنابراین [وجوب هر چیزی] نفس آن نبود^۲

زیرا [هر چیزی نخست] واجب میشود و پس از آن موجود میگردد نه آنکه نخست موجود شود و سپس واجب گردد^۳.

و بنا بر این لازم آید که برای وجود وجوبی باشد و برای وجوب وجودی و همین‌طور سلسله‌ی دیگری از تکرار وجود بروجوب و وجوب بروجوب و نامتناهی لازم آید و این امر چنانکه پیش از این گفتیم معتنع است^۴.

و بدانکه لونیت سواد نیز بدین معنی نیست که دو امر باشد یکی لونیت و دیگری امری که واقع در خارج باشد زیرا جعل لونیت را بعنوان لون بعینه همان جعل

۱- زیرا بر این فرض هر یک از وجوب و امکان ممکن میباشند با اینکه بر این فرض برای هر ممکنی وجوبی است و امکانی پس سلسله نامتناهی لازم آید در امور مترتبه. قطب ص ۱۹۵.

۲- زیرا آنچه سابق بر چیزی است نتواند نفس آن چیز باشد.

۳- زیرا قبلا بدانستی که «الشیئی سالم یجب لم یوجد».

۴- یعنی بنا بر قول خصم این دو سلسله لازم آید زیرا بنا بر قول او موجود عینی است و ممکن است با اینکه بنا بر آنچه گفته شد «سالم یجب لم یوجد».

سوادیت او باشد^۱ و هرگاه برای «لونیت» وجودی باشد و برای خصوص «سواد» بودن آن نیز وجودی دیگر باشد روا خواهد بود که برای هریک از خصوصیات دیگری که اتفاق افتد و آن ملحق گردد^۲ وجودی دیگر باشد.

زیرا [بنابراین فرض] تنها یکی از خصوصیات بعینه شرط تحقق «لونیت» نبود و الا با خصوصیت دیگری که مضاد یا مخالف با آن خصوصیت بود «لونیت» امکان نپذیرد پس جایز بود اقتران و تقارن همه خصوصیات^۳ بان.

و نیز [گوئیم] هرگاه «لونیت» را وجود مستقلی بود با توجه باینکه [بناچار] باید هیئت بود، در این صورت یا هیئتی بود در «سواد» که بناچار باید «سواد» قبل از آن وجود یابد نه بدان^۴ و یا اینکه هیئتی بود در محل سواد پس لازم آید که سواد دو عرض بود یکی لون و دیگری فصل آن بنابراین یکی نبود.

و اضافات نیز همه اعتبارات عقلی اند زیرا مثلاً «اخوت» هرگاه عرضی بود در شخص [لازم آید] که او را اضافتی به شخص دیگر بود و اضافتی به محل خود و [معلوم است] که قهرراً هریک از دو اضافات بجز آن دگر بود پس آن دو هم بالضرورة بجز «ذات» «اخوت» بود، زیرا هرگاه ذات او موجود فرض شود، یک ذات بود با دو اضافت بدو شخص متغایر و با این فرض چگونه آن دو اضافت توانند عین آن ذات باشند پس متعین است که هریک از آن دو اضافت موجود دیگری بود و پس از آن بازگشت و نقل کلام باضافت آن شود یعنی اضافت آن به محل و تسلسل مستنق لازم آید، پس همه اضافات اعتبارات و لحاظات عقلی هستند و عدمیات مانند

۱- یعنی جاعل که او را لون قرار داده است بعینه او را سواد قرار داده است.

۲- و چرا خصوص سود را وجود دیگری باشد. بلکه لازم آید با هریک از ألوان وجود مستقلی داشته باشد بنا بر این فرض و لازم آید لونیت با هر خصوصیتی دیگر وجود دیگر داشته باشد.

۳- در نتیجه لازم آید بطوری نهایت خصوصیهائی در تحقق آن شرط باشد.

۴- پس لونیت بجز سواد است و امری است اعتباری.

سکون نیز از امور عقلی هستند^۱ زیرا سکون عبارت از انتفاء حرکت بود در امری که تصور حرکت در آن شود و «انتفاء» امری متحصّل در اعیان نبود و بلکه امری بود معقول در ذهن، و امکان نیز امری عقلی بود پس بدین ترتیب لازم آید که همه اعدام مقابل^۲ امور عقلی باشند.

و بدانکه جوهریت نیز از امور عقلی [اعتباری بود] و از اموری نبود که در خارج زائد بر جسمیت بود و بلکه جعل جسم عیناً جعل جوهریت آن هم بود، زیرا بنزد ما جوهریت نبود مگر همان کمال ماهیت شیئی بنحویکه در استقلال و قوام وجودی خود بی نیاز از محل بود و مشائیان در تعریف آن گفته اند «جوهر موجودی بود لافی موضوع» و بدیهی است که نفی موضوع امری است سلبی و موجودیت امری است عرضی و هرگاه مدافع آنان گوید که: «جوهریت» امری دیگر است که خود موجود است، در این صورت [البته] شرح و اثبات این موضوع در مقابل منازع برای وی دشوار بود^۳ و آنکه هرگاه جوهریت امری دیگر باشد جز آنچه موجود در جسم بود لازم آید آنرا وجودی باشد «لافی موضوع»^۴ و بنا بر این آن هم موصوف به جوهریت بود و نقل سخن به جوهریت جوهر شود و بطور بی نهایت تسلسل لازم آید.

۱- چه آنکه اگر اخوت عرضی باشد بحکم اینکه از مقوله اضافت است یک اضافی هم به غیر خواهد داشت که آنهم عرض است پس لازم آید که دو عرض باشد، پس دو اضافت خواهد بود یکی آنکه عرضی است قائم به شخص خود مضاف دوم اضافت به شخص دیگر.

۲- یعنی عدم بلکه و منظور از این امکان، امکانی است که در تعریف عدم بلکه آید و مثلاً گفته می شود: سکون عبارت از عدم حرکت است در امری که تصور حرکت در آنها ممکن بود.

۳- یعنی گوید: جوهریت بجز جسم است جدای از جسم امری دیگر هست که خود موجود است و جوهر است.

۴- یعنی نمیتواند این امر را ثابت کند که جوهریت جدای از جسم باشد و خود موجود باشد و در حقیقت باین عبارت بر این نوع مدعیان طعن می زند.

پس [روشن شد که] صفات کلاً منقسم بدو قسم میشوند یکی صفت عینی که اورا صورتی است در عقل مانند سواد و بیاض و حرکت. و دیگر صفتی که وجود آن در خارج نبود مگر همان وجود آن در ذهن و آنرا بجز در ذهن وجودی نیست و بنا براین وجود برای آن در ذهن بمنزله وجود غیر آن بود در اعیان مانند امکان جوهریت، لونیت و وجود و جز آنها از آنچه یادآور شدیم^۱. و هرگاه برای چیزی در خارج از ذهن وجود بود باید وجودی که از آن در ذهن حاصل می شود مطابق بود با آن. اما آن چیزی که تنها در ذهن وجود دارد اورا در خارج از ذهن وجودی نبود تا وجود ذهنی آن با آن مطابقت نماید.

پس محمولات از آن جهت که محمولاتند ذهنی هستند^۲ و سواد امری عینی است^۳ و چون «اسودیت عبارت از چیزی است که «قام به السواد» پس جسمیت و جوهریت داخل در آن نبود.

و بلکه هرگاه فرضاً «سواد» بغیر جسم هم قائم باشد بر آن اسود گفته میشود بنابر این اگر چیزی در «اسودیت» مدخلیت داشته باشد تنها امر عقلی اعتباری خواهد بود و اگر چه «سواد» را وجود خارجی میباشد.

اما صفات عقلیه پس آنچه از صفات عقلی مشتق میشود و بصورت محمولات و [قضایا] در میاید مانند «کل جسم هو ممکن».

آن نیز عقلی اعتباری بود بنا براین [ممکنیت و امکان] هردو عقلی هستند بر خلاف «اسودیت» که گرچه آنهم محمول عقلی است لکن «سواد» امر عینی است و به تنهایی حمل بر جوهر نمیشود و [مثلاً] هرگاه بگوئیم که «ج» هو مستمع

۱- یعنی صفاتی که تنها وجود ذهنی دارند مانند امکان، جوهریت، لونیت... وجود ذهنی برای آنها برتبت و منزله وجود خارجی است برای اشیاء دیگری که در خارج تحقق دارند.

۲- یعنی همه محمولات فی حد ذاته و از آن جهت که محمولات اند امری ذهنی اند و آنها را در خارج وجودی نیست.

۳- باعتبار ارادش.

فی‌الاعیان» بدین معنی نیست که امتناع آن حاصل در خارج است^۱ و بلکه امری است عقلی که یک‌دفعه بآنچه در ذهن است ضمیمه می‌کنیم و بار دیگر بآنچه موجود در خارج است و همین طور است امور دیگری مانند آن^۲.

و غلط در مثل اینگونه چیزها ناشی از این میشود که اسور ذهنی اعتباری بعنوان موجود مستقل خارجی گرفته شود.

و چون بدانستی که امثال اینگونه چیزها که بر شمردیم مانند مکان، لونیت و جوهریت محمولات عقلی هستند پس بنا بر این اجزاء ماهیات عینی هم نخواهند بود^۳.

و چنین نیست که هرگاه چیزی محمول ذهنی باشد و مثلاً مانند جسمیتی که محمول است بر چیزی^۴ ما را رسد که آنرا در عقل بهر ماهیتی که بخواهیم و پیش آید [ملحق کنیم و صادق هم باشد]. و بلکه بر چیزی حمل میشود که بخصوص

۱- در نه‌مغه بدل آمده است «لیس له امتناعاً حاصل فی‌الاعیان» در متنی که اصل گرفته شده است «لیس معناه ان الامتناع حاصل فی‌الاعیان» قطب ۱. ۲.

۲- یعنی مانند امتناع. یعنی آنچه از صفات عقلی است و از آنها چیزی گرفته و مشتق شده باشد مانند: موجود، مظلّم، ساکن که حکم آنها مانند حکم امکان و امتناع است که هم مشتق و هم مشتق منه عقلی اند برخلاف «اسود» که مشتق آن که «اسودیت» است گرچه عقلی است لکن مشتق منه آن یعنی «سواد» خارجی است و صدق و کذب در اینگونه اسور مطابقت معمول است با خارج چنانکه «اسود» حمل بر زنجی شود باعتبار وجود سواد در او و عدم مطابقت آن با خارج مانند اطلاق آن بر رومی لکن در قسم اول صدق و کذب آن بمطابقت عدم مطابقت با خارج نیست زیرا ما با زائی در خارج ندارد و بلکه صدق آن بالعاق یا و است بآنچه برای آن صالح است مانند العاق سکون به جسم و حمل ساکن بر آن و کذب آن بالعاق سکون است بغیر جسم و مثلاً مانند العاق آن به نفس و حمل ساکن بر او.

۳- زیرا محال است چیزی که عقلی محض است موجود در خارج باشد.

۴- مثلاً مانند حمل جسمیت بر حیوان.

۵- مثلاً جنسیت را حمل بر ماهیت انسان کنیم زیرا کاذب است و بنا بر این اینگونه محمولات در عقل بر اسوری حمل میشوند که صالح برای آنها باشد مانند جنسیت بر حیوان.

صالح برای آن باشد و نه بر هر چیزی و همین طور است وجود سایر اعتبارات^۱.

* * *

فصل در بیان اینکه عرضیت خارج از حقیقت اعراض است

پیروان فلسفه مشاء گویند عرضیت خارج از حقیقت اعراض است و این گفتاری است درست زیرا عرضیت نیز از صفات عقلی است.

بعضی از آنان بر این امر چنین استدلال کرده‌اند که گاه باشد که انسان چیزی را تعقل کند و در عرضیت آن تردید نماید و لکن در [باب خارج بودن] جوهریت از جوهر چنین حکمی نکرده‌اند و خود نیندیشیده‌اند که هرگاه انسان در عرضیت چیزی تردید کند لازم آید که خود به خود در جوهریت آنهم تردید کرده باشد و کیفیت بودن «سواد» نیز امری عرضی برای آن بوده و اعتباری عقلی است.

و آنچه در این باب گفته می‌شود که ما نخست «لون» را تعقل می‌کنیم و سپس «سواد» را گفتاری باطل و بدون دلیل بود و گوییده‌ام رسد که گوید نخست تعقل می‌کنیم که این امر «سواد» است و پس از آن حکم می‌کنیم که «لون» است و کیفیت است. و ما اصولاً نیازی باین برهان‌ها نداریم زیرا این نوع گفتارها گفتاری است جدلی^۲. و عمده کلام در این باب همان بود که گذشت.

۱- در اینکه اجزاء و ماهیات خارجی نمی‌باشند.

۲- شیخ اشراق بر این استدلال اولاً اعتراض کرده است که تفاوتی بین جوهریت و عرضیت نمی‌باشد و عین همان استدلال در جوهریت نیز جاری است و از همین جهت است که در پایان این نوع برهان را جدلی خوانده است که در یکجا بکار می‌برند و در مشابه آن بکار نمی‌برند. و بعداً گوید این گفتار که نخست نون را تعقل می‌کنیم و سپس «سواد» را برهانی نیست بلکه گفتار بدون دلیل است زیرا ما می‌توانیم به‌عکس بگوئیم.

حکومت دیگر در بیان اینکه [قواعد] مشائیان ایجاب

میکند که هیچ چیزی شناخته و تعریف نشود .

زیرا [بنزد آنان] جواهر را فصولی بود مجهول و جوهریت را [نیز] بامری ملبی تعریف کرده اند^۱ و نیز برای نفس و مفارقات عقلی [بنزد آنان] فصولی بود مجهول^۲ و نیز عرض و مثلا «سواد» را تعریف کرده اند باینکه «لون یجمع البصر»^۳ و جمع البصر معنائی عرضی است^۴ و حال «لونیت» را نیز بشناختی^۵ و [بنا بر این مقدمات] لازم آید که اجسام و اعراض اصلا متصور نباشد^۶

و البته حال وجود را هم که بنزد آنان اظهر اشیاء است نیز بشناختی^۷. و بنا بر این اگر فرض شود که تصور [معرفت] اشیاء بسبب لوازم آنها بود^۸ [گوئیم] برای آن لوازم نیز خصوصیات بود و مثل همین سخن در آنجا آید و این اسر جایز نبود زیرا

۱- «شیئی لافی موضوع» و اسر سلبی دلالت بر حقیقت چیزی که بوسیله آن تعریف می شود نمیکند.

۲- گویند مآدام که در این دنیا هستیم نمی توانیم به حقیقت آنها آگاه شویم و آنچه مانند ناطقیت و غیره فصول دانسته اند در حقیقت فصول نمی باشند بلکه لوازم فصولند که مجهولند.

۳- گفته اند: السواد لون یجمع البصر. رنگی است که جامع و قایض چشم است. ۴- یعنی عرضی است برای سواد و داخل در حقیقت آن نیست چه آنکه قبلا دانستی که سواد عبارت از لونیت و اسر دیگری نیست که گفته شود آن اسر دیگر «جامع بودن بصر» است .

۵- که اسر اعتباری علی است.

۶- زیرا در فصول آنها مجهول است .

۷- یعنی بیان شد که وجود اسر اعتباری است و تقرری در خارج ندارد .

۸- یعنی به لوازم عرض تعریف و شناخته می شوند چنانکه در تعریفات رسمی نه حدی.

بر این فرض لازم آید که در جهان وجود هیچ امری شناخته نشود.^۱

و حق این است که «سواد» امری واحد و بسیط بود که [بخوبی] تعقل میشود و آنرا اجزائی دیگر که ناشناخته بود نیست و [البته] برای آن کس که آنرا مشاهده نکرده است نتوان تعریف کرد و آنطور که هست نمود و آن کسی هم که خود بدیده است بی نیاز از تعریف بود و صورت آن در عقل همانند صورت آن در حس بود و اصولاً امثال اینگونه چیزها را تعریفی نبود و [نتوان تعریف کرد]^۲ و یا که گاه بود که حقایق مرکبه [که از حقایق بسیطه ترکیب یافته اند] بواسطه حقایق بسیطه شناخته و تعریف می شوند مثل آنکه کسی حقایق بسیطه را پراکنده و متفرق تصور کند و سپس مجموع آنها را بصورت هیأت اجتماعی در موضعی خاص و [در آنجا که گرد آمده اند]. بشناسد و تعریف کند.^۳

بدانکه همه مقولاتی که مشائیان انگاشته اند^۴ از جهت مقولیت و معمولیت اعتبارات عقلی هستند^۵ و در پاره از آن ها مشتق منه آنها یعنی امور بسیطه که معمولات ویژه از آنها گرفته شده است نیز صفتی عقلی بود مانند مضاف و اعداد

۱- زیرا عیناً مسأله دور و تسلسل در اینجا پیش می آید و نتیجه این میشود که در جهان هیچ امری شناخته نشود در حال که عقل سالم از این معنی امتناع دارد و جهان وجود هم این امر را نمی پذیرد.

۲- زیرا معرفت آنها ضروری و بدیهی است چون حقایق بسیطه اند و آنچه قابل و نیاز به تعریف دارد از حقایق مرکبه بود.

۳- یعنی در مورد اجتماع تعریف کند و بشناسد که این امور متفرقه متصوره عبارتند از مجموع با هیئت خاص اجتماعیه، در نسخه کربن عبارت طوری دیگر است که معنی آن می شود در موضعی از موضعه آنها تعریف کند.

۴- یعنی فلاسفه مشاء.

۵- بیان شد که همه مقولات، مقوله معمولات کلی اند پس از اعتبارات عقلی اند.

۶- مثلاً «اب» و «اخ» با اینکه خود از اعتبارات عقلی اند ایهوت و اخوتی هم که از آن دو مشتق می شود نیز عقلی اند منظور شیخ این است که پاره از امور هم مشتق و هم مشتق منه آنها از اعتبارات عقلی اند چنانکه قبلاً بیان شده است و پاره از آنها چنین نیست مثلاً «احود» اعتبار عقلی است و لکن «سواد» عینی است نه «سودیت».

بخصوص عددی^۱ چنانکه پیش از این بیان شد که [امر بسیطی که اعداد از آن گرفته شده است که عبارت از وحدت باشد نیز اعتباری است عقلی].

و بطور کلی هر امری که اضافه داخل در آن باشد [نیز چنین بود]^۲ و لکن پاره از مقولات فی نفسه صفت عینی هستند و لکن دخول آنها در تحت اینگونه مقولات از جهت اعتبار عقلی بودن آنهاست مانند «رایحه و سواد» مثلاً، زیرا کیفیت بودن آن دو عبارت از اسری عقلی بود و معنای آن اینست که عبارت از «هیاتی» است ثابت چنین و چنان^۳ و اگر چه فی نفسه دو صفت عینی و متحقق در عین اند و اگر بودن چیزی عرض و یا کیف و غیره اسری بود [عینی و] موجود بوجود دیگر بناچار سخن بدان باز گردد و تسلسل لازم آید بدان مان که گذشت.^۴

حکومتی دیگر در ابطال هیولی*

مشائیان گفته اند از طرفی جسم اتصال و انفصال می پذیرد و از طرفی دیگر چون [حالت] اتصال [در عین حال] انفصال نپذیرد پس باید در جسم چیزی باشد که آن هم اتصال پذیرد و هم انفصال و آن هیولی است.

۱- بیان شد که وحدت مشق منه اعداد است و اعتبار عقلی است منظور از مشق و مشق منه در اینجا این است که هرگاه تعقل شود، چیزی دیگر نیز از او تعقل شود چنانکه از تعقل «اب و اخ» ابوت و اخوت نیز تعقل میشود.

۲- یعنی محمول عقلی است هر مقوله که باشد مانند مقولات این، متی و ملک و وضع که صفات عقلی اند. از قطب ص ۲۰۵.

۳- آنچه در تعریف هریک آمده است...

۴- یعنی اگر کیف بودن و یا عرض بودن بجز خود آن چیز، چیز دیگری باشد موجود، تسلسل لازم آید.

۵- در شرح قطب است که حکومتی دیگر در فصل خصوصیت بین مشائیان که گویند جسم مرکب از هیولی و صورت است و حکمای اقدم که گفته اند جسم تنها عبارت از مقدار لابل امتدادات سه گانه است. قطب ص ۲۰۶.

و گفته‌اند که «مقدار» داخل در حقیقت اجسام نبود زیرا همه اجسام در جسمیت مشترکند و در مقادیر مفرق، دیگر اینکه جسم واحد بسبب تخلخل و تکاثف هم کوچک و هم بزرگ میشود^۱ [این گفتار آنها مردود است] و ایراد میشود باینکه: اتصال بآن امری گفته میشود که بین دو جسم بود و [باستناد آن] حکم میشود باینکه یکی از دو جسم بدیگری پیوسته است و اتصالی که در مقابل انفصال است این بود و آنچه در جسم هست امتداد یعنی طول، عرض و عمق است و انفصال اصلاً مقابل امتداد نبود و آنکهی چه گوئی در پاسخ کسی که [ادعا کند] مدعی بود که جسم عبارت از مجرد مقداری است که تنها امتدادات سه گانه پذیرد نه چیزی دیگری.

و اما گفتار گوینده که: باستناد اینکه در پاره از اجسام و مثلاً مانند قطعه از موم طول و عرض و عمق آن مبدل میشود گوید امتدادات سه گانه از جمله اعراض اند، مجرد ادعا بود زیرا اگر [این مدعی] آن مقدار [متغیری] که در هریک از جهات مذکوره است عرض قرار دهد و عرض [بداند] لازم نبود که نفس مقدار هم عرض بود برای جسم یا عرض غیر قائم بذات بود^۲ زیرا هر امری که در هنگام کشش به درازای آن افزوده گردد بناچار از پهنای آن کاسته میشود و همین طور هر جسمی که در جهت عرض پهن شود از طول آن کاسته شود پس بنا بر این در هنگام کشش، پاره از اجزاء آن که پراکنده اند پیوسته شود و پاره دیگر که پیوسته است پراکنده شود پس کشش و رفتن اندازه‌ها [اندازه‌هایی که عبارت از جسم اند] در جهات مختلف البته بر سیل بدل لازمه آن بود و لکن هریک از این کششها

۱- پس ماده واحد که قابل مقادیر مختلف است و بنا بر این مقادیر اعراضند که حال در ماده‌اند یعنی از نوع اعراض حال در ماده‌اند.

۲- منظور این است که ممکن است نفس کشش و امتداد بهر سوئی با این قید عرض باشد و لکن از این امر لازم نمی‌آید که نفس مقدار عرض باشد.

که در جهات است عرضی بود متبدل ولکن جسم خود نبود مگر نفس مقدار ثابت و امتدادات سه گانه متبدله عبارت اند از آنچه بر حسب کشش جسم و امتداد آن بسوی جهات مختلف مأخوذ میشود^۱.

و اما گفتار آنان که گویند :

اتصال قبول انفصال میکند اگر منظور آنان از اتصال، اتصال بین دو جسم باشد درست است و اما اگر منظور آنان از اتصال، مقدار بود [نادرست است] و ما این امر را که مقدار [و اندازه] قبول انفصال نمی کند نمی پذیریم و [اصولا] بکار بردن اتصال بجای مقدار موجب مغالطه است [و ایجاد خطا و اشتباه میکند] زیرا این امر نوعی از اشتراك در لفظ بود که ایجاد توهم میکند که مراد از اتصال اتصالی بود مقابل انفصال که انفصال آنرا تباه [و باطل] می گرداند.

و اما گفتار آنان که گویند: [همه] اجسام در جسمیت مشترک اند و در اندازه ها مختلف و بنابراین [مقدار] خارج از جسم بود نیز گفتاری بود [نادرست] و فاسد چه آنکه جسم مطلق در برابر مقدار مطلق بود و جسم خاص در برابر مقدار خاص. و این سخن نبود مگر مانند سخن کسی که گوید: مقدارهای خاص در بزرگی و خردی مختلف اند و در مقدار و [از آن جهت] که مقدارند مشترک اند پس افتراق و اختلاف آنها به بزرگی و خردی نبود مگر بامری جز مقدار [و خارج از مقدار] تا آنجا که فزونی مقدار بزرگی بر مقدار کوچک بامری جز مقدار بود زیرا هر دو در مقدار مشترک اند و بدیهی است که این گفتار نادرست بود زیرا اگر مقداری بر مقدار دیگر فزون باشد جایز نیست که گفته شود آن فزونی به چیزی جز مقدار است زیرا تفاوتی در مقادیر نبود مگر به مقدار خود پس تفاوت به نفس مقداریت بود و از آن جهت که یکی اتم و آن دیگر انقص بود و این تفاوت عیناً همانند تفاوت بین نور اشد و نور اضعف و گرمای اشد و گرمای اضعف بود و ما از نور

۱- منظور این است که نفس مقدار ثابت است و کشش به جهات مختلف عبارت از امتدادات سه گانه است و البته این کشش ها اسوری عرضی اند لکن این امر به جز نفس مقدار است.

اشد و گرمای اشد قصد نکنیم مگر شدت آنرا در قدرت و ممانعت و جزآن^۱.
 و شدت وضع نور از جهت مخالطت و درآمیختگی با اجزاء ظلمت نبود زیرا
 ظلمت امر عدمی بود و ظلمت را اجزائی نبود و نیز از جهت مخالطت اجزاء مظلمه هم نبود^۲
 زیرا سخن ما در نور محسوس بود و در آن چیزی است که [از اشیاء و اجسام نیره] بر
 شیئی املس مثلاً مانند آینه منعکس میشود و [بلکه شدت نور] عبارت از تمامیت
 و کمال آن بود در ماهیت پس بنا براین [افزایش] در طول هم نیز همین وضع را
 خواهد داشت و این طول [بخصوص] هرگاه بزرگتر از آن دگر بود [بدین معنی
 کود] که این طول در درازا و مقدار تمامتر و کاملتر بود از آن دگر و بدیهی است
 که آن زیادت نیز طول بود و اگر ما این زیادت را شدت در طول نفایم بدین سبب
 بود که در اینجا^۳ هم بآن مقدار که مماثل بآن مقدار دیگر است میتوان اشارت کرد
 و هم برزاید بر آن، برخلاف «اتم بیاضاً» که در آن این تفاوت بین دو طرف [اتم] نبود^۴
 و از این جهت جامع بین آنها «اتمیت» قرار داده میشود نه «اشدیت»^۵ و بهر حال
 نزاعی در نامگذاری [و اسامی] نبود

حاصل سخن اینکه جسم مطلق عیناً عبارت از مقدار مطلق بود و اجسام
 خاصه عبارت از مقادیر خاصه اند و همانطور که اجسام در مقدار مطلق مشترکند و
 و در اندازه‌ها و مقادیر خاص مختلف و مفترق همانطور هم در جسمیت مطلق

۱- یعنی ممانعت از ضد خود.

۲- یعنی بحث در نور است و در نور اجزاء مظلمه نیست.

۳- یعنی در این مورد.

۴- منظور از طرفین اشد «بیاضاً و اتقص بیاضاً» بود که تفاوت بین آن دو طرف که زیادت
 بیاض اتم بر بیاض اتقص باشد منحصر نیست برخلاف «اتم طولا و اتقص طولا» که تفاوت بین
 آن دو منحصر است.

۵- یعنی هم در اتم بیاضاً و هم در اشد بیاضاً بین دو طرف حصری نیست لکن در
 شد طولا و اتقص طولا هست.

۶- از این جهت جامع، اتمیت قرار داده میشود که فکر میشود که اتمیت را بین دو
 طرف حصری هست والا اتمیت و اشدیت لری ندارد.

مشتربکنند و درجسمیات مخصوصه مختلفه متفاوتند^۱

و اما مسأله تخلخل و تکائف حصول آن دورا بمعنی حقیقی مسلم نمیدانیم [و نمی‌پذیریم] زیرا تخلخل و تکائف چیزی جز جدائی اجزاء جسم و اجتماع آنها و وارد شدن اجزائی لطیف بین اجزاء جسم [و بیرون آمدن اجزائی لطیف از بین آنها] چیز دیگری نبود.

و اما آنچه در باره قمقه آوازدهده [و احیاناً منفجر شونده] گفته شده شده است که اجزاء ناری داخل در آن نمیگیرد گفتاری درست است^۲ و اما اینکه شکاف قمقه از جهت زیادت مقدار آب باشد چنانکه مشائیان گویند درست نیست و بلکه شکاف قمقه بواسطه حرارتی است که اجزاء آنرا از یکدیگر باز و گسته میکند پس هنگامیکه شدت بیابد جوائب اجزاء بافتراق میل میکنند و جسم قمقه از این امر سماعت میکند و لکن میل بافتراق دائماً مدد گرفته فزون میشود^۳. و از طرفی در جای خود بیان شده است که خلاء محال است پس بسبب میل اجزاء بافتراق از یکطرف و امتناع خلاء از طرفی دیگر قمقه منفجر و شکافته میشود نه بسبب حصول مقدار بزرگتر^۴.

۱- بر حسب اختلاف اجسام در اندازه.

۲- یعنی گفته شده است که این امر دلالت بر تخلخل حقیقی دارد زیرا هرگاه هر از آب شود و منفذهای آن محکم بسته شود و در آنش گذاشته شود و شدیداً گرم شود قهراً منفجر میشود و این انفجار بواسطه زیادت مقدار آن در اثر دخول اجزاء ناری نیست و چون انفجار آن بسبب دخول نار نیست پس از جهت فروزی مقدار آبی است که در قمقه است به سبب تخلخل و مطلوب همین است و چون این تردید منحصر باین مورد نیست باز هم گوید «و اما الشی» در حقیقت شیخ گوید سخن اول مشائیان درست است که اجزاء ناری داخل نمیشود و اما مطلوب آنها یعنی انفجار بسبب زیادت مقدار آب درست نیست.

۳- و این مدد از ناحیه اشتداد گرمی و شدت سخونت است.

۴- باضافه نبودن جسم لطیفی که خلل اجزاء را متسد کند آن خللی که بسبب تپدد پیدا شده است.

۵- که موجب اثبات تخلخل حقیقی شود چنانکه مشائیان گویند.

و اما آنچه [در مقام اثبات مطلوب آنان] گفته شده است^۱ که مثلاً [اگر] قاروره مکیده شود و بطور دسرو بر روی آب نهاده شود در این حال با وجود باقی ماندن هوایی که در آن موجود است مقداری از آب وارد آن میشود و [بدین ترتیب] هوا متکاثف میگردد، گفتاری بود نامسلم.

زیرا پس از مکیده شدن قاروره ممکن نیست که حکم شود باینکه در هنگام ورود آب در آن، چیزی از هوای موجود در آن خارج نمی شود و بلکه برعکس دخول آب مقداری از هوای موجود داخل قاروره را بیرون میکند^۲ و برای آن منفذی باقی می ماند^۳ و ما را نرسد که حکم کنیم باینکه مکندۀ کوزه باندازه که از هوای کوزه می مکد بکوزه باز نمیگرداند تا اینکه پس از مکیدن تخلخل لازم آید و [ضبط

۱- یعنی برهانی دیگر که در باب تخلخل و تکاثف حقیقی گفته اند نیز باطل است. تقریر برهان این است که اگر قاروره مکیده بشود و دهن آنرا با لاصله بر روی آب دسر کنند قهراً مقداری از آب وارد آن میشود در حال که در قاروره هوا موجود است نهایت آن هوا متخلخل شده است اکنون آب وارد آن شده و جای خلل و فرج را می گیرد در حال که قبل از اینکه قاروره مکیده شود و مقداری از هوای آن بیرون شود آب وارد آن نمی شد و این دلیل بر تخلخل است که بعد از مکیدن حاصل می شود.

۲- نه از جهت تخلخل بلکه از جهت کشیف بودن آب از یکطرف. و بالاخره یعنی لطافت هوایی که مکیده شده است و در عین حال متسخن شده است بسبب مکیده شدن و دیگر افعال آن از پروت ماء که موجب میشود آن هوا از مسامات قاروره خارج شود خلاصه اینکه در هنگام دخول آب هوای موجود از مسامات قاروره بیرون می رود و بنا بر این میتوان گفت که در هنگام مکیدن، آن مقدار هوا که از دهن قاروره خارج میشود از مسامات آن وارد قاروره میشود پس نه تخلخل است و نه تکاثف یعنی نه دخول آب موجب تکاثف هوای مانده میشود نه خروج هوا بواسطه مکیدن موجب تخلخل میگردد.

۳- قطب گوید منظور او منفذی است که خروج هوا را شکل نمیکند و لکن خود قطب قبول ندارد و آنرا ابعاد دانسته است. و در بیان مقصود شیخ گوید چنانکه مشاهده میشود از کوزه هایی که در آب فرو میرود هوا خارج میشود و علت این، فرار کردن هواست و مقاومت هواست با آب در محلی تنگ که کوزه باشد و از این جهت آوازی که بقیه است شنیده می شود.

کردن] اینگونه امور بسبب مشاهده برما دشوار میباشد^۱.

و حدس خواهی زد که هرگاه تخلخل بآن نحو که میگویند [بزیادت مقدار] متصور باشد تداخل اجسام لازم آید زیرا هرگاه مقادیر افزوده شوند و حال اینکه پیش از ازدیاد مقادیر، عالم کلاً ملاء^۲ میباشد و از طرفی از ازدیاد مقادیر اجسام لازم نمی آید که مقادیر اجسامی دیگر که مباین و غیر آنهاست بدون سبب و علتی که موجب تکاثف شود نقصان پذیرد بنا براین بالضرورة تداخل لازم آید و این امر در هنگام طوفانهای آبی بزرگ^۳ روشن تر است.

اما قمقه^۴ آوازه دهنده [و شکافنده] که اعتماد آنان بر آنست^۵ هرگاه بر فرض شود [جای این پرسش هست که] آیا نخست به مقدار موجود در آن افزوده میشود و سپس منفجر میگردد و یا اینکه نخست منفجر میشود و سپس بمقدار آن افزوده می گردد.

هرگاه نخست قمقه شکافته شود و سپس بمقدار آن افزوده گردد لازم آید که شکاف آن بسبب تخلخل نباشد بدان سان که آنان تعلیل کرده اند همین طور است هرگاه انفجار و ازدیاد مقدار با هم واقع شود در این صورت سبب انفجار چیز دیگری خواهد بود که مقدم بر انفجار است نه تخلخل و اگر نخست به مقدار افزوده شود [و سپس انفجار حاصل گردد] زیادت مقدار و صحت قمقه جمع می شود و تداخل لازم آید^۶.

۱- یعنی قابل مشاهده نیست و یا مشاهده و ضبط آن دشوار است که مثلاً بگوئیم هوایی از مسامات وارد نمیشود و یا مکنده کوزه باندازه هوایی که می مکد بنحوی دیگر اعطا نمی کند.

۲- یعنی قبل از مقادیر زائده یا قبل از ازدیاد مقادیر.

۳- یعنی طوفانهای آبی.

۴- در اثبات تخلخل و تکاثف.

۵- زیرا لازم می آید که ولو یک لحظه هم باشد بمقدار افزوده شود و هم قمقه سالم باشد یعنی به حجم آن افزوده نشده باشد.

و اگر گفته شود که زیادت مقدار بالذات مقدم بر انفجار^۱ بود در این صورت در باب میل اجزاء بتفرق نیز ما همین را میگوئیم^۲ [که میل اجزاء بالذات متقدم بر شکافته شدن است] و ایراد آنها لازم نمی آید.

پس در این صورت تخلخل جزبه تفریق اجزاء از جهت حرارت^۳ و وارد شدن جسم لطیفی مانند هوا در خلل آن نمی باشد بطوریکه هرگاه اجزاء بسوی افتراق میل کنند و مانعی از این امر ممانعت نماید هرگاه آن اجزاء را قوتی باشد آن مانع را دفع کند و بسوی جدائی رود. و این گستگی اجزاء در متخلخلاتی مانند آب و جز آن از مایعات در هنگام تبخیر بخوبی احساس میشود هرگاه فرضاً اجزاء آنرا مجدداً بهم به چسبانیم پیوسته می شود و بهمان مقدار نخست بازمی گردد، پس از این بیان ثابت شد که جسم عبارت از مقدار است و بمقادیر عالم اصلانه افزوده می گردد و نه از آنها کاسته میشود و روشن شد که مثلاً برای خردله، ماده مستعد آن چنانی نیست که تمام مقادیر جهان را بپذیرد چنانکه مشائیان بدان ملتزم شده اند^۴ و [آنچه ما گفتیم] رأی و نظر حکمای نخستین و بامتان است^۵.

و آنچه گفته میشود^۶ که مستند بودن و متقدر بودن خود از اموری است

۱- تقدم بالذات نه بالزمان.

۲- یعنی میگوئیم میل اجزاء بر انفجار بالذات مقدم بر انفجار است و بنا بر این، گفتار آنان درست نیست که گویند: میل اجزائی که در قیقه است بافتراق و تفریق قیقه اگر بعد از تفریق و یا با آن باشد لازم آید که تفریق بمیل نباشد و اگر قبل از آن باشد خلاف لازم آید زیرا اجزاء موجود در آن متفرق باطراف میشوند و چیزی هم نیست که جای آنها را بگیرد یعنی جای خالی را.

۳- در متن چاپ قدیم للحرارة است و این درست است.

۴- ملا صدرا در تعلیقه گوید: هیچگاه مشائیان نگفته اند که خردله از آن جهت که خردله است تمام مقادیر عالم را می پذیرد بلکه گویند آنرا استعدادی است که متعاقباً صورت های مختلف را پذیرد و رها کند.

۵- یعنی اینکه عبارت از مقدار است مطابق رأی حکمای اقدمین است نه امثال ارسطو.

۶- که مقدار زائد بر جسمیت است نه نفس جسمیت.

که حمل بر جسم می‌گردد و بنا براین [امتداد و مقدار] زائد بر آنست سخن مستقیمی نیست زیرا هنگامیکه ما می‌گوییم «الجسم متقدر» لازم نیست که مقدار زائد بر جسم باشد^۱. زیرا حقایق مبتنی بر اطلاقات نمی‌باشد^۲ چه آنکه در اطلاقات [عرفی] تجوزات بسیاری جریان دارد^۳.

و چه بسا انسان در ذهن خود شیئیت را باضافه مقدار برمی‌گیرد و [ملحوظ می‌کند] و می‌گوید «الجسم شیء له المقدار» در حال که هرگاه به حقیقت امر رجوع کند چیزی را بجز نفس مقدار نمی‌یابد^۴ و هرگاه در عرف مردم این گفتار که گویند «بعد بعید» اطلاق گردد دلالت نمی‌کند که بعدیت در بعد امری بود زائد بر آن بلکه این [اطلاق نوعی اطلاق عرفی] مجازی است چنانکه گفته میشود «جسم-جسیم»، و جایز است که گفته شود «الجسم مستند» باین معنی که جسم را امتدادی است خاص در جهت معینی که حاصل آن باین امر باز می‌گردد که مقدار یا متوجه به جهات مختلف بود و یا متوجه به جهت معینی است و امثال این تأویلات [و تعویلات]. پس اینگونه مغالطات^۵ اینان را از جهت اخذ اتصال بمعنی امتداد و از پاره‌از تجوزات دیگر حاصل شده است [و لازم آمده است] و ناشی از گمان آنان است باینکه امتیاز و فرق بین کمال و نقص (چنانکه بین خط طویل و قصیر است) به چیزی بود زائد بر مقدار و حال اینکه این گمان نادرست^۶ است.

۱- لازمه اش این نیست که متقدر بودن زائد بر جسم باشد باین دلیل که شیئی حمل بر نفس خود نمی‌شود.

۲- تا اینکه از اینگونه اطلاقات حکم بمسائل علمی و حقایق کنیم.

۳- بسیاری از اطلاقات مجازی است.

۴- زیرا شیئیت زائد بر مقدار نیست و بلکه نفس مقدار است.

۵- یعنی مغالطاتی مانند الجسم مرکب من الهیولی والصورة آنچه از مفاسد و توالی فاسد بدنبال داشته و دارد.

۶- یعنی مغالطات و خطاها برای آنان از این راه‌ها حاصل شده است یکی اینکه اتصال را بمعنی امتداد گرفته‌اند دوم اینکه اطلاقات مجازی را مورد اعتماد قرار داده‌اند سوم اینکه گمان کرده‌اند ماهه الافتراق بین کامل و ناقص به امری زائد بر مقدار است. قطب ص ۲۱۸.

حکومتی در اینکه هیولای عالم عنصری عبارت از مقداری است قائم به نفس خود

و چون در فصل پیشین تورا روشن شد که جسم جز مقدار قائم بذات خود چیز دیگری نبود بنابراین در عالم وجود، موجود دیگری نبود که تنها او موجود بود و صور و مقادیر را پذیرد یعنی آن موجودیکه مشائیان آنرا هیولای [اولی] نامیده اند^۱. و آن [یعنی هیولی] بنزد آنان موجودی بود که فی نفسه متخصص بامری و چیزی نبود و بلکه تخصص آن بصورتها بود^۲ و حاصل آن باین بازمیگردد که هیولی موجودی بود نا معین و جوهریت آن عبارت از سلب موضوع بود از آن^۳ و البته این گفتار ما که گوئیم هیولی موجود «مانی» بود همانطور که گذشت [باین معنی است] که صرفاً امر ذهنی بود^۴.

و بنا برین آنچه را مشائیان هیولی نامیده اند امری موجود و مقرر در خارج نبود و بنا بر قاعده که مقرر داشتیم جوهریت این نوع مقدار که عبارت از جسمیت بود امری عقلی بود و هرگاه نسبت به هیأت متبدله بر آن و انواع مرکبه حاصل از آن سنجیده و قیاس شود

۱- این پرهان رد بر مشائیان است که گویند بجز صور جسمیه و نوعیه موجود دیگری بود که قابل صور مقادیر است و آن هیولی است.

۲- یعنی هیولی هیچگونه تخصص و نام و نشانی ندارد و بواسطه صورتهای نوعیه و جسمیه تخصص یابد و نام و نشان یابد.

۳- منظور شیخ این است که حاصل تفسیر و تعبیر مشائیان از هیولی این می شود که هیولی عبارت از موجود مبهمی است یعنی موجود نامتعیین و قبلاً یا نشد در اعتبارات عقلی که موجود نامتعیین یا موجود «ما» امری عقلی و ذهنی است پس از سخن خود مشائیان و تعاریف آنها نسبت به هیولی در میابیم که امر ذهنی است.

۴- و بنا بر این یعنی بنا به تعبیرات خود آنها هیولی امر ذهنی است.

۵- بنا بر تعبیر خودشان در حالی که خود آنان با وجود اینگونه تعریقات گویند امر خارجی است.

۶- زیرا خود مشائیان گویند در هیچ موضوعی از موضوعات تقرر ندارد و بلکه خود شکل دهنده هر امری است و چیزی است نا معین که صورتها را علی التعاقب می پذیرد.

آنگاه [آن اعراض و انواع] هیولی نامیده میشود و بجز آن چیزی دیگر نبود [بنام هیولی] و بلکه باین اعتبار هیولی تنها همان جسم بود^۱.

حکومتی دیگر در مباحث وابسته به هیولی و صورت

و اینان [در باره] آنچه خود موجود فرض کرده‌اند و نام آنرا هیولی نهاده‌اند چنین اظهار کرده‌اند که: وجود هیولی بدون صورت و وجود صورت بدون هیولی متصور نبود و سپس چه بسا حکم کرده‌اند که صورت را مدخلیتی بود در وجود هیولی^۲ و اغلب اوقات در [اثبات اینکه] صورت علتنا متعین است برای هیولی بر این معنی تکیه کرده‌اند که خلو هیولی از صورت متصور نیست و [البته] این برهان محکم و درست نیست زیرا مانعی نیست که برای وجود چیزی لازمی باشد که بدون آن، ملزوم تحقق نپذیرد و در عین حال لازم نیست که آن لازم علت [ملزوم] باشد^۳.

سپس گوئیم: بعضی از آنان در بیان آنکه که وجود هیولی بدون صورت متصور نیست [گفته‌اند:] براین فرض یا هیولی بخش پذیر است که لازم آید که جسم باشد و بنا براین مجرد از صورت نباشد و یا بخش پذیر نیست بناچار باید بخش ناپذیر بودن آن لذاته باشد^۴ و بنا بر این انقسام پراو محال باشد^۵ این برهان نیز نادرست

۱- در هر حال این امر که بنام جسم خوانده میشود یک امر عقلی است نه خارجی و نسبت باعراض و انواع مرکبه میتوان هیولی گفت و گرنه چیزی که خود استقرار خارجی داشته باشد نیست و بالاخره اگر دقت شود تنها یکه امر در عالم هست که جسم است و هیولی و جسم یک چیز بود.

۲- مشائیان گفته‌اند که جسم مرکب از هیولی و صورت است و صورت را علت هیولی دانسته‌اند و این امر هم درست نیست زیرا خالی نبودن صورت از هیولی دلیل براین نیست که قوام و وجود هیولی به صورت است.

۳- مانند زوایای ثلث برای مثلث و یا زوجیت برای اربعه که از لوازم آنها است و مثلاً عرض چیزی لازمه آنست و لکن علت او نیست و بلکه معلول آنست.

۴- یعنی در این هنگام که هیولی بدون صورت باشد.

۵- و این خلاف فرض خود آنها است که قائل به هیولی هستند.

و نا استوار است زیرا هرگاه [هیولی] خارجاً نا منقسم باشد لازم نیست که عقلاً هم نا منقسم باشد و بخش ناپذیری، ذاتی آن باشد و بلکه امتناع فرض انقسام در آن از جهت فقدان شرط قسمت است که مقدار باشد^۱.

و از جمله براهین آنان^۲ [بر مجرد هیولی از صورت] آنکه هرگاه فرض شود که [نخست] هیولی موجود مجرد باشد و سپس در آن صورت حاصل شود [سه فرض توان کرد] یکی آنکه هیولای [مجرده] در تمام امکنه باشد دیگر آنکه موجود لافی مکان باشد و این هر دو فرض ظاهر البطلان است و سه دیگر آنکه در مکانی مخصوص باشد و حال آنکه هما لطور که در کتب مفصله آمده است هیولی را مخصصی نیست^۳.

و هر آینه گوینده را رسد که بدانها گوید: امتناع حصول [هیولی] در مکان خاص از جهت عدم مخصص است نه از جهت محال بودن تجرد آن از صورت^۴ و نهایت چیزی که از این برهان لازم آید این است که هرگاه عالم حاصل و موجود شود و همچنان بطور هیولای مجرد از صورت باقی بماند هیچگاه پس از آن لبس صورت و صورت پذیری بر آن ممکن نبود زیرا در این هنگام مخصصی که آلا [بمکانی دون مکانی دیگر]

۱- زیرا محال است که لغیره باشد که صورت و توابع صورت باشد زیرا فرض این است که مجرد از صورت است و با این فرض مستع است چون بنا بر فرض، بالذات بخش ناپذیر است و ما بالذات لایزول و گاه باشد که چیزی از جهت نفی شرطش مستع باشد آن شرطی که جز علت قاسم است.

۲- یعنی برهان دیگر آورده اند بر امتناع تجرد هیولی از صورت.

۳- زیرا بر فرض اول لازم می آید که جسم واحدی در تمام امکنه باشد و بر فرض دوم لازم می آید که در هیچ مکانی نباشد و بر فرض سوم لازم می آید که هیولی متخصص بمکانی خاص بود در حال که خود گویند: نسبت هیولی به تمام مکانها یکسان است. حاصل سخن اینکه هرگاه هیولی نخست مجرد از صورت بود و سپس به صورت مقترن شود محال لازم آید و آن ترجیح بلا مرجح است و بل حصول در تمام حیزها یا در لایز و هر سه محال است پس «مقدم» که تجرد از صورت باشد محال است.

۴- یعنی از جهت اسری عرضی است که عدم مخصص است نه آنکه ذاتاً محال است که مجرد بودن باشد.

تخصیص دهد وجود ندارد و محال بودن چیزی بسبب غیر، دلالت بر محال بودن آن فی نفسه ندارد، اینگونه مغالطات و خطاها ناشی از اجمال اعتباراتی است که ملحق به چیزی میشود، بعضی لذاته و بعضی لغیره^۱.

و نزدیک به برهان سابق است برهان آنان [در اثبات اینکه هیولی مجرد از صورت نتواند باشد] مبنی بر آنکه هرگاه هیولی مجرد از صورت باشد یا «کثیر»^۲ [هرگاه «کثیر» باشد و متصف به کثرت] بناچار کثرت مستدعی معیزی خواهد بود و این [مميز] بصورت [و توابع صورت] خواهد بود^۳ [و هرگاه «واحد» باشد و [هیولی متصف به وحدت باشد] بناچار اتصافش بوحدهت بمقتضای ذاتش^۴ بود پس لازم آید که اصلاً تکثر بر آن ممکن نبود.

در این مورد گوینده را رسد که گوید «وحدت صفتی است عقلی که از ضروری بودن عدم انقسام هیولی لازم میاید» و محال بودن انقسام هیولی ناشی از انتفاء شرط انقسام میباشد و آن چنانکه پیش از این گفته شد مقدار است^۵.
و چون ما ثابت کردیم که جسم بجز مقدار چیز دیگری نیست از بحث در هیولی بی نیاز هستیم به جز اینکه غرض ما از ایراد اینگونه برهانها روشن کردن اشتباهات و لغزشهای مشائیان است^۶.

۱- ملحقات بالذات بجای ما بال غیر و یا ملحقات بال غیر بجای ما بالذات گرفته شود.

۲- زیرا هیچ امری خالی از دو حالت وحدت و کثرت نیست.

۳- امتیاز کثرات و تحقق کثرت بصورت است.

۴- و اگر وحدت باشد بناچار باید اتصاف آن بوحدهت مقتضای ذاتش باشد و والذاتی لا یتخلف و بنا بر این تکثر بر آن ناممکن خواهد بود لان ما بالذات لا یزول. لکن عملاً تکثر واقع است پس در هنگام مجرد واحد نیست.

۵- قبلاً بیان شد که ممکن است چیزی از جهت انتفاء شرطش مستنع شود.

۶- و بنا بر این اتصاف هیولی بوحدهت مقتضای ذاتش نیست تا اینکه تکثر بر آن مستنع باشد بلکه بمقتضای غیر است و آن محال بودن انقسام است از جهت انتفاء شرط قسمت.

۷- زیرا این برهانها بر این فرض است که جسم بجز مقدار باشد چنانکه مشائیان گویند و غرض ما بیان سهو مشائیان است در اثبات صورت جسمیه.

پس اینان [مشائیان] صورتهای دیگری را [جز صورت جسمیه] برای هیولی اثبات کرده‌اند^۱ و گفته‌اند که جسم خالی [از دو حالت و دو دسته] نباشد یا قسمت و انفصال بر آن منتفع بود و یا ممکن بود [آن جسم که بر آن قسمت ممکن بود] یا قسمت و تشکل و ترک آنرا بهسولت می‌پذیرد و یا [اینکه اینگونه چیزها را] بدشواری می‌پذیرد پس بناچار باید صورتهای دیگری باشد که مقتضی اینگونه چیزها باشد و جسم بآنها تخصص و ویژگی یابد [و این مطلوب مشائیان است در اثبات صورت نوعیه].

و گوینده‌را رسد که گوید اینگونه مخصصات [که بآنها استناد کردید] کیفیاتند [نه جواهر] اما در عناصر پس مانند رطوبت و یبوست و حرارت و برودت بود و اما در افلاک پس مانند هیأت دیگر^۲ بود.

و اگر پاسخ گویند که اعراض نتوانند مقومات و مخصصات جوهر باشند [و آنچه ما مورد بحث قرار دادیم مقوم جوهر است^۳] جواب داده می‌شود که مقوم جوهر بودن این اموری که شما صورت نامیدید اگر باین جهت باشد که هیچگاه جسم از بعضی از آنها

۱- یعنی غیر از صورت جسمیه صورت دیگری را اثبات کرده‌اند که آنرا صورت نوعیه و طبیعیه نامند و گفته‌اند در وجود هیولی تنها صورت جسمیه کافی نیست زیرا همانطور که هیولی را مجرد از صورت نتوان تصور کرد جسم مطلق نیز وجودش متصور نیست زیرا هرگاه برای جسم مطلق وجودی باشد و حال اینکه جسم دو نوع است یکی اجسامی که اقسام بر آنها منتفع است مانند افلاک و بعضی ممکن است این قسم هم بر دو قسم است یکی جسم‌هایی که شکل و اقسام را بهسولت می‌پذیرند مانند آب و هواء و بعضی بهسولت نمی‌پذیرند مانند سنگ و غیره پس جسم مطلق خالی از یکی از این سه نیست و اگر جسم مطلق هریک از این سه - حالت را بپذیرد بناچار بمقتضای ذاتش باشد و بنا بر این همه اجسام در خواص یکسان خواهند بود پس صورت دیگری لازم است که مقتضی این گونه خصوصیات و اشکال و حالات باشد و جسم مطلق در هر کجا بوسیله آن صورت متخصص به خصوصیت خاص شود و آن صورت نوعیه است.

۲- یعنی این مخصصاتی که بآن استناد کردید و فکر کردید که جواهرند، اعراضند و از مقوله کیفیاند.

۳- یعنی مجدداً ایراد کند و پاسخ گوید که کیفیات و اعراض دیگر مقوم جوهر نمی‌توانند باشند پس جواهرند نه کیف.

خالی نیست گوئیم خالی نبودن چیزی از امری دال بر آن نیست که آن [امر] مقوم آن چیز و آن [چیز] مقوم بآن امر بود زیرا [بیان شد] که پاره از لوازم چیزها اعراضند^۱. و هرگاه تقوم جسم بآنها از آن جهت باشد که [این امور] مخصصات [و مقومات وجود] جسم اند [پاسخ دهیم که] شرط مخصص بودن این نیست که صورت و جوهر باشد زیرا شما خود اعتراف دارید که اشخاص هر نوع بعوارض متمیز میگردند و حال آنکه هرگاه این مخصصات نمی بود انواع و جزائواع مانند اصناف و اشخاص موجود نمیشدند. و نیز اعتراف کردید که طبایع نوعیه از لحاظ وجود اتم از اجناس اند^۲ و فرض وجود آنها بدون مخصصات متصور نیست و اگر مخصصات جسم صورت و جوهر باشد بآن دلیل که وجود جسم بدون مخصص متصور نیست لازم آید که مخصصات انواع اولی و اقدم بجوهریت باشند و حال آنکه چنین نیست.

پس جایز است که مخصص [جسم مطلق یعنی صورت نوعیه] عرض باشد^۳ [نهایت آنکه] عرض گاه از شرایط تحقق جوهر است چنانکه مخصصات در انواع عرض میباشند و تحقق [و وجود] نوع در خارج متصور نیست مگر بآن عوارض^۴.

۱- پاسخ داده می شود که مقوم جوهر نمی باشند و برهان شمار این که اینگونه مخصصات مقوم اند یا عبارت است از اینکه اینگونه امور و مخصصات همواره با آنها هستند که نادرست است زیرا بسیاری از لوازم امور هستند که همواره با آن اسورند و مع ذلک مقوم آنها نمی باشند و بلکه اعراضند مانند مقدار، شکل که لازمه اجسامند و یا اینکه منظور شما این است که اینگونه مخصصات مقوم جسم اند یعنی مقومات وجودی آن میباشند باز هم گوئیم شرط مخصص بودن این نیست که صورت و جوهر باشد چنانکه در مخصصات و سمیزات اشخاص و اصناف خود شما اعتراف دارید.

۲- از جهت اینکه اتم وجوداً است از طبایع جنسیه چرا چنین نیست؟ چون پاره از مخصصات، اعراض و هیات اند.

۳- یعنی جایز است که مخصص جسم مطلق که بنا بر گمان مشائیان صورت نوعیه است عرض باشد.

۴- پاسخ این ایراد است که گفته شده است: مخصصات انواع تابع مخصص نوعی است، و هرگاه تخصص اشخاص نوع بآن مخصصات از اسباب خارجی باشد مقوم ماهیت نوعی نخواهد بود، گوید عین همین مطلب را در پاره صور نوعیه میتوان گفت که صور نوعیه تابع ماهیت جسمیه است که اگر با اسباب خارجی باشد مقوم و جوهر نیست.

و اما آنچه در این باب گفته میشود آنکه حقیقت نوعیه نخست تحقق می‌پذیرد و سپس عوارض از آن پیروی کرده عارض بر آنها میشوند سخنی سست است زیرا طبیعت نوعیه مثلاً مانند «انسانیت» هرگاه نخست حاصل گردد و سپس عوارض [وجودی] او را پیروی کند لازم آید که نخست انسان بطور مطلق و کلی موجود شود و سپس تشخیص پیدا کند و این امر محال است زیرا انسان هیچگاه موجود نمیشود مگر مشخص و [متخصص به شخصیات] و انسان مطلق اصلاً در خارج تحقق نمی‌پذیرد و اگر اینگونه عوارض از شرایط تحقق طبیعت نوعیه انسان در خارج نباشد و آنچه ما به الامتیاز این شخص معین از انسان است از لوازم حقیقت انسانیت نباشد [چه عرضی و چه غیر عرضی] جایز خواهد بود فرض بقاء انسانیت مطلقه و حقوق عوارض بآن بدون تمیز و تخصص^۲ زیرا اینگونه عوارض که اشخاص نوع بسبب آنها مشخص و ممتاز میشوند از مقتضیات [و لوازم] حقیقت طبیعت نوعیه نمی‌باشد و الا در همه اشخاص یکسان می‌بود پس در این صورت از ناحیه فاعل خارجی خواهد بود^۳.

و باین دلیل که چون طبیعت نوعیه ذاتاً از اینگونه مشخصات بی‌نیاز است ما را رسد که وجود طبایع نوعیه را عاری از عوارض فرض کنیم و حال آنکه چنین نباشد [پس از این بیان معلوم شد] که جایز است که عرض شرط وجود جوهر بود و بدین معنی مقوم وجود آن باشد^۴.

۱- در فرق بین ماهیت نوعی و جنسی است که ماهیه نوعی فی نفسه تام الوجود است و اگر مثلاً نوع انسان منحصر در شخص او شود نهایی به سبب ندارد و مانعی نیست که نوع آن منحصر در شخص باشد و بنا بر این مشخصات آن ممکن است عرض باشد بر خلاف جنس، جواب میدهد که عین همین استدلال در ماهیت جنسی بیاید و اگر گفته شود که ماهیت جنسی تام الوجود نیست و در تمامیت خود نیاز به مشخصات دارد و باید مشخصات جوهر باشند تا موجب تمامیت آن گردند عین همین استدلال را در باب ماهیت نوعی نیز میتوان گفت.

۲- لازم آید که بتوان انسانیتی بطور مطلق فرض کرد بدون سبب یعنی که انسانیت مطلقه بدون سبب قبلاً وجود داشته باشد و بطور مطلق باقی باشد و عوارض بآن ملحق گردد.

۳- نه ناشی از متن طبایع نوعیه و جنسیه...

۴- یعنی شرط تحقق و تقرر آن در خارج باشد.

و آنکه هرگاه جایز باشد که نخست انسانیت مطلقه حاصل گردد و سپس حمیزات و مخصصات از آن تبعیت کنند چگونه جایز نباشد که نخست جسمیت مطلقه تحقق پذیرد و سپس مخصصات بدنبال آن آیند و هر عذری در مورد جسم مطلق میآورید مثل آن در انواع^۱ هم آید

و سپس [گوئیم] شگفت آوراین است که بنا بر آنچه مشائیان گویند «عقل» از جهت تعقل امکان خود مقتضی حصول جسم است. و حال آنکه امکان وی بالضرورت عرض مییابد^۲ بنا بر سیاق [وقیاس] مذهب خود آنان^۳ و همچنین است [گفتار آنها در] تعقل امکان^۴ زیرا تعقل امکان بجز تعقل وجوب است زیرا هرگاه تعقل امکان و وجوب یکی باشد لازم آید که اقتضای آن دو نیز یکی باشد و حال آنکه چنین نیست^۵ و چون تعقل امکان بجز تعقل وجوب است. بنا بر این هر دو زائد بر ماهیت عقل اند و هر دو برای او عرضی میباشند و دو عرضی هستند در [وجود او] و چون وجود داخل در حقیقت شیء نمیباشد^۶ بطریق اولی امکان و وجوب داخل در حقیقت شیء نمی باشد تا چه رسد که تعقل آن دو داخل در حقیقت شیء باشد، و چون تعقل امکان و وجوب عرضی میباشند و باعتبار آن دو تعقل [تعقل وجوب و تعقل امکان] یک جوهر مفارق و یک جوهر جسمانی حاصل میشود^۷ پس درست و صحیح خواهد بود [که بگوئیم] اعراض را بنوعی از

۱- زیرا از این جهت فرقی بین مخصصات انواع و جسم مطلق نیست.
 ۲- در ترتیب نظام آفرینش مشائیان گویند عقلی اول ذات سببه المبادی را تعقل میکند و از این تعقل عقل دیگر بوجود میآید و خود را و امکان ذاتی خود را نیز تعقل می کند و از این تعقل، جسم بوجود میآید، شیخ اشراق گوید: امکانیت عقل امری عرضی است پس چگونه در آنجا عرض موجب حصول جسم است و علت آنست و در اینجا نباشد؟
 ۳- مشائیان امکان و... را عرض میدانند لکن شیخ اشراق امر اعتباری می داند غیر واقع در خارج.

۴- وقتی که امکان عرض باشد تعقل امکان بدو وجه و بدو دلیل عرض است.
 ۵- زیرا بنا بر قول مشائیان مقتضای اول که تعقل امکان باشد جوهر جسمانی است و مقتضای تعقل وجوب آن جوهر غیر جسمانی است.
 ۶- چنانکه قبلا بیان شد که وجود امر اعتباری است.
 ۷- از تعقل امکان فی نفسه جوهر جسمانی و از تعقل وجوب بالغیر نفس و از تعقل ذات حق عقل دیگر صادر میشود. از قطب ص ۲۲۹.

علیت و یا اشتراط مدخلیتی است در وجود جواهر و مقوم وجود نباشد مگر هر آنچه بنحوی در وجود چیزی مدخل باشد.

و آنکه آیا استعدادی که مستدعی وجود نفس است برای بدن از جهت مزاجی نیست که خود عرض است و آن از شرایط حصول نفس است؟ و آیا امتیاز نفوس پس از مفارقت از بدن بعضی از بعضی دیگر باعراض نیست؟ پس درست خواهد بود که بگوئیم بعضی از مشخصات جواهر اعراضند و تخصص بانها شرط حقایق وجود نوعیه باشد.

و شگفت این است که مشائیان خود جایزدانسته اند که حرارت مبطل صورت مائیه و عدم آن شرط وجود صورت مائیه باشد و هنگامیکه جایز است عدم عرضی، شرط [وعلت] وجود جوهری باشد چگونه جایز نباشد که وجود [عرض] علت یا شرط وجود جوهر باشد و آیا مقوم وجود بجز آنچه در وجود چیزی به نحوی مدخلیت دارد چیز دیگری میتواند باشد؟ و مشائیان خود اعتراف کرده اند که آنچه مستدعی صورت هوایی است «حرارت» است و بنا براین «حرارت» از جمله علل حصول آن میباشد باینکه خود عرض است، پس پاره از امثال اینگونه اغلاط ناشی از استعمال الفاظ است در معانی مختلف مانند لفظ صورت و جزآن^۱ و پاره دیگر [از اینگونه اغلاط] ناشی از اشتباه کردن «امری» است بامری که مثلاً فرض شود نسبت برهان ثبوت قاعده به مستثنی و مستثنی منه یکسان باشد^۲.

۱- زیرا لفظ صورت بنزد مشائیان بمعنی جوهر مقوم بکار رفته است و نزد حکمای اقدم بمعنی عرض زیرا بنزد آنان هر چیزی که در محلی حلول کند عرض است چه آنکه وجود محل مقوم بدان باشد یا نه و لکن هیولی بنزد حکماء اقدم بمعنی جسم مطلق بکار رفته است و نزد مشائیان بمعنی جوهر بسیط که جزء جسم است. قطب ص ۲۳۰.

۲- مانند «کل ما حل فی شیئی و قویه وجود محله کالصوره فهو جوهر والا فعرض» زیرا حجت ثبوت تقویم صورت همانطور که بیان شد هر چه باشد نسبت بآن و مستثنی منه یکسان است یعنی نسبت آن ببعضی از اعراض که قبول دارند و بعضی دیگر که قبول ندارند و این خود منشأ غلط است.

بعضی از شائیان باین برهان متوسل شده‌اند^۱ که در وجود آب، آتش و جز آنها، اسوری وجود دارد که بوسیله آنها پاسخ از «ماهو» دگرگون می‌شود و آن اسور صورت اند^۲ زیرا اعراض جواب از «ماهورا» نتوانند دگرگون کنند.

این برهان نیز درست و متین نیست. زیرا مثلاً هرگاه از چوب کرسی ساخته شود در آن بجز هیأت و اعراض چیز دیگری حاصل نمی‌شود و مع ذلک در هنگام پرسش «بماهو» از آن «چوب» گفته نمی‌شود و بلکه «کرسی» گفته می‌شود و همچنین است بطوریکه در محل خود مقرر شده است در خون صور عناصر محفوظ است و در آن بجز هیأت و اعراض که باعتبار همان اعراض بصورت خون درآمده است؛ چیزی دیگر نیست و هرگاه از اشخاص آن به «ماهی» پرسیده شود پاسخ داده نخواهد شد که عناصر است و بلکه پاسخ [از پرسش بوسیله ماهی] «خون» بود و همین‌طور است خانه که مشارایه و [محسوس] است که هرگاه از ماهیت آن «بماهو» پرسیده شود، پاسخ داده نخواهد شد که «گل» یا «سنگ» است و بلکه پاسخ داده می‌شود که «خانه» است و بنا براین اعراض مغیر ماهو می‌شوند. و عنوان حقایق غیر بسیطه از این لحاظ برحسب ترکیبات و اساسی آنها است^۳ و اما بسائط را که قهراً اجزائی نیست که در مقام پاسخ پرسش از ماهیت

۱- یعنی برای اثبات جوهریت بخصصات اجسام عناصر.

۲- یعنی جوهرند زیرا اعراض موجب دگرگونی پاسخ «ماهو» نمی‌شوند و آنچه جواب به ماهورا تغییر می‌دهد جوهر است و از طرفی بخصصات جواب «ماهو» و تغییر می‌دهد پس جوهر است. بنا بر فرض آنها

۳- در حال که مسلم پاسخ بماهو تغییر می‌کند پس بعضی از اعراض نیز پاسخ از «ماهو» را تغییر می‌دهد.

۴- که باعتبار همان اعراض خون‌نایده می‌شود و مع ذلک در پاسخ از آن عناصر گفته نمی‌شود.

۵- یعنی از این جهت باید اشیائی که از آنها مرکب شده است مورد لحاظ واقع شود چه اینکه اجزاء آن جوهر باشند بقول شائیان، مانند جسم که مرکب از صورت و هیولی است یا اعراض مانند حرکت سریع که مرکب از حرکت و سرعت است یا مرکب از جوهر و عرض مانند کرسی که مرکب از چوب و هیأت خاص است و اختلاف در نامگذاری است که هر اسمی بازه چیزی نهاده شده است.

آنها به « ماهو » بسبب پاره از اجزاء آن پاسخ دگرگون شود، و ضابطه کلی در عنوان انواع مرکبه اجتماع معظم اعراض مشهوره آنها است [و بجز آن] به خصوصیات و اعراض دیگر توجه نمیشود تا اینکه پاسخ از « ماهو » بسبب آنها دگرگون شود^۱ یا نشود.

از جمله براهین آنان این است که^۲ این صورتها جزء جوهرند و جزء جوهر، جوهر است^۳. در این برهان مغالطه هست زیرا هر جزئی که از یک جهت بر او جوهر حمل بشود لازم نیست که خود آنهم جوهر باشد^۴.

و مثلاً از جهتی [و باعتبار ماده] بر کرسی جوهر حمل میگردد^۵ و هیاتی که بوسیله آن « کرسویه » تحقق یافته است نیز جزء کرسی است و مع ذلک لازم نمی آید که جوهر باشد. و بلکه آن جوهری که از تمام وجوه جوهر بود تمام اجزاء آن نیز جوهر است زیرا جوهر بودن آن از تمام وجوه عیناً باین معنی است که تمام اجزاء آن جوهر است البته در صورتیکه برای آن جزئی وجود داشته باشد^۶ و مثلاً چه کسی پذیرفته است که آب و هوا جواهر محض باشند^۷ و بلکه آن دو از حیث جسمیت جواهراند و خصوص مائیت و هوئیت آنها بواسطه اعراض بود. پس آب خود جوهر است و وجود آن با اعراض که جوهر نیست.

و اما گفتار آنان که صورت مقوم جوهر است و بنا بر این خود نیز جوهر

۱- مانند کرسی که چوبی است که در آن هیأت و اعراض خاص جمع شده است که بواسطه آنها کرسی شده است مانند شکل و امثال آن بر خلاف رنگ و امثال آن و بنا بر این پاره از اعراض جواب از « ماهو » را دگرگون می کند و پاره دیگر نمی کند.

۲- یعنی برهانهای آنان بر جوهریت صورت.

۳- بلکه جزء جوهر است و با تبدل آن صورت مبدل میشود.

۴- در اینجا به صورت باعتبار ماده جوهر حمل میشود.

۵- پس آنچه از وجهی و جهتی جوهر است لازم نیست که همه اجزاء آن جوهر باشد.

۶- یعنی از جمیع وجوه جوهر باشد.

است گفتاری است باطل^۱. زیرا جوهریت صورت از جهت وجود آن لافی موضوع است و وجود آن لافی موضوع عبارت از عدم استغناء محل است از آن و عدم استغناء محل از آن عیناً عبارت از مقومیت محل است بدان و بنا بر این گفتار ما که گوئیم که «صورت مقوم جوهر است پس جوهر است» در حکم این است که بگوئیم «صورت مقوم جوهر است پس مقوم جوهر است».

پس بایبانی که شدت ثابت شد که جایز خواهد بود که اعراض مقوم جوهر باشند.

و ما از صورت در این کتاب همان حقیقت بسیط نوعی را خواهیم اعم از آنکه جوهر بود یا عرض و در عناصر [این جهان] به جز جسمیت و هیات چیز دیگری وجود ندارد و چون آن گونه صورتهائی که آنان ثابت کرده‌اند و گفته‌اند موجود نامحسوس است باطل گردید آنچه در این بین باقی می‌ماند کیفیاتی بود که قابل شدت و ضعف‌اند و شدید و ضعیف میشوند^۲.

بدانکه آنکس که گوید: هرگاه حرارت شدت و ضعف یابد چون تغییر و اشتداد آن بسبب عوارض نبود پس به فصل بود سخت خطا کرده است زیرا^۳ اصولاً حرارت تغییر نپذیرد و بلکه آنچه متغیر شود و تغییر پذیرد محل حرارت بود آنهم به سبب تغیر اشخاص آن^۴ و فارق و مابه‌الامتیاز اشخاص حرارت از یکدیگر نیز به فصل

۱- زیرا حد وسط مکرر نشده است و بلکه عین مقدّمه اول تکرار شده است بدون فائده و دیگر اینکه موضوع غیر از محل است، البته منظور در اینجا این است که وجود او لانی - موضوع مساوی با وجود او در محل است. یا مساوی بایی نیاز نبودن از محل بایی نیاز نبودن محل است.

۲- بنابراین صورت جسمیه و نوعیه باطل است و جز کیفیاتی مانند حرارت و پرودت که عارض بر اجسامند چیزی دیگر بنام صورت وجود ندارد. قطب ص ۲۳۳.

۳- یعنی اگر کسی گوید: اگر حرارت قابل شدت باشد بالذات قهراً اشتداد آن فی‌ذاته نتواند به عوارض بود پس به فصول بود و آن جوهر است. این برهان را شیخ نادرست میداند.

۴- پس ذات حرارت متغیر نبود و بلکه محل عروض آن متغیر بود بواسطه تساورد اشخاص حرارت. قطب ص ۲۳۴.

نبود^۱ زیرا پس از تغییر پاسخ پرسش به «ماهو» در اشخاص آن تغییر نمی‌کند و نیز تغییر در آنها به عوارض هم نبود^۲ و بلکه در اشخاص حرارت به قسم سومی بود که عبارت از کمالات و نقص بود و ماهیت معقوله حرارت نیز^۳ هم شامل اشخاص حرارت تامه می‌شود^۴ و هم نافسه علاوه بر این [گوئیم] پاره از تغییرات هست که منتهی به تبدیل ماهیت می‌شود^۵.

و اصولاً سخن مشائیان در باب اشد و اضعف مبنی بر تحکیم است زیرا بنزد آنان مثلاً «حیوانی» [از حیوانات] نتواند «اشد حیوانیه» از حیوانی دیگر بود^۶ در حال که خود در تعریف حیوان گویند «جسمی است دارای نفس حساس و متحرک بالاراده» [و بنا بر این تعریف] آن حیوانی که دارای نفس قوی‌تر بر تحریک بود و احساس و حواس وی زیادتر و قوی‌تر بود بدون شک حساسیت و متحرکیت در او تمامتر بود و بنابراین قابل شوق و ضعف بود.

پس بمجرد اینکه عرف اطلاق نمی‌کند که فلان حیوان «اشد حیوانیت» بود از آن دگر نمیتوان «اشدیت» آنرا منکر شد و همه گفتارهای آنان مبنی بر اینکه گفته نمیشود که مثلاً این آب اشد مائیه بود از آن دگر و مانند آن مبنی بر تجاوزات [و اطلاق] عرفی است و هرگاه اینگونه گفتارهای آنان پذیرفته نشود و از آنان علت و چرایی دعاویشان پرسیده شود آنگاه است که سستی سخن آنان روشن می‌شود و ما پس از این اعراض و هیاتی که ویژه هریک از عناصر بود [و هریک از عناصر به آنها

۱- مثلاً حرارت شدید نوعی بود و ضعیف نوعی دگر.

۲- یعنی در حرارت شدیده ضعیفه پاسخ یکی بود.

۳- و گرنه تغییری در نفس حرارت نخواهد بود.

۴- مثلاً مانند حرارت کلی.

۵- مانند حمرة که بین سواد و بیاض است.

۶- بر این مبنی که عرف اطلاق نمی‌کند در حال که حقایق علمی مبتنی بر اطلاق

عرفی نیست.

۷- و مثلاً میشود که گفت حیوانیت انسان شدیدتر است از حیوانیت حیوانی که

سواس او کمتر و حرکت او ضعیف‌تر بود.

ویژگی یابند [باز نمائیم و خواهیم گفت و نمود که بجز آنچه بحس در میآید چیز دیگری در ماهیت - اشیاء نبود^۱ .

و مشائیان در اشیاء مشخصه اسوری را ثابت کرده و [در مقام اثبات آن برآمده‌اند] که با آن گونه خصوصیات نه بحس درمی‌آید و نه در عقل^۲ تا آنجا که حقایق اسور و اشیاء معلومه بصورت معما و مجهول در آمده‌است و البته همچنانکه گذشت در این مسأله حق با حکماء اقدم بود^۳ .

قاعده در ابطال جوهر فرد

از جمله اغلاطی که ناشی از اخذ ما بالقوه است بجای ما بالفعل گفته‌اند گوینده این گفتار است که :

هر جسمی تا آنجا انقسام پذیرد که نه در عقل و نه در وهم قابل انقسام نبود^۴ و مبنای این گفتار را بر این برهان نهاده است که هرگاه جسم بطور بی نهایت منقسم شود لازم آید که جسم و جزء آن^۵ از لحاظ مقدار برابر باشند زیرا با این فرض هر دو در قبول قسمت بطور بی نهایت متساویند و بدیهی است که تساوی جزء با کل خود محال بود .

و لکن اینان ندانسته‌اند [و در نیافته‌اند] که این قسمت موجود بالفعل نبود^۶

۱- یعنی بجز کیفیات محسوسه و اعراض در ذات عناصر چیز دیگری بنام صورت نوعیه یا جسمیه نیست.

۲- مانند صور جسمیه و نوعیه در عناصر محسوسه.

۳- زیرا بنزد مشائیان و بنا بر تعریفات آنها تمیز فصول و اجناس و اعراض بیشتر و بلکه همه آنها مجهولند و دانسته نمی‌شوند. منظور این است که ظاهر اشیاء معلوم و حقایق آنها مجهول است لکن مشائیان که گویند تعریفات حدی است و قائل به فصول و صور نوعیه و جسمیه اند بطوری ترتیب داده‌اند که اصولاً همه اسور مجهول باشند و علمی در دنیا نباشد.

۴- یعنی تا حدی رسد که نه در عقل و نه در وهم قابل انقسام نباشد و این گفتار پیروان جوهر فرد است.

۵- مثلاً کوه بایک رنگ از آن.

۶- چون برهان بطلان نامتناهی شامل اسور موجود بالفعل میشود نه بالقوه.

و بلکه بالقوه است و برای این قسمت [مفروض] اعدادی بالفعل حاصل نبود^۱ تا آنکه گفته شود که لازم می‌آید جزء مساوی با کل بود یا نبود^۲ و آنکشی از شرایط نامتناهی بودن این نیست که دوا سرنامتناهی متفاوت نباشند و بویژه آنگاه که نامتناهی بودن آنها بالقوه بود زیرا از باب مثال فرض مراتب عدد هزارها در عقل بطور بی نهایت ممکن بود و بدیهی است که فرض مراتب انوف مشتمل بود بر صدهائی که اعداد آنها خیلی بیش از اعداد مراتب انوف است^۳ و این تفاوت بقلت و کثرت خللی بنا متناهی بودن آن دو وارد نمیکند و بهرحال محال بودن وجود جزء لایتجزی برای جسم در عقل و در وهم ظاهر است^۴ زیرا این جزء [مفروض] هرگاه در جهات واقع باشد قهراً آنچه از آن جزء بسوی جهتی قرار دارد غیر از آن طرفی است که بسوی جهت دیگر است و این خود انقسام است و نیز هرگاه برای جسم جزئی باشد «لایتجزی» اگر فرض شود که یکی از آن اجزاء بر «ملتقای» دو جزء دیگر قرار گیرد چون «متصور نیست که همه آن جزء بر ملتقی باد و جزء مماس شود زیرا اگر چنین شود در این هنگام لایتجزی نخواهد بود و نیز متصور نیست که؛ یکی از آن دو مماس شود زیرا فرض این است که بر ملتقای هر دو قرار دارد» پس بناچار جزء بر ملتقی بر قسمتی از هریک از آن دو مماس خواهد بود و لازم آید که هر سه جزء منقسم شوند، و [وجود او منقسم به سه جزء شود] و نیز هرگاه یکی از آن اجزاء بین دو جزء دیگر قرار گیرد اگر حاجب از تماس آن دو جزء گردد لازم آید که آنچه از هریک از آن دو با جزء وسط برخورد کند به جزء آن دیگر باشد و این خود انقسام است و اگر حاجب از تماس دو جزء واقع در دو طرف نگردد

۱- چون فرض این است که بالقوه قابل انقسام است.

۲- زیرا بالفعل منقسم نشده است.

۳- به ده مرتبت، اعداد صد ها بیش مراتب اعداد الوف است.

۴- یعنی محال است که جسم شامل اجزائی باشد که لایتجزی بود بلکه همچنان

قابل انقسام به بینهایت بود.

۵- چنانکه قائلین بوجود جزء لایتجزی گویند که دارای جهت اند زیرا جسم اند.

لازم آید که وجود و عدمش برابر باشد و لازم آید که در عالم حجمی وجود نداشته باشد و این امر محال^۱ است.

و چون متصور نیست که برای جسم جزئی باشد لایتجزی متصور نیست که برای هر چیزی که تابع جسم است حتی حرکت جزئی لایتجزی باشد زیرا حرکت هم در مسافت واقع است.

و بنا بر این لازم آید که حرکت هم به تبع انقسام مسافت بطور بی نهایت انقسام پذیر بود^۲.

قاعده در ابطال خلاء

و چون بدانستی که در جسم چیزی که زائد بر مقدار باشد وجود ندارد بنابراین ممکن نخواهد بود که میان اجسام خلائی وجود داشته باشد زیرا عدسی و [خلائی] که فرضاً بین اجسامست مقداری خواهد داشت در تمام قطره‌های آن خلاء، و امتدادی که فرضاً گنجایش جسمی خاص را دارد ناچار زیادتر از آن خلاء و امتدادی است که گنجایش جسمی کوچکتر از آن را دارد. پس لازم آید که آنرا طولی و عرضی و عمقی باشد و مقصود بالا اشاره باشد پس جسم خواهد بود نه عدم چنانکه گمان کرده‌اند^۳.

۱- زیرا عالم اجسام مرکب خواهد بود از تعدادی بسیار از همین اجزائی که بالفرض وجود و عدم آنها برابر است.

۲- و خلاف واقع است.

۳- آنچه متعلق است به جسم نیز منقسم شود بطور بی نهایت حتی حرکت زیرا حرکت واقع در مسافت است و مسافت جسم است و چون مسافت بطور بی نهایت منقسم میگردد حرکت نیز به تبع آن بطور بی نهایت انقسام پذیرد.

۴- یعنی ممکن نیست که بین اجسام بعد مفضور باشد اعم از آنکه بگوئیم عدم است یا امتداد است.

۵- بر فرض اول که بعد مفضور و خلأ را اسری عدسی بدانیم. قطب ص ۲۴۴.

۶- و بنابراین، فرض اینکه خلائی باشد و عدم باشد باطل است اما فرض دیگر که امتداد باشد که خود ظاهر البطلان است.

و آنکه هرگاه در خلاء [مفروض] جسمی واقع شود^۱ لازم آید که ابعاد خلاء و جسم بیک بعد تبدیل گردد^۲. و تداخل لازم آید بنحویکه هریک با همه آن دگر برخورد کند^۳ و این امر محال بود و چگونه محال نبود که دو مقدار با هم گرد آیند و مجموع آن دو بزرگتر از هریک از آن دو نبود.

حکومتی در باب آنچه بر بقاء نفس استدلال شده است

از جمله اغلاطی که بسبب تغییر اصطلاح در هنگام توجه نقض [و بمنظور دفع آن نقض] واقع میشود این است که گفته میشود^۴ که «نفس تباه نمی شود» زیرا در او قوت فساد و فعل بقاء نبود چه آنکه وی موجود بالفعل بود و وحدانیة الذات بود^۵. بر گفتار ایشان ایراد شده است که شما خود حکم کرده اید که مفارقات با اینکه بالفعل موجودند ممکن الوجودند^۶ و بدیهی است که هر «ممكن الكونی ممكن اللاكون بود» و بنابراین در او قوت عدم بقاء نیز بود^۷.

بعضی از آنان بدین ایراد [چنین] پاسخ گفته اند که «معنی امکان در -

- ۱- اشاره بفرض دوم است که خلاء عبارت از عدم نباشد و بلکه عبارت از امتداد بود.
- ۲- چون فرض این است که خلاء امتداد است و جسم واقع در آنهم امتداد بود و دارای بعد است پس تداخل لازم آید.
- ۳- همه مقادیر هر بعدی با مقادیر بعد دیگر درهم رود و مجموع دو مقدار یک مقدار شود و این محال است.

۴- یعنی چون بر برهان آورنده نقض وارد میشود اصطلاح را تغییر میدهد که از نقض راه گریزی پیدا کند و این نوعی از مغالطه بود.

۵- این برهان خاص نفس نبود بلکه با این برهان هر اسیطی که او را قابل نبود مانند هیولی و عقل معدوم نمیشود. تقریر برهان اینکه هر اسی که از شأن آن بطلان بود لازم است قبل از بطلان در آنهم فعل بقاء بود و هم قوت ابطال و هر چیزی که باقی بود و در او قوت بطلان بود بناچار برای او قوت بقاء هم بود زیرا بقاء آن واجب نبود لکن باقی بود پس هرگاه نفس بسیط و وحدانی است پس نتواند هم جنبه فعل داشته باشد هم قوت.

۶- یعنی مشائیان حکم کرده اند.

۷- یعنی مفارقات که ممکن الکنون اند.

مفارقات این بود که وجود آنها وابسته به علل آنها بود بدان سان که هرگاه علت آنها معدوم فرض شود آنها نیز معدوم بوند نه بدان معنی بود که آنها را فی نفسه قوت عدم بود البته این اعتذارات نادرست است زیرا توقف مفارقات بر علل و لزوم انتفاء آنها از جهت انتفاء علل آنها تابع امکان نفسی آنها بود [که امکان خاص است]. پس چگونه [رواست] که در موقعی که ایرادی متوجه آن میشود تفسیر به چیزی شود که خود تابع امکان است؟ پس از اعتراف باینکه واجب بالغیر ممکن فی نفسه بود و حال آنکه امکان نفسی او متقدم بر وجوب غیری اوست بنوعی از تقدم عقلی و [نیز اعتراف دارند] که همه عقول ممکن بالذات اند و بذات خود مستحق وجود نمی باشند.

و شگفت آور این است که [پاسخ دهنده] خود گفته است «کائنات فاسدات با وجود بقاء علل آنها تباه میشوند» بر خلاف مفارقات. و این حکم را به همین طریق و بطور مطلق کرده است و حال آنکه این امر بطور مطلق محال است زیرا علت مرکبه برای کائنات فاسدات همانند علت بسیطه در مفارقات بود در آنچه بازگشت آن بوجوب معلول آن بود بسبب وجوب علت آن تا آنجا که هرگاه علل مرکبه کائنات فاسدات دوام یابد معلولات آنها هم دوام یابد. نهایت عملا دوام نمی یابد. و از جمله علل کائنات [فاسدات] استعداد محل آنها بود و انتفاء آنچه موجب بطلان آنهاست^۱ و بنا بر این کائنات [فاسدات] تباه نمی گردند مگر از جهت انعدام جزئی از علت آنها نه از جهت فسادی که عارض بر جوهر آنها می شود.^۲

۱- برخلاف کائنات فاسدات که آنها را فی نفسه قوت عدم بود.

۲- یعنی چگونه ممکن است امکان در مفارقات در هنگامیکه اشکال متوجه آن میشود تفسیر شود با آنچه تابع امکان است و در عنصريات بغیر آن در حال که هم مفارقات و هم عنصريات در امکان و توابع آن مساوی می باشند.

۳- یعنی استعداد محل و انتفاء موانع خود از جمله علل کائنات است. قطب ص ۲۴۷.

باینکه استعداد محل و انتفاء موانع ثابت و یکخواست نمی باشند.

۴- بابقاء علل آنها چنانکه شائین گمان کرده اند. قطب ص ۲۴۷.

و اصلح برای پاسخ گوینده این بود که بجای علت بطور مطلق، علت قیاضه [که از نوع] مفارقات است ذکر میکرد؛ زیرا کائنات با وجود بقاء علل مفارقة آنها منعدم میشوند لکن انتفاء آنها از جهت انتفاء بعضی از اجزاء علت است.^۱

و باز پاسخ گوینده را چنین شایسته بود که امکان سربور را بقوه قریبه که عبارت از استعداد قریب است تأویل میکرد^۲ نه آنکه اصل امکان را و یا استحقاق وجود را در مفارقات منکر شود.^۳

و [البته] اینجا محل تطویل سخن نیست و غرض ما تنبیه و اشاره بر جهت غلط و مغالطه آنها است.

و از جمله حیل‌های مغالطی آنان در دفع اشکال گفتار آنان است که «وحدت در واجب‌الوجود سلبی است و معنای آن این است که بخش ناپذیر است»^۴ و در غیر واجب‌الوجود ایجابی است و به معنی مبدء عدد است [والبته] عدد امری وجودی است پس مبدء آنها وجودی است.

در این مورد گوینده رسد که گوید این وحدتی که مبدء عدد است وصف واجب‌الوجود هم میشود پس در این صورت در پاسخ وی گوئیم: «ذات قیومی واحد است و عقل نخستین در مرتبه دومین اوست و عقل دوم در مرتبه سومین اوست و عقل سوم در مرتبه چهارم و چهارم در مرتبه پنجم [و به همین ترتیب] پس ذات او را آن هنگام [که با اعداد وجودی دیگر] لحاظ کنیم موصوف بوحدتی نمائیم که مبدء عدد است زیرا در این صورت آنها یکی از همان اعداد بود در نتیجه [این-

۱- یعنی آن بعضی که غیر علت عقلی است برخلاف مفارقات که جز علل مفارقة - عقلی علل دیگری ندارد.

۲- یعنی آن قوه که در حجت بقاء نفس ذکر کرد بهترین بود که به معنی قوه که به معنی استعداد قریب است معنی میکرد و تأویل میکرد. قطب ص ۲۴۸.

۳- یعنی بگوید که مفارقات واجب‌الوجود اند پس منظور از انکار استحقاق وجود این است که قائل بوجوب آنها شود تا اینکه مدعای خود را اثبات کند.

۴- صرف آنکه لایتنقسم است.

۵- پاسخ به اصل مغالطه است نه پاسخ به: گوینده را رسد.

اعتذار و تغییر اصطلاح] آنها را سودی ندهد و بلکه حق مطلب همانست که وحدت عبارت از صفت عقلی بود نه غیر آن همچنانکه پیش از این بگفتیم.

حکومتی در باب مثل افلاطونی

از جمله اغلاطی که ناشی از اخذ مثال چیزی بود بجای آن چیز، گفتار مشائیان بود در باب ابطال مثل افلاطونی [بدین بیان] که گویند: هرگاه صورت انسانیت و فرسیت و مائیت و ناریت مثلاً قائم بذات خود باشند لازم آید که حلول هیچ امری از اموریکه با آن صورتها در حقیقت نوعیه مشارکت دارند در محلی متصور نبود^۱ و هرگاه یکی از جزئیات آن حقیقت نیاز به محل داشته باشد بناچار باید کل آن حقیقت نیز مستدعی محل بود^۲ و بنا بر این هیچ یک از آنها بی نیاز از محل نبود^۳.

در پاسخ اینان گوینده را رسد که گوید: آیا شما خود اعتراف نکردید که صورت جوهر در ذهن حاصل میشود و در عین حال عرض بود تا آنجا که گفته آید [برای یک چیز] دو وجود بود یکی وجود در اعیان و دیگر وجود در اذهان و زمانی که جایز بود که حقیقت جوهریه در ذهن حاصل شود و در عین حال عرض باشد جایز خواهد بود که در عالم عقول ماهیاتی باشد که قائم بذات خود باشد زیرا کمال آنها ذاتی است در عین حال برای آنها در این عالم اصنامی است غیر قائم

۱- ترتیب برهان این است که افلاطون گوید برای هر نوعی از انواع جریه در عالم حس، مثالی بود در عالم عقل که صورت بسیطه نوریه است و قائم بذات است و در محل نبود حال اگر این صورتها و مثلاً صورت مائی و ناری قائم بذات خود باشند لازم آید که همه صورتها قائم بذات خود باشند زیرا هر طبیعت نوعیه را یک اقتضاء یش نبود و اگر چیزی از آنها نیاز به محل داشته باشد مانند صورت نوعیه منطبعه (بنابر این افلاطون قائل به دو نوع صورت است یکی صور مثالیه و یکی دیگر صور منطبعه) باید همه محتاج به محل باشند.

۲- چون عکس قضیه هم باید کلی بود.

۳- حتی مثل نوریه.

به ذات خود^۱ زیرا آن اصنام کمال غیر خودند^۲ و آن کمالی که آن مایات عقلیه است برای آنها و در آنها نبود^۳ همانطور که مثل مایات خارج از ذهن [یعنی جواهر]^۴ در ذهن حاصل میشوند و قائم بذات خود نمی باشند زیرا در این حال کمال یا صفت برای ذهن اند و برای آنها آنطور استقلالی که مایات خارجییه راست نبود تا آنکه قائم بذات خود باشند و بنابراین لازم نبود که حکم چیزی در مثال آنها جریان یابد. سپس [گوئیم] شما خود حکم کرده اید که وجود بر واجب الوجود و بر غیر آن یک معنی واقع میشود [نهایت] در واجب الوجود وجود نفس مایهت اوست و در غیر واجب الوجود عارض بر او وزائد بر مایهت اوست.

پس [در این صورت] گوئیده را رسد که شما گوید: بی نیازی وجود از مایهتی که وجود بآن اضافه و افزوده میشود اگر از ناحیه نفس وجود باشد باید در تمام موجودات چنین باشد و اگر از ناحیه امری زائد بر وجود باشد در واجب الوجود، این امر مخالف با قواعد خود شما خواهد بود و نیز تکثر جهات در واجب الوجود لازم آید و بیان شد که این امر محال است.

و [بی نیازی بودن وجود واجب از مایهتی که بآن قائم باشد] از این جهت نیست که وجود او معلول علتی نیست و بلکه محتاج نبودن آن به علت از این رو است

۱- یعنی صور منطبقه و یا اصنام.

۲- یعنی کمال اجسام منطبقه اند که این صور منطبقه در آنهاست یعنی اصنام که صور منطبقه اند.

زیرا مایات عقلیه نوریه اند و قائم به خودند و تمامیت و کمالیت ذاتی دارند و چون اصنام آنها ناقص اند قائم به غیرند و آن کمالی که مثل دارند اصنام ندارند.

۳- یعنی آن کمالی که مثل دارند اصنام ندارند.

۴- منظور این است که صورت مایات خارجی در ذهن حاصل میشود و نعمت ذهن اند و وجود خارجی ندارند.

۵- از جهت ترکیبی که از وجود و اسری دیگر لازم آید و در محل خود بیان شده است که این امر محال است.

که واجب است و غیر ممکن^۱ و روا نباشد که وجوب به سلب علت تفسیر شود^۲ زیرا وجود واجب از جهت آنکه واجب است بی نیاز از علت است^۳ سپس^۴ [گوئیم] اگر وجوبش زائد بر وجودش باشد تکثر در وجودش لازم آید^۵ و نقل کلام بوجوب او که زائد بر وجود اوست شود که صفت موجود است [بدین بیان که گفته میشود] اگر این وجوب تابع و لازم موجود باشد من حیث هو موجود شایسته است که در تمام موجودات این چنین باشد و گرنه باید [وجوب او از ناحیه^۶ علتی باشد] و اگر از ناحیه نفس وجود باشد [نه تابع و لازم آن در این صورت] باز هم اشکال عیناً متوجه آن میشود^۷.

پس گفته میشود که هرگاه گفته شود استغناء آن از ناحیه خود وجود بود شایسته است که در تمام موجودات چنین بود اگر پاسخ گفته شود که وجوب او عبارت از کمالیت و تمامیت و تأکید وجود او بود و همانطور که مثلاً «اشد اسودیت بودن این امر از غیرش با مری زائد بر «اسودیت» نبود بلکه از جهت کمالی بود که در نفس

۱- یعنی متصف بوصف اسکان نیست بلکه بوصف وجوب است.

۲- که گفته شود: وجوب چیزی است که بی نیاز از علت باشد تا اینکه «معنی واجب بودن آن بازگشت کند به غیر معلول بودن آن» تا اینکه صحیح باشد که استغناء او از علت، معلل به غیر معلول بودن گردد زیرا وجوب، علت استغناء است چنانکه در متن گفته است. قطب ص ۲۵۳.

۳- و علت را نتوان بمعلول تفسیر و توجیه کرد.

۴- یعنی بعد از بیان اینکه استغناء او نه از جهت نفس وجود است و نه از جهت امری زائد است و نه از جهت غیر معلول بودن است اگر بگوئید که پس از جهت وجوب اوست گوئیم:.

۵- یعنی تکثر در وجود او و تکثر در حق او محال است.

۶- و بیان شد که این امر در واجب الوجود محال است که از ناحیه علتی دیگر باشد.

۷- یعنی این اشکال و اشکال قبل.

سواد وجود دارد و در عین حال زائد بر آن نیست^۱ [مانیز گوئیم] همین طور بود حال وجود واجب که امتیاز آن از وجود ممکن بلحاظ تأکید و تمامیت آن بود و خود در آنجا اعتراف کرده‌اید که جایز بود که برای پاره از ماهیات تمامیتی بود فی ذاته که آنها را از محل بی نیاز کند و هم جایز بود که برای پاره از آنها نقصی بود که آنها را نیازمند به محل کند چنانکه در وجود واجب و غیر واجب^۲.

قاعده در جواز صدور بسیط از مرکب

جایز است که برای چیزی [بسیط وحدانی] علتی بود مرکب از اجزاء^۳ و کسی که جایز ندانسته است که علت شیء [بسیطی] مرکب از دو جزء بود خطا کرده است^۴ و برهان و استناد وی این بود که اگر امری وحدانی بود^۵ یا بنحو مستقل و یا کلیت خود بهر یک از آن دو نسبت داده میشود که محال بود^۶ زیرا چیزی که به یک امر استوار شود در ثبات او نیاز به چیزی دیگر نبود^۷ و یا اینکه هر یک از آن دورا بطور انفراد در آن امر وحدانی اثری نبود در این صورت جزء علت نبود^۸ و یا اینکه هیچ یک از آن دو را اثری در آن معلول بسیط وحدانی نبود در این صورت، علت چیزی دیگر بود بجز مجموع آن دو و یا اینکه هر یک از آن دو در مقداری

۱- بدیهی است که این امر نظر شیخ شهاب الدین است که قائل باصالت ماهیت است.

۲- و مثلاً مثل نوریة افلاطونیه فی ذاته دارای تمامیت است و بی نیاز از محل و صور عنصریه ناقص است و محتاج به محل.

۳- چنانکه در سلسله عقول بعضی از عقول صادر از چند عقل اند چنانکه یابد.

۴- یعنی کسانی که گویند جایز نیست که یک علت دو جزء داشته باشد یا برای علت امری بسیط دو جزء باشد البته مسامحه شده است یعنی برای یک امر بسیط دو علت باشد.

۵- منظور معلول وحدانی است.

۶- یعنی اگر آن معلول وحدانی، معلول یکی از علل باشد بالکل نیازی به انتساب بان علت دیگر ندارد.

۷- زیرا تحصیل حاصل است.

۸- و این خلاف فرض است پس علت یکی از آنهاست.

اثر معلول اثر کند و برای هر یک مقداری از اثر بود لازم آید که معلول وحدانی بسیط نبود بلکه مرکب بود.

و این مغالطه از این ناشی شده است که اینان گمان کرده اند که اگر برای هر یک از دو در معلول بسیط مقداری از اثر نبود لازم آید که هر یک از آن دو جزء علت نبود^۱ و بطلان این گمان روشن است زیرا جزء علت یک امر وحدانی به تنهایی و به خودی خود در معلولی که مربوط بآن بود بینه سه اثر نکند و بلکه مجموع آن اجزاء را باقیه مجموعی اثری بود وحدانی و آن اثر وحدانی عبارت از همان معلول وحدانی بود و همانطور که اجزاء علت اسری که دارای اجزاء مختلفه الحقیقه بود نه هر یک مستقلا مقتضی معلول بود و نه لازم بود که مقتضی جزء معلول بود پس^۲ همچنین بود اجزاء علتی که از یک نوع بود^۳.

زیرا مثلا هرگاه هزار نفر انسان چیز سنگینی را حرکت دهند با یک نوع حرکتی که مضبوط بزمان و مکان خاص بود از این اسر لازم نمی آید که یکی از آنها هم بطور انفرادی بتواند آن چیز سنگین را حرکت دهد باندازه جزئی از آن حرکت کل و بلکه گاه بود که اصلا نتواند حرکت دهد.

و اما آنچه گفته شده است که اگر جسمی [فاقد میل] و بدون میل بود حرکت قسری نپذیرد زیرا اگر [چنین جسمی] قبول حرکت قسری کند بناچار فرض می شود که نیروئی خاص آنرا در مسافتی و زمانی بع حرکت خواهد آورد^۴ و در همین حال فرض

۱- یعنی گمان کرده اند که معنی جزء علت این بود که برای هر یک مقداری از اثر بود نه آنکه هیچ اثر نبود و نه آنکه برای هر یک تمام اثر بود و نه آنکه برای هیچ کدام اثر نبود.

۲- یعنی معلول اسر وحدانی و بسیط نبود و علت دارای اجزاء مختلفه الحقیقه باشد یعنی از نوع عقول نبود. و بلکه در اجسام بود که علت ها مرکب از اجزاء مختلفه الحقیقه اند همانطور که در آنجا هر یک از اجزاء مستقلا مقتضی معلول نمی باشد در اینجا نیز چنین است.

۳- مانند سورد با یعنی عقول.

۴- و مثلا در یک ساعت ده زراع.

میشود جسم دیگری که دارای میل طبیعی است در مثل همین مسافت حرکت کند^۱ و بناچار باید تحرک آن [جسمی که عدیم‌المیل بود] در زمانی کوتاه‌تر از زمان جسمی بود [که دارای میل است]^۲ و فرض می‌کنیم بآن اندازه که زمان جسم متحرک فاقد میل ناقص‌تر است از زمان تحرک جسم واجد میل^۳ جسم دیگری بود که میلش از ذی‌میل مذکور همان اندازه ناقص‌تر بود^۴ پس آن [جسم سوم] حرکت می‌کند با مثل همین قوت در مثل همین مسافت^۵ و شکی نیست که زمان حرکت آن با اندازه میلش کمتر بود و در نتیجه حرکت آن با حرکت عدیم‌المیل مساوی خواهد بود و این امری محال بود^۶.

پاسخ دهندۀ را رسد که گوید چرا جایز نبود که آن میل ضعیفی که جزء میل دیگر بود و نسبتی با کل میلی که در جسم دیگر بود ندارد معتبر بود و لکن قادر بر ممانعت

۱- یعنی^۱ فرض میکنیم که جسمی دیگر که دارای میل بود عین همان مسافت یعنی ده ذراع را طی کند.

۲- و فرض میشود دو ساعت والا لازم آید که که حرکت با مانع و عایق با اندازه بی مانع و عایق بود.

۳- یعنی یک جسم سومی فرض میشود که دارای میل ضعیف بود و آن میل ضعیف با اندازه فاصله بین میل بی‌میل و با میل بود.

۴- یعنی جسمی که میلش ضعیف‌تر بود بآن مقدار که جسم با میل حرکتش در زمان زیاد تر است.

۵- یعنی همان ده ذراع را در یک ساعت.

۶- زیرا نسبت دو زمان مانند نسبت دو میل است خلاصه اینکه جسمی فرض شود که عدیم‌المیل بود بنام (آ) مطلوب این است که جسمی که نام او (آ) است حرکت نمی‌کند زیرا اگر حرکت کند جسمی فرض میشود که دارای میل بود بنام (ب) در این صورت آ و ب حرکت میکنند در یک مسافت و بناچار باید گفت که حرکت «آ» در زمانی کمتر از حرکت (ب) بود سپس جسمی دیگر فرض کنیم بنام (ج) که میل او نصف میل (ب) بود آنهم حرکت میکنند در همان مسافت بناچار زمان حرکت ج از زمان حرکت (ب) کمتر بود به همان اندازه که میلش کمتر است پس لازم آید که زمان حرکت ج یک ساعت باشد عین زمان حرکت (آ) و لازم آید که حرکت بی‌میل و با میل مساوی باشد.

از آنچه کل آن میل معانعت می کند نبود، و بطوری که در حکم عدیم المیل بود بر سیاق مثالی که مذکور افتاد در تحریک ثقیل^۲ و شگفت تر این است که این برهان‌نی که ابنان بیاورده‌اند ایجاب میکند که برای اجرام افلاک و محدود میلی بود بجز میلی که از ناحیه نفوس آنها حادث میشود و حال آنکه اوضاع اجرام مستند بر دستاوی و بر یک نسبت بود و هیچ یک از جوانب آن را استحقاق میل به جانبی دیگر نبود

۱- تقریر اصل اشکال این است که قبول داریم دو میلی باشد بر آن نسبت که ذکر شد زیرا ممکن است که میل واحدی باشد که از آن حد تجاوز نکند پاسخ داده می‌شود که درست است لکن حرکت از آن جهت که حرکت است مستدعی مقداری از زمان است و از جهت میل مستدعی مقداری دیگر و بنابراین لازم نیست که نسبت دو زمان همانند نسبت دو میل باشد علاوه بر آن این معال از مجموع امور معروضه لازم می‌آید نه از جهت مجرد جسم عدیم المیل بر فرض تسلیم باین حجت این امر بدلیل وجود عایق است از حرکت طبیعی پس چرا آنرا بنام میل نامیدید در حال که عایق اعم از میل است و از وجود عام وجود خاص لازم نمی‌آید بر فرض قبول میل هرگاه به نهایت ضعف خود برسد اصولاً بلا اثر میشود و وجودش مانند عدمش میباشد و بالاخره تقریر مطلب چنین است که لازم نیست که تأثیر جزء جزئی از تأثیر کل باشد زیرا مثلاً در مرد هرگاه سنگی را در ده ذراع حرکت دادند لازم نمی‌آید که یک فرد از آنان همان سنگ را یک ذراع حرکت دهد و بلکه گاه باشد که اصلاً نتواند حرکت دهد و تأثیر آن مشروط به انضمام است و همین طور میل قوی هرگاه در معانعت مؤثر باشد لازم نمی‌آید که جزء آن میل هم در آن معانعت مؤثر باشد باندازه جزء بودن خود پس هرگاه میل قوی مقتضی زمانی باشد لازم نیست که ضعیف نیز مقتضی زمانی باشد که نسبت آن بزمان قوی مانند نسبت ضعیف بقوی باشد زیرا جایز است که تأثیر ضعیف در آنچه قوی معانعت می‌کند مشروط بانضمام باشد و در غیر آن صورت وجود آن مانند عدمش باشد. قطب ص ۲۵۹.

۲- براین ایراد پاسخ داده شده است که اولاً میل نصف جسم نصف میل کل آن میباشد همانطور که اجسام منتهی نمی‌شوند در انقسام بجزئی که قبول قسمت نمی‌کند و در جهت زیادت نیز بجائی منتهی نمیشوند که قابل افزایش نباشد و همین طور است میل جسم هم در طرف نقص و هم در طرف زیادت و ثانیاً حرکت از جهت حرکت گرچه مستدعی زمان است لکن آن زمان منتهی نمیشود مگر از جهت مخصص پس حرکت مطلق مستدعی زمان مطلق است و حرکت معین مستدعی زمان معین است آنچه مخصص حرکت است مخصص زمان است و آنچه مخصص حرکت است...

و اصلاً میل بطرف معینی در آنها نبود^۱.

و جایز نبود که برای یک شیء شخصی معینی د و علت بود^۲ زیرا برای این فرض اگر هریک از آن دورا مدخلیتی بود در وجود آن لازم آید که هریک از آن دو جزء علت بود نه علت تامه و اگر یکی از آن دورا مدخلیتی در وجود آن نبود لازم آید که یکی از آن دو علت بود لکن برای اسری عام^۳ [غیر مشخص] جایز بود که علل متعدده باشد بمانند حرارت عام؛ که گاه بود آنرا^۴ مجاورت جسم حار ایجاب کند^۵ و گاه بود که شعاع و یا حرکت آنرا ایجاب نماید.

و در اینجا حکومتهائی بود در باره بعضی از ادراکات و مدرکات که از جهت نفی که بعداً [و در مباحث بعد] از آنها گرفته میشود در اینجا متذکر می شویم.

حکومتی در باب ابطال جسمیت شعاع

بعضی از مردم گمان کرده اند که شعاع جسم بود و این گمان باطل است زیرا اگر شعاع جسم بود لازم آید که هر گاه بطور ناگهانی [و دفعی] سوراخ «کوه» منسد گردد آن جسم [نورانی حاصل از آن] پنهان [و معدوم] نشود^۶ در حال، که چنین نبود. اگر گرفته شود که پس از انسداد جوائب کوه و سوراخهای «کوه»^۷

۱- و بالاخره میل جسمانی ندارد و بعضی از اوضاع ممکنه آنها اولی از بعضی دیگر نبود و چون اوضاع افلاک متساوی اند بناچار هیولای اجرام آنها نیز متساوی بود و بنا بر این مدافعتی بر آنها نبود پس میلی در آنها نبود زیرا معنی میل همان مدافعت بود.

۲- مثلاً حرارت معینه که فرض شود دارای دو علت تامه باشد مستقل بتأثیر. قطب ۲۶۱

ص ۲۶۱.

۳- یعنی هنگامی که کلی باشد نه مشخص و متعین. قطب ص ۲۶۱.

۴- یعنی حرارت کلی.

۵- حرارت کلی را

۶- یعنی از جهت مجاورت با جسم حار بوجود می آید.

۷- عبارت متن «یغیب» است یعنی اگر منسد شود شعاعی که بیرون می آید باید تا

مدتی باقی بماند چون بفرض جسم است در حال که فوراً نیست میشود.

همچنان اجسام ریز مظلمه [در فضا] باقی می ماند نهایت ضوء و روشنائی آنها زائل میگردد^۱.

پس [جواب داده میشود که] با این فرض لازم آید که گوینده خود تسلیم شده باشد که شعاع جسم نیست.

و نیز هرگاه شعاع جسم باشد لازم آید که انعکاس آن از جسم سخت اولی باشد از انعکاس اوازیچیتری^۲ [و حال آنکه وجود خارجی عکس این امر است]^۳. و نیز لازم آید که از جرم آفتاب همچنان کاسته گردد^۴.

و نیز لازم آید که شعاع حاصل نشود مگر برزوایای قائمه^۵ نه بدان صورت که حالیه در جهات مختلفه دیده میشود^۶ زیرا جسمی که طبع آن واحد باشد بر جهات مختلفه حرکت نمی کند.

و نیز لازم آید که ضوءهای چراغهای متعدد آنطور متراکم گردد^۷ که غلیظ و دارای ژرفنا شود.

و هرچه به تعداد نورافشانها افزوده شود ژرفنای شعاع نزون گردد و حال آنکه واقع چنین نیست.

۱- یعنی آنکه گفته شود که اجسام ریزی در فضای خانه باقی می ماند نهایت روشنائی آنها بلافاصله برطرف می شود در این صورت لازم آید که ضوء جسم نبود.

۲- و مثلاً انعکاس او از کوه و سنگ شدیدتر باشد از انعکاس او از آب.

۳- یعنی انعکاس شعاع از آب شدیدتر از انعکاس آن از کوه است این جمله در متن چاپ کربن وجود ندارد.

۴- یعنی هراندازه شعاع از جرم آفتاب تابش کند از جرم آن کاسته گردد. قطب ص ۲۶۲.

۵- یعنی اگر جسم باشد لازم آید که تنها بصورت زوایای قائمه در یک جهت واقع شود و نپراکند و در تمام جهات پخش نشود زیرا حرکت اجسام که فرود می آیند یکسوی می باشد که جهت مرکز باشد بطور مستقیم و عمودی بر سطحی که تماس با کره زمین است بر مسقط عمود که اقرب طرق به مرکز است. قطب ص ۲۶۲.

۶- نه بآن صورت که در وجود می بینیم که بر جهات مختلفه است.

۷- یعنی در جائی که چراغهای متعدد روشن شود و لازم آید که شعاع آنها متراکم شود و قشر جسمانی درست کنند.

پس شعاع از اموری نیست که از نیرات و از آفتاب و با از محلی بمحل - دیگر منتقل شود و بلکه عرضی است غیر قابل انتقال و علت آن جسم مضمیء بود بواسطت جسمی شفاف مانند هواء^۱.

وبعضی اینان گمان کرده اند که شعاع عبارت از رنگ بود^۲ و شعاعی که مثلا بررنگ سیاه است بجز سیاهی او چیزی دیگر نبود.

و گفته اند که: رنگها در ظلمت معدومند^۳ و عدم رؤیت آنها از این جهت نیست که ظلمت حجاب است، زیرا ظلمت چنانکه بیان شد امری عدمی است و رنگها بجز کیفیاتی که برای حاسة بصر ظاهر میشود چیز دیگر نمی باشد. و شعاع - عبارت از کمالیت ظهور رنگهاست نه امری فزون بر لونیت [پس شعاع عبارت از رنگ بود].

و گوینده رارسد که بآنها گوید: بپ فرض که برای شما مسلم شده باشد که رنگها در هنگام انتفاء ضوء موجود نیستند لازمه آن این نیست که عبارت از نفس شعاع باشند^۴ و از تلازم بعضی از چیزها با بعضی دیگر ویا توقف بعضی از چیزها بر بعضی دیگر لازم نمی آید که آنها در حقایق هم یکی باشند. [چنانکه تلازم بین

۱- یعنی عرضی است که در اجسام در هنگام مقابله نیز بواسطت جرم شفاف حاصل میشود پس نقل داده نمیشود زیرا نقل اعراض محال است و بلکه در اجسامی که مقابل آفتاب قرار گیرند حادث میگردد و علت معدوم آن یعنی شعاع جسم مضمیلی است که بواسطت جسمی شفاف مانند هواء بر اشیاء تابش میکند

۲- یعنی بعضی گمان کرده اند که شعاع عبارت از رنگ است و مثلا شعاعی که بر جسم اسود است بجز سواد چیز دیگر نیست. و بلکه سیاهی سیاه و کبودی کبود قسمی از شعاعی است که حاصل از نیرات است و اختلاف الوان از جهت اختلاف قابلیتات و استعدادات است. قطب - ص ۲۶۳.

۳- زیرا رؤیت نمی شوند منظور از معدوم بودن همان عدم رؤیت است قطب ص ۲۶۴
۴- از جمله «اذا سلم» دانسته می شود که شیخ قبول ندارد که رنگها در ظلمت موجود نباشد بلکه غیر مرئی داند نه غیر موجود و از این جهت غیر مرئی است که شرط رؤیت وجود ندارد. زیرا شرط ظهور رنگ شعاع است نه نفس آن. قطب ص ۲۶۴.

وجود شعاع و رؤیت رنگ

و از چیزهایی که دلالت دارد بر اینکه شعاع بجز رنگ است این است که رنگ یا باین معنی گرفته میشود که عبارت از نفس ظهور [برای بصر] باشد و یا بمعنی ظهور بر جهت خاص^۱، ممکن نباشد که رنگ بمعنی نفس ظهور برای بصر مأخوذ شود زیرا ضوه [و مثلاً ضوه] آفتاب عبارت از نفس رنگ نیست در حال که برای بصر ظاهر است. [و این خود ظاهر است] و همین طور است هرگاه ضوه بر بعضی از چیزهای سیاه صقیله غلبه یابد و مثلاً مانند شبیح که رنگ آن پنهان میشود^۲ و [حال آنکه] ظهور بواسطت ضوه تحقق پیدا میکند^۳.

و هرگاه رنگ بمعنی مجرد ظهور برای بصر گرفته نشود و بلکه باضافه تخصص آن به خصوص رنگ سیاه یا سفید مأخوذ شود^۴ در این صورت یا نسبت ظهور به سواد و بیاض همانند نسبت «لونیت» است بآن دو در این معنی که ظهور در خارج زائد بر نفس سیاهی نبود چنانکه در «لونیت» گفتیم^۵ در این صورت لازم آید که در خارج چیز دیگری بجز سیاهی و سپیدی و مانند آنها نباشد و ظهور تنها محمولی باشد عقلی.

پس ظهور سپیدی مثلاً در خارج بجز خود او چیز دیگری نباشد پس آنچه «اتم بیاضاً» بود در خارج باید «اتم ظهوراً» بود در خارج و همین طور است «اتم سواداً» و حال آنکه چنین نیست زیرا مثلاً هرگاه «عاجی» را در برابر شعاع گذاریم و برفی را در سایه بنهیم با اینکه با مشاهده درک می کنیم که «برف» اتم بیاضاً است از «عاج»

- ۱- یعنی یا عبارت از نفس ظهور برای حاسه بصر گرفته می شود و یا ظهور بر جهت خاص یعنی سیاهی و سفیدی و جز آنها.
- ۲- یعنی اگر ضوه بر بعضی از چیزهای سیاه چیره شود مانند شبیح (شبه) که سیاهی آن شدید است رنگ آن دیده نمی شود.
- ۳- در حال که مشاهده شد که ضوه زیاد موجب پنهان شدن رنگ است نه ظهور آن.
- ۴- یعنی یا تخصص به سیاهی یا سپیدی.
- ۵- اگر گفته شد که لونیت زائد بر نفس سواد نیست در اعیان.

«عاجی» که در برابر شعاع نهاده شده است روشن تر و نورانی تر از برقی است نه در سایه نهاده شده باشد پس همین امر دلالت میکند بر اینکه سپید بودن بجز نورانی بودن است و رنگ شیر از نور است و همچنین است هرگاه چیزی که «اتم- سواداً» است در سایه نهیم و چیزی که «انقص سواداً» است در برابر شعاع نهیم [بالمشاهده درك میکنیم] که آنچه انقص سواداً است نورانی تر و آنچه سواداً است نورانیت آن کمتر است.

و این فرق از ناحیه ظلمت و باعتبار وجود آن در سایه نمی باشد زیرا هرگاه «سواد اتم را» به شعاع و «سواد انقص» را به سایه نقل دهیم «اتم سواداً» - نورانی تر خواهد شد با وجودیکه همچنان در اشدیت سواد خود باقی خواهد ماند.

[سپید شدت سوادیت ضد و بنات بجز نوریت است]

[فرض دیگر آنکه] ظهور [سواد و بیاض] در خارج چیزی دیگر بود بجز سیاهی و سپیدی که مطلوب ما همین است و بدین بیان روشن شد که شعاع غیر از رنگ است و اگرچه رنگ بدون شعاع متحقق نمیشود و بهر صورت این مسأله از مهمات کارمانیست و اگر فرض شود که حق هم در این امر با دسته دیگر باشد باز هم زیانی به کار نمیرساند - [در آنچه مطلوب ما است].

۱- یعنی مشاهده و درك میکنیم که برف از لحاظ رنگ اتم بیاضاً است از عاج و عاج از لحاظ نورانیت و ضوه اتم و اکمل از برف است و این امر دلالت دارد که رنگ عین ضوه و شعاع نیست.

۲- این امر نیز دلالت دارد که رنگ بجز نور است و اسودیت غیر از انوریت است.

۳- یعنی تمایز بین انوریت و اسودیت با رنگ و ضوه.

۴- دفع و دخل مقدر است که گویا کسی گوید «اتم بیاضاً» و یا «اتم سواداً»

هنگامی اتم ظهوراً اند که معارضی نداشته باشند و در مثال شما معارض هست و آن همین است که در ظل قرار داده شده است و قهراً ظل از ظلمت خالی نیست و بنا بر این مدعی ثابت نیست و شاید امتیاز و فرق بین اتم بیاضاً یا سواداً از جهت معارضت ظل است با اتم بیاضاً و سواداً و اگر در ظل نباشد ممکن است بین آن و انوریت امتیازی نباشد جواب دهد که این امتیاز از این جهت نیست.

۵- و همینطور در جهت نهایی

حکومتی در باب تضعیف آنچه در ابصار گفته شده است

بعضی از مردم [دانا] گمان کرده اند که ابصار بسبب خروج شعاع از چشم و تلاقی آن با مبصرات است. [و این گمانی نادرست است] زیرا [که این شعاع یا جسم بود^۱ یا عرض^۲]، هرگاه عرض بود گوییم انتقال آن [از محلی بمحل دیگر] چه گونه ممکن بود [و چگونه انتقال یابد]^۳ و هرگاه جسم [یعنی جوهر] بود [در این صورت] اگر متحرك باراده بود^۴ ما را رسد که آنرا بنحوی بسوی خود قبض کنیم [و برگیریم و از جریان آن خود داری کنیم] به نحویکه با وجود باز بودن حدقه باز هم چیزی را نه بینیم در حال که چنین نبود و اگر متحرك بالطبع بود لازم آید بسوی جهات مختلف حرکت نکند [و جریان نیابد]^۵ و حال آنکه چنین نبود و نیز لازم آید که نفوذ آن در مایعاتی که دارای رنگ است اولی باشد^۶ از نفوذ آن در شیشه های صافی و نیز لازم آید که نفوذ آن در خرف اولی بود از نفوذ آن در شیشه، زیرا مسامات خرف یش از مسامات شیشه بود و نیز لازم آید که ستارگان نزدیک همراه ستارگان دور و با هم دیده نشوند^۷ و بلکه بر حسب نسبت مسافت بین آنها دید مختلف شود و نیز لازم آید که جرم شعاع چشم بطور دفعی بسوی افلاك حرکت کند و آنها را پاره کند^۸ و نیز لازم آید که شعاعی که از چشم خارج میشود

۱- اریاب ریاضات.

۲- این تقسیم در متن کرین نیامده است.

۳- و حال آنکه انتقال اعراض نا ممکن است، اگر عرض بود.

۴- یعنی منوط باراده ما بود که بیننده هستیم.

۵- بلکه تنها بیک سوی رود مانند عنصریات.

۶- مانند سرکه و آب گل و روغن.

۷- مثلا ماه و خورشید در یک لحظه با هم دیده نشوند از جهت بعد مسافت و فاصله که بین آن دو هست.

۸- یعنی عملا ما بطور دفعی مشاهده میکنیم در حال که اگر جسم باشد حرکت آن نتواند بطور دفعی بود و بلکه باید بتدریج بود. قطب ص ۶۷ و بیان شده است که در افلاك خرق و التیام نیست.

بطور دفعی بر نیمی از کره عالم منبسط گردد^۱ و این امور همه از محالات عقلی است پس رؤیت بخروج شعاع نبود^۲.

بعضی از اهل علم گفته‌اند که رؤیت عبارت از انطباع صورت اشیاء بود در رطوبت جلدیه بر اینان نیز اشکالاتی وارد است^۳.

از جمله اینکه هرگاه کوهی را [باوصف] بزرگی آن مشاهده کنیم و این رؤیت ما بآن بواسطه صورت [منطبه در جلدیه] و ویژه آن [کوه] بود^۴.
[دو فرض توان کرد] یکی آنکه این مقدار [بزرگ مرئی] مربوط به آن صورت [منطبه] بود^۵.

در این صورت [این سؤال پیش می‌آید که] چگونه ممکن است مقدار بزرگ در حقیقه کوچک حاصل شود [و اگر مربوط بآن صورت منطبه نباشد] لازم آید که کوه را ندیده باشیم.

بعضی [از پیروان انطباع] به این ایراد پاسخ داده‌اند که رطوبت جلدیه بطوری نهایت قبول قسمت میکند (چنانکه در اجسام بیان شد) و بنا بر این صورت کوه نیز بطوری نهایت قبول قسمت میکند پس بنا بر این جایز است که [مقدار بزرگ در حقیقه کوچک] حاصل شود^۶.

این پاسخ نیز نادرست است زیرا گرچه کوه بطوری نهایت قابل قسمت است

۱- یا اینکه چشم در نهایت کوچکی است و شعاع آن نیز بطریق اولی کوچک بود، در متن کرین «منبسطه آمده است و ظاهراً غلط است.

۲- یعنی اصولاً دید به شعاع و خروج آن نبود.

۳- منظور ارسطو است که گوید رؤیت نه بانتقال صورت است یعنی نه بخروج شعاع است و نه بانتقال صورت از اشیاء در چشم و بلکه بانطباع است.

۴- مقدار بزرگ مرئی.

۵- یعنی صورت منطبه در چشم موصوف با این عظمت باشد و این بزرگی ویژه آن صورت باشد.

۶- زیرا هم حقیقه قابل انقسام است بطوری نهایت و هم صورت کوهی که در حقیقه است و حصول بی نهایت در بی نهایت جایز است.

و همین طور چشم جزآنکه مقدار کوه بزرگتر از مقدار چشم است باندازه که [اصلا] متناسب و نزدیک بهم نمی باشند و همین طور مقدار هر جزئی [از کوه] که در قسمت و نسبت فرض شود، که در مقام قسمت، به نسبت بزرگتر از اجزاء چشم است پس [با این وصف] چگونه مقدار بزرگ بر مقدار کوچک منطبق میشود؟

بعضی از آنها گفته اند: نفس انسان از راه آن صورت [منطبعه] بوجود خارجی آن استدلال میکند اگرچه [آن صورت] کوچکتر از مرئی بود و [استدلال و رهنمونی] وی چنین بود که آن چیزی که مقدار صورت آن این [امر] است اصل مقدار او چیست و چه اندازه است؟

این گفتار نیز باطل است زیرا رؤیت مقدار بزرگ [چنانکه خود اعتراف دارید] به مشاهده است نه باستدلال.

بعضی از آنان جایز دانسته اند که در ماده واحده [دو مقدار باشد] یکی مقدار کوچک آن و دیگری مقدار بزرگ آن که مثال و [شبح] مبصر است.

در این صورت خصم را رسد که آنان را ملزم کند باینکه آن مقداریکه ویژه کوه است هرگاه در جلدیه منطبع گردد [بطور قطع] آنچه فرض شده است که اجزاء این استداد باشد بعضی با بعضی دیگر در یک محل جمع نخواهد شد. زیرا اگر چنین باشد که (اجزاء آن بعضی با بعضی جمع شوند) ترتیبی در مشاهده [اجزاء کوه] نخواهد بود.

۱- یعنی نفس انسان راهنمایی و استدلال می کند و یا بسبب صورت مرئی راهنمایی می شود که مثلا اصل و ماده خارجی کوهی که صورتش در چشم است چه اندازه است یعنی از راه آن صورت منطبعه وجود خارجی اصل را از لحاظ مقدار دریابد.

۲- در مثال ما ماده جلدیه.

۳- یعنی مبصر زیرا ماده قابل هردو هست یعنی هم مقدار ماده و هم مثال و شبح آن.

۴- و مثلا در جزئی واحد از جلدیه.

۵- یعنی بین اجزاء آن از مقادیر طول و عرض و عمق زیرا استدادات آن همه مجتمع میشوند

در جزئی از جلدیه.

و چون هرآنچه فرض میشود که از جمله اجزاء آن امتداد [اصلی کوه] بود، یکی بردیگری متراکم و درجتهائی از جلدیه جمع نمی‌شوند پس هریک از آنچه فرض شود که جزء آن امتداد بود باید در یک جزء دیگر جلدیه جای گیرد [بجز آن جزء جلدیه دیگر که محل آن جزء دیگر از آن مقدار است] و دراین صورت اگر مقدار جلدیه با مقدار امتداد کوه یعنی صورت امتدادیه آن برابر بود لازم آید که مشاهده عظمت و بزرگی کوه متصور نبود؛ و اگر صورت امتدادیه کوه بر مقدار جلدیه فزونی یابد و هریک از اجزاء جلدیه - یکی از اجزاء صورت امتدادیه را فراگیرد [یعنی با این فرض بازهم گفته شود که هریک از اجزاء جلدیه اجزاء صورت امتدادیه را فراگیرد] لازم آید که آن امتداد را اجزاء باشد خارج از جلدیه [که در آن منطبق نشود] و بنابراین کوه بدان سان که هست دیده نشود و [نیز لازم آید] آن مقدار که زائد بر جلدیه است بلاسجل بود و کسی که دراین باب انصاف دهد بدشواری انطباق شبح واقف گردد و البته این قاعده برای بیان آنچه مادرطریق آن هستیم قاعده بس مهم بود.

قاعده در حقیقت صور مرایا

- بدانکه صورتهای مرئی، [واقع] در آینه نبود و گرنه رؤیت تناسبت به چیزی که مرئی در آن بود در اثر اختلاف مواضع نظر ته بسوی آن مختلف
-
- ۱- البته بیان این است که یک مقدار آن امتداد در چشم جای میگیرد نه همه آن و یا اینکه آن صورت امتدادیه کوچک میشود و از خود کوه بمراتب کوچکتر می‌شود بطوریکه اجزائش منطبق یا جلدیه شود و قهراً بزرگی کوه دیده نمی‌شود در هر دو صورت و بلکه در صورت اول کوه ناقص دیده می‌شود.
 - ۲- یعنی صورت امتدادیه کوه با اندازه خود کوه باقی بماند و کوچک نشود.
 - ۳- یعنی بعضی از آن دیده شود پس در هر حال یا همه آن دیده شود لکن کوچک بفرض که شبح کوچک کوه در چشم آید و یا اینکه بعضی از آن دیده شود بطور ناقص.
 - ۴- یعنی صورت بلا محل.
 - ۵- یعنی قاعده ابصار و چگونگی آن

نمی‌شد.^۱ و نیز هرگاه سطح آینه از روی تو [مثلاً] به مسافت یکذراع بدور باشد و با انگشت آنرا خود بساوی در این هنگام بین صورت انگشت خود و جایگاه برخورد جسم انگشت خود و بین صورت مرئی درآینه مسافتی را دریابی و [با مسافتی روبروشوی] که عقی آینه وافی بوسعت و ژرفنای آن نیست و علاوه بر این [استدلال] اگر صورت [مرئی] واقع در آینه بود لازم آید که در سطح ظاهر آن (زیرا جهت مصقول آینه سطح ظاهر آنست) بود و حال آنکه چنین نیست^۲ و نیز [گوئیم] آن [صورت] در هوا هم نبود. و نیز در بصر هم نبود^۳. به بیانی که گذشت که صورت مرئی بزرگتر از حقیقه است و نیز چنانکه بعضی گمان کرده‌اند به انعکاس عین صورت تو بر اساس انعکاس شعاع از آینه بر روی هم نمی‌باشد. زیرا پیش از این قول به شعاع را باطل کردیم. و نیز [دید تو] عبارت از عین صورت تو هم نبود که براهی دیگر غیر از انعکاس و انطباع دیده شود^۴ زیرا که تو مثال روی خود را به مقیاس زیادی کوچکتر از صورت خود بینی با وجود کامل بودن همه اعضاء در دیده^۵ و نیز صورت مرئی تو متوجه به جهتی بود خلاف توجه و جهت صورت تو^۶. و نیز هرگاه رؤیت تو بسبب انعکاس شعاع بود لازم آید که آنچه از آینه کوچک منعکس شود اگر به تمام وجه تو اتصال یابد وجه باندازد و مقدار آینه دیده شود نه کوچکتر و اگر به پاره از وجه تو اتصال یابد و یا پاره از هر عضوی از آن لازم آید که هیئت صورت

- ۱- زیرا هیأتی که در اجسام ثابت‌اند مانند سواد و جز آن در اثر اختلاف سواخ - نظرات، با آنها مختلف نمی‌شوند در حال که درآینه می‌شود.
- ۲- بنابراین صورت آن واقع در آینه نبود.
- ۳- زیرا اگر آن صورت در سطح ظاهر آینه بود آن مسافت یکذراع احساس نمی‌شد.
- ۴- یعنی راهی دیگر جز انطباع و انعکاس. قطب ص ۲۷۲.
- ۵- یعنی در عین اینکه همه اعضاء مرئی تو کامل و تمام است و با وصف تمامیت مشاهده کنی باز هم کوچکتر است در حال که اگر دید تو از صورت عبارت از نفس صورت بود اولاً کوچکتر نبود و ثانیاً خلاف جهت صورت تو نمی‌بود. قطب ص ۲۷۲.
- ۶- زیرا در این صورت برخوردی که بواسطه آن ابصار حاصل می‌شود یک شعاع است و صورت شبیه نیست که به بیند.

و هیئت هر عضوی از اعضاء آن بطور تام دیده نشود و نیز لازم آید که بیننده را ممکن نباشد که هم انگشت خود را به بیند و هم صورت آنرا زیرا انعکاس شعاع چشم و اتصال آن با انگشت موجب میشود که بیننده مرة واحدة انگشت خود را بیند و صورت آن دیده نشود^۱ و حال آنکه چنین نیست و نیز لازم آید که کسی که مثال ستارگان را در آب بیند بطور دفعی حرکت شعاع انعکاسی آن برکواکب [آسمان] واقع شود زیرا رؤیت آب و صورت کوکب دفعی بود و چون روشن شد که صورت [مرئی] واقع در آینه نیست و نسبت جلدیه به مبصرات مانند نسبت آینه است به صورتهای ظاهره پس حال صورتی که اینان فرض کرده اند که در [جلدیه] باشد مانند حال صورت آینه است [از آن جهت که جلدیه نیز مانند آینه است که بوسیله آن صورت اشیاء دیده شود]

پس [گوئیم] هرگاه بواسطه حاسه بصر اجسامی را که در یک سمت واقع اند. و بین آنها مسافتی طولانی باشد احساس کنیم و آن اجسام دارای اندازه - های بزرگ باشند مانند کوه های بلند پایه که پشتاپشت هم اند پس بنزد آنان بناچار باید هم صورتهای کوه ها و هم مسافتی که بین آنها بود و در یک سمت قرار داره در جلدیه مرتسم شود و در این صورت چگونه ممکن است رطوبت جلدیه گنجایش همه آنها را داشته باشد با اقطار [و مسافت] بین آنها و بهر حال وضع رؤیت های بصری و صورتهای مرایا و تخیل پس از این بینید و غرض ما از ذکر اینگونه مسائل در اینجا آسان کردن راه بود برای رسیدن [و دریافتن مسائلی] که در [اندیشه] اثبات آن هستیم.

حکومتی در مسموعات که عبارت از اصوات و حروف بود

تشکل هوا بسبب مقاطع حروف بدان وجه که مشائیان گفته اند [در باب -

- ۱- در آب هر دو بطور دفعی است بر فرض.
- ۲- و همانطور که صورت واقع در آن نیست پس همانطور هم صورتهائی که نفس بواسطه آن ادراک می کند در جلدیه نبود و بلکه در هنگام مقابله منیر باستیز حاصل میشود.

صوت [باطل است^۱ زیرا هوای متموج [بدان مان که گفته‌اند] باوجودی که سریع‌الالتیام بود شکل صوت را نتواند نگهدارد^۲. و آنکه برای فرض لازم آید که آن کس که هوای نزدیک بگوش وی مشوش بود اصوات را نشنود^۳ از جهت تشویشی که در تموجات هوا و اختلالی که در آنها حاصل میشود^۴ و اعتذار باینکه صوت خود هوارا پاره‌می‌کند و از جهت شدت حرکتی که دارد در آن نفوذ کرده [جریان می‌آید] اعتذاری باطل بود زیرا هرگاه تمام هوایی که بنزدیک گوش بود مشوش و مضطرب شود قوت نفوذی برای بعضی از آن و امتیاز از بعضی دیگر باقی نخواهد ماند، و قلع و قرع بالفعل هم داخل در حقیقت صوت نبود زیرا صوت پس از حصول [قلع و قرع] و بعد از فراغ از آنها نیز همچنان باقی می‌ماند^۵ دیگر آنکه صوت به چیزی تعریف نمی‌شود [و قابل تعریف نبود] و اصولاً بسائط محسوسه مطلقاً تعریف نمی‌شوند^۶. و [تعریف آنها ممکن نبود] زیرا همه تعریفات بناچار باید به معلوماتی منتهی شود که خود نیازی به تعریف نداشته باشد [و بدیهی باشد] و اگر نه چنین باشد تسلسل بطور بی‌پایان لازم آید و چون [لازم است] که همه تعریفات بایانی داشته باشد که [بدان منتهی شوند و از طرفی چیز دیگری وجود ندارد که

۱- البته اشراقیان خود در باب اصوات قائل به تشکل هوا می‌باشند لکن نه بآن ترتیب که مشائیان گفته‌اند.

۲- از این جهت که هوا دائماً در جریان و جریان بود و سریع‌الالتیام است یعنی امواج که موجب تشکل‌اند فوراً برهم خورده و منفصل می‌شوند یعنی در حال که سریع‌الالتیام است. ۳- مثلاً در اثر بادهای مضطرب میشود و در این صورت اگر صوت عبارت از تشکل هوا بود تشکلی حاصل نمیشود پس آوازی شنیده نخواهد شد.

۴- ظاهراً باید این درست باشد که جهت تشویش و اختلالی که حاصل می‌شود، در هردو متن اختلاف است.

۵- بنا بر این صوت غیر از قلع یا تمع بود چنانکه دیده میشود که پس از برخورد دو-جسم سخت آواز بعد از برخورد هم باقی می‌ماند.

۶- زیرا صوت از اموری است که برای کسانی که حاسة شنوائی دارند بدیهی‌التصور بود و برای کسانی که ندارند که اصولاً قابل شناسائی نبود.

از محسوسات ظاهرتر و [شناخته] تر باشد تا اینکه محسوسات در مقام تعریف بدانها پایان یابد چه آنکه همه دانشهای ما از محسوسات گرفته شده است پس بنابراین همه محسوسات جزء فطریات انسانی است [و قابل تعریف به چیزی دیگر نمی باشد] و اصلاً آنها را تعریفی نبود

و اما مثل «وجود» که آنان بدان مثال آورده اند [و گفته اند] که همانطور که وجود بی نیاز از تعریف است محسوسات نیز بی نیاز از تعریف است^۱ گمراهی و اشتباه در آن [یعنی وجود] بیشتر از آن چیزی است که در محسوسات است^۲ زیرا در محسوسات از آن جهت که محسوس است و یا سواد و یا صوت و یا رایحه است اختلافی نیست و اگر اختلافی هست در جهات دیگر است^۳.

پس جمله محسوسات [و مشاهدات] بسیطه را اجزائی نمی باشد و نیز چیزی که اظهر و اعرف از آنها باشد وجود ندارد. و محسوسات و مشاهدات مرکبه بوسیله همان بسائط محسوس تعریف میشوند پس حقیقت صوت برای کسی که فاقد حاسة شنوائی باشد اصلاً شناخته نمی شود و همچنین ضوء برای کسی که دارای حاسة بصر نباشد شناخته نخواهد شد زیرا اینگونه محسوسات بهر طریق که برای فاقد حس شنوائی و بینائی تعریف شود حقیقت آن برای وی حاصل نمیشود و در بین محسوسات حاسه واحده خاصی وجود ندارد که بوسیله آن [بتوان] محسوس حاسه دیگر را با ویژگی های

۱- یعنی چیز دیگری اعرف از آنها نمی باشد و بناچار باید همه معلومات کسی به آنها پایان پذیرد.

۲- ظاهراً محسوسات را در بی نیازی از تعریف تشبیه کرده اند به وجود، در متن چنین است و اما مثل الوجود الذی مثلوا به انه مستغن عن التعریف. یعنی محسوسات را از لحاظ بی نیازی از تعریف تشبیه بوجود کرده اند و درست نیست زیرا در وجود بحث و اشتباه زیادتر است.

۳- مثلاً از این جهت که مرکب است یا بسیط است و اگر مرکب است معمول بدو جعل باشد یا نه.

۴- یعنی بسیط اند نه مرکب.

آن تعریف کرد^۱.

و کسی که ورا حاسه شنوائی و بینائی بود از تعریف ضوه و صوت بی نیاز بود، بلکه صوت امری است بسیط که صورت آن در عقل همانند آن بود در حس نه جز آن^۲ و حقیقت آن تنها این است که صوت است^۳ و اما کلام در سبب و علت آن خود امری دیگر است^۴ که [مثلاً گفته شود] علت آن قطع بود یا قرح و یا اینکه هوا شرط بود یا نه و بپرفرض که هواء [برسبیل حصول مقاطع] در آن شرط نبود بطریق دیگری شرط بود یا نه بحث دیگری است^۵ [که در قسم انوار بیاید].

فصل در وحدت و کثرت

واحد از تمام وجوه عبارت از امری بود که به هیچ وجه از وجوه منقسم نشود و [قابل انقسام نبود] نه باجزاء کمی و نه باجزاء حدی و نه بسان انقسام کلی به جزئیات خود^۶ و [لکن] واحد از یک وجه و جهت عبارت از امری بود که از همان وجه و جهت قابل انقسام نبود، اکنون این معنی را نگهدار [و به عقل خود بسپار] و آن تجوزات [و مجازاتی] که از نوع این گفتارها است (و بعداً آید) که مثلاً: «زید و عمر و احداند در انسانیت و بدین معنی بود که آن دورا [زید و عمرو را]

۱- یعنی با خصوصیتی که هر محسوس دارد بوسیله حاسه دیگر نمیتوان تعریف کرد البته فی الجمله میتوان تعریف کرد. و مثلاً تعریف ضوه با ویژگی که دارد برای کسی که فاقد حس بصر است ناممکن است و بالجمله بوسیله هیچ حاسه نه میتوان محسوس حاسه دیگر را با تمام اوصافش معرفی کرد، و نه خصوص آن حاسه را.

۲- یعنی و جز آن نبود یعنی همانطور که در حس بسیط است در عقل نیز بسیط بود.

۳- یعنی مجرد صوت بود و یا صوت مجرد است و ورا ترکیبی نبود که بتوان تعریف

کرد.

۴- که مثلاً آیا حاصل از قرح است یا قمع یا هردو و یا چیزی دیگر سوای آن دو.

۵- که بحث آن در قسمت انوار بیاید و بیان شود که برسبیل حصول مقاطع، هوا

شرط نبود و بلکه بطریق دیگر شرط بود.

۶- مانند ذات واحد واجب که نه او را جنسی بود نه نصلی، نه ماده و نه صورتی.

صورتی بود در عقل که نسبت هر دو ربدان صورت یکسانند. رهاکن این آن چیزی بود که ما خواستیم در این فصل بیاوریم و با ایراد آن بخش اول این کتاب پایان یافت و بر نورالانواری حمد بی پایان باد.

قسم دوم - در انوار الهیه و نورالانوار و مبادی وجود و ترتیب آن و در آل پنج مقاله بود

مقاله اول در نور و حقیقت آن و نورالانوار و آنچه نخست از او آید

و در آن چند فصل و چند ضابطه است

فصل اول

در اینکه نور نیازی به تعریف ندارد

[اگر در جهان هستی چیزی باشد که نیازی به تعریف و شرح آن نباشد [بناچار] باد خود ظاهر بالذات باشد و در عالم وجود چیزی اظهر و روشن تر از نور نیست پس بنا بر این چیزی از نور بی نیازتر از تعریف نیست.]

فصل در تعریف غنی

بی نیاز [بالذات] عبارت از چیزی است که نه ذاتش و نه کمالش متوقف بر غیر نباشد و فقیر بالذات عبارت از چیزی است که از جهت فقر ذاتیش هم.

۱- یعنی اینگونه مجازات و تعجزات را رهاکن زیرا معنی اینگونه وحدتها، مجازی است نه حقیقی.

۲- صفات هر چیزی بدو قسم مقسم میگردد یکی آنچه صفاتش ذاتی است و دیگر آنچه صفاتش بسبب غیر است. اول خود بر چند قسم است یکی آنکه صفاتی که برو عارض میشود عروضش با توجه و نسبت به غیر نباشد یعنی ذات اضافه نباشد و آن صفات را هیأت ممکنه نامند که ناشی از ذات می باشد دوم آنکه صفات عارضه او بقیاس به غیر باشد یعنی صفات کمالیه و ذات اضافه که در عین حال کمالات ذاتی است.

در ذات و هم در کمالش متوقف بر غیر بود^۱.

فصل در نور و ظلمت

اشیاء عالم بر دو قسم اند یکی آنچه در حقیقت ذاتش نور و ضوه است و [دیگر] آنچه در حقیقت ذاتش نور و ضوه نیست و [در اینجا] مراد از ضوه و نور یکی است زیرا من در اینجا از نور، نور مجازی را و آنچه مجازاً نور محسوب میشود نخواهم مانند آن نوری که مفهوم آن بنزد عقل واضح است [که آن نور مجازی است] اگر چه حاصل آن نور مجازی هم آخر الامر به نور حقیقی باز میگردد^۲. و نور خود در هر حال بر دو قسم بود، آنچه هیأتی [عرضی] بود و نور عارض و دیگر نوری که عارض بر غیر نبود که نور مجرد و نور محض است. و آنچه در حقیقت نفس خود نور نیست [نیز دو قسم است] و منقسم شود به آنچه از محل بی نیاز است و آن جوهر غامق است^۳. دیگر آنچه [هیئت] و عرض برای غیر است و آن هیئت ظلمانی است^۴ و تعریف رسمی برزخ که عبارت از جسم است این است که: برزخ عبارت از جوهری است مقصود با اشاره حسیه^۵ و گاه مشاهده شده است که اگر از پاره‌ای از برزخ نور زائل شود مظلم میشود و ظلمت نمی باشد مگر عدم نور فقط و از نوع اعداسی

۱- باید دانست که هر چیزی که در جهان وجود است بدو قسم منقسم میشود یکی آنچه صفاتش ذاتی است و دیگر آنچه صفاتش بسبب غیر است. شق اول نیز چند قسم است الف- آنچه صفات بر او عارض میشود و عروضش بقیاس بغیر نیست یعنی ذات اضافه نیست که اینگونه صفات را هیأت ممکنه مینامند که ناشی از ذات است ب- آنچه عروض صفاتش به قیاس به غیر است یعنی صفات کمالیه و ذات اضافه و گاه اضافه محضه است مانند مبدئیت، خالقیت پس غنی مطلق چیزی است که از تمام جهات غنی باشد.

۲- یعنی بازگشت به نور حقیقی میکند.

۳- یعنی جوهر جسمانی.

۴- مقولات نه گانه عرضی است.

۵- شیخ شهاب اصولاً وجود تعریف بعد را قبول ندارد.

نیست که در آنها «امکان وجود» شرط باشد^۱ زیرا هرگاه عالم خلأ فرض شود ویا فلکی [فرض شود] که بلانور [و غیرمکوکب] باشد^۲ بازهم مظلّم بود و همواره نقص ظلمت و عدم امکان نور ملازم آن بود پس ثابت شد که هرچه غیر نور و نورانی بود مظلّم بود و هرگاه از برزخ نورمنتفی گردد در مظلّم بودن خود نیازی به چیزی دیگر ندارد^۳. [بجز عدم النور] پس اینگونه برازخ که [اجسام مظلّمه اند] بالذات جواهر غاسقه اند. و [باین بیان و تقسیم] پاره دیگر از برازخ باقی می ماند که هیچگاه نور از آنها زائل نمیشود مانند آفتاب و جز آن از [ستارگان] و اینگونه برازخ در برزخیت با برازخی که نور از آنها زائل میشود مشترکند و از جهت بقاء دائمی ضوّه آنها با برازخ دیگر وجه امتیاز و افتراق دارند^۴ پس ما به الافتراق اینگونه برازخ^۵ با آن گونه برازخ دیگر^۶ از جهت نوری است که زاید بر برزخیت^۷

۱- مشائیان گفته اند ظلمت عبارت از عدم نور است در موردیکه شأن آن این است که مستتیر باشد و بنابر این هواء بنزد آنان مظلّم نیست زیرا شأن آن مستتیر بودن نمی باشد لکن حکماء اقدم هوارا مظلّم میدانند زیرا آنان ظلمت را همانند سکون نمی دانند زیرا سکون بمعنی عدم حرکت است درامری که ممکن الحركه باشد لکن ظلمت بدین معنی نیست یعنی امکان وجود ملکه در آن شرط نیست.

۲- یعنی غیرمکوکب باشد.

۳- زیرا بنا بر تعریف اشراقیان خلأ و فلک غیر سکوکب مظلّم است و بنا بر عقیده مشائیان مظلّم نیست زیرا شرط امکان نور و عروض آن این است که خلأ نباشد و در امور شفافه نور عارض نمی شود و فلک غیر مکوکب هم امکان نور ندارد پس چون مشائیان قید امکان کرده اند لازم آید که اینگونه امور را نتوان گفت مظلّم است و بطور کلی خلأ بطور مطلق عدسی است و فلک شفاف است پس به عقیده مشائیان مظلّم نمی باشد. قطب ص ۲۸۶.

۴- فی ذاته نور نباشد و منظور از نورانی این است که اگر ذاتاً نور نباشد و نورانی باشد بازهم مظلّم است. ویا اینکه نور و نورانی نباشد. قطب ص ۲۸۶.

۵- بلکه ذاتاً مظلّم است.

۶- برازخی که ضوّه از آنها زایل نمی شود.

۷- برازخی که ضوّه از آنها زایل میشود.

بالعمله ما به الاشرک مغایر با ما به الافتراق است پس ما به الافتراق زائد بر جسمیت

است.

آنها بوده و قائم بدانها بود پس مابه‌الافتراق [این نور] نوری است عارض^۱ و حامل آن نور جوهر غاسق است و بنابراین هر برزخی جوهر غاسق است. [اعم از آلکه نور آن دائم باشد یا زائل]

و نور عارض محسوس فی نفسه بی نیاز نبود و اگر نه، نیازمند به جوهر غاسق نمی بود و چون قائم باوست^۲. پس [فی نفسه] محتاج و ممکن است و وجود نور [عارض] از ناحیه جوهر غاسق نیست و الهمواره لازمه آن می بود و مطرد با آن می بود و حال آنکه چنین نیست^۳ و چگونه ممکن است وجود نور عارض از ناحیه جوهر غاسق باشد و حال آنکه هیچ چیزی علت موجودی اشرف از خود نمی باشد^۴.

پس آنچه انوار تمام جواهر غاسقه را اعطا میکند چیز دیگر است بجز ماهیات مظلمه [جواهر غاسقه] و هیأت آن ها^۵ و بزودی خواهی دانست که اکثر هیأت ظلمانیه معلول نورند و اگر چه آن نور نیز، نور عارضی بود^۶ دیگر اینکه هیأت جسمانی ظلمانی بالذات خفی هستند پس چگونه توانند موجب علت امری باشند که اخفی از آنها^۷ و [یا لا اقل] مثل آنها نمی باشد.

پس شایسته [و لازم است] که بخشنده انوار عارضه برازخ غیر برزخ و غیر جوهر غاسق بود والا آن برزخ و یا جوهر غاسق مشمول آن حکم خواهد

۱- یعنی بر برزخ و جسم و جسمیت.

۲- نور محسوس قائم به جوهر غاسق است.

۳- یعنی همواره نور عارض لازمه ذات و وجود جوهر غاسق نمی باشد پس علت - وجود نور عارض جوهر غاسق نمی باشد.

۴- چون جوهر غاسق اخس از نور است پس نتواند علت نور باشد که اشرف از اوست قطب ص ۲۸۷.

۵- یعنی و بجز هیأت و عوارض ماهیات مظلمه.

۶- با وجودیکه خود نور عارض است باز هم علت هیأت ممکنه ظلمانیه است و بنا براین چگونه ممکن است که اینگونه هیأت علت نور باشد.

۷- یعنی هیأت جسمانیه علت انوار باشد که اجلی و روشن تر از هیأت جسمانیه اند یعنی علت اخفی از معلول باشد.

شد یعنی آن حکمی که شامل همه [اجسام و برازخ] است^۱ و بنا براین اعطا-
کننده برازخ امری است خارج از برازخ و غواسق.

فصل در اینکه جسم در وجود خود نیازمند به نور مجرد است

غواسق برزخیه را امری است ظلمانی مانند اشکال و جز آن^۲ و خصوصیات
است متعلق به مقدار، اگر چه مقدار خود امری زائد بر برازخ نیست^۳ بجز آنکه
برای مقدار ویژگی و مقطع و حدی است خاص که بواسطه آن هر مقداری از مقدار
دیگر ممتاز می شود پس اینگونه چیزهایی که برزخها بسبب آنها مختلف و گوناگون
میشوند امور ذاتی برازخ نمی باشد و گرنه همه برازخ در آنها مشترک می بودند^۴
و همچنین حدود مقادیر ذاتی برازخ نمی باشد و گرنه همه برازخ در آن یکسان
می بودند [و اجسام همه متساوی المقادیر می بودند] پس اینگونه امور که مابه -
الامتیاز برازخند از ناحیه غیر برزخ بود^۵ زیرا هرگاه مثلا شکل و جز آن یعنی سایر
هیات ظلمانیه بالذات بی نیاز از علت باشد لازم آید که وجود آنها متوقف بر برازخ
[یعنی برازخی که محل آنها است] نباشد و از طرفی هرگاه حقیقت برزخیه نیز بی نیاز
و واجب بالذات باشد لازم آید که در تحقق وجود خود محتاج به مخصصاتی از

۱- این قاعده کلیه، که هرگاه اجسام و جواهر غاسقه علت انوار عرضیه باشد باید
همواره ملازم با آنها باشد و ثانیاً لازم آید که امری علت امری باشد که اشرف از خود او است
یعنی معلول اشرف از علت باشد.

۲- مانند الوان و طعوم و روابح و عوارض دیگر.

۳- شیخ شهاب معتقد است که جسم نفس مقدار است.

۴- مانند اشکال و مقاطع و خصوصیات مقادیر. قطب ص ۲۸۸.

۵- در حال که حدود و اشکال برازخ مختلف است و همه برازخ را یک نوع شکل
و مقاطع نیست.

۶- یعنی معلول امری دیگرند غیر از برزخ و برزخی و در هر حال معلول اند و نیاز به
علت دارند و علت آنها جسم و جسمانی نمی باشد.

قبیل هیات ظلمانیه و جز آنها نباشد^۱ [در حال که محتاجند].

زیرا هرگاه برازخ از مقادیر و هیات مجرد باشند تکرر [وجودی] آنها ممکن نخواهد بود زیرا با این فرض سمیزی که همان هیات فارقه اند وجود نخواهد داشت^۲.
و جایز نیست که ذات هر یک از برازخ و هیات آنها بان دگر استیاز و ویژگی یابد^۳.

و نیز جایز نیست که گفته شود که: هیات ممیزه عبارت از لوازم ماهیات برزخیه اند که خود ماهیات ذاتاً مقتضی آنهاست^۴.

زیرا اگر چنین می بود هیات در برازخ مختلف نمی بودند* در حال که مختلف و گوناگون اند. و از طرفی نیروی حدس حکم می کند باینکه وجود بعضی از جواهر غاسقه مرده ناشی از وجود بعضی دیگر نخواهد بود زیرا هیچ یک از برازخ مرده را بر حسب حقیقت برزخیه میته بردیگری اولویت و ترجیحی نبود [و نتواند بین آنها علیت و معلولیتی باشد] و بزودی از راه دیگر بدانی که هیچ برزخی نتواند برزخی دیگر را ایجاد کند.

و چون وجود هیچ یک از برزخها و هیات ظلمانی و نورانی آنها از ناحیه هیچ یک از برازخ دیگر به طریق دور ممکن نیست از این جهت که توقف شیئی بر چیزی

۱- در حال که هم هیات و هم جواهر غاسقه محتاج به علت اند و غنی بالذات نمی باشند. و بی نیاز از مؤثر نمی باشند در هیات باید گفت که اصولاً قائم به محل اند و بهر حال هم هیات و هم برازخ محتاج به غیر اند اما هیات که محتاج به محل خود اند که قائم بآنها باشند و برازخ محتاج به مخصصات اند.

۲- در حال که هم اجسام محتاج به هیات اند که مخصص آنها باشد و هم هیات محتاج به برازخ اند که قائم بآنها یند.

۳- زیرا دور لازم آید.

۴- یعنی ماهیت اجسام مقتضی آن لوازم است یعنی درست نیست که اول گفته شود که هیات ممیزه لوازم ماهیت است و لوازم ماهیت هم از مقتضات ذاتی ماهیت است. قطب

ص ۱۸۸.

۵- زیرا لوازم ذات در همه جا یکسان است در حال که میدانیم مختلف اند.

که خود متوقف بر آن چیز نخست است متمنع است زیرا لازم آید که هم خود و هم
موجد خود را بوجود آورد و از این جهت مقدم بر موجد خود و نفس خود باشد و این
امر محال است. و از طرفی چون بالذات هم بی نیاز [از علت] نیست پس نتیجه آنکه
همه آنها^۱ محتاج بامری جز جوهر غاسق و هیأت نوری و ظلمانی اند و بناچار آن محتاج
ایه نوری مجرد خواهد بود

و جوهریت جوهر غاسق امری عقلی است^۲ و غاسقیت آن امری است عدمی پس
جوهر غاسق از این جهت که جوهر غاسق است در خارج وجود ندارد و اینکه در عالم
خارج با ویژگی های خود وجود دارد.^۳

ضابطه در اینکه نور مجرد مشارالیه به اشاره^۴ حسیه نیست

چون بدانستی که هر نوری که مشارالیه [بأشاره حسیه] است نور عارضی
است اندر یایی که هر گاه در جهان هستی نور محض باشد نه مشارالیه بود و نه محال
در جسم و نه دارای جهتی از جهات^۵.

ضابطه در اینکه هر آنچه نور لنفسه است نور مجرد است

نور عارضی، نور لنفسه نبود زیرا وجود او، لغیره بود پس چنین نوری نیست
مگر نور لغیره و نور مجرد محض، نور لنفسه بود و هر آنچه نور لنفسه بود نور مجرد
محض بود^۶.

۱- همه جواهر غاسقه و هیأت ظلمانیه و نورانیة آنها.

۲- وجود عینی خارجی ندارد.

۳- مانند شکل و مقدار و وضع معین ... قطب ص ۲۸۹.

۴- یعنی از تمام جهات مجرد باشد نه در جسمی حلول کند و نه مشارالیه باشد و نه
جهتی و سویی داشته باشد.

۵- بیان برهان بدین صورت است نور عارضی نتواند نور لنفسه باشد زیرا مقتضای عروض
این است که لنفسه نباشد پس بحکم مقابله نور محض مجرد نور لنفسه است و هر نور لنفسه
نور محض مجرد است.

فصل اجمالی

در اینکه کسی که ذات خود را ادراک کند نور مجرد خواهد بود

هرموجودی که و را ذاتی باشد و از ذات خود غافل نبود جوهر جسمانی غاسق نبود، زیرا ذات وی بنزد وی آشکار بود و چنین موجودی هیأت ظلمانی در غیرهم نبود زیرا بیان شد که هیئت نوری نیز نورلذاته نبود تاچه رسد که هیئت ظلمانیه نور لذاته بود پس آنچه ذات وی بروی آشکار بود نور محض مجرد است که مشارالیه نبود.

فصل تفصیلی در باب آنچه بگفتیم

هرموجودیکه قائم بذات خود و مدرك ذات خود بود دانش وی بذاتش به- میانجی حصول مثال ذاتش در ذاتش نبود زیرا اگر دانش وی بذاتش بسبب حصول مثال ذاتش در ذاتش بود باتوجه باینکه مثال «انانیت» عین «انانیت» نیست پس مثال انانیت نسبت به «انانیت» «هو» باشد. [یعنی هی که اشارت به خود انانیت است نیست بلکه غیراوست]

پس مدرك «بفتح» دراین صورت مثال او بود^۱ و لازم آید که ادراك «انانیت» بعینه عبارت باشد از ادراك چیزی که «هوهو» است و در نتیجه لازم آید که ادراك انانیت ذات خود را بعینه عبارت از ادراك غیر ذات خود باشد و این امر محال بود^۲

۱- یعنی در صورت اول لازم آید که مدرك مثال انانیت بود نه خود انانیت و در- نتیجه لازم آید که خود را ادراك نکرده باشد و بلکه مثال خود را ادراك کرده باشد.

۲- یعنی لازم آید که ادراك چیزی عبارت از ادراك مثال او بود که هو هواست یعنی ادراك عین مثال او بود نه ادراك هوهی که خود اوست.

۳- یعنی ادراك مثالش بود به خود.

۴- زیرا هرمدرك لذاته ای باید عین مدرك مابه انانیت او باشد و آنچه بوسیله «انا» مشارالیه است تا آنچه مطابق و منطبق با اوست از نوع مثال او که مشارالیه به «هو» است باشد.

بجلاف ادراك وى^۱ مرامور خارجی را زیرا در خارجیات هم مثال و هم آنچه مثال مربوط باوست هردو «هو» [و غیر یکدیگر] اند.

و نیز هرگاه علم نفس بذاتش بسبب حصول مثال وى باشد دو فرض توان کرد بدین ترتیب که اگر نداند که معلوم وى مربوط به مثال خود وى بود لازم آید که خود را دریافته باشد و اگر بداند که معلوم وى مثال خود وى بود لازم آید که خود را دانسته بود نه بسبب حصول مثال خود^۲.

و بهر ترتیب که باشد متصور نیست که چیزی ذات خود را یا مری زائد بر ذات خود بداند زیرا براین فرض آن امر زائد بناچار صفت وى خواهد بود و دراین صورت هرگاه حکم کند^۳ باین امر که: هر صفتی که زائد بر ذات وى باشد (اعم از آنکه علم باشد یا غیر آن) آن صفت آن ذات وى می باشد لازم آید که ذات خود را قبل از همه صفات و بدون آنها بدانسته باشد پس ذات خود را به صفات زائد بر ذات خود ندانسته باشد^۴.

و تو از ذات خود و از ادراك ذات خود پنهان نخواهی بود^۵ و چون ممکن

۱- یعنی ادراك نفس مرامور خارجی را زیرا امور خارجی و مثال ذهنی و غیر ذهنی آنها هردو غیر از نفس اند و هردو و هریک یک از آن دو هواند نه آنکه یکی از آن هو باشد و آن دگر انا پس اشکال بالا لازم نمی آید.

۲- پس لازم آید که بدون نیاز به حصول مثال او در ذاتش خود را دانسته باشد و تحصیل حاصل لازم آید.

حاصل کلام بر فرض دوم لازم آید تقدم علم بذاتش یعنی قبلا باید عالم بذات خود بود تا اینکه بعد از آن بداند که آنچه مدرک اوست مثال اوست.

۳- یعنی چیزی که مدرک ذات خود است که نفس باشد حکم کند که هر صفتی که زائد بر ذات او است مربوط به ذات او است و برای ذات اوست و در نتیجه لازم آید که ذات خود را قبلا بدانسته باشد تا حکم به صفات او کند زیرا علم به صفت ذات فرع علم بذات است زیرا معلول است که سری ذات را نداند و صفات آن را بداند. قطب ص ۲۹۲.

۴- ذات خود را بذات خود بداند.

۵- ذات تو و ادراك ذات تو برای تو پوشیده نبود.

نیست که ادراک تو خود را بصورت ذات و یا با سر زائد بر ذات تو بود پس تو در ادراک ذات خود بغیر ذات خود از اموری که ظاهر بالذات و یا غیرشایب از ذات خود است محتاج نمی باشی^۱ پس واجب است که ادراک ذات سر خود را بسبب خود بود بدان سان که هست و نیز واجب است که ذات تو و جزء ذات تو از تو پوشیده نباشد^۲ و آنچه از ذات تو از تو پنهان بود مانند اعضاء از قبیل دل، کبد، دماغ و همه برازخ و هیات ظلمانیه و نوریه از جمله مدرکات تو نباشد^۳ پس مدرک تو بالذات نه عضوی از تو بود و نه سر بر زخی دیگر^۴ و گرنه هیچگاه از تو غافل نبود^۵ زیرا آگاهی تو بذات مستمر بود و زائل نشود.

و جوهریت اگر به معنی کمال ماهیت ذات باشد و یا به معنی سلب موضوع و یا محل گرفته شود امر مستقلی نیست که ذات تو بعینه عبارت از آن باشد^۶ و اما اگر جوهریت به معنی مجهولی گرفته شود^۷ و تو ذات خود را بذات خود و نه با سری زائد بر آن

۱- یعنی ذات که خود ظاهر بنفسه است کانی است در ادراک تو ذات خود را و نیازی با سری زائد بر ذات در ادراک ذات نباشد.

۲- بر فرضی که دارای جزء باشد.

۳- یعنی دل، کبد و سایر اعضاء جزء نیروی مدرک تو نباشد و از این جهت است که در هنگام ادراک از مدرک پنهان است در حقیقت این اعضاء جزء نفس نمی باشند. و آنچه مدرک است نفس است.

۴- بلکه قوه مدرک نفس بود.

۵- یعنی از اعضاء و جوارحت، و چون از اعضاء و بدن خود پوشیده باشی و لکن بذات خود آگاه باشی پس هیچ یک از اعضاء تو نه ذات تو باشد و نه جزء ذات تو.

۶- در اینجا شیخ می خواهد ثابت کند که جوهریت امر عقلی اعتباری است و نفس عبارت از جوهریت نیست زیرا در تعریف جوهر بعضی گفته اند کمال ماهیت ذات است و بعضی گفته اند کون الموجود لانی موضوع و لانی المحل زیرا بنا بر تعریف اول امر اعتباری است و بر تعریف دوم و سوم که وجود را در تعریف آورده است وجود امر اعتباری است و لانی موضوع و لانی محل امر سلبی است و امر اعتباری یا سلبی نمیتواند ذات مدرک باشد. پس نفس که مدرک است عبارت از جوهریت نباشد.

۷- چنانکه باره از مشائیان گویند جوهریت مجهول است.

[به بیانی که گذشت] بنحو مستمر ادراك كنى بناچار آن جوهریت مجهول که پنهان از ذات تو است نه تمام ذات تو است و نه جزء ذات تو^۱ پس هرگاه جستجو کنی و در آنچه تو بسبب آن توهستی باندیشی نیایی مگر چیزی که مدرك ذات خود بود و آن «انانیت» تو بود و در این امر هر آن کس که ذات و «انانیت» خود را ادراك کند با تو مشارك [و هم عقیده] خواهد بود پس مدرکیت [و ادراك انانیت] در این صورت نه صفتی بود و نه امری زائد بر ذات مدرک و نیز روا نبود که مدرکیت از اجزاء «انانیت» تو بود تا اینکه لازم آید که جزء دیگر در این حال مجهول بود زیرا در آن صورت آن جزء دیگر و راه مدرکیت و شاعریت بود پس مجهول بود و در نتیجه از اجزاء ذات تو نبود آن ذاتی که آگاهی به خود چیزی بر آن نیفزاید^۲.

و از این راه این معنی نیز روشن شد که شیئیت نیز زائد بر ذات شاعر [و مدرک ذات بذات] نیست^۳.

پس آن امری که مدرک ذات خود بود ظاهر لنفسه و بنفسه بود و خصوصیتی دیگر با وی نبود تا آنکه ظهور، حالی از احوال او بود و بلکه خود بنفس خود ظاهر بود و ظهور او عبارت از نفس ظاهر بود نه غیر آن

و بنابراین نور بنفسه و نور محض بود و اما مدرکیت تو بر چیزهای دیگر را تابع [وصفت] ذات تو بود و استعداد مدرکیت عرضی ذات تو بود^۴

- ۱- زیرا مجهول است بفرض، و ذات تو بر تو معلوم است.
- ۲- نتیجه بحث است یعنی ذات مدرک، که آگاهی بذاتش موجب نشود که چیزی بدان افزوده شود.
- ۳- مراد از شاعر مدرک لذاته است که نفس باشد زیرا اگر زائد باشد بناچار و رای شاعریت خواهد بود و همان ایرادات تکرار میشود.
- ۴- یعنی ادراک تو نسبت به چیزهای دیگر بجز ذاتت تابع ذات تو است زیرا صفت ذات تو است و بنابراین نه عین ذات تو است و نه جزء ذات تو و همین طور استعداد مدرکیت خارج از ذات است.

و نیز هرگاه ذات خود را «انیتی» انگاری^۱ که ذات خود را ادراک کند لازم آید که ذات برادراک ذات مقدم بود و در نتیجه لازم آید که ذات آن «انیت» مجهول بود^۲ و این امر محال است پس مدرک ذات نیست. مگر آنچه ما بگفتیم^۳.

و هرگاه بخواهی برای مطلق نور ضابطه بیانی آن ضابطه این است که: نور امری است که در حقیقت نفس خود ظاهر و ظاهر کننده موجودات دیگر بود و آن فی نفسه ظاهرتر از هر چیزی است که ظهور زاید بر حقیقتش بود.

و ظهور انوار عارضه نیز باری زائد بر آنها نمی باشد تا لازم آید فی نفسه خفی باشد و بلکه ظهور آنها نیز از ناحیه حقیقت ذات آنها بود و چنین نیست که نخست نوری حاصل گردد و سپس آنرا ظهور و روشنائی عارض و ملازم شود تا اینکه لازم آید در حد خود نور نباشد و در نتیجه چیزی دیگر او را ظاهر [و نمودار] کند پیرا که این امر محال بود و بلکه هر نور عارضی نیز خود ظاهر بود و ظهور او عبارت از نوریت او بود.

و نه آنچنان است که توهم شده و گفته میشود که نور آفتاب را بینائی ما ظاهر [و روشن] میکند و بلکه ظهور نور آفتاب عبارت از «نوریت» او بود و حتی هرگاه همه مردمان و صاحبان حس نابود گردند نیز نوریت نور آفتاب تباه و محو و معدوم نخواهد شد.

و به بیانی دیگر ترا نرسد که گوئی «انیت» من چیزی است که ظهور لازمه آنست تا در نتیجه لازم آید که آن چیز [یعنی انیت] فی نفسه خفی باشد و بلکه «انیت» تو عبارت از نفس ظهور و نوریت بود و پیش از این بدانستی که «شیئیت» از نوع محمولات و صفات عقلی است و همین طور «حقیقت و ماهیت»^۴ بودن چیزی،

۱- یعنی حقیقتی موجود فرض کنی.

۲- زیرا هر چیزی ذاتش مقدم بر ادراکش باشد، ذاتش خود مجهول باشد.

۳- که نفس ادراک و ظهور روحانی است نه چیز دیگر.

۴- و تقریری در خارج و عالم عین ندارند.

وعدم غیبت^۱ امری سلبی بود و نتواند ماهیت تو بود^۲ پس باقی نمی ماند مگر نوریت و ظهور [و ذات تو آن بود].

پس هرآنکس که ذات خود را ادراک کند نور محض بود و هر نور محضی ظاهر لذاته و مدرك لذاته بود و این برهان شایسته ترین برهان ها و راه ها بود^۳.

حکومتی در اینکه ادراک چیزی مرذات خود را عبارت از ظهور او برای ذات

خود بود نه مجرد بودن او از ماده آنچنانکه آئین مشائیان است

و بر آنچه گفتیم امری دیگر افزوده و گوئیم^۴: هرگاه مزه هارا مجرد از برازخ و مواد ملحوظ نمائیم از این فرض [و لحاظ] چیز دیگری بجز طعم لنفسه [ملحوظ نداشته و] لازم نمی آید^۵ و لکن هرگاه نور بطور مجرد ملحوظ و فرض شود نور لنفسه بود و در نتیجه ظاهر لنفسه بود و همان عبارت از ادراک بود^۶ و لکن لازم نیاید که طعم در هنگام لحاظ مجرد از ماده ظاهر لنفسه بود و بلکه تنها طعم لنفسه بود^۷.

و هرگاه صرف مجرد بودن چیزی از هیولی و برازخ در شاعریت بنفسه کافی بود لازم آید آن نوع هیولایی که مشائیان ثابت کرده اند، شاعر بنفسه بود زیرا هیولی در آئین آنان هیئت در غیر نبود و بلکه ماهیت آن برای خود و به خود بود و ذاتی بود و از هیولای دیگر مجرد بود چه آنکه هیولی را هیولای دیگر نبود

۱- یعنی ادراک که تعریف شده است به عدم غیبت از ذات مجرد از ماده قلوب

ص ۲۹۶.

۲- زیرا امر سلبی و اعتباری نتواند ماهیت نفسی باشد.

۳- پس نور محض نمودار کننده خود و دریابنده ذات خود بود.

۴- بر این امر که هر آن کسی که ذات خود را ادراک کند نور لنفسه است.

۵- یعنی صرف طعم لنفسه مجرد از همه چیز متصور شود.

۶- یعنی بدون اینکه توجه به عارض بودن و عارض نبودن آن کنیم خود نور باشد

لنفسه.

۷- زیرا ادراک در مذهب اشراق عبارت از ظهور نفس است.

پس اگر مراد از غیبت دوری ذات او [هیولی] بود از ذات خود براین فرض هیولی از ذات خود غایب نبود^۱.

و اگر مراد از عدم غیبت شعور او بذات خود بود گوئیم: بازگشت شعور در مفارقات به عدم غیبت نبود و بلکه عدم غیبت براین فرض کنایت و مجازی بود از شعور و بنزد مشائیان صرف بودن چیزی مجرد از ماده و غیر غایب از ذات خود عبارت از ادراک اوست و حال آنکه همانطور که خود گویند ماده خاص بنفسه بسبب هیات حاصل می‌شود و در این صورت اگر پذیرفته شود که ماده مانع ادراک هیات است مرذات خود را لکن این پرسش همچنان باقی است که ماده را چه چیز از ادراک ذات خود مانع شده است و حال اینکه خود اعتراف کرده‌اند که هیولی متخصص نشود مگر بسبب هیاتی که صورت نامیده‌اند و هرگاه آن صورتها در ذات ما حاصل شود آنها را ادراک خواهیم کرد^۲.

و هیولی خود فی نفسه باقطع نظر از تمام مقادیر و هیات بجزیشی مطلق و یا جوهر مطلق چیز دیگری نیست همانطور که خود مشائیان گفته‌اند و بنا بر این هیچ امری در جهان وجود بسیط‌تر از هیولی نیست خصوصاً آنکه جوهریت هیولی همانطور که خود آنان اعتراف دارند عبارت از سلب موضوع بود^۳ و با این فرض برای چه و به چه علت هیولی ذات خود را از این جهت که مجرد از حواس و اجزاست ادراک نتواند

۱- یعنی بنا بر فرض و تعریف مشائیان لازم آید که هیولی شاعربه نفس خود باشد البته در صورتیکه مراد از غیبت از نفس، دوری از نفس خود بود.

۲- در حال که ماده مجرد است و از ذات خود پنهان نیست یعنی از ذات خود بنابر قول شما دور نیست یعنی هیات چون در ماده‌اند ماده مانع از ادراک آنهاست که ذات خود را ادراک کنند لکن ماده که خود در چیزی نیست پس چه چیز مانع است که ماده ذات خود را ادراک کند.

۳- یعنی گفته‌اند که جوهر موجودی است لافی موضوع، با اینکه موجود خود امری اعتباری است و بقیه هیات امری سلبی است و خارج از ماهیت هیولی است و همین طور سایر صور و اعراض پس بنا بر این بجز امر مطلق مجرد از ماده چیز دیگر باقی نمی‌ماند. قطب ص ۹۸ و ۲.

کرد و باز به چه علت صور حال در خود را در نیابد، مضافاً بر اینکه قبلاً حال و وضع جوهریت و شئیت روشن شد و گفتیم که این گونه اسور عبارت از اعتباراتی عقلی هستند که در خارج تقرری ندارند^۱.

این دسته از مشائیان سپس گفته‌اند «مبدع کل عالم تنها موجودی بسود مجرد» و هنگامیکه مطابق آئین خود آنان از هیولی بعث و فحش شود حاصل آن باین امر باز می‌گردد که هیولی نفس وجود است زیرا همانطور که گذشت تخصیص [یا تخصص] هیولی به هیات جوهریه است و در عالم وجود چیزی که عبارت از نفس ماهیت مطلق باشد وجود ندارد^۲. و بلکه آنچه هست و ثابت شده است ماهیات مخصوصه است^۳ که بر آنها ماهیت یا موجود اطلاق می‌شود و [بنا بر عقیده آنها] از هیولی و بنام آن چیزی بجز ماهیت مبهمه و یا وجود باقی نمی‌ماند پس احتیاج آن به صور اگر صرفاً از آن جهت باشد که موجود است پس لازم آید که واجب‌الوجود نیز چنین بود^۴ و منزّه است خدای از اینکه چنین باشد و هرگاه ذات واجب‌الوجود از جهت و بسبب این بساطت [که در باب هیولی گفته شد که صرف وجود است] ذات خود و چیزهای دیگر را ادراک کند^۵. لازم آید که هیولی نیز چنین بود^۶ زیرا آن نیز صرفاً موجود است^۷ و حال آنکه بطلان اینگونه گفتارها روشن است پس ثابت شد که موجودیکه ذات خود را ادراک میکند نوری بود لنفسه و بالعکس یعنی هراسری که نور لنفسه بود ذات

- ۱- و بنا بر این هیولی امری اعتباری عقلی است و ممکن نبود که صور در آن حال بود، البته نظر شیخ شهاب تشیع بر آنهاست. قطب ص ۲۹۹.
- ۲- زیرا وجود بنزد آنان نفس ماهیت است. در متن چاپ کرین تخصص و در چاپ قدیم تخصص آمده است و هر دو وجهی دارد.
- ۳- منظور این است که آنچه ثابت شده است ماهیت‌های مخصوص است نه مطلق.
- ۴- زیرا واجب‌الوجود هم موجود است.
- ۵- چون موجود است و بسیط.
- ۶- یعنی ذات خود و چیزهای دیگر را ادراک کند.
- ۷- موجود بسیط تام البساطة بنا بر قول مشائیان.

خود را ادراك ميکند و هر گاه فرض شود که نور عارض هم مجرد از مواد بود بناچار بايد فی نفسه و لنفسه ظاهر بود [بمانند نور محض] پس آنچه حقيقت وی این است که فی نفسه و لنفسه ظاهر بود [مانند نور محض] حقيقت او عیناً حقيقت همان نوری است که فرض شد که مجرد محض است زیرا «هو هو» سربسر منعکس میگردد^۱.

فصل در انوار و اقسام آن

[نتیجه اینکه] نور منقسم میشود به نور فی نفسه لنفسه^۲ و نور فی نفسه لغيره^۳ و قبلاً بدانستی که نور عارض نور لغيره بود^۴ و بنا براین نور لنفسه نبود و اگرچه نور فی نفسه هم باشد^۵ زیرا وجود آن بغيره بود^۶ و جوهر غاسق فی نفسه ظاهر نبود پس نه نور فی نفسه بود^۷ و نه لنفسه چنانکه پیش از این بدانستی.

و اما حیات عبارت از چیزی بود که ظاهر لنفسه بود و حی عبارت از دراك فعال بود^۸ و پیش از این معنی ادراك را نیز بدانستی^۹ و فعل نور نیز خود ظاهر است^{۱۰}.

- ۱- زیرا آنچه فرض شده است که مجرد محض بود نور محض بود پس اگر نور عارض هم مجرد بود از لحاظ حقيقت با آن نور یکی بود.
- ۲- و آن نور محض است زیرا چون فی نفس الامر اشراق میکند و لنفسه ظاهر است یعنی خود ذات خود را ادراك میکند و از خود غایب نمیشود. قطب ص ۲۹۹.
- ۳- که نور عارض است.
- ۴- منظور از غیر، محلی است که نور عارضی عارض آن شود.
- ۵- لاشراقه فی نفس الامر.
- ۶- بنا براین مدرک نفس خود نباشد.
- ۷- یعنی نه لنفسه است و نه فی نفسه و چون جسم محض است اصولاً نوریتی در آن نبود.
- ۸- حیات بدین معنی است که هوشی حی ظاهر لنفسه، یعنی مدرک ذات خود باشد و موجود حی یعنی موجود دراك فعال.
- ۹- که عبارت از ظهور ذات چیزی بود برای ذات آن چیز.
- ۱۰- فعل نور عبارت از اشراق و تابش است.

و او [یعنی نور] فیاض بالذات بود^۱ پس نور محض حی بود و هر چیزی نور محض بود.

و اگر موجود غاسق^۲ ذات خود را ادراک کند لازم آید که نور لذاته بود و در نتیجه جوهر غاسق نبود و این امر خلاف فرض است و اگر برزخی یا غاسقی از آن جهت که برزخ و یا غاسق است^۳ مقتضی حیات و علم باشد لازم آید که این امر بر هر چه مشارک با آن است نیز واجب و روا باشد در حال که چنین نیست^۴ و اگر فرض شود که برای غواسق علم و حیات باشد و آن [علم و حیات] از ناحیه هیأانی زائد بر ذات آن باشد باز همان ایراد گذشته در اینجا نیز وارد آید^۵.

و شکی نیست که هیئت همانطور که گذشت خود ظاهر لنفسه نبود^۶. و ظاهر برای برزخ نیز نبود زیرا برزخ خود بالذات شاق بود و چگونه تواند برای او چیزی ظاهر شود زیرا هر چیزی که برای وی چیزی دیگر ظاهر شود بناچار باید او را ظهوری باشد لنفسه، و فی نفسه ظاهر بود چه آنکه کسی که بذات خود آگاه نبود بغیر خود نیز آگاه نبود.

و چون ثابت شد که نه برزخ ظاهر لنفسه است و نه هیئت و نیز نه برزخ

۱- منظور اثبات این امر است که حیات و نور و نور و حیات یکی است. و حیات عبارت از ظهور و نورانیت است.

۲- یعنی جسم مظلم.

۳- لازم آید که برای همه اموریکه در مظلم بودن و یا جسمیت مشارک اند این امر یعنی علم و حیات باشد زیرا هرگاه علت موجود شود باید معلول نیز موجود شود.

۴- زیرا برازخ و غواسق را علم و حیات نباشد بالوجدان.

۵- گفته می شود که اگر آن هیئت مقتضی ذات غاسق بود بر مشارکات آن نیز باید درست آید در حال که چنین نیست و نیز آن هیئت اگر ظلمانی باشد ظاهر لذاته نباشد و بالآخره جسم جمادی بسبب هیئتی غیر حیه حی و عالم نشود.

۶- قبلا بیان شد که هیئت اعم از آنکه ظلمانی باشد یا نورانی نور لنفسه نبود زیرا وجود او برای غیر بود.

برای هیئت و نه هیئت برای برزخ ظاهر است پس بناچار از مجموع آنها هم ظاهر
لنفسه‌ای پدید نمی‌آید.^۱

و چون وجود هیئت نمی‌باشد مگر موجود لغیره^۲ قهراً از آن و از برزخ چیزی
که قائم بنفس خود باشد حاصل نخواهد شد^۳ و اینکه آنچه از آن دو قائم بنفس بود تنها
برزخ بود^۴ پس آنچه از این دو [میتوان فرض کرد که] مدرك بود آن امری است که
ذاتش آن خود و قائم بخود بود [یعنی برزخ نه هیأت] و آن برزخ بود زیرا برزخ
و هیئت دو چیزاند نه یک چیز و پیش از این بدانستی که برزخ فی نفسه غیر ظاهر
بود.^۵

ایضاح دیگر آنکه

گوئیم: روا بود که چیزی، چیزی دیگر را برای غیر خود ظاهر کند همچون
نور عارضی که ظاهرکننده محل خود بود^۶ و از ظهور چیزی برای شیر خود [و
همین طور اظهار چیزی را برای غیر خود] لازم نمی‌آید که آن چیز [ظهوری برای

۱- و بنا برین از مجموع هیئت و برزخ هم چیزی که ظاهر لنفسه و مدرك لذاته بود حاصل
نمی‌شود.

۲- یعنی وجود هیئت برای برزخ است که محل آنست. قطب ص ۳۰۱.

۳- زیرا هنگامی از دو چیز چیزی دیگر حاصل میشود که وجود هریک از آن دو قائم
بذات باشد نه آنکه هر دو با یکی از آن دو استوار بذات نباشد.

۴- نه هیئت. زیرا عرض را مدخلیتی در قیام جوهر بنفس خود نباشد. جوهر جوهر
است اگر چه عرض ازو زائل شود.

۵- یعنی قائم بذات باشد که از آن دو، برزخ بدین صفت است.

۶- چون مظلّم است و چون فی نفسه ظاهر نیست بناچار لنفسه هم ظاهر نبود و بنا بر-
این مدرك ذات خود نبود و مدرك غیر خود هم نبود.

۷- مانند نور آفتاب که محل خود را که جرم خود باشد برای ابصار ظاهر می‌کند و
مانند نور عارضی که هم محل خود را برای ابصار آدمیان آشکار میکند و هم رنگها و اشکال محل
خود را می‌نمایاند.

ذات خود داشته باشد و] خود لذاته هم ظاهر بود؛ ولیکن هرگاه چیزی امری را برای غیر خود ظاهر کند لازم است که آن غیر، خود ظاهر لنفسه بود تا اینکه بنزد او امری از امور ظاهر شود^۲ و آنگاه که این ضابطه مقرر شد گوئیم: جایز نیست که در عالم وجود امری باشد که چیزی را برای نفس خود آن چیز ظاهر کند^۳ بدانسان که آن چیز بسبب آن امر برای نفس خود آشکار شود؛ زیرا در عالم هیچ امری نزدیکتر به خود از خود نبود در حال که نفس او بر او پوشیده بود^۴ و پوشیده بودن او بر او لنفسه بود و بنا بر این هیچگاه چیز دیگری نتواند او را برای خود اظاهر کند و چگونه این امر ممکن بود در حال که ظاهر کردن غیر مر او را برای او ایجاب میکند که خود برای خود ظاهر بود پیش از این^۵ و چنانکه گذشت برزخ لنفسه برای نفس خود پوشیده است و بنا بر این او را بنزد او چیزی نتواند آشکار کند^۶.

۱- یعنی از ظهور امری برای غیر، لازم نمی آید که برای ذات خود هم ظاهر بود مثلاً جرم آفتاب برای ابصار ظاهر است لکن خود برای خود ظاهر نیست و خود ذات خود را در نیاید.

۲- لکن اگر چیزی امری دیگر را برای غیر خود آشکار کند آن غیر که مظهره است خود برای خود باید ظاهر باشد یعنی خود باید ذات خود را ادراک کند تا بتواند چیزی دیگر را ادراک کند باید خود بخود علم حضوری داشته باشد تا با سوره دیگر علم حصولی پیدا کند. و باید خود شاعر به نفس خود باشد تا بتواند شاعر به غیر خود باشد.

۳- یعنی سبب آشکار شدن آن باشد برای خودش یعنی سبب شود که آن چیز علم به خود پیدا کند.

۴- و ذات خود را ادراک کند.

۵- مراد برزخ است.

۶- یعنی قبل از اینکه غیرو را برای او ظاهر کند باید خود برای خود ظاهر بود.

۷- لازمه این امر که چیزی دیگر ذات آنرا برای ذاتش روشن کند این است که خود برای خود پیش از آن ظاهر باشد و حال آنکه بیان شد که برزخ بذات خود و بر نفس خود پوشیده است.

پس چیزی دیگر او را نتواند برای ذاتش روشن کند خلاصه کلام آنکه روا نبود که بقیه پاورقی در صفحه بعد

ابضاحی دیگر از طریقی دیگر

و از طریق دیگر: هرگاه چیزی برزخ را بنزد خود برزخ و برای خود او ظاهر کند [بنحویکه نفس خود را ادراک کند] آن چیز قهراً و تنها نور خواهد بود.^۱
 و قهراً لازم آید که هربرزخی که نورگیرنده بود، ظاهر لنفسه بود و در نتیجه حی بود و حال آنکه چنین نیست پس هر نوع خصوصیتی که عارض برزخ شود از ناحیه هیأت ظلمانیه^۲ موجب نخواهد شد که نوری آن برزخ را برای خود او و بنزد خود او ظاهر گرداند.^۳

و تقریر این معنی از راهی دیگر کرده و گوئیم: هرچیز که ذاتش برای خودش ظاهر بود ظهور او برای ذاتش نه بسبب هیأتی بود و نه بسبب جوهری غاسق^۴.

بقیه پاورقی از صفحه قبل

اسری چیزی را برای خود آن چیز ظاهر کند که مثلاً بسبب آن همل اظهار آن چیز بنزد خود ظاهر شود یعنی مدرک ذات خود شود زیرا هیچ چیز از خود به خود نزدیک تر نباشد در حال که میدانیم ذات برزخ برای خود پوشیده است و این پنهان بودن از ناحیه ذاتش بود و بنا بر این چیزی دیگر چگونه تواند او را برای او ظاهر کند و هیچ گاه چنین اسری ممکن نباشد و چگونه ممکن باشد در حال که لازمه این اسر که چیزی دیگر ذات آنرا برای ذاتش روشن کند این است که خود برای خود پیش از این ظاهر بود یعنی ذاتش قابلیت مدرکیت داشته باشد. از قطب ص ۳۰۲.

۱- اگر برزخ خاصی را چیزی بتواند برای ذاتش روشن کند بطوری که خود را ادراک کند آن چیز ظاهر کننده نور خواهد بود زیرا تنها نور است که فی نفسه ظهور است.

۲- یعنی هر نوع خصوصیتی که بسبب هیأت ظلمانیه عارض برزخ میشود.

۳- یعنی آن خصوصیت موجب نشود که برزخ را بنزد خود ظاهر کند. زیرا خصوصیت نوری این کار را نکند تا چه رسیده خصوصیت ظلمانی.

۴- زیرا ظهور چیزی برای ذات خود اقتضا میکند که نوری باشد قائم بنفس خود و اگر نور باشد قهراً جوهر غاسق نبود و اگر قائم بنفس خود بود عرض نبود پس آنچه ظاهر بنفسه است نه برزخ بود و نه هیئت و عکس نقیض آن این است که هر آنچه هیئت یا برزخ بود ظاهر بنفسه نبود.

قاعده در اینکه جسم نتواند جسمی دیگر را بر جود آورد

و چون بدانستی که تو در نفس خود نور مجردی باشی^۱ و با این وصف نتوانی که برزخی را بیافرینی پس گوئیم: هرگاه از جنس نور، جوهری بود که حتی فاعل نوری بود و در آفریدن برزخ ناتوان بود بطریق اولی برزخ میت از ایجاد برزخ ناتوان بود^۲.

فصل در اینکه اختلاف انوار مجردة عقليه به کمال و نقص است نه بنوع

همه انوار فی نفسه و از لحاظ حقیقت نوریة اختلافی ندارند و تنها اختلاف آنها به کمال و نقص و ناموری است که خارج از ذات آنها است^۳. زیرا اگر نور را دو جزء باشد و هر یک از آن دو جزء فی نفسه نور نباشد بناچار جوهر غاسق باشد^۴ و یا هیئت ظلمانی و لارم آید^۵ که مجموع آن دو، نور فی نفسه نباشد و هرگاه یکی از آن دو نور باشد و آن دیگر غیر نور در این صورت آن جزء که غیر نور است مدخلیتی در حقیقت نور نخواهد داشت و بناچار حقیقت نوریة یکی از آن دو باشد^۶. و بزودی وجوه اتراق بین انوار را بشناسی^۷.

-
- ۱- یعنی مدرک ذات خود هستی بذات خود و مدرک غیر خود هم باشی.
 - ۲- منظور این است که هنگامیکه نفس ناطقه انسانی نتواند برزخی را بیافریند در حال که نوری جوهری است پس چگونه برزخهای میته مظلّمه توانند برزخ دیگر را بیافرینند.
 - ۳- زیرا اگر حقیقة واحدة نباشد و اختلاف داشته باشد و اختلاف انوار به فصول منوعه باشد بناچار باید مرکب از اجزاء باشد که اقل آن دو جزء است. قطب ص ۴۰۳.
 - ۴- زیرا قبلا گفته شد که اشیاء یا نورند و یا هیئت ظلمانی و یا جوهر غاسق و اگر چیزی نور نباشد بناچار یا هیئت ظلمانی است یا جوهر غاسق.
 - ۵- نه هر دو و این اختلاف فرض است پس یکی از آن دو جزء نور است و آن دیگر را مدخلیتی در آن نیست.
 - ۶- بیان خواهد شد که اختلاف انوار به کمال و نقص بود و شدت و ضعف.

اصل

و از راهی دیگر گوئیم: انوار مجرد را [اعم از عقول و نفوس] در حقیقت نوریه با یکدیگر اختلافی نیست^۱ والا هرگاه حقایق نوریه آنها در متن حقیقت با یکدیگر مختلف باشند لازم آید که در هر نور مجردی دو امر باشد یکی نوریت^۲ و آن دیگر امری که غیر نوریت بود در این صورت یا آن غیر هیثی بود در نور مجرد و یا اینکه نور مجرد هیثی بود در او و یا آنکه هر یک از آن دو قائم بذات خود باشند، هرگاه آن غیر هیثی بود در نور مجرد لازم آید که از حقیقت نور خارج بود زیرا هیات چیزی [بدان جهت که عرض است] حاصل در چیزی نشود مگر پس از تحقق ماهیت او بطور مستقل عقلانی^۳ [یعنی تحقق معروض] و بنابراین حقیقت نوریه بسبب آن مختلف نخواهد شد^۴ [چون خارج از حقیقت نور است] و اگر نور مجرد هیثی بود در آن در این صورت لازم آید که آنچه فرض شد که نور مجرد باشد نور مجرد نبود^۵ و بلکه جوهر غاسق [و بلکه هیئت ظلمانی] بود که نوری عارضی بر آن عارض شده است و این امر محال است زیرا فرض این است که آن نور مجرد باشد و اگر هر یک از آن دو قائم بنفس خود باشند لازم آید که هیچیک از آن دو نه محل آن دیگر باشد و نه هر دو در محل مشترک باشند و حال اینکه فرض این است که آن دو عبارت از دو برزخ معتزج و یا متصل بهم هم نمی باشند [چون بحث در نور بودن آنها است] و بنابراین هیچیک متعلق و وابسته بهم نمی باشند پس ثابت شد که انوار مجرد از لحاظ حقیقت نوریه مختلف نمی باشند.

۱- اعم از عقول و نفوس.

۲- که مابه الاشتراك همه انوار است.

۳- ثبوت الشیئی للشیئی فرع لثبوت مثبت له فی العقل یا فی الخارج.

۴- زیرا اختلاف آن بامری که خارج از ذات آنست محال است. قطب ص ۳۰۰.

۵- چون لازم آید که نور مجرد غیر نور مجرد بود.

ایضاح دیگر در اینکه انوار الهیه مجرده در حقیقت نوری مختلف نمی باشند

چون روشن شد که «اثبات» تو نوری مجرد و مدرك ذات خود بود و اینکه انوار مجرده را در حقیقت ذات اختلافی نیست پس واجب است که همه انوار مجرده مدرك ذات خود باشند، زیرا [بیان شده است که] هر آنچه بر امری واجب بود بر اسوری که باوی در حقیقت وجودی و ماهوی مشارک است نیز واجب بود^۱ و این برهان روش دیگری است در اثبات اینکه عقول ذوات خود را بذات خود ادراك می کنند و لکن اگر در آن براهین و بیانات گذشته بخوبی بنگری و اندر یابی از استناد بدین طریق و وجوه دیگر بی نیاز خواهی شد^۲.

قاعده در اینکه موجد برازخ، خود مدرك ذات خود بود

چون بحث شده نور و وجود کل برازخ، خود نور مجرد بود پس او حی و مدرك ذات خود بود زیرا چنین موجودی [همانطور که بیان شد] فی نفسه و لنفسه نور بسود^۳.

فصل در نور الانوار

هرگاه نور مجرد بلحاظ ماهیت و در ماهیت خود محتاج بود، احتیاج وی قهراً به جوهر غاسق میت نبود زیرا جوهر غاسق را نرسد که موجودی اشرف و اتم از خود بیافریند، آنگونه موجودی که نه در یک جهت بلکه در جهات متعدد

۱- چون از مباحث گذشته روشن شد که نفس ناطقه تو نوری مجرد و مدرك ذات خود است و نیز روشن شد که انوار مجرده از لحاظ حقیقت نوریه مختلف نمی باشند نتیجه این می شود که همه انوار مجرده اعم از عقول و یا نفوس مدرك ذات خودند زیرا آنچه بر یک امر که در اینجا نفس ناطقه است ثابت شد بر تمام انوار دیگری که از لحاظ حقیقت با او مشترکند ثابت است.

۲- یعنی اگر آنچه در فصول گذشته در باب ادراك عقول ذات خود را بیان شده است بخوبی دریابی، ازین وجوه که بصورت ایضاح و طریق دیگر آمده است بی نیاز خواهی شد.

۳- پس موجد جمیع برازخ، نور مجردی بود که مدرك ذات خود است و نور الانوار است.

بر او اشرفیت دارد و اصولاً چگونه تواند جوهر غاسقی افاده نور کند [با اینکه نور اشرف از آن بود] پس اگر نور مجرد در تحقق ذاتش محتاج بود بناچار محتاج بنوری بود که قائم واستوار بذات خود بود و از برهانی که لزوم متناهی بودن رادر امور مجتمعه مترتبه ثابت میکند بدانستی که وجود سلسله انوار مجرد مترتبه بطور نی نهایت محال است.

و بنا براین واجب است که انوار قائمه بالذات و انوار عارضه و هیات آنها همه بنوری منتهی شود که و رای وی نور دیگر بدان سان نبود و آن نور الانوار و نور محیط و نور قیوم و نور مقدس و نور اعظم و اعلی بود و نوری قهار و غنی مطلق بود و و رای آن چیزی دیگر [از سراتب علل] نبود.

و در جهان هستی و غائم وجود وجود دونوری که هر دو مجرد و غنی بالذات باشند متصور نبود زیرا همچنانکه بیان شد آن دو نور مفروض نتوانند در حقیقت نوریه مختلف باشند و مابه الامتیاز آن دو هر یک از آن دو بقرین مابه الاشتراک هم نتواند باشد و بامر مرضی دیگری هم که لازمه حقیقت نوریه آنها بوده نیز ممتاز نتوانند باشند زیرا قهراً در آن لازمه مفروض هم مشترک خواهند بود و باز بسبب عوارض غریبه هم نتوانند از یکدیگر ممتاز شوند چه آنکه آن عوارض فرضیه از نوع عوارض ظاهریه باشد یا نورانیه [به بیانی که گذشت] زیرا فرض اینست که وراء آن دو مشخص دیگری اصلاً وجود ندارد و اگر این طور فرض شود که هر یک از آن دو [نور - مفروض] خود و یا صاحبش را مشخص و ممتاز گرداند لازم آید که خود قبل از تخصیص دادن و تخصیص یافتن متعین باشد [تا بتواند آن دو را تخصیص دهد] و در نتیجه لازم آید که تعیین و تخصیص آنها به مشخص نبود در حال که [میدانیم] که تعیین و تخصیص و اثبانت اصولاً بدون مشخصات متصور نبود. (و با تمام این احوال میدانیم که وجود مشخص نسبت به غنی مطلق مستلزم است).

پس نور مجرد غنی بالذات یکی بود و دو نیست و آن نور الانوار است و هر آنچه

۱- یعنی از ناحیه و بسبب وجود خود وجودش بر عدش رجحان پیدا نخواهد کرد.

جز اوست نیازمند بدوست و وجود وی ازوست پس او را نه تنیدی بود و نه مثلی ،
 فاهر و چیره بود بر همه اشیاء جهان و مقهور هیچ امری از امور عالم نبود چه آنکه
 هر قهری و کمالی ازو آید و بطور مطلق عدم نیستی براو روا نبود و مقاوسی در
 برابر ذاتش نبود و اگر ذات او ممکن العدم باشد قهراممکن الوجود هم خواهد
 بود و در این صورت همچنانکه بدانستی [دروضع و حال ممکنات] لازم آید که تقرر
 و تحقق وی از قبل نفس خودش نبود و رجحانش بذاتش نبود و بلکه باید بمرجعی
 دیگر بود و در نتیجه غنی حقیقی و بالذات نبود .

پس محتاج به غنی مطلق خواهد بود که آن نورالانوار است^۱ زیرا چنانکه
 بیان شد سرانجام و تناهی سلسله واجب بود .

و نیز از طریق دیگر گوئیم: هیچ چیزی مقتضی عدم خود نبود و گرنه وجود
 نمی یافت و نورالانوار موجود وحدانی الذانی بود که در تقرر ذات و وجودش شرطی نبود^۲
 و آنچه بجز اوست تابع او بود و چون او را نه شرطی بود و نه ضدی پس
 او را مبطل ذاتی نبود پس وجود او همیشگی و قیوم بالذات بود .

و نیز نورالانوار را هیچ نوع هیئت عارض نشود چه آن هیئت نورانی بود
 و یا ظلمانی و نیز او را به هیچ وجه از وجوه صفاتی از نوع صفات حقیقه نبود^۳
 اما برهان اجمالی این امر این است که هرگاه آن هیئت ظلمانی مفروض مستقر و حال
 در ذات در او بود لازم آید که حقیقت ذات او را جهتی بود ظلمانی که حلول آن

۱- زیرا من جمیع الجهات والوجوه وحدانی الذات است و اگر ذاتش مشروط به شرطی
 بود غنی بالذات نبود و چون شرطی در ذات وی نبود عدم در آن متصور نشود یعنی چون
 شرطی ندارد عدم در او راه ندارد زیرا عدم ، معلول و بسبب انتفاء شرط آن بود .

۲- منظور این است که او را صفت مستقلی نبود که زائد بر ذات بود نه صفات ذات
 اضافه و سلبی و اعتباری . در جای خود بیان شده است که صفات بر چند دسته اند و در هر حال
 آنچه مطلوب است از حق صفات حقیقه است .

۳- یعنی که او را صفتی نبود و هیاتی عارض نشود .

هیأت را اقتضا کند پس لازم آید در ذات نورالانوار ترکیب بود^۱ و لازم آید که نور محض نبود و این خلاف فرض است و هیئت نوریه هم تقرر نیابد مگر در چیزی که بسبب آن بنورش افزوده شود و بنا براین اگر فرض شود که نورالانوار از ناحیه هیئتی نوری نورگیرد لازم آید که ذات بی نیاز وی خود مستنیر بود از نور محتاج عارضی که خود به نفس خود او را ایجاد کرده است^۲ زیرا بالاتر از نورالانوار چیزی نیست که هیأت نوریه فرضی در او را بیافریده باشد و قهراً این امر محال بود^۳.

برهان اجمالی دیگر^۴ آنکه موجود [منیر] و نور دهنده طبعاً از آن جهت که اعطاء نور میکند انور و نورانی تر از موجود مستنیر و نورگیرنده است^۵ و طبعاً ذات منیر هم^۶ انور از ذات مستنیر است [و فرض مدعی این است که نورالانوار مستنیر از غیر باشد] پس این امر محال است^۷. [چه آنکه قهراً معطی کمال اشرف از آخذ کمال بود و در اینجا معطی کمال امری است که خود قاصر از کمال است پس محال است که قاصر در کمال خود معطی کمال بود].

طریق تفصیلی^۸ دیگر آنکه : هرگاه نورالانوار برای ذات خود هیئتی را

۱- از دو جهت یکی جهتی که مقتضی نورانیت است و یکی جهتی که مقتضی عارض ظلماتیت است.

۲- زیرا همه انوار فائز و عارضه بدو منتهی شوند و معلول او باشند.

۳- که مخلوق چیزی خالق هیأت و صفات او باشد.

۴- در این برهان میخواهد ثابت کند که اگر هیأت نوریه در ذات نورالانوار عرض شود نتیجه این میشود که نورالانوار مستنیر شود و امری دیگری باشد که منیر نور او باشد و چون مستنیر از لحاظ نورانیت ضعیف تر از منیر است لازم آید که نورالانوار که فرض میشود نور عارضی از غیر بگیرد در مرتبه ضعیف تر باشد و منیر فرضی او انور از او باشد.

۵- که فرض شده است نورالانوار نورگیرنده باشد.

۶- که به فرض هیأت نورانی است که عارض بر نورالانوار شده است.

۷- زیرا هیچ نوری انور از نورالانوار نبود.

۸- برهان براینکه نورالانوار نه نیاتی بود و نه صفتی.

ایجاب کند لازم آید که خود هم فاعل بود و هم فاعیل و [روشن است] که جهت فعل بجز جهت قبول بود و اگر جهت فعل به عینه همان جهت قبول بود لازم آید که هرقابلی از همان جهت که قابل است فاعل بود و برعکس هرفاعلی از همان جهت که فاعل بود قابل بود بنفس همان فعل^۱ و حال آنکه چنین نبود [زیرا بدانستی که جهت فعل غیر از جهت قبول است].

و علاوه بر این لازم آید که در نورالانوار دوجت بود یکی جهتی که مقتضی فعل بود و دیگری جهتی که مقتضی قبول بود^۲ حال اگر فرض شود که این دوجت خارج از ذات نورالانوار بود تسلسل لازم آید.

و چون تسلسل محال بود بناچار منتهی شود به دوجتهی که در ذات نور - الانوار بود و ترکیب لازم آید و این محال و خلاف اصل بود^۳.

و آنکه هی هویک از آن دوجت نتواند نور غنی بالذات بود زیرا همچنانکه بدانستی وجود دو نور غنی بالذات محال بود و نیز نتواند یکی از آن دو نور غنی - بالذات و آن دگر فقیر بالذات بود زیرا بر این فرض آن نور فقیر اگر هیشی بود در نورالانوار معن سابق درینجا نیز آید^۴.

و اگر [آن نور فقیر] هیئت نباشد بناچار در وجود خود مستقل بود و بنا بر این قائم باو و در او نبود و این خلاف فرض است، زیرا فرض چنین شد که جهتی باشد در ذات او پس خلاف فرض و محال لازم آید^۵.

۱- بدون احتیاج به چیز دیگر. در حال که چنین نیست زیرا بدانستی که جهت فعل از جهت قبول جداست.

۲- دو جهت منفک و جدای از هم.

۳- یعنی ثابت شد که تسلسل محال است پس لازم آید که دو جهت در ذات نور الانوار عینی بود.

۴- یعنی محالات گذشته در اینجا هم آید که مثلاً مفید آن هیات یا ذات نورالانوار است یا غیر آن.

۵- و ذلک معتنع، منظور این است که خلاف فرض است.

و نیز [گوئیم] روانیست که یکی از آن دو نور بود و آن دگر هیأتی ظلمانی، زیرا باین فرض سخن گذشته بمیان آید [که مفید آن هیئت چیست؟ ذات است یا غیر ذات]^۱.

و نیز [گوئیم] روان بود که یکی از آن دو جوهر غاسق بود و آن دگر نور مجرد زیرا باین فرض هیچیک از آن دو وابسته بآن دگر نبود و بنا براین جوهر غاسق واقع در نورالانوار نبود^۲ [و ناشی از او هم نبود] پس روشن و ثابت شد که نورالانوار مجرد از تمام چیزهای دیگر بود و هیچ امری بدو افزوده و منضم نگردد^۳.

و چون حاصل قیام چیزی بذات خود باین امر باز میگردد که ذاتش برای ذاتش ظاهر بود و آن عبارت دیگری از نوریت محضه بود^۴ [چنانچه گذشت] که ظهورش برای ذاتش بسبب غیرش نبود. پس [با این قیاس و برهان] حیات و علم نورالانوار هم بذاتش چیزی پراولیفزاید و زائد بر آن نبود^۵ و بلکه به نفس ذاتش بود و بیان آن قبلا گذشت که ظهور هر نور مجردی برای خود بذاتش بود^۶.

مقاله دوم در ترتیب وجود و در آن چند فصل است

فصل اول در اینکه از واحد حقیقی از آن جهت که واحد است بیش از یک

معلوم صادر نشود

وروا نبود که از «نورالانوار» بدون واسطه هم نوری صادر شود و هم غیر نوری از جنس ظلمات، جوهر باشد یا عرض زیرا اقتضای نور شیر از اقتضای

۱- که مفید هیأت ذات است یا غیر آن.

۲- یعنی همانطور که در نور فقیر مستقل که یکی از فرضهای گذشته است گفته شد.

۳- نه هیأت نوری و نه هیأت ظلمانی.

۴- یعنی علم و دانش عبارت از نوریت محضه بود بویژه علم چیزی بذات خود.

۵- بلکه نفس ذاتش بود.

۶- یعنی این مطلب را در باره همه انوار سجدیه بیان کردیم که علم هر نور مجردی

بذاتش بنفس ذاتش بود و عبارت از ظهور ذاتش برای ذاتش بود.

۷- یعنی غیر نور که از جنس ظلمات است جوهر باشد یا عرض.

ظلمت بود^۱ پس لازم آید که ذات وی مرکب بود از آنچه موجب نور بود و آنچه موجب ظلمت بود . و پیش از این محال بودن این امر برای تو روشن شد . پس ظلمت از نورالانوار بدون واسطه صادر نخواهد شد^۲

و نیز هرگاه نور از آن جهت که نور است اقتضائی داشته باشد [بحکم فطرت] مقتضی امری غیر از نور نبود^۳ و همین طور از او دو نور نیز صادر نشود . زیرا هر یک از آن دو غیر آن دگر خواهد بود^۴ و قهرآ جهت اقتضای یکی از آن دو بجز جهت اقتضای آن دگر بود^۵ پس لازم آید که در نورالانوار دو جهت بود که تبلا امتناع آن را بیان کردیم^۶ و همین [برهان] برای اثبات محال بودن حصول هر دو امری از نورالانوار بهر نحو که باشد [اعم از آنکه هر دو نور باشند یا ظلمت یا یکی نور و آن دگر ظلمت باشد] کافی بود^۷ .

و در مقام تفصیل این برهان گوئیم^۸ بین آن دو ناچار باید فارقی بود^۹ [زیرا

۱- پس لازم آید در نورالانوار دو جهت باشد یکی جهتی که مقتضی ظلمت بود و دیگر نور

۲- زیرا ذات او یعنی نورالانوار بسیط است و در او دو جهت نمی باشد و صدور ظلمت از نورالانوار بواسطه و وسائط بود .

۳- یعنی اگر مقتضی امری باشد مقتضی نور باشد نه غیر نور . قطب ص ۳۱۴ .

پس از نورالانوار دو چیز که یکی نور باشد و دیگری غیر نور صادر نشود .

۴- یعنی اگر دو نور از نورالانوار صادر شود بناچار هر یک از آن دو غیر آن دگر خواهد بود زیرا اگر عین یکدیگر بود دو نبود . قطب ص ۳۱۶ .

۵- و اختلاف اقتضا دلالت دارد بر اختلاف جهت اقتضاء و آن دو جهت مختلف اگر از ناحیه عوارض باشد سخن بدانها باز گردد تا سرانجام بدو جهتی پایان یابد که ذاتی آن باشد .

۶- چون ابسط موجودات است .

۷- اعم از اینکه آن دو امر هر دو نور باشد یا هر دو ظلمت باشد یا یکی نور بسود و آن دگر ظلمت .

۸- چون ممکن است برهان گذشته که بالا جمال است مفهم معنی و منظور نباشد

همان برهان را بطور تفصیل بیان میکند . قطب ص ۳۱۶ .

۹- یعنی اگر نخست از نورالانوار دو چیز یا دو نور صادر شود باید مایه الامتیاز داشته باشند تا دو بودن تحقق پیدا کند و مایه الاشتراك غیر مایه الاتراق بود که از یک امر واحد حقیقی صادر شده اند و لازم آید دو جهت در ذات او باشد که از یک جهت مایه الاالاتراق و از جهت دیگر مایه الامتیاز صادر شده باشد .

اصولا دو چیز بودن متصور نیست مگر بوجود مابه‌الافتراق] و سپس نقل سخن به مابه‌الاشترک و مابه‌الافتراق آن دو شود و لازم آید که ذات اورا [نورالانوار] دوجہت حقیقی [نه اعتباری] بود و آن چنانکه بیان شد محال است^۱

فصل در اینکه نخستین صادر از نورالانوار نور مجرد و واحد است

اگر فرض شود که از نورالانوار ظلمتی صادر شود و وجودیابد لازم آید که که نوری از او صادر نشود و گرنه چنانکه بیان شد تعدد جهات در ذات او لازم آید [که یکی منشأ نور و آن دگر منشأ ظلمت باشد].

اکنون [و پس از این مقدمه] گوئیم: تکثر وجود انوار مجردة مدرکه و عارضه در عالم وجود ظاهر بود^۲ [و مورد تردید نیست] و بنابراین اگر از نور - الانوار ظلمتی صادر شود بناچار همان یکی بود [زیرا گفته شد که با وجود آن دیگر نتواند از نورالانوار چیز دیگری صادر شود] پس چیز دیگری از نوع انوار یا ظلمات بجز همان یک ظلمت از او صادر نخواهد شد^۳ زیرا [این فرضی که از آن ظلمت انوار متکثره صادر شده باشد نادرست است چون صدور اشرف از اخس امری محال بود در حال که واقع و وجود بخلاف آن گواهی میدهد^۴].

پس چون متصور نیست که از نورالانوار با وجود وحدت ذاتی [وجهت

۱- که لازم آید مرکب باشد نه بسیط و این خلاف فرض است.

۲- یعنی وجود انوار کثیره در عالم محقق است و مسلم.

۳- زیرا بیان شد که چیز دیگری نتواند باوی بود.

۴- یعنی لازم آید که تنها ظلمت باشد و نوری در جهان وجود نباشد زیرا ظلمت که صادر از نورالانوار است بالفرض نتواند منشأ نور شود که اشرف از اوست. و ظلمات دیگری هم نباشد از این جهت که در قاعده امکان اشرف گفته شد صدور اشرف از اخس ممکن نبود زیرا علت باید اشرف از معلول بود و اما ظلمات دیگر نباشد زیرا بیان خواهد شد که وجود ظلمت متوقف بر وجود نور بود پس لازم آید که اولین صادر ظلمت هم نباشد.

۵- هم انوار متکثره هست و هم ظلماتیه.

وحدانی که دارد] کثرتی صادر گردد و حصول ظلمت نیز از موجود غاسق و نیز از هیئت مظلم ممکن نبود^۱.

و نیز ممکن نبود که دو نور از او صادر شود^۲ پس نخستین موجودی که از نورالانوار حاصل میشود نوری مجرد واحد بود و امتیاز این نور مجرد از نورانوار به هیئتی ظلمانی که خود مستفاد از نورالانوار باشد نبود تا تعدد جهات در ذات نورالانوار لازم آید^۳ رعایت این امر و توجه باینکه ثابت شد که همه انوار بویژه انوار مجرد در حقیقت ذات مختلف نمی باشند^۴، ایجاب میکند که بگوئیم: امتیاز بین نورالانوار و نوری که نخست از او صادر میشود بجز به کمال و تقص به چیز دیگری نبود و همانطور که در محسوسات نور مستفاد از لحاظ کمال بمانند نور مفید نمی باشد^۵ حکم انوار مجرد نیز چنین بود^۶ و گاه باشد که کمال وضعف انوار عارضه بسبب نور مفید مختلف شود در عین آنکه قابل استعداد قبول یکی بود^۷، بمانند دیوار واحدی که از آفتاب و چراغ نور پذیرد و یا بمانند شعاعی که از شیشه بر زمین منعکس شود^۸، و روشن است که نوری که زمین از آفتاب پذیرد تمام تر است از نوری که

۱- یعنی نه جوهر غاسق و نه عرض غاسق چنانکه گذشت. قطب ص ۳۱۷.

۲- چنانکه برهان امتناع آن گذشت.

۳- استلزام این امر قبلا بیان شد.

۴- بلکه همه انوار یک نوع می باشند و امتیاز بعضی از بعض دیگر تنها به کمال و تقص بود که در حقیقت بازگشت بدین امر می کند که ذات نورالانوار کامل تر است از انوار مجرد دیگر. قطب ص ۳۱۸.

۵- مانند نور آفتاب و شعاع آن.

۶- پس نورالانوار اگرچه اشد نورانیت بود بالنسبه به مادون خود اکثر کمالا بود، انوار مجرد مادون و نور نخستین صادر اضعف بود نسبت بمافوق که نور انوار است.

۷- یعنی قابل در استعداد قبول انوار عارضه یکی باشد و مع ذلک از ناحیه مفید نورانوار عارضه مختلف اند.

۸- یعنی مانند زمین که نور آفتاب و چراغ از ناحیه شیشه بر او منعکس شود. و یا اینکه نوری که بواسطه شیشه از آفتاب بر زمین می گردد. قطب ص ۳۱۸.

از شیشه براو منعکس میشود و یا آنچه از چراغ می‌پذیرد^۱.

و پوشیده نیست که تفاوت بین آن دو در کمال و نقص در اینجا نبود مگر از جهت تفاوت در مفید نور^۲. [و از جهت دیگر نبود زیرا در اینجا قابل و استعداد قبول یکی است]^۳ و گاه باشد که فاعل یکی بود و اختلاف کمال و نقصان شعاع بسبب قابل بود مانند شعاع آفتاب که بر بلور و شبه و زمین افتد که آنچه بلور یا شیشه (شبه) می‌پذیرد مثلاً تمام تر است از آنچه زمین می‌پذیرد.

و نور مجرد را قابلی نبود^۴ و کمال و نقص انوار دیگر جز نور الانوار بسبب رتبت فاعل بود^۵ پس نور الانوار کاملترین همه انوار بود و کمال او را علتی نبود و بلکه او نور محض است که هیچگاه و اصلاً فقر و نقصی با وی نیاسیخته و نیاسیزد.

بررسی :

بیان شد که ماهیت نوری از آن جهت که ماهیت نوری است مقتضی کمال نبود^۶ [و گرنه لازم آید که برای هر نوری همان کمال نور الانوار باشد] و بنابراین تخصص ماهیت نوری^۷ نور الانوار به نور النور بودن [و ویژگی یافتن بدین وصف] :

۱- بدیهی است که نوری که از آفتاب می‌پذیرد اتم از نوری است که از چراغ می‌پذیرد.

۲- زیرا قابل و استعداد قبول در اینجا یکی است.

۳- زیرا مجرد از همه مواد است و قائم بذات خود است.

۴- یعنی بسبب قابل نبود زیرا او را قابلی نیست و منظور از رتبت فاعل رتبت وجودی او است در تنازل از نور الانوار که هر چه دور تر از نور الانوار باشد رتبت فاعلی او نازل تر و ناقص تر است. قطب ص ۳۱۹.

۵- والا لازم می‌آید که برای هر نوری همان کمالی باشد که آن نور الانوار است.

۶- یعنی چون ماهیت انوار ذاتاً یکی بود و متفاوت نمی‌باشند بنا بر این تخصص یافتن یکی از انوار باینکه نور الانوار باشد و صفات وی که در نوریت و غیره کامل تر باشد از ناحیه ذات نبود و بلکه از ناحیه چیزی دیگر بود پس ممکن و معلول بود یعنی کمال او معلول بود و ...

ممکن و معلول ذات او بود و محتاج به علتی بود که ماهیت او را بدین کمال ویژه گردانند].

جواب :

ماهیت نوریه از آن جهت که ماهیت نوریه است مفهوم کلی است و ذهنی است و بنا براین از این جهت متخصص بامری خارجی نبود و اما از جهت تقررش در خارج [و وجود متخصص خارجیش] یک چیز بود نه آنکه دو چیز یکی ذات وی و دیگری کمال وی و [خود میدانی] که برای امری ذهنی نوعی از اعتبارات است که برای امری عینی متصور نبود^۳.

و اما ایراد دیگری که [براین اساس] وارد کرده اند و گفته اند که: امری که قائم بذات خود بود [اعم از اینکه جوهر جسمانی بود یا روحانی] کمال و نقص نپذیرد گفتاری است بی دلیل و حکمی است براساس تخیل همچنانکه پیش از این اشارت رفت؛ بلی آنچه بیان گردید حکم انوار مجرده است [نه مطابق انوار] زیرا همچنانکه باید تفاوت بین انوار مجرده و انوار عارضه از دو جهت یکی رتبه فاعل و آن دگر رتبه قابل بود^۴ [زیرا شعاع فائض از نور الانوار بر نور اول کاملتر از

۱- تا اینکه ذاتش جز کمالش باشد و لازم آید کمالش معلول باشد.

۲- مثلا مانند ماهیت.

۳- مثلا مانند اشتراك بین کثیرین که ویژه ذهنیات است و در باره خارجیات متصور نیست.

۴- چون در ابتدای استدلال گفت در سوای نور الانوار کمال و نقص بسبب فاعل بود در اینجا استثنا کرده است و گویند نه آنکه همه انوار بجز نور الانوار کمال و نقص آنها بسبب قابل بود بلکه انوار عارضه چنین بود پس غیر از نور الانوار از انوار مجرده دیگر نیز کمال و نقصشان هم بسبب رتبه فاعل است و هم بسبب قابل.

۵- یعنی تفاوت بین انوار مجرده غیر از نور الانوار و انوار عارضه از دو جهت بود زیرا مثلا شعاع فائض از نور الانوار بر نور اول کاملتر است از شعاع فائض از نور اول بر دوم زیرا مفیض و مستفیض در اول هم اشد فعلا سیاشد و هم اشد قبولا.

ارشاع فائض از نور اول بر نور دوم بود].

پس ثابت شد که نخستین صادر از نورالانوار یکی بود و آن نور اقرب ، نور عظیم بود که پاره از پهلویان^۱ آنرا بهمن نامیده‌اند پس نور اقرب فی نفسه فقیر بود و بسبب نور اول غنی^۲ و حصول نور از نورالانوار باین نیست که مثلاً چیزی از وجودا شود زیرا خود بدانستی که انفصال و اتصال از خواص اجسام است و نورالانوار برتر و پاک‌تر از این است^۳ و نیز [صدور نور از نورالانوار] باین نیست که چیزی از منتقل شود زیرا مضافاً بر اینکه بدانستی که حصول هیأت بر نورالانوار محال بود [تا اینکه مثلاً از او بتواند منتقل شود] هیأت فی ذاته قابل انتقال نمیباشد [خلاصه آنکه گوئیم که نور منتقل عنه جوهر نتواند باشد چون ذات او را اجزائی نبود تا آنچه منتقل می‌شود از اجزاء جوهر او باشد و عرض هم نتواند باشد زیرا اولاً چیزی عارض ذات او نمی‌شود و ثانیاً اعراض قابل انتقال نمی‌باشند] و در فصل جدا گانه نیز برای تو روشن کرده ایم که حصول شعاع از آفتاب نبود مگر بدین معنی که تنها بآن موجود بود^۴ [و حصول آن از او نه بانفصال جسمی بود و نه بانتقال عرضی].

و این معنی بدین سان باید در مورد حصول هر نوع شارق که در جهان عقول واقع است اعم از نور عارض و یا مجرد دانسته شود و در آن توهم نقل

۱- پیروان فلسفه پهلویه، زردشت گوید اول ماخلق بهمن بود سپس اردیبهشت ، سپس شهریور سپس اسفندارمذ سپس خرداد، سپس مرداد و بعضی از بعضی دیگر آفریده شده است .

۲- واجب بالغیر ممکن بالذات.

۳- بالاتر از این است که جسم بود.

۴- یعنی حصول شعاع از آفتاب بانفصال جسمی از او نبود و همین‌طور به انتقال عرضی هم از او نبود.

عرضی و یا انفصال جسمی نشود^۱.

فصل در احکام برازخ

بدانکه اشارات را در همه جوانب^۲ مانند جهات راست، چپ، جلو، عقب و... [غایات و نهایتی است^۳ و هرگاه برزخی که محیط بر همه برازخ بود و غیر قابل انفکاک باشد موجود نبود با توجه به بیان گذشته در لزوم و وجوب تنافی امور مترتبه جرمیه و غیر جرمیه^۴ [یعنی مترتبات مجتمعه عقلیه] لازم آید که حرکت [یعنی حرکتی که جسم بواسطه آن متوجه جهتی از جهات شود] و اشارت^۵ [یعنی اشارتی که متوجه جهتی می شود که مثلا اشاره شود بانجا و اینجا]^۶ در هنگام عبور و خروج آنها از همه اجسام واقع بسوی لاشیئی و عدم بود^۷ و بدیهی است که

۱- بلکه صادر از واجب الوجود و همچنین از مجردات دیگر اگر هیأت عقلی باشد مشروط است بوجود استعداد و قابل و اگر جوهر عقلی باشد شرط حصولش جهتی باشد که در علت اوست که مقضی ظهور آن میباشد و در این هنگام نوری جوهری که پایدار به خود است حاصل میشود بدون زمان و مکان.

۲- منظور امتدادی است که از شیر به سوی مشارالیه متوجه می شود و منظور از همه جوانب یعنی، یسار، قدام، خلف، فوق و تحت است و منظور از لزوم غایت اسری است که اجسام بسبب حرکت متوجه بآنها میشوند و اشاره حسیه شاسل آن میشود باینکه مثلا گفته شود که اینجا است یا آنجا است نه اشاره عقلیه خلاصه آنکه هر اشاره مشار الیهی باید داشته باشد.

۳- یعنی امتدادات جسیه و مترتبات عقلیه همه متناهند.

۴- یعنی آنچه جسم بواسطه آن متوجه جهتی شود.

۵- یعنی آنچه بوسیله آن توان گفت اینجا یا آنجا.

۶- یعنی لازم آید حرکتی که بوسیله جسمی حاصل میشود و جسم را متوجه جهتی میکند در هنگامیکه آن حرکت و اشارت از همه اجسام عبور کند بطرف لاشیئی باشد و مشارالیه آن عدم باشد و حال آنکه عدم نتواند مشارالیه باشد پس معددی لازم است محیط بهمه برازخ و محیط و غیر منقسم. زیرا اگر معدد محیط جسیم محیط غیر منقسم بالفعل نبود یا این است که منقسم بالفعل بود و یا مرکب از بالفعل و در هر حال و هر طور که باشد چه آنکه محیط به بقیه پاورقی در صفحه بعد

مشارالیه بودن امری معدوم متصور نبود [نه مشارالیه بودن آن متصور بود نه متحركه الیه بودن آن. زیرا محدد محیط هرگاه جسم بسیط غیر منقسم بالفعل نباشد، بناچار یا منقسم بالفعل بود و یا مرکب و بهر دو صورت لازم آید که منخرق و متفرق الاجزاء بود و حرکت و اشارت ازو بگذرد و بسوی عدم و لاشیی رود. پس بنحوی باید مسدود باشد چون پایان اجسام اوست].

اُم از آنکه محیط به کل و قابل انفصال بود و یا مرکب و مؤتلف از برزخهای بسیار بود^۱ زیرا هریک از آن برازخ^۲ [برازخی که فرضاً محدد جهات از آنها ترکیب یافته است] اگر فرض شود که غیر ممکن الانفصا باشند بناچار باید [بحکم مقابلهت گفت که] مؤتلف [و قابل ائتلاف] آند [و اگر نه، معددی از آنها بوجود نیاید و چون مؤتلف بالفعل بود] پس هم تالف آن ممکن بود^۳ [زیرا اگر

بقیه پاورقی از صفحه قبل

کل باشد و قابل انفصال باشد و یا اینکه مرکب از برازخ کثیره باشد لازم آید که حرکت بسوی لاشیی باشد زیرا بنا بر فرض اول محال است که اجزاء محدد محیط به کل در هنگام انفصال بالفعل به جهت سفل حرکت کنند زیرا حشو محدد ملاست و ممکن نیست که چیزی در آن نفوذ کند و بنا بر این اجزاء بطرف علو حرکت می کنند خلاصه آنکه هر چیزی که بالفعل قابل اقسام باشد ناچار باید یکی از آن دو جزء مثلاً در حال اقسام حرکت کند و از دیگر جدا شود و حرکت آن جزء یا بطرف و یا محدد جهات باشد یا نه اگر بسوی ماوراء محدد باشد لازم آید آنچه محدد فرض شد محدد نباشد و جهت و غایت نباشد و اگر و یا محدد جهتی دیگر نباشد که بسوی آن رود پس در هنگام انفکاک اجزاء لازم آید که حرکت بسوی لاجهت باشد. و این ایرادات ناشی از این است که فرض شود محدد منقسم بالفعل باشد. پس معددی لازم است که محیط به همه برازخ باشد و غیر قابل انفکاک باشد.

۱- یعنی در ماهیت ایراد تفاوتی نمی کند که اگر بسیط و غیر قابل انفکاک نباشد حرکتی در اجزاء آن ضروری است.

۲- برازخی که فرضاً محدد از آنها ترکیب شده است

۳- والا محدد از آنها بوجود نمی آمد. و هر چه ممکن الائتلاف بود ممکن الاقتراف بود

پس فرض اینکه غیر ممکن الانفصال باشد باطل میشود.

ممکن نمی بود مرکب نمی شد] و هم انقسام آن [زیرا هرآنچه ممکن ترکیب بود ممکن الاقتراق هم بود] پس در نتیجه لازم آید که حرکت بسوی عدم و لاشیئی واقع شود و جهتی نبود [که حرکت بسوی آن بود] و این امر محال است.

و هریک از افراد امور مختلفه که محدد از آنها ترکیب میشود باید قبل از ترکیب [در چیزهای مختلفه خود] حاصل و موجود باشند تا [اینکه هنگامیکه مستعد ترکیب شدند] محدد از آنها ترکیب شود [و این امر مستلزم این است که هر جزئی از آن مرکب، مخصوص به جهتی معین باشد غیر از جهت آن جزء دیگر و لازم آید که جهات اجزاء بطور متفرق مقدم بر جهت کل محدد باشد در حال که جهت تنها مستند به محدد است و خلاف فرض لازم آید و در صورتیکه بسیط انگاشته شود این ایراد وارد نخواهد شد چون جسم بسیط بطور دفعة واحدة معمول میشود] و متصور نبود که اجزاء آن مقدم بر آن باشد تا تقدم جهت بر جهت لازم آید زیرا در بسیط اجزاء نبود تا مقدم بود] و پس از معمول شدن بجعل واحد در صورتیکه از اموری بود که قابل تجزیه بود متجزی میشود.

و بنا براین [باید در افلاك و اجرام] محدد جهاتی باشد محیط و بسیط

۱- البته باارض انفکاک و بااین مقدمه که اسفل ملاء است و حرکت بسوی علو واقع می شود.

۲- یعنی اجزاء ترکیب کننده محدد بناچار هریک از اجزاء ترکیب کننده آن باید حاصل در حیز و مکان باشند.

۳- یعنی اجزاء حرکت کنند و بهم پیوندند و محدد را بوجود آورند و قبل از محدد چگونه جهتی فرض شود که بسوی آن حرکت کنند و علاوه وجود حیز، سوی و جهتی را ایجاب میکند پس لازم آید که جهت مقدم باشد بر محدد جهت.

۴- برای دفع توهم این معنی است که کسی گوید همانطور که جایز نیست که محدد مرکب باشد جایز نیست که بسیط باشد زیرا لازم آید که وجود بسیط مقدم بر خود او باشد و باز هم تقدم جهت بر محدد جهات لازم آید. جواب دهد که بسیط معمول دفعی است اما مرکب معمول دفعاتی است.

و غیر منفصل و واحد^۱ که اجزاء و همی آن متشابه بود [یعنی مستدیر باشد و اجزاء و همی آن متشابه] .

و در او از آن جهت که واحد است دو جهت مختلف حاصل نمی شود زیرا متعدد جهات امری وحدانی و متشابه الاجزاء بود^۲ که از ذات وی بجز یک جهت که آن جهت علو باشد چیزی دیگر حاصل نمی شود و هر چیزی که باو نزدیکتر بود عالی خواهد بود و بنا براین اسفل چیزی است که در غایت بعد از او بود و آن مرکز اوست پس برزخ محیط این چنین چیزی بود^۳ [یعنی جسم واحد بسیط مستدیر محیط بر همه]

۱- منظور از متشابه آنست که نسبت اجزاء فرضیه آن بسبب نسبت بعضی به بعضی و نسبت همه به مرکز متشابه باشد و چنین نباشد که بعضی از اجزاء اقرب و بعضی ابعد به مرکز باشد والا اختلاف اجزاء در متعدد لازم آید.

خلاصه کلام اینکه اگر متعدد بسیط نباشد اعم از اینکه مؤلف از هزاران برزخ باشد یا پیوسته و یک برزخ بود و لکن قابل قسمت بالفعل بود ، انقسام مستلزم حرکت است و اجزاء آن بسوی سفلی نیاید چون ملاء است پس بطرف بالا رود و فرض این است که خود متعدد بالارا تشکیل میدهد . پس لازم آید که بسوی لاشیی حرکت کنند و نیز در استدلال دیگر لازم آید که جهت قبل از متعدد وجود داشته باشد .

۲- یعنی از متعدد جهات با اوصافی که ذکر شد .

۳- یعنی اجزاء فرضی و اولویت برای بعضی از اجزاء آن بر بعضی دیگر نیست که معین کننده یک جهت دون جهتی دیگر باشد .

۴- یعنی جسم واحد بسیط مستدیر محیطی بود به تمام اجسام ابدایی که یک دفعه از عقل مفارق صادر شده است و او را اجزائی بالفعل نباشد و اگر چه بالقوه و فرض باشد و پیش از تعین مرکز متشابه و غیر مختلفه الجهة بودیه علو و سفلی و بعد از تعین و پیدا شدن حدود بعضی از اجزاء آن در علو است مانند فوقیت یکی از دو سطح او .

خلاصه مبنای برهان این است :

۱- اشارات حسیه الزاماً متوجه مشارالیه و غایتی است .

۲- ابعاد متناهی اند .

۳- کلاهمه امور مجتمع در وجود باید متناهی باشند .

۴- بر مبنای فوق او لا برزخی که متعدد جهات باشد لازم است که غایت و مشارالیه بقیه پاروقی در صفحه بعد

اجسام ابداعی بود که بطور دومی حاصل شده باشد از عقل مفارق [و از جمله برهانهای که دلالت میکند بر اینکه «مامنه الجهة»^۱] یعنی متعدد الجهات یعنی آنچه فرض شد که تنها او منشأ جهات باشد نه غیر او [غیر قابل انقسام است این [برهان] است که متحرک بسوی فوق اگر [فرضاً] متعدد را تقسیم کرده [در او نفوذ کند] دو فرضی توان کرد. یکی آنکه پس از گذشتن از نزدیکترین جزء [که باو میرسد] باز هم بسوی فوق حرکت کند [باید توجه داشت که متعدد یعنی آن که از همه فوق تر است و هر چه باین صورت فوق فوق فوق حساب شود آن که فوق فوق فوق است متعدد است] در این صورت گوئیم که فوق واقعی همان جزء ابعداست [که باو پایان یافته است] دوم آنکه از جهت فوق مفروض به بالاتر عبور نکند در این صورت منشأ جهت فوق آن جزء اقرب خواهد بود و بهر تقدیر [در هر دو تقدیر] همه آنچه فرض شد که جهت باشد جهت نیست بلکه جزء آن جهت است [یا جزء ابعداً یا اقرب اجزاء مفروض] و اجزاء دیگر را [که از آنها عبور واقع شده است] مداخلیتی در متعدد نبود زیرا سخن ما در خود مامنه الجهة است بطوری که اجزاء دیگری که مداخلیتی در آن ندارند باو مأخوذ نشوند.

[و بالاخره سخن ما در عین مامنه الجهة است یعنی آن چیزی که باوی چیز-

بقیه پاورقی از صفحه قبل

استدادات باشد و ثانیاً این برزخ باید بسیط باشد و غیر قابل انفکاک بالفعل زیرا اگر مرکب باشد از برازخ کثیر و یا بالفعل منقسم شود لازمه آن حرکت بود و با توجه باینکه مقصد هر حرکتی متعدد است پس مقصد حرکت اجزاء متعدد کجا است بطرف خود که نیست چون خود سلاست بطرف علوم هم که فرض این است که بالاتر از متعدد علوی نیست پس بطرف لاشعری است.

۱- یعنی متعدد.

۲- یعنی متعدد جهات.

۳- یعنی دلالت دارد بر اینکه مامنه الجهة قابل انقسام نیست.

های دیگری که در معددالجهات بودن او مدخلیتی ندارد مأخوذ نگردد^۱.
و وضع معددالجهات همانند سفلی نبود^۲ [تأثیر این ایراد در جهت سفلی هم
آید] چه آنکه تعیین جهت سفلی هم بواسطه و بمرکزیت معددالجهات بود و بنا-
براین هرگاه متحرک [بسوی سفلی] به غایت و نهایت خود رسد برای او باندازه
سهم حجمش از کل بذاته سفلیت قصوی بود.

و هرچیزی مثلاً مانند محوی که به مکانی نسبت داده شود
باینکه مثلاً واقع در اوست^۳ بناچار مکان آن غیر از خود او و اجزاء او

۱- برهان عدم قابلیت انقسام است برای معدد یعنی منقسم بالفعل نبود. یعنی
نزدیکترین جزء به متحرک که اولین جزئی است از معدد یعنی سطح یاطن آن که جسم
متحرک باید از آن عبور کند و بالاخره آنچه بالاتر از نخستین جزء است که بسوی آن حرکت
میکنند و در باره جزء دوم نیز همین برهان آید و در باره جزء سوم هم همین برهان آید.

خلاصه اینکه بعد از عبور از یکی از دو جزء یا بازهم بسوی بالا رود پس فوق
بالاتر است و اگر بسوی پائین آید فوق جزء اقرب است. نتیجه این میشود که جهت دارای
اجزاء متعدد نیست و جهت یک جزء آنست و بسیط است. قطب ص ۳۲۷.

۲ یعنی جهت علو معدد همانند سفلی نیست پاسخ این ایراد است که اگر این
برهان دلالت کند برامتناع انقسام معدد لازم آید که دلالت کند برامتناع انقسام زمین زیرا
زمین هم غایت سفلی است و میتوان گفت که هرگاه متحرک پاو رسد و از نزدیکترین دو جزء
عبور کند یا بعد از آن متحرک به اسفل است یا متحرک از اسفل است و در هر دو صورت لازم
آید که یکی از دو جزء سفلی باشد نه همه آن و بالاخره همان ایراد بعینه در جهت سفلی نیز
آید پاسخ داده است که غایت سفلی زمین نبود و سفلی بودن بحسب زمین متعین نشود و بلکه
سفلیت بحسب و بواسطه مرکزیت معدد متعین شود و در این صورت اگر فرض شود که جسمی
زمین را قطع کند و بسوی عمق حرکت کند برای آن بواسطه سهم نسبتی که به معدد حاصل
میشود بحسب آنچه از حیز بواسطه قطع کردن گرفته است برای اجزاء زمین سفلیتی پدید آید.
در هر حال هر اندازه عبور کند و از هر چند جزء که عبور کند سفلیت بهمان نسبت و اندازه
حاصل میشود چون همه زمین و اجزاء زمین به نسبت خود سفلیت دارد چون مرکز معدد است.

۳- چون از جمله احکام معدد جهات این است که مکان ندارد پس از اثبات وجود
معدد میخواهد ثابت کند که آنرا اسکان نیست و نخست مکان را معنی کرده است که چیزی است
بقیه پاورقی در صفحه بعد

بود^۱ و نیز تبدیل اجزاء آن چیز که به مکانی نسبت داده میشود بواسطه کلمه «فی» باینکه واقع در آنست به نسبت با اجزاء آنچه مکان اوفرض میشود جایز خواهد بود چه در مواردی مانند افلاک که از جهت اختصاص بصورت نوعیه خاص بالکل از مکان خود قابل انتقال نباشد و چه در مواردی که نقل بالکل جایز باشد مانند غیر افلاک^۲. پس در این صورت مکان عبارت از باطن حاوی جزء اقرب بود و بنا براین هر چیزی که ورا حاوی نبود، مکانی نبود.

فصل در بیان آنکه حرکات افلاک ارادی است و در کیفیت صدور کثرت

از نورانواز

برزخ میت را بنفس خود حرکت دورانی نبود^۳ زیرا هر چیزی که ورا مقصدی باشد که بسوی او روه و بدو رسد و سپس بنفس خود او را رها کند برزخ میت

بقیه پاورقی از صفحه قبل

که جسم بدان نسبت داده شود بوسیله لفظ «فی» و دیگر چیز است که جسم قابل انتقال باشد از او.

۱- یعنی مکان هر چیزی خود آن ویا اجزاء آن نمی تواند باشد و بلکه باید غیر از او باشد و نیز مکان نه جسم است نه هیولی و نه صورت زیرا مکان چیزی است که جسمی بواسطه کلمه فی بآن نسبت داده میشود و جسم و اجزاء آن یعنی هیولی و صورت ویا آنچه جسم بر آن استقرار مییابد منسوب الیه به کلمه فی نمی باشد پس مکان جسم نیست البته این سبک و طریقه استدلال خالی از تسامح نیست و ظاهر این است که خود آن چیز و اجزایش مکان خود نمی باشند.

۱- یعنی باید درست باشد که اجزاء ما نسبت الی المكان متبدل شود.

۲- لکن در هر حال قابل تبدیل می باشد پس مکان عبارت از سطح باطن از حاوی است که محاسن با سطح ظاهر از محوی است و منظور از جزء اقرب همان سطح است و اگر چیزی یافت شود که حاوی نداشته باشد قهراً بلامکان است و متعدد جهات حاوی ندارد. پس مکان ندارد. قطب ص ۲۲۹.

۳- منظور از میت جماد است یعنی جسمی که در او حیات نباشد اعم از حیات حیوانی یا حیات عقلانی نهایت حیات حیوانی قابل زوال است و حیات عقلانی که ویژه افلاک است دائم است و بنابراین جسم جمادی بالذات حرکت دورانی نکند و اگر حرکتی کند بواسطه قسراً (سری بود).

نبود^۱ زیرا بر رخ میت هرگاه بنفسه مقصد بیا دنبال کند و از روی طبع بسوی چیزی رود^۲ هیچگاه مطلوب خود را رها نکند^۳ زیرا در این صورت^۴ لازم آید بالطبع طالب امری باشد که بالطبع از همان گریزان بود^۵.

در حال که بر ازخ علویه هر نقطه را که قصد کنند [و بسوی آن روند و مایل به الحركة آنها باشد ما منه الحركة آنها نیز باشد و آنرا] رها کنند^۶.

و نیز آنها را قاسری هم نبود^۷ زیرا سافل را بر عالی سلفنتی نبود^۸ و بعضی از این بر ازخ [در حرکت خود] مزاحم بعضی دیگر نباشد^۹ زیرا بین محیط و محاطی که هیچ کدام از آن دو موضوع [و مدار حرکت] خود را رها نمی کنند مدافعتی وجود ندارد^{۱۰} و چگونه ممکن است حرکات آنها قسری باشد در حال که حرکات آنها مختلف است^{۱۱} و همه آنها در حرکات یومیه نیز مشترکند و حرکت یومیه قسری

۱- معنی حرکت دورانی همین است که بسوی مقصدی رود و سپس از آن بسوی دیگری دورزند.

۲- کلمه قصد در اینجا تسامح است جمله متن اینست «اذا لمهات اذا قصد بنفسه». منظور این است که بحرکت طبیعی است نه بقسر قاسر.

۳- یعنی مطلوبی که مقصد حرکت طبیعی خود او است رها نخواهد کرد.

۴- یعنی اگر مطلوب خود را رها کند.

۵- و طالب بالطبع هارب بالطبع نبود.

۶- یعنی افلاک بهر نقطه که در حرکت خود میرسند آن نقطه را رها کرده بسوی همان نقطه روان میشوند. و بنابراین حرکات آنان بالطبع نبود.

۷- پس حرکت آنها بالطبع نیست چون طالب بالطبع هارب بالطبع نبود و قسری هم نیست پس ارادی است.

۸- پس قاسری که از جنس سافل باشد ندارد و از فوق هم قاسری ندارد زیرا فوق محدد جهات جسمی نبود و بعضی از افلاک هم قاسر بعضی دیگر نشود. پس مطلقاً قاسری در کار نیست.

۹- یعنی بعضی از افلاک در حرکت مزاحم بعضی دیگر نمی باشند.

۱۰- زیرا اگر امکان داشت که محل خود را رها کنند آن گاه مدافعت متصور میبود.

۱۱- هم از لحاظ مقدار و هم از لحاظ جهت. در حال که مقصور در حرکت تابع قاسر است و اگر حرکات آنها قسری می بود هیچگاه در حرکت یومیه مشارک نمی بودند.

نبود زیرا ممکن نبود که محدود از ناحیه محرک و حرکت دیگر متحرک به حرکت قسری بود^۲ و جسم در حالت واحد بذات خود متحرک بدو حرکت مختلف نمی شود پس بناچار باید بعضی از حرکات افلاک بالعرض باشد و بعضی دیگر بالذات^۳ بمانند راه رونده در کشتی در جهتی خلاف جهت حرکت خود کشتی که در این هنگام او را دو حرکت بود یکی حرکت خود بود [که برخلاف جهت حرکت کشتی بود] و دیگری حرکتی که بمیانجی کشتی است^۴ که در اوست^۵ بنابراین حرکت روزانه که همه برازخ آسمانی در آن مشترکند. بجز از ناحیه فلک محیط محدود جهات نبود^۶ و هریک از افلاک معاط را نیز حرکتی دیگر باشد [که ویژه اوست] بذات خود^۷ و محرک هریک از این برازخ بذاته حی [وزنده] بود^۸ [زیرا حرکات آنها ارادی

۱- یعنی حرکت یومیه که حرکت محدود است که بسبب آن همه افلاک حرکت میکنند قسری نیست زیرا در افلاک محوی که متحرک به محدودند مدافعتی وجود ندارد اما در محدود اگر حرکتش قسری باشد باید از ناحیه چیزی دگر بود که بطلان و محال بودن آن بیان شد.

۲- بیان شد که مادون نتواند مافوق را حرکت دهد و مافوقی هم برای محدود نیست.

قطب ص ۳۳۰.

۳- حرکت محوی به تبع حرکت حاوی آن، حرکت بالعرض است زیرا حاوی محوی خود را نیز حمل میکند و خود نیز متحرک به حرکتی است که حرکت او بالذات بود پس دو- حرکت دارد یکی بالذات و یکی بالعرض.

۴- و آن حرکتی است که خود عبورکننده در کشتی دارد و برخلاف جهت حرکت کشتی است.

۵- و این حرکت برای جالس سفینه و عبورکننده در آن بالعرض بواسطه کشتی

است.

۶- محیط متحرک که محرک تمام افلاک است بالعرض، خود بالذات متحرک است و افلاک دیگر را حرکت دهد و افلاک دیگر نیز دو حرکت دارند یکی حرکت بالذات و دیگر بالعرض.

۷- که ویژه هریک از آنها است

۸- زیرا حرکت آنها ارادی است و محرک آن بمانند محرک کالبد آدمیان

حی و ذواراده است.

بود و هر موجودی که حرکتش مستند برارده بود مدرک ذات خود بود و هر آنچه مدرک ذات خود بود حی بود [پس نور مجرد بود].^۱ و از این امر نیز ثورا روشن شود که همه برازخ مفعول انوار مجرده اند.^۲ و افلاک از فساد و شهوات و غضب در امانند و بنا بر این حرکات افلاک برای نیل بمراد برزخی نبود پس برای قصدی نوری بود و بیاید دانست که برای سیارات هفتگانه حرکات بسیاری ضبط و مقرر شده است.^۳ پس بناچار [علت و استناد] آن حرکات کثیره برازخ بسیار بود^۴ و هر یک

۱- در اصطلاح اشراق حی بالذات مساوی بانور مجرد قائم بذات است. فرق نفوس فلکیه از نفوس انسانیه این است که افلاک را میلی مخالف با میل نفوس آنها نمی باشد و بیش از یک میل ندارد لکن ابدان انسانی را میلی باشد مخالف میل نفوس خود یعنی مثلا ابدان مایل به سفلی اند و نفوس می توانند مایل به علو باشند و تن را بطرف بالا سیر دهند.
۲- از اینکه محرک افلاک انوار مجرده است.

۳- اعم از نفوس یا عقول زیرا این حرکات دائمه آنها را حرکت دهند بریک و تیره.
۴- زیرا کائنات فاسدات آنها هستند که متحرک به حرکت مستقیم اند که اجزاء آنها متحرک است بالاستقامه و از مکان و حیز خود بمکان دیگر حرکت میکنند هم در کون و هم در فساد. نهایت در کون حرکت میکنند برای اتصال و در فساد برای تفرق. قطب ص ۳۳۲.

مقصود از شهوت حفظ نوع است و مقصود از غضب احتراز از فساد است و هر چه فاسد شونده است نیازی به شهوت و غضب ندارد.
۵- منظور مراد شهوانی و غضبی است.

۶- یعنی برای نیل بمراد نوری عقلی کلی بود زیرا محال است که مقصود نیل بامر جزئی باشد زیرا جزئیات در معرض زوالند و بنا بر این حرکات آنها متوقف میشود.

۷- سیارات هفتگانه عبارتند از آفتاب، ماهتاب و خمس متحیره (زحل، مشتری، مریخ، زهره و عطارد) و آن حرکان بسیار مانند بطوء، سرعت، حرکت بالعرض، بالذات، رجوع، استقامت و جز آنهاست که صدور آنها از یک فلک امکان ندارد. قطب ص ۳۳۳.

۸- تاهر حرکتی مستند به فلکی بود و مقتضی صدور این حرکات باشند از نوع افلاک مثل و مایل، خارج و تدویر.

از این برازخ غنی بالذات نبود و بلکه در تحقق وجودی و کمالاتی نیازمند بنور نوری مجرد بود^۱.

و چون از نورالانوار بجز نور اقرب صادر نمیگردد و در نور اقرب نیز جهات متعدد نبود^۲ زیرا بازگشت تعدد جهات در نور اقرب بوجود تکثر جهات در موجد و مقتضی آن بود و منتهی به تکثر در نورالانوار شود و این امر محال است^۳. و از طرفی برزخهای عالم وجود بسیارند پس بنابراین هرگاه از نور اقرب تنها یک برزخ صادر شود و نوری از او حاصل نشود عالم وجود در آنجا متوقف و منقطع میشود؛ در حال که چنین نبود زیرا برازخ عالم وجود و نیز انوار مدیره بسیارند.

و هرگاه از نور اقرب یک نور مجرد و همین طور از آن نور مجرد، نور مجرد دیگر صادر شود اصلاً منتهی به صدور برازخ نخواهد شد [در حال که برازخ بسیاری در عالم موجود است] و آنکهی مادام که هریک از آن معلولات صادره نور بود از جهت نوریت منشأ صدور جوهر غاسق نبود.

و بنابراین باید از نور اقرب دو چیز صادر شود یکی برزخ و دیگری نور مجرد.

زیرا نور اقرب را [دو اعتبار بود] فقر ذاتی و غذای غیری که بنورالانوار

۱- یعنی هریک از این برازخی که شامل یکی از سیارات سبعه اند چون ممکن اند بی نیاز بالذات نمی باشند و بلکه نیازمند بنور مجرد اند زیرا حرکت مستدیر ارادی محتاج به محرکی است محرک آن نفس ناطقه متصرفه در اوست و نفس ناطقه، مجرد و قائم بذات است.

۲- پس نور اقرب نیز بسیط است و در او جهات متعدد نمی باشد.

و انوار و اجسام در جهان پدید نیایند زیرا نه منشأ انوار تواند جسم باشد و نه علت اجسام.

۳- زیرا مابین علت و معلول تناسب و سنخیت لازم است و مابین غاسق و نور من حیث هو نور تناسبی نیست. قطب ص ۳۴.

۴- و بنا بر این باید در نور اقرب دو اعتبار باشد.

بود پس برای او است تعقل فقر خود و آن او را هیأتی ظلمانی بود^۱.

و از طرفی هم نورالانوار را مشاهده کند و هم ذات خود را زیرا بین وی و نورالانوار حجابی نبود چه آنکه حجب در برازخ و غواسق و ابعاد بود و نورالانوار و انوار مجرد دیگر را بالکل جهتی و بعدی نبود پس از آن رو که نورالانوار را مشاهده میکند خود را به قیاس بدان تاریک و ظلمانی می یابد چه آنکه نوراتم نور انقاص را مقهور خود میکند^۲ پس بسبب ظهور فقرش برای خود و ظلمانی یافتن ذات خود را در مقام مشاهده جلال نورالانوار نسبت به ذات خود از وظلی حاصل میشود که آن برزخ اعلی بود که بزرگتر از آن در عالم برزخی نبود^۳ و آن فلک محیطی بود که مذکور افتاد^۴.

و باعتبار غنی و وجوبش که حاصل از انساب او است بنورالانوار^۵ و مشاهده جلال و عظمت او، نور مجرد دیگری حاصل میشود. پس برزخ عبارت از ظل و نور قائم ضوه او است و ظل او ناشی از ظلمت فقر او است و البته منظور ما از ظلمت در اینجا نیست مگر آسری که فی ذاته و بذاته نور نبود^۶.

۱- چون ذاتاً ممکن است پس فقیر بالذات است و چون منسوب بنورالانوار است و او واجب بالذات است پس نور اقرب واجب بالغیر است پس دو جهت و دو اعتبار دارد - امکان ذاتی و وجوب بالغیر. قطب ص ۳۳۴.

۲- یعنی از تعقل فقرش برای او هیئت ظلمانی حاصل می شود.

۳- نفس هنگام مشاهده ذات و جلال نورالانوار خود را نسبت بدان و در پرتو آن ظلمت و ظلمانی می یابد.

۴- منظور محدد و فلک الافلاک است پس اولین برزخ از نور اول یا نور اقرب که مساوی با عقل اول است از محدد جهات پدید می آید.

۵- یعنی وجوب بالغیر

۶- منظور این است که ما ظلمت با اصطلاح مشائیان را در اینجا اراده نکرده ایم که گفته اند «الظلمه عدم النور فیما یمكن فيه النور».

قاعده در کیفیت صدور کثرت از واحد

چون بین نور سافل و نور عالی حجابی نبود قهراً نور سافل نور عالی را مشاهده میکند و نور عالی بر سافل اشراق میکند و بنا براین از نور الانوار شعاعی بر نور سافل می‌تابد .

اگر گفته شود که اگر چنین باشد لازم آید که در ذات نور الانوار جهات کثیره بود یکی جهتی که بدان اعطاء وجود میکند و دیگر جهتی که بدان اشراق می‌کند پاسخ داده میشود که جهات متکثره که سمنع بود آن بود که از مجرد ذات نور الانوار دو چیز حاصل شود و حال آنکه در اینجا چنین نبود چه آنکه تنها وجود نور اقرب از ذات نور الانوار بود و اما اشراق نور الانوار بر او از جهت صلاحیت قابل^۱ و عشق او بنور الانوار و عدم حجاب بود پس در اینجا جهات متکثره^۲ و علت قابله و شرایطی خاص بود^۳ و از شئی واحد روا بود که از جهت تعدد و اختلاف احوال قوایل چیزهای بسیار و مختلف حاصل شود .

قاعده در وجود نور الانوار

جود عبارت از افاده چیزی بود که شایسته مستفید بود، بدون عوضی [از اعواض] ، پس بخشنده که در برابر بخشش خود خواستار ستایش و ثواب بود بازرگانست و همچنین آن کسی که بدان^۴ خواهد خود را از مذمت و ابطال آن رهایی بخشد^۵ پس در عالم هستی چیزی اشد نوراً از آن نبود که در حقیقت ذاتش^۶

۱- یعنی استعداد نور اقرب برای قبول اشراق .

۲- استعداد قوایل .

۳- مانند عدم حجابی که شرط اشراق عالی است بر سافل .

۴- بوسیله بخشش وجود .

۵- یعنی کسی که بخشش کند که مردم او را مذمت نکنند بازهم بازرگانست .

۶- یعنی نور الانوار .

۷- قائم بذات خود بود .

نور بود آنکه خود بتجلی و فیاض لذاته بود بر هر قابل و ذات اوتابع و برای چیزی دیگر نبود و او نور الانوار بود.

قاعده در مشاهدت

چون بدانستی که ابصار بانطباع صورت مرئی در چشم نبود^۱ و بخروج شعاع از چشم هم نبود بنابراین بجز بواسطه^۲ مقابله^۳ مستنیر با چشم سالم به چیز دیگری نبود^۴ و اما صور متخیله و مثالها^۵ که در آینه ها دیده میشود و بزودی حال آنها بیان خواهد شد خود یک مسئله و امر مهم دیگری است^۶ [که باید بدرستی روشن شود].

و حاصل مقابله در امر ابصار بازگشت می کند به عدم حجاب بین باصر و مبصر؛ زیرا نزدیکی مفرط از آن جهت مانع ابصار بود که استنارت و یانوریت در ابصار شرط رؤیت مرئی بود^۷ پس در ابصار دو نور شرط بود یکنور باصر و دگر نور مبصر و از این رو است که پلک چشم در هنگام غموض چون متصور نیست که بسبب انوار خارجی مستنیر شود و نور چشم را نیز آن قوت نیست که آن را روشن کند (پس از جهت عدم استنارت خود) دیده نمی شود^۸ و همین طور است هر نوع

- ۱- چنانکه عقیده معلم اول بر این است که بانطباع بود.
- ۲- زیرا بسبب آن برای نفس اشراق حضوری بر مستنیر حاصل میشود و دید حاصل میگردد. یعنی بواسطه^۳ مقابله. قطب ص ۳۶.
- ۳- زیرا اینگونه امور مرئیه را نه مکانی است و نه جهتی و نه وضعی..
- ۴- پس شرط حصول ابصار عدم حجاب بود بین چشم سالم و مستنیر که هرگاه سلامت چشم منقض شود ابصار حاصل نمی شود و اگر مستنیر بودن مرئی هم منقض شود باز ابصار حاصل نمی شود.
- ۵- چنانکه باطن جفن، در هنگام چشم بستن دیده نمی شود که مقابلت نور بعد و اندازه لازم از بین می رود. پس مرئی باید یا بذاته منیر بود و یا مستنیر از غیر بود.
- ۶- یعنی پلک چشم دیده نمی شود در نسخه چاپ تهران بدون ضبط است و بهتر است فعل معلوم باشد و معنی چنین باشد که از این جهت چشم نمی بیند.

نزدیکی و دوری مفرط از جهت قلت مقابله در حکم حجاب بود و بنا براین مستنیر یا نور هر اندازه نزدیکتر بود اولی بمشاهدت بود مادام که بحالت نور بودن و یا مستنیر بودن باقی بماند [و در اثر دوری یا نزدیکی مفرط از حالت اعتدال خارج نشود]

قاعده اشراقی دیگر

در اینکه مشاهدت نور غیر از اشراق شعاع آن بود بر آن کس که آنرا

مشاهده میکند.

بدانکه چشم ترا هم مشاهده‌تی بود [نسبت به رؤیات و نیرات و از جمله آفتاب] و هم تابش شعاعی بود [از نیرات و از جمله آفتاب] بر او در هنگام مشاهدت [مثلا آفتاب] و بدیهی است که تابش شعاع [مثلا آفتاب] بر او غیر از مشاهدت آن بود [مثلا آفتاب را] زیرا که چشم در هر کجا [و بهر نحو که قرار بگیرد و واقع شود آفتاب بر او تابش می‌کند] و لکن مشاهدت آن [آفتاب را] ممکن نبود مگر آنگاه که [مشاهده کننده] در مسافتی خاص و مسافت با آن باشد و چنانکه قبلاً دانسته شد [باید بدان شوی بنگرد] و هرگاه پهنک چشم نوری بود و یا اینکه آفتاب نزدیک بود قهراً هم شعاع و هم مشاهدت فزون میشود^۴.

۱- یعنی نه قرب مفرط بود و نه بعد مفرط که در هر دو حال از حالت نوریت و یا استنارت بیرون بیرون چنانکه بیان شد.

۲- البته منظور از هر کجا یعنی اگر آفتاب باشد، در فضای آفتابی هر کجا و هر طور که قرار بگیرد بر او تابش میکند.

۳- چنانکه قبلاً بیان شد که شهود و دید بانطباق نبود که پس از رفع ساته هم دید باقی بماند.

۴- و این اسر مانع از این نیست که اگر قرب مفرط باشد عملاً دید حاصل نشود از جهت ضعف بصر، خلاصه کلام این مطلب را برای این عنوان میکند تا مقدمه باشد برای مطلب بعد که گوید. هر نور مافلی عالی را مشاهدت کند و از عالی بر سافل اشراق میکند و میخواهد بگوید که شعاع عالی در هر حال هست و مشاهده سافل عالی را نه..

فصل در اینکه هنر نور عالی را نسبت به سافل قهری بود و نور سافل را نیست

به عالی محبتی

نور سافل هیچگاه بنور عالی محیط نمی‌شود زیرا نور عالی همواره سافل را مقهور خود میگرداند و قاهر بر اوست [و قهراً مقهور محاط است نه محیط] و لکن چنین نبود که این مقهوریت موجب شود که نور سافل نور عالی را مشاهدت نکند و چون انوار عالم وجود کثیر و متکثرند [ایجاب میکند] که برای نور عالی نسبت به سافل قهری بود و هنر نور سافلی را نسبت به عالی شوقی و عشقی بود.

پس نور الانوار را نسبت به جز خود قهری است^۱ و او بغیر خود عشق ورزد و بلکه تنها به خود عشق ورزد. زیرا کمالات او برای خود او ظاهر بود و او از زیبا ترین و کاملترین چیزها بود و ظهور او برای نفس خود شدیدتر است از هر ظهوری برای هر چیزی بقیاس به خود و غیر خودش. [پس ظهور ذات او برای ذاتش کاملتر از هر ظهوری است در عالم وجود].

و لذت نبود مگر شعور به کمال حاصل از آن جهت که کمال است و برای او حاصل است و بنا بر این آن کس که از حصول کمال غافل بود لذت نبرد و هر لذتی برای لذت برنده باندازه کمال حاصل برای او و ادراک او بود نسبت به کمال خود و در عالم چیزی کاملتر و زیباتر از نور الانوار نبود^۲ و ظاهرتر از او هم بذات خود و هم به غیر خود نبود پس لذت آورتر از او هم برای خود و هم برای غیر خود او نبود و او تنها عاشق ذات خود بود و لکن هم معشوق خود و هم غیر خود بود^۳.

۱- نسبت به همه انوار سافله از نور اقرب تا آخرین نور.

۲- زیرا تمام کمالات و زیباییها از وجود او حاصل می‌شود پس او دارای تمام کمالات و زیباییهاست و خود آگاه بوده به کمالات و زیباییهای خود.

۳- در جهت عاشقیت تنها عاشق ذات خود است که کاملتر و زیباتر از هر چیز است. لکن چون خود عاشق ذات خود است معشوق خود نیز میباشد و معشوق تمام انوار و موجودات دیگر نیز هست. قطب. ۳۴.

و در سنخ وجوبیت و اساس انوار ناقصه^۱ عشقی بود بنور عالی و در سنخ نور عالی قهری بود نسبت بنور سافل و چون ظهور نور الانوار امری زائد بر ذاتش نبود لذت و عشق اونیز امری زائد بر ذاتش نبود^۲ و همانطور که نوریت اوبا نوریت انوار دیگر قابل مقایسه نبود لذت و عشق اوبداتش و برای ذاتش بالذت و عشق غیرش مقایسه نمی شود^۳.

و همین طور عشق و تلذذ چیزهای دیگر از غیر نور الانوار با عشق و تلذذ آنها بنور الانوار قابل مقایسه نبود پس جهان وجود کلا از محبت و قهر انتظام گیرد و بزودی فائده این بحث برای تو بیان خواهد شد و چون انوار مجرد متکثرند لازمه آن وجود نظام اتم بود [و نظام اتم لازمه وجود این متکثرات است^۴].

فصل در اینکه محبت هر نور سافلی به خود مقهور محبت اوست بنور عالی

پس نور اقرب را مشاهده نمی است نسبت بنور الانوار و نور الانوار را اشرافی است بر او^۵ و نیز نور اقرب را محبتی است بنور الانوار و به خود، محبت او به خود مقهور محبت او است بنور الانوار.

فصل در اینکه اشراف نور مجرد بانفصال چیزی از او نبود^۶

اشراف نور الانوار بر انوار مجرد همچنانکه بیان شد بانفصال چیزی از او

(۱) یعنی نور سافل.

(۲) چون لذت و عشق از عوارض نورانیت و از بهاء ذاتی اوست.

(۳) یعنی قابل مقایسه نیست.

(۴) چون عشقی که بنور الانوار دارند کامل تر است و شدیدتر چون واجد تمام صفات کمالیه است و همین طور در جهت تلذذ.

(۵) یعنی نظام اتم که لازمه آنهاست حاصل شود در سلسله علل و معلولات از جهت تکثر جهات و اشرافات عقلی و نسبت بعضی از آنها به بعضی دیگر که موجب تکثر عوالم و نظام آنها است بوجه اتم و ترتیب افضل تا آنجا که عوالم کثیره همه بصورت یک عالم نموده شوند.

(۶) زیرا حجابی در بین نیست.

(۷) یعنی اشراف هر نوری بمادون خود بپسب انفصال و جدا شدن چیزی از نور اشراف

کننده نیست.

نبود^۱ و بلکه آن اشراق عبارت از نور شعاعی بود که از نورالانوار در نور مجرد واقع و حاصل میشود^۲ بهمان نحو که در اشراق آفتاب به چیزهایی که از قبول اشراق می‌کنند بیان شد^۳.

و همانطور که برای تو مثال آوردیم [و در ضمن مثال روشن کردیم] مشاهده [انوار مجرد نسبت بنورالانوار] امری بود غیر از اشراق [نورالانوار بر آنها]^۴ و بنا بر این نوریکه از نورالانوار در نور مجرد حاصل میشود همان نوری بود که ما آنرا بنام نور «سانع» نام کردیم و آن نوری عارضی بود^۵ و نور عارضی خود دو قسم بود یکی نوری که در اجسام بود و دیگری نوریکه در انوار مجرد بود.

فصل در کیفیت صدور کثرت از واحد احد و ترتیب آن^۶

اگر از نور اقرب یک برزخ و یک نور مجردی دیگر و از آن نیز نور مجرد و برزخی دیگر حاصل شود و بدین ترتیب از هر نور مجردی نوری و برزخی حاصل شود تا به نه افلاک و عالم عنصری پایان یابد در حال که [با توجه باینکه قبلاً بیان شد و اندریافتی] میدانی که سلسله انوار مترتبه باید متناهی بود^۷ بناچار این سلسله

(۱) یعنی با تفصیل چیزی از نورالانوار نبود.

(۲) باین ترتیب از نورالانوار شعاعی بر نور مجرد افزوده شود از جهت استعدادی که نور مجرد نسبت به قبول آن شعاع دارد و حاجایی هم در بین نیست.

(۳) مانند زمین که در صورت مقابلیت با آفتاب قبول شعاع میکند.

(۴) یعنی مشاهده انوار مجرد نسبت بنورالانوار غیر از اشراق نورالانوار است بر آنها همانطور که در مسأله آفتاب گفتیم که اشراق آفتاب بر چشم غیر از مشاهده چشم است نسبت بافتاب.

(۵) قطب‌الدین گوید: این اصطلاح یعنی سانح به معنی فائض در اشراقات انوار مجرد بعضی بر بعضی دیگر هم بکار برده شده است و بنا بر این اختصاص با اشراق نورالانوار ندارد.

(۶) یعنی ترتیب صدور انوار طولیه و عرضیه.

(۷) در اینجا شیخ اشراق بر ترتیب وجود از نظر مشائیان اعتراض کرده است سنائی، اعتراض او این است که بر فرض درستی گفتار مشائیان لازم آید که بسیاری از موجودات را نتوان توجیه کرد و لازم آید که ترتیب آفرینش محدود باشد.

درجهت نزول بنوری پایان می‌یابد که از نور مجرد دیگری حاصل نخواهد شد.

و چون در هریک از برازخ اثیری [یعنی افلاک هفتگانه] به ستاره برمیخوریم^۱ و در کرة ثوابت نیز به ستاره‌های بسیاری که آدمی نتواند آنها را برشمارد پس بناچار باید مبدء صدور این چیزها جهات متعدده و کثیره باشد که [آنها به حساب و] به شمارا نیاید^۲.

پس از این [بیان وضع وجود] دانسته میشود که کرة ثوابت از نور اقرب صادر نمی‌شود زیرا جهات اقتضای [وجود] در نور اقرب وافی بصدور کواکب ثابته مذکوره نیست و اگر بگوئیم که فلک ثوابت^۳ از یکی از عوالی صادر شده است [همچنانکه بیان شد] جهات کثیره در عوالی وجود ندارد [که مستند کواکب کثیره باشد] مخصوصاً بنا بر قول کسی که در هر عقلی تنها وجود دو جهت را روا میدارد یکی جهت وجوب و دیگری جهت امکان^۴

و اگر گفته شود که فلک ثوابت از یکی از عقول سافله صادر شده باشد در این صورت چگونه تصور میشود که آن هم^۵ بزرگتر از برازخ عالیه و هم فوق آنها باشد^۶ و ستاره‌های آن هم بیش از از ستاره‌های برازخ عالیه باشد. پس این فرض منتهی به محالات می‌شود^۷.

(۱) یعنی در هر فلکی سیاره هست که منظور سیارات هفت گانه است.

(۲) یعنی بناچار باید در ترتیب آفرینش جهات متکثره باشد تا منشاء صدور این امور

باشد.

(۳) یعنی فلک هشتم با ثوابتی که در او است.

(۴) یعنی عقول طولیه که بنا بر قول مشائیان دو یاسه جهت بیش ندارند وجوب بالغیر

و امکان ذاتی چگونه میتوانند منشاء صدور فلک ثوابت با ثوابت بی‌حصر شود. قطب ص ۳۴۳.

(۵) یعنی فلک ثوابت.

(۶) در حال که فرض این است که هم بزرگتر است و هم فوق برازخ عالیه است.

(۷) یعنی محالاتی را ایجاب میکند زیرا برازخ صادره از سافل باید کوچکتر باشد و

مکان آن هم پائین‌تر باشد و ستاره‌های آنها کم‌تر باشد.

پس نتیجه آنکه ترتیب وجود بدان نحو که مشائیان گفته اند استمرار نمی یابد
[و ترتیب آنها که وجود افلاک نه گانه هم بترتیب عقول نه گانه است درست
نیست]^۱.

و هر کوی که در کره ثوابت است متخصص بموضعی است و وضع معینی
دارد که بناچار اقتضا و مقتضائی بود که موجب تخصص آن بوضع معین شده است.^۲
پس انوار قاهره که مجرد از برازخ و علایق آن میباشد بیش از ده ویست
و صد و دو صد میباشد.

و [البته تعداد افلاک مستقله بعد نامتناهی نمی رسد زیرا] از بعضی از آنها
اصولا برزخ مستقلی صادر نمی شود و [بلکه برازخ غیر مستقله مانند کواکب -
مرکوز در افلاک صادر میشود و از همین جهت است که] اعداد برازخ مستقله^۳ کمتر
از عدد کواکب است و این قوا هر کثیره با وجود کثرت مترتب اند و بنا بر این ترتیب
است که از نور اقرب نور مجرد دومی صادر میشود و از نور دوم نور سوم و همچنین
نور چهارم و پنجم تا اندازه بسیار^۴.

و هر یک از این انوار مجردة بلا واسطه نور الانوار را مشاهده می کند و از -
نور الانوار براوشعاعی می تابد* و از بعضی انوار قاهره نوری بر بعضی دیگر منعکس
میشود* پس هر نور عالی بر مادون خود بمرتبۀ اشراقی می کند و هر نور سافلی از
نور الانوار بواسطت نور مافوق خود رتبه رتبه شعاعی قبول می کند تا آنجا که نور

(۱) که نه فلک و ده عقل باشد.

(۲) زیرا این تخصص نمیتواند از ناحیه ماهیت فلک هشتم باشد چه آنکه نسبت
ماهیت آن به همه افلاک یکسان است چون اجرام فلکی بسیط اند و یک طبیعت دارند.

(۳) منظور از برازخ مستقله افلاک است و از برازخ غیر مستقله کواکب است که در
افلاک است.

(۴) یعنی در طرف نزول حد معینی ندارد.

(۵) زیرا حجابی بین آنها نیست چه آنکه مقدس از ماده اند.

(۶) یعنی علاوه بر جهت مشاهده وجهت اشراق هر یک از آنها نوری بردیگری منعکس

میکند.

قاهره دوم از نورالانوار دومرتبه نور سانع می‌پذیرد^۱ یک مرتبه بدون واسطه و مرتبه دیگر بواسطت نور اقرب و نور سوم چهارمرتبه از نورالانوار نور سانع می‌پذیرد دومرتبه نور دوم بر او نور منعکس می‌کند^۲. و یک مرتبه آنچه خود بدون واسطه از نورالانوار می‌پذیرد و مرتبه چهارم آنچه از نور اقرب می‌پذیرد. و نور قاهر چهارم هشت مرتبه از نورالانوار نور سانع می‌پذیرد چهار مرتبه از ناحیه انعکاس نور سوم بر او^۳ و دو مرتبه از ناحیه نور دوم^۴ و یک مرتبه بواسطت نور اقرب و مرتبه هشتم از نورالانوار بدون واسطه نور سانع می‌پذیرد.

و همچنین انوار سانحه در نزول متضاعف می‌شوند تا حدود زیادی زیرا انوار مجردة عالیہ بین انوار سافله و نورالانوار حاجب نمی‌باشند زیرا حجاب از خواص ابعاد و شواغل برازخ بود باضافه اینکه هر یک از انوار قاهره نورالانوار را مشاهده می‌کند و همچنانکه دانستی مشاهده غیر از اشراق و فیض شعاع بود و چون بدین ترتیب انوار سانحه از نورالانوار متضاعف میشود پس چگونه است حال مشاهدت هر نور عالی نسبت به سافل و اشراق نور او بر سافل و سافل سافل بدون واسطه و بواسطه از لحاظ تضاعف انعکاس^۵.

بدانکه اشعه برزخیه^۶ هرگاه بربرزخی از برازخ واقع شود برحسب کثرت آن اشعه نور آن برزخ اشتداد میابد^۷.

- (۱) یعنی از نور سانع فائض از نورالانوار دو مرتبه می‌پذیرد یک مرتبه بدون واسطه که حجابی در بین نیست و یک مرتبه با واسطه نور اقرب.
- (۲) یعنی نور دوم همان دو مرتبه که خود پذیرفته است بر نور سوم منعکس کند.
- (۳) یعنی نور سوم هر چهار مرتبه خود را بر نور قاهر چهارم منعکس کند.
- (۴) قاهر دوم هم دو مرتبه نور خود را بر آن منعکس کند.
- (۵) یعنی چون تضاعف انوار سانحه از نورالانوار چنین باشد چگونه خواهد بود در طرف مشاهده هر عالی نسبت به سافل و اشراق نور هر عالی بر سافل خود و بر سافل سافل خود که تضاعف الانعکاس است زیرا بواسطه مشاهدت منعکس بمافوق خود شود و با اشراق بمادون خود قطب ص ۳۴۵.

(۶) یعنی اشعه جسمانیة عرضیه.

(۷) یعنی باندازه اشعه که واقع بربرزخ میشود نور آن برزخ شدت میابد.

وگاه باشد که در محل واحد شعاعهای [بسیاری] اجتماع کنند که امتیاز آنها ممکن نباشد مگر بتمايز علل آنها^۱ مانند شعاعهای چراغهای متعدد که بر دیواری بتابد که از این راه دانسته میشود که شعاع حاصل از هر یک بجز شعاع حاصل از آن دیگر است.

وازهمین جهت است که با وجود باقی بودن بعضی از آنها سایه بعضی دیگر بر دیوار واقع میشوند [در حال که اگر ظل حاصل از هر یک عین آن دگر میبود چنین نمی بود] و این اشتداد اشعه [که بواسطه کثرت و تعدد چراغها بود] بماند اشتداد چیزی دیگر [مانند اشتداد حرارت از نار^۲] نبود اعم از اینکه اشتداد آن از یک مبدأ و علت بود [مانند همان مثال اشتداد حرارت آب از آتش] یا از دو مبدأ و علت [مانند همان اشتداد حرارت آب از آفتاب و آتش]^۳ که بعد از زوال مبدأ اشتداد نیز، اشتداد همچنان باقی بماند؛ [و مثلاً حرارت ماء بعد از زوال آتش و تابش آفتاب باقی میماند لکن اشعه بعد از زوال علل آنها که چراغها باشد ولومدت کم هم باقی نمی ماند] و همچنین آن چراغهای متعدد نیز بمانند اجزاء علت برای معلول واحد نمی باشند بهر نحو که آن معلول واحد فرض شود زیرا چراغهای متعدد نسبت بضوء دیوار اگرچه در ظاهر مانند اجزاء علت اند لکن با از بین رفتن یکی

(۱) یعنی چندین شعاع بر یک محل جمع شود بطوریکه تمايز آنها میسر نباشد مگر به تمايز علل آنها چنانکه چند چراغ بر یک دیوار بتابد تعداد اشعه از یکدیگر تمايز نیست و تنها از راه چراغها درمی یابیم که شعاع هر یک از دیگری نیست و از این جهت است که با بقاء یکی از آنها سایه آن دگر نیز نموده میشود.

(۲) یعنی بمانند اشتداد حرارت آب از آتش نباشد که از یک مبدا است.

(۳) مانند اشتداد حرارت آب از آفتاب و آتش.

(۴) چنانکه در آب پس از زوال مبدا حرارت و اشتداد حرارت همچنان آن اشتداد باقی میماند یعنی اگر مبدأ آن دو باشد و حرارت آب شدت یابد بعد از زوال مبدا حرارت نیز آب در شدت گرما باقی می ماند لکن در ضوء چراغها بدین سان نیست که اگر صد چراغ باشد پس از خاموش شدن اصلاً ضوئی باقی نمی باشد.

از چراغها علی الظاهر آن ضوء منتفی نخواهد شد^۱

و گاه بود که اشتراقات بسیاری در یک محل مجتمع شوند همچنانکه اجتماع دوشوق در محل واحد درین جا روا بود^۲.

ولکن برازخ را علمی بفزون شدن هریک از آن اشتراقات نبود^۳ برخلاف موردی که اشتراقات متعدده واقع بر موجود زنده بود آن موجودی که نه ذاتش از ذاتش پوشیده بود و نه آنچه براو اشراق می کند و نه آنچه از هریک از انوار براو افزوده میشود. [پس انوار مجرده از این تابش ها آگاهند برخلاف برازخ].

و بنا بر این عدد بسیاری از قواهر مترتبه حاصل میشود که بعضی حاصل از بعضی دیگر بود باعتبار آحاد مشاهدات و بزرگی اشعه تامه که عبارت از آحاد - اشتراقات کامله است و این قواهر عبارت از اصول اعلون اند. و پس از این اصول بسبب تراکیب جهات و مشارکات و مناسبات آنها انواری حاصل میشود^۴.

[که عبارت از فقر ذاتی، استغناء غیری و محبت سافل بهالی و قهر عالی به سافل باشد].

چنانکه بمشارکت جهت فقر باشعاعات و همین طور بمشارکت جهت استغناء با شعاعات و بمشارکت جهت قهر با شعاعات و بمشارکت جهت محبت با شعاعات و

(۱) یعنی بهر نحو که آن معلول واحد باشد زیرا چراغها نسبت به ضوء واقع بر دیوار اگر چه بمثل اجزاء علت است لکن ضوء علی الظاهر با انتقاء هریک از آن چراغها معدوم نمی شود برخلاف مثلا خانه که مرکب اجزاء باشد که با انتقاء هر جزء آن خانه منتفی شود پس اگر هم مانند اجزاء علت برای معلول واحد باشد بطور مطلق و از نوع اجزاء علت برای هر نوع معلولی واحد نمی باشد و وضع خاصی دارد.

(۲) یعنی در مورد انوار اجتماع اشتراقات در محل واحد بمثل اجتماع اشواق بود و هر دو هم ممکن و هم واقع است.

(۳) یعنی جسم هر اندازه سورد تابش و اشتراقات متعدد واقع شود عالم بآن اشتراقات و فزونی آنها نشود چون برازخ اند. برخلاف اینکه اشتراقات متعدد بر موجود حی بود آن نوع موجودی که ذاتش از ذاتش غایب نبود. قطب ص ۳۴۷.

(۴) مانند جهات فقر، استغناء، قهر، محبت و مشارکات این جهات.

بمشارکت هریک از اشعه قاهره بعضی یا بعضی دیگر و بمشارکت همه انوار قاهره و مشاهدات و مشارکات ذوات جوهریه آنها و بمشارکات بعضی از اشعه آنها با بعضی دیگر تعداد بسیاری حاصل میشود و بمشارکات اشعه همه آنها بودزه اشعات ضعیفه نازله همه با جهت فقر، ثوابت و کرات حاصل میشود و صورتهای متناسب ثوابت باعتبار مشارکت بعضی از اشعه با بعضی دیگر حاصل میشود.

و بمشارکت آن اشعه با جهت استغناء و قهر و محبت و مناسبات عجیبه که بین آن اشعه شدیدۀ کامله و بواقی یعنی اشعه غیر کامله بود انوار قاهره که عبارت از ارباب اصنام فلکیه است و اصنام بسائط و مرکبات عنصریه حاصل میشود و هر آنچه در زیر کره ثوابت بود^۱ پس مبدأ هریک از این طلسمات نور قاهره بود که وی صاحب طلسم بود و صاحب نوع بود و موجودی بود قائم بخود و ذاتی بود نوری^۲ و بر حسب وقوع ارباب طلسمات در تحت سیطره قهر و یاسعبت و نیز بر حسب اعتدالی که مبادی آنها را بود، سعادت و نحسیت و اعتدال کواکب و جز آنها مختلف میشود^۳ و انواع نوریه قاهره اقدم از اشخاص خود میباشد یعنی در عقل^۴ متقدم اند و قاعده امکان اشرف اقتضا می کند که اینگونه انوار نوریه مجرده موجود باشند^۵ [زیرا آنها اشرف از انواع جسمانیه اند و چون موجودات اخسه که جسمانیاتند موجودند

(۱) اجسام علویه یا سفلیه بسیطه یا مرکبه

(۲) منظور ارباب انواع و مثل نوریه افلاطونیه بود.

(۳) یعنی سعادت و نحسیت کواکب بر حسب چیزی بود که موجب آن سعادت و نحسیت شود و بر حسب اختلافی که در مبادی آنها بود و یا بر حسب وقوع ارباب طلسمات در تحت قهر و یاسعبت و آنچه موجب سعادت و یا نحسیت میشود مختلف بود.

(۴) یعنی انواع نوریه متقدم بر طلسمات خودند نوعی از تقدم علیت که تقدم عقلی است و یا تقدم در عالم عقول البته بهتر است که گفته شود منظور تقدم علی است که تقدم عقلی است.

(۵) یعنی قاعده امکان اشرف ایجاب میکند که انواع نوریه متحقق باشند زیرا انواع نوریه اشرف از انواع جسمیه اند و چون انواع جسمیه موجودند پس اشرف هم که ارباب آنها بود موجود باشد.

پس کشف می‌کنیم که موجودات اشرف که انوار مجرده‌اند پیش از آنها موجود بوده‌اند].

و وجود انواع جسمانیه در عالم ما صرفاً امری اتفاقی نبود^۱ و از انسان بجز انسان پدید نیاید چنانکه از گندم بجز گندم بوجود نیاید. پس انواعی که در این عالم و نیز ما محفوظ‌اند صرفاً ناشی از اتفاق نمی‌باشد^۲ و نیز صرفاً ناشی از تصورات نفوسی که محرك افلاك و حصول غایت آنهاست نمی‌باشد^۳ [یعنی صرفاً ناشی از نفوس فلکیه نیست] زیرا تصورات نفوس فلکیه حاصل از علی است که فوق آنهاست^۴ چه آنکه بناچار باید آن تصورات را علی باشد^۵ [و علل آنها مجرداتند] و آنچه را مشائیان عنایت نامیده‌اند [و آنرا علت انواع موجود در عالم دانند و همین‌طور انتقاش صورتهای آنها را در عقول علت نامیده‌اند] بزوی باطل خواهیم کرد^۶ [که عبارت از تعقل وجود باشد از ناحیه نورالانوار].

و قول به صور نوعیه منتقشه در مجردات قاهره که مطابق با مادون خود بود

(۱) زیرا امور اتفاقی نه دائم است و نه اغلب و انواعیکه در این عالم وجود دارند ثابت‌اند یعنی باوجود تغییرات که در افراد هست انواع از لحاظ نوعیت ثابت است و وجود اخس دلالت بر وجود اشرف می‌کند پس بدو دلیل انواع جسمانیه ایجاب می‌کند که علل ثابتی داشته باشند و آن علل ارباب انواع است - قطب ص ۳۴۹.

(۲) زیرا امور دائمه ثابتی که بریکه نهج است منتهی باتفاقات صرفه نشود.

(۳) بطوریکه بعضی از مشائیان گفته‌اند.

(۴) یعنی اگر نفوس فلکیه را تصوراتی باشد قطعاً ناشی از علی است که فوق آنها است و آن علل فوق باید قواهر اعلون و بالاخره نورالانوار باشد و لازم آید که در نورالانوار جهات متکثره باشد.

(۵) هراسی بناچار مستند به علت است و اینگونه تصورات نفوس نیز باید مستند به علت باشد و بناچار آنها در مبادی اولیه است نه در مادون آنها.

(۶) که گفته‌اند تعقل نورالانوار عبارت از وجود موجودات بود و از این راه دفع ایراد تکرر کرده‌اند در ذات و بنا بر این علت وجود انواع عنایت هم نبود.

نیز نادرست است چه آنکه عالی از سافل منفعل نمی‌شود^۱ [در حال که حقیقت گفتار آنها باین بازگردد که عوالی از سوافل منفعل می‌شود].

و صورتهای عارضه در بعضی از مجردات قاهره نیز نتواند حاصل از صورتهای عارضه در بعضی از مجردات دیگر بود [و مثلاً ناشی از صور عارضه در مجردات عالی باشد]^۲ زیرا این فرض سرانجام بتکثر در نورالانوار منتهی می‌شود^۳ پس نتیجه اینکه بناچار باید نوع انواع جسمانی در عالم نور بود و قائم بذات خود بود و ثابت و لا یتغیر بود^۴ و نیز متصور نبود که انوار قاهره بطور متکافئی و دفعی و بدون ترتیب از ذوات نورالانوار صادر شده باشد^۵ زیرا حصول کثرات چنانکه گذشت از و متصور نبود^۶ پس بناچار باید [درین بین] متوسطات مترتبه طویله باشد^۷ و نیز قواهر عالیه مترتبه [یعنی متوسطات مذکوره] نتوانند اصحاب اصنام

(۱) منظور این است که وجود انواع جسمانی در این عالم ناشی از صورتهای علمی قواهر نسبت به مادیون خود هم نمیتواند باشد زیرا لازم آید که عالی از سافل منفعل شود و این اسر درست نیست.

زیرا آنچه محقق است عکس قضیه است که معلول از علت منفعل می‌شود نه علت از معلول.

(۲) اگر کسی پرسد که چرا ممکن نباشد که صورتهای منتقشه در مجردات ناشی از صورتهائی بود که در بعضی از مجردات قاهره است که ایراد انفعال عالی از سافل لازم آید جواب دهد. قطب ص ۳۴۹.

(۳) پس این فرض نیز باطل بود زیرا اگر گفته شود که انواع جسمانی ناشی از صورتهای علمی است که در بعضی از قواهر است لازم آید که ذات نورالانوار متکثر شود.

(۴) یعنی نتیجه فروض مختلف این میشود پی نتیجه بطلان فروض مختلف اثبات این معنی است که نوع انواع جسمانی یعنی ارباب انواع خود در جهان نور بود و قائم بذات خود بود و مدبر انواع جسمانی موجود در این عالم بود.

(۵) یعنی اینکه بعضی از آنها مترتباً علت بعضی دیگر نباشند.

(۶) یعنی مطابق قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد.

(۷) یعنی باید انوار عقلیه متوسطه باشد که دارای ترتیب طولی بود نه متکافی^{*} بلکه هر عالی علت مادیون خود بود.

متکافئه باشند^۱ [زیرا بین آنها ترتیب علی است چنانکه گذشت و هر عالی علت -
مادون است].

و بنا بر این مقدمات واجب آید که اصحاب اصنام متکافئه صادر از اعلین بود^۲
و تکثر آنها نیز ناشی از مناسبات اشعه بود که ناشی از اعلین بود و از آنها تابش
میکند^۳ و اگر فضیلت و یا نقصی در ارباب طلسمات متصور بود از جهت کمال اشعه و یا
نقص ناشی از آن اشعه بود که مقتضی وجود و کمالات آنها است^۴ که در طلسمات هم
عین همان یعنی نقص یا کمال ناشی از آن اشعات واقع و فائض میشود^۵ تا آنجا که
موجب میشود که نوعی از انواع بر نوعی دیگر از وجهی نه از همه وجوه مسلط
شود^۶ و اگر ترتیبات حجمیه موجود در افلاک هم مستقیماً صادر از اعلین می بودند با
حفظ ترتیب طولی، لازم میامد که سرخ بطور اطلاق از آفتاب و زهره اشرف بود

(۱) زیرا قواهر مترتب به ترتیب علی می باشد و اصنام متکافی^۷ اند پس علت آنها هم
باید متکافی^۸ بود و آن مثل نور ریه است.

(۲) نه خود اعلین بودند، ابتدا گوید متصور نبود که انوار متکافئه از نور الانوار بود با
هم و بناچار باید متوسطاتی در بین باشد تا بتوسط آنها از نور الانوار صادر شوند و آن متوسطات
هم باید مترتب طولی باشد تا تنازل کنند و به انوار متکافئه رسند و البته خود قواهر طولیه انوار
متکافئه نبود و بنا بر این انوار متکافئه صادر از اعلین بود.

(۳) یعنی تکثر ارباب انواع مستند به تکثر اشعه ایست که از اعلین تراوش میکند.

(۴) یعنی ناشی از کمال یا نقص اشعه بود که بر آنها فائض میشود از ناحیه اعلین.
در متن چاپ تهران بجای المتضیة لها المفیضة لها آمده است بنا بر این میشود از جهت کمال و
نقص اشعه است که از ناحیه اعلین بر آنها افاضه میشود.

(۵) یعنی در نتیجه نقص و کمالی که در ارباب و انواع بود به خود انواع منتقل
میشود.

(۶) یعنی همین اسر که نقص و کمال ارباب انواع به خود انواع منتقل میشود و اجاب
میکند که نوعی از انواع موجود در این عالم از وجهی بر نوع دیگر مسلط شود چنانکه انسان
از وجهی بر شیر مسلط است و شیر از وجهی بر انسان.

[چون شمس وزهره مادن اند از مریخ]^۱.

در حال که چنین نیست و بلکه بعضی از آنها از لحاظ کواکب بزرگتر و بعضی از لحاظ فلک، وین آنها [بمانند مجردات ترتیب متنازل نبود و بلکه] وجوهی از تکافؤ بود وینا براین بین اصحاب اصنام آنها نیز تکافؤ بود^۲ در آنها فضائل دائم ثابت و امثال آن^۳ مبتنی بر اتفاقات نبود و بلکه مبتنی بر مراتب علل و معلول بود^۴ پس انوار مجرده منقسم بدو قسم شوند یکی انوار قاهره که علایق و وابستگی با برازخ ندارند نه بانطباع و نه بتصرف^۵ و درین این انوار قاهره یکی انوار قاهره اعلی و اند^۶.

[که طبقه طولیه مترتبه در نزولند] و دیگر انوار قاهره صوریه یعنی ارباب اصنام [که طبقه عرضیه متکافئه اند]^۷ و دوم انوار مدبره برازخ اند^۸ اگر چه منطبع در برازخ نمی باشند [بلکه تعلق تدبیری دارند]^۹ که از هر صاحب صنی^{۱۰} در ظل

(۱) زیرا فلک مریخ همان فلک آفتاب وزهره است و نیز لازم میاید که مریخ بر تمام آنچه مادن او است اشرف باشد زیرا در ترتیب وجودی مریخ مقدم بود پس اگر افلاک با حفظ ترتیب طولی از اعلین صادر میشدند لازم میآمد که مریخ که مقدم بر همه است حتی از آفتاب وزهره هم شریف تر بود.

(۲) زیرا آثار معلول قهراً مستفاد از آثار علت است.

(۳) یعنی آثار واحوال دیگر.

(۴) عقلاً امور یکنواخت دائم ثابت نمی تواند ناشی از اتفاق باشد پس مبتنی بر علل و معلول است. قطب ص ۳۵۱.

(۵) یعنی کاملاً مجردند نه منطبع در برازخ اند و نه متصرف در برازخ است یعنی نه از نوع روح حیوانی است و نه نفس ناطقه فلکی و انسانی.

(۶) که طبقه طولیه مترتبه در نزول علی است.

(۷) پس انوار قاهره خود دو قسم است یکی قاهرات طولیه مترتبه و دوم ارباب اصنام که طبقه عرضیه اند.

(۸) قسم اول یعنی انوار منقسم شوند بدو قسم یکی انوار قاهره که وابستگی با ماده ندارند و دیگر انواری که مدبر برازخ اند که نفوس باشند.

(۹) یعنی نفوس منطبعه نبود بلکه نفوس مدبره ناطقه بود.

(۱۰) رب النوعی که مدبر برازخ اند.

برزخی وی و باعتبار جهت عالیۀ نوریۀ او نور مدبری حاصل میشود و از جهت -
 فقریت او نیز برزخی حاصل میشود و حصول این نور مدبر آنگاه بود که برزخ او
 قابل تصرف نور مدبر شود^۱ [و قابلیت آنرا حاصل کند].

و نور مجرد، قبول اتصال و انفصال نمی کند زیرا انفصال گرچه عبارت از
 عدم اتصال بود لکن عدم محض نبود و بلکه عدم ملکه بود^۲ و از این جهت است
 که انفصال اطلاق نمی شود مگر در موردیکه اتصال در آن ممکن بود^۳ و جهات فقر
 قواهر اعلون در برازخ مشترکه ظاهر میشود [که مظهر آنها میباشند]^۴ و نیز جهات
 فقر قواهر اعلون بجهت [وازره] فقریتی که از نوریت آن [اصحاب و ارباب طلسمات]
 میکاهد در اصحاب طلسمات ظاهر میشود [بنابراین از وجود جهات نقص در برازخ

(۱) یعنی موقعی از هر صاحب صنی در ظل برزخی او نفس مدبری حاصل میشود
 که برزخ او قابل تصرف نور مدبر باشد زیرا نفس بر هر برزخی افاضه نمی کند و بلکه بر برزخی
 افاضه میکند که مستعد قبول فیض باشد. قطب ص ۳۵۳.

(۲) نه عدم محض زیرا عدم ملکه است و از این جهت است که گفته نمی شود مگر در
 موردی که اتصال در او ممکن باشد.

(۳) غرض از این مطلب این است که بگویند حصول نفس ناطقه از ارباب اصنام
 بانفصال چیزی از نبود و بلکه بدان نحوی است که پیش از این گفته شد که طبقۀ طولیه از
 ممکنات بناچار دارای جهتی است نوری که عبارت از استناد آن باشد بنور الانوار و وسیله این
 جهت و باستناد آن، طبقۀ انوار مجردۀ عرضیه صادر میشود یعنی ارباب اصنام نوعیه و هیات نوری
 آنها و همین طور بناچار باید در طبقۀ طولیه جهت ظلمتی هم باشد که عبارت از امتیاج آنست به
 غیر و از این جهت برازخ مظلّم و هیات آنها صادر میشود و اگر نه مدور اجسام از عقول طولیه
 سمنع بود و چون بیان شد که ثوابت و کرات ثوابت ممکن نیست که از عقل اول و یابکی از
 عوالی طولیه صادر شوند و همچنین ممکن نیست که از سوافل عرضیه صادر شوند پس بناچار
 مسلم و متعین شد که مدور آنها از قواهر از جهت فقری است که در آنها هست. قسمت بعدی متن
 این معنی را افاده میکند.

(۴) منظور از برزخ مشترکه کرۀ ثوابت است که مظهر فقر اعلون است و مشترکه بین
 همه انوار عرضیه و جهات فقر انوار عالیات است.

مشترکه و ارباب اصنام کشف می کنیم که در قواهر اعلون هم فقر و نقص وجود دارد [۱].

وجهات فقر در انوار سافله بیش از انوار عالیه بود^۲ و چنانکه گذشت امور مرتبه مجتمعه باید متناهی باشند و بدین جهت از هر نور قاهری بطور بی نهایت نور قاهر دیگری صادر نخواهد شد^۳.

و همچنین از هر کثرتی بطور بی نهایت کثرتی صادر نمی شود^۴ و همچنین از هر شعاعی بطور بی نهایت شعاعی صادر نمی شود^۵ پس نقص وجودی [در ترتیب منازل] جواهر انوار نازله بدان جا منتهی می شود که کلاً مقتضی صدور چیزی نبود^۶.

و [بهر حال چنین نیست که از هر قاهری بطور مستمر و لاینقطع قاهری و از کثرتی، کثرتی لازم آید] اگر لزومی درین باشد این است که از قاهر قاهر و از کثرت کثرت صادر شود [بعبارت دیگر کثرت باید از کثرت صادر شود^۷ و قاهر از قاهر و نه

(۱) یعنی علاوه بر اینکه مظهر جهات فقر آنها برزخ مشترک است اصحاب طلسمات هم هست و چون ارباب انواع مظهر فقر اعلون است از نوریت آنها کاسته شده است و نوریت ارباب انواع ناقص تر از انوار مجرد است.

(۲) جهات فقر طبقه عرضیه از انوار بیش از جهت فقری است که در انوار عالیه و یا طبقه طولیه است.

(۳) یعنی بالاخره باید پایان پذیر باشد.

(۴) یعنی از جهات موجوده کثیره در انوار کثرتی صادر می شود مانند برازخ و انوار عرضیه و ارباب اصنام لکن باید پایان پذیر باشد.

(۵) منظور این است که همه این ترتبات و علل و معلولات متناهی اند.

(۶) یعنی هر اندازه نزول پیدا کند ناقص تر شود و تا آنجا برسد که دیگر مقتضی صدور چیزی نباشد همانطور که مثلاً شعاع انعکاسی از این خانه بدان خانه منتقل و ضعیف و اضعف شود تا آنجا که دیگر شعاعی نباشد. قطب ۳۰۰.

(۷) این عبارت باصل مطلب باز می گردد منظور این است که لازمه بین کثرت از کثرت و قاهر از قاهر باین معنی نیست که بطور بی پایان قاهر منشأ قاهر و کثرت منشأ کثرت باشد بلکه منظور این است مابین کثرت معلول و کثرت جهات در علت لازمه است و قاهر معلول حتماً باید از قاهر علت صادر شود نه آنکه از هر کثرتی بطور لزوم و بی پایان کثرت آید و از هر قاهری بطور بی پایان قاهرات مرتبه آید. زیرا واجب است که کثرت صادر از کثرت بود نه آنکه واجب باشد که از هر کثرتی کثرت آید یعنی عکس آن درست نیست.

اینکه از هر کثرتی الزاماً باید کثرت صادر شود تا به بی پایان انجامد].
و چون افلاک زنده اند و آنها را مدبراتی بود^۱ مدبرات آنها علل اجرام آنها نبود زیرا
هیچگاه علت نوری بسبب جوهر غاسق کمال نیابد^۲.

و نیز [جوهر] غاسق را نرسد که علت نوری خود را بسبب وجود علاقه -
مقهور خود گرداند [زیرا در شأن علت است که معلول خود را مقهور گرداند نه بر -
عکس لکن میدانیم که غاسق مدبر خود را مقهور خود میگرداند^۳ بسبب علاقه که بین
آنها هست پس نتیجه این میشود که مدبرات علل غواسق نمی باشند و بلکه علل غواسق
فلکیه عبارت از طبقه عرضیه یعنی انوار عرضیه اند که اصحاب اصنام و ارباب طلسماتند
پس مدبر افلاک انوار مجرده اند که ما آنها را انوار اسفهبده نامیده ایم^۴ [پس برای
افلاک هم نفوس منطبقه هست و هم نفوس ناطقه].

و این امر تورا رهنمون شود باینکه بنزد نور الانوار وجود جهات قهر و محبت
ضروری است^۵.

[قهر از ناحیه قاهر عالی و محبت از ناحیه قاهر سافل و معلول] و باز معلوم
شد که در قواهر دو جهت بود یکی جهت ظلمت فقری و دیگر جهت استنارت استغنائی
و بنا بر این [از جهات فقر، استغناء، قهر و محبت] در جهت معلولات اقسام مرکبه
حاصل خواهد شد و بدین صورت درمی آید:

(۱) یعنی نفوس مدبره که در آنها تصرف کند.

(۲) یعنی بجوهر فلکی کمال نیابد زیرا علت اشرف از معلول است و مستکمل بغیر باید
اخص از آن باشد لکن نفوس فلکیه مستکمل به افلاک اند پس علت افلاک نمی باشند.

(۳) زیرا از شأن علت این است که معلول خود را مقهور کند نه بر عکس در حال که
غواسق بسبب علاقتی که مدبرات با آنها دارند یعنی مجرد از ماده اند نه از علاقه و بسبب همان
علاقه از وجهی مقهوران و غواسق خودند پس مدبرات علل غواسق نمی باشند و بنا بر این علت
مدبرات از باب اصنام و یا انوار طبقه عرضیه اند - قطب ص ۴۵ - بنا بر این مدبر اجرام فلکی نوری
دیگر بود که بنام نور اسفهبده نامیده شده است.

(۴) قهر در جهت نور الانوار و محبت در جهت قواهر دیگر که معلولند. زیرا هر عالی

قاهر سافل است و هر سافل عاشق و مشتاق به عالی است.

نوری که بر او قهر غالب بود، نوری که بر او محبت غالب بود و در مستنیرات کوکبه غواسقی بود [مانند ماه و آفتاب] که در آنها قهر غالب بود^۱ و نیز از- مستنیرات کوکبه [مانند زهره] غاسقی بود که در او محبت غالب بود و همچنین غواسق غیر مستنیره بود که در آنها قهر غالب بود مانند اثیریات^۲ [یعنی فلکیاتی که از فساد، خرق و التیام مبری اند و مؤثر در عنصریات] و غواسقی بود که بر آنها محبت و ذل غالب بود و آن عبارت از عنصریاتی است که مطیع اثیریات و عاشق اضواء آنها بود^۳ که در هنگام احتجاب از اضواء آنها بسی زشت نمایند و چون نار نسبت به اثیریات قرب مکانی دارد و قهری است نسبت به مادون خود^۴ که شرح آن را بعداً خواهیم گفت^۵.

بدانکه برای هریک از علت‌های نوری نسبت به معلول خود محبتی و قهری است و برای هر معلولی نسبت به علت خود محبتی است که ملازم باذل است.

و بدین جهت است^۶ که ترتیب وجود بر حسب تقسیماتی مانند نوریت و غاسقیت و محبت و قهر و عزتی که لازمه قهر است نسبت به پافل و ذلتی که لازمه محبت است نسبت به عالی بر مبنای ازدواج جهات و درآمیختگی آن جهات بایکدیگر گردید چنانکه خدای بزرگ فرماید «ومن کل شیئی خلقنا زوجین لعلکم تذکرون».

(۱) مانند آفتاب و ماهتاب که قاهر ظلمت و قاهر ستارگان دیگرند.

(۲) مانند زهره.

(۳) زهره عنصریات مطیع و فرمانبردار افلاک و اشعه فلکیه است.

(۴) یعنی در بین عنصریات نار نیز نسبت به عناصر دون خود قاهر است این مطلب موافق با نظر خود شیخ نمی‌باشد زیرا چنانکه خواهیم دید وی منکر وجود عنصر آتش است بالاستقلال.

(۵) شیخ بعداً عقیده خود را بیان میکند که مراد از نار هوا و امار متلاصق با فلک است.

(۶) رجوع باصل مطلب است یعنی بدین جهت که انوار مشتمل بر این اقسام و از دواجات است.

فصل در تمة کلام در باب ثوابت و پاره از کواکب

چون نظام وجودی ثوابت برگزاف نبود بناچار ظل و سایه از ترتیب و نظام عقول میباید.

و از جمله ترتیبات و نظامات عالم وجود و بلکه کواکب [بیشماری که] در نظام ثوابت هست اسوری بود که دانش بشر بدانها راه نیافته است [واحاطت نیابد] و حصر عجایب عالم اثیر و نسبت‌های افلاک در عدد و تعداد متقین اسری بس دشوار بود^۱ و نیز مانعی عقلی نبود از اینکه وراء فلک ثوابت نیز عجایب دیگری بود^۲ و همین‌طور منعی نیست که در خود فلک ثوابت عجایی بود که ما از ادراک آنها ناتوان باشیم و دانش ما بدانها نرسد.

× بدانکه در عالم اثیر موجود میت و سرده نبود؛ و سلطان انوار مدبره علویه و قوای آن همواره بتوسط کواکب با افلاک میرسد و هم از ناحیه آنها است که قوای بدنی منبث میشود و کواکب [نسبت بفلکی که مرکوز در آن بود] همانند عضو رئیس مطلق او بود^۳ و «هورخش» که عبارت از طلسم شهرپور بود^۴، نوری است

(۱) یعنی از نظاماتی که در ثوابت است کشف میکنیم نظامی را که در انوار مجرّمه است زیرا معلول اثری از علت بود.

(۲) یعنی وقوف و آگاهی بر تعداد عجایب عالم اثیر و نسبتهای افلاک اسری دشوار است.

(۳) یعنی ممکن است افلاک و کواکب دیگری بود.

(۴) و بلکه همه موجودات عالم اثیر زنده‌اند زیرا همان‌طور که گفته شد هر فلکی متحرک باراده بود و حرکت هر فلکی مخالف با حرکت آن دیگر بود و یا موافق متحرک باراده بود. و برای هر نفس فلکی مدبری بود.

(۵) نسبت آن به فلکی که مرکوز در آنست مانند نسبت قلب است به بدن.

(۶) هورخش به پهلوی نام آفتاب است و طلسم شهرپور نام بزرگترین انوار طبقه عرضیه است یعنی بزرگترین اریاب اصنام نوعیه. قطب ص ۳۵۷ باید توجه داشت که برای نفوس ناطقه فلکیه قائل به سدابرات دیگر میباشند. لکن در باب نفوس ناطقه انسانی خود نفوس ناطقه و مدبر کالبد میدانند.

شدید الضوء فاعل روز و رئیس آسمان^۱ و این همان چیزی است که درست اشراق تعظیم آن واجب بود و فزونی آن بر کواکب تنها بمجرد مقدار و قرب نبود و بلکه بشدت نوریت هم بود. زیرا آنچه از ثوابت و سیارات در شب دیده میشود، مقدار مجموع آنها به یقین بیش از مقدار آفتاب بود باندازه که قابل قیاس نبود و با وصف این فاعل روز [و موجد آن] نمی باشند^۲.

فصل در بیان دانش خدای متعال بر اساس قاعده اشراق

چون روشن شد که شرط ابصار انطباع شیخ مبصر در رطوبت جلده و یا خروج چیزی از چشم نبود و بلکه عدم حجاب بین باصر و مبصر در دید کافی بود زیرا در هنگام مقابله عضو باصر با مستنیر برای نفس علم اشراقی حضوری بر مبصر حاصل میشود و مبصر را ادراک میکند^۳ و چنانکه گذشت نور الانوار خود برای ذات خود ظاهر بود و غیر او نیز برای او ظاهر بود^۴ پس هم عالم به خود و هم عالم بغیر خود بود و کوچکترین چیزهای آسمان و زمین از او پنهان نبود زیرا او را هیچ چیزی از موجودات عالم محجوب نمی کند و چون هیچ چیزی او را نتواند از چیزی محجوب گرداند^۵

(۱) بلکه علل عالم جسانی بود و وسیله استزاجات عنصری کمال یابد. قطب ص

۳۰۷.

(۲) یعنی با وجودیکه مقدار مجموع ستارگان و سیارات بطور قطع بیش از خورشیدند موجب بیدار شدن روز نمی باشند پس اشرفیت خورشید تنها به بزرگی مقدارش نیست بلکه از جهت شدت نوریت هم میباشد.

☆ (۳) یعنی در هنگام عدم حجاب از ناحیه نفس علم اشراقی حضوری بر مبصر واقع میشود و او را ادراک میکند و چون عدم حجاب در علم اشراقی حضوری کافی است و نور الانوار هم نور محض است و خود از ذات خود محجوب نیست و موجودات دیگر هم بر او پوشیده نمی باشند پس علم او به خود و به غیر خود عبارت از عدم حجاب بود بین او و غیر او و بین او و خود او قطب ص ۳۰۸.

(۴) زیرا حجابی در بین نیست.

☆ (۵) و چون بین او و بین موجودات عالم حجابی نبود پس تمام موجودات را به علم اشراقی حضوری در باید و این نوع علم اشرف انواع علم است و علم او با مور از راه وجود صور در ذات او نبود تا تکثر در ذات او لازم آید.

پس دانش وینائی او یکی بود و نوریت او عبارت از قدرت او بود زیرا نور لذاته چیزی است که لذاته فیاض بود.

و مشائیان و پیروان آنان گفته‌اند که علم واجب الوجود زائد بر ذات او نبود^۱. و بلکه عبارت از عدم غیبت او بود از ذات خود که مجرد از ماده است. و گویند: وجود اشیاء عبارت از علم اوست باشیاء^۲ پس میتوان بآنان گفت [علم او باشیاء نمی‌تواند سبب وجود اشیاء شود زیرا]^۳ اگر علم پیدا کند و سپس از علم او چیزی لازم آید و موجود شود لازم آید که علم او [بآن اشیاء] متقدم بر وجود اشیاء و بر عدم غیبت او از اشیاء بود زیرا عدم غیبت از اشیاء^۴ بناچار بعد از وجود اشیاء بود [زیرا محال است که عدم غیبت در حال عدم اشیاء باشد و یا عدم در خارج و یا در علم خدا باشد چون در این فرض هم تکثر در ذات لازم آید] و همان‌طور که معلول او غیر از ذات او بود علم او بمعلولش نیز غیر از علم او بذاتش بود.

و اما آنچه در پاسخ این ایراد گفته شده است که علم او به لازم ذاتش منطوقی است در علم او بذاتش سخنی است بیهوده^۵ و اصولاً چگونه علم باشیاء مندرج در سلب بود^۶ که مجرد از ماده امری سلبی بود و عدم غیبت نیز امر سلبی بود

(۱) زیرا با وجودیکه علم بنزد آنان عبارت از حصول صورت معلوم است در عالم اگر علم او زائد بر ذاتش بود لازم آید تکثر در ذات باشد. قطب ص ۳۵۹.

(۲) یعنی صرف علم او باشیاء محصل و سوجد اشیاء است. قطب ص ۳۵۹.

(۳) ایراد این است که علم او باشیاء سبب وجود اشیاء نمی‌شود زیرا اگر چنین باشد لازم آید که علم او باشیاء مقدم بر وجود اشیاء باشد زیرا علت بالذات باید متقدم بر معلول باشد و نیز علم او متقدم بر عدم غیبت از اشیاء باشد زیرا عدم غیبت اشیاء از علم او بعد از وجود اشیاء است نخست باید اشیائی باشد تا از ذات او غایب نباشد. این ایراد در متن بیان شده است.

(۴) منظور عدم غیبتی است که در تعریف علم او آورده‌اند.

(۵) زیرا علم او بنزد این چنین کس یعنی قائل بانطواء سلبی است.

(۶) خلاصه قول در انطواء این است که خدا عالم بذات خود میباشد و علم او بذات خود مبدأ همه علوم و علم او باشیاء است پس علم او به همه اشیاء منطوقی در ذات او است و عدم غیبت هم امری سلبی است. پس منظور از سلب همان عدم غیبت است.

زیرا جایز نیست که از عدم غیبت حضور خواسته شود [تا اینکه ثبوتی باشد]
زیرا هیچ چیزی بنزد ذات خود حاضر نشود [و نتوان گفت که چیزی بنزد خود
حاضر است]^۱.

زیرا آن چیزی که حضوری یا بدغیر از آن کسی است که بنزد او حضور
می‌یابد^۲ پس حضور گفته نمی‌شود مگر در دو چیز^۳ و بلکه از عدم غیبت اعم از حضور
خواسته میشود^۴، پس چگونه ممکن است علم او به غیر مندرج در سلب بود^۵ و
آنکه [در بیان اینکه علم به لازم منطوقی در علم بملزوم نیست] گوئیم که -
ضاحکیت چیزی بود غیر از انسانیت^۶ و بنابراین علم به ضاحکیت هم غیر از علم
بانسانیت بود و علم به ضاحکیت بنزد ما منطوقی در علم بانسانیت نمی‌باشد زیرا
انسانیت نه بالمطابقه و نه بالتضمن دلالت بر ضاحکیت ندارد و بلکه دلالت انسانیت
بر ضاحکیت بدلالت خارجی بود^۷ و چون بخواهیم بالفعل ضاحکیت را بدانیم^۸ احتیاج به
صورت دیگری داریم غیر از صورت ضاحکیت [یعنی احتیاج بصورت انسانیت داریم]^۹

✽ (۱) یعنی معقول نیست که چیزی حاضر بنزد خود باشد.

✽ (۲) پس عدم غیبت حضور نیست تا امری ایجابی باشد و بلکه امری سلبی است.

(۳) چیزی که حاضر میشود و کسی که بنزد او حضور حاصل میشود.

(۴) اگر عدم غیبت ذات باشد از غیر خود تفسیر به حضور میتوان کرد و اما اگر عدم

غیبت ذات باشد از ذات به حضور نمی‌توان تفسیر کرد. قطب ص ۳۶۱.

(۵) نسبت به غیر ممکن است اثبات و ایجاب باشد البته عدم غیبت ذات از ذات مندرج

در سلب هست.

(۶) در بیان این معنی است که علم به لازم منطوقی در علم بملزوم نیست.

(۷) خارج از ذات بود.

(۸) علم فعلی به ضاحکیت پیدا کنیم.

(۹) یعنی در دانش انسان صورت ضاحکیت کافی نیست بلکه نیاز داریم که صورت

انسانیت هم در ذهن ما حاصل شود تا اینکه ذهن ما از او بطریقی التزام به ضاحکیت رود پس

اگر خواسته باشیم ضاحکیت را بدانیم صورت آن تنها کافی نیست بلکه نیازمندیم که صورت

انسان را هم بدانیم تا ذهن ما از ملزوم به لازم رود.

و بدون آن صورت [انسانیت]، ضاحکیت برای ما بالقوه معلوم بود^۱ و اما آنچه در مقام فرق بین علم تفصیلی بمسائل و بین علم بالقوه بآنها^۲ و بین مسائلی که خود بخود یاد آوری میشود و سپس انسان از قبل نفس خود علم بپاسخ آنها میابد مثال زده اند در اثبات مدعای آنان سودمند نبود [گفته اند یکی علم تفصیلی بمسائل است دیگر علم بالقوه و سه دیگر تذکر قهری]^۳ زیرا آنچه انسان از طرف نفس خود در هنگام عرض مسائل میابد علم بالقوه است. که از طرف نفس خود ملکه و قدرتی بر پاسخ آن مسائل یادآوری شده میابد و البته این قوه از قوه که پیش از پرسش حاصل است نزدیکتر بوجود است. زیرا قوت را مراتبی است^۴.

لکن مادام که یک یک مسائل بنزد او حاصل نشود عالم بپاسخ هریک یک آنها بخصوص نمی شود. در حال که ذات واجب الوجود منزله و پاک از اینگونه چیزها است^۵.

و آنکه هرگاه «جیم» [ذات خدا] مثلاً غیر از «ب» [لوازم ذات] بود^۶ پس سلب امری [که عبارت از عدم غیبت از ذات باشد که علم او است]^۷ چگونه می تواند علم بهردو [هم ج و هم ب] باشد^۸ و در عین حال عنایت به کیفیت نظامی

(۱) پس علم بلازم یا بالفعل است و آن در هنگامی است که علم بملزوم حاصل شده باشد و یا بالقوه است و آن در هنگام عدم علم بالفعل است بملزوم و در هر حال بدون حصول صورت انسانیت و قبل از آن، ضاحکیت برای ما بالقوه معلوم است.

(۲) یعنی بمسائل

(۳) یعنی این فرق و امتیاز اثبات ادعای آنها را که گویند علم بلازم منطوقی در علم بملزوم است محرز نمی کند.

(۴) بحسب قرب و بعد از وجود.

(۵) یعنی حلول صورت در ذات او و اینکه علم او بالقوه باشد و بنا بر این علم او موجودات بروجهی که مشائیان گفته اند نمی باشد.

(۶) «جیم» یعنی ذات او، غیر «باء» بود یعنی غیر از لوازم آن بود که علم بغیر باشد.

(۷) یعنی سلب علم او بقول مشائیان که گفته اند علم عبارت از عدم غیبت از ذات

مجرد از ماده است.

(۸) یعنی هم علم به جیم باشد و هم علم به «باء» یعنی ذات و لوازم آن.

باشد که آن دورا واجب است^۱ [زیرا گفته‌اند عنایت علم واجب است به کیفیت نظام وجود].

و اما اگر علم او باشیاء حاصل از اشیاء بود پس باید عنایت و علم دیگری طلب شود که متقدم بر اشیاء بود^۲.

پس حق در باب علم خدا همان قاعده اشراق بود^۳.

و آن این است که علم او بذاتش عبارت از این بود که او نور لذاته بود و علم او باشیاء [دیگر] باین است که [آن اشیاء بنحو حضور اشراقی] برای او ظاهر باشد^۴ اعم از اینکه بنفسه و ذواتشان حاضر بنزد او باشند [مانند اعیان موجودات از مجردات و مادیات و صور ثابتۀ آنها در پاره از افلاك] و یا به متعلقات آنها [مانند صور حوادث ماضیه و مستقبلۀ ثابتۀ در نفوس فلکیه که بنفسه برای او ظاهر نمی‌باشند. و لکن به متعلقاتی] که بطور مستمر مواضع شعور مدبرات علویه^۵ اند برای او ظاهرند.

و علم او باشیاء^۶ بنحو اضافت بود^۷ [زیرا صرفاً عبارت از ظهور اشیاء بسود

(۱) یعنی جیم وبارا یعنی علم بملزوم و لازم را و بالاخره چگونه تواند هم علم به لازم و ملزوم یعنی ذات و لوازم ذات باشد و در عین حال عنایت به نظام وجود باشد.

(۲) زیرا عنایت و علمی که حاصل از اشیاء است چون متأخر از وجود آنها است نمی‌تواند عنایت و علم بآنها باشد زیرا حاصل از آنها است.

(۳) که مذهب اهل ذوق و کشف است.

(۴) بر سیل حضور اشراقی.

(۵) آنچه بذاته و بنفسه برای او ظاهر بود مانند اعیان موجودات اعم از مجردات و مادیات و صور ثابتۀ در فلکیات و آنچه به متعلقات آنها ظاهر برای او می‌باشد مانند صور حوادث گذشته و آینده که ثابت در نفوس فلکیه است که بسبب متعلقات خود که هموار مواضع شعور مستمرند ظاهرند که نفوس فلکیه‌اند که همواره شاعر و آگاهند به صورتهای خود و صور حوادث ماضیه و آینده.

(۶) یعنی علم او باشیاء.

(۷) زیرا عبارت از ظهور اشیاء است برای او.

برای او و ظهور چیزی برای چیزی صرف اضافت یکی نسبت بدیگری بود] و عدم حجاب [که در غیر او شرط ابصار است] امری است سلبی^۱ [و در ادراک او شرط نبود زیرا بین او و بین اشیاء جعابی نبود] و آنچه بر این امر دلالت دارد که در علم حق باشیاء همین اندازه [یعنی ظهور اشیاء برای او] کافی بود^۲ این است که چون ابصار به م. پ. اضافه ظهور چیزی برای بصر با شرط عدم حجاب حاصل میشود پس [در باب ابصار و ادراک خدا چون جعابی نیست] صرف اضافه او بهر آنچه ظاهر است برای او عبارت از ابصار و ادراک او است^۳ و تعدد اضافات عقلیه موجب تکرر در ذات او نبوده چنانکه قبلاً بیان شد.

و اما عنایت [بدان نحو که مشائیان گفته و ثابت کرده‌اند] حاصلی ندارد و اما نظام شگفت‌آور از وجود لوازم ترتیب شگفت‌آور [بین مجردات عقلیه]^۴ و نسبت‌هایی است که از لوازم مفارقات و اضواء منعکسه آنها است چنانکه گذشت^۵ و این عنایت از جمله اموری است که [مشائیان] بواسطه آن قواعد اصحاب و پیروان حقایق نوریه را که ذوات طلسمات و ارباب انواعند باطل میکنند [و گویند علت وجود و نظام جسمانی تنها عنایت است] و اصولاً عنایت بدین معنی که کرده‌اند فی نفسه [و بدون توجه به نتایجی که آنها گرفته‌اند] باطل است^۶.

(۱) یعنی عدم جعابی که شرط ابصار است امر سلبی است و در ادراک حق احتیاجی بان نیست زیرا چیزی او را از چیزی دیگر حاجب نبود تا اینکه نفی حجاب شرط بود چنانکه در ابصار شرط است.

(۲) یعنی همان ظهور اشیاء برای او کافی بود.

(۳) اضافات عقلیه که برای او نسبت باشیاء زیادی هست.

(۴) زیرا از تعدد اضافات تکرر در ذات لازم نمی‌آید زیرا همه آنها ینکه اضافه باز

میگردد و آن اضافه مبدئیت است.

(۵) یعنی عقول مجرد.

(۶) نه محصول عنایت.

(۷) زیرا اینان گویند علت نظام جهان جسمانی عنایت است نه ارباب طلسمات.

و چون قول [به عنایت] باطل شد^۱ پس متعین است که ترتیب نظام وجودی
برازخ ناشی از ترتیب انوار محضه و اشراقات متدرجه آنها در نزول علی بود، آن
ترتیب علی که در برازخ متمتع بود^۲.

بدانکه هرگاه در سطحی از سطوح سیاهی و سپیدی جمع شوند، سپیدی آن
نزدیکتر [از سیاهی آن] دیده میشود زیرا سپیدی مناسبتر به ظاهر است و ظاهر
مناسبتر به نزدیکی^۳ و سیاهی دورتر [دیده میشود] چون مقابل چیزی است که در سپیدی
گفتیم^۴.

پس در عالم چون انوار محض منزله از بعد مسافت اند هر نوری که در مراتب
و نظام علل بالاتر باشد از جهت شدت نوریت نزدیکتر به فرودترین مراتب وجود بود^۵
[که فرمود نحن اقرب الیکم من جبل الورد].

پس منزله و پاک است آن موجودیکه ابعد و اقرب و ارفع و ادنی است^۶.
و چون او اقرب است تأثیر او در هر ذاتی و کمالات آن ذات اولی بود از

(۱) یعنی قول به عنایت و اینکه علت نظام آفرینش و ترتیب آن عنایت باشد.

(۲) زیرا جسمی نتواند علت جسمی دیگر شود چنانکه بیان شد.

(۳) شبیهتر به نور است و نور نزدیکتر می نماید. عبارت متن دشوار و خالی از تعقید
نیست.

(۴) یعنی دورتر به ظاهر است یعنی دورتر از نور است و آنهم دورتر از دهد است. و بقول
قطب اشبه به خفی است که خفی هم اشبه به دوری است. و بنابر این سپیدی هم شکل نور
است و سیاهی هم شکل ظلمت و از این جهت است که تمام الوان در برابر سپیدی معلوم میشود
و در برابر نور.

(۵) بنابر این ذات نور الانوار که در مرتبت بالاترین است از جهت شدت نور انیت
نزدیکتر به عالم جسمانی است و اقرب الاشیاء الینا از جهت شدت ظهورش پس ابعدا نوار
اقرب بهماست پس ذات واجب هم ابعداست از ما چون در بالاترین مرتبه عقول و انوار است و
هم اقرب است از جهت شدت نوریت.

(۶) ذات نور الانوار.



موجودی دیگر و نور خود مغناطیس قرب بود^۱ [مولانا گوید : رو مجرد شو مجرد را بین] .

فصل در قاعده امکان اشرف بر اساس سنت اشراق

واژ جمله قواعد فلسفه اشراق آن بود که هرگاه ممکن اخس موجود بود لازم است که ممکن اشرف پیش از آن موجود بود^۲ زیرا هرگاه نورالانوار از ناحیه جهت وحدانی خود مقتضی موجود اخس ظلمانی بود جهتی دیگر که مقتضی موجود اشرف باشد در او باقی نخواهد ماند^۳.

پس در این هنگام اگر موجود اشرفی فرض شود [که صادر از واجب الوجود نباشد قهراً وجود او] مستدعی جهتی است که آنرا اقتضا کرده باشد و قهراً آن جهت باید چیزی باشد اشرف از جهتی که در نورالانوار است^۴ و این امر محال بود.

(۱) یعنی از نورالانوار، زیرا عقل و نفس هر اندازه نورانی تر بود نزدیک ترند مانند نور محسوس از آفتاب زیرا نورالانوار آفتاب عالم عقول است.

(۲) این اصل یکی از اصول مهمی است که مسائلی بسیار بر آن استوار است و از لزوم آن این است که الواحد الحقیقی لا یصدر عنه الا الواحد. قطب ص ۳۶۷.

(۳) زیرا در نورالانوار را یک جهت پیش نباشد و در این صورت اگر بدون واسطه علاوه بر اخس اشرفی هم از او صادر شود لازم آید که از واحد حقیقی دو چیز صادر شود یکی اخس و یکی اشرف و اگر بواسطه صادر شود لازم آید که اخس علت اشرف بود و در هر حال چون موجودات اخس یعنی مکانات جسمانی وجود دارد بنا بر این باید پیش از آنها موجود اشرفی باشد که علت اخس بود و موجودات اشرف انوار طولیه و سپس عرضیه بود.

(۴) یعنی اگر بطور مستقل و بدون واسطه از نورالانوار موجود اخس صادر شود بطور قطع از او موجود اشرف صادر نشود و از اخس هم که معلول است اشرف صادر نشود که موجود دیگری می باید باشد که جهت او اشرف از جهت نورالانوار باشد تا نشاء صدور اشرف و اخس هم دو بود پس در معلولات معلولی خواهد بود دارای جهت اشرف که از آن جهت اشرف موجود اشرف صادر شده باشد زیرا فرض این است که از نورالانوار موجود اخس صادر نشده است و او را پیش از یک جهت نیست.

ویش از این بوجود انوار مجردة مدبره در انسان برهان آوردیم و نور قاهر یعنی نوری که بالکل مجرد از ماده است [یعنی عقل] اشرف از مدبر بود^۱ و نیز ابعاد از علایق ظلمات بود و بنا بر این عقل اشرف از مدبر بود و باز بنا بر این واجب است که وجود او نخست بود^۲ پس باید اعتقاد کرد که در بین نور اقرب و قواهر^۳ و مدبرات^۴ موجودی بود که در عین ممکن بودن اشرف و اکرم است و خارج از-عالم اتفاقات است^۵.

پس مانعی نیست که آنها را [یعنی موجودات اشرف را] صفاتی بود اکمل و اتم^۶.

و سپس آنها^۷ عجایب ترتیب و نظام وجود است که در عالم ظلمات و برازخ است [و باندازه ایست که عقول بشر بدانها محیط نشود]. و نسبت هائی که بین انوار شریفه است اشرف از نسبت های ظلمانیه است^۸ پس واجب است که نسبت های نوریه قبل از نسبت های ظلمانیه بود^۹.

و پیروان حکمت مشاء خود بوجود عجایب ترتیب در عالم برازخ فلکی و عنصری اعتراف کرده اند و لکن عقول را در ده عقل منحصر کرده اند و بنا بر قواعد

(۱) یعنی اشرف از نفس بود.

(۲) بنا بر قاعده امکان اشرف.

(۳) یعنی عقول و افلاک.

(۴) یعنی نفوس فلکیه.

(۵) یعنی خارج از عالم عناصر بود.

(۶) یعنی چون کمالات آنها ذاتی است و خارج از عالم اتفاقاتند مانعی نیست که آنها را کمالاتی بود اکمل و اتم از موجوداتی که در عالم اتفاقات است.

(۷) یعنی پس از نظام وجودی که در عقول و نفوس است نظام وجود عجیبی در عالم ظلمات است.

(۸) یعنی نسبت هائی که از اشراقات و شعاعات و جز آنها در ترتیب نظام وجود انوار است اشرف از نسبت هائی است که در نظام وجودی طبیعت جسمانی است.

(۹) بنا بر قاعده امکان اشرف.

آنان واجب است که عالم برآزخ اعجب و اطرف [طرفه‌تر] و نیکوتر باشد از لحاظ ترتیب و نیز حکمت در آن بیش از حکمت در عالم عقول باشد و البته این امر درست نیست زیرا عقل صریح حکم می‌کند که حکمت در عالم نور و لطائف ترتیب و عجایب نسبت‌هایی که واقع در عالم انوار است بیش از آن چیزی باشد که واقع در عالم ظلمات است و بلکه عالم ظلمات سایه از عالم انوار بود.

و این امر یعنی وجود انوار قاهره و اینکه مبدع کل نور محض است و اینکه ذوات اصنام از جمله انوار قاهره‌اند از اسوری است که آنان که در زمره مجردین‌اند و از کالبد‌های و هیاکل خود منسلخ شده‌اند بارها خود مشاهده کرده‌اند.^۱ و سپس بمنظور اثبات آن برای غیر خود طلب برهان کرده‌اند.^۲

و هیچ اهل شهود و تجریدی نبود مگر اینکه بدین امر اعتراف خواهد کرد، و بیشتر اشارات انبیاء و اساطین حکمت یابین امر بود و افلاطون و کسانی که قبل از او بودند مانند مقراط و کسانی که نیز سابق بر او بودند همانند هرمس و آغاثا دیمون و انبیا دقلس همگی برای عقیده بودند و بیشتر آنان خود تصریح کرده‌اند که آن انوار را در عالم نور بدیده‌اند^۳ و همه حکمای فرس و هند بر همین عقیده‌اند و هنگامیکه ترسید یک یاد و شخص در امور فلکی معتبر باشد. چگونه گفتار اساطین حکمت و نبوت براسری که در اوصاف روحانی خود مشاهده کرده‌اند معتبر نباشد.

و نویسنده این سطور خود در گذشته شدیداً از طریقه مشائیان در انکار تنگتر انوار طولیه و عرضیه دفاع میکرد و بطریقه آنان در حصر عقول عشره میلی مفرط

(۱) یعنی برای این گروه از اولیاء اله و اهل کشف و شهود بالحاشه و العیان ثابت شده است و خود بدیده‌اند.

(۲) یعنی برای پیروان خود آن پیروانی که اهل تجرید و مشاهده نبوده‌اند و مشاهده نکرده‌اند.

(۳) در عبارت مسامحه است یعنی تصریح کرده‌اند که در هنگام انصلاخ کالبد و مکاشفه عالم انوار را مشاهده کرده‌اند.

داشت و مصر بر این امر بود اگر نه این بود که برهان پروردگار خود را ندیده بود^۱
[همچنان در خلالت و گمراهی بود].

و کسی که باین امر تصدیق نکند^۲ و برهان هم ویرا قانع نکند براوست که ریاضت کشد و در خدمت ارباب مشاهدت درآید باشد که براو خطفه واقع شود که انوار ماطعه عالم جبروت و ذوات ملکوتیه و انوار مجرده را که کسانی مانند هرمس و افلاطون بدیده‌اند اندر یابد و نیز اضواء مینویه که سرچشمه‌های «خره‌الرأی» است و حکیم زردشت از آن خبر داده است و خلمه پادشاه صدیق یعنی کیخسرو مبارک بر آن واقع شده است خود آنرا مشاهده کرده اندر یابد.

و حکماء فرس همه بر این امر متفق اند^۳ تا آنجا که برای آب بنزد آنان - صاحب صنمی از عالم ملکوت بود که آنرا «خرداد» نامیده‌اند و همچنین برای اشجار که «سرداد» نامیده و برای نار که اردیبهشت نامیده‌اند [که عقل مدبر نوع نار است]^۴.

و آن‌ها همان انواری است که انبیا ذقلس و جز آن بدانها اشارت کرده‌اند^۵ و زنه‌ارگمان مبر که این بزرگان که خود صاحب دانش و بصیرتند چنین گفته باشند

(۱) یعنی اگر برهان و راه‌نمایی خدا نبود به طریقه اشراق، همچنان بر همان عقیده می‌بودم و هنوز بر این بودم که عقول ملخص در ده تا است و بانوار متکثره طولیه و عرضیه معتقد نبودم و بارباب انواع و مثل نوری نگرویده بودم.

(۲) یعنی به مشاهدات اهل شهود.

(۳) یعنی بر این امر که برای هر نوعی از افلاک و کواکب و بسائط عنصریه و مرکبات آن ربی است در عالم نور و آن عقل مجردی است که مدبر آن نوع است و حضرت رسول نیز باین امر اشارت کند که ان لكل شیء ملكاً حتی قال ان كل قطرة من المطر ينزل معها ملك و همه حکماء فرس بوجود ارباب انواع اعتقاد دارند تا آنجا که برای آب ربی از عالم ملکوت قائلند و برای اشجار و برای نار و قطب می ۳۷۲.

(۴) و آن یعنی اردیبهشت عقلی بود مدبر نوع نار و حافظ آن.

(۵) یعنی همان ارباب انواعی است که انبیا ذقلس و دیگران مانند هرمس، نیشاغورس و غیره بآنها اشاره کرده‌اند.

که مثلاً انسا نیت را وجودی عقلی بود که صورت کلی انسان بود^۱ و بعینه موجود در کثیرین بود، چگونه ممکن است اینان تجویز کرده باشند که چیزی متعلق بماده نباشد و بعینه موجود در ماده بود.

و باز چگونه ممکن است که یک چیز بعینه^۲ موجود در موارد بسیار و اشخاص بی شمار بود و نیز گمان مبر که اینان چنین داوری کرده باشند که صاحب صنم [رب النوع] انسانی مثلاً برای خاطر صنمی که مندرج در تحت اوست موجود شده باشد [و در حقیقت معلول او باشد] تا اینکه آن صنم قالب آن نور مجرد بود [که رب او است]^۳ زیرا اینان^۴ خود از همه حکماء شدیدتر مبالغه می کنند در اینکه موجود عالی برای خاطر موجود سافل موجود نمی شود چه آنکه اگر چنین باشد [که عالی که رب النوع است برای خاطر نوع حاصل شده باشد] بناچار ملتزم باین امر خواهند شد که برای مثال مثالی دیگر بود قابی نهایت [یعنی باید ملتزم شوند که برای رب النوع که صورت مشخص در قالب است مثال دیگری بود...]^۵

و نیز گمان مبر که اینان^۶ بر این امر داوری کرده باشند که ارباب انواع مرکب اند تا آنکه گفته شود که لازمه آن این است که در وقتی از اوقات منحل و

(۱) یعنی آن عقل مشخص صورت کلی انسان باشد منظور از عقل یعنی رب النوع است که عقلانی است.

(۲) یعنی رب النوع که امری است عقلی از جنس مجردات و لکن فردی مشخص است.

(۳) زهرا گفته اند قالب صورت است و رب النوع معنی و هریک از ارباب انواع روح انواع

جسمانیه است و صنم که نوع باشد کالبد است و آن فرد عقلی روح او.

(۴) یعنی اهل ذوق و اشراق.

(۵) تا اینکه رب النوع قالب برای رب النوع دیگر باشد بنا بر این که هر ممکنی باید

قالب برای دیگری باشد که معنی او است. بطور کلی گویند هر ممکنی موجود قالب برای چیزی است که معنی او است زیرا صورت بدون معنی درست نیست. و بنا بر این لازم آید که برای رب النوع که خود صورت است رب النوع دیگری باشد که معنی آن باشد و بناچار آن رب النوع هم عقل مشخص و صورت است سپس او را هم رب النوع دیگر است.

(۶) اهل ذوق و اشراق.

تباه گردد^۱. و بلکه [به عقیده آنان] ارباب انواع ذواتی بسیط نوری و پایدار بخود میباشند اگر چه اصنام آنها متصور نبود مگر مرکب و از شرط مثال معائلت از تمام وجوه نمی باشد^۲.

زیرا مشائیان خود پذیرفته اند که انسانیت در ذهن مطابق با کثیرین بود^۳ در حال که انسانیت ذهنی مثال انسانی است که در خارج است باینکه - انسانیت ذهنی مجرد و انسانیت عینی غیر مجرد بود و انسانیت ذهنی نه مقتدر بود نه متجوهر^۴ برخلاف انسانی که در خارج بود.

پس از شرط مثال معائلت بالکل نبود و نیز [از این امر که گویند برای هر نوع جسمانی مستقلی رب النوعی بود دارای هیأت نورانی و روحانی لازم نمی آید که] آنان ملتزم شوند باینکه برای حیوانیت نیز مثالی بود و همچنین مثلاً برای صاحب دوبا بودن^۵ و بلکه منظور آنان این است که برای هر چیزی که مستقل بوجود بود مثالی

(۱) چون هر مرکبی منحل با جزاء خود شده و متفرق شود.

(۲) از اینکه رب النوع مثال نوع است لازم نمی آید که از تمام جهات بانوع خود معائلت داشته باشد حتی در ترکیب و مادیت و جز آنها.

(۳) در تعریف نوع گفته اند مفهومی است موجود در ذهن و کلی و منطبق بر افراد زیاد و مثلاً انسانیت ذهنی منطبق است برزید، عمر، بکر و غیره.

(۴) منظور این است که انسانیت ذهنی هم مجرد است و هم غیر مقتدر است و هم غیر متجوهر و حال اینکه انسان خارجی هم مقتدر است و هم مادی و هم متجوهر و مع ذلک انسانیت ذهن مثال انسانیت خارجی است پس مابین مثال و مثل معائلت از تمام وجوه لازم نیست. البته قائلان به مثل افلاطونی چنین نگویند که برای هر چیزی مثالی بود و مثلاً برای هر انسانی مثالی بود و برای هر عضوی و هر صفتی از او نیز مثالی بود و بلکه گویند برای هر نوع جسمانی مستقلی رب النوعی است که آن رب النوع دارای هیأت روحانی نورانی است که هر گاه سایه آن در عالم جسمانی واقع شود سایه آن همان نوع بود با تمام خواص و صفاتش. قطب ص ۳۷۵.

(۵) از این گفتار که گویند برای هر نوعی مثالی است ملزم باین امر نمیشوند و یا از این گفتار لازم نمی آید که مثلاً برای حیوانیت و یا برای انسان باقید دوبا داشتن هم مثالی باشد. زیرا برای هر نوعی نه برای هر چیزی مثالی بود.

است^۱ و امری است از جهان قدس که باوی مناسب بود و بنابراین مثلاً برای بوی مشک مثالی نبود و برای خود مشک مثالی دیگر^۲.

و بلکه نور قاهری بود در عالم نور محض و با هیأت نوری از اشعه عقلی و با هیأتی دیگر از نوع محبت لذت و قهر که چون سایه آن نور قاهر [خاص یا مثال و رب النوع آن] در این عالم اقتد [همان سایه] صنم آن [مشک] بود با رایحه خود و یا مثلاً شکر بود با طعم خود و یا صورت انسانی بود با اختلاف اعضاء خود با حفظ همان مناسبتی که پیتی از این ذکر شد^۳.

و در سخنان پیشینیان تجوزات و مجازاتی است [که باید حمل بر مقاصد آنان شود که ما گفته و خواهیم گفت]^۴ و نیز متقدمان از حکما منکر این امر نمی باشند که محمولات صرفاً اموری ذهنی است و کلیات موجود در ذهن اند؛ و معنی گفتار آنان^۵ که گفته اند در عالم عقل انسانی بود کلی، یعنی نور قاهری بود که در او شعاعهای گوناگونی بود متناسب [با اصنام در این عالم] و سایه او در عالم مقادیر عبارت از صورت انسان است^۶. و البته آن نور قاهر کلی است و لکن نه بمعنی آن کلی که مقول بر کثیرین است. بلکه باین معنی است که نسبت باعداد مندرج در تحت خود متساوی الفیض بود آن چنان که گویا کلی بود و او اصل انواع بود و این آن کلی نیست که نفس تصور معنی آن مانع از وقوع شرکت بین کثیرین نباشد.

(۱) مانند جواهر.

(۲) یعنی مناسبتی که در انوار مجرده موجود است و مقتضی صورت این عالم است.

(۳) یعنی در کلمات حکماء بزرگ قبل از ارسطو و جز آنها مجازاتی است که باید حمل

بر آن معنایی شود که ما گفتیم نه آنچه مشائیان گویند.

(۴) نه در خارج زیرا اگر در خارج موجود باشند باید مشخص به هویتی باشند و در این

صورت مقول بر کثیرین نشوند. قطب ص ۳۷۶.

(۵) یعنی متقدمان از حکماء.

(۶) پس معنی گفتار آنان این است که نور قاهری بود چنین و چنان که هرگاه سایه

آن در عالم مقادیر اقتد صورت انسانیت بود.

زیرا آنان^۱ خود گفته‌اند [و معترفند که برای آن نور قاهری که رب النوع است] ذاتی بود متخصص^۲ و او عالم بذات خود بود و با این توصیف چگونه می‌تواند یک معنی عامی باشد^۳.

و همین‌طور هرگاه در افلاک، کره‌را کلی و کره دیگر را جزئی نامند منظور آنان کلی مشهور در علم منطقی نبود و بنابراین در این مورد هم همین‌طور فهم کن^۴.
و اما آنچه پاره از مردم در باب اثبات مثل حجت آورده و گفته‌اند که - «انسانیت از آن جهت که انسانیت» بود کثیر و متکثر نبود و بنابراین واحد بود [والا لازم آید که شخص واحد انسان نباشد] سخنی نادرست بود زیرا انسانیت از آن جهت که انسانیت است نه مقتضی وحدت بوده کثرت و بلکه مقول [و محمول] بر هر دو بود^۵ و اگر از شرایط مفهوم انسانیت وحدت باشد لازم آید که مقول بر - کثیرین نشود و چنین نیست که هرگاه انسانیت مقتضی کثرت نباشد لا اقتضاء کثرت آن بعینه عبارت از اقتضای وحدت آن بود [تا اینکه لازم آید که واحد بود] و چنین نیست که اگر انسانیت مقتضی کثرت نباشد لا اقتضای کثرت مقتضی وحدت باشد و بلکه نقیض کثرت لا کثرت بود نه وحدت و عدم اقتضای کثرت عبارت از اقتضاء لا کثرت نبود^۶ و نقیض اقتضای کثرت عبارت از لا اقتضای کثرت بود و در این صورت جایز است است که بالاقتضای وحدت هم صادق بود^۷ [پس مقتضی کثرت بود نه وحدت].

(۱) یعنی متقدمان که اساس کلام از آنها است.

(۲) یعنی آن نور قاهر و یارب النوع داری ذاتی مشخص و متخصص است.

(۳) بطوریکه مانع از وقوع شرکت نباشد.

(۴) یعنی در مورد رب النوع و یارب الصنم هم همین معنی را بدان که منظور آنان کلی مشهور در منطق نیست همچنانکه در هیأت نیست و بنابر این منظور از کره کلی و جزئی چیز دیگری است مثلاً کره کلی که گویند یعنی کره که مشتمل بر چند کره است که در هر یک هم کواکبی هست.

(۵) یعنی هم بر واحد و هم بر کثیر.

(۶) زیرا نقیض اقتضای چیزی عبارت از لا اقتضای آن چیز می‌باشد نه اقتضای عدم آن چیز.

(۷) نه اقتضای لا کثرت که عبارت از وحدت بود تا اینکه ممنوع باشد صدق آن بالا

اقتضای وحدت که مستلزم وحدت باشد.

و آنکه بر فرض تسلیم منتج نخواهد بود [که انسانیت واحده موجود در خارج باشد] زیرا آن^۱ انسانیت واحده که مقول بر کل است^۲ موجود در ذهن بود و در حمل بر اشخاص خارجی نیازی به صورتی دیگر ندارد^۳.

و آنچه در اثبات مدعای آنان گفته شده است که: اشخاص تباه میشوند و نوع همچنان باقی خواهد ماند موجب نمی‌شود که آن نوع باقی امری کلی بسود قائم بذات خود^۴.

و بلکه خصم را رسد که گویند آن امر باقی عبارت از صورتی بود بنزد عقل و در مبادی نوریه^۵ و البته امثال اینگونه براهین اقناعی است^۶ [نه حقیقی و واقعی و خطابی است].

و اعتقاد افلاطون و ارباب مشاهدات در این باب بر اینگونه اقناعیات نیست و بلکه بر امر دیگری بود^۷.

افلاطون گوید: من شخصاً در هنگام تجرد [از کالبد خود] افلاک نورانی را دیدم^۸ و این افلاک نورانی که افلاطون گوید بعینه همان آسمانهای بالائی است

(۱) یعنی بر فرض که این دلیل پذیرفته شود.

(۲) یعنی مقول بر کثیرین است.

(۳) یعنی غیر از صورت منطبعه در ذهن تا اینکه آن صورت دیگر امری خارجی و قائم بخود باشد که مثل باشد.

(۴) اساس این کلام این است که اشخاص هر نوعی تباه میشوند و نوع باقی است پس کلی است پس انواع با کلیت خود باقی میمانند. و از این مطلب لازم نمی‌آید که آن امر باقی که کلی است قائم بذات خود باشد زیرا ممکن است قائم بغير باشد و باقی هم باشد.

(۵) نه صورت قائم بذات خود.

(۶) و در حقیقت برهان نیست.

(۷) یعنی بر کشف و شهود و سپس برهان و البته اهل کشف و شهود نیازی ببرهان ندارند نهایت برای اثبات آن برای پیروان خود متصل به برهان میشوند.

(۸) یعنی عقلی را دیدم که افلاک را منور کرده بود و با عقلی را دیدم که بعضی از لحاظ شدت نورانیت محیط بر بعضی بود مانند افلاک و گرنه افلاک بدان سان نورانی نبود در هر حال در عبارت تسامح است.

که پارهٔ از مردم در قیامت خود مشاهده میکنند^۱ که فرمود «یوم تبدل الارض غیر الارض والسموات ویرزونه الواحد القهار».

و از جمله چیزهایی که دلالت بر این می‌کند که آنان^۲ معتقد بوده‌اند که مبدع کل و همچنین عالم عقل^۳ نور است گفتار صریح افلاطون و اصحاب اوست که «نور محض عبارت از عالم عقل بود».

و وی از خود حکایت کند که در پارهٔ از حالات خود حالی برای او حاصل می‌شود که خود را خلع بدن کرده مجرد از هیولی^۴ می‌شود و در ذات خود همه نور و بهاء بیند و سپس ارتقاء میابد تا بعثت اولای الهی که محیط به کل است متصل می‌شود. و به حالتی درسیاید که گوید در ذات علت اولی نهاده شده است و با و در آویخته است و نور عظیم را در موضع شاهی الهی می‌بیند این است مختصری از حکایت افلاطون در پارهٔ خود تا آنجا که گوید:

آن نور، فکر و اندیشه مرا از من محبوب گردانند^۵.

و شارح عرب و عجم چنین گفته است^۶ که «ان الله سبغ و سبغ حجاباً من نور، لو کشف عن وجهه لاحتقرت بسبغات وجهه ما ادرك بعینه» و نیز با و وحی فرمود که^۷ «الله نور السموات والارض»^۸ و نیز حضرت رسول فرمودند «ان العرش من نوری»

(۱) چنانکه در قرآن بدان اشاره شده است.

(۲) یعنی حکمای اقدم.

(۳) یعنی هم مبدع کل نور است و هم عالم عقول.

(۴) یعنی جسم خود را رها میکند و مجرد می‌شود.

(۵) اصل این حکایت را در پاره از کتب ارسطو بنام ارسطو نقل کرده‌اند لکن قطب گوید این حکایت باید از افلاطون باشد و بطوریکه قطب گوید در تلویحات نیز این حکایت را شهاب‌الدین آورده است. قطب ص ۳۷۸.

(۶) منظور حضرت رسول اکرم است.

(۷) برای خدا هفتاد حجاب از نور بود که هر گاه آن حجابها از روی وی برگرفته شود تجلیات ازلیهٔ وجه وی هر چه بدیدش آید بسوزد.

(۸) یعنی به حضرت رسول.

(۹) خداوند نور آسمانها و زمین بود.

و از جمله ادعیه نبویه که ضبط شده است این است «با نورالنور قد استنار - بنورك اهل السموات واستضاء بنورك اهل الارض، یا نور کل نور، خاتم بنورك کل نور»^۱.

و از جمله دعاهائی ماثوره این است «أسالک بنور وجهک الذی ملأ ارکان عرشک»^۲.

و من اینگونه چیزها را نه بدان آورم که برهان باشد و بلکه تا بدان تنبیهی کرده باشم و گرنه شواهد و برهان بر آنچه گفتم از کتب آسمانی و سخنان حکمای اقدم بی شمار است.

قاعده در جواز صدور بسیط از مرکب

از نور قاهر روا بود که باعتبار اشعه که در اوست [یعنی اشعه که فائض از نور الانوار است] امری صادر شود که مماثل با آن [قاهر] نبود بلکه آن گونه چیزی صادر شود که از پاره از اعلین [یعنی قواهر طولیه] صادر میشود [یعنی چه بسا از قاهرات طبقه طولیه امری که مربوط به آن طبقه باشد صادر نمی شود و بلکه امری صادر میشود که مربوط به طبقه عرضیه است] و این امور باعتبار وجود انوار کثیره شعاعیه که در اوست صادر میشود پس این انوار بمنزله جزء العلة خواهد شد [زیرا

(۱) یا نور الانوار همه موجودات آسمانی بنور تو متور شده اند و کسب نور کرده اند و همه اهل زمین از ضوء تو روشن شده اند ای نور هر نوری، هر نوری در جهان بنور تو خاموش نماید یعنی در برابر نور تو.

(۲) یا خدا یا از تو استغاثت و مسألت میکنم بحق نور روی تو آن نوری که ارکان عرش تو را پر کرده است.

(۳) یعنی از اشعه که از ناحیه نور الانوار در نور قاهر یعنی عقل حاصل شده است امری پدید آید که مماثل با منشأ صدور خود یعنی نور قاهر نباشد.

(۴) یعنی امری بوجود آید که مثل امری بود که از عقول طولیه صادر میشود یعنی مانند انوار عرضه بود و بالاخره مراد او این است که از نور قاهر ممکن است انوار طبقه عرضیه صادر شود و از طبقه طولیه تجاوز کند نه آنطور که ارسطو گوید که مراتب وجود را در طبقه طولیه عقول متوقف کرده است.

در این صورت مجموع مرکب از ذات و اشعه که در آنها است علت خواهد بود. پس از آن مجموع مرکب معلولی صادر میشود مخالف با او. [در بساطت و ترکیب و این همان امری است که میخواهد ثابت کند که از نور قاهر روا بود که باعتبار اشعه که در اوست امری صادر شود که مماثل با او نبود].^۱

سپس آن معلول از یک طرف از اشعه که علت او نور پذیرفته است نوری می پذیرد و از طرف دیگر از ناحیه علت خود شعاع وی فزون میشود^۲ و بدین ترتیب اختلافات بسیاری در قواهر حاصل میشود^۳ و بنابراین هم جایز بود که از مجموع چند امر چیزی حاصل شود بجز آن چیزی که از یکان یکان آنها حاصل می گردد. و هم جایز بود که امری بسیط از اشیاء مختلف حاصل شود^۴.

(۱) یعنی مخالف با آن بود در بساطت و ترکیب زیرا این امر علتی خواهد بود مرکب از ذات قاهر اعلای طولی و انوار شعاعی که در اوست و معلول آن بسیط بود و در طبقه اسفل و عرض زیرا تمام موجودات طبقه عرضیه بساطت اند و از علل مرکبه که مرکب از ذات و اشعه طبقه طولیه اند بوجود آمده اند، البته طبقه طولیه بحسب ذات بسیط اند و باعتبارات دیگر مرکب اند و همین نور بسیطی که از انوار طولیه صادر میشود خود بدان جهت که اشعه قبول میکند باز مرکب میشود و از و نیز بسیطی دیگر صادر میشود که در او اعتباراتی قهری پدید میاید و مرکب میشود و از و نیز امری دیگر مرکب صادر میشود تا به مرتبه رسد که بسیار ضعیف شود و دیگر مقتضی صدور چیزی نشود.

(۲) و بدین ترتیب از مجموع آن دو که مخالف با مجموع اول است معلول دیگر مخالف با علت خود پدید آید.

(۳) نه در حقایق آنها بلکه در اموری که خارج از حقیقت آنها است زیرا قبلا روشن شد که همه انوار در نوریت یک حقیقت اند و اختلاف در آنها به کمال و نقص و شدت و ضعف بود و نوع اختلاف در آنها مانند اختلاف اشخاص یک نوع است که در عوارض بود. قطب ص

۰۳۸۲

(۴) یعنی از اشیائی چند که در عوارض و امور خارج از ذات مختلف باشند و بنا بر این جایز است که از بعضی از قواهر اعلین باعتبار ذاتشان و اشعه که در آنها است نوری مجرد و با جوهری بسیط جسمانی صادر شود.

قاعده در بیان اقسام ارباب انواع^۱

و بعضی از قواهر نازله نزدیک به نفوس اند^۲ و همانطور که پاره از نفوس در تصرف در کالبد نیاز بواسطت روح نفسانی دارند و پاره دیگر از جهت شدت نقصان حتی بآن هم نیازی ندارند^۳ مانند نفوس نباتی [و همانطور که] پاره از معادن نزدیک به هیئت نباتند مانند مرجان و پاره از نباتات نزدیک به حیوانند مانند خرما و پاره از حیوانات از لحاظ کمال قوت باطنی و جزآن نزدیک بانسانند مانند سیمون و غیره. بنابراین مرتبه نازل از هر طبقه عالی نزدیک به مرحله نخستین طبقه سافله بود و طرف عالی طبقه سافله در تمام موجودات آن چنان است که نزدیک - بمرحله نخستین طبقه عالی خود بود و براین اصل است که پاره از انوار متصرفه انسانی آن چنان است که گویا عقل بوده و پاره از آنها در مرتبه نزول آن چنانند که گویا نفس بعضی از حیوانات بود.

و نیز بر همین اساس است که پاره از قواهر نازله^۴ آن چنانند که گویا نور متصرفند و شایسته و مستحق نبود که فرودتر از نور مجرد دیگری بود که او متصرف در آن

(۱) در بیان این است که بین ارباب اصنام (بعضی از آنها) و بین اصنام، نور متصرفی واسطه میشود و بین بعضی دیگر با اصنام آنها نور متصرفی واسطه نیست.

(۲) یعنی بعضی از عقول سافله چنانکه گفته شد که انوار عقلیه در مرتبه نزول ضعیف میشوند و در مرتبه صعود شدید میشوند و در مرتبه نزول بآنجا رسند که بعضی از شدت ضعف در افق نفس قرار میگیرند که گویا نفس ناطقه اند و بالاخره بآنجا رسند که انوار عا رضه شوند و قائم بذات خود نباشند.

(۳) اول مانند نفس حیوانی دوم مانند نفس نباتی که احتیاجی بنوسط ندارد از لحاظ شدت نقصی که در آن بود.

(۴) یعنی آن چنان در مرتبه عالی است که گویا از طبقه عقول است مانند نفوس کاملان از انبیا و اولیاء و حکماء. قطب ص ۴۸۴.

(۵) یعنی عقول سافله.

(۶) یعنی نفس متصرف در صحنی بود که متعلق باو است نه نور قاهر از کثرت نزول.

بود^۱ از جهت نقصی که در جوهر اوست^۲. و گرچه در مراتب سافل انوار قاهره، جهات اشراقات متضاعف میشود جز اینکه آن ضعفی که در جوهریت آنها بسبب نزول و تنزل حاصل میشود، بواسطه نور مستعار [و مستفاد] جبران نخواهد شد^۳ خصوصاً که آن نور [یکه براو اشراقات تابش کند] از جمله عوالی باشد^۴.

پس انوار قاهره که موجب وجود عناصرند تنها عنایتی به عناصر دارند^۵ باین معنی که بین آن انوار و بین صنم آنها واسطه دیگر از قبیل نور متصرف نبود و این امر یکی از جهت نقص و قصور آنها است [که موجب محرومیت آنها است] از افاده نور مجرد متصرف^۶ و دیگر از جهت عدم استعداد صنم آنها است و همین طور است حکم غیر عناصر یعنی مرکبات جمادی^۷.

(۱) یعنی آخرین مرتبه نازل انوار همان بود که نفس متصرف در صنم است و دیگر فرودتر از او نوری دیگر نیست از جهت نقصی که در جوهر او است.

(۲) جمله از جهت نقصی که در جوهر اوست نتیجه ماقبل است یعنی از جمله « همانطور که پاره از نفوس در تصرف احتیاج به توسط روح نفسانی دارند و بعضی از شدت نقص احتیاجی بآنها ندارند. و قواهر نازله چنین و چنان... » پس جمله از جهت نقصی که در جوهر اوست به همه مراتب بر میگردد. قطب ص ۳۸۴.

(۳) مثل اینکه کسی گوید ممکن است ضعف نزولی آنها بواسطه نوری که از ناحیه اشراقات طولی بآنها میرسد جبران بشود.

(۴) یعنی خصوصاً اینکه آن نور نازل که براو اشراق متواتر میشود از جمله انوار عالییه باشد که ضعف او قابل جبران بواسطه انوار نازله عرضیه و اشعات عارضه نبود.

(۵) یعنی بواسطه متوسطی دیگر متصرف در عناصر نبوند در حقیقت تنها از توجه و عنایت آنها عناصر موجود و پایدارند و اگرچه متصرف در عناصر نمی باشند بواسطه متصرف دیگر یعنی تنها به عناصر عنایت دارند نه آنکه متصرف در عناصر باشند بواسطه متصرف دیگری یعنی واسطه دیگر در کار نیست.

(۶) یعنی این امر یکی از ناحیه قصور و نقص آن انوار است که نور متصرف دیگری را نتوانند در آن اصنام افاده کنند که واسطه باشد و دیگر عدم استعداد صنم است از قبول نور متصرف بواسطه، زیرا قبول کردن نور متصرف نیاز به مزاج دارد و آنها متوقف بر عناصر و جمادات مرکبه است. قطب ص ۳۸۵.

(۷) یعنی مانند عناصرند.

فصل در بیان علم تاهی آثار عقول و تاهی آثار نفوس

البته گمان مبرکه انوار مجرد را اعم از قواهر و مدبرات مقداری باشد زیرا همچنانکه بیان شد هر امر متقدری برزخی بود [و هر امری برزخی] ذات خود را - ادراک نمی‌کند؛ بلکه انوار مجرد عبارت از انواری بسیط‌اند که بوجهی از وجوه در آنها ترکیب نبود و همه آنها در حقیقت نوریه یکسان و مشترک‌اند همچنانکه بدانستی و تفاوت بین آنها به کمال و نقص بود و نقص در حقیقت نوریه بانجا رسد که قائم بنفس خود نبود؛ بلکه هیاتی بود در غیر خود؛ و تشیع مشائیان که گویند: نور در اینجا [در عالم اجسام] کیفیت و عرض بود؛ و بنا بر این چگونه می‌تواند قائم بنفس خود بود و هرگاه نوری از انواری نیاز از محل بود همه انوار نیز باید بی‌نیاز از محل باشند اصل و اساسی ندارد.

زیرا بی‌نیازی پاره از انوار از محل از جهت کمال او بود و کمال او بسبب جوهریت او بود و غایت نقص نور بسبب عرضیت او و اضافه او به محل بود. و از نقصان امری، نقصان چیزی دیگر که با آن از وجهی مشارک بود لازم نمی‌آید؛ و در این هنگام باید گفت که تفاوت بین مشارکات گاهی بمقدار بود و گاهی

(۱) یعنی دارای مقدار نمی‌باشند.

(۲) زیرا شرط ادراک خود را مجرد از ماده است.

(۳) بیان شد که انوار مجرد در مرتبه نزول بانجا رسد که قائم بنفس خود نباشند و بلکه متصرف در کالبد و متعلق به ابدان و ماده باشند.

(۴) مانند انوار عارضه.

(۵) طائفه از مشائیان.

(۶) یعنی انوار موجود در عالم اجسام عرضند و قائم به محل مانند انوار ستارگان و جز آنها.

(۷) یعنی تشیع آنان بی‌اصل و اساسی است.

(۸) مانند نور عارض از جهت عرضیت او.

(۹) آن چیز دیگر مانند انوار قواهر طولیه زیرا تنها وجه مشارک بین انوار مجرد

قائم بذات خود و انوار عرضی قائم بمحل نور بودن است لکن یکی کمال جوهری دارد و آن دیگر ناقص بود و نقصان جوهری دارد.

به عدد^۱ و گاهی دیگر بشدت و کمال^۲ و چون در نور مصباحی مقدار و اندازه آن چیزی که حاصل نور آن بود^۳ کوچکتر بود از اندازه آن چیزی که حاصل شعاع آن بود^۴ و حتی گاهی حوامل شعاع از لحاظ تعداد و عدد بیش از حاصل نور بود^۵. بنابراین موجیت نور مصباحی نسبت به حصول شعاع بهر نحو که فرض شود ثابت بود^۶ و تفاوت نوریت [بین علت و معلول مذکور] نبود مگر بواسطه اشدیت و کمال^۷ [زیرا نور مصباح شدیدتر از اشعه‌های واقع بر دیوار است]، پس شدت و کمال نور الانوار نامتناهی بود و هیچ چیز بر او از راه احاطت، تسلط نیابد^۸.

و احتجاب او از ما، هم بسبب کمال نور او بود و هم بسبب ضعف قوای ما بود، نه بواسطه خفاء و پوشیده بودن وی، و شدت نورانیت او بحدی و مرزی متعین و مشخص نمی‌شود تا توهم این معنی ممکن باشد که ورای او نوری دیگر بود و در نتیجه برای او حدی و تخصصی بود که مستدعی مشخص و قاهری دیگر بود^۹ برای او.

(۱) هرگاه اشتراک در جسمیت باشد تفاوت بقدر است و اگر اشتراک در نوع بود تفاوت بعدد است.

(۲) موقعی که اشتراک در حقیقت بود و افراد آن بالذات مختلف باشند نه به حصول و عوارض مانند اشتراک در حقیقت نوری و مقدار چنانکه بیان شد که اختلاف در مقدار بزرگ و کوچک هم بازگشت به نقص و کمال کند.

(۳) یعنی قتیله و بلکه شکل صنوبری.

(۴) یعنی دیواری که شعاع بر آن می‌تابد و سقف و کف اطاقی که بیش از حامل نورند یعنی زیادتر از قتیله‌اند.

(۵) مانند دیوار، سقف، کف..

(۶) اعم از اینکه موجب اشعه متعده، شعله صنوبری چراغ بود یا عقل فیاض که از جهت استعداد دیوارها با مقابله با آن از عقل فیاض قبول اشعه کند.

(۷) قهراً نور چراغ اشد و اکمل از شعاع دیوار بود نه آنکه بزرگتر باشد تا تفاوت بمقدار بود.

(۸) هر یک از انوار مجرده از راه احاطت بر او سلطه نیابد.

(۹) که در نتیجه اسری دیگر بود که او را در آن حد نگهدارد زیرا این امر محال بود.

و بلکه نورالانوار بسبب نور خود قاهر بر همه چیزها بود، پس علم او - عبارت از نوریت او بود و قدرت او نیز بنوریت او بود و قهر او نسبت به اشیاء و فاعلیت او از خاصیت نور بود [که عبارت از افاضه شعاع و تنویر از ناحیه او بود] و لکن اشعه و نور انوار قواهر مقرین^۱ متناهی بود آن گاه که منظور از تناهی در اینجا این بود که ورای او نوری دیگر اتم از او بود و او غیر متناهی بود و اگر منظور این باشد که از شأن آنها این بود که آثار نامتناهی از آنها صادر شود. آنها نیز نامتناهی میباشند^۲. و ما بزودی بر دوام برازخ فلکیه و حرکات دوریه آنها برهان آوریم و ثابت کنیم که اینگونه حرکات از لحاظ عدد نامتناهیند^۳ و البته آثار نور مدبر را نهایت واجب است^۴ زیرا هرگاه آثار انوار مدبره از لحاظ قوت بی پایان باشد توقفی در علائق ظلمات متناهیة الذوات و جواذب قوی و شوق طبیعی آنها حاصل نمی شود.^۵

پس اگر نفس غیر متناهی القوة باشد لازم آید که شواغل برزخیه آنها را [از افق نوری که نسبتی با اجسام ندارد] بخود جذب نکند^۶. پس این حرکات دائمی که ناشی از انوار متصرفه فلکیه بود [از این جهت نیست که قوتهای نفوس آنها نامتناهی است بلکه دوام آنها] بمدد انوار قاهره بود^۷.

(۱) انوار طولیه و عرضیه دیگر بجز نورالانوار.

(۲) یعنی در این فرض انوار قاهره دیگر نیز نامتناهیند. قطب ص ۳۸۸.

(۳) و البته آثار و حرکات افلاک که نامتناهی است ناشی از آثار قواهر است پس تهرآ آثار عقول نیز نامتناهی است.

(۴) یعنی آثار نفوس فلکیه و یا انسانیه باید متناهی باشد.

(۵) یعنی میدانیم که ظلمات یعنی اجسام متناهی میباشند و قوی و جواذب و شوق طبیعی آنها نیز متناهی است و اگر فرض شود که آثار انوار مدبره نامتناهی باشد لازم آید که اجسام و قوای اجسام که ناشی از نفس مدبر فلک است نامتناهی باشد و این خلاف فرض است.

(۶) یعنی از افق نوری شواغل برزخی را خود جذب نکند زیرا باین فرض مناسبتی بین انوار و اجسام خسیسه نباشد پس تناسبی لازم است و آن متناهی بودن آثار نفوس و شواغل برزخیه است.

(۷) یعنی دوام آن به کمک انوار قاهره است که دارای قوت غیر متناهی است.

که اورا قوت نامتناهی بود و آن کمال نوریت او بود^۱ و چون چنین بود^۲ پس نور -
الانوار وراء مالایتناهی بود بمقدار مالایتناهی.

و در نامتناهی چنانکه بیان شد گاه باشد که تفاوت راه یابد^۳ و هر یک از
انوار مدبره که واقع در برازخ فلکیه است نور قاهری که صاحب صنم او است [بسبب
شوق، عشق، نور و سرور] مدد دهد^۴ و آن نور قاهر^۵ همچنان مدد جدیدی از
نور الانوار بر نگیرد^۶ همچنانکه برهان آوردیم که در عالم انوار تجدیدی تصور
نمی شود.

[باینکه مثلا برای آنها چیزی حاصل شود که فاقدند و بلکه فیض که هم از
نور الانوار و هم از بعضی بر بعضی واقع میشود دائم و مستمر و بر یک و تیره است]
بدانکه تضاعف اشراقات^۷ و نسبت آنها لابد منه بود^۸ و من مدعی نشوم و نگویم که
همه نسبتها در آنچه گفتم محصور بود و بلکه در عالم عقل و صقع ربوبی عجایی
بود که خرد آدمی مادام که متصرف در ظلمات است بدانها احاطت نیابد^۹ و هر امر
شگفتی که در این جهان فرض شود لطیف تر و شگفت تر آن در عالم عقل بود .
از جمله دلائل براینکه آنچه در عالم عقل است شگفت تر است تا آنچه در این عالم
است آنکه ما با خرد خود این مقدار از آن [کیفیات افعال نور الانوار و تدبیرات او]

(۱) یعنی قوت نامتناهی او کمال نوریت او است.

(۲) یعنی چون قوت انوار قاهره نامتناهی بود.

(۳) دفع توهم است از اینکه کسی گوید چگونه ممکن است که نور الانوار فوق
نامتناهی باشد جواب میدهد که همانطور که قبلا بیان کردیم در پاره سوار در نامتناهی بودن
هم تفاوت مراتب وجود دارد.

(۴) هر نور مدبر فلکی از رب النوع خود که نور قاهر است مدد گیرد.

(۵) که صاحب صنم او است.

(۶) یعنی مددی بر سبیل تجدید و حدوث از نور الانوار نگیرد زیرا بیان شد که در عالم
انوار تجدید و تغیر متصور نباشد.

(۷) اشراقات عقول.

(۸) یعنی در سلسله آفرینش وجود اشراقات و نسب آنها ضروری است.

(۹) مگر آنگاه که خلع تن و ظلمات و علائق جسمانی کند.

را اندر یابیم^۱ و اگر در آن عالم نیز تنها همین مقداری که ما با خرد خود ادراک می‌کنیم باشد لازم آید که در عین حال و در آن حالی که ما گرفتار ظلمات هستیم از راه قیاسات و استنباطات خود بتدبیر نورالانوار راه یافته باشیم و احاطات کلی یابیم و این امر محال بود و بلکه وجود مادر عالم ظلمات مانع بود از مشاهده و رؤیت عجایب آن عالم، آنچه ما اندر یابیم نمونه بود از آنچه در خزائن غیب بود..

بدانکه چون متصور نبود که با وجود قهاریت نوری همانند نور آفتاب، انوار ناقصه دیگر همانند انوار کواکب در تابش گاه آن نور قاهر تأثیر مستقلی در تابش خود داشته باشد و آن نور تام [که در مثل نور آفتاب است] در آن تأثیر بر نور ناقص غلبه نیابد [یعنی نه متصور بود که انوار کواکب در جنب آفتاب تأثیر مستقل داشته باشند و نه متصور بود که مقهور قاهریت او نشوند]^۲ پس نورالانوار از جهت نامتناهی بودنش قاعل و غالب بر هر واسطه بود^۳ و هر آنچه از وسائط حاصل میشود فعل او بود و او قائم و قاهر بر هر فیضی بود^۴ پس خلاق مطلق او است با واسطه و بدون واسطه. و در عالم شائی نیست که از او نبود نهایت آنکه گاه باشد که در نسبت فعل به غیر او تسامح میشود [و مجازاً به غیر نسبت داده میشود].

(۱) یعنی مقداری از چگونگی فعل نورالانوار و تدبیر متقن آنرا با افکار خود ادراک میکنیم. و اگر عجایب عالم بالا و انوار همین ها باشند که مادر یافته ایم لازم آید که با وجودی که در قید ظلمات و تعلقات ماده هستیم به تدبیرات نورالانوار و افعال و کارها و صفات و بالاخره اسرار ماوراء طبیعت بالکل عالم شده باشیم...

(۲) یعنی متصور نباشد که نور تام یعنی نور آفتاب بر انوار ستارگان که ناقص اند غلبه نیابد در تأثیر.

(۳) قاهر همه انوار و ایجاد کننده آنها باشد. یعنی با هر واسطه که فرض شود باز او محالب و قاهر بود.

(۴) مقوم و سوجد هر فیض بود.

مقاله سوم

در کیفیت فعل نورالانوار و انوار قاهره و تمه^۱ سخن

در حرکات علوی و در آن چند فصل است.

فصل در بیان اینکه فعل انوار ازلی است.

از نورالانوار و انوار قاهره^۲ دیگر چیزی دیگر پس از آنکه در نخستین مرحله وجود صادر نشده باشد صادر نمی‌شود [یعنی افلاک و نفوس فلکیه و کلیات عناصر و لوازم آنها همه صادر شده‌اند و آنچه در طول دهر صادر می‌شود مستند به حرکات آنها است که عبارت از حوادث و اتفاقات باشد] .

مگر بر آن نحو که بعداً بیان کنیم^۳ زیرا هر آنچه وجودش متوقف نبود جز بر چیزی که واجب بالذات بود^۴ هرگاه آن ذات موجود شود ، واجب است که آن چیز نیز موجود شود^۵ .

و گرنه دوصورت خواهد داشت یکی آنکه برای او وجودی متصور نباشد^۶ و

(۱) منظور این است که از نورالانوار و انوار قاهره در نخستین مرحله اسوری صادر شده است و پس از آنکه در نخستین مرحله اسوری که انوار طولیه و عرضیه باشد صادر شده است دیگر چیزی از آنها صادر نمی‌شود مگر بآن نحو که ذکر می‌شود یعنی از افلاک و نفوس فلکیه بواسطه حرکت دائمه صادر می‌شود نه از نورالانوار و انوار قاهره و در فصل سوم از مقالات چهارم می‌گوید که از پاره از آنها اشیائی حاصل می‌شود نه از ذات انوار قاهره بلکه از جهت استعداد متجددی که دارند بسبب تجدد حرکات دائمه زیرا ممکن است فاعل تام باشد لکن فعلش متوقف باشد بر استعداد قایل . قطب ص ۳۹۱ .

و بالاخره مراد این است که تأثیر آنها ازلی است و بعد از اینکه مؤثر بوده‌اند و اثر خود را کرده‌اند دیگر تأثیر جدید نمی‌کنند یعنی اثر وجودی آنها مغلطل نشود .

(۲) مانند عالم که وجودش بجز بر ذات واجب بر چیزی دیگر متوقف نیست .

(۳) مسامحه در تعبیر است یعنی هرگاه ذات واجب الوجود موجود بود عالم نیز موجود بود با تمام آثار و عوارض چون واجب بالذات ازلی است ، عالم و مافیها نیز ازلی بود .

(۴) در صورتیکه متوقف علیه یعنی ذات واجب مغلطل باشد وجودش .

دیگر آنکه وجودش متوقف بر غیر او بود^۱ و لازم آید که آن چیز که متوقف علیه فرض شد متوقف علیه نباشد^۲ [پس عالم هستی کلاً و طراً بحکم عدم جواز تغایر معلول از علت بلا واسطه از ذات واجب صادر شده است]. در حال که فرض این است که او متوقف علیه بود و این محال بود^۳.

و چون هر چه بجز نور الانوار است از او صادر میشود^۴ بنابراین متوقف بر غیر او نبود^۵ بدان سان که وجود افعال ما متوقف بر زمان یا زوال مانع و یا وجود شرط بود^۶ زیرا اینگونه امور در افعال ما مدخلیت دارند^۷ و یا نور الانوار وقتی نبود که مقدم بر همه آنچه جز نور الانوار است باشد^۸ زیرا وقت خود نیز از جمله اموری است که غیر نور الانوار بود [و مخلوق او بود]^۹ و چون هم ذات نور الانوار و هم همه آنچه صفاتی (یعنی اشعریه) فرض کرده اند^{۱۰} صفتی دائم بود پس بناچار همه آنچه از ذات و صفات او حاصل میشود دائم بود^{۱۱} زیرا متوقف بر امر منتظر دیگر نبود [یعنی عالم وجود

- (۱) این فرض در صورتی است که آن ذات واجب نبود بلکه ممکن بود در این صورت تنها وجود آن موجب وجود او نشود و غیری هم دخالت دارد.
- (۲) یعنی آنچه فرض شد که واجب الوجود باشد واجب الوجود نباشد.
- (۳) از فرض چیزی عدم آن لازم آید.
- (۴) یعنی از نور الانوار صادر شود.
- (۵) پس وجود همه انوار طولیه و عرضیه و آثار و لواحق و عوارض آنها متوقف بر ذات نور الانوار است و نور الانوار ازلی است پس همه آنچه غیر از نور الانوار است نیز ازلی است و ازلی الصدور است.
- (۶) یعنی برخلاف افعال ما زیرا افعال ما متوقف بر این امور است. لکن انوار قاهره که متوقف بر ذات خدا است ازلی است در آنجا موانع و شرایط نیست.
- (۷) لکن با نور الانوار و معلولات بلا واسطه اش اینگونه امور نیست.
- (۸) تا اینکه گفته شود که ایجاد عالم متوقف بر آن وقت بود.
- (۹) بنا بر این نور الانوار مقدم بر همه است حتی بر وقت پس شرط تأثیر نور الانوار می تواند وقت باشد.
- (۱۰) صفاتی یعنی اشعریه که قائل به دوام و قدم صفاتند در خدا.
- (۱۱) در اینکه وجود ذات نور الانوار دائم است حرفی نیست و در مورد صفات هم صفاتی آنها را دائم میدانند و بنا بر این هر چه به منشأیت ذات و صفات صادر شود نیز دائم بود.

و فیوضات حق هم دائم بود^۱ و در عدم محض فرضی تجدیدی نمی شود^۲.

مضافاً باینکه نقل سخن بآن خواهد شد که متجدد میشود^۳ پس ذات - نورالانوار و انوار قاهره و اظلال و اضواء مجردة آنها همچنان دائم بوده و هست. و پیش از این بدانستی که شعاع محسوس از نیر حاصل میشود و نه نیر از شعاع^۴ و هر اندازه نیر اعظم دوام یابد شعاع او نیز دوام میابد با آنکه شعاع [معلول او و] صادر از او بود^۵ و همچنین بود عالم [با ذات واجب که با دوام ذات او دوام یابد].

(۱) تمام موجبات وجود هست.

(۲) که مثلاً حالی از احوال نبوده است و بعد پیدا شده است.

(۳) یعنی بر فرض که بگوئیم در عدم محض تجدید و حدوث حالتی بعد از حالتی دیگر ممکن است نقل کلام بدان شود زیرا حال هر ابری که فرض شود متجدد است مانند حال امری است که برای او تجدید حاصل میشود در اینکه مرجع وقت و یازوال مانع یا تعلق علم، خود نیز به مرجع حدوثی احتیاج دارد زیرا هر چیزی که مرجع حدوث عالم دانسته شود مانند حدوث اراده و قدرت یا وقت و یازوال مانع یا تعلق علم خود نیز حادث بود و نیاز به مرجعی دیگر دارد همانطور که اصل حدوث عالم احتیاج به مرجع دارد و میدانیم که حوادث متعاقبه بجائی متوقف نمی شود و نقل کلام در مرجع حدوث چیزی شود که موجب حدوث اراده و... شده است و بنا بر این اگر عالم ازلی نباشد و همه حادث باشد لازم آید حوادث غیر متناهی درازل بود و از فرض عدم ازلیت عالم ازلیت او لازم آید و هر ابری که از عدش وجودش لازم آید محال است پس بهتر است که بگوئیم از ذات نورالانوار عالم و همه مافیها پدید آمد.

(۴) پس معلوم شد که نورالانوار و انوار قاهره و اظلال آنها که افلاک و کلیات عناصر باشد و اضواء آنها که نفوس ناطقه فلکیه باشد همه دائم و ازلی اند زیرا صدور معلول از علت غیر قابل انفکاک است و علت ازلی است همانطور که مابین شعاع و نیر فاصله نیست و علت شعاع نیر است نه بالعکس. قطب ص ۳۹۲.

(۵) یعنی شعاع اثر و معلول نیر اعظم است. پس دنیا هم معلول نورالانوار است و دائم

است.

فصل در بیان اینکه عالم قدیم است و حرکات افلاك دوری و نام بود^۱

هر هیئتی که تصور ثبات در آن نتوان کردن حرکت بود^۲ و هر موجودی که در زمانی نابوده است و سپس بود شده است حادث بود^۳ و هر حادثی [زمانی] آن گاه که حادث شود، هر آن چیزی که این حادث بر آن متوقف بود خود حادث - [زمانی] بود^۴ زیرا هیچ حادثی مقتضی وجود خود نبود چه آنکه همه ممکنات در ایجاد نیاز به مرجعی دارند و مرجع وی نیز هر گاه با تمام اموری که در ترجیح آن مدخل بود دائم بود آن چیز نیز دائم بود و در نتیجه حادث نبود^۵ و چون فرض این است که حادث بود پس هر چیزی که متوقف علیه این حادث بود خود نیز حادث بود و نقل سخن بدان چیز متوقف علیه شود^۶ پس بناچار متسلسل شود^۷ و

(۱) در متن مطبوع تهران ضمن شرح، قطب گوید فصل در اینکه هر حادث زمانی مسبوق به حوادث دیگر است بطوری نهایت.

(۲) شهاب الدین معتقد است که این تعریف هم مطرد است و هم منعکس زیرا موجودات ممکنه بنزد شیخ شهاب منحصراً در پنج قسم است جوهر، کم، کیف، اضافه و حرکت و بنا بر این با قید هیئت جوهر خارج شود و با قید اینکه ثبات آن تصور شود کم و کیف اضافه (البته نوع کم ثابت) خارج شود و زمان نیز خارج شود زیرا باعتبار حرکت که موقوف آنست ثبات آن متصور نیست نه بالذات در حال که آنچه بالذات متصور الثبات نیست حرکت است.

(۳) حادث زمانی بود.

(۴) یعنی هر حادث زمانی در آن هنگامی که حادث میشود هر امری که در حدوث آن دخالت دارد و آن حادث بر آن متوقف باشد خود آن امر متوقف علیه نیز حادث بود البته منظور در هر دو مورد حادث زمانی است نه ذاتی زیرا حادث ذاتی مسبوق بعدم ذاتی است. قطب ص ۳۹۴.

(۵) منظور بیان این معنی است که همه اموری که در حوادث مدخلیتی دارند خود حادث اند.

(۶) باینکه گفته شود که آن هم نه واجب است و نه محتج پس ممکن باشد و محتاج به مرجع دیگر که آنهم حادث بود و تسلسل لازم آید و تسلسل در این امر باطل است پس باید بمبدئی برسد که همه متجددات باو پایان یابد و آن حرکت است.

(۷) و بالاخره نقل کلام باولین حادث شود و باید اولین حادث متجدد بالذات باشد.

بیان شد که سلسله نامتناهی در امور مجتمعة الوجود محال بود پس بناچار باید سلسله نامتناهی غیر مجتمع الوجود و غیر منقطع الوجودی باشد [که مشمول قاعده معالیت نشود] و گر نه بعد از انقطاع نقل سخن در نخستین حادث پس از انقطاع شود [و چون وجود این حوادث بر سبیل تجدد و تعاقب غیر منقطع و دائمی بود] پس شایسته است که در عالم وجود، حادث متجددی بود غیر منقطع.

و تنها چیزی که در عالم وجود از لحاظ ماهیت متجدد بود حرکت است [و استناد حوادث بآن ایجاب می کند که مستمر و دائم و غیر منقطع بود] و این حرکت، حرکت مستدیره است چون حرکات مستقیمه را نهایت وحدی بود^۱ [و بناچار منقطع و غیر مستمر است چون واقع در ابعاد متناهی است] و تحقق برازخ نامتناهی متصور نبود^۲ و از طرفی ما میدانیم که برازخ متحرك بالطبع نمی باشند مگر در هنگام فقدان ملایمات^۳ و [حیز طبیعی آنها که گفته اند هر جسم طبیعی را حیزی بود که از او جدا نشود مگر بواسطه قاصر و اگر احياناً بواسطه قاسری از حیز طبیعی خود خارج شود] هنگامیکه مجدداً بدو رسد متوقف خواهد شد^۴ بطوریکه هرگاه با برازخ همه ملائماتش باشد و وجود آن بواسطه آن ملائمات رجحان یابد^۵ هیچگاه متحرك نخواهد شد زیرا هیچگاه نتواند خواستار حیزی [و چیزی] باشد که وجودش

(۱) پس واجب است حرکتی باشد مستمر و لا ینقطع لکن میدانیم که حرکت مستقیم منقطع است پس آن حرکت دائم غیر منقطع حرکت دورانی فلکی بود.

(۲) چون ابعاد متناهی است.

(۳) چون ثابت شد که ابعاد متناهی است بنا بر این حرکات مستقیمه هم متناهی است زیرا اصولاً استمرار حرکات اجسام درست نباشد.

(۴) و آن حیز طبیعی آنست زیرا گفته شد که هر جسم طبیعی را حیزی باشد طبیعی که ملایم باوی بود و از وفارقت نکند مگر بالقصر پس نقل سخن بآن شود. قطب ص ۳۹۵.

(۵) یعنی به حیز طبیعی خود که رسند دیگر حرکت نکند.

(۶) یعنی هرگاه همه امور ملایم باطبع برزخی او موجود باشد و وجود آن امر به جهت ملایماتش مترجح شود هم متحرك نشود زیرا خواستار اسری که وجود او بخاطر او مترجح شود نباشد پس حرکات طبیعی بسبب نیل باحیاز طبیعی خود منقطع میشوند.

برای آن مرجع نشده است [پس حرکات طبیعی در اثر وصول به حیزهای خود منقطع میشود]. و حرکات قسریه هم یا بالطبع اند و یا بالاراده^۱.

و بزودی خواهی دانست که هر موجودی که در زیر فلک ماه بود و از اموری باشد که حرکت ارادی برای آن ممکن بود [و متحرك بحرکت ارادی باشد] متحمل حرکت دائم نمی شود^۲ [و حرکات آن دائمی نبود زیرا دائم بودن حرکت آن منوط بدوام برزخ آن بود] و برزخ اینگونه موجودات را بقاء دائم نبود چه آنکه اینگونه ترکیبات عنصری سرانجام متفرق و پراکنده و تباه میشوند.

و بنا براین همه حرکات موجودات زیر افلاک را پایانی بود و چون ثابت شد که واجب است در عالم حرکتی بود مستمر و دائم و نا منقطع [تا اینکه علت حوادث متعاقب باشد]، بناچار آن حرکت مخصوص افلاک بود، و حرکت افلاک هم حرکت دوری بود^۳. و از این امر ثابت و روشن میشود که حوامل آن حرکات نیز دائم الوجود اند، که برای افلاک بلحاظ مبدء و منتهای حرکات مفروضه آنها^۴ و نیز

(۱) البته این امر در اجسام عنصریه متصور بود و در علویات قسری و قاسری نباشد. و البته هر یک از دو قسم حرکت بالطبع و باراده متناهی است. قسری صاد راز طبع مانند مشکی که در آن آب کرده زیر آب گذارند و سنگی کوچک بر او نهند که تهرأ بطرف بالا آید که در این صورت سنگ که باید بطرف پائین حرکت کند با قسر قاسر بطرف بالا رود و در هر حال متناهی است و از مرکز فضای محیط خود تجاوز نمی کند.

(۲) یعنی همه موجودات تحت فلک قمر مراد نیست بلکه آن موجوداتی که ممکن است متحرك بالا راده باشند یعنی انسان و بالعموم همه حیواناتی که در این عالمند، شهاب الدین گوید: اینگونه موجودات متحمل حرکت ارادی دائمه نمی باشند زیرا دوام حرکت متوقف بر دوام برازخ است و برزخ اینگونه موجودات دائمی نیست زیرا ترکیبات عنصری اینگونه برازخ بالاخره متفرق و پراکنده شده و منحل میشوند و در نتیجه تمام حرکات ارادی پایان پذیر است.

(۳) زیرا ثابت شد که حرکات افلاک مستقیم نبود و بلکه ثابت شد که محال است که مستقیم باشد.

(۴) بطرف شرق و غرب، از طرف مبدء بطرف شرق و از طرف منتهی بطرف غرب.

بلحاظ اضافات آنها [بسوی شمال، جنوب و...]^۱ جهاتی مانند یمین و یسار و جز آن پدید میاید^۲ و در آنها نقطه‌های اضافاتی متعین می‌گردد^۳.

نکته - بدانکه آفتاب چون غروب میکند بمشرق خود باز نمی‌گردد مگر پس از اتمام حرکت دوری خود تماماً و اگر قبل از پایان حرکت دوری خود بازگردد لازم‌آید که از مغرب خود طلوع کند و تو خود میدانی که روز بجز مدت طلوع آفتاب چیز دیگری نبود پس براین فرض لازم آید که یک روز دو روز شود^۴ و بداهه این‌طور نبود^۵ و نیز لزوم وجود محدد جهات را بدانستی و بدانستی که جهت سفلی با مرکز آن یکی بود [و اصولاً جهت سفلی همان مرکز است و جهت علوی متعدد با محیط آن می‌باشد]^۶ و زمین در مرکز آن بود^۷ و هرگاه مرکز محدد از جایگاه خود حرکت کند از هرطرف که فرض شود قهراً متوجه بالا شود و بسوی علورود^۸.

و بدانستی که جهت علوی ملایم باطبع زمین نبود^۹ و بزودی در باره چگونگی امر جهت علوی بحث میشود^{۱۰} و همه حوادثی که بنزد ما بود^{۱۱} از آثار حرکات افلاک

(۱) اضافات افلاک بسمت رأس و قدم و شمال و جنوب؛

(۲) عبارت گاه باشد ترجمه قدی‌کون است البته جمله قدی‌کون تسامح در تعبیر است.

(۳) یعنی در افلاک. نقطه‌هایی که موجد جهات شش‌گانه شوند نسبت به شرق و غرب و شمال و جنوب و بالا و زیر و هرگاه این حرکت نمی‌بود جهات ناسپرده متعین نمیشد و در عبارت نسخه بدل آمده است در اثر آن، نقطه‌های اضافات متغیر میشود.

(۴) یعنی لازم آید که در هر دوری دوروز پدید آید و حال آنکه چنین نباشد.

(۵) یعنی دو روز نبود بنا بر این حرکات افلاک دوری بود و تمام است.

(۶) یعنی قبلاً معلوم شد که سفلی عبارت مرکز محدد است همان‌طور که علوی متعدد با محیط محدد است.

(۷) یعنی مرکز ثقل زمین با مرکز محدد منطبق است.

(۸) زیرا متحرک از مرکز بهرجانبی که حرکت کند بناچار بسوی علوی باشد و همان‌طور که متحرک به مرکز بهرجانبی که حرکت کند سوی سفلی رود.

(۹) زیرا ملایم طبع زمین سفلی است نه علوی.

(۱۰) یعنی بیان شود که جهت علوی ملایم با زمین نبود.

(۱۱) یعنی در عالم کون و فساد مانند، هرب حرارت و استیلا و پرودت و قلة نشوونما و رطوبات و انواع نباتات.

بود و بنابراین از بسائط اربعه نمی باشند^۱ والا^۲ لازم آید که:
اولاً پراکنده شوند و ثانیاً حرکات آنها دائمی نبود و ثالثاً حادث باشند و
حدوث آنها موجب خواهد بود که برازخ و حرکات دیگری باشد متقدم بر آنها و
محیط بدانها و متحرك به حرکات دائمه^۳.

بدانکه افلاك در حرکات و مناسبات حرکات خود و مقابلات [کواکب] آنها
و جز آنها [از مقارنات و تریعات و غیره]^۴ متشبه به مناسبات امور قدسی و اشعه انوار
قاهره اند^۵ و چون افلاك را نرسد که بطور دفعه واحده بین این اوضاع و مناسبات جمع
نمایند^۶ و از طرفی هریک از ستارگان حاجب آن دگر میباشد^۷ پس ممکن نبود که
بین همه آنها مقابله واقع شود^۸ و نیز ممکن نبود که بین همه آنها حجابی نبود
و باز بین همه آنها مناسباتی بود^۹ آنطور که در عالم قواهر هست زیرا در برازخ
ابعاد و حجابهای بسیار بود^{۱۰} پس بناچار افلاك بر سبیل بدلیت حافظ این اوضاع^{۱۱}

(۱) مشمول کون و فساد نمی شوند و مرکب از مواد عضری هم نمی باشند و بلکه طبیعت
آنها چیز دیگری است.

(۲) یعنی اگر تحت کون و فساد و یا مرکز باشند.

(۳) زیرا اگر تحت کون و فساد واقع باشند علتی دیگر می خواهند.

(۴) منظور از مقابلات مقابلات کواکب بود و منظور از حالات دیگر مقارنات و تریعات
و تثلیثات، تسدسیات و جز آنها از اتصالات کوکیه و مناسبات فلکیه بود.

(۵) یعنی غرض افلاك از این حالات تشبه با امور قدسی و انوار مجرده است و نیل
به مقام قدس و معشوق حقیقی و البته این اشعه و انوار قدسی عقلی متعین و منضبط اند.

(۶) چون مابین بعضی از این حالات با بعضی دیگر تضاد است مانند مقابله و مقارنه
بنابر این کوکی نمیتواند هم مقارنه و هم مقابله داشته باشد.

(۷) چون جرم آنها کثیف است.

(۸) یعنی بین همه کواکب.

(۹) یعنی بین همه کواکب برخلاف قواهر که حجابی بین آنها نیست.

(۱۰) لکن در عالم قواهر ابعاد و حجاب نبود.

(۱۱) یعنی موقعی که ستارگان چنین حالی داشته باشند پس افلاك حافظ جمع بین

اوضاعی باشند که موجب حدوث جمیع مناسبات است. قطب ص ۳۹۹.

[و جمع بین این اوضاع که موجب حدوث جمیع مناسبات است] میباشد^۱ بنحویکه در اکوار و ادوار مختلف بر سیل تعاقب و استیناف^۲ به همه آن مناسبات ممکنه تحقق بخشد [چون بطور دفعة واحده ممکن نباشد].

و اوضاع حرکات افلاک نه چنان بود که پیروان مشاء گفته و فرض کرده‌اند که هر فلکی در حرکات کثیره خود از همه وجوه متشبه یکی از عقول نوری مشخص مجرد بود^۳.

زیرا که افلاک بسیارند و حرکات آنها نیز مختلف بود و آنطور که خود تصریح کرده‌اند^۴ غرض از حرکت افلاک حرکت کواکب بود^۵ و هر کواکبی در حرکت خود گاه راجع بود و گاه مستقیم، گاه در اوج بود و گاه در حقیض و با این وصف چگونه این حرکات مختلفه متشبه به چیز واحد مشخص [یعنی عقل مجرد] بود^۶ در حال که آنان خود معتقد با شراقات کثیره که ناشی از تکثیر مناسبات نوری باشد نمی‌باشند و بنابر این حرکات کواکب با همه اختلاف احوال خود نبود مگر بمنظور تحصیل مناسبات اشعه نوری و انوار عقلی در معشوقات^۷ و نسبت‌های بعضی از ستارگان به بعضی دیگر نبود مگر تابع مناسبات بعضی از معشوقات با بعضی دیگر و بنابر این

(۱) نه بطور دفعی

(۲) منظور از استیناف این است که افلاک در هر چند هزار سال حرکات و مناسبات و آثار خود را تمام کرده و دوری دیگر برای سازندگی دیگر شروع میکنند.

(۳) شیخ میگوید همه افلاک در حرکات خود بطور دسته جمعی متشبه بانوار مجرده و قاهره‌اند نه آنکه هریک یک از افلاک در حرکات ویژه خود از همه وجوه متشبه یکی مشخص از انوار مجرده بود. قطب ص ۴۰.

(۴) در کتب فلسفی بروش مشاء.

(۵) تا اینکه اشعه مختلف کواکب را یکدیگر انتقال دهد و با هم مخلوط کند و اجزاء عالم برساند و بدین وسیله انواع کائنات پدید آید و چون حرکات کواکب مختلف است آثار آنها نیز مختلف است و این امر درست نیست.

(۶) خلاصه اینکه مشائیان قائل با شراقات متضاعف عقول نمی‌باشند که مقتضی تکثیر انوار عقلیه و کثرت مناسبات آنها باشد.

(۷) منظور از معشوقات قواهر بود.

حرکت کواکب نبود مگر برای تحصیل مناسبات بین قواهر بوجه افضل به ترتیب و تدریج تا آنکه [بترتیب و تدریج] دراکوار و ادوار مختلف به نسبت‌های قاهریتی که به سبب آنها تشبه ممکن شود تحقق بخشد [زیرا بواسطه هرنوع نسبت قاهریتی تشبه ممکن نبود]. و بلکه این دور پایان یافته^۱ و سپس دوری دیگر آغاز می‌شود.

و مشائیان در این نوع تشبیهات بنوعی از مثالی که خود مردود دانسته‌اند و در او بر متقدمان ایراد گرفته‌اند اعتراف و امتناده می‌کنند.

و از جمله چیزهائی که دلالت بر کثرت معشوقات عقلیه میکند اینکه هرگاه معشوق افلاک در باب حرکات آنها یکی باشد، لازم آید که حرکات آنها درجهات متشابه بود^۲ در حال که چنین نبود [و همان‌طور که بیان شد حرکات آنها هم درجهات وهم در اوضاع و احوال دیگر مختلف است] و نیز تو خود میدانی که هرگاه بعضی از برازخ علویه علت بعضی دیگر باشد بطوریکه [بین همه آنها رابطه علی و معلولی باشد و] علل و معلولات باشند لازم آید که [بحکم اینکه در طبیعت معلول متشبه به علت است] معلولات در حرکات خود متشبه به علل باشند و عاشق آنها باشند

(۱) زیرا هرنسبت قاهریتی موجب نمی‌شود که کواکب متشبه بانوار قاهره و مجردات شوند پس آن تحصیل مناسبات که غرض از حرکات کواکب است متدرجا حاصل میشود در اکوار و ادوار مختلف.

(۲) مشائیان در این تشبیهات یعنی در تشبیه اصنام باریاب خود و تشبه افلاک به قواهر در تحصیل مناسبات بنوعی از مثال یا مثلی که خود قبول ندارند و بر متقدمان ایراد گرفته‌اند یعنی کسانی که قائل باریاب اصنامند و گویند اشخاص هرنوعی را امر واحدی است عقلی که مثال و مطابق با اوست اعتراف کرده‌اند یعنی برای حل اشکال قائل به چیزی شده‌اند که قبول ندارند.

یعنی مشائیان برای حل این مناسبات مثلی آورده‌اند که خود نپذیرفته‌اند.

(۳) یعنی همه حرکات کواکب و افلاک متوجه به یک جهت شوند و مختلف و مثلاً هابط و راجع و... نباشد در صورتی که معشوقات افلاک در حرکات آنها یکی بود.

در حال که چنین نیست^۱ [زیرا اگر چنین باشد باید حرکات آنها در جهت متشابه باشد.]

فصل در تمهید گفتار ما در باب قواهر کلی، طولی و عرضی و ازلیت و ابدیت زمان

چون انوار قاهره را [همواره] ابتهاجی کامل بود بیک نور یعنی نور الانوار^۲ و از طرفی از همه آن انوار بعلت فقر مشترکی که دارند یک برزخ [کلی که فلک ثوابت باشد] صادر شود^۳ و نیز چون آن گونه قواهری که مقتضی وجود و صدور عنصر یاتند از قواهر عالی^۴ که اصحاب برازخ علویه اند [یعنی افلاک] نازل ترند و با توجه باینکه از آنها [یعنی از قواهریکه مقتضی عنصر یاتند] آنگونه برزخهایی صادر میشود که هم در برابر برازخ عالی^۵ خاضع بود و هم طبعاً متأثر از آنها باشد^۶ و نیز با توجه باینکه برای آنها [یعنی برای برازخ خاضعه که عناصرند] ماده مشترکی بود^۷ [بین همه صور عنصریه] که قبول صور مختلفه میکند. نتیجه این میشود که حرکات افلاک نیز در دورانی بودن مشترکند و برای تشبه بیک معشوق اند که آن نور اعلی بود و در عین حال بسبب اختلاف معشوقات خود که انوار قاهره اند در جهات مختلف می باشد، اشتراکات در برابر اشتراکات و افتراقات بازاء افتراقات و مفترقات بازاء مفترقات بود و بدین ترتیب جهات متکثر

(۱) یعنی اگر چنین بود لازم میامد که سرانجام همه برازخ متوجه به علت اول و علة العلل شوند و حرکات آنها متشابه می بود و بنا بر این اصولاً بین برازخ رابطه علت و معلولی وجود نداشت.

(۲) زیرا بین انوار حجابی نبود و بنا بر این همه آنها را بیک ابتهاج بود که عبارت از مشاهده نور الانوار بود و از این ابتهاج برزخی حاصل نشود.

(۳) آن برزخ فلک ثوابت بود با تمام صور کواکبی که در آن بود.

(۴) یعنی از قواهری که در رتبت نازل اند و مقتضی عنصر یاتند.

(۵) یعنی برازخ خاضعه و یا عنصریات را ماده مشترکی است.

و متناسب در فیض حاصل می‌گردد^۱ [وجهات فیض متکثر و متناسب می‌شود].

و باید [در اینجا چند نکته را] دانست [اول آنکه] تقدم بعضی از قواهر بر - بعضی دیگر تقدم عقلی [ذاتی] بود نه زمانی، [دوم آنکه] آدمی قادر بر ضبط^۲ ترتیب قواهر و شمارش آنها نبود [سوم آنکه] چنین نباشد که قواهر تنها در جهت ترتیب طولی روند و بلکه پاره از قواهر در وجود متکافی^۳ می‌باشند.

زیرا از قواهر طولیه اعلین بسبب جهات کثیره نوریه که در ذات آنها بود و یا بسبب مشارکت بعض با بعضی دیگر جایز بود که انوار قاهره متکافئه از آنها صادر گردد و اگر [وجود انوار متکافئه واقع در طبقات عرضیه که ارباب اصنام

(۱) همه قواهر در یک ابتهاج که حصول بواسطه مشاهده نور الانوار است مشترکند و باز همه قواهر در فقر مشترکند و از جهت اشتراک در فقر برزخ مشترک حاصل می‌شود که بمنزله ماده مشترک عنصریات است. و از جهت ابتهاج واحد حرکات دوریه واحد حاصل می‌شود پس دوحده مشترک دارند یکی ابتهاج واحد که منشأ حرکات دوریه است و دیگر فقر واحد که منشأ اشتراک در صدور برزخ واحد است و از طرفی قواهر در مرتبه نازل تر مقتضی عنصریاتند البته قواهر نازله ارباب اصنام اند یعنی از جهت ارباب اصنام بودن و باز از همانها که مقتضی عنصریات است برازخی که در برابر برازخ عالیّه خاصع اند صادر، می‌شود و ساده دارند که بین همه عنصریات است که قبول صورتها میکند و همانطور حرکات افلاک در دوری بودن مشترک و در جهات مختلف است پس اشتراکات در آنها بازاء اشتراکات در مساوات و ارضی است. یعنی در ابتهاج اشتراکات عقلی دارد و بازاء اشتراکات حسی در مرتبه نازل است در حرکت استداره و ماده مشترک. و متفرقات در انوار مجرده بازاء متفرقات در عنصریات مختلف است پس عالم عقول و عالم ماده مطابق همد و منظور از متناسب همان تناسب بین علویات و سفلیات است.

(۲) باینکه بعضی علت بعضی دیگر باشند تا آخر مراتب.

(۳) یعنی مابین آنها جریان علت و معلولی نباشد و بلکه علل آنها امری باشد خارج از

آنها.

نوعیه‌اند] نمی‌بود. انواع متکافئه حاصل نمی‌شد^۱ و آنچه از نوع انوار قاهره عرضیه از ناحیه انوار قاهره اعلین باعتبار مشاهدت آنها نسبت بنور الانوار و هر نور عالی دیگر حاصل میشود اشرف از انوار عرضیه‌ایست که از جهت اشعه اشراقیه آنها حاصل می‌گردد^۲. زیرا مشاهدات اشرف از اشراق بود.

و در آن اشعه نیز مراتب و طبقاتی بود^۳ پس در بین قواهر اصولی بود طولی که وسائط شعاعی و جوهری آنها کمتر بود^۴ که آنها امهات انوار قاهره‌اند. و بعضی از قواهر اصول عرضی می‌باشند که از اشعه وسطیه یعنی اشعه طبقه طولیه حاصل شده‌اند و آنها خود بر طبقاتی بسیارند^۵.

بدانکه زمان عبارت از مقدار حرکت بود آن گاه که مقدار متقدم و متأخر آن

(۱) یعنی اگر وجود انوار متکافئه در طبقه عرضیه که ارباب انواع باشد

نمی‌بود، قهراً انواع متکافئه هم حاصل نمی‌شد و تکافؤ معلولات جسمانیه یعنی انواع که بعضی علت بعضی دیگر نمی‌باشند و علت همه آنها امری است خارج از آنها دلیل بر این است که در علل نوری آنها نیز تکافؤ وجود دارد یعنی ارباب انواع آنها و علل آن ارباب انواع نیز خارج از آنها است زیرا هر آنچه در این عالم جسمانی بود از جواهر و اعراض همه ظل و آثار انواع و هیات نوری عقلی بود پس چون حرکات فلکیه و اوضاع کوکبیه انواع عنصریه را سهیامی کند عقل مفارقی که رب النوع آنها است بر آنها افاضه می‌کند. قطب ص ۴۰۳.

(۲) عبارت مغلق است منظور این است که انوار قاهره عرضیه که باعتبار مشاهدت قواهر اعلین نسبت بذات نور الانوار و یا مشاهدتی که هر عقل حافل نسبت به عالی دارد حاصل میشود. شریف‌تر است از انوار قاهره که باعتبار اشعه آنها حاصل میشود پس انوار قاهره عرضیه دو قسم‌اند یک قسم آنها که باعتبار مشاهدات انوار طولیه حاصل میشوند یک قسم آنها که باعتبار اشراقات هریک بردیگری حاصل میشود.

(۳) و این اختلاف ناشی از اختلاف در قابل و فاعل بود.

(۴) هر سافل معلول عالی است و مترتب است تا آخر مراتب.

(۵) و یا کثرتی که دارند بعضی با بعضی دیگر ترکیب یابند و از هر ترکیبی و دسته

از آنها تعداد و دسته از قواهر و نفوس و اجرام را اعراض حاصل شود.

در عقل جمع گردد^۱ و ضبط آن بحرکت یومیه بود زیرا حرکت یومیه ظاهرترین حرکات بود^۲.

و تو از تأخیر خود نسبت بامری در صورتیکه آن تأخیر منتهی شود به از دست رفتن فائده که تقدیم آن دربر دارد حدس خواهی زد که امری از امور از دست تو برفته است و آن زمان بود^۳.

و در این هنگام اندریابی که زمان عبارت از مقدار حرکت بود زیرا در آن تفاوتی در قلت و کثرت و همچنین عدم ثباتی درمیانی [و چون این امر روشن شد] بدانکه زمان را نه بدایتی بود و نه نهایتی بلکه ازلی وابدی است چون زمان منقطع نمی شود [در طرف ابتداء] بدان نحو که او را مبدئی زمانی بود^۴ زیرا اگر چنین باشد قهراً او را نیز قبلی خواهد بود که با بعد آن جمع نشود^۵ [زیرا حالت کون باحالت لا کون جمع نمی شود و لازم آید که برای زمان زمان باشد].

و نتوان گفت که این قبل نفس عدم [یعنی عدم زمانی] بود^۶ زیرا

(۱) یعنی هرگاه مقدار متقدم و متاخر آن را در عقل جمع کنیم و بدان نظر افکنیم درمیابیم که زمان مقدار حرکت است. منظور این است که آنات گذران بوده و مقدار ندارند و بنا بر این مقدار بودن آن آنگاه معلوم میشود که اجزاء آن جمع شوند و البته تنها در عقل جمع میشوند پس چند جزء آن که پهلوی هم در عقل جمع شوند ادراک میکنیم که مقدار است و بهر حال مقدار چیزی باید باشد که خود متدرج الحصول بود و آن حرکت است.

(۲) ضبط آن بسبب مقیاس حرکت دورانی افلاك است که منقسم به ساعات، ایام، هفته ها، ماه ها و سالها شود و بالاخره حرکت افلاك از مشرق بمغرب.

(۳) برای روشن شدن معنی زمان این مثال را آورده است و مثلاً در رفتن بمنزل برای ناهار تأخیر کرده ای و قهراً بمنزل نرسیده چه چیز موجب شده است که تو بمنزل نرسی همان چیز زمان است.

(۴) یعنی مبدئی زمانی ندارد و پس در جهت مبدأ منقطع نیست.

(۵) زیرا حال کون با حال لا کون جمع نمی شود و البته حال بعد که نیامده است لا کون است و حال قبل که گذشته است نیز لا کون است.

(۶) یعنی عدم زمان نباشد. یعنی نفس عدم زمان نباشد.

عدم چیزی [که عدم ملکه است] گاه باشد که بعد از آن وجود یابد^۱ و نیز [قبل] امر ثابتی هم نبود که با بعد خود جمع شود^۲ [چه آنکه اگر امر ثابتی باشد] قبلیت او نیز قبلیت زمانی بود و لازم آید که قبل از زمان زمانی بود و آن محال بود^۳ پس زمان را مبدئی نبود [وامری بود ثابت سیال و متجدد الحصول].

و از طریق دیگر گوئیم^۴: پیش از این بدانستی که همه حوادث مستدعی علل غیر متناهی غیر مجتمع الوجودند^۵ و بنابراین مستدعی حرکت دائمی اند و آن [حرکت دائمی] ناچار باید از اسری بود محیط^۶ و پیش از این دوام آن محیط [محدد الجهات] را از راهی دیگر [بجز آن راهی که دوام زمان بدان دانسته میشود]

(۱) و بالاخره هرگاه زمان را مبدئی باشد لازم آید که آنرا قبلی باشد که با بعد خود جمع نشود و قبلی که با بعد خود جمع نشود خود زمان است پس آن قبل نفس عدم زمان نباشد و امر ثابتی هم نباشد که با بعد خود جمع شود پس از نوع امر ثابتی باشد سیال متجدد پس آن قبل نفس عدم نباشد باین معنی که زمانی نبوده است پس بود شده است زیرا عدم چیزی گاه باشد که بعد از او باشد و امر ثابتی نباشد تا با او جمع شود و امر ثابتی نیست تا لازم آید که قبل را قبلیت زمانی باشد و لازم آید که که قبل از زمان زمان باشد و عبارت دیگر آن قبل عدم آن زمان نمی باشد یعنی عدم آن زمان درست نیست چون قبل از زمان ، زمان نیست که عدم الزمان باشد پس عدم محض است پس قبل از زمان تواند عدم الزمان باشد و آن قبل مفروض امر ثابتی هم نیست آنطور که با بعد خود جمع شود زیرا متدرج الوجود است.

(۲) مانند واحدی که با دو جمع شود که یکی قبل از دو است و اسری ثابت است.

(۳) و از همین جهت است که ارسطو گوید هر کس که قائل بحدوث زمان است ناگاهانه قائل بقدم زمان است و چون از فرض عدم آن وجودش لازم نیاید بعضی گمان کرده اند واجب - الوجود است... در هر حال اگر زمان را مبدئی بود لازم آید که او را مبدئی نبوده یعنی از فرض وجود عدم آن لازم آید و محال بودن آنها همین است.

قطب ص ۴۰۶.

(۴) طریق دیگری است برای این معنی که زمان مبدئی ندارد و آن از طریق اثبات این

معنی است که اصولا حوادث را مبدئی نبود.

(۵) غیر متناهی در امور غیر مجتمع الوجود باطل نیست.

(۶) یعنی محیط به برازخ دیگر که محدّد الجهات باشد.

بدانستی^۱، پس چون ثابت شد که حرکت را مبدئی نبود [ودائم بود] همین طور است وضع زمان که مقدار آنست.

و نیز زمان را مقطعی [و نهایی] نبود^۲ زیرا اگر او را نهایی بود بناچار عدم آن بعد از وجودش بود^۳.

و لازم آید که برای آن بعدی باشد و بعد بودن او^۴ نیز عبارت از عدم او نباشد زیرا گاه باشد که عدم قبل باشد [تنها بعد بودن عبارت از عدم نباشد و براین وجه چه بسا که عدم قبل باشد چنانکه گذشت]. و چیز ثابتی نباشد چنانکه گذشت^۵ پس [بهر حال اگر او را مقطع و بعدی باشد] لازم آید که بعد از همه زمانها زمانی بود و این امر محال بود [پس زمان را نه بدایت بود و نه نهایت و او را بالفعل طرفی نبود و شی^۶ متصل واحدی بود از ازل تا ابد] و قبلیت و بعدیت زمان نسبت به «آن» دفعی

(۱) از راه استعالت فساد محدد و عدم آن و بنابراین چون حرکت را مبدئی نبود قهراً زمان هم که مقدار اوست دارای سبده باشد.

(۲) یعنی همانطور که ابتدائی برای زمان نیست انتهایی هم نیست.

(۳) چون معنی پایان عدم است و بنابراین قبل از عدم یعنی قبل از پایان موجود بوده است.

(۴) یعنی بعدی که عبارت از بعد از وجود او بود.

(۵) یعنی عدم قبل باشد و آن عدم محض باشد و چیز ثابتی نباشد که با چیزی دیگر جمع شود در بیان بطلان سبده گفت که گاه باشد که عدم چیزی بعد از آن چیز باشد و عکس آنرا در اینجا گوید که گاه باشد که عدم چیزی قبل از آن چیز باشد و چیز ثابتی نباشد که قبل یا بعد جمع شود بلکه زمان امری است متجدد و متصرف پس هر چه را قبل فرض کنیم قبلی خواهد داشت و هر چه را بعد فرض کنیم بعدی خواهد داشت زیرا قبل و بعد ثابت نمی باشند و مانند واحد و اثین نمی باشند که واحد قبل یا بعد جمع شود و اصولاً اگر فرض شود که قبل را قبلی و یا بعد را بعدی باشد، لا^۷ بلکه نه آن قبل قبل باشد و نه آن بعد بعد باشد و از وجود هر یک عدم آن لازم آید و چون روشن شد که زمان را بدایت و نهایت نیست پس او را بالفعل طرفی نباشد و بلکه امری واحد و متصل باشد از ازل تا ابد و طرف و هو می زمان آن^۸ است باعتبار حد فاصل بین گذشته و آینده که یکی را بدیگری وصل کند و باعتبار اینکه گذشته را از آینده جدا می کند حد فاصل است. قطب ص

وهمی^۱ و زمانی که دو طرف اوست اعتبار میشود^۲ پس آنچه از اجزاء گذشته نزدیکتر باوست بعد بود^۳ و آنچه دورتر است قبل بود و در طرف آینده امر بعکس می باشد^۴. و گرنه اشکال تشابه وارد خواهد بود^۵ و نه ماضی، ماضی بود و نه مستقبل، مستقبل. و فیض خدا ابدی بود^۶ زیرا فاعل آن نه تغییر پذیرد و نه منعدم گردد و بنابراین عالم بدوام او دوام یابد. و اما آنچه در این باب گفته شده است که اگر فیض دوام یابد لازم آید که فیض با مبدع فیض برابر بود درست نبود و این امر لازم نمی آید^۷ چه آنکه بدانستی که نیر مقدم بر شعاع بود^۸ اگرچه در این مورد گاه از وجود شعاع و عدم آن بوجود و عدم نیر پیش از آن استدلال میشود در موردی که عدم آن ممکن بود^۹.

اما موجب که در اینجا عالم باشد^{۱۰} لازم نمی آید که فی نفسه برابر باشد با آنچه ویرا ایجاب کرده است که در اینجا واجب الوجود بود [اگرچه دوام آن دو با یکدیگر بود] و اینکه او یعنی عالم از او حاصل شده و پایدار باوست^{۱۱}

(۱) زیرا وجود خارجی ندارد.

(۲) یعنی اجزاء زمانی که در طرف «آن» است پس قبلیت و بعدیت باین اعتبار است.

(۳) یعنی نزدیکتر به آن و همی.

(۴) یعنی جزئی که دورتر است بعد و جزئی که نزدیکتر است به «آن» قبل بود.

(۵) یعنی اگر این نسبت معتبر نباشد این اشکال وارد است که چون اجزاء زمان

متشابه اند و اولویت هم نسبت از راقبلیت و بعدیت پس حصول اجزاء آن ترجیح بلامرجح است.

(۶) پس عالم ابدی بود زیرا فاعل که واجب بالذات است همواره ذوات ممکنات

را افاضه میکند و دائماً بر عالم وجود فیض میکند.

(۷) ابراد این است که در این صورت لازم آید که مخلوق و خالق برابر باشند.

(۸) یعنی مقدم بالذات نه بالزمان.

(۹) در موردی که عدم او ممکن باشد چنانکه از عدم روشنائی هوا بر عدم طلوع آفتاب

پیش از آن استدلال میشود در هر حال از این امر لازم نمی آید که شعاع قبل از نیر یا مساوی

با او باشد پس در فیض نیز برابری لازم نیاید. قطب ص ۴۰۸.

(۱۰) که فیض خدا باشد.

(۱۱) یعنی عالم که فیض خداست صادر از خداست و قائم باوست.

و اما آنچه در مقام ابطال حرکات بی آغاز گفته شده است^۱ و استدلال شده است که حرکات مجتمعة الوجودند از آن جهت که یک یک آنها متدرجاً موجود می‌شوند و بنا بر این همه آنها موجود خواهند شد [و چون همه موجود بوده و دارای ترتیب است پس باید متناهی باشد پس عالم حادث است]^۲ نادرست خواهد بود^۳ زیرا حرکات متعاقبه محال بود که مجتمع شوند^۴ و بنا بر این مسأله بی‌نهایت در آنها بدون اشکال است^۵ و درست است پس مجموعی برای آنها نبود و وجود جمعی نیابند چه آنکه همانگونه که موجود میشوند ثباً میشوند.

و بدانستی که برهان وجوب تناهی در اموری جریان یابد که هم اجتماع آحاد آنها ممکن بود و هم در آنها ترتیب علی بود در حال که در مورد حرکات متعاقبه این طور نبود چه آنکه اجتماع آحاد آنها ممکن نبود [برخلاف غیر متعاقبه که حرکات افلاک مستدیره باشد] و فرض کردن امری که ذاتاً محال است^۶ بدین منظور که امری دیگر بر جهت محال بودن آن [و فرض آن محال را ممکن] استوار کردن از اموری است که قبلاً بطلان آنها بدانستی^۷ و آن گونه علی که در آنها نهایت واجب بود عبارت از ذوات ثابتة فیاضیه بود^۸ [بعلت اجتماع و ترتیبی که دارند

(۱) تا حدوث عالم را ثابت کنند. و از ابطال حرکات بی آغاز حدوث عالم لازم آید.

(۲) و چون همه موجوداند و دارای ترتیب پس باید متناهی باشد و عالم حادث باشد.

(۳) یعنی این استدلال نادرست است.

(۴) مانند اجزاء حرکات معدود که بحث ما در آن است.

(۵) چون بی‌نهایت در امور متعاقبه بی اشکال است چنانکه گذشت.

(۶) در این جا اجتماع حرکات ماضیه است که فرض میشود موجود است و سپس بر این-

فرض محال بودن حدوث عالم استوار میشود.

(۷) در قواعدی که آخر باب منطق آورده است این معنی را بیان کرده است که یکی از

موارد مغالطه همین است که ابتداء امر محالی را ممکن فرض کنند و سپس اموری را بر آن استوار کنند و در هر حال چون روشن شد که حرکات علل حوادث اند و همین طور ذوات فیاضیه، روشن شد که حرکات نامتناهی اند.

(۸) چون هم مجتمعة الوجودند و هم دارای ترتیب علی برخلاف حرکات پس ذوات

فیاضیه که علل حوادث اند متناهی‌اند. قطب ص ۴۰۹.

بر خلاف حرکات متعاقبه] و اما ایرادی که در این باب شده است که هرگاه حرکات بی‌نهایت بود لازم‌آید که هریک از حوادث عالم وجودش متوقف بر حصول بینهایت بود و در نتیجه اصلاً وجود نیافته حاصل نشود، گفتاری ناصواب بود زیرا آن اصری که اگر متوقف بر نامتناهی باشد مستنع الوجود خواهد بود در صورتی است که متوقف علیه و مترتب علیه نامتناهی حاصل نشده باشد^۱ [باینکه هر دو معدوم باشند که در این صورت دومی یعنی متوقف موجود نشود مگر بعد از وجود متوقف علیه نامتناهی در مستقبل] و اما اگر نامتناهی متوقف علیه [در جهت ماضی] باشد و حوادث هم از نوع حوادث ضروری الوقوع باشد [که بعد از وجود نامتناهی که در جهت ماضی است حادث خواهد شد] او خود محل نزاع است^۲ [و چگونه میتوان حکم بامتناع آن کرد].

و اما آنچه در مقام ایراد دیگر گفته شده است که «آن» عبارت از پایان ماضی بود و بنابراین [ماضی] متناهی بود [زیرا هر چه را پایان بود متناهی است]^۳ اگر منظور این باشد که «آن» آخر ماضی است و بعد از آن آخر دیگری نبود سخنی نادرست

(۱) مانند دو چیز معدومی که اخیر آن دو وجود نیابد مگر پس از وجود معدوم اول بلکه مگر پس از وجود غیر متناهی. خلاصه کلام اینکه گویند اصری که متوقف بر امور نامتناهی باشد و مستنع الوجود است آن موردی است که آن نامتناهی از امور مرتبی باشد که تا آن هنگام حاصل نشده باشد و مربوط به مستقبل باشد مانند دو چیز معدومی که دومین آن حاصل نمیشود مگر پس از وجود یافتن معدوم اول و بلکه بطور بی‌نهایت همه افراد آن باید موجود شوند تا آن امر متوقف بر آنها حاصل شود.

(۲) یعنی محل نزاع همین است و از کجا حکم قطعی بامتناع آن کرده‌اند زیرا هر چیزی که وجود نیابد مگر بعد از وجود بی‌نهایت در مستقبل بطور قطع وجودش محال بود پس هر حرکتی و حادثی که متوقف بود بر حرکات و حوادث بی‌نهایت در آینده واجب است که آن حوادثی که متوقف علیه است متناهی باشد پس اگر فرض کنیم که چیزی متوقف باشد بر حصول مالا یقنای در طرف آینده چون کشش آینده بینهایت است تا آن بی‌نهایت حاصل نشود آن امر حاصل نمی‌شود و بدیهی است که آن بی‌نهایت هیچگاه حاصل نمی‌شود پس آن امر هم حاصل نخواهد شد.

(۳) یعنی ماضی متناهی بود.

بود^۱ و اگر منظور این بود که آن «آن» آخر ماضی بود و بعد از آن ادواری از آنات دیگر میباشد که هریک آخر ماقبل خود بود سخنی درست است زیرا بر این فرض آن «آن» مفروض هم آخر این ماضی بود و هم آغاز زمان آینده در صورتیکه «آن» مبدء قرار داده شود و هریک از دو زمانی که واقع در دو طرف آن بود یعنی ماضی و مستقبل بی پایان قرار داده شود.

و اکثر اوقات، اینان حکم جمیع را بر اساس حکم بریکایک ثابت می کنند. چنانکه گفته میشود: هریک از حرکات مسبوق بعدم بود پس لازم آید که همه حرکات نیز مسبوق بعدم باشد و بیش از این بدانستی که از ثبوت حکمی بریکایک لازم نمی آید که آن حکم بر همه [بطور جمعی] نیز ثابت شود [مثل اینکه گویند هریک یک از زنجیان سیاهند پس همه آدمیان سیاهند] زیرا ترا رسد که گوئی: هریک یک از اعداد سیاهی بر این محل در زمان واحد معینی ممکن الحصول بود و لکن ترا نرسد که گوئی همه اعداد سیاهی در زمان واحد معینی بر آن محل ممکن الحصول بود و بنا بر این از ثبوت حکمی بریکایک ثبوت آن بر همه لازم نمی آید؛ [و بلکه ناصواب بود].

فصل در بیان اینکه حرکات الافلاك برای رسیدن بامری قدسی لذیذ بود.

چون وجود حرکات فلکیه ثابت شد و ثابت شد که حرکات افلاك منبعث از انوار مجردة مدبره اند.

(۱) زیرا بنزد حکیم بعد از آن «آن» مفروض، آنات و ازمنه غیر متناهی دیگر بود که هریک آخر ماقبل خود است. قطب ص ۴۱۰.

(۲) این امر درست است لکن آن نتیجه که مطلوب خصم است حاصل نمیشود.

(۳) یعنی آخر ماضی و ابتداء آینده است در صورتیکه توجه بابتدائیت آن شود زیرا «آن» فاصله بین گذشته و آینده است، از جهت ماضی پایان است و از جهت مستقبل ابتداء است قطب ص ۴۱۰.

(۴) منظور این است که از حکمی که بر یک یک یعنی کل افرادی ثابت و استوار است حکم بر جمیع یعنی کل جمعی را ثابت می کنند در حقیقت نوعی از مغالطه است که حکمی بر یک یک درست باشد و از این تشابه استفاده شود و بر کل جمعی هم همان حکم شود.

(۵) منظور از امر قدسی لذیذ شعاعی است که فائض بر نفوس آنها است بسبب حرکات و بحث در اینکه شکل فلک کروی است و در چگونگی مدور نفس از عقل و غیر از آن.

و نیز اشارت کردیم که انوار مجردة مدیره در مرتبت نازل انوار قاهره که پاک و منزّه از علایین ظلمات اند قرار دارند^۱ و نیز نور اخس نوری است که بنزد ظلمات بود^۲ [و مشوب باظلمات بود] نتیجه آنکه نوری که نزدیکتر به ظلمات است از کمالات نوری دورتر بود و [بعد از این مقدمات خود] دانسته میشود که حرکات افلاک برای غرض خاصی بود، چون ارادی است و این غرض از سافل عاید بعالی نمیتواند باشد چون از معلول فائده عاید علت نمیشود و از طرفی برای استفاده فائده از سافل هم نمیتواند باشد چون عالی از سافل بهره برنمیگیرد پس برای دریافت نور سانع بود که از ناحیه نورالانوار برانوار مدبره فائض میشود. و نیز دانسته شد که حرکات برازخ علویه برای نیل به غرضی که درمادون آنست نبود و برای غرضی که بطور دفعی باورسد و یا اصلا باور نرسد نیز نبود^۳ زیرا عر دو حالت منجر به پایان حرکات میشود از جهت نیل به کل و یا یأس از کل^۴ و بنابر این حرکات بر ازخ علویه برای نیل به غرضی نوری بود که انوار مدیره از انوار قاهراندر یافته بدانها میرسد^۵ و آن نور سانع^۶ و شعاعی قدسی بود و اگر

۱- زیرا انوار مجردة مدبره مستقل به علائق بدنیهداند و بدین جهت معجوب از مجردات معضه اند و بنابر این انوار متعلق باجرام و ابدان ظلمانیه اخس اند و انواری که مجرد از اعلا بقی جرمانیه اند اشرف میباشند. قطب ص ۴۱۱.

۲- یعنی متعلق و مشوب به ظلمت بود.

۳- یعنی برای هیچیک از این سه فرض نیست یکی اینکه حرکات افلاک برای نیل بغرضی باشد که در موجودات مادون آنها باشد دوم اینکه برای غرضی باشد که دفعة بآنها رسد سوم اینکه اصولا برای غرضی نباشد..

۴- در صورتیکه بطور دفعی همه غرض حاصل شود باید حرکات پایان پذیرد و اگر اصلا برای نیل بغرض نباشد باز هم باید حرکات پایان یابد.

۵- یعنی از انوار قاهره بوساطت مدبرات فلکی بافلاک یعنی به جرم افلاک رسد.

۶- یعنی نور عارضی که از نورالانوار بر مدبرات فلکی فائض شود. قطب ص ۴۱۲.
نور سانع تنها از ناحیه نورالانوار است و شعاع قدسی از سایر تواهر.

در نور منبری که در برازخ علویه است امری دائم التجدد نبود حرکات متجدده دائمی از آنها حاصل نمی شد زیرا آنچه خود لنفسه ثابت بود^۱ که نفوس واجرام آنها باشد^۲ مقتضی امری متغیر نبود^۳ و آنچه در انوار متصرفه متجدد شود امری از امور عالم ظلمات نبود چنانکه گذشت^۴.

پس آن غرض امری نوری بود و فائض از قواهر بود و تجدد الحصول بود^۵ و آن متجددات واقع در مدبرات علویه عبارت از صور علمیه نبود^۶ زیرا صور علمیه مدبرات علویه از جهت علومی که آنها بمادون خود یعنی از ناحیه معلولات حرکات خود دارند و همین طور بمافوق خود، بالفعل بود^۷ و نه آن علوم افزوده و نه کاسته میشود چون ثابت شده است که ضوابط حوادث متناهی است و هردوری تکرار میشود^۸ چنانکه بزودی خواهی دانست که همه ضوابط و کلیات^۹ موجودات

۱- یعنی لازم آید که از برازخ، حرکات متجدده صادر نشود و از امری که خود ثابت است مانند مدبرات، افلاک و اجرام آنها که امری متغیر است حاصل نشود.

۲- منظور از انوار متصرفه نفوس ناطقه فلکیه است اموری که از عالم ظلمات است مانند مدح، ثنا یا اسرار حیوانی زیرا گفته شد که حرکات افلاک واجبة الدوام است و باید منشأ آن امری باشد که دائم بود و علاوه داخل در تحت کون و فساد نباشد پس غرض تجدد در نفوس افلاک مانند نفوس انسانی نیست.

و ارتباطی به غضب و شهوت و... ندارد که مربوط به کائنات فاسدات است و همه اینها بر اجرام فلکی مستمع است. پس امری که در نفوس متصرفه فلکی متجدد شود و موجب حرکات اجرام فلکی می گردد امری نوری بود.

۳- یا بتدرج الحصول بوده.

۴- یعنی آن امر نوری فائض از قواهر، صور علمیه متجدده در نفوس متصرفه افلاک نباشد.

۵- یعنی صور علمیه نفوس افلاک هم بمادون خود یعنی آنچه معلول حرکات آنها است و همین طور بمافوق خود که علل آنها است بالفعل است یعنی علم بالفعل که قابل زیاد و نقصان نیست زیرا برهن شده است که ضوابط حوادث متناهی است نهایت در هردوری تکرار میشود پس کلیات حوادث متناهی است و در هر حال اگر امر متجدد در نفوس متصرفه فلکی، صور علمیه آنها باشد لازم آید که حرکات آنها پایان پذیر باشد. ۶- و قوانین.

حادثه متناهی بود^۱ و واجب التکرار^۲ و نسبت‌های موجودات مترتبه قاهره نیز متناهی اند اگر چه بسیارند زیرا علل و معلولات آنها متناهی اند^۳ در حالی که حرکات افلاک غیر متناهی است پس حرکات افلاک نبود مگر برای نیل بامری غیر متناهی التجدد از آنچه ذکر کردیم یعنی از نوع شمع‌های قدسی لذید. [و اگر حرکات آنها برای صور علمیة راصل به نفوس آنها باشد چون متناهی است لازم آید که حرکات آنها هم متناهی باشد.]

بنابراین تحریکات در افلاک معد اشراقات بود و بار دیگر اشراقات موجب حرکات بود^۴ و حرکتی که منبعت از اشراق بود از لحاظ، عدد غیر از حرکتی است که معد آن اشراقات بود^۵ و بنا بر این دور مستمع لازم نمی‌آید^۶ پس همواره حرکت شرط اشراق بود و اشراک خود بار دیگر موجب حرکتی بود که پس از اشراق حاصل می‌شود و این امر همچنین بردوام بود و همه اعداد حرکات و اشراقات مضبوط بود به عشق مستمر و شوق دائم و توالی حرکات افلاک بر نسق واحد از جهت توالی انوار سانحه بود در انوار مدبره بر نسق واحد^۷ و چون فلک و فاعل آن متشابه الافعالند^۸ بنابراین شکل

۱- نه جزئیات خارجی آنها که متعاقب الوجودند.

۲- دوری بعد از دوری و کوری بعد از کوری پس ناستناهی بودن حوادث دراکوار و ادوار بوده نه در ضوابط آنها.

۳- یعنی علل و معلولات قاهره متناهی بود.

پس اگر آن امر محروک، مجدد صور علمیه بود در حال که صور علمیه متناهی است بناچار باید حرکات افلاک هم متناهی باشد.

۴- یعنی تأثیر متقابل است، نفوس فلکیه منفعل میشود به لذات قنسیه ناشی از اشراقات عقلی. بدن و جرم فلک منفعل میشود به حرکات دوریه که مناسبت با اشراقات نوریه است و حرکات افلاک بواسطه دوام اشراقات دوام یابد.

۵- چون توافقی بالنوع دارند از این جهت تغایر دو حرکت بعدا است.

۶- که توقف حرکت بر حرکت باشد یعنی دور مضمر.

۷- زیر فیضان انوار متتابعه از ناحیه نور الانوار بر سادون خود پروتیره واحد بود.

۸- چون بنابر قاعده حکماء اوزا طبیعت واحد و بسیطی بود و در آن اختلاف قوی و طبایع نبود و هر جزئی از آن متشابه با کل آن بود و فاعل آن که نور مجرد است نیز در معرض تغییر نبود.

فلک نیز متشابه بود^۱ و در بین اشکال بجز شکل کروی هیچ شکلی دیگر نبود که که بتوان فرض کرد که اجزاء آن از لحاظ وضع متشابه باشند^۲ و همین طور است هر برزخ بیضی دیگری^۳ و چون مدبرات برزخ علویه را علائق شهوانی و غضبی و یا هر آنچه آنها را از عالم نور بازدارد نبود^۴ قهراً اشراقات بسیار پذیرند بنابراین بسبب پذیرفتن اشراق از نور الانوار و با توجه باینکه همه مدبرات در پذیرفتن اشراق از انوار مشترکند همه آنها نیز در تحریکات دوریه خود اشتراك دارند و لکن از جهت اختلاف آنها در اشراقات که آن اختلافات از ناحیه علل آنها بود [یعنی از ناحیه اختلاف در علل فاعلی که قواهر باشند که در شدت و ضعف اختلاف دارند] پس نوع تحریکات آنها مختلف بود [در سرعت و بطء...]^۵ و اگرچه اصولاً وجود نور ناشی از قاهره از قواهر اعلین بود و قبول اشراقات بسیاری را می‌کند^۶ و لکن در کمال جوهریت بمانند نور قاهر نبود زیرا نور قاهر انوار مجرد مدبره را بدان جهت افاضه می‌کند که برزخ را کمال و استعداد قبول نفس حاصل شود و از ناحیه ارباب اصنام عظیمه پذیرای نفس مدبر متناهی القوة شود تا تدبیر در آن برزخ کند بدانسان

۱- که همان کروی بودن باشد.

۲- زیرا در غیر کره وضع اجزاء آنها متفاوت بود زیرا در یک جانب آن سطح واقع است و در جانب دیگر خط و در طرف دیگر زاویه و بنابراین تنها کره است که از لحاظ اوضاع متشابه است.

۳- مانند عناصر خالص و بیض.

۴- یعنی اسور و همیه که نفوس انسان را از درك حقایق باز میدارد در نفوس افلاک نبود.

۵- یعنی همه اشراقات انوار قاهره را پذیرد و مدبرات در پذیرش نور و اشراق از نور الانوار مشترك اند پس در تحریکات دوریه مشترکند و در اشراقات دیگر که از قواهر دیگر بر آنها میشود مختلف اند.

۶- یعنی تا مناسبتی بین برزخ و نور مدبر باشد تا علاقه آنها مستحکم شود و آن مناسبت متناهی القوة بودن است.

که شایسته آن بود [واز آن جهت نفس مدیر متناهی القوه را افاضه می کند] که
علاقت و وابستگی آن با برزخی که در او تصرف میکند مستحکم و استوار شود [زیرا آن
برزخ نیز متناهی القوه است پس در قوت متشابه میشوند] .

قاعده در بیان آنکه مجعول ماهیت بود نه وجود

چون بیان شد که وجود، امری اعتباری عقلی بود^۱ بنابراین هویت و ماهیت
هر چیزی از ناحیه علت فیاضه او بود [نه وجودش که اعتباری است]^۲ و ممکن
هیچگاه در وجود خود بی نیاز از مرجع وجودش نبود^۳ والا لازم آید پس از آنکه فی نفسه
وبالذات ممکن بود منقلب به بواجب شود [زیرا لازم آید یا وجودش از قبل خود
مرجع شود یا عدمش^۴ و گاه بود که پاره از کائنات فاسدات باقیاء علت فیاضه
آنها، باطل و تباه شوند، چون متوقف بر علل دیگر می باشند که زایل شده است^۵
و نیز گاه باشد که یک چیز را دو علت مختلف بود یکی علت حدوث و آن دگر
علت ثبات مثلا مانند «بت» که علت حدوث آن فاعل آن بود و علت ثبات آن
بخشکی عنصرش بود، و گاه باشد که علت ثبات و علت حدوث یکی بود مانند «قالبی»
که آب را متشکل به شکلی میکنند^۶ .

۱- بیان شد که وجود عبارت از انتساب ماهیت است به خارج.

۲- یعنی بنابراین صادر از علت هویت و ماهیت ذات اشیاء بود نه وجود.

۳- ممکن هم در حال حدوث و ایجاد و هم در بقاء محتاج به مرجع بود.

۴- پس ممکن نه در حال حدوث و نه در حال بقاء واجب نشود.

۵- مانند امور استعدادیه مادیه زیرا هر مرکبی محتاج باسوری مانند التیام اجزاء
و حصول استعداد و... بود تا از ناحیه عقل مفارق بر آن فیض جریان یابد البته بر حسب مزاجی
که مستحق آن فیض بود و چون آن مزاج تباه شود آن مرکب که موالید باشد تباه خواهد
شد با اینکه علت فیاضه او باقی است.

۶- مثلا ظرف مشکل آب بود بر طبق داخل خود.

و نور الانوار هم علت وجود و ایجاد همه ممکنات بود و هم علت ثبات آنها^۱.
 و از جمله انوار قاهره نیز این چنین می باشد^۲ و چون برازخ علویه از نوع کائنات
 فاسدات نمی باشند ناچار انوار مدبره آنها دائمة التصرف می باشند در آنها و از برازخ
 خود جدا نمی شوند^۳.

مقاله چهارم

در تقسیم برازخ و هیات و پاره از قوای آنها و در آن

چند فصل است.

فصل

هر جسمی یا فارد بود [یعنی منفرد و بسیط بود] و آن جسمی بود که در او
 ترکیبی از دو برزخ مختلف نبود^۴ و یا مزدوج بود و آن جسمی بود که از دو برزخ
 مختلف ترکیب شده باشد^۵.

و هر جسم فاردی یا حاجز بود و آن جسمی بود که بالکل مانع از نفوذ نور
 در [وصول ب] بعد [او بود]^۶.

و یا لطیف بود و آن جسمی بود که به هیچ وجه مانع از نفوذ نور در او نبود^۷
 و یا مقتصد بود و آن جسمی بود که مانع از نفوذ نور بود ولیکن منع او تمام نبود^۸.

۱- یعنی نور الانوار هم علت ایجاد بود و هم علت بقا و اگر موجودی تباه می شود
 بدان جهت است که علت دیگری که باید داشته باشد تباه شده است.

۲- یعنی قوا هر هم علت حدوث مادی و خودند و هم علت بقا آنها.

۳- برخلاف نظر اخوان الصفا که گفته اند نفوس افلاک رهائی یابند و در آنها تصرف
 نکنند و پس از ادواری دراز بعالم عقول پیوندند.

۴- یعنی مرکب از دو برزخ نشده باشد بلکه مفرد و بسیط بوده مانند افلاک و عناصر.

۵- مانند موالید ثلاث.

۶- از جزئیات مانند زمین و کوه و بخارهای غلیظ که مرکب است از عناصر مختلف.

۷- مانند هوای صاف شفاف.

۸- مانند آب صاف و جواهر معدنی شفاف که کاملاً مانع از نفوذ نور نمی باشند و بلکه

تا حدودی نور در آنها نفوذ کند.

و او را در منع نفوذ نور سراتبی بود و افلاکی که حاجز از نفوذ نورند خود مستنیر اند^۱ و اما افلاك غير حاجز [اجراسی] لطیف اند^۲ و همچنانکه بیان کردیم چون حرکات افلاك دائمی است از فساد و بطلان مبری میباشد^۳. و آنچه در زیر افلاك است برزخ قابس بود^۴ و برزخ فارد قابس از سه قسم بیرون نبود^۵ یا قابس حاجز بود مانند زمین یا مقتصد بود مانند آب و یا لطیف بود مانند قضا و بین ما و برازخ علوی نه [عنصر] حاجزی بود و نه [عنصر] مقتصدی^۶ و گر نه انوار عالیّه از ما پوشیده می بود^۷ پس در میان ما و برازخ بجز فضا چیزی دیگر نبود و آنچه از ابرها و جزآن [که حاجب و حاجزند] در این بین دیده میشود ناشی از بخارهایی بود^۸ که بسبب اشعه فلکیه تبخیر شده به جهت بالا روند.

و آن جسمی بود که ورا نوعی اقتصاد باشد^۹ و طبیعت آب مقتضی اقتصاد

۱- کواکب در افلاك مانع از نفوذ نور است و جریان آن بسوی فلک بالاتر یعنی کواکب مانع اند از آنیکه نور از فلک بگذرد و بمافوق آن برسد از این جهت است که فلک بالا از دید پنهان است.

۲- منظور خود کواکب است که لطیف و شفاف است و از این جهت نور بصیرما بماوراء کواکب که کواکب دیگرند میرسد. قطب ص ۴۱۰، ۸.

۳- قاهرند نسبت به مادیات خود یعنی عناصر و موالید و از این جهت افلاك را آباء گفته اند و عناصر را اسهات و معصول آندورا موالید.

۴- پس بوجود افلاك بدوام حرکات آنها دوام یابند.

۵- منظور عناصر و مولودات عناصر است و از این جهت قابس گویند که انسوار عرضیه و استعدادات خود را از افلاك اقتباس کنند. تا اینکه موالید بوجود آیند.

۶- بین عالم ما و برازخ علوی نه اجسام حاجزه وجود دارد نه مقتصد و الا ما نمیتوانستیم فوق خود را که برازخ علویه است مشاهده کنیم.

۷- یعنی اضواء ستارگان را مشاهده نمیکردیم.

۸- یعنی اگر حاجزی و حاجبی دیده میشود ترکیباتی است که از بخارها درست شده است و اگر نه در جسم طبیعی حاجزی وجود ندارد.

۹- بر حسب غلظت بخارها و لطافت آن متفاوت است یعنی متفاوت می شود و گر نه فضا مقتصد است.

بود مگر آنکه چیزی با او درآمیزد و ورا بیالاید و تارکند و هریک از اجسام مرکبه بحسب غلبه یکی از عناصر آن یکی از این امور منسوب میشود^۱ و مرکبات قابله آن گاه که مقتصد نمایند مانند بنور و غیره اقتصاد آنها از جهت غلبه عنصر قابس فارذ مقتصد بود که عنصر آب بود^۲.

جماعتی از حکماء گویند: اصول قوا بس چهار بود^۳ بارد خشک که زمین بود، بارد تر که آب بود، گرم تر که هواء بود، گرم خشک که آتش بود و ضابطه رطوبت بنزد آنان پذیرش شکل و ترک آن بود و همین طور پذیرش انفصال سهولت بود^۴ و ضابطه خشکی [بنزد آنان] پذیرفتن انفصال بود بدشواری و حق جز این است^۵ [و نار عنصر جدائی نبود]

زیرا اینان با آتش را بهمان معنی گیرند که بنزد عامه بود در این صورت نیز بنزد عامه نور داخل در مفهوم آتش بود^۶ [و شعله های آتش را از جهت نوریت نار نامند]

و یا اینکه باصطلاح دیگر گیرند^۷ و بهر دو صورت برهان آنان بر اثبات [مستقل بودن] عنصر آتش بنزد فلک بر این معنی که آتشی که بنزد ما بود پسوی بالا رود پس مرکز طبیعی آن بالا بود ضعیف و ناتوان بود^۸ زیرا آتشی که بنزد ما

۱- یعنی منسوب به اقتصاد. حاجز، لطیف.

۲- بیان شد که طبیعت آب مقتصد است.

۳- نه سه. شیخ منکر این معنی است که آتش عنصر مستقل باشد.

۴- یعنی هم قبول تشکل کند و هم نکند و هم باسانی انفصال پذیرد.

۵- متن این است که حق از این معنی ابا دارد.

۶- یعنی عامه امر سوزان را تنها نار لگویند امر سوزان مشتعل را نارگویند که روشنائی داخل در مفهوم آنست.

۷- یعنی باین معنی گیرند که تنها احراق داخل در مفهوم آن باشد نه نور.

۸- یعنی این برهان ضعیف و ناتوان بود.

بود در هنگام صعود باشتاب مبدل به هواء میگردد^۱ و برزخ آن در هنگام شدت نطافت و استعداد ظهور نور در او باقی نمی ماند و سلطنت حرارت نیز از او منقطع میشود و بصورت هواء درمیآید^۲ و از جمله خواص حرارت تلطیف بود^۳ [و بنا بر این آنچه از او صعود میکند از جهت تلطیف او بود و اینکه بصورت هوای حار در آمده است] .

و هرگاه همچنان آتش آن باقی بماند^۴ و یا با همان حرارتی که در او است صعود کند لازم آید هرآنچه در خطی مستقیم برابر وی قرار گیرد بسوزد در حال که چنین نیست، پس در حال صعود [و آن قسمت متصاعد] بصورت نار باقی نمی ماند چنانکه بگفتیم و اگر [در مقام اثبات مستقل بودن نار] بمرکت فلک استدلال کنند و گویند حرکت فلک هرآنچه مجاور وی قرار می گیرد بسوزد پس [در آنجا عنصر] نار بود گوئیم ازین امر لازم نمی آید که آنجا [عنصر نار] بود بلکه هوای متسخن بود .

و اگر از طریق احتراق دخان در هنگام رسیدن به نزدیک فلک استدلال بر عنصر نار کنند و گویند ذوات اذناب و شهب از همین دخانات معترق حاصل می شود این استدلال نیز خطا بود زیرا سوزانیدن تنها از خواص آتش نبود چه آنکه آهن گداخته هم بسوزاند و هوای گرم سخت نیز سوزانده بود و اما استدلال از طریق شبه

- ۱- یعنی هنگام صعود به بالا فوراً تبدیل به هوا میشود.
- ۲- همانطور که سلطنت نور ازوبریده میشود سلطنت حرارت نیز از او قطع می گردد و به هیچ یک از دو اصطلاح، دیگر نار نمی باشد فقط بصورت هوای گرم درمیآید.
- ۳- و بنا بر این چون مرتفع شود از کثرت تلطیف بود و اینکه بصورت هوا درمیآید نه از این جهت است که آتش است.
- ۴- یعنی در حال صعود ناریت خود را حفظ کند و یا با همان حرارتی می باشد که قبل از صعود داشته است.

سوراخی که در صنوبریت چراغ مشاهده می‌کنیم نیز استدلال درستی نبود^۱ زیرا از وجود این امر^۲ لازم نمی‌آید که آنچه در شبه سوراخ بود نار بود بلکه هواء بود زیرا هر اندازه در ناریت قوی‌تر بود در دگرگونی به هواء بسبب تلطیف توانا تر بود و هرگاه از دگرگون کردن ماده خود به هواء بسبب تلطیف ضعیف شود بناچار جثه دخانی آن قوی می‌شود پس آن قسمت از شعله چراغ که بنزدیک فتیله و امثال آن می‌باشد تلطیف یابد و از جهت قوت ناریت بصورت هواء درآید و گرمی آن همچنان بماند.

پس از این جهت که هوایی لطیف بود بصر و دید در آن نافذ بود و از این جهت که حار است می‌سوزاند نه از آن جهت که نار است^۳.

و آنکه مشائیان خود اعتراف کرده‌اند که عنصر یا پس عنصری بود که شکل و ترک آنرا باسانی نمی‌پذیرد در حال که آنچه بنزدیک فتیله است این چنین نبود^۴ بلکه باسانی قبول شکل و ترک آن می‌کند و همین طور است آنچه بنزدیک فلک بود و بنا بر این آنچه بنزد فتیله و همین طور بنزد فلک است با هوا استیازی ندارد^۵ مگر در حرارت و اختلاف آن بشدت و ضعف و بنا بر این هواء حار بود^۶ و اما آنچه گفته شده

۱- شبه سوراخی در قاعده و پائین شکل صنوبری چراغ دیده می‌شود یعنی شبیه به یک سوراخ کمرنگ چیزی دیده می‌شود، طوری که توهم می‌شود که سوراخ است در حال که مانع و حاجب از نفوذ نور نیست و این را دلیل گرفته‌اند که آتش شفاف است و عبارت از هوای مقتصد نیست و از این جهت است که هرچه باو میرسد می‌سوزد در حال که آن شبه سوراخ خیلی شفاف است و اگر آتش عبارت از هوای گرم بود پس آن قسمت شفاف سوزان صنوبری چیست؟ پس معلوم می‌شود که آن قسمت آتش خالص است و مابقی مخلوطی با مواد دیگر. قطب ص ۴۲۱

۲- یعنی وجود شبه ثقب.

۳- و حرارت آن همچنان باقی بماند. پس از آن جهت که هوای لطیف است چشم در او نفوذ کند و از آن جهت که گرم است می‌سوزاند.

۴- یعنی آن شبه ثقب شکل و ترک آن را باسانی می‌پذیرد.

۵- یعنی هم آنچه نزدیک فتیله است و هم آنچه نزدیک فلک است از هوا استیازی

ندارند مگر به... ۶- نه آتش.

است که نار عنصری خشک بود از آن رو که چیزهای دیگر را که ملاتی و یانزدیک است با و بخشگاند نیز استدلال خوبی نبود.

زیرا خشک شدن چیزهای [ملاتی و یانزدیک با و] از جهت زدوده شدن رطوبت آنها بود و زدوده شدن رطوبت از جهت تلطیف و تصعید بود نه باینکه نار یا پس بود^۱ و چنین نیست که آتش تری ماده اش را بزداید و نابود کند تا یا پس گردد؛ بلکه بر قاعده خود آنان هرگاه آنرا تحلیل برد و بپراکند آنرا ترتر کند؛ زیرا پس از تحلیل یا بخار میشود و یا هواء و در هر حال میعان آن شدیدتر میشود پس اصولاً عنصریات سه بود، حاجز و مقتصد و لطیف.

بدانکه شرط عنصر یا جسم لطیف کمال حرارت نبود؛ زیرا گاه باشد که حرارت چیزی پس از تلطیف کم شود و از این جهت است که حرارت پاره از آنها شدیدتر از هوای محسوس بود.

و صورت‌های اشیاء چنانکه بیان شد بجز هیأت ظاهره [یعنی کیفیات محسوسه]

۱- بلکه باین سبب باشد که حار است زیرا تلطیف و تصعید از خواص حرارت است نه یبوست. قطب ص ۴۲.

۲- یعنی این سؤال پیش می‌آید که یبوست نار از کجا آمده است لابد بگویند نار خود، خود را یا پس کرده است در این صورت درست نیست.

۳- یعنی تری آنرا زیادتر کند عبارت درهم است ظاهراً منظور این است که فعل آتش در ملاقیات خود یبوست نیست بلکه رطوبت است در حال که عبارت میفهماند که فعل آتش در ماده خود چنین است.

۴- تا آنکه بگویند که هواء یا آنچه جاری سجرای هواء است در لطافت مانند بخارها و دخانها باید شدیداً السخونة باشد و هر چه لطافت آنها زیاد شود حرارت آنها نیز زیاد شود و در نتیجه لازم آید که لطیف از کثیف گرمتر باشد زیرا برعکس اجزاء هوا اولاً در حرارت و ورودت متفاوتند و ثانیاً حرارت بخار و دخان هر اندازه لطیف‌تر شوند و از زمین دورتر شوند کاسته میشود و ثالثاً پاره از اجسام کثیفه گرم‌تر اند از لطیف.

۵- و بنابراین واجب است که حرارت هواء و ورودت آن گوناگون و متفاوت باشد.

چیز دیگری نبود^۱.

والبة اگر آن نوع از هوایی که حرارتش شدیدتر بود نار نامیم مسلم روا بود [ولکن نامگذاری تغییری در ماهیات نمی دهد]^۲ و قهراً بنزدوی آتش باعتبار شدت وضعف کیفیت واحد منقسم بدو قسم میشود^۳.

و اما گفتار گوئید که گوید^۴: اگر نار گرم و تر بود بناچار هواء بود و در این صورت خواستار جایگاهی بالاتر از جایگاه هواء نبود و بلکه بنزد هوا بایستد^۵ گفتاری نادرست بود زیرا خصم را رسد که گوید هر اندازه گرمی هواء شدت یابد بالا - رفتن او نیز شدت یابد نه از آن جهت که او را در این حال حقیقت دیگری بود [بنام نار] و بلکه بدان جهت که او را در آن حال لطافت دیگری بود، پس زیادت ارتقاء آن از جهت لطیف تر بودن آن بود نه از جهت نار بودن آن^۶ و آنکه چه کسی مشاهده کرده است که حقیقت نار ارتقاء یافته باشد^۷. مضافاً بر این امر خصم را رسد که گوید. آنچه بنزدیک فلک بود بسبب حرکت فلک سخونت میابد^۸.

۱- یعنی صورت اجسام و عناصر عبارت از کیفیاتی بود محسوس و بنا بر این طرف را نرسد که گوید لطیفی که اشد حراره است صورت دیگری دارد بجز آن صورتی بود که آن اقل حراره است یعنی حرارت و پروت مربوط به صورت نوعیه است. این مطلب را شیخ شهاب قبول ندارد.

۲- جواز آن مسلم بود. قطب ص ۴۲۳. زیرا در اصطلاح و نامگذاری نزاعی نبود.

۳- آنچه میتوان بان نار گفت و آنچه نمیتواند

۴- قول شیخ الرئیس است. قطب ص ۴۲۳.

۵- در حال که مشاهده میکنیم که توقف نمی کند و بلکه شعله آن چنانکه ملاحظه میشود یعنی شعله های آتش و صنوبرات چراغها همواره بالا میرود و بالاتر از هوایی که ملاتی با آنهاست میرود.

۶- یعنی از این جهت است که لطیف تر شده است نه آنکه نار شده است.

۷- چه کسی دیده است که حقیقت نار بسوی مفر فلک ارتقاء یافته باشد با اینکه شعله های مرتفعه اولاً روشنائی ندارند و ثانیاً مبدل به هواء میشوند.

۸- پس حرارت آن از جهت حرکت فلک است نه ذاتی آن بنا بر این هواء بود نه آتش پس آتش عنصر جدائی نبود.

و شگفت آور این است که مشائیان در مستزجات نیز مدعی ناریت اند.^۱ در حال که بدانستی که آن آتشی که آنان توهم کرده گویند که بنزد فلک بود هیچ قاسری نتواند آنرا بسوی ما فرود آورد زیرا فلک آنرا [در خط مستقیم] دفع نمی کند.^۲

و اما آنچه را که فرض کننده فرض کرده است و گفته است که آنچه برودت شبانگاهی آنرا باین عالم فرود می آورد^۳ [نار است] آن نار نبود زیرا بواسطه استیلا برودت و قهر برودت بر او در فرود آمدن از صورت ناری خارج میشود^۴ و اما آنچه [در این عالم و] بنزد ما موجود است امری است که متلف و متحلل میشود [قابل تحلیل و تلطیف است] و نازل بواسطه برودت نیست [پس آنچه بواسطه برودت نازل شود ناریت او از بین می رود و آنچه در نزد ما موجود است و قابل تلطیف و تحلیل است آن امری نیست که بواسطه برودت نازل شده است].

و میعان آب از جهت حرارت بود^۵. و از این جهت است که هرگاه از راه برودت ذاتی خود تمکن و امکان یابد و یا سردی هوا که در عین حال مستفاد از آب بود در او متمکن گردد منجمد میشود^۶. بجز اینکه فقط باید گفت آب نزدیک

۱- تعجب این است که گویند در مستزجا و مرکبات هم آتش بود و در حال که از ایشان باید پرسید شما که میگوئید مرکز آتش اطراف فلک است آن آتش چگونه باین عالم آمده است تا مخلوط مرکبات شود و در مستزجات آتش باشد.

۲- چون حرکت فلک مستدیر است اگر هم دفع کند بسوی ما و زمین فرود نیاید زیرا سوتعی بسوی ما آید که بخط مستقیم باشد.

۳- یعنی مقداری از آتش بوسیله برودت شبانم در شبانگاه بزمین می آید و در مستزجات قرار میگیرد.

۴- زیرا از خاصیت ناریت خارج میشود. بسبب غلبه برودت.

و آن ناری که بنزد ما است تلف و تحلل پذیرد. و لطیف شده و پراکنده شود.

۵- اشعه کواکب بویژه از نیر اعظم.

۶- البته بسبب قلت انعکاس شعاات همانطور که در فصل زمستان است. کلمه

تمکن که در عبارت در دو مورد ذکر شده است در هر مورد معنایی دیگر دارد و در هر حال در این صورت ها آب منجمد گردد.

تر بعیان است از زمین پس حرارت نسبت به آب بیگانه بود^۱ و از ناحیه نور
کواکب و یا حرکتی که مستند بنور است بود^۲ و سردی تمام^۳ تنها مستند به برزخ
عنصری وی نبود و بلکه هم مستند به برزخ عنصری وی بود و هم بعدم حرارت غریبه
وارد در او چه آنکه هرگاه برودت تنها معلول ماهیت آب باشد متصور نبود که
زداینده بتواند برودتش را بزداید پس برودت آن هم مستند به جسم عنصری آن
بود و هم بعدم وجود زداینده آن برودت مانند حرارت و موجبات آن^۴ [مانند حرکت
و مجاورت حار] بجز اینکه برودت امری وجودی بود^۵ زیرا امور بارده همانند
یخ و برف و جز آنها، هم امری که بالای آنها است سرد میکنند و هم آنچه مجاور
آنها قرار می گیرد^۶ و بهر صورت آنچه در شمه احوال (حال تسخنی یا حال انجماد)
از لوازم ضروری و ذاتی آب بود اقتصاد بود مگر آنکه چیزی باوی درآمیزد^۷.
و هواء منقلب بآب میشود چنانکه این امر را از قطراتی که بر روی طاس -

۱- ذاتی او نیست.

۲- مستند بنور مدبر بود یعنی حرکت ارادی، ممکن است تفسیر نور، بمدبر درست
نباشد و نظر شهاب الدین این باشد که حرکت مستند بنور تولید حرارت کند و مطلق نور نظر
اوانباشد.

۳- که در آب منجمد است.

۴- زیرا امری که ذاتی اشیاء است بواسطه امری خارجی برطرف و زائل نمی شود.

۵- عدم وجود زداینده که حرارت و موجبات حرارت باشد چون حرارت زداینده
برودت است و موجبات حرارت مانند حرکت نیز که تولید حرارت میکند باید معدوم باشد.

۶- چون این توهم پیش می آید که اگر برودت معلل با امر عدمی باشد که عدم وجود
زایل کننده برودت است چگونه امر عدمی میتواند علت وجود باشد، گوید که برودت وجودی
است و عدمی نیست باین استناد که مستند با امر عدمی میباشد.

۷- آنچه روی یخ باشد و آنچه پهلوی یخ باشد در حال که امر عدمی این تأثیر
وجودی را ندارد.

۸- زیرا مثلاً در حال انجماد هم مانند بلور بود در اقتصاد.

هائی که بر روی یخ گذاره میشود می‌نشینند توانی دید^۱ و نتوان انگاشت که اینگونه قطرات از جهت ترشحات آب درون طاس بود پس متعین است که [باید گفت] نخست [این قطرات] هواء می‌باشد و بسبب شدت سردی مبدل به آب میشود و گوینده را نرسد که گوید:

اجزاء پراکنده آب در هوا بسوی طاس منجذب میشود زیرا اگر این فرض درست می‌بود لازم می‌آمد که انجذاب اجزاء پراکنده آب در هوا به حوضهای بزرگ اولی و شایسته تر بود [زیرا حوضهایی که پرومسلو از آیند برودت آنها زیادتر است برای جذب] در حال که چنین نبود^۲ تا آنجا که هرگاه طاسی بنزدیک حوضها و یا مجمع‌های بزرگ آب بر روی یخ دمر شود همان قطرات بر او نشینند که آنگاه که چنین نبود نیز بر آن نشینند و این امر در تمام مواضع یکسان و مساوی بود چه آنکه بخارهای مفروض زیاد بود^۳ یا کم و انقلاب آب به شکل هوا که ناشی از تحلل شدید بخار بود امری است ثابت که همواره دیده میشود تا آنجا که اقتصاد آن به کلی زده شده میشود و بالکل متلف می‌گردد^۴.

و انقلاب هواء به شکل آتشی نورانی نیز از چیزهایی است که در آتش‌زنه‌ها و دمدمه‌های بزرگی که هوارا به شکل آتش‌های شعله‌ور و نورانی تبدیل می‌کند دیده

۱- یا دیده میشود. که ممکن است کلمه «تری» مجهول باشد. قطب ص ۴۲۶.

۲- زیرا انجذابات حوضهایی که پراز آب و یا پر از یخ می‌باشند قهراً زیادتر است در حال که شاهد خلاف آنست زیرا اگر این طور می‌بود لازم می‌آمد که اگر طاسی پهلوی حوض بزرگی قرار می‌گرفت چون حوض بفرض از لحاظ نیروی جذب قوی تر است اصولاً قطرات آب به طاس جذب نشود یا کمتر شود.

۳- اگر قطرات و تری بر روی طاس حاصل از انجذاب اجزاء بخاری پراکنده در هواء می‌بود بناچار در هنگامی که بخارها زیادتر می‌بود انجذاب اجزاء زیادتر می‌بود در حال که وجود امر خارجی خلاف این را ثابت میکند.

۴- یعنی بصورتی درآید که اصولاً مانع از نفوذ نور درو نباشد و شفاف شود و غیر حاجز بالکل شود.

میشود و چون انقلاب یکی از دو عنصر بآن دگر درست و ممکن بود^۱ انقلاب عنصر دیگر نیز بدان واجب بود^۲ و اگر چنین نبود لازم آید که در ادوار ناستناهی چیزی از این عنصر خاص باقی نماند مگر اینکه تبدیل بآن دگر شود. و در نتیجه از او چیزی باقی نماند^۳. و نیز اگر انقلاب عنصری به عنصری دیگر صحیح و جایز بود بناچار نسبت حامل [که بقول مشائیان هیولی و بقول اشراقیان جسم مطلق است] انقلاب بهر دو عنصر در امکان^۴ انقلاب [باینکه صورت یکی خلع شده متلبس بصورت آن دگر شود] یکسان بوده و آتشی که نورانی بود از جهت نوریتش شریف بود^۵ و آن همان آتشی بود که همه مردم فارس اتفاق کرده اند که طلسم اردیبهشت بود و او نوری قاهر و فیاض بر آن بود^۶ پس روشن شد که پاره از این عناصر و اشیاء تبدیل به پاره دیگر میشود و بنابراین آنها را هیولائی بود مشترك^۷ و آن هیولی همان برزخ بود^۸ که مابین آن نه باعتبار و قیاس به غیر و بلکه بلحاظ ذاتش برزخ گوئیم و به قیاس به هیاتی که قائم به آن بود حامل و محل گوئیم و به قیاس به مجموع آن دو^۹ که حاصل از آن و هیات آن بود که در حقیقت نوع مرکب بود

۱- یعنی جایز بود یا لازم بود.

۲- مانند انقلاب آب بر زمین و انقلاب هوا بر آتش و در هر حال مثلا اگر جایز بود که آب تبدیل بر زمین شود عکس آنهم حتمی می بود.

۳- زیرا بتدریج عناصر نقصان می یابند و نظام جهان مختل میشود و درهم می ریزد یعنی لازم آید که همه عناصر بیک عنصر تبدیل شود و آن یک عنصر هم ازین برود.

لکن اگر هریک بدیگری بدل شود همچنان نظام بحال خود باقی می ماند.

۴- منظور از حامل بنزد مشائیان هیولی و بنزد اشراقیان جسم مطلق است.

۵- زیرا نوعی از انواع طلسم نوری از انوار مجرد قاهره است در هر حال نار نورانی از این جهت که شبیه به عالم انوار است مورد پرستش مردم پارس بوده است.

۶- یعنی فیاض بود بر نار نورانی که طلسم اردیبهشت است.

۷- لکن نه آنگونه هیولائی که مشائیان گفته اند که قوت محض است

۸- یعنی جسم.

۹- یعنی مجموع مرکب از جسم و هیات.

هیولی گوئیم و این نامگذاری باصطلاح ما بود و [باید دانست که] هیولای افلاك مشترك نبود^۱ یعنی هیأت برازخ آنها ثابت بود و از آنها جدا نشود و مجموع آن هیأت و برازخ هم منقلب و متبدل نشوند^۲

فصل در بیان انتهای همه حرکات بانوار جوهریهیا

عرضیه

وبرتو است که بدانی که سبب نخستین همه حرکات یعنی سبب اعلای نوری آنها یا نور مجرد مدبر بود مانند سبب محرکه برازخ علویه و انسان و جزآن^۳ و یا شعاعی بود که موجب حرارت بود و آن حرارت محرک اجسامی بود که بنزدما است^۴ چنانکه از بررسی احوال بخارها و دخانها این امر مشاهده میشود^۵ و باز بدانکه حرکت سنگ بطرف پائین تنها از جهت و مستند به طبع آن نبود^۶ زیرا اگر درحیز طبیعی خود قرار گیرد حرکت نمی کند^۷.

و بنا براین حرکت سنگ مبتنی بر قسر قاسر بود^۸ و آن قاسر یا منتهی بنور مجرد مدبر میشود^۹ و یا بامری منتهی میشود که مستند بحرارتی بود که آنرا ایجاب

- ۱- یعنی هیأت برازخ افلاك ثابت است و متبدل نمی شود پس هر فلکی نوع منحصر در فرد است و متبدل نمی شود.
- ۲- یعنی مجموع هیأت و برازخ آنها متبدل نمی شود.
- ۳- یعنی سایر حیوانات که سبب نخستین محرکه آنها نفس مدبر بود.
- ۴- یعنی در عالم اجسام.
- ۵- منظور از بخار چیزی است که از جسم رطب مرتفع شود و منظور از دخان چیزی است که از جسم خشک صعود کند.
- ۶- زیرا اگر سبب این حرکت طبع او باشد لازم آید که دائماً متحرك بود.
- ۷- در حال که اگر مقتضی طبیعت سنگ متحرك باشد هیچگاه نباید از حرکت باز ایستد و لودر حیز طبیعی خود بود. چون مقتضای طبع از او برداشته نمی شود اگرچه در مکان طبیعی خود باشد.
- ۸- آن قاسری که آنرا از حیز طبیعی بیرون آورده و به جایگاه یگانه مانند هوا برد.
- ۹- مانند سایر اجزای که انسان با نیروی خود از پائین بسوی بالا فرستد.

می‌کند^۱ و فرود آمدن باران‌ها نیز بدین سبب بود^۲. زیرا آنچه از اشیاء یابسه جهان‌ما متلطف و متصاعد میشود عبارت از دخان بود. و آنچه از اشیاء رطب - متلطف و متصاعد میشود بخار بود و سبب آن حرارت بود پس حاصل همه این حرکات یا بنور مدبر باز میگردد و یا بحرکتی که مستند بنور مجرد یا عارض بود^۳.

پس گوئیم هرگاه برودت بر بخار غلبه یابد متکاثف میشود و بصورت آب ریزش میکند و این ریزش نبود مگر مستند به تحریک حرارتی چنانکه در حمامات از صعود قطرات بخارات بسبب حرارت و تکاثف و ریزش آن به سبب برودت این وضع دیده میشود.

و آنچه از بخارها در جو متکاثف میشود بصورت ابر درمی‌آید و در آن دخان حبس میشود و رهائی خود را خواهد پس در هنگام شدت تقاوم و برخورد وی که - بمنظور رهائی آن حاصل میشود آوازی هائل پدید می‌آید که آن رعد نامیده میشود و آن نیز مبتنی و مستند به حرارت بود^۴ و گاه آن دخان از ابر جدا میشود و بصورت آتش درمی‌آید و صاعقه‌ها و جز آن ازو حاصل میشود و هرگاه حرارت دخان بسبب برودت شکسته شود سنگین میگردد و فرود می‌آید و یا از جهت مدافعت هوای مجاور فلک که

- ۱- مستند به حرارتی بود که آن قاسرا که حرکت باشد ایجاب میکند.
 - ۲- یعنی مستند به حرارتی بود که آن را ایجاب کرده است زیرا نزول باران مستند به بخاری است که مستند به حرارت است و آن حرارت حاصل از انعکاس اشعه کوکبیه است که موجب بخار و دخان و بلکه صعود اجزاء آبی و ارضی است پسوی بالا.
 - ۳- در نور مجرد مانند حرکات انسانی و در نور عارض مانند نزول باران...
 - ۴- یعنی رعد ناشی از آواز دخان محبوس مبتنی بر حرارت و بلکه حرکت است.
 - ۵- از ابر جدا میشود و پسوی زمین سرازیر میشود از آن جهت که مانعی آنرا از رزقن پسوی بالا باز ندارد و علاوه بر آن پاره‌ئی از مواد ثقیل زمینی در او بیاشند و از جهت کثافت جرمش مشتعل میشود. قطب‌الدین گوید از جهت کثافت جرم و روغنی بودن آن، قطب
- ص ۴۳۰.

توابع دیگر هم بروفق حرکت دورانی فلک در حرکت اند باز میگردد^۱. و در هر دو صورت دخان سرد شده و یا بازگشته بانیر و شدتی تمام پراکنده شده و بر هوا هجوم میآورد و بدین ترتیب و از این راه بادهای بوجود میآید.

و سبب نخستین در اینگونه چیزها نیز حرارت بود و نزد ما حرارتی نبود مگر از ناحیه شعاع ستارگان و یا از آتشی هائی که ما خود بر میافروزیم و ناشی از افروختن ما بود که البته این قسمت کمتر از آن دگر بود^۲ و آتش افروختن ما نیز مستند به انوار متصرفه میبود^۳.

و حرکت آنها بسوی جایگاه طبیعی خود و انفجار آنها از چشمه سارها از جهت بخار هائی بود که در دل زمین زندانی شده است و همچنین زلزله ها، و سبب بخارها همان بود که پیش از این بیان شد^۴ پس سبب نخستین همه حرکات در عالم نور بود.

و حرکاتی که در برازخ علویه است گرچه خود معد اشراقات بود لکن اشراق از ناحیه نور الانوار بود^۵ و مباشر در حرکات، نور مدبر بود پس علت حقیقی در حرکات افلاك نور مجرد بود باضافه نور سانع^۶.

۱- منظور این است که یکی از این وجوه فرود میآید با از آن جهت که برودت آن شکسته میشود و یا از جهت مدافعت هوای مجاور فلک پس در شق دوم سبب خفت به هوا صعود میکند تا به مجاورت فلک میرسد و بر میگردد.

۲- یعنی حرارتی که ناشی از آتش الروزی مادر عالم طبیعت است در برابر شعاع کواکب بسیار ناچیز و کم بود. قطب ص ۴۳۱.

۳- یعنی باراده ما است که ناشی از نور مجرد و مدبر است پس سبب حرکت در اینگونه امور همه بازگشت بنور می کند حال نوری عارض باشد مانند اشعه کواکب یا نور مجرد مانند انوار مدبره انسانی و یا فلکی پس سبب حرکت حرارت است و حرارت ناشی از نور است. ۴- که ناشی از حرارت اشعه کویه است.

۵- و از ناحیه حرکات نبود تا لازم آید که نور معلول حرکت بود یعنی معلول حرکت فلکیه تا سنالی باشد با این امر که همه حرکات معلول نورند.

۶- نور فائض از نور الانوار را نور سانع گویند.

و حرکت به طبیعت حیات نوریبه نزدیکتر بود^۱ زیرا حرکت مستعدی علت وجودی نور بود بر خلاف سکون که امری عدسی بود و تنها عدم علت حرکت، اورا کافی بود^۲.

و چون سکون امری عدسی بود باظلمات میته مناسب بود^۳ و هرگاه در این عالم نوری نمی بود « اعم از نور قائم و یا نور عارض ». اصلا حرکتی واقع نمیشد.... بنابراین علت اصلی حرکات و حرارتها در این عالم انواراند، و هر یک از حرکت و حرارت مظهر نور بود نه علت [تامه] آن^۴ و بلکه محل و قابل را مستعد می کنند تا از ناحیه نور قاهر که بذات و جوهر خود فائض بر قوایل مستعد به بود باندازه استعدادی که یافته و شایسته آنها است نوری در آنها حاصل^۵ شود . و نور بسبب اصل و سنخ خود حرکت و حرارت را بوجود آورده بدان تحصیل می بخشد و نیز نور ذاتاً و بذات خود فیاض و بماهیت و ذات خود فعال بود نه به جعل جاعلی دیگر. و علت اشعه کواکب، کواکب بود^۶ و نور تام فی نفسه علت نور ناقص بود^۷ مانند شعاع . و همچنانکه زوایای سه گانه مثلث بسبب وجود

۱- اقرب الى طبيعة الحياة النورية. در متن کربن الى الحياة والنورية که ظاهر ادرست

نیست.

۲- چون عدسی است نیازی به علت وجودی ندارد تا چه رسد که علت نوری هم باشد و چون مقابل حرکت است یعنی مقابل ملکه است عدم علت ملکه اورا کافی است زیرا علت عدم مقابل با ملکه عیناً همان عدم علت ملکه بود بدون اینکه نیازی به علت دیگر باشد .

۳- نه بانسور .

۴- پس حرکت و حرارت مظهر و مجلای نورند نه علت نور.

۵- یعنی هنگامی که استعداد و قوایل به وسیله حرکات فلکیه و حرارت مستفاد از اشعه کوکیه کامل شد نور مفارق بر او افزوده کند.

۶- یعنی علت معده اشعه کواکب کواکب است نه علت موجد آنها.

۷- یعنی نور تام را رسد که فی نفسه علت نور ناقص بود منظور از نور تام نور کوکب است منظور از علت اجتماع علت معده است یعنی نور تام کوکب می تواند علت معده شعاع باشد.

مثلث واجب میشود با اینکه مثلث بودن خود عرض بود بعید نبود که نور عارض با شرایطی نور عارض دیگری را ایجاب کند. و هر یک از حرارت و حرکت در چیزهایی که صلاحیت قبول بود مستدعی پذیرش آن دیگر بود^۱ و از اختلافی که در آثار نور بود و همچنین اختلاف تعدد آن، بسبب اختلاف در قوایل [جسمیه] و استعدادات مختلف آنها بود^۲ و در برازخ علویه بین نور و حرکت مصاحبت بود^۳ و مصاحبت نور با حرکت تمام تر از مصاحبت هریک از آنها با حرارت بود^۴.

و هرگاه همه اشیاء جهان وجود را بررسی کنی بجز نور محض چیزی دگر را در نیابی که در هستیهای عالم مؤثر بود حال آن تاثیر قریب بود یا بعید^۵ و چون محبت و قهر هر دو از ناحیه نوراند و حرکت و حرارت نیز معلول نورند بنابراین حرارت را در غرائزی مانند قوت نزوع و شهوت و غضب ذی مدخل بود^۶ و همه آنها بنردما بسبب حرکت تمامیت یابند^۷ و شوقها نیز موجب حرکات شوند و از جمله شرف آتش بر سایر عناصر این بود که حرکت او اعلی و حرارت او اتم بود^۸ و به

۱- یعنی در اجسام عنصریه نه در افلاك و نه در حرکت افلاك، زیرا حرکت افلاك مستعد عی حرارت نیست زیرا صلاحیت قبول حرارت را ندارد پس در عناصر حرکت قبول حرارت و حرارت قبول حرکت میکنند چون دنیای فعل و انفعال است.

۲- اختلاف آثار نور و تعدد آن بسبب اختلاف قوایل و استعدادات مختلفه آنها بود که ناشی از اختلاف حرکات و اشعه است و گرنه آثار انوار مختلف نمی بود چه آنکه نور فی نفسه یک حقیقت است. قطب ص ۴۳.

۳- منظور نور مدبر است نه انوار کوکبیه در هر حال انوار مدبره برازخ یا حرکت همراهاند.

۴- زیرا حرکت گاهی از حرارت منفک میشود مانند حرکات افلاك و همین طور گاهی نور از حرارت منفک میشود مانند انوار کوکب و یا قوت و لعل و جز آنها.

۵- منظور نور محض واجب الوجود بود که سرچشمه نور و منبع وجود است.

۶- منظور از قهر و محبت قهر و محبت روحانی و یا جسمانی است که ناشی از نور است.

۷- همه آنها بنزد ما یا در عالم ما که عالم حیوانی و طبیعی است.

۸- اعم از حرکات روحانی و جسمانی.

طبیعت حیات نزدیک تر بود و در ظلمات از و کمک گرفته میشود و قهراً .
وی از عناصر دیگر نیز اتم بود و بمبادی مجردة نوری شبیه تر بود و او
برادر «نوراسفهد» انسانی بود و بواسطه آن دوا خلافت صغری و کبری تمامیت
می یابد .

و بدین سبب است که در گذشته از زمان مردم پارس مأمور شدند که بدان
توجه نمایند^۱ و همه انوار را واجب التعظیم دانند و این امر [یعنی تعظیم انوار] شرع
و قانونی است که از ناحیه نور الانوار مقرر شده است^۲ .

فصل در بیان استحالت در کیفیت که عبارت از تغییر

در کیفیات بودله در صورت جوهریه

آن حرارتی که معلول و مستند بحرکت بود آنطور که گمان کرده اند کاسن
در نهاد اشیاء نبود [چنانکه پاره از حکماء گویند] که حرکات آنرا ظاهر کرده
و [به منصفه ظهور می رسانند]^۳ در این مورد از باب مثال آب متحرکی^۴ را مورد توجه
قرار میدهیم که باطن و ظاهرش متسخن بود در حال که قبل از این ظاهر و باطن آن
سرد بوده است و هرگاه [عقیده اصحاب کمون درست باشد و] حرارت از اموری باشد کاسن

۱- یعنی نار و نفس .

۲- یعنی چون برادر نفس و خلیفه انوار است مردم فارس مأمور شدند که به آتش
توجه کنند .

۳- یعنی تعظیم انوار قاهره طولیه و عرضیه و مدبره و عارضه واجب است و این وجوب
از قوانین شرع نور الانوار است... و یا میتوان گفت که شرعاً واجب التعظیم هستند چون ناشی از
نور الانوار اند .

۴- یعنی از کمون به بروز آورده باشد . بعضی گفته اند حرارتی که ناشی از حرکت
است قبلاً در نهاد وجود اشیاء بطور کمون وجود داشته و حرکات آنرا از کمون به ظهور
آورده است . این گمان را اصحاب کمون و بروز کرده اند .

۵- یعنی آب متحرک را مورد اعتبار قرار داده و مورد توجه ، کلمه ماء المتخضض : یعنی
آبی که به جنبش و حرکت در آورده شده . آبی که در یک محل بسیار جمع شده باشد .

در آن و موجود در باطن آن [که بوسیله حرکت ظاهر شود] لازم آید که باطن این گونه آب هاسرد نبود [و حرارت باطن آن بظاهر آن آمده باشد] در حال که چنین نبود [پس خود حرکت مسخن بود] پاره از مردم گمان کرده اند که آب بسبب آتش گرم نمی شود و بلکه اجزاء ناری که همراه حرارت بود در آن نافذ و پراکنده میشود [و بدین جهت گمان شود که آب گرم شده است] این گمان نیز نادرست بود زیرا اگر گرمی آب بواسطه نفوذ اجزاء ناری می بود لازم می آمد که مثلاً آبی که در خزف بود از آبی که مثلاً در قمقه آهنین و یا مسین بود به نسبت سفتی آن دو و مانعتی که از نفوذ اجزاء ناری دارند گرمتر بود و سریعتر گرم میشد^۱ در حال که واقع غیر از این است.

و آنکه اجزاء ناری چگونه نافذ و وارد در ظرفی محلو از آب میشود که پر بوده و جایگاهی برای نفوذ و دخول آن اجزاء نبود، بویژه آن گاه که چیزی هم از آن خارج نشود [که نمی شود].

و هر گاه این قوایس [مذکوره] بایکدیگر در آمیزند^۲ موالید پدید می آید.

و مزاج عبارت از کیفیتی بود متوسط بین آن [عناصر مختلف] که از کیفیات متضاده اجسام [مختلفه] مجتمعه متفاعله متشابه^۳ در اجزاء حاصل میشود^۴ و چون ترامعلوم شد که آن نوع صورتی که مشائیان فرض کرده اند متحقق و موجود نبود پس در مزاج بجز توسط کیفیات چیزی دیگر نبود^۵ و حاصل فرق بین مزاج و فساد این بود که فساد تبدل بالکل

۱- یعنی آبی که در خزف است سریعتر از آبی که در آنها است گرم شود در حال که آبی که در ظرف آهنی و مسین است سریعتر گرم میشود از آبی که در ظرف خزفی است.

۲- منظور از قوایس ارض ماء و هواء است.

۳- منظور از متشابه در همه اجزاء، این است که مثلاً در کیفیت مستبرده نسبت به حرارت و بالعکس در تمام اجزاء مفروضه مختلف نباشد زیرا مثلاً اگر سخونت پاره از اجزاء شدید تر از سخونت اجزاء دیگر بود این اجتماع ترکیب بود نه مزاج.

۴- در اواخر کتاب منطقی دانستی که صورت جسمیه و نوعیه در اجسام بان نحو که مشائیان گفته اند نادرست است پس مزاج موالید و اجسام صورت نیست و بلکه کیفیت و توسط کیفیات است که بواسطه تفاعل حاصل میشود.

بود^۱ و مزاج عبارت از توسط [و حالت بینابین] مجتمعات بود و از این مرکبات^۲ حیوان و نبات و معادن حاصل میشود و از معادن هر آنچه در او برزخی نوری^۳ و ثبات بود که بسبب آن دو^۴ شبیه به برازخ علویه و انوار آن شود [مانند طلا و یاقوت و غیره] محبوب نفوس و مفرح آنها بود و در آن از جهت کمال ثباتی که دارد و نیز از جهت امری که درواست و مناسب با محبت است که حاصل از درخشندگی نوری اوست عزتی بود و [عزیز بود بنزد مردم] و چون جوهر ارضی برای گونه اشیاء از جهت نیازی که به حفظ اشکال و قوای خود پا و دارند غالب بود^۵. و [حفظ قوی و اشکال آنها بدون غالب بودن جوهر ارضی ممکن نبود] « اسفندارمذ » که رب النوع زمین بود و نور قاهری بود که طلسم آن عبارت از زمین بود عنایتی کثیر بآن گونه موالید کند [زیرا طلسم آن که اجزاء ارضی است غالب بر موالید است]^۶ و چون صنم اسفندار مذ^۷ بواسطه نزول رتبت و مقاشش منفعلی از همه اجسام بود بدین جهت حصه^۸ « کد بانوئیت » اسفندار مذ که رب النوع آنست در میان اصحاب اصنام حصه^۹ اناث بود^{۱۰} و هرگاه طبیعت هر چیزی جدا و مجرد از کیفیات آن گرفته شود^{۱۱} عبارت از

۱- در فساد بسائط بالکل منقلب و متبدل میشوند.

۲- یعنی مرکبات مزاجیه.

۳- یا زینتی نوری چون در نسخه بدل زبرج النوری آمده است.

۴- بسبب برزخ نوری و حالت ثبات.

۵- منظور موالید است که در حفظ اشکال و قوای خود نیاز به غلبه جوهر ارضی دارند یعنی قهراً جوهر ارضی بر سایر عناصر ترکیب کننده آنها غالب است. قطب ص ۴۳۸.

۶- یعنی برای حفظ و ثبات اشکال موالید و خاصیت آنها رب النوع آنها که اسفندارمذ باشد بآنها توجه و عنایت زیاد دارد.

۷- صنم اسفندارمذ یعنی زمین.

۸- یعنی حصه و سهم اسفندارمذ از میان همه اصحاب اصنام حصه مؤنث بود یعنی مانند سهم اناث بود.

۹- یعنی با قطع نظر از عوارض و لواحق.

نوری بود که آن چیز صنم آن بود چنانکه گنشت^۱ [و بنا برین طبیعت زمین غیر از پروت و ییوست او است و آن طبیعت اسفندارمذ بود که رب النوع او است].

و مزاج اتم آن انسان بود [چون نزدیکترین مزاجها باعتدال بود] و از این جهت است که از واهب الصور مستدعی کمال [یعنی نفس ناطقه] بود^۲ و تورا معلوم شد که در انوار قاهر تغییرات محال بود زیرا تغییر در قواهر نبود مگر از ناحیه تغییر در فاعل آنها و فاعل آنها نور الانوار بود و بدانستی که تغییر در نور الانوار محال بود^۳ و بنا بر این نه در ذات نور الانوار تغییری بود و نه در انوار قاهره دیگر و آن اموری که متدرجاً بوجود میآید و نابود و سپس بود میشود و از ناحیه پاره از انوار همچنان تحصیل میابد، از جهت استعدادی بود که بواسطه تجددات دائمه همواره محادث میشود و البته جایز است که فاعلی تام بود در فاعلیت خود لکن فعل او متوقف بر حصول استعداد قابل بود [بنا بر این از واهب الصور و ارباب اصنام اشیائی که حاصل میشود بتدریج از جهت تجدد دائمی استعدادات است که مستند به - حرکات است^۴].

و در این صورت باندازه اعتدال مزاجی، آن قابل قبول فعل میکند یعنی بقدر استعداد خود از آن هیأت و صورتهائی که در باب نسب عقلیه که در انوار قاهره است و همینطور نسب وضعیه که آن ثوابت را بود و پیش از این هم بگفتیم بپذیرد^۵ هم آن

۱- بنا بر این طبیعت زمین غیر از پروت و ییوست است که آن عبارت از اسفندارمذ بود و همینطور است طبیعت هر نوعی که مجرد از کیفیات بود رب آن نوع بود. بنا بر این ارباب انواع عبارت از طبایع انواع بود که مدبرات انواعند و از این جهت است که اخوان الصفا از طبایع به ملائکه تعبیر کرده اند.

۲- منظور از کمال نفس ناطقه است و منظور از صور، مدبرات و نفوس بود.

۳- یعنی در نور الانوار، در اینجا ممکن است پرسش شود که چگونه در انوار قاهره تغییری نبود. در حال که اموری از آنها حاصل میشود که قبلاً حاصل نبوده است جواب در متن است.

۴- مانند نفس مدبر که ارباب انواع از آنها حاصل میشود.

مقدار که لایق باستعداد او بود و از اشراق پاره از انوار قاهره که عبارت از صاحب طلسم نوع ناطق بود یعنی جبرئیل علیه السلام که او پدر قریب و از عظمای رؤسای ملکوت قاهر، روان بخش، روح القدس، بخشنده علم و تأیید. اعطاء کننده زندگی و فضیلت بود بر مزاج اتم انسانی نور مجردی پدید آید که نور متصرف در کالبد های انسانی بود و آن همان نور مدبری بود که « اسفهدناسوت » بود و این همان امری است که بواسطه « انانیت » به خود اشارت می کند [یعنی انانیت و یا انانیت را افاده میکند] .

و این نور متصرف^۱ قبل از پدید آمدن کالبد موجود نبود زیرا برای هر - شخصی ذاتی بود جدا که هم خود و هم احوال خود را که بردیگران پوشیده بود اندر یابد^۲ پس انوار مدبره انسانی واحد و یکی نبود^۳ والا لازم می آمد که هر آنچه را که یکی از نفوس بداند برای همه نفوس معلوم بود و حال آنکه چنین نبود و بنابراین هرگاه نفوس مدبره انسانی قبل از تعلق به کالبد ها موجود باشند متصور نبود که واحد و یکی باشند زیرا اگر همه نفوس پیش از تعلق به بدن یکی باشند لازم آید که بعد از تعلق به ابدان هم منقسم نشوند^۴ چه آنکه نفوس از نوع امور متدبره و برازخ نبود^۵ تا آنکه انقسام آنها ممکن بود و همچنین قبل از تعلق به ابدان تکثر و کثرت آنها نیز متصور نبود زیرا اینگونه انوار متصرفه قبل از

۱- یعنی نفس ناطقه.

۲- یعنی نفس، هم ذات شود و هم احوال خود که بر سایر نفوس پوشیده است ادراک کند.

۳- باین دلیل که هر نفسی خود و احوال خود را ادراک می کند پس همه نفوس یکی نبود و هر کالبدی را نفسی جدا بود.

۴- اگر قبل از تعلق واحد باشد بعد از آنها هم واحد باشد و همه از احوال هم آگاه باشند.

۵- نه اندازه دارد و نه جسم است.

تعلق به ابدان نتواند بسبب شدت وضعف از یکدیگر ممتاز باشند^۱ زیرا هر مرتبه از مراتب شدت وضعف نامتناهی در شمار بود^۲ و نیز بسبب عرضی از عوارض غریبه هم ممتاز نمی باشند چه آنکه نفوس مدبره واقع در عالم حرکات، مخصص نمی باشند^۳ [تا آنها را امور غریبه از یکدیگر ممتاز کند] و چون قبل از تصرف در ابدان نه واجب اند نه کثیر یعنی نه وحدت آنها ممکن بود و نه کثرت آنها بنابراین وجود آنها قبل از ابدان ممکن نبود^۴.

[پس وجود و هم استیاز آنها بعد از وجود کالبدها بود].

طریق دیگر، هرگاه نفوس ناطقه قبل از کالبدهای انسانی موجود باشند لازم آید که آنها را هیچ نوع حجاب و شاغلی از مشاهده عالم نور محض باز ندارد^۵ و از طرفی در عالم انوار اتفاق و تغییری [که موجب کمال آنها باشد] نبود^۶ و بنابراین لازم آید که نفوس قبل از کالبد کامل باشند و تصرف آنها در

۱- و چون فرض این است که ممتاز هستند و لکن استیاز آنها به شدت وضعف نیست زیرا مراتب شدت وضعف نامتناهی است و نفوس باین معنی نامتناهی نمی باشند زیرا فوق آنها انوار قاهره است پس استیاز آنها به چیز دیگر است.

۲- زیرا عرضی غریب مفارق نتواند چیزی را ممتاز از دیگری کند و علاوه استعدادات و عوارض غریبه و... در عالم اتفاقات و حرکات و اجسام است و نفوس واقع در عالم اجسام و حرکات نمی باشند.

۳- یعنی در عالم ماده است که موجودات مخصص به عوارض شوند و حرکات اند که مخصص موجودات اند به هیات و عوارض و یا اسوری دیگر و اصولاً در عالم طبیعت هم عوارض غریبه مخصص آنها نمی باشند.

۴- پس وجود نفوس قبل از ابدان ممکن نبود.

۵- چون در عالم انوار حجابی نبود و حجاب از توابع تعلق به کالبد است.

۶- منظور از اتفاق پدید آمدن علل و اسباب حوادث بود که نتیجه حرکات افلاک است که موجب کمال نفوس شود و منظور از تغییر، تغییر در عالم نور محض است که هر دو صورت در آنجا یعنی عالم انوار ناممکن است نه در عالم اتفاقات و استکمالات است نه عالم تغییرات و هر موجود نوری واجد همه کمالات است، در حد معلولیت خود.

کالبد‌های یهوده بود و برای غرضی نبود^۱ و آنکه هیچیک از نفوس را بر حسب ذات بر دیگری اولویت نبود تا آنکه بعضی از نفوس به بعضی از کالبد‌ها ویژگی یابد^۲ و اما اتفاقات یعنی حصول اولویت بسبب حرکات و اتفاقات اختصاص به عالم کالبد دارد و مربوط به عالم ماده بود^۳ که کالبد خاصی بسبب حرکات خاص مستعدنوری شود و در عالم نور محض اتفاقی که طرف خاصی را اختصاص بامری دهد وجود ندارد^۴.

و اما آنچه گفته شده است در این باب که^۵ متصرفات [یعنی نفوس ناطقه] را حالتی عارض و سانس میشود که موجب سقوط آنها از مراتب خود میشوند^۶ و بابدان تعلق می‌باشد سخنی نادرست بود زیرا در جهانی که فوق عالم حرکات و تعلقات و تغییرات است تجدد و حدوثی نبود همچنانکه خود بدانستی.

برهان دیگر: هرگاه انوار مدبره پیش از کالبد‌ها موجود باشند ما را رسد که گوئیم:

در این صورت اگر وضع بدین منوال بود که بعضی از آن نفوس اصلاً متصرف در ابدان نباشند لازم آید مدبر نباشند و وجود آنها معطل بود و اگر چنین نبود که پاره از آنها متصرف در ابدان نباشند^۷ لازم آید که بالضرورة وقتی بود که همه انوار مدبره متصرف در کالبد‌ها باشند و نور مدبری بدون کالبد نماند^۸ و آن وقت بناچار [در زمان گذشته و] در ازل وقوع یافته است و بالتیجه لازم آید که در عالم نور

- ۱- چون غرض از ورود نفوس در کالبد استکمال است.
- ۲- یعنی همه نفوس نسبت به همه کالبد‌ها مساوی می‌باشند و اولویتی در بین نیست که گفته شود فلان نفس بفلان کالبد از آن جهت اختصاص یافته است. قطب ص ۴۴۵.
- ۳- چون در عالم نفوس حرکات و تغییرات نیست.
- ۴- و مثلاً کالبد معینی را ویژه نور مدبری کند نباشد.
- ۵- بعضی مشائیان گفته‌اند که اتفاق، طرف وجود نور مدبری را به کالبد اختصاص دهد.
- ۶- یعنی از مرتبه نور محض خارج شوند و با مرتبه لاتفاقی را از دست بدهند.
- ۷- بلکه همه آنها متصرف در ابدان باشند.
- ۸- نور مدبر دیگری نماند تا به ابدانی که بوجود می‌آیند تعلق گیرد.

مدبری برای تعلق به کالبد‌های موجود بعدی نبود و این امر محال بود^۱.
 طریق دیگر: چون بدانستی که حوادث جهان غیرمتناهی بود [و همانطور که
 بدایتی ندارد نهایی نیز ندارد] و نیز بدانستی که انتقال نفوس از کالبدی به
 کالبد دیگر در عالم ناسوت [نه در عالم مثال] محال بود [یعنی بطلان تناسخ
 که عبارت از تعلق نفس باشد بدنی بعد از تعلق آن بدنی دیگر ثابت شد] بنابراین
 هرگاه حوادث را پایانی نباشد تعلق نفوس بآبدان‌راهم نیز پایانی نخواهد بود^۲
 چون پس از بطلان تناسخ برای هر بدنی نفسی جدید می‌باشد پس نفوس هم باید
 غیر متناهی باشد حال نفوس را حادث بدانیم یا غیر حادث نهایت اگر غیر حادث
 باشند لازم آید که در مفارقات قدماء غیر متناهی باشد و قهراً مستدعی جهات^۳
 متناهی باشد پس هرگاه نفوس حادث نباشند [یعنی قدیم باشند با اینکه ثابت
 شد که حوادث را نهایی نبود و تناسخ هم محال بود پس] لازم آید این نفوس قدیمه
 غیر متناهی باشند و لازم آید مستدعی جهات غیر متناهی باشند در مفارقات [که
 مستند و معلول آنها است] و محال لازم آید [چون نقل سخن بآن جهات غیر متناهی
 خواهد شد و لازم آید که در مفارقات علل و معلولات مجتمع غیر متناهی باشد و قبلاً
 بطلان آن مبرهن شده است و علاوه تناقض بود].

فصل در حواس پنجگانه

برای انسان و جز آن از حیوانات کامله پنج حس آفریده شده است^۴ که
 عبارت از لمس، ذوق، شمع، سمع و بصر بود و محسوسات چشم اشرف بود زیرا

- ۱- زیرا لازم آید که کالبد‌هایی که بوجود آیند بدون نفس باشند و علاوه اینکه همانطور که
 نفوس را بدایت نیست. نهایت نیز نیست
- ۲- یعنی اگر قدیم باشند و در عین حال غیر متناهی محال لازم آید
- ۳- یعنی وجود جهات نامتناهی در مفارقات
- ۴- منظور حواس خصصه ظاهر است.

محموسات آن انواری بود که از ناحیه کواکب و جز آنها آید^۱ و لکن حیوانات را قوت لمس مهتر بود و البته اهم بودن بجز اشرف بودن است^۲ و مسموعات از وجهی دیگر لطیف‌تر از مبصرات بود^۳.

فصل در بیان اینکه برای هر صفتی از صفات نفس

نظیری در کالبد انسان بود

چون تورا معلوم شد که نور فیاض لذاته بود و اینکه او را در جوهر ذاتش محبتی بود به اصل و سنخ خود^۴ و قهری بود بمادون خود^۵ بنابراین لازم آید که از ناحیه نور اسفهد بسبب قهرش قوت غضبیه در کالبد های ظلمانی حاصل شود و بواسطه محبتش قوت شهوانیه حاصل شود و همانطور که نور اسفهد صورت های برزخیه را مشاهده میکند و آنها را از مواد طبیعی خود مجرد کرده و صور کلی نورانی می گرداند و تعقل می کند^۶ آنطور که لایق جوهر ذات آن بود [چون جوهر نور اسفهد محل صور مجردة نوریه است] مانند کسی که مثلاً «زید» و «عمر» را مشاهده کند و از آن دو، برای «انسانیت» یک صورت کلی و عاسی را بگیرد و بر آن دو و بر غیر آن دو حمل کند^۷، [همین طور هم] لازم است که در کالبد قوت غاذیه که همه غذا های مختلف را در گون کرده شبیه به جوهر متذی گرداند موجود باشد [یعنی همانطور که نفس مدبر از امور جزئیة کلیات را اخذ میکند و جنس خود و یا مناسب با جنس

-
- ۱- ممکن است منظور از جز آنها ماه و خورشید باشد لکن در این صورت ذکر خاص بعد از عام بود.
 - ۲- یعنی مانعی نیست که قوت لاسه اهم باشد و لکن اشرف نباشد زیرا اهم بودن غیر از اشرف بودن است.
 - ۳- زیرا اصوات موسیقی که انسان را بعالم انوار و روحانیات رهبری کرده و سوق بدهد بوسیله قوت سامعه ادراک میشود.
 - ۴- محبتی بود بانوار مافوق خود که اصل اویند.
 - ۵- هر نوری نسبت بمافوق خود محبت دارد و نسبت بمادون خود قهر.
 - ۶- منظور بیان حصول صورتهای کلی است که مجرد از مواد است و امری عقلی است که حمل بر جزئیات و افراد آنها میشود.

خود میگردند تا مناسب با موطن او بود و صور مجردۀ آنها را در موطن خود درآورد همین طور هم قوۀ غذایی از امور مختلف یک امر واحدی که مناسب با آن بود درست میکند و میسازد [.

و اگر این قوت نمی بود بدن انسان^۱ همچنان تحلیل می یافت و بدلی - جایگزین آن نمی شد و سرانجام وجود او استمرار نمی یافت و همانطور که در شان سنخ نور تا م این بود که مبداء و علت نوری دگر شود.^۲ بنابراین از نور اسفهد در کالبد انسانی قوتی حاصل میشود که موجب کالبدی صاحب نور دیگر می شود^۳ و آن قوت مولده بود، قوتی که بقاء و پایداری نوع (یعنی آن نوعی که بقاء شخص و فرد آن متصور و ممکن نبود) باز بسته بآن بود^۴ و بنابراین بسبب آن قوت مقداری از ماده بدن انسانی که خلاصۀ اخلاط آن میباشد جدا میگردد تا مبداء تکوین شخص دیگری شود .

و همانطور که از شان اصل و سنخ نور این بود که از راه فیضان انوار سانحه از نور الانوار فزونی یابد و بسبب هیأت نوریۀ فائض از انوار مجرد کمال یابد و از قوت به فعل آید، همانطور هم از ناحیۀ نور اسفهد در کالبدی قوتی حاصل میشود که موجب فزونی در اقطار آن میشود بر نسبتی که شایسته است و آن قوت نامیه بود، آنگاه قوت جاذبه، آنگاه قوت جاذبه به قوت غذایی خدمت می کنند و بدو مدد

۱- یعنی لازم آید که در کالبد انسان قوتی باشد غذایی که آن قوت همه غذاهای مختلف را گرنه به چیزی که شبیه گوهر غذا گیرنده است تبدیل گرداند. یعنی رشد و نمو و تولید مثل کند.

۲- زیرا فیاض لذاته بود بنا بر این ناچار از هر نوری شعاعی حاصل شود که فرع آن و معلول آن بود چنانکه قبلاً گفته شد که انوار مجردۀ قاهره بعضی علت بعضی دگر بود.

۳- قوۀ تولید مثل است .

۴- چون اصولاً افراد و اشخاصی باقی نمی مانند یعنی مادام که افراد و اشخاص پایدار نباشند. در هر حال قوت مولده موجب بقاء نوع است.

میرساند^۱ و قوت ماسکه بود که آنرا حفظ و نگهداری می‌کند^۲ تا هر قوتی تصرف خود را بنحو شایسته انجام دهد و متصرف تصرف خود را بکند^۳ و قوت هاضمه می‌باشد که نهری المدد بود و آنرا مستعد تصرف کند^۴.

و قوت دافعه بود که آن چیزهایی که مشابهت نپذیرد دفع کند^۵ این قوتها همه فروع نور اسفهدیه اند که در کالبد انسانند^۶ و کالبد انسانی صنم نور اسفهد بود و بنابراین از جهت اعتبارات متعددی که در نور اسفهد بود و نیز از جهت اشتراك احوال برازخ، این قوتهای مذکور از نور اسفهد حاصل میشود^۷ و دلیل بر تغایر این قوتها وجود بعضی از آنها بود قبل از وجود بعضی دیگر و یا بعد از وجود بعضی دیگر^۸ و نیز اختلاف آثار وجودی آنها بود در آن هنگام که پاره دیگر

- ۱- برای اینکه آنچه تعلیل رفته است جبران کند.
- ۲- یعنی موادی که بوسیله قوت غاذیه کالبد انسان دریافت کرده است نگهدارد تا در موقع شود بدل ما يتحلل شود.
- ۳- یعنی قوت غاذیه و ناسیه و مولده بطور شایسته کار خود را انجام دهند زیرا هر یک از این قوا تصرفی دارند و نیازی بقوه ماسکه دارند که مواد را نگهدارد تا هر یک از آنها تصرف در آنها کنند.
- ۴- یعنی قوه غاذیه را مستعد تصرف میکند و اگر قوه هاضمه نبود که غذا را احواله کند بطوریکه صلاحیت نیاورد که جزء مغذی بشود قوه غاذیه تصرف نکند و از تصرف باز داشته شود.
- ۵- یعنی مواد زائد غذائی را دفع میکند.
- ۶- فروع بودن این قوی یا باین اعتبار است که فائض از نور اسفهدند یا بدینکه در کار خود مستقل نمی‌باشند یا باینکه استکمال نفس بسبب این قوی بود.
- ۷- اعتباراتی که در نور اسفهد است عبارت از قهر، محبت و جهات عقلی دیگر است و همه برازخ در جسمیت که مستعد قبول قوای نفس بود مشترکند و هر چه استعداد قابل زیاده بود بهتر قبول فیض کند.
- ۸- مثلا قوت غاذیه و ناسیه قبل از قوای دیگر است یا لا اقل قبل از سوله وجود دارد و همین طور قوت غاذیه بعد از سوله هم باقی میماند و هر دو بعد از ناسیه اند.

بکمال بود [یعنی با وجود آنکه بعضی از آنها در حد کمال خود بود^۱] و البته انسان جامع و مستوفی و حائز همه قوت‌های نباتی و حیوانی بود^۲ [بهر حال دلیل بر تغایر این قوی که مثلاً قوه غاذیه و نامیه قبل از مولده بود و همین طور بقاء غاذیه بعد از مولده و اختلاف آثار، مختل شدن بعضی است در عین آنکه بعضی دیگر در حد کمال خودند].

فصل در بیان مناسبت بین نفس ناطقه و روح حیوانی

نور اسفهد در برزخ تصرف نمیکند مگر بتوسط امری مناسب و آن مناسبت همان مناسبتی است که نور اسفهد با جوهر لطیفی که روح نامیده‌اند و منبع آن تجویف چپ دل بود دارد^۳.

زیرا اولاً در آن نوعی از اعتدال و دوری از تضاد بود و مشابه با برازخ علویه بود^۴ و ثالثاً در او نوعی از اقتصاد بود که اشباح مثالی بنزد او ظاهر میشود^۵ زیرا عنصر مقتصد را چنین حالی بود^۶ و عنصریات غیر مقتصده

۱- اما اختلاف آثار زیرا ممکن نبود که همه آثار مختلف از یک قوت بسیط صادر شود و ممکن است یکی از این قوت‌ها بطور کلی از بین برود مانند مولده و یا ضعیف شود مع ذلک قوت‌های دیگر همچنان باقی می‌مانند.
۲- مانند نامیه، مولده، غاذیه.

۳- آن امر مناسب همان روح حیوانی یا نفسانی است که واسطه بین نفس ناطقه و برزخ است.
۴- یعنی روح حیوانی که حد فاصل بین نور اسفهد انسانی و اجسام طبیعی است و از لحاظ مناسبت شبیه به برازخ علویه است، زیرا در آن نه تضادی بود نه اوصاف طبیعی دیگر، و جرمی بود کاملاً دارای اعتدال و از این جهت میتواند متوسط بین دو اسرمدی محض یعنی کالبد و مجرد محض یعنی نور مدبر باشد که بینهما برزخ لایینیان.

۵- اشباح مثالی بنزد او ظاهر شود زیرا روح حیوانی هرگاه بدماغ صعود کند و در تعایف آن رفت و آمد کند باراده آن، مزاج آن معتدل گردد و در او صفاتی مانند صقالت آینه پدید آید که صالح شود که عالم مثال و اشباح خیالی در او ظاهر شود.

۶- یعنی آب صافی.

۷- یعنی خاصیت عنصر مقتصد مانند آب این است که در او اشباح مثالی نمودم شود.

بتوسط او مظهر مثال و اشباح میشوند^۱ و از طرفی در آن^۲ [یعنی در روح] نوعی از حاجزیت بود که بواسطه آن انوار فائضه عقل و نفس را می پذیرد و حفظ می کند^۳ و نیز از جهت حاجزیتی که در اوست اشکال و صور را نگه میدارد^۴.

(و از طرفی دیگر در او یعنی [یعنی در روح] لطافت و حرارتی بود مناسب با نور، و نیز در او حرکتی بود مناسب با نور^۵ و چون باعتبار لطافت و سرعت تحلل و چیرگی حرارت بر او در اعداد و اشخاص نوع وی ثباتی نبود بنابراین نوع وی بواسطه امدادی که بدو میرسد ثابت و پابرجا می ماند^۶).

پس روح حیوانی که الطف اجسام عنصریه است مناسب و مشابه با همه مناسبات نور آفریده شده است^۷ [و بنابراین روح حیوانی حد وسط بین روح و عناصر است].

و اما غیر او [یعنی غیر روح حیوانی که عناصر و عنصریات باشد] گرچه از جهتی مناسب با نور بود لکن از جهتی دیگر مخالف با نور بود [چنانکه در متن بیان شده است که آنها نتوانند حد فاصل و واسطه نور اسفهد باشند].
زیرا فضاء قبول شعاع نمی کند گرچه از جهت سرعت و قبول حرکت مناسب

۱- عنصریاتی که مقصد نباشند مانند بلور و شیشه و جز آنها از چیزهائی که در ترکیب آنها اجزاء مائی غلبه دارد و بواسطه غلبه آب که عنصر مقصد است مظهر مثال و اشباح است.

۲- در روح حیوانی نوعی از حاجزیت است که موجب میشود بواسطه آن انواری از عقل و نفس به پذیرد و نگهدارد و چون حاجز است نگهمیدارد.

۳- یعنی صور مثالی و خیالی که در او ظاهر میشود نگهمیدارد. همان اشباح و مثالیهائی که از حالت اقتصاد در او ظاهر میشوند. قطب ص ۴۶۲.

۴- یعنی روح حیوانی.

۵- منظور از نور در این عبارت در هر دو مورد نور عارض است.

۶- منظور از «اعداد نوعی» امتداد وجودی وی در آنات و ساعات و حالات است.

۷- یعنی همه مناسبات نوری و عنصریه در او هست در متن کربن و جز آن ندارد.

با نور بود [پس از جهت عدم قبول شعاع مناسب با نور نیست]^۱
و بدین سبب است که عالم نوربرزخی را که حرکت وی دائم بود تصد
کرده و بسوی آن رود و بدان نزدیک گردد و عشق ورزد [و با تمام این احوال -
متعلق نور اسفهد نبود]^۲ و عنصر حاجز^۳ البته نور شعاعی را می پذیرد و نگه میدارد
و از این جهت مناسب با نور است^۴ [ولکن در جهات دیگر مناسب با نور نبود]
و اما عنصر مقتصد^۵ البته شعاع را حفظ می کند و مظهر و مثال نیرو مستنیر هم
می گردد^۶. و لکن از جهت برودت ذاتی و کثافت خاص مخالف با نور بود و در این
روح مناسباتی بسیار بود^۷ و در تمام بدن پراکنده بود و حامل قوای نوری آن بود
و نور اسفهد بمیانجی وی در کالبد انسان تصرف میکنند و بدان نور می بخشند و
آنچه نور اسفهد از انوار سانه بر میگیرد و از قواهر بر او میتابد بر این روح
حیوانی نیز منعکس میشود^۸. و امیری که بواسطه آن حس و حرکت حاصل میشود
همان امیری بود که از این روح بدماغ میرود^۹ و بسبب برودت دماغ اعتدال

۱- در اینجا وجوه مناسبت و مخالفت روح حیوانی را با عناصر برسی شمارد تا جهاتی
که بواسطه آنها روح حیوانی با عناصر و اجسام و هم با نور اسفهد مناسبت دارد روشن کند.
قطب ص ۴۶۳.

منظور از قضاء در متن هوای حار لطیف است.

۲- و بنزد او بماند یعنی از جهت همین مناسبت است که همواره ستوجه بعالم برزخ
یعنی افلاك بود زیرا فضا بلافاصله در قاعده اهل هیئت بعد از افلاك و ملتصق بآنها بود.
۳- یعنی زمین.

۴- لکن از وجوه دیگر مخالف یا نور است.

۵- یعنی آب.

۶- از این دو وجه مناسب با نور است لکن از وجوه دیگر مخالف با نور است.

۷- یعنی مناسبات زیادی با نور اسفهد دارد.

۸- انوار سانه یعنی انوار فائضه براو، منظور این است که همه انوار فائضه که از
نور الانوار و انوار قاهره بلاواسطه یا با واسطه به او فائض شود از وی روح حیوانی منعکس شود.
۹- یعنی از روح حیوانی صعود کرده بدماغ رسد.

میگیرد و از ناحیه نفس سلطان نوری می‌پذیرد و کسب می‌کند^۱ و مجدداً بسوی همه اعضا بدن باز می‌گردد. [یعنی همان روح و یا بخار متصاعد بقول مشائیان در تمام عروق و شرایین بدن می‌پراکند] و حرکت بواسطه آن حاصل میشود.^۲ و چون سرور را با نور مناسبتی بود هرآنچه از جمله اغذیه بصورت روح حیوانی درمی‌آید نورانی و مفرح میگردد.^۳

و چون نفوس مدبره را با نور مناسبتی کامل بود بدین جهت همه نفوس از ظلمات متنفر می‌باشند و در هنگام مشاهده انوار منبسط و سرور میشوند؛ و بلکه - همه حیوانات در تاریکی شب بسوی نور میروند و بدان عشق میورزند پس نور اسفهد را گرچه نه مکانی بود و نه دارای جهت لکن ظلماتی که در کالبد است است [یعنی قوای بدنیه] همه متعلق بوی و مطیع و فرمانبردار او بود.^۴

فصل در اینکه حواس باطنه منحصر در پنج

حس نبود

بدانکه چون انسان چیزی را فراموش می‌کند چه بسا یادآوری آن بر او دشوار بود تا آنجا که کوشش بسیار میکند و بر آن دست نیابد و یادآوری آن میسر شود.

۱- یعنی صعود دماغ کند و قدرت و سلطه نوری پذیرد و روح حیوانی لطیف

۲- ترتیب طبیعی امر این است که نخست چیزی از قلب دماغ صعود کند و بسبب برودت دماغ اعتدال پیدا کند و چون معتدل شد از نفس مدبر سلطه و قدرت گیرد و باز گردد، نه قلب تنها بلکه تمام اعضای بدن و در این صورت است که باو روح حیوانی گویند.

۳- منظور این است که پس از اینکه از بخارهای متصاعد از قلب، روح حیوانی متولد شد.

۴- این امر را بالوجدان همه درمیابند و نیازی بهرهان ندارد.

۵- منظور این است که نور مدبر خود فی‌ذاته نه دارای مکان است و نه جهت لکن قوای بدنی ظلمانی که در کالبد متعلق باو است از جهت شدت علاقه که بین نفس و بدن هست و آن قوای ظلمانی خود فروع اوست آن قوا مطیع نفس اند. گویا کسی سؤال کند که چه مناسبتی بین قوای مادی و نفس مجرد هست جواب داده میشود...

نمی‌گردد و سپس احیاناً اتفاق می‌افتد که همان چیز بعینه بیاد او می‌افتد و متذکر می‌گردد پس این امری که بیاد وی می‌افتد بعینه در بعضی از قوای بدنی وی نبود^۱ و الا پس از کوشش و سعی بلیغی که در جستجوی آن میشد از نور مدیر پنهان و پوشیده نمی‌ماند و باین طریق هم که فرض شود که امر منسی در پاره از قوای بدنی وی محفوظ بوده و لکن مانعی از موانع بدنی از تذکر آن ممانعت کرده است نیز نبود زیرا جوینده آن نور متصرف بود نه امری برزخی تا آنکه مانعی جسمانی بتواند از دست یافتن بر امری که محفوظ در پاره از قوای بدنی است مانع گردد و اگر آن امر منسی در ذات وی و یا پاره از قوای بدنی وی می‌بود هرآینه حاضر بنزد وی می‌بود و او بدان آگاهی می‌بود^۲

[و یا لا اقل بعد از جستجو آگاه میشد در حال که فرض این است که آگاه نمی‌شود].

و حال آنکه انسان در حال غفلت از امری اصلاً شاعر به چیزی که مدرک اوست نبود نه باینکه در ذات اوست و نه باینکه در پاره از قوای بدنی اوست^۳ و بنابراین تذکر نبود مگر از عالم ذکر و آن مواقع سلطان انوار اسفهدیه فلکیه بود^۴ زیرا [آن انوار مدبره] هیچگاه امری را فراموش نمی‌کنند که آنجا فراموشی نبود.

۱- یعنی در حافظه او نبود این اعتراضی است به مشائیان که گویند تذکر عبارت از یادآوری امری است که در قوه حافظه پمانده است و برحسب اتفاق انسان بیاد آن سیافتد. قطب ص ۴۶۶.

۲- و یا بعد از جستجو و طلب از آن آگاه میشد در حال که چنین نبود یعنی فرض این است که از کوشش و سعی بلیغ هم بدان دست نیابد.

۳- یعنی مطلقاً توجه ندارد باینکه آن امر که مدرک اوست در ذات او یا در قوای بدنی او است یعنی اصولاً نمیتواند متوجه این امر باشد که آن امر مدرک اوست تا چه رسد باینکه در ذات اوست یا در پاره از قوای بدنی اوست. اگر امر منسی در یکی از آن دو می‌بود حاضر بنزد او بود و شاعر بان بود که مدرک او است.

۴- پس انسان یعنی نفس مدبر انسان متصل به نفوس مدبره فلکیه میشود و یادآوری میکند.

وصورت‌های خیالیه بر آن نحو که مشائیان انگاشته‌اند که مخزون در قوت خیال بود [به جهت اینکه بقول آنها خیال خزانه حس مشترك است] بعین همین دلائل [یعنی بعین همان برهانی که ثابت کرد که حافظه خزانه وهم نیست] باطل است. زیرا اگر صور خیالیه در قوت خیال می‌بود بنزد نور مدیر حاضر می‌بود و وی همواره مدرك آن می‌بود^۱ در حال که آدمی در هنگام غفلت و غیبت از مثلاً تخلیل «زید» در نفس خود اصلاً چیزی در نمی‌یابد که مدرك او بود بلکه آن - هنگام که انسان چیزی که مناسب با او [یعنی «زید»] بود احساس میکند و در آن تفکر می‌نماید، که فکر وی باو [یعنی «زید»] منتقل میگردد و برای او استعدادی حاصل میشود که بواسطه آن صورت «زید» را از عالم ذکر بر میگیرد^۲ و باز گرداننده این صورت از جهان ذکر، نور مدیر بود^۳ [چون موجد استعداد استفاده او بود] و بعضی از مردم^۴ ثابت کرده‌اند که در انسان قوتی بود وهمیه که حاکم بر جزئیات [یعنی معانی جزئی] بود و قوت دیگری ثابت کرده‌اند بنام قوت متخیله که کار او تفصیل و ترکیب بود و واجب دانسته‌اند که محل آن دو قوت تجویف اوسط دماغ بود گوینده را رسد که گوید: که قوت وهم بعینه همان قوت متخیله بود. و آنچه هم حاکم بر جزئیات [یعنی معانی جزئی] بود وهم کار ترکیب و تفصیل را انجام میدهد همان یک قوت بود که قوت متخیله است و اما برهان تویر تغایر قوی یا اختلال پاره از آنها باقیاء بعضی دگر بود [که گویند مشاهده

۱- یعنی لازم می‌آمد که انسان در هنگام نسیان نیز در نفس خود چیزی را دریابد که مدرك او بود و حال آنکه چنین نیست.

۲- یعنی از عالم ذکر صورت زید را در این هنگام استفاده می‌کند. در متن کرین «استعدادت صورت زید» آمده است یعنی صورت زید را چنین آدمی از عالم ذکر بازگرداند در متن چاپ تهران «استفادات» آمده است و مناسب «استعدادت بود».

۳- نفس ناطقه بود پس امر فراموش شده در نفس انسان و یا یکی از قوای انسانی نیست بلکه در نفوس مدبره فلکیه است. قطب ص ۴۶۷.

۴- منظور مشائیان است.

میکنیم که پاره از قوای انسانی مختل میشود و پاره دیگر همچنان سالم است و قهراً مختل غیر از باقی وسالم است [در این صورت گوئیم هیچکس را نرسد که مدعی شود که مثلاً قوت متخیله همچنان سالم باشد و لکن امری که حاکم بر معانی جزئی بود یعنی آنچه تو انرا و هم نامیده سالم و موجود نبود.] بلکه - هرگاه یکی از آنها موجود بود آن دگرهم موجود بود و اگر یکی مختل شود آن دگرهم مختل شود [و در این صورت گوئیم عکس قضیه هم این طور است که اختلاف مواضع قوی باین شناخته میشود که بین اختلال بعضی از قوی با اختلال مواضع آن ملازمه باشد] باین معنی که هر وقت موضع یکی از آنها مختل شد خود آن قوت هم مختل شود [در حال که خود اعتراف کرده اید که هر دو قوت [خیال و وهم] در تجویف اوسط دماغ اند و چون [همان طور که بیان شد] با وجود سلامت یکی از آن دو [مثلاً وهم] آن دگر مختل نخواهد شد [مثلاً خیال] بنابراین محل و موضع آن دو هم به همین طریق است [که ممکن نیست که موضع یکی با وجود سلامت موضع آن دگر مختل شود] و بنابراین استدلال شما از این راه درست نیست (یعنی نه از راه اختلال یکی از دو قوت با وجود سلامت آن دگر و نه از راه اختلاف مواضع و اختلال یکی از آن دو با سلامت آن دگر).

و یا [برهان تو بر تنایر قوی] تعدد افاعیل بود که در این صورت نیز - [گوئیم] از تعدد افاعیل حکم بر تعدد قوی ممکن نبود زیرا جایز است که قوه واحده بود [و او را دو جهت بود] که بواسطه آن دو جهت مقتضی دو فعل بود آیا با اعتراف خود وی حس مشترك چنین نبود که با وجود وحدت و در عین وحدت

۱- یعنی از این راه استدلال کنی که احياناً دیده شده است که بعضی از قوتها مختل شده است در حال که بعضی دیگر سالم بوده است و مثلاً قوت تفصیل و ترکیب سالم بوده است و قوت توهم معانی جزئی نبوده است.

۲- یعنی هرگاه موضع یکی از آنها مختل شود آن قوت مربوط بان مختل میشود.

۳- بنابراین موضع هر دو یکی است.

۴- که مثلاً هم حاکم بر معانی جزئی بود و هم عمل تفصیل و ترکیب کند.

همه محسوساتی که ادراك آنها ممکن نبود مگر بواسطه حواس پنجگانه ادراك می کند بدان سان که مثل همه محسوسات بنزد او جمع میشود و او [بالعشاهده] همه آنها را ادراك می کند و اگر چنین نمی بود ما را نمی رسید که مثلاً حکم کنیم باینکه « این چیز شیرین همان چیز سپید بود نسبت بدوامری که هر دو حاضر در حس مشترك اند [و یا برای حاضرین حکم کنیم که مثلاً این چیز شیرین همان چیز سپید بود] . زیرا حس ظاهر تنها اختصاص یکی از آن دو دارد و یکی از آن دو می تواند حکم کند و حاکم [بدوامر] را احتیاج به حضور دو صورت بود تا ورا ممکن بود که بر آن دو حکم کند و چون روا باشد که یک قوت را ادراکات کثیره بود روا بود که از او افاعیل بسیار آید، مضافاً بر این که حکم و همی مخالف با افاعیل متخیله نبود [زیرا هر دو در ادراك و مدرك بودن مشتركند] .

شگفت آور این است که بعضی از مشائیان گفته اند که قوت متخیله منشأ انجام فعل بود و لکن ادراك نکند و حال آنکه بنزد این گوینده ادراك عبارت از حصول صورت مدرك در مدرك بود و با این فرض اگر بنزد قوت متخیله صورتی نبود و ادراك نکند چه چیز را ترکیب و یا تفصیل می کند؟ و صورتهائی که در قوت دیگر است [یعنی بنزد خیال] چگونه مورد تصرف آن قرار می گیرد و ترکیب و تفصیل می کند؟

- ۱- در صورتیکه اگر حس مشترك نباشد بوسیله حس ظاهر یک حکم میتوان کرد.
- ۲- یعنی اگر حاکمی که فرضاً یک قوه از دو جهت باشد بخواهد بر دو امر حکم کند باید صورت هر دو امر بنزد او حاضر بود تا بتواند بر آن دو حکم کند و این امر یعنی حضور دو صورت ممکن نبود مگر در حس مشترك.
- ۳- زیرا افاعیل متخیله نیز از نوع ادراکات است پس یک قوت بود که هم حکم و همی کند و هم افاعیل بسیار تخیلی ازو آید. قطب ۶۸، ۴.
- ۴- بنابراین چگونه گویند که قوت متخیله فعل میکند و لکن ادراك نمی کند پس قوت متخیله غیر از قوت واهمه است چه آنکه باید صورتی از اشیاء بنابر گفتار خود آنان در تعریف علم، بنزد متخیله حاضر باشد تا آنها را ترکیب یا تفصیل کند.
- ۵- منظور از قوت دیگر خیال است و بنابراین قوت خیال غیر از متخیله و غیر واهمه است بقول آنها.

و چون قوت متخیله با وجود سلامت و تمکن از حدود احکام ممکن نبود احکام خود را بدون حصول صورتها انجام دهد^۱ بطریق اولی ممکن نبود که گفته شود که خیال یا موضع آن مختل میشود و قوت متخیله همچنان سالم می ماند و افعال خود را انجام میدهد^۲.

پس حق این است که این سه امر [خیال، وهم، متخیله] یک چیز و یک قوت بود که باعتبارات مختلف از آن عبارات مختلف تعبیر میشود^۳ [و باعتبار حضور صورت خیالیه خیال و باعتبار ادراک معانی جزئیة متعلق به محسوسات وهم و باعتبار تفصیل و ترکیب متخیله ناسند].

و از جمله اموری که دلالت دارد بر اینکه این قوت [واهمه] غیر از نور مدبر [نفس ناطقه] بود این است که [مثلاً] هرگاه بخواهیم و مصمم شویم که بر امری خاص تثبت نموده و ملازم آن باشیم [و مثلاً اینکه بخواهیم در شب بطور انفرادی تنها ملازم مرده باشیم] بالوجدان در نفس خود امری را اندر یابیم که میخواهد از این امر منصرف و منتقل شویم^۴ [و متعهد این امر نشویم] و از طرفی دیگر میدانیم که [این دو حالت و دو اراده یکی نیست] آن نیروئی که جهد در تثبت بامیت^۵ میکند بجز آن نیروئی است که انصراف ازین امر را میخواهد^۶ و نیز میدانیم

۱- احکام او عبارت از تفصیل و ترکیب است. گفته شد بدون ادراک و حصول صور معلومات چگونه میتواند احکامی که لازمه او است انجام دهد.

۲- زیرا فعل قوت متخیله متوقف بر صورت است و در هنگام اختلال خیال صورتی وجود ندارد تا متخیله کار کند.

۳- حق این است که خیال، وهم و متخیله یکی است و باعتبار حضور صور خیالیه بنزد او خیال نامیده میشود و باعتبار ادراک معانی جزئیة که متعلق به محسوسات است وهم نامیده میشود و باعتبار تفصیل و ترکیب، متخیله نامیده میشود و محل هر سه بطن اوسط دماغ است.

۴- یعنی چیزی از نفس ما منتقل میشود که آن تثبت و استواری ما را بر ماندن پهلوی میت مست میکند پس معلوم میشود که اراده بر تثبت غیر از آن امری است که ما را از تثبت باز میدارد. قطب ص ۶۹

۵- در مثل ماندن بامیت

۶- یعنی امر با انتقال از نزد میت میکند

که آن نیروئی که پاره از امور را ثابت کرده می پذیرد بجز آن نیروئی است که آنرا نپذیرفته منکر آن میشود^۱ [نتیجه آنکه] هنگامیکه در کالبد جسمانی خود بدین - صورت اسیر یا اندر یابیم که مخالف با ما و اراده ما بود [یعنی دو نیرو است یکی امر به تثبیت میکند و یکی دیگر امر به ضد آن] پس در میابیم که آن نیرو [که امر بانتقال و انصراف از اراده ما میکند] غیر از امری است که «انانیت» مابدان بود^۲ [زیرا احکام آن دو متغایر است پس خود آنها هم متغایرند] و بنابراین [باید گفت] آن امر [یعنی واهمه] قوتی بود که از ناحیه نور اسفهب در کالبد حاصل شده و ملازم آن بود و آن قوت از آن جهت که قوتی ظلمانی بود که در برزخ [یعنی دماغ]^۳ منطبع شده است منکر انوار مجرده بود و حتی به محسوسات نیز اعتراف نکند و گاه بود که منکر وجود خود شود [و این امر از عجیب ترین احوال او بود] و نیز [عادت عجیب او این بود که] حتی در مقدمات همراهی می کند و هنگامی که منتهی به نتیجه شد از آن بازگشته منکر میشود و در نتیجه خود منکر نتایجی میشود که مقدمات و موجبات آن را پذیرفته است.

و اما قوت تذکر گرچه [همانطور که قبلاً گفته شد] واقع در عالم افلاک^۴ بود [و همه صور و معانی بنحو کامل و آنطور که بایسته و شایسته است مخزون در اوست] بجز اینکه روا خواهد بود که قوتی دیگر بود در کالبد انسانی که امر تذکر

- ۱- یعنی آن امری که در نفس با است و ایات و جو بعضی از چیزها را میکند مانند موجود لافى زمان و لافى مکان و لاخ فى جهة بجز آن امری است که اینگونه امور را منکر میشود
- ۲- یعنی ما را از آنچه نفس ما بر آن تثبیت میکند فرار میدهد و یا آنچه را نفس بدان اقرار دارد ما را بانکار آن و میدارد
- ۳- زیرا امر ثابت غیر هارب است و مقر غیر از منکر است.
- ۴- یعنی منطبع در دماغ شده است.
- ۵- چون خود از جهان ظلمات است نور را در نهاد و منکر آن شود.
- ۶- قوت تذکر از عالم افلاک آید و در آن تمام صور و معانی بنحو اکمل جمع است و از خزانه وهم که حافظه است نیست. یعنی تذکر از عالم افلاک است نه عالم وهم.

متعلق بدان بود وقوت ذاکره آن بود] از جهت تعلق استعداد تذکر بان نه
بمحصول معانی و همیه در آن^۱.

فصل در حقیقت صور مرایا و تخیل

پیش از این بدانستی [در ابصار] که انطباع صور مرئیه در چشم [چنانکه
بعضی در ابصار قائل بآنند] مستنع بود [زیرا گفته شد که انطباع بزرگ در-
کوچک محال است] و بمثل همین دلیل قول بانطباع صور مرئیه در دماغ
نیز درست نیست^۲ زیرا بیان شد که صور خیالیه موجود در اذهان نبود به جهت
امتناع انطباع کبیر در صغیر و در اعیان هم موجود نیست والا همواره مشاهده میشد
و عدم محض هم نیست و گرنه متصور نمی بود پس موجود در عالم مثال است^۳.
پس بنا بر این حق در صور مرایا و صور خیالیه این است که منطبع [در آینه خیال
و غیره] نبود^۴ و بلکه عبارت از کالبدها و ابدان معلقه هستند [در عالم مثالی] که
آنها را محلی جسمانی نبود^۵ و گاه بود که این ابدان معلقه را مظاهری بود و لکن واقع در آنها
نبود^۶ و بنا بر این مظهر صورتهائی که در آینه است، آینه بود و آن صورتهای خود
اموری هستند معلق^۷ که نه در مکان اند و نه در محل، و مظهر صورتهای خیالی
تخیل بود و آنها نیز صور متخیله معلقه اند [که نه در مکانند و نه در محل و همین-
طورست حسن مشترك و سایر قوی که همه مظهرهای صیقلی شده و آینه و ندند و حالت
استعدادی ظهور صور قائمه اند^۸] و چون وجود مثال مجردی که ورا فقط سطحی

۱- برای اینکه استعداد تذکر متعلق بان می باشد.

۲- چون انطباع صورت امر بزرگ در امری کوچک مستنع است.

۳- نه در آینه و نه در خیال و نه در غیر آنها.

۴- معلق در عالم مثالند و چون قائم به خودند آنها را محلی نبود چون در عالم مثال قائم بذات خودند.

۵- یعنی مظاهری دارند مانند خیال و آینه و لکن در خیال و آینه نمی باشند.

۶- نه در مکان باشند و نه در زمان بلکه در عالم خود که عالم مثال است معلق می باشند.

۷- منظور اثبات این معنی است که مثالهای که در آینه است از اشکال و صورت

موجودات خارجی گرفته میشود و خود آن اشکال و صورتهای عرضی اند و مثلا عکس صورت

زید در آینه دیده میشود و آن صورت در آینه از صورت زید گرفته شده است و صورت زید

عرض قائم برید است لکن مثال آن صورت که در آینه است قائم بخود است.

امری که او را عمقی و ظهری نبود و ثابت شد که عیناً بمائند مثالهایی بود که درآینه ها دیده میشود و در عین حال قائم بخود بود و آنچه این مثال ازو حاصل و ظاهر شده است خود عرضی بود مثلاً مثال صورت زید عرضی بود حال در ماده او و بنابراین صحیح خواهد بود که ماهیات جوهریه باشد که آنها را مثالی عرضی بود و نور ناقص مثال نور تام بود پس فهم کن که صحیح بود وجود نور ناقصی که مثال نور تام باشد].

و همانطور که همه حواس یک حاسه باز می گردد که آن حس مشترک بود پس همه این قوی در نور مدبر یک قوت باز میگردند و آن ذات نوریه او بود که فیاض لذاته بود و در حصول ابصار گرچه مقابله رائی با مرئی شرط بود الا اینکه بیننده حقیقی در ابصار نور اسفهد بود و اما اینکه چرا قبل از مفارقت از کالبد چیزهای روحانی و اخروی را نمی بیند بدین جهت است که گاه باشد که بر چیزی امری عارض شود که او را از دیدن آنچه از شان اوست که به بیند باز دارد.

۱- یعنی بعکس اول هم جایز است که ماهیات جوهریه قائم به خود بوده باشد که آنها را مثالی عرضی بود، خلاصه اینکه از صورتهای اشیاء خارجی که عرض است مثالهایی در آینه آید و همان ماهیات قائم و موجود در آینه صورتهای عرضی دارند که صورتهای موجودات خارجی بود و معنی محالیت همین است.

۲- اشاره باین معنی است که همه اشیائی که در عالم بالا است. نظائر و اشباهی در عالم سفلی دارند و اشیاء باشباه و اشباح و نظائر شناخته میشوند و از معرفت انوار عرضیه میتوان بمعرفت انوار طولیه پی برد و غرض این است که نور عرضی که شمس عالم حس است مثال نور تام جوهری است.

۳- همه قوای بدنیه ظاهری و باطنی، مدبر که و مدبر که یعنی قوای مشترک بین نبات و حیوان که غاذیه و ناسیه و مولده و جز آنها باشد یک قوه باز میگردد البته منظور بآن یکی ذات نور مدبره است که گفته اند النفس فی وحدتها کل القوی.

۴- یعنی نور مدبری که فیاض لذاته است، همه قوتها است.

۵- مقابله مرئی با بصیر.

۶- که در اینجا تعلق بماده نفس مدبر را از دیدن اشیاء باز میدارد. پس بر نفس مدبر تعلق خاطر بماده در این جهان عارض شده است و او را از دیدن حقایق و اشیاء باز داشته است.

و آن شاغل در حکم حجاب بود و خداوندان عروج و معراج مشاهدات صریحی را بیازموده‌اند^۱ که اتم از مشاهده به بصر است و آن مشاهدات آنان را در حالت - انسلاخ از کالبد حاصل آمده است. و آنان در حالت انسلاخ خود در یقین بوده‌اند که آنچه خود مشاهده می‌کنند از نوع نقوش منطبع در پاره از قوای بدنی آنان نمی‌باشد^۲ و این مشاهدات در آن گاه آنان را حاصل شده است که - مشاهدت بصریه همچنان باقی بوده است^۳ و هر آن کسی که در راه خدای مجاهدت کند و حق مجاهدت را انجام دهد و قوت‌های ظلمانی را مقهور خود کند انوار عالم بالا و جهان عقلی را مشاهده می‌کنند، مشاهدتی کاملتر از مشاهدت بصریه نسبت به مبصرات این جهان^۴ پس نورالانوار و انوار قاهره بسبب رؤیت نور اسفهد سرئی میباشند یعنی مرئی نور اسفهد میباشند و همچنین بسبب رؤیت بعضی از آنها بعضی دیگر را نیز مرئی میباشند^۵.

و نیز همه انوار مجرده باصر و بیننده‌اند و دید آنان بازگشت به علم^۶ آنان نمی‌کند.

و بلکه بعکس علم آنان به مشاهدت آنان باز می‌گردد^۷.

پس همه این قوتها که در کالبد انسان بود سایه بود از آنچه در نور اسفهد

۱- یعنی خود اسوری را مشاهده کرده‌اند و تجربه کرده‌اند یعنی عملاً آزموده‌اند.

۲- و بلکه در آن یقین داشته‌اند که مشاهدات آنان با سورتی پایدار و استوار به خود است و این حال در هنگامی که کالبد را رها کرده‌اند حاصل شده است.

۳- یعنی در عین حال که مشاهدات روحانی داشته‌اند چشم کالبد آنها هم اشیاء مادی را می‌دیده است.

۴- یعنی جهان ماده.

۵- زیرا بین آنها حجابی نبود به جهت مناسبتی که بین نور مدبر و انوار مجرده هست، همواره همه انوار از نورالانوار گرفته تا انوار دیگر مرئی نور مدبرند.

۶- زیرا حجابی ندارند که گفته شود بینائی آنها یعنی علم آنها از وراء حجاب است چنانکه مشائیان گفته‌اند.

۷- زیرا همه علوم آنها بصری و شهودی است.

بود^۱ و کالبد انسانی طلسم نور اسفهد بود تا آنجا که قوت متخیله هم صنم قوه از قوای نور اسفهد حاکم بود^۲ و اگر نور مدبر را احکامی بذاته نمی بود و رانمی رسید که حکم کند بدینکه او را بدنی و یا تخیلی جزئی بود و یا او را قوت متخیله جزئی بود، پس اینگونه امور از نور اسفهد پوشیده نبود و بلکه همواره بنوعی ظهور خاص برای او ظاهر بود و [البته این کار کار قوت متخیله نبود زیرا] قوت تخیل صورت خود را نمی گیرد و اندر نیابد^۳ زیرا وی حاکم بر محسوسات و توابع آنها بود^۴ و [و حال آنکه تخیل خود از امور محسوسه نبود که صورت خود را بر گیرد و احکامی بر آن صادر نماید پس] نور اسفهد محیط بدن و قوای او بود و حاکم بود که او را قوای جزئی بود پس او بذاته حاکم بود و حکم میکند^۵ و او حاس تمام حواس بود و آنچه در همه بدن پراکنده و موجود بود^۶ حاصل آن در نور اسفهد بود و همه بیک چیز بازمی گردد^۷ [که ذات واحد او بود]^۸ و نور اسفهد را اشراقی بر مثل خیال و مانند آن^۹ [یعنی سائر قوای باطنه] بود .

- ۱- همه آثار قوای بدنی ظل و مثال حقایق موجود در نور اسفهد است. قطب ص ۴۷۳
- ۲- یعنی در حقیقت قوت حاکم همان قوتی است که در نور اسفهد است نه قوتی که در کالبد انسانی است.
- ۳- یعنی ادراک نمی کند.
- ۴- توابع محسوسات یعنی متخیلات و تخیل امر محسوس نبود تا آنکه بتواند خود صورت خود را بگیرد و بر آن حکم کند در حقیقت تخیل حاکم بر محسوسات است و لکن خود محسوس نبود پس صورت خود را ادراک نکند.
- ۵- یعنی حاکم بقوای جزئی بدن بود یعنی این نور اسفهد است که محیط به بدن و قوای او است و حاکم است که بدن را قوای جزئی است نه خیال... پس نور اسفهد حکم کند که بدن هم دارای قوتهای جزئی است که محسوسات را درک می کند و هم حکم میکند که او را قوه ای است که بواسطه آن معقولات و کلیات را ادراک میکند.
- ۶- از قوتها و استعدادها .
- ۷- و آن ذات نوری فیاض لذاته او بود.
- ۸- منظور از مانند آن، قوای باطنه استعدادیه است. قطب ص ۴۷۴.

و نیز او را بر ابصار اشراقی بود بدانسان که او را درینش، از حصول صورت مبصر در چشم بی نیاز میکند^۱

و برای نور مدبر یادآوریهای اجمالی دیگر بود و آن اینکه: نوع اشراق نور مدبر برخیاال بمآند نوع اشراق او بود برابصار^۲ والا اگر مدرك نور مدبر، مجرد مثال خیاال بود^۳ دراین صورت اگر خود ادراك كند كه آن مثالی كه در خیاال است و معلوم وی است عبارت از مثال امری بود كه در خارج است^۴ لازم آید كه آن خارج غایب راپیش از حصول آن مثال و بدون حصول مثال در او ادراك كرده باشد^۵ و در نتیجه در حصول و ادراك امر خارجی از مثال آن بی نیاز بود^۶ و البته این امر ممتنع بود^۷ علاوه بر آن كه گاه بود كه آن امر خارجی كه آن امر متخیل مربوط بآنست در -

۱- یعنی نفس در ابصار اشراق میکند و در حقیقت رؤیت عبارت از اشراق نفس بود بر امر مبصر با شرط مقابله و بنابراین از حصول صورت مبصر در چشم كه مشائیان گفته اند بی نیاز میکند ما را

۲- یعنی همانطور كه نور مدبر در هنگام اشراقش بر قوه باصره بعلم حضوری اشراقی آنچه مقابل باصر است از مبصرات ادراك میکند نه آنچه در باصره است از مثل مبصرات كه قول بانطباع این را گوید پس همانطور هم در هنگام اشراقش بر قوت متخیله بعلم اشراقی حضوری صور متخیله خارجی را ادراك می كند . یعنی آنچه در عالم مثال قائم بذات خود بود مانند صور مزایا الا اینکه این امور برمی در آینه خیالند زیرا خیاال آینه نفس است كه بوسیله آن صورتهای مثالی را مشاهده میکند و آینه ظاهر مربوط بمشاهده صورتهای این جهان بود.

۳- یعنی اگر اشراق به خیاال، مانند اشراق بر ابصار نباشد و بلکه مدرك در خیاال مجرد مثال متخیل زید بود...

۴- منظور از امر خارج در مثال، خود زید است یعنی دریابد كه این مثال مثال زید خارجی بود .

۵- زیرا لازم آید كه قبلا خود امر خارجی را درك كرده باشد تا بداند كه این مثال مثال او است.

۶- چون بفرض امر خارجی را درك كرده است و دیگر نیازی بوساطت مثال نبود.

۷- زیرا ادراك خارجیات بدون وساطت مثال آنها محال بود.

حالت تغیل منعدم گردد^۱ و چون مدرکیت و ادراک بصر بدو سبب بود یکی وجود حایه نوریه [یعنی بسبب نوری بودن آن] و دیگر عدم حجاب و پوشش بین بصر و مستنیر پس نوریت و عدم حجاب در انوار مجرده اتم و کاملتر بود^۲ از این جهت که ظاهر لذاته اند بنابراین مجردات مبصر و بیننده همه موجودات اند و همین طور همه مبصر و مرئی انوار مجرده اند^۳.

مقالت پنجم در معاد و نبات و منامات و در آن چند

فصل است

فصل اول در بیان تناسخ

مزاج برزخی بواسطه استعداد خاص خود [حالت اعتدالی که در صیاصی بوجود میآید] که مستدعی وجود نور اسفهبیدیه است، نور اسفهبیدی را خواستار و طالب بود [و بنابراین وجود نور مدبر یعنی نفس ناطقه در کالبد از مستدعیات و مطلوبات کالبد است].

و [چون نخست برزخ مستدعی وجود نور اسفهبید شود] بدان جهت ورا با کالبد خود الفتی تمام بود، و علاقت او ببدن از جهت فقر فی نفسه ذاتی وی بود^۴ و نظر او بما فوقش بسبب مناسبت نوریتش بود و او یعنی کالبد مظهر افعال

۱- و در این صورت چگونه ممکن است علم بمعدوم حاصل شود پس ادراک بدون مثال ممکن نبود.

البته مثال آن منعدم نمی شود.

۲- بنابراین ادراک و علم در مجردات تمامتر بود بر حسب مراتب آنها.

۳- هم مرئی اند و هم رائی.

۴- چون نفس حادث بود به حدوث بدن بناچار مزاج کالبدی بسبب استعداد خاصی

که پیدا میکند مستدعی نفس میشود که باو تعلق یابد و تدبیر او کند. قطب ص ۴۷۸.

و این تعلق یعنی تعلق نفس به بدن برای این بود که تمام آنچه با بالقوه است از قوت بیرون آید و به مرتبه فعلیت رسد و کمال یابد پس فقر فی نفسه یعنی جنبه قوت محض و توجه او به انوار موجب میشود که آنچه در قوه محض است با استعداد از انوار مجرد و تابش آنها به فعلیت آید و چون نفس مدبر نوریت دارد مناسبت دارد که جنبه توجه بانوار مجرد داشته باشد.

و صندوقه انوار و ظرف آثار و لشکرگاه قوای نور اسفهد بود^۱ و چون قوای ظلمانی کالبد شیفته وی شوند^۲ بدو تشبث کنند نوعی تشبث عاشقانه و ویرا از عالم نور محض به جهان خود آورند و به خود جذب کنند^۳ پس شوق وی از عالم نور محض بریده شود و به ظلمات تعلق خاطر یابد، و کالبد انسانی در نظام طبیعت بدانسان تام و تمام آفریده شده است که نور اسفهد بوسیله آن همه افعال خود را انجام میدهد و بنابر رأی حکمای مشرق کالبد انسانی در جهان ماده و برزخ نخستین منزلگاه نور اسفهد بود و چون جوهر غاسق بطبع خود مشتاق نوری عارضی بود که او را ظاهر و روشن گرداند و از طرفی دیگر مشتاق نور مجردی بود که تدبیر وی کند و بوسیله آن زنده شود چه آنکه جوهر غاسق ناشی از جهت فقری است که در قواهر است و بدان جهت مشتاق بنور بود همچنانکه فقیر مشتاق باستانغنا بود بنابراین مقدمات است که بوذاسف و کسانی از مشرقیین که پیش از وی بوده اند گفته اند که باب -
الابواب حیات همه کالبد های عنصری کالبد انسانی بود زیرا باب الابواب عبارت از چیزی است که ابواب دیگر ازو متأخر باشند بطوریکه دخول در آن هم متقدم بر دخول در ابواب دیگر بود.

و هر نوع خلقی که بر نور اسفهد غلبه یابد [از اخلاق پست انسانی] و هر نوع هیأتی ظلمانی که در آن متمکن شود و نور اسفهد بدان وابسته و پای بند شود موجب خواهد شد که پس از تباهی کالبدش آن علاقه وی از آن کالبد به کالبدی از حیوانات پست که مناسب با آن هیأت ظلمانی بود منتقل شود زیرا چون نور اسفهد از کالبد انسانی [از انسانها] جدا شود و آنرا وانهد و در آن حال خود ظلمانی و شیفته ظلمات

۱- یعنی هم مظهر افعال نور اسفهد بود هم صندوقه روح حیوانی نفسانی که که واسطه بود هم ظرف برای آثار روحانی و جسمانی بود و هم مرکز تجمع قوای نفس اسفهد بود.

۲- شیفته نور اسفهد شوند چون هر سافلی عاشق عالی است.

۳- بعالم برزخی ظلمانی فقیر بدان جهت مشتاق به استغنا است که از نقص فقر خود رهائی یابد و غاسق مشتاق نور است که از نقصی ظلمت رهائی یابد.

بود واصل خود و عالم نور را نداند و هیأت پست در او جایگیر شده باشد بناچار به کالبد‌های حیوانات پست و بی‌ارزش دیگر [که مناسب با آنهاست] جذب میشود و بدین ترتیب کالبد‌های ظلمانی نور اسفهد را بخود میکشاند و جذب میکند [و معنی تناسخ این است] و نیز گفته‌اند [اما در انتقال نفوس حیوانات بانسان‌ها باید گفت که] مزاج اشرفی که «آن» کالبد انسانی بود در پذیرش فیض جدید اسفهدی^۱ از نور قاهر اولی بود [ازاینکه نفوس حیوانات پست را جذب کند] و بنابراین نور اسفهد از کالبد‌های دیگر بانسان منتقل نمی‌گردد^۲ زیرا کالبد انسانی از جهت اعتدال مزاجی که دارد از ناحیه واهب‌النفوس مستدعی نور مدبرست و در این صورت اگر نور اسفهد منسوخه دیگری مقارن با او شود لازم آید که در یک انسان دو اثنائیت مدرک حاصل شود و این محال بود^۳ [و بنابراین نفوس حیوانات بآدمی منتقل نمی‌شود].

و گفته‌اند از این امر که کالبد انسان از جهت اعتدال و اشرفیت مزاجش از ناحیه نور قاهر مستدعی نور اسفهد بود لازم نمی‌آید که کالبد‌های صامته نیز از ناحیه نور قاهر مستدعی نور اسفهد باشد [پس نفوس آنها انتقالی است].

۱- یوزاف فیلسوف تناسخی هندی است بعضی گفته‌اند از مردم بابل قدیم است وی قائل بادوار واکوار بود و سالهای عالم را استخراج کرده و گفت ۳۶۰۰۰ سال است یعنی هر دوری و کوری. او گوید طوفان در سرزمین وی اتفاق افتاد و قوم خود را بطوفان ترساند بعضی گویند پایه‌گذار دین صابئه برای طهمورث او بوده است منظور از کسانی که قبل از او بودند حکماء بابل، فارس، هند و چین و جز آنها است. قطب ص ۴۷۹.

۲- یعنی در قبول نور اسفهد از سایر کالبد‌ها مقدم تر بود.

۳- یعنی نقل از کالبد‌های انسانی است نه از کالبد‌های حیوانی و اشیاء دیگر به کالبد انسان زیرا کالبد انسان همانطور که گفته شد دارای اعتدال مزجه است و در پذیرش بر نفس مدبر اولی است پس اول انسان می‌پذیرد و اگر کمال نیافت به حیوان دیگر نقل شود. قطب ص ۴۷۹.

۴- زیرا لازم آید که انسان دو ادراک داشته باشد و دو نفس را در قوع افعیل لازم است.

و بنابراین هرگاه کالبد انسانی تباه شود و حال آنکه نور اسفهد وی عاشق ظلمات بود و جایگاه اصلی خود را نشناسد^۱ بناچار بواسطه شوق خود باسفل السافلین، منجذب بآن [اسفل السافلین] میشود^۲.

و از طرفی کالبد‌های حیوانات پست و بی ارزش و نیز عالم برازخ تشنه و عطشان انوار مدبره‌اند^۳ پس بالضرورة انوار اسفهد از کالبد‌های تباه شده انسانی به کالبدی دیگر منجذب میشوند؛ زیرا همان حکمتی که ایجاب کرده است که نور اسفهد مقرون بعلائق بدنیه شود که در حقیقت حاجت او باستكمال بود، همچنان بحال خود باقی است^۴ و نور ناقص بغیر نورسانع [سائهی] که باوضیمه شده و او را تقویت کند و از علائق ظلمات و عوائق جسم و جسمانیات رهائی بخشد^۵. کمال نیابد^۶ و از کالبد‌های صامته چیزی از انوار به کالبد انسانی ارتقاء پیدانی کند^۷ و بلکه بر عکس نور مدبر مفارق از جهت هیأت پست مکسب خود از کالبد‌های

۱- چون کمال نیافته و متوغل در ظلمات و مادیات بوده است.

۲- از جهت عشقی که بمادیات و ظلمات دارد.

۳- یعنی عطشان و تشنه انوار مدبره‌اند زیرا از غواصی‌اند و دائمی که غاصی به طبع خود مشتاق بنوری عارض بود که مظهر او باشد و نیازی بنور مجرد دارد که تدبیر وی کند.

۴- کالبدی از حیوانات که مناسب و سازگار با خوی و خلق مکسب او باشد.

۵- یعنی همان حکمت هنوز باقی است زیرا غرض او که استكمال باشد حاصل نشده است.

۶- یعنی نور ناقص با نور سائح فائض ضمیمه شود تا کمال یابد و او را از علائق^{*} ساده رهائی بخشد یعنی نور سائح نور ناقص را و این نور متمم یا از راه اشراقاتی است که از قواهر ریزش کند بر مدبر و یا نور مدبر ارتقاء یابد و بآنها رسد و در هر حال چون ناقص است به کالبد‌های دیگر رود.

۷- یعنی تناسخ بهکس درست نیست زیرا یکی اشکال وجود دونفس بود.

در یک کالبد یکی دیگر در طرف ارتقاء نور عارض به کالبد انسانی که بجای نفس مدبر ارتقاء نیابد

انسانی به کالبد‌های صامته فرودمی‌آید^۱ و برای هر نوع خوی و خلقی کالبدی مناسب بود و برای هردری از آن صیاصی جزئی مقسوم بود^۲.

و اما آنچه در این باب گفته شده است که عدد کائنات [یعنی ابدان کائنه] منطبق بر عدد فاسدات نبود^۳ گفتاری باطل بود زیرا انوار مدبره متصرفه ظلمانیه موجود درازینه دراز بسیارند و نزول آنها به کالبد‌های مناسب بطور تدریج بود و مثلاً نفوس اصحاب حرص و آرزو به کالبد‌های مورچه‌گان نه پیوندند مگر پس از پیوستن و مفارقت کردن از کالبد‌های انواع بسیاری دیگر. که از لحاظ مقدار و علایق متفاوت‌اند^۴ و همین‌طور در جهت ارتقاء هیچ یک از انوار مدبره بلافاصله به کالبد انسان ارتقاء نمی‌آید^۵ تا اینکه دشواریهایی [که گفته شده است] در جهت انطباق عدد کثیر بر کالبد‌های قلیل العدد و طویل الاعداد [و دراز عمر] و یا کالبد‌هایی که قلیله الاعداد و کثیره العدد لازم آید^۶ و البته علایق بدنیه بسبب سکرات سرگ

۱- یعنی سرازیر شود. منتقل شود.

۲- برای هر دری از آنها یعنی کالبد‌هایی که آنها را باب نامیده‌اند جزئی مقسوم بود اخلاقی است که متعلق بآن کالبد‌ها است.

۳- یعنی تعداد کالبد‌های کائنه باندازه کالبد‌های فاسده نیست.

۴- مانند مورچه و بنابراین بترتیب و بتدریج در انواع متشابه سیر میکنند تا برسند به مورچه تا آن هنگام که آن هیئت پست از نفس بالکل زدوده شود و در این صورت از عالم کون و فساد مفارقت کند و به نخستین منزل از منازل بهشت پیوند د.

۵- ظاهراً مطلب ابهامی داشته باشد چون قبلاً بیان شد که انتقال از انسان است به حیوانات نه بر عکس مگر آنکه ارتقاء غیر از انتقال باشد.

۶- ایراد این است که اگر تناسخ درست باشد لازم آید که ابدان حیواناتی که موجودند و موجود میشوند در هر زمانی از لحاظ عدد با نفوس مفارقه یکسان و باندازه هم باشند در حالی که چنین نیست و اگر کمتر باشد یک ایراد است و اگر زیادتر باشد باز هم ایراد دیگر است این ایراد را مردود میدانند و گویند که ممکن است انسانی حریص در هزار سال قبلی مرده باشد و به کالبد‌های بسیاری تعلق یافته باشد و سرانجام بمورچه تعلق گیرد و در جهت ترقی و ارتقاء هم همین‌طور است.

وسختی‌های آن و بلاهای دیگر کاسته میشود و برای هر مرتبتی از مراتب انسانی بزرگان و اوساط و کوچکانی بود^۱ و برای هر قوتی از ارباب صناعت دسته از صوامت بود که از لحاظ خلق و زندگی شبیه بآنها اند و بنابراین نخست نفس مدبر آنها به به پست‌ترین و سپس به اوسط و سرانجام به کوچکترین [در پستی] نقل میابد بر حسب مراتب بسیاری که درین آنها است در زمانهای دراز و روزگاران مستد.

و بنزد اینان آنچه در این باب گفته میشود^۲ که هر مزاجی [اعم از انسانی یا غیر انسانی] از ناحیه نور قاهر مستدعی نوری متصرف بود^۳ سخنی است که درستی آن حتمی نیست زیرا استدهای مزاج نفس ناطقه را در غیر کالبد انسانی لازم نبود^۴ و اما آنچه گفته شده است که اگر تناسب درست باشد لازم آید که فساد کالبد انسانی بازمان وجود کالبد حیوان صامتی که نفس بآن منتقل شود پیوسته بسود در حال که چنین نیست و عملاً لازم نیست که وقت فساد کالبد انسانی بوقت وجود کالبد حیوانی مناسب با او پیوسته باشد این ایراد نیز متوجه نیست زیرا اموری این عالم مضبوط به هیأت فلکیه است که از ما پوشیده بود^۵.

چنانکه قانون مضبوط در نفس الامر اگرچه از ما پوشیده بود ایجاب میکند که در زیان بعضی از مردم سودی برای بعضی دیگر بود بنحویکه ثروت هیچگاه

۱- یعنی از لحاظ اخلاق مناسب حیواناتی باشد که با لحاظ تناسب اخلاقی بزرگ باشد یا متوسط و یا کوچک.

۲- یعنی مشائیان گفته اند.

۳- یعنی تنها مزاج ابدان انسانی نیست که خواستار نور مدبر است بلکه همه کالبدها طالبند، گویند: این سخن درست نیست بلکه تنها کالبدهای انسانی است که طالب نفس مدبر است.

۴- یعنی تنها کالبد انسانی مستدعی نفس ناطقه است نه کالبدهای دیگر.

۵- زیرا بسیاری از امور مستمره فلکیه هست که آثار آنها بر ما پوشیده است و از اسرار آن آگاه نباشیم و چون بسا این تطابق واجب و موجود باشد و در تحت توانین مضبوطی باشد که ما بر آن واقف نیستیم.

بین آنان معطل نماند و همچنین در مورد ما ممکن است در مرگ بعضی از کالبدها حیات وزندگی بعضی دگر بود^۱ این است مذهب مشرقیین . وجه بساینان در ماوراء انسانها نقل نفوس مدبره را از کالبدی به همانند خود جایز میدانند^۲ مادام که آن نوع تزاحمی که در انسانها بسبب استعداد پذیرش فیض بود [که مثلاً کالبد فرس مستعد پذیرش نفس باشد از عقول مفارقه و نفس دیگری هم از کالبد فرس دیگری براو وارد شود و تزاحم شود چنانکه در نقل انسان بانسان گفته شد] لازم نیاید^۳ و مشائیان گفته اند همه مزاجهای حیوانی بسبب خواص مزاجیه خود از ناحیه نور مفارق خواستار و مستدعی نفوس متصرفه اند و بنابراین آنچه در باب انسان بگفته اند [از حصول تزاحم] در اینجا نیز لازم آید^۴ و البته این امر مذهب مشائیان است^۵

۱- ممکن است هر کالبدی که می‌سیرد کالبدی دیگر جای او را بگیرد و این امر تحت قاعده مضبوطی باشد که از آن آگاهی نداریم و بدین ترتیب نفوس بین دو کالبد معطل نماند. قطب ص ۴۹۱.

۲- مانند انتقال نفس فرسی به فرس دیگر.

۳- این عبارت که قید برای جواز انتقال نفوس از حیوان به حیوان دیگر است بنا بر عقیده کسانی است که جایز دانند و آنان یقین ندارند که کالبدهای حیوانی غیر ناطق مستعد فیض از نور مفارق نباشد بنابراین منظورشان این است که اگر چنین باشد کالبدهایی مستعد قبول فیض از مفارق شوند که آن تزاحمی که در وجود دو نفس برای یک کالبد لازم آید، لازم نیاید و ایرادی ندارد که نقل در حیوانات هم باشد.

۴- یعنی لازم آید که دو نفس اجتماع بر یک کالبد کنند همچنانکه در انسان گفته اند این ایراد را مشائیان کرده اند که اگر تناسخ جایز بود با وجود اینکه کالبدهای همه حیوانات خود مستعد پذیرش نفوس مدبره اند از عقل مفارق، ایراد لازم آید. البته میدانیم که پیروان تناسخ قبول ندارند که کالبد حیوانات دیگر مستعد پذیرش نفس باشند.

۵- یعنی انتقال از انسان به حیوان عقیده مشائیان بود. والا از حیوان بانسان را همه ممنوع میدانند.

واما افلاطون و کسانی که پیش از او بوده‌اند قائل بنقل مطلق اند اگرچه بعضاً در جهات نقل درین آنان اختلاف است.

بعضی از حکماء اسلامی در صحت و وقوع تناسخ بآیاتی از وحی تمسک کرده‌اند مانند گفتار خدای متعال در قرآن: «کَلِمًا نُّضِجُ جُلُودَهُمْ بَدَلًا جُلُودًا غَيْرَهَا» و «کَلِمًا ارَادُوا اَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا اَعْيِدُوا فِيهَا» و «وَمَنْ دَابِدَ فِي الْاَرْضِ وَلَا طَائِرَ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ اِلَّا اَمْرًا مِثْلُكُمْ».

و آیات مسخ و احادیث وارده در این باب که مردمان روز رستاخیز بصورت‌های گوناگون برانگیخته میشوند بر حسب اختلاف بسیاری که در خلق و خوی انسان بود و چنانکه در وحی الهی در مقام حکایت از اشقیاء آمده است که «رَبَّنَا آمَنَّا - اِثْنَيْنِ وَ اِحْيَيْنَا اِثْنَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ اِلٰى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ».

و مانند گفتار او درباره خوشبختان «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ اِلَّا الْمَوْتَةَ - [الاولی] وَ غَيْرَ ذَلِكَ. وَ يَشْتَرِ حُكْمًا بِدِينِ اِسْرَآئِيلَ شَفَعًا» بجز اینکه همه فلاسفه بر این امر متفق اند که انوار پاک و ناآلوده از کالبد‌های انسانی رهائی یابند و به جهان نوری شوند و در اینگونه نفوس نقلی دیگر نبود^۱ و ما پس از این آنچه مقتضای ذوق اشراق بود بگوئیم.

بدانکه بر نور مجرد مدبر پس از تناهی کالبدش «عدم» متصور نبود زیرا نور مجرد را مقتضی نابودی، ذات خود نبود و گرنه موجود نمی‌شد و موجب و علت وجود آن که نور قاهر بود نیز او را باطل و نیست نمی‌کند زیرا در او در گرونگی و تغییری راه ندارد^۲ و آنکه آن موجب یعنی نور قاهر چگونه بذاته لازم ذات

۱- یعنی اعتقاد به تناسخ.

۲- زیرا تناسخ و نقل برای تطهیر بود و اینگونه نفوس خود پاک‌اند.

۳- یعنی در علت وجودی او که نور قاهره است تغییر و دگرگونی نیست.

خود را باطل میکند^۱ و نیز نورچگونه تواند شعاع وضوء خود را بنفس خود باطل کند^۲ وین انوار مجرده تراحمی بر محل یا مکان واحد نبود زیرا مقدس و مبری از مکان اند^۳ و حال در غواسق هم نمی باشند تا قابلیت و استعداد محل در آنها شرط بود^۴ و بعداً مدبرات نیز متغیر نمی باشد^۵ پس نفوس مدبره مانند متعلقاتی که حاصل از احوال و اوضاع مدبر به تنهایی و یا متعلقاتی که حاصل از احوال مدبر با وساطت غیر است نمی باشد^۶.

مثلاً مانند [مثل] صقالات [نیست]^۷ که حصول آنها در صقالات از عقل مفارق مشروط بشهود حس با صر بود^۸ [که از این جهت به بطلان صقالت آینه و نقص با صره این صور

۱- یعنی چگونه نور مدبره را که از لوازم ذات او می باشد تباه و باطل کند زیرا انوار مدبره همانطور که بیان شد اشعه ذات انوار قاهره اند.

۲- با وجودی که بدوام او دوام یابد.

۳- بنابراین مانند اعراض جسمانی که تراحم بر محل پیدا کرده و هریک باطل میشوند تا آن دیگر جای آنرا بگیرد نمی باشند.

۴- یعنی مانند اعراض حال در محل نمی باشند تا در ثبوت و وجود آنها مقابله شرط باشد مانند مقابله حس با صر در حدوث صور برایا و یا استعداد محل مانند اشتراط استعداد بدن در قبول آثار نفس.

۵- تا تغییری در آنها متصور بود.

۶- یعنی همانند متعلقاتی نیست که تنها از اوضاع و احوال مدبره است مانند شهوت، غضب و حواس ظاهر و باطنه که حاصل در ابدان انسانی است و حاصل از حالات مدبره است که هرگاه آن حالات که در مدبر بوده است ازین رفت آنها نیز ازین میروند یا با غیر او - و بنابراین در صقالات، برایا از متعلقات نفس است با وساطت سرآت.

۷- یعنی مانند صور حاصله در آینه های صیقلی شده نیز نیست در هر حال، حال نفوس مدبره آنها مانند احوال خاص نفوس مدبره ما نیست مانند شهوت و غضب به تنها یا با غیر « که صور برایا باشد » که اگر منشأ آنها که حالات نفس است ازین رفت آنها نیز ازین برود.

۸- و از این جهت است که اینگونه صور به بطلان صقالت آینه یا با صره باطل میشوند و نسبت صقالت آینه و با صره باین صور مانند نسبت محل است به نقوشی که در اوست زیرا نسبت آنچه بقیه پاورقی در صفحه بعد

باطل شوند] یا نسبت غیر نفس فاعلیه^۱ بآثار و خواص این صور مانند محل بودن نسبت به نقوش اعم از اینکه آن نقوش حاصل از محل بود یا از غیر محل^۲ تا بالنیجه - هرگاه حال مبده باطل شود^۳ این متعلقات نیز باطل گردد^۴. پس چون موجب نور مجرد دائم بود خود او نیز دائم بود و اگر انوار مدبره قابل عدم باشند بناچار انعدام آنها از جهت وجود هیأت ظلمانیه بود و در این صورت لازم آید که در آن حال که نفس مدبر مقرون به علایق بدنیه بود اولی بود به قبول انعدام* [نه بعد از مفارقت از کالبد] خلاصه اینکه چون نور مجرد مدبر از ظلمات کالبد رهائی یافت به بقاء نور قاهری که علت او است همچنان باقی خواهد ماند و مرگ برزخ از جهت بطلان مزاج او بود آن مزاجی که صلاحیت تصرفات نور مدبر در کالبد ظلمانی بسبب و بواسطت او بود.

✽ فصل در بیان رهایی انوار طاهره و انتقال آنها به عالم نور

هرگاه نور مدبر مقهور شواغل برزخیه نشود، شوق وی به عالم نور قدسی

بجه پاورلی از صفحه قبل

غیر از نفس فاعلیت این صوری بود که متعلق به مفارقت است از آنچه این صور متوقف بر آنها است مانند نسبت محل است به حال و همانطور که نقوش به تغییر محل باطل میشوند چه آنکه آن نقوش حاصل از محل بود یا از غیر او همین طور هم این صور تغییر پذیرفته و باطل میشوند به تغییر و بطلان آنچه مانند محل است یعنی آینه و جلده، در متن توضیح داده شده است.

- ۱- یعنی غیر فاعل یعنی چیزهای دیگری که این صور به آنها تعلق دارد.
- ۲- از این جهت گوید مانند محل که نه بصر محل این صور است و نه آینه.
- ۳- یعنی حال مدبری که این متعلقات از او صادر شده است.
- ۴- و چون نسبت مدبرات به مبده ثابت و مستمر خود مانند نسبت متعلقات به مبدا خود نمی باشد چون مبده متعلقات متغیر و غیر مستمر است بنا برین بطلان انوار متصور نبود آنطور که بطلان متعلقات متصور بود و بلکه انوار دوام میابد بدوام علت خود. خلاصه مبده حالات و متعلقات انوار مدبره غیر از مبده خود انوار مدبره است.
- ۵- اولی بانعدام بود تا بعد از مفارقت زیرا هیأت ظلمانیه که مربوط به کالبد است او را بهتر میتواند منعدم کند تا بعد از مفارقت که دیگر وجود ندارد.

بیشتر از شوق اوبه غواصی بود و هر اندازه نور وضوء وی فزون گردد عشق و محبت او بنور قاهر افزون شود و همچنان بی نیازی و قرب وی بنور الانوار افزوده میشود و هرگاه انوار متصرفه از جهت قوت تأثیر، غیر متناهی بود کشش و جذب شواغل برزخیه آنها را از افق نوری محبوب نگرداند^۱ پس هرگاه انوار اسفهبیدیه جواهر غاسقه را مظهر خود کنند و از طرفی عشق و شوق آنها به عالم نورقوی گردد و بانوار قاهره مستضیی گردند و آنها را ملکه اتصال به عالم نور محض حاصل گردد، در این صورت هرگاه کالبدهای آن گونه انوار اسفهبیدیه تباه گردد از جهت کمال قوت و شدت انجذاب آنها به سرچشمه زندگی، به کالبدهای دیگر منجذب نشوند [و بلکه به سرچشمه انوار عقلی پیوندند]^۲ و نوری که بواسطه شوارق عظیمه قوت یافته^۳ عاشق اصل خود بود^۴ به سرچشمه حیات جذب گردد و این چنین نور به امثال اینگونه کالبدها منجذب نمی شود و ابراهیم بدانها کشی نبوده و بنابراین از کالبد انسانی رهائی یافته به جهان نور محض روند و در آنجا مقام گزیده در زمره انوار قدسیه درآیند و بسبب تقدس نور الانوار و قواهر قدسیه قدسی شوند.

۱- زیرا شواغل برزخیه متناهی التأثیرند و قهرآ امور متناهی با امور نامتناهی برابری و مقاومت نمی کنند و چون جذب شواغل برزخیه آنها را محبوب کرده است پس معلوم میشود که قوای انوار متصرفه متناهی التأثیرند. قطب ص ۴۹۷.

۲- یعنی تناسخ در این مورد نباشد و به کالبدهای دیگر یعنی کالبد حیوانات نقل نمی شود و بلکه از جهت قوت و شدت انجذاب آن به سرچشمه حیات یعنی عالم عقلی بدانجا رود.

۳- یعنی اشراقاتی که از عالم انوار قاهره بر او تابش میکند مانند نفوس کاسلان موجب تقویت و نیرومندی او میشود.

۴- یعنی شیفته عالم نور بود.

۵- یعنی به کالبد حیوانات نقل نباید و اصولاً کشی بآنها ندارد.

۶- یعنی قدسی شوند و پاک و طاهر از جهالات و خیالات و علائق جسمانی و عوائق جسمانی شوند.

و چون در مبادی عالیه قرب مکانی متصور نبود بلکه تقرب در آتجابه صفات عقلی و تجردی بود بدین جهت مردمی که تجرد آزان از ظلمات بیشتر بود نزدیک تر بمبادی مجرده اند. و شوق بعالم علوی حامل آن ذوات دراکه بود بسوی عالم نورالانوار پس آنچه را شوق تمامتر بود انجذاب و ارتفاع وی بسوی نوراعلی تمامتر بود و چون بدانستی که لذت عبارت از وصول بامری ملایم و سازگار با طبع چیزی بود با ادراك واستشعار لذت برنده نسبت بوصول بدان امر ملایم^۱ و الم عبارت از حصول امری غیر ملایم با طبع چیزی بود^۲ از آن جهت که ناملایم بود.

و از طرفی بیان شد که تمام ادراکات از ناحیه نور مجرد حاصل میشود و چیزی دراك ترازو نبود بنابراین هیچ لذتی بزرگتر و لذت آورتر از کمال و ملایمات او نبود خصوصاً که خود بدانستی که لذات حسیه در بین طلسمات انوار مجرده نیز از ناحیه انوار مجرده ترشح می کنند و آن طلسمات سایه انوار مجرده اند و آنچه ملایم و سازگار با انوار مجرده نباشد هیأت ظلمانیه و ظلال غاسقه بود که از جهت مصاحبت با برازخ مظلمه و شوق وی بدانها برای وی حاصل آمده و بدو پیوسته است^۳ و مادام که علاقات کالبدی و شواغل برزخی بسیاری با انوار اسفهدی همراه بودند از کمالات نوری خود لذت برند و نه از آفات و ردائیل حاصل از تعلقات برزخی رنج برند^۴ درست بمانند کسی که در غایت مستی بود که در آن هنگام که در تخیط و دیوانگی مستی خود به سر می برد اگر چیزهائی که موافق میلش باشد

۱- لذت عبارت از وصول بامر ملایم بود یا ضافه ادراك بان وصول و یا ادراك باینکه آن امر ملایم است.

۲- غیر ملایم با طبع کسی که باو میرسد.

۳- منظور علاقه نفوس مدبره است به برازخ و عشق و علاقه آنها به کالبد مادی

است.

۴- یعنی در حجاب مطلق و قید ماده اسیرند و هیچ چیز را آنطور که هست درك

می کنند.

و یا آفتابی که او را ناسازگار ورنج آور بود بدورسد مطلقاً و اصلاً آنچه بدو رسیده است اندر نیاید و ادراک نکند از جهت حجاب و پوششی که در برابر عقل وی بود و هرآن-کس که از اشراقات قواهر نوری لذت نبرد و لذت حقه را سکر شود همانند نامردی بود که لذت جماع را اندر نیابد^۱.

و همانطور که هریک از حواس آدمی را لذتی بود و الهی که آن حاسه دیگر را نبود بر حسب اختلاف ادراکات و کمالاتی که حواس را بود همین طور است خوشی و ناخوشی که از شهوت و غضب آید^۲.

و کمال نور اسفهد این بود که به دو قوت قهر و محبت خود آنچه بایسته و حق آنها بود اعطا کند زیرا قهر و قهاریت نور نسبت بمادون خود در سنخ خود بود^۳ و همین طور محبت او بمافوق خود و بنا بر این شایسته این بود که قهر نور اسفهد بر کالبد ظلمانی خود چیره شود^۴ و همچنین محبت او بعالم نور^۵ فزون شود تا آنکه حق هر دو قوت را اعطا کرده باشد و در زمره کسانی شود که در لوح مبین سعادت وی مکتوب بود.

و اگر از آنان بود که شقاوت و بدبختی وی [در لوح محفوظ] مکتوب و مضبوط شده باشد محبت و عشق وی بر غواصق برزخیه افتد و ظلمات بدنی و قوای حسی و را مقهور خود گرداند^۶ و البه آن گاه محبت و عشق [انسان] آنطور که باید به عالم نور افتد

۱- کلمه عنن را بناسردی معنی کردیم.

۲- بدیهی است که لذت یا الهی که حاصل از غضب بود بجز لذت الهی است که حاصل از شهوت بود زیرا برای نفس بر حسب هریک از قوی الم و لذت خاصی است.

۳- یعنی قهر نور درست است که نسبت بمادون خود سی باشد لکن در سنخ خود یعنی قهر او نسبت به نور است همانطور که محبت او بمافوق خود باز در سنخ خود او است.

۴- قهر یعنی قوت غضبیه اش تسلط یابد یعنی ظاهر و آشکار شود.

۵- یعنی محبت و عشق او بعالم نور آشکار شود.

۶- و بدین ترتیب از عالم نور دور شود و بعالم غرور نزدیک.

که ذات خود و عالم نور و ترتیب وجود و معاد آن و جزآنهارا بدرستی بشناسد بر حسب قدرت و توانائی خود^۱ و چون تدبیر کالبد و عنایت بدان برای حفظ ترکیب بدنی نیز ضروری^۲ بود پس بهترین و نیکوترین اخلاق اعتدال بود هم در امور شهوانیه و هم در امور غضبیه و هم در صرف فکر در مهمات بدنیه^۳ و کسی که اغلب هم او آخرت نبود و یا بیشتر اندیشه‌وی در جهان نور نباشد از مهالک خلاصی نیابد^۴ و هرگاه نور اسفهبی متجلی شود به حقایق علم و آگاهی یابد و به سرچشمه نور وزندگی رسد و از پلیدیهای برازخ پاک گردد، در این صورت عالم نور محض را بعد از مرگ مشاهده کند و لاجرم از کالبد ظلمانی خود رهائی یابد^۵ و اشراقات نامتناهی از ناحیه نور الانوار بر او تابد، با واسطه و یا بدون واسطه همچنانکه پیش از این اشارت رفت و همچنین اشراقات نامتناهی از ناحیه قواهر بر او انعکاس یابد و نیز از سوی انوار اسفهبی پاک نامتناهی در ازل الازل از هریک یک آنان هم نور خود آنان و هم نوری که از هریک یک کراراً و بطور بی‌نهایت بر آنها تابش کرده است بر وی بتابد و انعکاس یابد پس بطور بی‌نهایت لذت و خوشی یابد و هر نور لاحق بواسطه سابق خود لذت برد^۶ و همه سوابق نیز از آن لاحق لذت برند^۷ و ازو برغیرش

۱- بیان تعریف حکمت نظری است.

۲- در آن مدتی که کمال نفس باید حاصل شود حفظ بدن ضروری است.

۳- در تمام این سه مورد باید اعتدال را رعایت کرد.

۴- و در قید تعلقات مادی بماند زیرا اگر اکثر همّت او آخرت و عالم نور باشد عشق او بعالم نور افزوده شود و پس از مفارقت از کالبد بدانجا رود.

۵- بالکل رهائی یابد.

۶- یعنی هر نور مدبره‌ی که لاحق بود و مفارق بود هنوز مفارق سابق خود لذت برد و همه انوار مفارقه از کالبد ها که سابق بر او جدا شده‌اند نیز از آن مفارق لاحق و همه لواحق دیگر لذت برند.

۷- زیرا این اشراقات حاصله شبیه به دوایر بود یا شبیه بدوایر فلکیه بود که بعضی محیط به بعضی دیگر است.

واز غیرش بر او انواری نامتناهی تابش کند و اینگونه اشراقات عبارت از اشراقات ودوایر عقلی نوری میباشد که به رونق آن، اشراق جلال نورالانوار و مشاهدت وی نیز بیفزاید و همانطور که مدرک و ادراک و مدرک نور مجرد رانثوان با این سه اسر یعنی آن نوعی از آن که در عالم ظلمانی است قیاس کرد^۱. لذت نور مجرد نیز با لذتهای ظلمانی قابل مقایسه نبود و در این عالم نتوان به لذت روحانی نورانی احاطه یافت و کنه آنرا اندریافت^۲ و چگونه لذتهای روحانی با لذتهای جسمانی قابل مقایسه باشند در حال که هر نوع لذت برزخی که بود نیز از ناحیه انوار و بواسطه امری نوری بود که بر فراخ فیضان و ریزش میکند تا آنجا که لذت جماع نیز رشحه از لذتهای حقّه نوریّه بود زیرا آنکس که خواهد جماع کند هیچگاه میل به مجامعت با مرده نکند و بلکه او را میلی به جماع حاصل نشود مگر با برزخی صاحب جمال و زیبائی که در او رشحات و آمیخته گی نوری بود و لذت وی بواسطه حرارتی که خود یکی از عشاق نور و معلولات آن بود و نیز بواسطه حرکتی که یکی از معلولات و عشاق نور است کمال و تمامیت یابد^۳ و بدین طریق دو - نیروی محبت و قهر به جنبش آید بطوریکه نر خواهد ماده را مقهور خود کند^۴ و باین جهت از یکطرف از جهان نور محبتی با قهر بر «نر» افتد و از طرف دیگر - محبت توأم با ذلت بر «ماده» افتد بر آن نسبت که علت و معلول راست^۵ همچنانکه شرح آن گذشت و هریک از «نر» و «ماده» میخواهد که با صاحب خود متحد شود بدانسان که حجاب برزخی برداشته شود^۶ و این اراده رفع حجاب خواست نور -

۱- یعنی مدرک و ادراک و مدرک (بفتح راه) ظلمانی.

۲- زیرا ما محجوب به ظلمات و مادیات هستیم. قطب ص ۳۰۰.

۳- و بنابراین هر اندازه که حرارت زن و حرکات آن زیادتر باشد لذت آورتر بود پس اولاً باید زننه باشد و در او نور حیات بود و ثانیاً دارای حرارت بود و ثالثاً دارای حرکت و جنبش بود. ۴- از راه وطی و ازدواج.

۵- که البته قهر و محبت علت یش از محبت و ذلت معلول است، معلول محبت مقرون با ذلت به علت خود دارد و علت محبت توأم با قهر.

۶- چنانکه وضع و حال انوار مجرد نیز این چنین بود.

اسفهد بود نسبت به لذات عالم نور آن عالمی که حجابی در آن نبود^۱.
 واتحادی که بین انوار مجرده است اتحاد عقلی بود نه برزخی و جرمی و
 همانطور که چون نور اسفهدی را تعلقی به برازخ بود و کالبد مظهر او بود چنین
 توهم شود که نور اسفهد واقع در کالبد است^۲ اگر چه واقع در آن نبود^۳ انوار مدبره
 نیز هرگاه از کالبد ها جدا شوند از جهت شدت قرب آنها بانوار قاهره^۴ عالیه و نور -
 الانوار و کثرت علاقه عشقیه آنها بانوار قاهره چنین توهم شود که انوار مدبره بعینه
 همان انوار قاهره اند...

و بدین ترتیب انوار قاهره^۵ عالیه مظاهر مدبرات میشوند^۶ همانطور که
 ابدان مظاهر آنها میباشند^۷ و بر حسب افزون شدن محبت آمیخته باغلبه، انس و
 لذت در جهان ما افزون می شود^۸ و همچنین است تعاشق حیوانات^۹ و این امر یعنی
 ازدیاد لذت بر حسب ازدیاد محبت مشوب به غلبت در این عالم واقع بود^{۱۰} و
 بنابراین چه گوئی در مورد عالم محبت حقه تامه و عالم قهر تام خالص آن عالم
 محبتی که همه نور محض و درخشش و زندگی حقیقی بود آن عالمی که در او اصلا

- ۱- پس نور اسفهد در هریک از نیرو ماده میخواهد که بنور اسفهدی که در آن دگر
 است برسد و با او متحد شود بدون حجاب تا لذت کامل برد.
- ۲- در حال که چون مجرد از مواد است نه تواند در آن باشد.
- ۳- یعنی گرچه نور اسفهد در کالبد نیست لکن توهم شود که در اوست.
- ۴- یعنی انوار مدبره پس از مفارقت از کالبد مظهري دارند که انوار قاهره است
 پس انوار قاهره مظاهر انوار مدبره میشوند در آن هنگام که انوار مدبره از بدن ها جداسی شوند
 همچنان که ابدان قبل از مفارقت مظهر آنها میباشند پس ابدان در این عالم مظهر انوار مدبره
 اند و انوار قاهره در عالم مجردات.
- ۵- یعنی قبل از مفارقت.
- ۶- چنانکه این صفت ملوک و حکام است. که محبت آنها آمیخته باغلبه است.
- ۷- تعاشق حیوانات در این عالم الزوده میشود بافزوده شدن محبت آمیخته باغلبه.
- ۸- با وجودی که در این عالم هم محبت ها ناقص است و هم قهر و غلبه ها پس چگونه
 است حال آن عالم.

وابدأ ظلمتی نبود وبنابرین انس ولذت در آن عالم اعظم بود^۱.

والبتّه گمان سبر که انوار مجرده بعد از جدائی از ابدان همه یک چیز شوند چه اینکه دو چیز هیچگاه یک چیز نمی شود زیرا [براین فرض]^۲ اگر بازهم هردو با تشخص خود باقی بمانند لازم آید که اتحادی و یگانگی نبود و اگر هردو هم نیست و منعدم گردند باز لازم آید که اتحادی نبود^۳ و اگر یکی از آن دو باقی ماند و آن دگر منعدم شود بازهم اتحادی نبود. و اصولاً در مجردات و اموری که غیر از اجسام بود اتصال و امتزاجی نبود و دیگر آنکه مجردات منعدم نمیشوند و در نتیجه انوار مجرده پس از جدائی از کالبد همچنان از یکدگر ممتازند بنوع امتیاز عقلی از جهت شعوری که بذات خود و بانوار و اشراقات خود دارند^۴ و از جهت تخصّص و ویژگی هریک مبتنی بر تصرفات آنها در کالبد های مختلف بود و بهر حال بعد از مفارقت از کالبد همچنان متمایز باقی بمانند و انوار تا سه مظاهر آنها شوند^۵.

همچنانکه [از باب مثل] آینه ها مظاهر مثل معلقه روحانیه اند. پس در این هنگام سلطان انوار قاهره بر مدبرات افتد^۶ پس مدبرات در لذت و عشق و قهر و مشاهدتی واقع شوند که هیچ لذتی با آن مقایسه نشود^۷.

و باید دانست که قهاریت جهان اعلی هیچگاه تباه نمیگردد زیرا آن طبیعتی که قابل و پذیرای عدم است در آن جهان نبود و بلکه قهر آن عالم لذتها را دائماً

۱- چون قهر و محبت در آن عالم اتم بود.

۲- دو چیز یک چیز شود.

۳- زیرا سالبه با تنقاه موضوع است.

۴- یعنی شعوری که هریک بانوار و بذات و با اشراقات خود دارند.

۵- خلاصه انوار مدبره بعد از مفارقت یکی بسبب هیات مکتوبه از راه تعلق با ابدان

و اصول آنها ممتازند و دیگر آنکه شاعر بذات و اشراقات خود میباشند.

۶- لکن قهر آنها مشوب با محبت بود.

۷- یعنی قابل قیاس نبود.

کامل میگرداند^۱ و مدبران تظاهرات شبیه به قواهر مقدسه اند که بقدر وسعت خدای متعال خوشی جاوید باد آنان را و بازگشتی نیکو.

فصل در بیان احوال نفوس انسان بعد از مفارقت

از بدن

ونیک بختانی که در دانش و عمل میانه اند^۲ و زاهدانی که پاک و منزهند^۳ چون از کالبد های جسمانی رها شوند به عالم مثل معلقه^۴ که مظهر و محل آن پاره از برازخ علویه بود پیوندند^۵ و بلکه نفوس آنان را قدرتی بود که خود مثل معلقه روحانیه را - بیافرینند پس آنچه را که خواهند و مایل اند از انواع خوراکیهای لذیذ و صورتهای زیبا و سمع و سرود نیکو و جز آن برای خود حاضر گردانند [و بیافرینند] و این صورتهای [یعنی مثل معلقه] کاملتر بود از آنچه در عالم ما بود زیرا مظاهر و حوامل این صوری که در جهان ما بود بسی ناقص بود و لکن آنچه در آن جهان بود کامل بود^۶ و اینان در آن جهان یعنی جهان برازخ علویه از جهت بقاء علاقتشان با آن برازخ و ظلمات و عدم فساد آنها^۷ همچنان جاویدان^۸ بمانند.

و اما خداوندان شقاوت و بدبختی آنان که گرداگرد دوزخ زانورده اند و درد یار خود بر رو بافتاده اند «که مکین بعد و هم علی الارض» سینه بر زمین مالند چه آنکه تناسخ حق باشد یا باطل (زیرا بر همین هر دو طرف در این باب ناتوان است) هرگاه از کالبد های برزخیه خود بدر آیند آنان را ظلال و سایه بود از صور معلقه بر حسب خوبیهای آنان.

۱- چون مشوب به محبت است.

۲- در اینجا بیان سعادت متوسطان را کند زیرا حکم کاملان و مکملان را پیش از این بیان کرده است.

۳- یعنی کامل در عملند نه در علم.

۴- اجرام فلکیه لکن مظاهر آنها بر حسب اختلاف هیات نفوس آنها تفاوت دارد و هر اندازه نفس اشرف بود مظهر او اعلی بود.

۵- زیرا موطن آنها اجرام فلکیه بود.

۶- یعنی عالم برازخ علویه.

۷- یعنی عدم فساد برازخ علویه، در هر حال موطن متوسطان در علم و عمل و زاهدانی که در عمل کاملند نه در علم، عالم برازخ علویه است.

و این صور معلقه عبارت از همان مثل افلاطونی نبود زیرا مثل افلاطونی نوری میباشند و درجهان انوار عقلیه ثابت اند و لکن اینها صوری میباشند معلق در عالم اشباح که پاره از آنها ظلمانی و پاره دیگر مستنیر اند که خاص خوشبختان و جایگاه آنان بود که بدانها لذت برند و بر آن نحو [لذت برند] که گویا پسران سپیدپیکر و اسرند و لکن صور معلقه اشقیاء و تیره بختان بسان مردان سیاه پیکر کبود قام بود.

و چون آن کالبد های معلقه نه در آینه ها میباشند و نه جز آنها و آنها را در این عالم محلی نبود بنابراین روا بود که آنها را در این جهان حسی مظهري بود و چه بسا در مظاهر خود از مظهري به مظهري منتقل شوند. و از پاره از همین صور معلقه نوعی از جن و شیطان پدید آید و گروهی بی شمار از مردم در بند [که از - شهرهای شیروان است] اینگونه صورتها بدیده اند و گروهی دیگر بی شمار از مردم شهر میانج^۱ اینگونه صورتها را کراراً و بسیار مشاهده کرده اند تا آنجا که اکثر مردم شهر بطور دفعی و یکجا بروجهی و در مجمع بزرگی که که من نمی توانم منکر آن شوم بدیده اند و این امر نه یک دفعه و دو دفعه و بلکه بارها و در هر زمانی ظاهر شده است و لکن دست مردمان بآنها نرسیده است و نیز از راه اموری دیگر بمانند ریاضت و مجاهدت وجود کالبد هائی ذره پوش غیر ملموسی که از نوع اشباح مثالیه بوده اند آزموده و دیده شده است نه از آن نوع اشباح مثالی که مظاهر آنها حس مشترك بود^۲ و بلکه بدانسان بوده و دیده شده اند که گوئی که تمام بدن خود زره پوش شده و با مردم در صدد مقاوت برآمده در میدان کشتی مصارعت سی کنند و برای من نیز در نفس خودم تجارب درستی در این باب حاصل شده است. که بر صحت این امر دلالت میکند که [در

۱- یعنی از آن صور معلقه مردم سعادتمند آنطور لذت میبرند که گویا پسران سپید - پیکر بی موی باشند.

۲- یعنی در قوای خیالیه و اشیاء صیقلی شده نمی باشد.

۳- منظور بیان این معنی است که اموریکه دیدمشده است و متدرع بوده اند تنها مدرك به حس مشترك نبوده اند و بلکه مدرك به حسی ظاهر هم بوده اند در هر حال از امور ذهنی خیالی نمی باشند.

جهان هستی] چهار عالم بود، نخست عالم انوار قاهره و دوم عالم انوار مدبره و سوم عالم برزخیان و عالم صور معلقه، ظلمانیه و یاستنیره که در صور معلقه ظلمانیه برای تیره بختان رنج و عذاب بود و در صور معلقه مستنیره، خوشبختان را نعمت و لذت بود و از همین نفوس^۱ و مثل معلقه^۲ جن و شیطان پدید می آید و سعادات و همیه در آن عالم بود^۳ و گاه بسود که اینگونه صور معلقه حاصل شوند بنحو حصول جدید [یعنی موجود و معدوم شوند] و سپس تباه گردند مانند آنچه مرایا و تخیلات راست^۴ [عالم چهارم که عالم اجسام است ذکر نکرده است] و گاه باشد که انوار مدبره فلکیه صور معلقه را بیافریند، تا آنکه صور مخلوقه، مظاهر انوار مدبره فلکیه شوند بنزد اختیار و نیکان^۵ و البته آنچه را که انوار مدبره بیافریند موجودات نوری خاصی بود که بانوعی شیفتگی و عشق و اخلاق روحانی مصاحب بود^۶ و چون از طرفی اینگونه مثل مشاهده شده اند و مشاهدت آنها به حس مشترک هم نسبت داده نشده است خود بر این امر دلالت می کند که مقابلت مرئی بارائی در تمام موارد و بطور مطلق شرط مشاهدت نبود و بلکه تنها مشاهدت و رؤیت بصری را شرط آن بود [۹] و متوقف بر آن بود^۷ از این جهت که در آن مقابلت مشروط، نوعی از رفع حجاب بود^۸ و این عالم را با تمام خصوصیات

۱- یعنی نفوسی که متعلق بر مردم این عالم است و از کالبدها جدا میشوند و بایدانی دیگر معلق اند از همین عالم بیاویزند.

۲- یعنی همان کالبدهای معلقی که نفوس بآنها تعلق یابند.

۳- یعنی سعادت و همیه که آن متوسطان است، در عالم مثل معلقه است.

۴- چنانکه صور مرایا در اثر مقابلت حاصل میشوند و سپس باطل میشوند و همین - طراست تخیل حیوانی که یا بسبب فساد آینه و یا فساد تخیل باطل میشوند و حکم صورتهائی که در خواب دیده میشود همین است که باطل میشوند.

۵- یعنی برای اینکه مردان نیک، خود را در آنها بینند.

۶- یا همراه با سعت خلق و خوش خوئی روحانی و بشارت باشند.

۷- یعنی فقط در ابصار است که مقابلت رائی با مرئی شرط است نه هر نوع مشاهدتی

۸- یعنی شرط مقابلت در ابصار از این جهت است که حجاب بین رائی و مرئی از

این برود و چون در صور معلقه و نفوس مدبره حجابی نبود، شرط مقابلت بی معنی است.

که یاد شد ما عالم اشباح مجرده می‌نامیم وبعث اجساد و اشباح ربانی و تمام مواعید نبوت بآن یعنی بوجود عالم اشباح تحقق می‌پذیرد و گاه بود که از پاره از نفوس متوسطان که صاحب اشباح معلقه مستیره‌اند و مظهر آنها افلاك بود - طبقاتی از فرشتگان موجود شوند که تعداد آنها به شمار نیاید و جایگاه آنها بر حسب طبقات افلاك مرتبت مرتبت مختلف بود تا طبقه که جایگاه ارتقاء مقدسین از متألّهین بود و آن جایگاه برتر و بالاتر از عالم فرشته‌گان آسمانی بود^۱.

فصل در شر و شقاوت

بدی و شقاوت در جهان ظلمات از لوازم حرکات بود و حرکت و ظلمت از لوازم جهت فقر انوار قاهره و مدبره بود و بنابراین شرور در این عالم مستند و ناشی از وسائط بود و در نور الانوار هیأت و جهات ظلمانیه محال بود و بنابراین از ناحیه نور الانوار شری صادر نمی‌شود و فقر و ظلمات از لوازم ضروریه معلولات بود و بمآلند سایر لوازم ماهیت بود که مستمع السلب از ماهیت‌اند و عالم وجود جز بدان سان که هست با تمام توابع و لواحق و لوازشش متصور نبود^۲ و شرور در این عالم بسی کمتر از خیرات بود^۳.

قاعد در چگونگی صدور مرالید نامتناهی از علویات

چون قوت قواهر و عقول بواسطه پذیرش فیض دائم از ناحیه نور الانوار، در-

۱- زیرا نفوس افلاك بالکل مجرد نشوند و نفوس مقسین و کاسلین گاه بود که بالکل مجرد از ماده و تعلق ماده شوند.

۲- بواسطه ظلمت پیدا میشود و فقر و ظلمت از لوازم ماهیت معلولات است که که قابل انفکاک نبود و عالم وجود بجز آنطور که خلق شده است تصور نشود و هیچیک از امور از آن قابل انفکاک نیست و سنت بر این جاری است که خیرات از علل عالیه و شرور از معلولات آیند.

۳- وقتی که در عالم طبیعت شر کمتر از خیر بود قهراً در عالم انوار محض شری نبود در حال که اگر همه عالم طبیعت هم شر می‌بود در جنب عالم الهی صفر می‌بود.

فعل خود نامتناهی بود و از طرفی مادت قابله عالم را قوت قبول آثار نامتناهی بود و از طرفی دیگر معداتی که مواد جسمانی عالم را مهیا می کند تا آثار عقلیه نامتناهی را از ناحیه حرکات فلکیه و جزآننها بپذیرد نیز نامتناهی میباشد بنابراین ابواب حصول برکات یعنی فیضان صور معدنیه و نباتیه و حیوانیه و انوار مدبره انسانی بطور بی نهایت و قرناً بعد قرن همچنان گشوده بود و انوار مدبره کامله پس از جدائی از کالبدها بانوار قاهره پیوندند و بدین ترتیب به عدد مقدسین که حاصل از نفوس و انوار کامله است بطور بی نهایت افزوده می گردد.

فصل در سبب انذارات و آگاهی بر مہیات

هرگاه از شواغل حواس ظاهره انسان کاسته شود گاه باشد که از اشتغال به تخیل خود نیز رهائی یابد و در این صورت است که از رازهای نهانی و اسرار پنهانی عالم آگاه میشود و بر این امر خوابهای صادق گواهی میدهد. زیرا چون نور مجرد مدبر را حجم و جرمی نبودین آن و بین انوار مدبره فلکیه حجابی متصور نبود مگر همان شواغل برزخیه [که فرض این است که از اشتغال بدان باز داشته میشود] زیرا حجاب نور اسفهدیه شواغل حواس ظاهره و باطنه است پس هرگاه از حواس ظاهره خود رهائی یابد و حس باطن وی نیز ضعیف گردد نفس وی از بند هائی یابد و بانوار اسفهدیه فلکیه اتصال یابد و بر آن نقوشی که در برازخ علویه بود یعنی نقوش کائنات عالم آگاه شود^۱ زیرا انوار مدبره فلکیه به جزئیات کائنات جهان و لوازم و آثار حرکات آن دانا هستند و در این صورت هرگاه اثر آن نقوش بدانسان که در الواح عالیه است و صریحاً شهادت نموده است در قوت ذکر وی بماند^۲ نیازی

۱- و گرنه حجابی که حاصل از حجم و بعد و غیره باشد نیست و منظور همان اشتغال به برازخ و تعلق خاطر بدانها است.

۲- زیرا همه کائنات جهان منقوش در نفوس برازخ علویه بود. قطب ص ۵۲۰.

۳- یعنی آنچه در حال خواب و اتصال نفسش بانوار فلکیه پدیده است اثرش در قوه ذکرش بماند.

به تأویل و تعبیر ندارد] و هر آنچه مشاهده کرده است عیناً نموده شود] و اگر اثر آن امور منقوشه در ذکرش نماند و بلکه قوت متخیله همچنان بانتقالات خود از - آنچه نفس اندر یافته است به چیزهای دیگری که متشابه و یا متضاد و یا مناسب بود بوجهی دیگر ادامه دهد، اینگونه خوابهای نیاز به تعبیری دارد و نیاز باستنباط این امر دارد که آیا قوت متخیله از چه امری بدان منتقل شده است و در چه وضع و حالی بوده است. [زیرا در این صورت آنچه مشاهده شده است به عینه نموده نشود و بلکه چیزهایی دیگر نموده شود که آنها حکایت دارند از زمینه انفعالی خاص پس نیاز به تأویل و تعبیر دارد].

بدانکه نقوش کائنات ازلا و ابداً در برازخ علویه مصور و محفوظاند و آن نقوش در جهان خارج واجبة التکرار است^۱ زیرا هرگاه در لوح برازخ علویه برای حوادث مترتبه نقوش غیر متناهی بود لازم آید که هیچ یک از آنها موجود نشود مگر پس از وجود امری دیگر^۲ و بنابراین آن نقوش عبارت از سلسله مجتمعه مترتبه بود [که نامتناهی بودن در اینکه امور روان بود] پس متناقض بود با آنچه مبرهن گردید و آن محال بود^۳

۱- و از این جهت احتیاج به تعبیر دارد و چون انتقال متخیله از امری بامری دیگر با رهايت تشابه و تناسب حقیقی نیست از این جهت است که تعبيرات رؤیاها نسبت باشخاص مختلف بود.

۲- چنانکه در بیان ادوار و اکوار گفته شد.

۳- چون مترتب بر یکدیگرند بنابراین هیچ یک از آنها موجود نمی شوند مگر بعد از وجود امری دیگر چون فرض این است که حوادث مترتبه نامتناهی است.

۴- برهان این است که حوادث نامتناهی گرچه غیر مجتمعه الوجودند لکن در ذواتی که منقش اند مجتمع می باشند و بر حسب ترتیب زمان مترتب اند برای هر زمانی آنچه مقتضی آن بود پس اگر فرض شود که این منقوشات همه موجود باشند مجتمع خواهند بود و ثابت شد که وجود امور نامتناهی مجتمعه الوجود محال است.

دیگر اینکه هرگاه در برازخ علویه برای حوادث آینده مرتبه نقوش غیر متناهی بود و فرض توان کرد یکی آنکه هریک از آنها بناچار در وقتی از اوقات واقع و موجود شود پس زمانی آید که همه آنها در آن زمان واقع شود و در نتیجه لازم آید که سلسله متناهی بود درحال که فرض این است که نامتناهی است و این محال بود^۱ و فرض دیگر آنکه زمانی و وقتی حاصل نشود که در آن وقت همه آنها از حصول و وقوع فراغت یابند در این فرض لازم آید که در آنها امری بود که هیچگاه وجود و وقوع نیابد و بنابراین از جمله کائنات مستقبله نبود درحال که فرض ما این است که از کائنات آینده باشد و این امر نیز محال بود و البته این برهان در ممکنات مستقبله بهر نحو که باشد جریان نمی یابد^۲ زیرا در آن نوع از ممکنات آینده که عبارت از حوادث یومیه است و از نوع حوادثی نیست که دارای صور مفصله معقوله است و آنها را کلی هست نمیباشد [تا از این فروض] تناقضی حاصل شود^۳ جریان ندارد.

و شایسته نبود که متوهمی توهم کند که ممکن است از کائنات گذشته یا آینده چیزی بود که مدبرات فلکیه خود ندانند و در این صورت [این متوهم] باید مناسبات و کیهانات و اخبار به نبوات را بدانسان که واقع شده است و یا واقع خواهد شد - تکذیب کند و همین طور تذکر احوال گذشته را نپذیرد و منکر شود زیرا قبلا برهان ثابت شد که قوت ذکر نیز از ناحیه برازخ علویه و انوار مدبره فلکیه است.

-
- ۱- از فرض وجود چیزی عدم آن لازم آید.
 - ۲- اعم از اینکه مجتمع باشند و برای آنها یک کلی باشد مانند صور مفصله معقوله که نخست بنحو کل موجود است و سپس بنحو تفصیل و یا دارای کل نباشد مانند حوادث یومیه آینده و در هر حال این برهان دراموری جریان یابد که دارای کل باشند.
 - ۳- یعنی تناقض یا برهان امتناع نامتناهی حاصل نخواهد شد منظور این است که در آن نوع حوادث متعاقبه آینده که نخست برای آنها کل وجود ندارد تا در مرتبه تفصیل نامتناهی باشند این برهان جریان ندارد. در هر حال اگر گفته شود که صور نقوشه در برازخ علویه بصورت کل و نا متناهی وجود دارند محال است چون آن کل فرضی مجتمعه الوجود و مترتب است و اگر توجه به خود حوادث شود... برهان...

و صاحبان انذار بواسطه نبوات و یا کهنانت و یا خوابهای صادق نتوانند برای خود دانشی بذاته و لذاته موافق با آنچه واقع خواهد شد ایجاد کرده و بیافرینند [که در حقیقت لوح محفوظ نفوس اینان باشد] زیرا ناتوانی اینگونه کسان و بنی نوع آنان واضح است و همین طور در توانائی قوای دماغی نائم و جزآن هم این کار نبود^۲ و برای نفس وی نیز چنین قدرتی نبود و گرنه در حالت بیداری - قادرتر می بود بر ابداع دانش خود موافق با آنچه واقع میشود و آنکه ای اگر دانش خود را نسبت با سوری که در آینده تحقق میابد خود بنفسه می توانست ایجاد کند لازم و شایسته خواهد بود که پیش از آنکه بروفی آن ایجاد علم کند تا بدان علم جزئی حاصل کند آنرا بداند^۳ و این امر محال است^۴ و نیز گوئیم انسان فی الجمله وبالضرورة میدانده که آگاه شدن او بر اینگونه امور از ناحیه چیزی دیگر بود^۵ و چون چنین بود پس باید گفت که امور عالیه یعنی مدبرات و برازخ را حیطه و احاطتی بود بدانچه واقع بود و یا در گذشته واقع شده است و یا در آینده واقع خواهد شد و اگر فرض شود که علم اصحاب برازخ متناهی بود و علم خود را از چیزی دیگر که فوق آنها است استفاده کرده و از آنها استمداد جویند^۶ لازم -

۱- که در حقیقت علم خود را از نفوس مدبره برازخ والواح عالیه نگرفته باشند و بلکه خود با قدرت و نیروی نفسانی خود ایجاد علم و واقعیات کنند و بر مغیبات آگاه شوند بدون آنکه در ذکر و در لوح برازخ باشند.

۲- یعنی چنین قدرتی که خود مطابق واقعیات علم خود را ایجاد کنند ندارند.

۳- پس لازم آید که قبلا بداند تا علم خود را مطابق با آنها ایجاد کند.

۴- لازم آید او را دو علم بود زیرا ایجاد علم بروفی مخترع خود لازمه اش این است که قبل از آن آگاه بود پس لازم آید که بعلم خود قبل از حصول آن علم عالم بود تا علم خود را درست بروفی آن ایجاد کند و تحصیل حاصل بود.

۵- یعنی چیزی دیگر بجز نفس و قوای او.

۶- یعنی دارای علوم متناهی باشند و لکن از مألوق خود استفاده و استمداد کنند و بنا بر این خود آنها عالم بهممل امور نمی باشند تا اصحاب انذارات از الواح آنها بفرسند شده رازهای نهانی آگاه شوند.

آید که نقل کلام شود بدان چیز که از آن استفاده و استمداد میکنند و محال مذکور لازم آید و چون همه این فروض باطل است بنابراین بناچار باید این گونه ضوابط واجه التکرار باشد^۱ و ما از وجوب تکرار ضوابط آن نخواهیم که معدوم قابل بازگشت بود چنانکه گذشت^۲ زیرا در این صورت از جمله وجوه افتراق و فارق بین هیأتی که از یک نوع است محل بود و اگر محل هم یکی بود فارق زمان بود^۳ [در هر حال فارق بین هیأت یا محل است یا زمان در صورتیکه محل هم یکی باشد] پس هرگاه از جمله فارق های بین معاد و معدوم که مثلثین اند و در محل واحد اند «زمان بود» و آن ذواتی که از یک نوع و در یک محل اند بدان یعنی به زمان متخصّص شوند پس عیناً معاد نشده باشد زیرا عود و بازگشت زمان که بدان تخصّص یافته است ممکن نبود^۴ و اگر فرض شود که خود عرض با همراهی زمانی که بوسیله آن تخصّص یافته است باز برگردد و معاد شود با توجه باینکه این عرض و زمانش به همراهی هم قبلاً موجود بوده اند پس لازم آید قبلی بوده باشد که در آن

۱- یعنی در اکوار و ادور واقع شود تا برهان بطلان ناستنای نیز جریان نیابد.

۲- منظور از تکرار کور و دور بود.

۳- محل یکی باشد مانند دویاهی در یک محل در این صورت فارق زمان بود در صورتیکه وجه اشتراك هیأت مشابه بود، خلاصه اینکه آنچه در ادوار و سنوات موجود سی گردد مشابه یا مناسب و بلکه عین همانها است که در دوری دیگر بوده است. نهایت چون عین آنها ممکن نیست مشابه و مناسب است آنها و در هر حال اگر محل یکی بود فارق زمان است.

۴- منظور محال بودن اعاده معدوم است، خلاصه آنکه گوید: فارق بین هیأت و صورت شخصی موجود معدوم و موجود معاد که از یک نوعند یا محل است که مثلاً هیأت و اشکال معدوم و هیأت و اشکال موجود، ممکن است از لحاظ محل ممتاز باشند و اگر فرض شود که از لحاظ محل متحد باشند لا اقل از لحاظ زمان متفرقتند زیرا معدوم در زمانی بوده است و معاد در زمانی دیگر پس زمان و مکان بعینه باز نگردند.

موجود بوده‌اند یعنی قبلی زمانی و لازم آید که برای زمان زمانی باشد و آن محال بود^۱ و نیز هرگاه هم برای آن عرض معاد و هم برای زمانش که فرضاً مستعاد است قبلیتی بود لازم آید که لا اقل آن قبلیت بازنگردد والا تبدیل به بعدیت شود و لازم آید که آن عرض معاد متخصص بدان قبلیت نبود پس بازگشت آن عرض نیز محال بود^۲ و فارقش که فرض شد زمان باشد زمان نباشد زیرا اگر زمان باشد لازم آید که برای زمان زمان باشد^۳.

و چون بدانستی که کائنات واجب‌الذکر اراند پس در بین مرکبات عنصریه از نوع موالید ثلث اسری باقی نماند که دائم بود [امر دائمی باقی نماند]^۴ و

۱- منظور این است که در صورتیکه از لحاظ محل متحد باشند و مثلاً هیأت زیدی که از نوع انسان است معدوم شود و مجدداً معاد شود و در هر دو صورت البته محل که انسان است یکی است لکن زمان حصول زید معدوم شده و زید معاد فرق دارد و فارق بین آن دو حد اقل زمان است و هر یک از آن دو یعنی زید معدوم و زید معاد تنها بسبب زمان ویژگی یافته‌اند والا فرق و امتیازی دیگر ندارند و میدانیم که زمان اصولاً قابل برگشت نیست و اگر فرض شود که موجود معاد همراه با زمان معدوم شده و اکنون که موجود شده است میتوان گفت که یک‌جزء آن که زمان باشد برگشته است یعنی همان یک‌جزء که زمانست و قبلاً بوده است پس لازم آید که زمان قبل بود در نتیجه زمان را زمان بود.

۲- زیرا اگر قبلیت بازگردد بعدیت‌شود و نیز لازم آید که این عرض آن عرض نبود که متخصص به قبلیت بوده است زیرا چون قبلیت نتواند بازگردد عرضی که بدان تخصص یافته است نتواند بازگردد.

۳- چه آنکه لازم آید برای زمان زمانی بود.

۴- یعنی چیزی از موالید سه‌گانه حاصل از عناصر و مرکبات عنصریه بطور دائم باقی نمی‌ماند یعنی هیچکدام و هیچ چیز خلاصه کلام اینکه از موالید ویا مرکبات عنصریه باقی نمی‌ماند یعنی هیچکدام و هیچ چیز اگر یکی از موالید ویا مرکبات عنصریه بطور دائم باقی باشد لازم آید که امثال آن نیز باقی و دائم بود زیرا هر یک از امور بازگشت کند به مثل آنچه در دور اول است از لحاظ وجود و بقا و دوام پس لازم آید آنچه شبیه چیزی است که در دور اول بوده است و باقی است در ادوار غیر متناهی باقی بماند و در نتیجه لازم آید آید اعداد غیر متناهی از اجسام موجود باشند با هم.

اللازم آید که امثال آنها در ادوار نامتناهی بازگشته و همچنان باقی ماند و در نتیجه لازم آید اعدادی از اجسام غیر متناهی جمله و با هم موجود شوند و این امر محال بود و آنکه گوئیم اولاً قوه و ماده آنها وافی و رسای باین امر نبود و ثانیاً اجسام متناهی بود و لکن در اشباح مجرد موجود در عالم مثال لانهایت متصور بود و لکن نه آن نوع لانهایتی که برهان آنرا منع کرده است زیرا ترکیب و اختلاف بعد واحد نامتناهی ممتد در اشباح مثالیدهم ممکن نبود.

فصل در اقسام آنچه انسان‌های کامل انلریابند از مغیبات

آنچه انبیاء و اولیاء و جز آنان از رازهای نهانی برگیرند گاه بود که در -
 سطوری مکتوب بردل آنان وارد شود و گاه بود که از راه شنیدن آوازی خوشایند
 بود و گاه بود که از راه شنیدن آوازی سهناک بود و گاه بود که خداوندان رازها
 صورتهای امور واقعه را خود مشاهده کنند و گاه بود که صورتهای نیکو و زیبای
 انسانهایی را بدیده که در نهایت لطافت و خوبی میباشند و با آنان مخاطبت نمایند و از
 رازهای نهانی با آنها سخن گویند و گاه بود که صورتهایی دیده شود که با آنها
 مخاطبت نمایند و آن صور بمانند مجسمه‌های صنایع در نهایت لطافت باشند و گاه
 بود که رازهای نهانی و حقایق جهانی در خطر بدل آنان خطور کند و وارد شود
 و گاه بود که بصورت مثل معلقه نمایند و در قالب‌های مثالی‌بینند و تمام آنچه در
 خوابها دیده میشود از قبیل رؤیت کوه‌ها و دریاها و زمین و آوازه‌های هائل و بزرگ
 و اشخاص انسانی و حیوانی و نباتی و معدنی و عنصری همه آنها عبارت از مثل

۱- و بطلان اجتماع موجودات نامتناهی ثابت شد پس عناصر اربعه وافی و کافی
 نیست که ماده امثال مرکبه نامتناهی شود. تا اینکه برهان امتناع نامتناهی شامل این هم
 بشود زیرا اینگونه اشباح اگر چه نامتناهی اند لکن ترتیبی در آنها نیست و همین‌طور ترکیبی نیز
 در آنها نبود و غیر متناهی بودن آنها نوعی دیگر است و بنا بر این وجود امور نامتناهی متعاقبه و غیر
 آن در صور معلقه ممکن است. یعنی اصولاً در اشباح تصور بعد نتوان کرد و بنا بر این برهان
 بطلان غیر متناهی بودن در آن جریان ندارد و نیاید.

معلقه قائم بذات و نفس خود میباشند و همین طور است انواع بویها و اعراض دیگر که همه را مثالهایی بود قائم به خود و رؤیت آنها بمشاهدت مثل آنها بود زیرا متصور نبود که همه یا بعضی از تجاوزیف دماغ انسانی وسعت مشاهدت همه آنها را داشته باشد و چگونه تواند وسعت و گنجایش همه آنچه را بطور صریح و روشن در منامات صادق و یا کاذبه رؤیت میشود داشته باشد و همانطور که شخص خواب و امثال آن هنگامی که از خواب بیدار میشود و یا متنبه و آگاه میشود [و متوجه وضع خود میشود] بدون حرکت و یا انتقال، جهان مثالی را [که در حال خواب و غیره مشاهده میکرده است] رها می کند و از آن می برد و در عین حال آنرا بر جهتی از جهات خود احساس نمی کند همینطور بود حال کسی که چشم از این دنیا فرو بندد و از این جهان نقل کند و نفس مدبر وی از کالبدش جدا شود که در این هنگام جهان نورانی را مشاهده میکند بدون حرکت و طی مسافت و در حالی که کالبدوی همچنان در این جهان خاکی بود [و هر کس همان بیند که مقامش ایجاب کند] و البته باید توجه داشت که شهود و مشاهدات این امور را نتوان با مشاهدات امور مثالی این عالم سنجید زیرا همانطور که بیان شد علت معده ظهور مثل در-آینه ضوء بود لکن علت قابله آن سطح نرم و صیقلی آن بود و علت فاعله و فیاضه آن عقل مفارق بود و قهراً در اجسامی که نرمی و صیقلیت ندارند به جهت اینکه اجزاء مظلمه و کدر کننده در آن پراکنده شده است مثل اشیاء در آنها حاصل نشده نموده نمی شود و در آن قسمت از آن اجسام هم که در آن اجزاء کدر کننده و خشن پراکنده نشده است به جهت کوچکی و خردی مثل اشیاء ظاهر نشده نموده نمی شود و باید دانست که برای افلاک علویه هم آوازه ها و صداهائی بود که مشروط و

۱- یعنی متخیل و کسی که بین خواب و بیداری است.

۲- از جهت اینکه اجزاء تغییر دهنده صقالت آنها در آنها پراکنده است و آن اجزاء مظلمه اند

و از این جهت شکل و صورت و مثل اشیاء در آنها دیده نمی شود . ممکن است منظور از اجزاء غایره اجزاء مغایره با صقالت بوده . یا اجزای غایره بود

مستند با مثال آنچه صداهائی که در این عالم است و بانها مشروط است [مانند موج هوا و غیره] نبود.^۱

زیرا چنانکه قبلا بیان کردیم صوت عبارت از موج هوا نبود [یعنی دو چیز است نهایت موج هوا شرط صوت است] و نهایت امری که میتوان گفت اینکه صوت در این عالم مشروط به موج هواست و لازم نیست که اگر چیزی [مثلا موج هوا] در محلی [در عالم ما] شرط چیزی [صوت در عالم عناصر] باشد در محل دیگر هم [عالم افلاک] شرط مثل آن [یعنی شرط صوت] باشد.

و همانطور که برای امر کلی مثلا مانند حرارت جایز بود که علی بسیار بر سبیل بدلیت بود مانند آتش، شعاع و حرکت. همین طور هم روا بود که برای آن شرایطی بسیار بود بر سبیل بدلیت^۲ و همانطور که وجود رنگهای کواکب مشروط بآن شرطی نبود که رنگهای عالم ما راست همچنین است آوازهائی که بنزد افلاک بود [که روا بود که آنها را شرایطی بود بجز شرایطی که بنزد ما است و در آوازهائی است که بنزد ما است]^۳.

و آنچه از آوازه‌های سهمناک خداوندان کشف شنوند و انبؤد گفته شود که از جهت موج هوا در دماغ ها حاصل آید زیرا موج هوا را آن قدرت و قوت لبود که آوازه‌های سهمناک را بوجود آورد و متصور نبود که از راه برخورد هوا بدماغ حاصل

۱- یعنی مستند به هوا یا جزآن نیستند چون در این عالم آوازه‌ها را مستند به موج هوا یا جزآن کرده‌اند و چون در افلاک هوا و جزآن نیست نمیتوان اصوات آنها نتیجه قلع و یا باقرع... دانست و معلل به هوا.. کرد. البته نظر خود شیخ در باب آوازه‌ها چیز دیگری است که قبلا بیان شده است.

۲- پس اگر آوازه‌های این جهان مشروط به موج هوا باشد لازم نمی‌آید که اصوات افلاک نیز چنین باشند و یا آوازه‌های مسموع در افلاک این چنین باشد و یا اصولا تموجات این خاصیت را داشته باشد

۳- و مثلا در عالم عناصر مشروط به موج هوا بود و در عالم غیر عناصر مشروط به چیز دیگر.

شود و بنا بر این اینگونه آوازاها مثال صوت بود و مثال صوت نیز صوت بود^۱ پس روا بود که در افلاك نغمات واصواتی بود که مشروط به هواء و برخورد آن نبود و هیچ نغمه و آوازی لذت آورتر و خوشایندتر از نغمات افلاك متصور نبود همانطور که تصور نشود که هیچ شوقی بسان شوق آنها بود و پس درودباد برگرومی که در شوق جهان نور و عشق جلال نور الانوار همچنان حیران و سرگردان و مست و از خود بی خبرانند آنان که در سواجید و سرور خود متشبه بافلاك سیارگان هفتگانه اند و در این امر عبرت و بصیرتی است صاحبان خرد و دل را و افلاك را سمعی بود که مشروط به آلت و عضو نبود و بصری بود که مشروط به وجود چشم نبود و شعی بود که مشروط به عضو بینی نبود و وجود اینگونه حواس برای افلاك از باب قاعده امکان اشرف واجب بود^۲ و خداوندان تجرید و کاملان در حکمت عملیه و علمیه را مقام خاصی بود که در آن مقام خود توانند که بهر صورت که خواهند مثل معلقه را بیافرینند پایدار به خود و این مقام همان مقام «کن» بود و هر آن کس که این مقام را رؤیت کند بوجود جهانی دیگر بجز جهان برازخ جسمانی یقین حاصل کند بآن جهانی که در او مثل معلقه و ملاتکه مدبره است [که عالم انوار است] ملائکه که مدبر [این مثل اند] و برای این مثل طلسماتی جسمانی [در این عالم اجسام] برگیرد^۳.

و نیز مثل قائمه [در این عالم] بهر صورتی که خود خواهد بیافریند آن گونه مثل قائمه که ناطق بدین طلسمات بود و این طلسمات مظهر آن مثل بود و بعضاً

- ۱- خلاصه اینگونه آوازاها در عالم مثال اند و اهل کشف میشوند نه همه مردم.
- ۲- چون مرتبت اخس آن که حواس پنجگانه ظاهری انسانها باشد که مشروط به عضو و آلت است موجود است پس مرتبت اشرف آنها هم برای افلاك موجود است و اشرفیت آنها باین است که مشروط به آلات و ابزار نمی باشد.
- ۳- یعنی عالم ملاتکه که تدبیر همان مثل کنند و آن عالم مقداری است لکن غیر عالم اجسام است.
- ۴- یا گرفته شود چون «تتعهد ممکن است مجهول باشد»

بواسطه این طلسمات جسمانیه جمادیه حملاتی سخت و قبضاتی قاهر بواسطه و بمیانجی مثل^۱ حاصل شود [یعنی بواسطه مثل و ملانکه که مدبر آن طلسماتند].
و آوازه‌های عجیبی حاصل آید که خیال را قدرت بر محاکات آن نبود و شگفت آوراین است که انسان در حال تجرد خود اینگونه آوازه‌ها را می‌شنود و بدانها گوش فرامی‌دهد و علاوه بر آن اندر می‌آید که خیال وی نیز آن آوازه‌ها می‌شنود و بدانها گوش می‌دهد و بدیهی است که این آوازه‌ها از جهان مثال معنی بود^۲ و هر آن کس که تمرین کند و نفس خود را در میاسات الهیه نیرومند و محکم گرداند^۳ در آن هنگام اگر به جهان مثالی صعود کند^۴ باز نمی‌گردد و از طبقه به طبقه دیگر از صورتهای مایع و زیبای رود و هر اندازه صعود وی تمامتر بود مشاهدت وی نسبت بدان صورتهای روشن‌تر و خوشایندتر گردد و بهمین ترتیب سیر می‌کند تا به طبقه‌ای رسد که اشرف طبقات بود و شبیه بانوار مجرده بود و پس از وصول بپایالتین طبقات از آنجا در جهان نور ظاهر شود و یازهم بالاتر رود تا به بالاترین درجه طبقات نور رود و به نور الانوار پیوندد و در آنجا مقام کند.

بدانکه هر آنچه در جهان عنصری وجود دارد با تمام خصوصیات و هیاتی که در این جهان آفریده و موجود شده است مصور در افلاک بود و هر انسانی با تمام حالات و حرکات و سکنتات خود آنچه در او هستی پذیرفته و یا پذیرد در نفوس فلکیه و النواح عالییه مصور و منقوش بود و هر آنچه انجام دهد در کتاب تکوین الهی مصور و منقوش بود.

و هر خرد و کلانی در النواح الهیه مسطور است و از جمله براهین بر وجود نفس ناطقه انسانی و اینکه نفوس ناطقه غیر جسمانی بود این برهان است که با آنکه گاه بود که مظهر نفوس آدمی بر رخ بود و گاه بود که مظهر آن مثال معلق بود

۱- یعنی این طلسمات جسمانی مظهر وجود و مظهر کلام و سمع و...

۲- یعنی عالم مثالی روحانی.

۳- باینکه قوای ظاهر خود را خامد و سرکوب کند.

۴- عالم مثالی نامتناهی کثیر الطبقه.

ذات خود را در هر دو حال ادراك میکند و بنا بر این ذات نفس ناطقه هیچ یک از آن دو نبود^۱.

و بر ما است که در اینجا پاره از اذکار الهی را بیاوریم، آن اذکاری که - بواسطه و توسل به آنها مثل حقه ادراك میشود و استبصاری حاصل میشود^۲ و آن اذکار از جمله واردات الهیه است و اسرار و رموز آن اذکار و واردات باید از کسی خواسته شود که خود قائم باین کتاب بود^۳.

فصل در لوح ذکر همین

روندگان بسوی خدا و سالکان الی الله آنان که درهای غرفه های انوار تابنده ویرا با خلاص و بردباری بگویند^۴ لاجرم فرشتگان خدای خواستار آنان شوند و بآنها - اشراق نمایند و به جهان روحانی خود برکشند و به تحیات و درود ملکوتی درودشان گویند و از آب زلالی که از سرچشمه بهاء جوشد به وجودشان ریزند^۵.
تا آنکه از آلودگی های روحی پاک گردند.

زیرا بر خداوندان عطا و بخشش واجب باشد که وارد شوندگان و مهمانان خود را از ادناس و آلودگی ها پاک گردانند.

۱- منظور این است که همانطور که بیان شد نفس ناطقه انسان دارای مظاهری متعدد است گاهی مظهر آن جسم است و گاهی برازخ فلکی است که در هر دو حال جسم است و گاه صور و مثل معلقه است و در هر دو صورت نفس ذات خود را ادراك میکند مجرداً از برزخ یا مثل پس نفس ناطقه نه برزخ است و نه مثال و اسری دیگر است که مجرد از برزخ و یا مثال معلق باشد.
۲- منظور اذکاری است که در باب احوال نفوس انسانی و چگونگی سلوك آن بسوی خدا و نجات آن از درکات آمده است.

۳- منظور شهاب الدین سکن است همین کتاب حکمت اشراق باشد که به معرفت آن کسی نائل شود که کامل در علم و عمل باشد و آن چنین کسی خلیفه خدا بود و سکن است منظور کتاب تکوین الهی بود که مجموعه موجودات این عالم است که کتاب اعظم است و سکن است منظور قرآن خدا بود...

۴- یعنی از راه ریاضت بانوار مجرده پیوندند. قطب ص ۵۴۲.

۵- یعنی معارف عقلیه که از عالم انوار بر آنها افزوده شود. قطب ص ۵۴۳.

آیا نه چنین است که خداوندان بصیرت و روشندان راه حقیقت یعنی آنانکه همواره به تسبیح و تقدیس باشند و در بارگاه قدس خدائی معتکف شده‌اند و در برابر جبروت و جلالش فروتن، جبهه بر خاک مذلت و خواری نهند در پیشگاه عظمت کبریائیش در حال خضوع و خشوع بر ایستاده‌اند و آفریدگار جهان آسمانها و زمین را که که ناظم و پیوند دهنده هستی است و برپا دارنده طبقات جهانها است همچنان یاد آورده بر زبان رانند و از ابناء ظلمات و دنیای تاریک دوری جویند و در هیاکل قربات الهی اقامت گزینند، با خداوندان مجردات عزت رازو - نیاز کنند^۱ و رهائی خود را از کالبد جسمانی بخواهند و بخواهند که از این خانه ویران رها شوند و از مظاهر منیع و جایگاه عزت الهی نور گیرند.

اینان کسانی هستند که بفرشتگان صافی دل و صفا یافتگان بارگاه ازلی و نزدیک‌ترین محرم کبریائی اقتداء و پیروی کرده‌اند و آن خدای را تسبیح کنند که آفتاب عالم‌تاب را^۲ وسیله افاضت جود و اشاعت وجود کرده است. ماهتاب و آفتاب را نمونه و خلیفه خود گردانیده است.

جواری نور افکن و فیض بخش را جمله در کنف قربت خود قرار داده است^۳. تا در جوار قربت او منعم به نعمت‌های بیکران او باشند و جهانیان را به اشراقات وجودی خود که واسطه درآیند نعمت بخشند و ستارگان همه در مدار و مدارج متحرك خود از تابش انوار الهی بهره ببر گیرند و به جهان و جهانیان فرودین بهره رسانند.

خدای بزرگ بردل‌های آن کسانی که به محراب عبادت شوند و نماز گذارند و ذکر و یاد او کنند و او را خواهند و خوانند پاکی و طهارت و قدوسیت افکند و از آلودگیهای طبیعت و اسارت در قید ظلمت رهائی بخشد.

۱- یعنی عقول مجرده، قطب ص ۵۴۴.

۲- مراد از شمس عقل است.

۳- مراد از جواری پنج ستاره متحیره است یعنی، زحل، مشتری، مریخ، زهره و

عطارد.

آنانکه خدای را بخوانند وگویند : ای خدای ما، از وجود و نهاد ما ظلمت نادانی بزدای، که ظلمت و تاریکیهای طبیعت شعار و دثار گمراهان و نادانان است.

ای خدای توانا، ما با تمام وجود ظلی خود با مذلت و خواری تمام بسوی تو آمدیم، ارواح ما، سارا به تنزیه و تقدیس تو فرمان دهد. و خواستار صعود به جایگاه جلال و عظمت تواند. بمقام کرسی پهناور تو، به جایگاه انوار تابناک - رهنمون تو .

بار خدا ارواح ما را بادست استوار و نیرومند خود که برتر و بالاتر از آن دستی نبود از آلودگیهای تپاه کننده و وابستگیهای ماده پاک گردان.

بار خدا یا نفوس روشندلان بسوی میدان پهناور انوار کریم و حریم باحرم کبریائی تو در شتابند، نورازلی تو را جویند، چه انوار و اضواء کریم تو پناه گاه بی پناهانست.*

همانا آن مردمی که در صفوف خود بایستاده اند و دست نیاز بدرگاه تودراز کرده، منتظر دریافت روزی خود از خزانه غیب تو اند که از آسمان معرفت بردل آنان دانش راستین و بینش و کشف و شهود ریزد. آنان کسانی هستند که سهم و بهره خود از خدای جهان بستانند و به راه حق رهنمون گردند.

چون چشمان آنان بانوار الهی باز و روشن گردد خدای عالم را درردای کبرائی یابند که نام نامیش در کمر بند جبروت بنوشته^۱ و در زیر شعاع آن گروهی بایستاده همیشه بدان بنگرند^۲ و هرگاه خداوندان عزیمت و مردان کامل حق در روی زمین نمی بودند که نفوس وابسته به کالبد های تاریک آدمیان را پاک گردانند تاجوار رحمت او را شایند و بسوی او شوند آنان که خود از دوستان خدایند و یحیای اولیاء الهی بر سیده اند بدانسان که از گناهان گریزان و آنرا ناخوش دارند هر آینه

۱- منظور بالای ستونها عقول است آن عقولی که سلطان عقول حضرت ربوبی می باشد

۲- یعنی به انوار سجد.

قطب ص ۴۰۰.

آسمانها بر مردم روی زمین وبال و عذاب بریختی و بلزّه درآمدی و ستمکاران را خرد و تباہ کردی.

آن خدای بزرگ راستایش سزد که پیامبران بسوی مردم بفرستاد تا آدمیان را به عبادت و پرستش وی رهنمون شوند. درین میان گروهی از مردم ویرا پیوستیدند و اظهار بندگی کردند و عبادات و فرائض خود را بآن سان که مأمور شدند بجای آورند لاجرم در جوار رحمت وی جای گرفتند و تقرب یافتند. و گروهی دیگر از و گریزان شدند و لاجرم از رحمت واسعۀ وی بدور افتادند.

آنانکه ویرا ستایش کردند و در پیشگاه جبروت او اظهار خواری و مذلت نمودند بزودی زود خدای بزرگ جهانیان آنان را به جایگاه حضور و شهود نور و ضیاء برد لاجرم در صفوف فرشتگان عزت خود فرود آورد و جای دهد، و باطهارت و پاکی ذات بی مثال خود آنان را پاک و مقدس گرداند و باین طریق در جوار رحمت او و بنزد وی در نعمت جاودانه قرار گیرند.

و آنانکه از خدای بزرگ گریزانند و دلهای آنان بیاطل و کجی رود، خدای بر آنها خواری و بدبختی اهدی افکند، و آنکه بر سر در زیر حجاب ظلمات افتند و سرافکنده شوند.

منزه و پاک است آن خدایی که آدمیان پاک سرشت و نیک نهاد از بهر عبادت و ستایش وی از کالبد جسمانی بدر آمدند و بسوی جهان و فضای روحانی و انوار سرمدی بالا رفتند، لاجرم از سوی جناب اقدس قدوسی خود بدانها وسعت و احاطت و روشنائی بخشیده شد پس بمیان قوم و گروه خود مکرم و بزرگ و سرفراز و مسرور باز گشتند.

و ضمات ازلی خدای براین امر استوار و مقرر شده است که آن گروه از

۱- سیر معنوی است جهت نیل به کمالات ممکن انسانی و دریافت سمت ارشاد

خلق.

آدمیان را که در شوق مرتع جلال احدیت پرکار وار سرگرداند، آن مرتع جلال و جایگاه کبریائی او که ملجأ و پناه گاه زندگان حقیقی و دوستان سرمدی اوست، و در گردا گرد قبه دیهور^۱ او همچنان طواف کنند، بسوی جناب حق و جهان عقول مجرده بر کشده شوند آنگاه در چشمه حیوان و مقر زندگانی جاودانی تا ابدالابد از انوار سلکوتی بهر مند و برخودار باشند.

و تسبیح و تقدیس کنند، بزرگی منزلت آن گروهی را که در پیشگاه عظمت خدای جهان همواره سر تعظیم فرود آورده و در حال رکوعند و در تاریکی شب از چشمان آنان همچون قطرات باران اشک ریزد و از ترس خدای گریایند.

خدای بزرگ در زبور رحمت و اسع^۲ خود بر آنان بنوشته است که هیچگاه بر صورت و دل آنان گردی از ظلمات طبیعت ننشیند^۳ تا آن هنگام که ویرا ملاقات کنند و آنانرا بدیدار رحمت خود بهره مند و سرافراز گردانند و در جوار رحمت خود جای دهد.

هر آن کس که مطیع و فرمان بردار ذات رحمن باشد لاجرم بارقه های نور ازلی وی او را فرا گیرد. آیا نه چنین است که ستارگان و انجم خدائی بهترین انوار و تجلیاتی است که بردنهای بندگان روشنندل تابند.

وارد دیگر که شامل مناهج علمی و عملی است

خدای بزرگ بر مردم روزگاران مقرر داشته و از آنان پیمان گرفته است که دعوت داعیان و خوانندگان و رهبران بسوی او را پاسخ گویند و اجابت نمایند^۴ و از احزاب و گروهی که برخدای دروغ بندند و افترا زنند دوری کنند^۵ پیش از آنکه حجابهای روز رستاخیز و غاشیه های سكرات مرگ بردل و روان آنان سنگینی افکند^۶

۱- فلک اعظم.

۲- در متن چاپ تهران بتلون کتب الله فی زبور الرحمة ان لا یذر علی وجوههم... که ظاهراً مبهم و کلمه بتلون با تاویل مناسب است. شرح قطب ص ۵۴۶.

۳- یعنی انبیاء و اولیاء و اوصیاء.

۴- مراد از احزاب قوای بدنیه و طبایع مهلکه ظلماتیه است. قطب ص ۵۴۶.

۵- مراد از قیامت انفصال روح از کالبد است گوید، از حجابهایی که پس از انفصال روح از کالبد در نفوس غیر ظاهر پیدا میشود دوری کنند.

ودلهای آنان را از دیدار حق و تجلیات او کور گرداند و از ادراک حقایق ناتوان گرداند.

چه بسیار از مردم که فرستادگان و رسولان خدای را نپذیرفتند و از فرمان آنان سرباز زدند لاجرم قهر خدایی آنان را بگرفته آثار و نشانه‌های آنها را محو و نابود کرد پس با خواری و مذلت دگرگون شدند و بسوی کالبدهای کثیف و آلوده خود بازگشتند و به عذاب ورنج هولناک گرفتار آمدند و در تک‌وتاب و اضطراب همانند خزندگان بر آتش سوزان برافتاده و همواره آرزوی بازگشت کنند و حال آنکه بازگشت گنه‌کاران و سیه روزگاران با و طان خود در رقم رقیم نخستین حرام و ممنوع گردیده است! آنان که از فرمان خدای سرباز زده‌اند و در کالبدهای خود در گناهان و خطاها فرو رفته‌اند گمان برند که رحمت از افق مجدد خدایی بر آنها رسد و برحمت حق نائل گردند بدون آنکه از روی جد و یقین و کوشش به فرمان خدای گردن نهند و کتاب خدا را برگیرند و به مضمون آن فرمان برند و از مکر قدر و آنچه در ازل بگذشته است در باب آن روز که ارواح آنان از کالبدهای جسمانی به میدان برزخهای هائله رود ترسناک باشند.

ویزودی آنان که معاد را باور ندارند در آن هنگام که ارواح آنان از کالبدها بدر آید و به جهان مناسب خود پیوند سطوت و صولت خدای را مشاهده کنند و در برابر آن مقهور گردند، آن سطواتی که هیچ کس و هیچ چیز قادر و توانا بر دفع [و بر طرف کردن] آن نباشد و در آن حال جای انکار و گریزی نباشد. خدای توانای در بسط زمین هفت مسلک بیافرید^۱ و بنزد هفتمین مسلک است که چشم هر سالک طریقی

۱- منظور از رقم اول عقل اول است که لوح قضا و قدر است و منظور از بازگشت به کالبد بنا بر عقیده شیخ است که سعادت و خوشبختان را موطن، انوار مجرده است و آنانرا که در روز حشر در کالبدها آیند بدبخت و سیه روز میدانند.

۲- مراد پنج حس ظاهر باضافه قوت متخیله و قوت عقلیه است که بسبب و وسیله آن انوار مجرده ادراک میگردد.

و آن کس که راه حق پیماید روشن گردد^۱.

آنانکه در راه حق در سیر و سلوکند تا آنچه را که خدای بزرگ در کتاب نخستین مقرر کرده است بگذرانند^۲ و دریافته، انجام دهند و خویشها و لذات بدنی و مسرات نفسانی آنان را از سیر به جهان نوری باز ندارد و گرمای شدید تابستان آنان را از سعی و کوشش در راه بدست آوردن خوشنودی خدا و صاحب عالم امر و خلق وامانده نکند و آنانکه در خانه خدا همچنان در طواف اند و پرگاروار بدور آن میگردند و از قدرت و صولت خدای ترسناک اند و در تاریکهای شب نماز گذارند و خدایرا عبادت و پرستش کنند و سختیهای مناسک و عبادات را تحمل کرده و از لغزش و غفلت های قوم و ملت خود به بخشایند و در راه حق جهاد کرده شمشیر زنند^۳ تن های آنان در روی زمین بگردد و ارواح آنان به محل اعلیٰ معلق باشد، خداوندان سکینت کبری ایفانند، و ایفانند آن کسانی که خدای بزرگ بدانها بشارت داده است که از علایق ظلمات و تاریکیهای طبیعت برهند و از بدبختی های ناشی از اسارت تن نجات یابند.

خدای بزرگ در کتاب ازلی تدوین و تکوین خود مقرر داشته و بتوقع ازلی بنوشته است و بروح الامین سپرده است که وی دعوت هر آن کس که مغلوب استکاری ظلمات شده باشد و نیز دعوت خداوندان پاکی و طهارت را که در جهت رضایت و خوشنودی خدای گام بردارند و برطرف شدن ستم و ظلم دیگران خواهند اجابت کند و نیز مقرر داشته است که آنان را که در دشواریها و زیانها و ناهمواریهایی که فرزندان شیطان آرند و خطراتی که از آنان خیزد تحمل و بردباری کنند، یاری

۱- زیرا قوت عقلیه انوار مجرده را در باب دوازده ظلمات و طبیعت خلاص شود. شرح قطب

ص ۵۴۶.

۲- یعنی آنچه در ازل در انوار مجرده عقلیه بر آنها واجب شده است دریابند و انجام دهند. قطب ص ۵۴۶.

۳- یعنی با قوای ظلمانی بدنی جهاد کنند. قطب ص ۵۴۷.

دهد و پیروز گرداند^۱ و مقرر فرموده است که برتن مردمان فاجر و سیاه دل لباس سیاه پوشد^۲.

و توفیق یافته گان راه حق که از دنیا آن برگیرند و بآن مقدار اکتفا کنند که در انجام کارهای نیک این جهانی برای رسیدن به^۳ خوشبختی دنیای باقی بکار آید آنان را یاری دهد و بر اعمال نیکو استوار گرداند.

و اما بدبختان و واماندگان در راه و آنان که گرفتار خذلان ظلمات شده اند و در کالبد جسمانی تاریک از انوار حق بدور مانده اند، از توفیق خدا همچنان محروم و بی بهره باشند، اینان کسانی هستند که آنچه زوال پذیرد و در هنگام جدائی و مفارقت روح از کالبد پرودوزائل شود بر آنچه همواره با آنان باشد و زوال پذیرد و بواسطه آن بتوانند از عقبات و دشواریهای برزخی و آتش جهنم بگذرند و نجات یابند، برتری دهند و برگزینند.

تازیانه های خدائی و ابزار عذاب و رنج ابدی وی از کسانی که از راه حق گریزند و براه فساد و گمراهی روند و بر خدای بزرگ و فرستادگانش افترازنند، انتقام گیرد، انتقامی بس سخت و دردناک.

فرشته گان الهی فریاد وزاری نیکان را که ناشی از ترس خدا بود می شنوند و درباره آنان بسوی خدا زبان به تضرع و زاری گشایند و گویند: ای خدای ما ای خداوند عظمت و کبریای پروردگار عقول و نفوس اعلی، ای بر پا دارنده سرادقات قدرت، ای خدای روشنائی بخش جهان وجود، بر آنان رحمت آر، بادرود خیر خود دل آنان که بر عبادت تو پایدار اند خوشنود و مسرور گردان، ای خدای ما، آن مردمی که در راز و نیاز و مناجات خود فریاد و صیحه کنانند و در محراب پرستش و عبادت تو گریانند، و خواستار برکت آسمان جلال تو می باشند،

۱- منظور از روح الامین رب منم نوع انسانی است که جبرئیل است و منظور از ایناء شیاطین مردم شرور است.

۲- و بالاخره منظور این است که آنان که از راه حق منحرف شده اند در ظلمات شقاوت گرفتار آیند.

واز امور دنیاوی بیزاری جویند، از ورود در محرمات خود را بدور دارند، و تمام سعی و کوشش خود را در راه تو مبذول دارند ای خدای ما از نزد خود بهره بزرگ ویژه آنان گردان و بانان از منبع فیض بی پایان خود قدرت و پیروزی و روشنائی و یاری ده، خدای بزرگ دعوت و استغاثت فرشته گان را درباره آنانکه همواره به کارهای نیک و پسندیده گروند و بر دشواریهای پرستش و عبادت او بردباری کنند، و برای ذات بی چون و انبازی نگیرند اجابت کرده برآورد.

هرگاه اینان در عرصه و میدان قدرت گام برنهند در آن دریائی غوطه ور شوند که خاص مقربین درگاهش بود و بانها آن رسد که بمقربان رسد آن مقربانی که در زیر درجت و مقام کبریائی او بنزد مصدر جود و بخشش های بی پایان او مقام گزیده اند، و خدای بزرگ اینان را بر مردمان بد کردار گمراه پیش از آنکه از کالبد های جسمانی رها شوند و بیاب بلند پایه او روی آورند، پیروز گردانند و ویرای آنان زیبائی و بهاء از جمال نور بخش خود قرار دهد پس هر آن کس که ورا چشمی بینا و دلی حساس بود در برابر آنان خاضع و فروتن گردد که بانوار و بها ووجمال حق متجلی شده اند.

فصل در احوال سالکان

اکنون باید باز گردیم بدان مقصودی که در راه دانش و دریافت آن بودیم. بدانکه هرگاه تابش اشراقات علویه بر نفوس ناطقه انسانی همچنان دوام یابد ماده جهان وجود در تحت فرمان وی آید و دعا و خواست های وی در عالم اعلی شنیده و اجابت گردد، چه آنکه در جهان ازلی و قضای سرمدی که سابق

۱- یعنی عالم عقل.

۲- یعنی در افق اعلی.

۳- قبل از اینکه به عالم عقول و نفوس پیوندند.

۴- یعنی چون اینگونه کسان که از ابرارند در بر تو جمال و زیبائی حق قرار گرفته اند و متجلی شده اند کسانی هم که دارای دل حساس و چشم حق بین باشند در برابرشان خاضع شوند.

برآفرینش جهان بود چنین مقدر شده است که دعای اشخاصی سبب اجابت فلان چیز و فلان امر بود^۱.

و نور سانع که از موطن جهان عقلی فیضان کند خود اکسیر قدرت و دانش بود پس عالم وجود مطیع و فرمانبردار وی شود و جهان طبیعت در فرمان وی گردد^۲ و در نفوس مجردة انسانی مثالی از نور خدائی جایگزین و مقرر گردد و در او نوری خلاق متمکن شود، و تأثیر چشمان بدهم در اشیاء عالم از ناحیه نور قاهری بود که در آنها اثر کرده و فاسد و تباه گرداند.

و بر نفوس خداوندان تجرید پس از جدائی از کالبد های جسمانی انواری گوناگون بتابد که بر گونه های چند بود:

— بارقه که براهل بدایات آید و آن همچنان بدرخشد و همانند پاره نوری درخشنده خوشایند بود که می درخشد و نمی باید.

— نوری که بر جز اهل بدایات تابد و آن نوری بود باریق و درخشان که بزرگتر از آن نور نخست بود و از و به برق مانند تر بود بجز آنکه این نور برقی سهمناک بود و بسا بود که همراه آن آوازی رعدآسا شنیده آید و یا در دماغ متمکن گردد^۳.

— نوری که لذیذ بود و بردل های اهل معرفت وارد شود بدانسان که آهی گرم بر سرها ریزد و صاحب او را گرم گرداند.

— نوری دیگر که بردل های اهل بصیرت آید و زمانی دراز همچنان ثابت و استوار ماند و آن نور شدید القهر بود و همراه آن تخدیری در دماغ حاصل آید.

— نور دیگر که بغایت لذیذ بود و مانند برقی نباشد و بلکه بدنبال آن بهجت و لطف و شیرینی بود، این نور به نیروی محبت در جنبش آید.

۱- یعنی همه اجابتها در امور مختلف معین شده است.

۲- اصل خوارق عادات این بود.

۳- بوسیله گوش شنیده شده و یا بوسیله نوای باطنی و دماغ اندر یافته شود.

—نوری دیگر آید که سوزان باشد و به نیروی عزت به جنبش آید .

و گاه بود که از شنیدن طلبها و بوقها اموری حاصل شود که متبدیان را ترساند بود .
و گاه بود که از تفکر و تخیل نوری و حرکتی آید که عزت بزرگ و بزرگی بدن بال آورد
- نوری دیگر آید که نخست درخشان بود و در ربایندگی خود بسی بزرگ
باشد که از لحاظ مشاهدت و ابصار ظاهر تر و روشن تر از آفتاب بود و در لذتی فراگیرنده بود^۱
- نوری بود درخشان و براق در غایت خوشایندی و چنین تخیل افتد که وابسته
و متعلق بموی سر بود و زمانی در از ثابت ماند .

— نوری بود فیاض با پنجه مثالی که گویا موی سر و برابر گرفته باشد و به سختی
کشاند و بدورنجی لذت آور رساند .

— نوری بود با سر پنجه که چنان نماید که گویا در دماغ متمکن شده است .
— نوری بود که از ناحیه نفس آید و بر تمام اجزاء روح نفسانی بتابد و چنان
نماید که گویا چیزی در بدن فرود آید و کالبد را زره خود نماید و در پوشد . آن سان
که نزدیک بود که روح نفسانی او صورتی نوری پذیرد و آن بقایت لذت بود .
— نوری که آغاز آن در شدت و صولت بود و از همان آغاز آدمی گمان برد
که چیزی پرو منهدم شده است .

— نوری بود از انوار سائعه که نفس آدمی را بزداید و بصورت آویزان و
معلق محض نماید و از آن تجرد نفس از جهات متعدد مشاهده شود اگرچه صاحب
آن پیش از ورود این نور بتجرد آن آگاه نبوده است^۲ .

— نوری بود که باوی سنگینی خاص انگاشته شود بدان سان که تحمل آن از حد
قدرت و طاقت بیرون بود .

— نوری بود که به همراهی وی نیروی تحرک کالبد بود بدان سان که

۱- لذت این گونه انوار سرتاپای وجود انسان را فراگیرد.

۲- یعنی این نور موجب میشود که به تجرد نفس از جهات مختلف پی برد و

اطلاع یابد ؟

نزدیک بود مفاصل وی را قطعه، قطعه کند، این انوار پانزده گانه که یاد شد همه از اشراقات عقل مفارق بود بر نور مدیر انسانی که از نور مدیر نیز برهیا کل آدمی و روح نفسانی وی منعکس شود و نبل بدین انوار غایات متوسطان در سیر و سلوک بود و گاه بود که این انوار آنان را برگیرد و حمل کند و از این جهت بر روی آب و هوا روند و گاه بود که آنان را با همراهی کالبد های آنان بسوی آسمان برد تا به بعضی از بزرگان جهان بالا به پیوندند و این امور همه از احکام و خصوصیات اقلیم هشتم بود^۱ آن اقلیمی که جابلقا و جابر صادر آن بود و بزرگترین ملکات حاصله در سیروسلوک ملکه مرگ بود یعنی مرگ اختیاری بود که نور مدیر را از ظلمات منسلخ گرداند انسلاخی تمام اگرچه بطور کامل از بقایای علایق کالبدی که با کالبد دارد مجرد نشود لکن بسوی جهان نوری رود و در آنجا نموده شود و بانوار قاهره معلق گردد و همه پرده های نوری را آن سان مشاهده کند که گویا نسبتی بمقام جلال نور محیط قیومی یعنی نور الانوار یافته و گویا شفاف شده است و چنان شود که گوئی در مرکز نور نهاده شده است و این مقام مقامی بود پس عزیز، افلاطون، حکیم بزرگ یونان از خود حکایت کنند و همچنین کسانی بمانند هرمس و بزرگان دانایان از خویشتن حکایت ها دارند و خداوند شریعت یعنی محمد بن عبدالله و گروهی دیگر از کسانی که از کالبد های جسمانی و جهان مادی منسلخ شده اند نیز حکایت ها کنند و هیچ دوره از دوران روزگار از این امور خالی نبود زیرا از هر چیزی باندازه معین بنزد کردگار توانا بود و کلید باز کردن درهای غیب و جهان نهانی بدست او بود که بجز او کسی از آن آگاه نبود و هر آن کسی که بنفس خود این مقامات ندیده بود و را نرسد که بر بزرگان و اساطین حکمت بتازد زیرا این امر ناشی از جهل و نقص و قصور بود و هر آن کسی که خدای را از روی اخلاص بستاند و از ظلمات مادی بعیرد و از کالبد جسمانی رها شود و شاعر متعلق بامور مادی ظلماتی را ترک گوید مشاهده کند آنچه را که دیگران از مشاهدت آن ناتوانند.

۱- اقلیم هشتم عالم شمال و مثل معلقه است.

بعضی از این انوار همراه مقتضی عزت و بزرگی بود که در امور وابسته به عزت سودمند بود و بعضی دیگر همراه مقتضی محبت بود که در امور وابسته به محبت هم سودمند بود، و در این انوار شگفتیها بود و هر آن کس که بتواند دو نیروی محبت و عزت را به حرکت آورد و از قوت به فعلیت رساند نفس وی بر اشیاء تحکم یابد یعنی نفس مدبر وی بر حسب هریک از قوای وی در امور مناسب با آن تحکم یابد نه جز آن و آن کس که صعود کرده به سوی جهان علوی رود و بدانجا رسد و در علوم حقه و اسرار الهیه بیندیشد و ثابت قدم و بردبار بود لاجرم بدانشهای حقیقی رسد زیرا مقامات عالیه آن همه‌های عالیه بود، و باید دانست که همه معاذیر و مهابیل و تعایر معین و راهنمای خداوندان فکرت صحیح بود چه آنکه اندیشه‌ها در راه درست و امور الهیه به کار افتد و یا در اسرار پست و شیطانیه. و ثبات همت بواسطه مدرکاتی بود که مدد هریک از قوت‌های آدمی است بر حسب مقتضیات آن قوت‌ها، قوت عزت را بر قوت قهر غلبت دهد و قوت محبت را بر قوت جذب، هر آن کس که با سوزن‌نهایی و اسرار ربانی مستبصر بود و را عبرت و اعتباری تمام بود و بدین جهت از اسری خرد و کم، عبرتی کلان و بسیار برگیرد.

و صبر و بردباری از عزم راسخ در امور خیزد و راز حقیقی آن بکسی و انهاده شده است که قائم و پایدار و آگاه بدین کتاب بود^۱ و بر حقایق الهی و اسرار ربانی که اساس حکمت اشراق است آگاه بود و بخدای توانا تقرب جوید و کم خورد و شب زنده‌داری کند و بسوی پروردگار عز و جل زاری کند که راه رسیدن به خود را برای وی آسان گرداند و سرور^{در دل} و دل خود را بسبب افکار لطیف گرداند و اسرار حوادث جهان فرودین را فهم کند و به جناب قدس الهی نسبت کند. که دوام ذکر جلال و جبروت خدای عالم، آدمی را باحوال شریفه رساند، و البته اخلاص در توجه بنور الانوار را اصلی و پایه بود در این باب و تطریب و بطرب آوردن نفس همراه با ذکر

۱- یعنی مطلع با اسرار حکمت اشراق بود که مشتمل بر اسرار ربانی است.

خدای که صاحب جلال و جبروت بود در حصول حالات اولیه سالک بس سودمند بود و مضافاً بر این حزن و اندوه حال دوم سالک را برتر بود و دیگر خواندن صحف منزله و سرعت بازگشت و توبه بدان کسی که جهان خلق و امر بدست او است^۱ همه این امور شرایط و علل معده وصول سالک طریق بود

و هر آن گاه که انوار کثیره متواتراً بر دل انسان تابد و همچنان غزون گردد و او را بیاراید بمقامی رسد که ورا لباس عزت و هیبت پوشانند و نفوس مردمان همه ستقاد و فرمانبردار او شوند.

و چونندگان آب زندگانی را بنزد خدای جهان مقامی شایان و آب خورشی بزرگ بود. و آیا کسی بود که از نور قدسی صاحب ملک و ملکوت کمک خواهد و بدو پناه برد، و آیا کسی بود که مشتاق و شیفته جهان عقلی بود و در خانه جبروت حضرت ربوبی را کوید.

آیا کسی بود که در برابر جلال و عظمت او خاشع بود و ذکر حضرت عزت و را به خضوع و خشوع آرد و آیا کسی بود که علایق مهلک ظلمات را رها کند و بسوی جهان نور و خدا رود تا و را هدایت کرده، رهنمون بود، بی بهر نشد هر آن کس که بسوی جناب وی شتانت، ناامید نشد آن کس که بدرگاهش بایستاد.

و هیبت مصنف

من ای برادران شما را همی اندرز دهم به نگهداری او امر خدا و ترک مناهی وی و توجه به کل هستی و وجود خود، بسوی خدای جهان، یعنی مولا و سرور همه آدمیان و جهان هستی، ذات بی چون نور الانوار، و واثق دادن امور بیهوده که شما را سود ندارد، از گفتار و کردار و پریدن از هرنوع خواطر شیطانی.

و نیز شما را اندرز میدهم به نگهداری این کتاب و احتیاط در آن و حفظ و

۱- در مرتبه دوم حیر و سلوک حزن و اندوه سودمندتر بود.

۲- سرعت در توبت و انابت.

حرامست آن از نااهلان خدای توانا خلیفه من بود بر شما^۱

ومن از تألیف این کتاب در اواخر جمادی الاخره از ماههای سال ۸۲ هـ فراغت یافتم و آن روزی بود که ستارگان هفتگانه در برج میزان گرد آمده بودند و آن در ساعت آخر آن روز بود، و البته مطالب این کتاب را جز باهش ندهید، یعنی بدان کسانی که روش و طریقه مشائیان را بخوبی و درستی آموخته باشند و دوستدار آموختن و دریافت انوار الهی باشند.

و پیش از شروع و آغاز در این کتاب چهل روز ریاضت باید کشیدن و از خوردن گوشت حیوانات خودداری باید کردن، جوینده این حقایق باید کم خورد و از امور دنیویه ببرد و در نور خدائی همچنان اندیشه کند و بر آن چیز که قیم و واقف باسرار حکمت اشراق فرمان و اندر زهدهای بند بود پس در آن گاه که شرایط آموختن این کتاب کامل شده با تمام رسید و برسد در اسرار و حقایق نهفته در آن فرو رود و در این وقت است که پژوهنده این کتاب اندر یابد که همه حکمای متقدم و متأخر را حقایق و اسرار الهی فوت شده و از دست آنان برفته است آن حقایق و اسراری که خدای توانا بر زبان من جریان داده و در این کتاب بودیعت نهاده شده است و اندر یابند که دانایان خلف و سلف را باسرار و رموز آن آگاهی نبوده است این حقایق و اسرار را روح القدس در روزی عجیب و یگانه بر نفسی و روان من القاء کرد و اگر چه تدوین این کتاب از جهت موانع و گرفتاریهای ناشی از سفرهایی که مرا پیش آمد میسر نشد مگر در ماههایی چند لکن باید دانست که این کتاب را شأن و مرتبتی بزرگ بود و هر آن کس که حق را نپذیرد و منکر شود بزودی خدای بزرگ از و انتقام ستاند زیرا خدای توانا بزرگ انتقام ستاننده است و غالب بود بر او خود و البته روا نبود که کسی بدون مراجعه به شخصی که بمقام خلافت رسیده باشد و دانش این کتاب بنزد وی بود طمع کند که باسرار و رموز این دانش و حکمت اشراق واقف گردد.

۱- یعنی هرگاه این وصیت را مورد عمل قرار ندهید خدا ماین من و شما حکم کند و خصم شما باد.

بدانید ای برادران من که همواره یادآوری مرگ از مهمات بود و بدانید
 که تنها زندگی در دنیای بازپسین و دار آخرت زندگی حقیقی بود پس خدا را
 بیاد آرید و ذکر او را بسیار کنید. سعی و کوشش کنید که پیش از آنکه در کام مرگ
 روید و از این دنیای ظلمانی رخت بر بندید با تمام وجود خود فرمانهای خدا را گردن
 نهید و مطیع او امر او باشید و نمیرید مگر آنکه تسلیم وی باشید.

ای خدای من، ای پروردگار من وای خدای همه هستی ها بما آن کن که
 نوراً شایسته است نه آنچه ما را بایست. ما را به خود فامهل و بجز ذات بی چون خود
 یک چشم برهمزدنی هم ما را بدیگری فامنه. زمام کار ما را به ما و بدیگری منه، ای
 پروردگار ما، خیر و خوبی دنیا و آخرت بماده و دست کرم خود را بر ما بگشا و وسعت
 ده. بدی دنیا و آخرت از ما بدور گردان، عیوب و زشتی های ما را بپوشان ما را به
 حقایق وجود خود بیا گاهان، ما را یاری ده، پاک گردان، کامل کن، دانش ده،
 بواسطه تابش انوار خود ما را سعادت مند گردان. ای بالاترین آرزوها، ای برترین
 مقصودها و گرامی ترین هدفها ای مهربانترین مهربانان، سہاس و ستایش بی قیاس
 تراست که مشکور و معبود همه موجودات جهانی، بخشنده جود و وجودی ستایش
 و سہاس ابدی تنها تو راست. و درود بر فرستادگان و انبیاء تو خصوصاً بر سید و سرور ما
 محمد و خاندان پاک وی، درودی دائم، درودی پاک، درودی مبارک و افزون از حد.

بنده کم مایه و بی بضاعت فانی سید جعفر سجادی اصفهانی، استاد دانشکده ادبیات
 و علوم انسانی. بتاريخ بیستم آذرماه ۲۰۳۰

فهرست مطالب و موضوعات

به منظور توضیح زیاده‌تر و روشن شدن اطلاعات لغات و اصطلاحات این کتاب که بدنبال فهرست مطالب تنظیم شده است مراجعه شود به کتاب فرهنگ علوم عقلی و فرهنگ مصطلحات عرفانی تألیف مترجم این کتاب، ضمناً محض امانت یادآور میشود که فهرست بندی این کتاب و استخراج لغات و اصطلاحات آن بوسیله فرزندان سید محمد صادق سجادی دانشجوی دانشکده الهیات و معارف اسلامی و با کمک ناسبرده انجام شده است، توفیق ایشان را از خداوند مسئلت دارد توضیح دیگری که لازمست اینکه در متن کتاب احیاً دیده میشود که فصول و ضوابط و عناوین از لحاظ شماره مرتب نیست. که البته مابهمان صورت که اصل کتاب بوده است رعایت امانت را کرده‌ایم و البته بعید نیست که در طول زمان مطالبی و یا عنوانی و فعلی از اصل کتاب حاکف شده باشد و یا شماره‌ها مقدم و مؤخر شده باشد و بهر حال رعایت امانت شده است.

۱- مقدمه مترجم شامل خلاصه شرح حال مؤلف و تجزیه و تحلیل تفکر اشرافی در ایران و سایر ممالک مشرق زمین و یونان و مقام شهاب‌الدین در فلسفه اشراق و منشاء و بررسی مصنفات و رسائل وی.

۲- مقدمه قطب‌الدین شیرازی شارح کتاب مبنی بر معرفی و بیان موقعیت علمی و معنوی شیخ شهاب‌الدین و اهمیت حکمت اصفافی در برابر حکمت یونانی. ص ۱ تا ۱۵.

۳- مقدمه مؤلف مبنی بر بیان علت تألیف این کتاب و بیان اساس و منشاء حکمت اشراق. ص ۱۵ تا ۲۳.

۴- گفتار نخستین شامل چند ضابطه است.

ضابطه اول در دلالت الفاظ بر معانی و بیان انواع دلالات. ص ۳۲ تا ۴۴

۵- ضابطه دوم در تصدیق و اقسام آن و شرح اصطلاحاتی که در این باب

ص ۲۴ تا ۲۵

آمده است.

۶- ضابطه سوم در بیان ماهیت و شرح آن و الفاظ و معانی عامه و خاصه

ص ۲۵-۲۶

و عوارض مفارقه.

۷- ضابطه چهارم در بیان امتیاز و فرق بین اعراض ذاتی، مفارق و لازم و اینکه

اعراض یا اخص از معروضند یا اعم. ص ۲۶-۲۷.

۸- ضابطه پنجم در بیان اینکه همه مفاهیم کلی اسوری اعتبارند نه واقع در خارج.
ص ۲۷-۲۸.

۹- ضابطه ششم در باب معارف و اقسام و حدود آن. ص ۲۸-۲۹.

۱۰- ضابطه هفتم در باب حدود و تعاریف از نظر مشائیان و اشراقیان. ص ۲۹-۳۱.

۱۱- فصل دوم در بیان تعاریف حقیقی و اصطلاح حد در نظر مشائیان ورد بر آنان که گویند جسم مرکب بود از صورت و هیولی. ص ۳۱-۳۳.

۱۲- قاعده اشراقی در بیان کردن اساس قاعده مشائیان در باب تعاریف و اینکه ذاتیات و عرضیاتی که مشائیان ملاک تعاریف قرار داده اند اصولاً قابل شناخت حقیقی نمی باشند.
ص ۳۳ تا ۳۶.

۱۳- مقاله یا گفتار دوم در اقسام حجت و مبادی آنها که خود شامل چند ضابطه است.

۱۴- ضابطه اول در رسم قضایا و الیسه و تعریف قضیه و قیاس. از ص ۳۷ تا ۴۱

۱۵- ضابطه دوم در اقسام قضایا و تقسیم آنها به معصومه و سهله و سوجه و سالبه از صفحه ۴۱ تا ۴۷.

۱۶- ضابطه سوم در جهات قضایا از نظر حکمت رسمی و ذوقی و بیان اینکه همه قضایا به قضیه بیه باز میگردد. از صفحه ۴۷ تا ۵۰.

۱۷- حکمت اشراقی در بیان اینکه همه قضایا به سوجه ضروری باز میگردد. از صفحه ۵۰ تا ۵۵.

۱۸- ضابطه چهارم در بیان تناقض و تعریف آن از صفحه ۵۵ تا ۵۷.

۱۹- ضابطه پنجم در عکس مستوی و تعریف عکس و شرایط آن از صفحه ۵۷ تا ۶۰.

۲۰- ضابطه ششم در لواحق و شرایط و عوارض قیاس و اینکه در قیاسات حملی چه شرایطی لازم است و در قیاسات شرطی چه شرایطی؟ از صفحه ۶۰ تا ۶۲.

۲۱- در بیان دقیقه اشراقی در مورد تضایای معدوله و محصله و فرق معدولات با سوجیات و بیان اینکه آیا اصولاً تضایای سالبه وجود دارد یا نه از صفحه ۶۲ تا ۶۴.

۲۲- در بیان اشکال اربعه و اینکه شکل چهارم آیا اصولاً قیاس هست یا نه؟ و در بیان اینکه همه قضایا به یک قضیه باز میگردد که سوجه کلیه است و همه اشکال هم به یک شکل بر میگردد که شکل اول باشد از صفحه ۶۳ تا ۶۶.

۲۳- قاعده اشراقی در باب شکل سوم و اینکه نتیجه در هر حال در این شکل ضروری بناته است. از صفحه ۶۷ تا ۷۱.

۲۴- قاعده اشراقی در باب شکل سوم و شرایط آن از نظر و دهد حکمت اشراقی. ص ۷۱-

۰۷۴

۲۵- فصل در شرایط در باب اقترانیات شرایط و شرایط و حدود آن و اینکه ممکن است قیاس مرکب باشد از هم شرایط و هم حملیات. از ص ۷۵ تا ۷۶.

۲۶- فصل در قیاس خلف و تعریف آن و شرایط ترکیبی آن. از صفحه ۷۶ تا ۷۷.

۲۷- ضابطه هفتم در مواد قیاسات برهانی و اینکه بهترین سبک استدلال همان برهان است برای علوم و بیان مقدمات قیاس برهانی از صفحه ۷۷، ۸۰.

۲۸- بحث در اینکه مشاهدات هر فردی برای غیر او حجت نیست و بیان اینکه معلومات حاصل از مقدمات حسی چیست؟ و اینکه حسیات بر قاعده اشراق چند نوعند که از جمله مجربات و استقراء باشد و بیان اینکه حسیات افراد برای خود آن حاجت است نه غیر و بیان اینکه و همیات را اعتماد نشاید و اینکه احکام و همیه که مخالف با مقتضای حکم عقل است باطل است. از صفحه ۸۰ تا ۸۲ و بیان اینکه متواترات و مشهورات و مقبولات و متخیلات و مشبهات همه ثنید حکم یقینی نمی باشد. و بیان اینکه مشهورات چیست و مقبولات و متخیلات چیست و مشبهات یعنی چه و حدود و ارزش آنها در معارف بشری چی و چه اندازه است؟ از صفحه ۸۰ تا ۸۳.

۲۹- فصل در تمثیل، تعریف و احکام و نتایج حاصله از آن و ایرادی که بر این روش استدلال وارد است. از صفحه ۸۳ تا ۸۶.

۳۰- بیان اینکه آیا ممکن است برای امری علل متعدد باشد یا نه از صفحه ۸۷ تا ۸۹.

۳۱- فصل در تقسیم برهان به برهان انی و برهان لمی و اینکه حد وسط در مقدمات چه نوع اثری دارد و اینکه حد وسط علت تصدیق خواهد بود در ذهن و یا در خارج و گاه تنها در ذهن علت تصدیق است. از ص ۸۹ تا ۹۰.

۳۲- در بیان اصول پرسشها و اتسام آنها و همین طور بیان فروع پرسشها از صفحه ۹۰ تا ۹۳.

۳۳- فصل اول مقاله سوم دو مغالطات و انواع و اتسام آن و بیان مواردی که ایجاد غلطی کند در قیاسات که خلاصه موارد آن از این قرار است:

الف- همه حد وسط به مقدمه دوم نقل نیابد.

ب- اصولا حد وسط در مقدمه دوم تکرار نشود.

ج- سهل بودن مقدمه دوم و بیان نشدن کلیت و جزئیت آن.

د- عدم ذکر موضوع یا محمول یکی از دو مقدمه در نتیجه.

- هـ- مصادره بر مطلوب باشد یعنی نتیجه عین یکی از مقدمین باشد.
- و- مقدمه قیاس نادرست باشد از راه تشابه لفظی یا غیره
- ز- تقدم و یا تا آخر حرف سلب در مواردی که عکس آن درست است.
- ح- سور مقدمه اول در قضایای بعضیه بهر سور مقدمه دوم باشد
- ط- ایهام اینکه عکس قضیه هم درست است مثلاً هر سیاهی رنگ است وی گمان برد که هر رنگی هم سیاه است و قضایا و مقدمات را بر این ایهام ترتیب دهد.
- ی- بسبب ترکیب مفصل و تفصیل مرکب از صفحه ۹۲ تا ۹۶
- ۳۴- بیان اینکه هرگاه ضوابطی که سابقاً گفتیم در ترتیب قیاسات رعایت شود از خطا و مغالطات زیادی امان حاصل است ص ۹۶.
- ۳۵- بیان اینکه اغلب این خطاها برای کسانی حاصل میشود که در علوم تجربی ندارند. ص ۹۷
- ۳۶- در بیان متضایفین و حقیقت آن. ص ۹۷، ۹۸.
- ۳۷- در بیان نومی از مغالطه دیگر که از راه این امر حاصل میشود که امر خاص در مقام امر عام گرفته شود. ص ۹۹.
- ۳۸- در بیان اینکه گاهی از اوقات خطا و مغالطه از این راه حاصل میشود که امری که بالفعل است بجای بالقوه مأخوذ شود و بالعکس و یا امور عقلی بجای امور عینی گرفته شود و یا اینکه مثال چیزی بجای خود آن چیز گرفته شود و یا اینکه جزء العلة بجای کل العلة گرفته شود ص ۱۰۰.
- ۳۹- بیان اینکه گاهی مغالطه از راه اجرای اولویت و بالا اولویت حاصل میشود در غیر موارد خود ص ۱۰۱.
- ۴۰- بیان اینکه گاهی مغالطه از این راه حاصل میشود که امر محال موجود فرض شود که گفته اند فرض محال محال نیست لکن بر او احکام وجودی بار شود ص ۱۰۱.
- ۴۱- گاهی مغالطه از راه کم بالاتری به جهات و حیثیات متعدد بود ص ۱۰۲
- ۴۲- بیان اینکه گاهی مغالطه از راه تمیز اصطلاح حاصل شود ص ۱۰۲، ۱۰۳.
- ۴۳- بیان اینکه مغالطه گاهی از این راه حاصل میشود که عدم ملکه بجای ضد گرفته شود. ص ۱۰۳.
- ۴۴- در بیان ضابطه در شناختن اعدام و بیان اسماء اعدام. ص ۱۰۴
- ۴۵- در بیان اینکه یکی از اموریکه موجب مغالطه میشود اخذ ما بالذات است بجای ما بالعرض یعنی مثلاً سلب و ایجاب بجای عدم و ملکه گرفته شود. ص ۱۰۵.

۴۶- در بیان اینکه گاهی موارد مغالطه از این راه حاصل میشود که مثلاً لفظ عام را طرداً و عکساً درست بدانیم مثلاً تصور کنیم که از صدق عام بهر معنی که باشد صدق خاص لازم آید چنانکه میدانیم از لفظ عام مانند کلمه کل و غیره گاه امور مستخرقه خواسته میشود یعنی هر فرد فرد مشمول حکم است و گاه عام جمعی است و این نکته باید در هنگام ترتیب قیاس رعایت شود ص ۱۰۶، ۱۰۷.

۴۷- در بیان اینکه گاه مغالطه از این راه واقع میشود که احکام ماهیاتی که دارای اجزاء متشابه اند در هریک از اجزاء آنها جریان داده شود، مثلاً، تمام احوال اجزاء را برای هریک جزء و احوال هریک از اجزاء را برای کل مجری بدانیم. ص ۱۰۷ و ۱۰۸.

۴۸- فصل دوم در پاره از خوابط وحل و شکوک است و در بیان اینکه مثلاً در پاره از موارد تصور میشود که در یک قیاس فقط کبری کافی است و نتیجه حاصل میشود ۱۰۸
۴۹- بیان اینکه اینگونه خطاها هم ناشی از این است که امور بالقوه را بجای امور بالفعل قرار بدهند. ص ۱۰۸، ۱۰۹.

۵۰- در بیان ایرادی که در معرفات و حصول مجهولات از معلومات شده است و اینکه پس از حصول تصور و یا تصدیقی ما از کجا میدانیم که مطلوب ما این بوده است و اگر قبل از این شناخته شده بوده است که مجهول نبوده است. ص ۱۱۰، ۱۱۱.

۵۱- قاعده در مقومات اشیاء و اینکه روا نباشد که حقیقت یک امر را مقومات مختلفه باشد بر سبیل بدل و توارد علل متعدد بر معلول واحد درست نیست. ص ۱۱۲، ۱۱۳.
۵۲- قاعده در قاعده کلیه که گوید: وجوب چیزی بر چیزی دیگر را عدم آن حکم در فردی از افراد آن باطل می کند و بالعکس ص ۱۱۴، ۱۱۵.

۵۳- قاعده و اعتذار. در تحت این عنوان شیخ اعتذار کند باینکه در باب منطق باختصار برگذار کردیم از این جهت که در این باب کتابهای زیادی نوشته اند. و در باب مغالطات هم از این جهت سخن بدرازا کشیده شد که اهمیت آن در احتراز از خطا کمتر از خود مسائل منطق نیست. ص ۱۱۵، ۱۱۸.

۵۴- در بیان این معنی که غرض و مطلوب در دانشها استفاده از امور یقینی است و بدین جهت بسیاری از قضایا را که یقینی نمی باشند کنار گذاریم و بیان اینکه کدام یک از قضایا مفید است و باید مورد استفاده باشد و کدام نه. ص ۱۱۸، ۱۲۰.

۵۵- قاعده در ویران کردن قاعده مشائیان در مورد عکس و بیان اینکه سخن مشائیان در باب عکس مستوی که گفته اند: میتوان از راه دلیل اقتراض و برهان خلف ثابت کرد ایرادی دارد. و اصولاً این روش، روش پسندیده نیست زیرا... ص ۱۲۰، ۱۲۳.

- ۵۶- فصل سوم در بیان پاره ازداوریه‌ها و نکته‌های اشراقی و بررسی پاره از قواعد مشائیان. ص ۱۲۴، ۱۲۵
- ۵۷- در بیان اینکه اشیاء موجوده در خارج یا جوهر است یا عرض و بیان ایرادی که بر تعریف جوهر از دید مشائیان شده است و بیان اینکه اعراض همواره محتاج به موضوعند که حال در آنها باشند ص ۱۲۵، ۱۲۶
- ۵۸- در بیان اینکه آیا وجود، سکنت را از حالت اسکان خارج کرده و واجب می‌نماید و همین طور عدم و ایرادی که شده است از دید حکمت اشراق ص ۱۲۷، ۱۲۸
- ۵۹- بیان نوع تقدم علت بر معلول و اقسام تقدم ص ۱۲۸، ۱۲۹
- ۶۰- حکومتی در اعتبارات عقلی، و بیان نزاع بین پیروان مشاء که گویند وجود ماهیات در اذهان و اهیان زائد بر ماهیات است و آنان که گویند تنها در اذهان زائد است نه در اعیان ص ۱۳۰، ۱۳۲
- ۶۱- بیان اینکه وجود اصولاً از امور اعتباری است و بجز امری مفهومی و عقلی چیزی دیگر نمی‌باشد ص ۱۳۲، ۱۳۳
- ۶۲- در بیان اینکه بعضاً مشاهده می‌شود که پاره از پیروان فلسفه مشاء بسیاری از مسائل و حتی مبادی کار خود را در الهیات بر وجود و اصالت آن نهاده‌اند، در حال که یک امر نسبی و مفهومی اعتباری بیش نیست پس همه آن مسائل باطل است. ص ۱۳۶، ۱۳۷
- ۶۳- در بیان اینکه وحدت نیز مانند وجود امری اعتباری است. ص ۱۳۷، ۱۳۸
- ۶۴- در بیان اینکه عدد نیز امری عقلی است. ص ۱۳۸
- ۶۵- در بیان اینکه اسکان هر چیزی در عقل مقدم بر وجود آن می‌باشد. زیرا نخست باید ممکن باشد تا موجود شود. ص ۱۳۹
- ۶۶- در بیان اینکه وجوب هر چیزی که واجب است مانند اسکان ممکن باید قبل از وجود آن باشد ص ۱۴۰
- ۶۷- در بیان اینکه اجناس بعنوان جنسیت و همین طور انواع بعنوان نوعیت وجود مستغنی ندارند و مثلاً سواد که مشمول عنوان لون است خود یک امری نیست و لون بودن آن امری دیگر ص ۱۴۰، ۱۴۱
- ۶۸- در بیان اینکه همه اضافات و نسبت‌های متکرره اعتباراتی عقلی‌اند نه موجود در خارج مانند اهرت و نوت و اخوت، علیت و معلولیت. ص ۱۴۱، ۱۴۲
- ۶۹- در بیان اینکه جوهریت جوهر امر اعتباری مفهومی است. ص ۱۴۲
- ۷۰- در بیان اینکه صفات دو قسم‌اند. پاره در خارج وجود دارند و صورتی هم از آنها در ذهن آید مانند مواد، بیاض... دوم آنچه فقط در ذهن موجودند مانند اسکان، جوهریت ۱۴۳

- ۷۱- در بیان اینکه صفات عقلی همه امور اعتباری میباشند. ص ۱۴۳، ۱۴۴.
- ۷۲- فصل در بیان اینکه عرضیت خارج از حقیقت اعراض است و بیان اینکه عرضیت هم مانند جوهریت امری ذهنی و انتزاعی است. ص ۱۴۵.
- ۷۳- حکومت دیگر در بیان اینکه قواعد مشائیان ایجاب می کند که چیزی شناخته و تعریف نشود و قابل شناسائی نباشد ص ۱۴۶.
- ۷۴- در بیان نقضی بر حدود و تعاریف از نظر مشائیان بر اصولی که خود قبول دارند از جمله اینکه خود قبول دارند که فصول جواهر نامعلوم بود، حد جوهر با سری سلبی شده است، برای نفس و مفارقات فصولی بود مجهول، تعریف عرض نوع تعریف دوری است، و بنا براین نه میتوان اجسام را شناخت و نه اعراض را و بالاخره تعاریف مشائیان چیزها معلوم نمی کند. ص ۱۴۶، ۱۴۸.
- ۷۵- در بیان اینکه پاره از مقولات از جهت مقولیت اعتباری اند و پاره هم عارض و هم معروض آنها اعتباری است مانند مقوله اضافه و اعداد که اضافه و مضاف اعتباری است. ص ۱۴۷، ۱۴۸.
- ۷۶- حکومتی دیگر در ابطال هیولی و ایراد کلی بر اینکه اتصال قابل انفصال هست یا نه؟ و بالاخره هدم اصل مشائیان در اثبات صورت و هیولی و بیان اینکه جسم عبارت از نفس مقدار مطلق بود یعنی جسم مطلق مقدار مطلق بود و جسم خاص مقدار خاص. ص ۱۴۸-۱۵۲.
- ۷۷- در باب تخلخل و تکاثف و اقوال و براهین مشائیان در این باب ص ۱۵۱، ۱۵۵.
- ۷۸- در بیان اینکه مشائیان اتصال را به معنی استداد گرفته اند و دچار مغالطه شده اند. ص ۱۵۶.
- ۷۹- حکومتی در بیان اینکه هیولای عالم عناصر عبارت از مقداری است قائم بذات خود و چیزی بنام هیولی وجود ندارد. ص ۱۵۷.
- ۸۰- حکومتی در مورد مباحث وابسته به هیولی و صورت و تناقضی که در گفتار مشائیان در این باب وجود دارد ص ۱۵۸-۱۶۰.
- ۸۱- در بیان اینکه مشائیان علاوه بر صورت جسمیه صورتی دیگر بنام صورت نوعیه ثابت کرده اند و نقض برهانهای آنان در این مورد ص ۱۶۱-۱۶۴.
- ۸۲- در بیان ایرادیکه برگفتار مشائیان در نظام آفرینش از عقل اول شده است. ص ۱۶۴-۱۶۵.
- ۸۳- باز هم در بیان براهین مشائیان در اثبات صورت نوعیه. ص ۱۶۶-۱۶۸.

- ۸۴- در بیان اینکه شدت و ضعف در همه امور حتی در امور کمی هم جاری است و اینکه مشائیان فقط در امور کیفی مجری میداند خطاست. ص ۱۶۷
- ۸۵- در بیان اینکه اطلاعات عرفی در باب مسائل علمی حجت نیست. ص ۱۶۹.
- ۸۶- قاعده در ابطال جوهر فرد و بیان اینکه برهان فلاسفه بر این امر یک نوع مغالطه است و از باب اخذ ما بالقوه است بجای ما بالفعل ص ۱۷۰.
- ۸۷- در بیان بطلان براهین اثبات جزء لایمجزی یا جوهر فرد. ص ۱۷۱.
- ۸۸- قاعده در ابطال خلاء ص ۱۷۲.
- ۸۹- حکومتی در ابطال براهین بقاء نفس از نظر فلاسفه و اثبات آن از راهی دیگر و فرق امکان در مفارقات و مادیات. ص ۱۷۴.
- ۹۰- در باب مغالطات مشائیان در مورد وحدت. ص ۱۷۵.
- ۹۱- حکومتی در باب مثل افلاطونی و ابطال برهان مغالطی مشائیان در باب ابطال مثل افلاطونی و بیان گفتار مشائیان در باب وجود و وجوب و وجود. ص ۱۷۶-۱۷۸.
- ۹۲- قاعده در جواز صدور بسیط از مرکب و بیان اینکه امور بسیط ممکن است مستند به علل مرکبه باشند. ص ۱۷۹-۱۸۰.
- ۹۳- بیان اینکه حکم کل را نتوان در هریک از اجزای آن نافذ دانست. ص ۱۸۰-۱۸۳.
- ۹۴- حکومتی در ابطال جسم بودن شعاع. ص ۱۸۳-۱۸۷.
- ۹۵- حکومتی در باب تضعیف آنچه در باب رؤیت و ابصار گفته شده است و بیان اینکه ابصار نه بواسطه خروج شعاع از چشم و تلاقی آن با مبصرات است و نه باینطباع صورت اشیاء بود در رطوبت جلدیه و نه پراهنمایی از راه صورت منطبقه است. ص ۱۸۸-۱۹۱.
- ۹۶- قاعده در حقیقت صور مرایا و بیان اینکه صورتهای سریه واقع در آنها نباشد. ص ۱۹۱-۱۹۳.
- ۹۷- حکومتی در سموعات که عبارت از اصوات و حروف بود و بیان بطلان آراء مشائیان در باب سموعات که گویند عبارت از تشکل هوا بود بسبب مقاطع حروف. البته شیخ قائل به تموج و تشکل هوا میباشد در صوت لکن برهان مشائیان را نپذیرفته‌اند.
- ۹۸- در بیان اینکه اصولا بسائط محسوسه تعریف ندارند چون اجزائی ندارند که بتوان در مقام تعریف بدان اجزاء تعریف کرد. ص ۱۹۴-۱۹۵.
- ۹۹- فصل در وحدت و کثرت و اقسام وحدتها. ص ۱۹۶، ۱۹۷.

۱۰۰. قسم دوم کتاب در انوار الیه و نور الالور و مبادی وجود و ترتیب آن و

در آن پنج مقالت بود، مقالت اول در نور و حقیقت آن و نور الانوار و آنچه نخست از او آید. ص ۱۹۷.

۱۰۱. فصل در اینکه نور نیازی به تعریف ندارد. ص ۱۹۷.

۱۰۲. فصل در تعریف غنی بالذات. ص ۱۹۷.

۱۰۳. فصل در نور و ظلمت و اینکه اشیاء بر دو قسم اند یا نور بالذات است و دیگر

آنچه بالذات نور نیست و آنهم یا نور بالعرض است و یا غشقی است و آنهم بر دو قسم است یا

هیئت و عرض است یا برزخ و جوهر است. ص ۱۹۸-۱۹۹.

۱۰۴. در بیان اینکه معطی انوار از غواصی نیست و موجود اشرفی باید باشد که نور

بالذات است. ص ۲۰۰.

۱۰۵. فصل در اینکه جسم در وجود خود نیازمند به نور مجرد است.

در این فصل ثابت میکند که همه مقادیر و برازخ و هیات برزخیه محتاج بنور

مجردند. ص ۲۰۱-۲۰۳.

۱۰۶. ضابطه در اینکه نور مجرد مشارالیه با اشاره حسیه نمی باشد. ص ۲۰۳.

۱۰۷. ضابطه در اینکه هرچه نور مجرد است نور لنگسه است و برعکس و اینکه

انوار عارضه لنگسه نمی باشند و بلکه لغیره اند. ص ۲۰۳.

۱۰۸. فصل اجمالی در اینکه کسی که ذات خود را ادراک کند نور مجرد خواهد

بود و بالاخره بیان این معنی که علم مجرد بذات خود باین است که خود از خود پوشیده -

نیست. ص ۱۰۴.

۱۰۹. فصل تفصیلی در باب ادراکات نور مجرد. ص ۱۰۴.

۱۱۰. در بیان این معنی که هر موجودی که پایدار به خود بود و مدرك ذات خود

بود علمش بذاتش بواسطه حصول مثال ذاتش در ذاتش نیست و بلکه بصرف عدم حجاب

ذات برای ذات بود و باری زائد بر ذات نبود. ص ۲۰۴-۲۰۷.

۱۱۱. ضابطه در نور و اینکه مطلق نور مطلق ظاهر بالذات است و انوار عرضیه ظاهر بالعرض

اند. ص ۲۰۸.

۱۱۲. حکومتی در اینکه ادراک چیزی مر ذات خود را عبارت از ظهور او بر ذات خود

بود، نه مجرد بودن او از ماده آنچنانکه آئین مشائیان است. ص ۲۰۹.

۱۱۳. در بیان اینکه نظر مشائیان در باب علم مجردات بذات خود و غیر درست

نیست. ص ۲۱۰-۲۱۱.

۱۱۴. فصل در انوار و اقسام آن. ص ۲۱۲.

- ۱۱۵- در تقسیم نور بنور فی نفسه و نور فی نفسه لغیره. ص ۲۱۲.
- ۱۱۶- در تعریف حیاة و حی و اینکه موجود حی موجودی است که دراك و فعال بود. ص ۲۱۲.
- ۱۱۷- در بیان اینکه غواص ذات خود را بذاته ادراك نمی کنند. ص ۲۱۳.
- ۱۱۸- ابضاح دیگر ص ۲۱۴.
- ۱۱۹- در بیان این معنی که جایز است که چیزی چیز دیگر را برای غیر خود ظاهر کند، مانند انوار عارضه که موضوعات و معلولهای خود را ظاهر می کنند. ص ۲۱۴-۲۱۵.
- ۱۲۰- ابضاح دیگر از طریق دیگر. ص ۲۱۶.
- ۱۲۱- در بیان اینکه هیچ امری نتواند برازخ را مدرك بالذات گرداند. ص ۲۱۶.
- ۱۲۲- قاعده در اینکه جسم نتواند جسمی دیگر را بوجود آورد. ص ۲۱۷.
- ۱۲۳- در بیان اینکه برازخ سبب وجودی برازخ نمی باشند. ص ۲۱۷.
- ۱۲۴- فصل در اینکه اختلاف انوار مجردة عقلیه به کمال و نقص است نه بنوع. ص ۲۱۷.
- ۱۲۵- در بیان اینکه همه انوار در حقیقت نوریه اختلافی ندارند و اگر اختلافی دارند به شدت و ضعف و کمال و نقص است نه به عوارض و نه باجناس و فصول چون بسطاند. ص ۲۱۷-۲۱۸.
- ۱۲۶- فصل، در این فصل مجدداً بازگشت کند باثبات اینکه اختلاف انوار به شدت و ضعف است از راهی دیگر و بالاخره بیان میکند که ذات و حقیقت انوار یکی است دارای سراتب. ص ۲۱۸.
- ۱۲۷- ابضاح دیگر در اینکه انوار الهیه مجردة در حقیقت نوری مختلف نباشند. ص ۲۱۹.
- ۱۲۸- بحث در اینکه «اثانیت» نوری مجرد است. ص ۲۱۹.
- ۱۲۹- قاعده در اینکه موجد برازخ خود مدرك ذات خود بود. ص ۲۱۹.
- ۱۳۰- فصل در نورالانوار ص ۲۱۹.
- ۱۳۱- در اینکه اگر نور مجردی از لحاظ ماهیت نیازمند باشند نیازمند به جوهر حاسق نخواهد بود. ص ۲۱۹.
- ۱۳۲- در بیان اینکه همه انوار عریفیه و قائمه بالذات باید بنور قیومی و نورالانوار منتهی شوند و نیازمند بنوری میباشند که غنی مطلق است. ص ۲۲۰-۲۲۱.
- ۱۳۳- برهان اجمالی در مسأله فوق. ص ۲۲۱.
- ۱۳۴- برهان اجمالی دیگر در اینکه نور دهنده همواره خود مستحضر بود. ص ۲۲۲.
- ۱۳۵- طریق تفصیلی دیگر در بیان اینکه لاعل غیر قابل است. ص ۲۲۲-۲۲۴.

- ۱۳۶- در بیان اینکه در ذات نورالانوار نتواند دو جهت باشد. ص ۲۲۳-۲۲۴.
- ۱۳۷- مقالت دوم در ترتیب وجود و در آن چند فصل است، فصل اول در اینکه از واحد حقیقی از آن جهت که واحد است بیش از یک معلول صادر نشود. ص ۲۲۴.
- ۱۳۸- در بیان اینکه روا نبود از نورالانوار هم نور صادر شود و هم ظلمت. ص ۲۲۴-۲۲۵.
- ۱۳۹- فصل در اینکه نخستین صادر از نورالانوار نور مجرد و واحد است. ص ۲۲۶.
- ۱۴۰- در بیان اینکه هرگاه از نورالانوار ظلمت صادر شود لازم آید که نوری از او صادر نشود. و الا تعدد جهات در ذات لازم آید و همین طور ممکن نبود از او بلا واسطه دو نور صادر شود. ص ۲۲۶-۲۲۸.
- ۱۴۱- در بیان اینکه کمال نور به چیست؟ و اختصاص یک مرتبه از نور نورالانوار بودن و یک مرتبه آن نوری دیگر به چیست؟. ص ۲۲۸-۲۲۹.
- ۱۴۲- در بیان اینکه نورالانوار مبدء یک نور است و این همان نوری است که پهلویان آنرا بهمن نامیده اند. ص ۲۳۰.
- ۱۴۳- فصل در احکام برازخ. ص ۲۳۱.
- ۱۴۴- در بیان اینکه هر اشاره را مشارالهی لازم است که غایات و نهایات اشارات است. و بالاخره اثبات این امر که اگر برزخ محیط یعنی فلک الافلاک وجود نمی داشت برای اشارات حسیه مشارالهی که شایات اشارات باشد نمی بود. ص ۲۳۱-۲۳۴.
- ۱۴۵- در بیان اینکه تعدد الجهات غیر قابل انقسام است. ص ۲۳۵-۲۳۶.
- ۱۴۶- در بیان اینکه حرکات افلاک ارادی است. ص ۲۳۷.
- ۱۴۷- در بیان اینکه برازخ مبدء را بالذات حرکت دورانی ممکن نیست. ص ۲۳۷-۲۳۸.
- ۱۴۸- در بیان اینکه سافل نسبت به عالی سلطنت ندارد. ص ۲۳۸.
- ۱۴۹- در بیان اینکه حرکات افلاک قسری نیست. ص ۲۳۸-۲۳۹.
- ۱۵۰- در بیان اینکه حرکات افلاک مستند به شهوات و صفات غضبیه و غیره نباشد. ص ۲۴۰.
- ۱۵۱- در بیان اینکه نور اقرب را دو جهت نیست و بلکه دو اعتبار است و بیان لزوم سنخیت بین علت و معلول. ص ۲۴۱-۲۴۲.
- ۱۵۲- قاعده در کیفیت صدور کثرت از واحد. ص ۲۴۳.
- ۱۵۳- قاعده در وجود نورالانوار. ص ۲۴۳.

- ۱۵۴- در بیان معنی وجود. ص ۲۴۳.
- ۱۵۵- قاعده در مشاهدت. ص ۲۴۴.
- ۱۵۶- در بیان اینکه ابصار به چیست؟ و مشاهده و شهود چیست؟ ص ۲۴۴.
- ۱۵۷- قاعده اشراقی دیگر در اینکه مشاهدت نور خیر از اشراق شعاع آن بود بر آن کس که آنرا مشاهده می کند. ص ۲۴۵.
- ۱۵۸- فصل در اینکه هر نور عالی را نسبت به سافل قهری بود و نور سافل را نسبت به عالی محبتی بود. ص ۲۴۶.
- ۱۵۹- در بیان اینکه نور سافل بنور عالی محیط نمی شود و سافل مقهور عالی است است ص ۲۴۶.
- ۱۶۰- در بیان اینکه لذت عبارت از ادراک و شعور به کمال بود و یا ادراک به حصول کمال بود. ص ۲۴۶.
- ۱۶۱- انوار سافله هاشق الوار عالیہ اند و الوار عالیہ قاهر انوار سافله اند. ص ۲۴۷.
- ص ۲۴۷.
- ۱۶۲- فصل در اینکه اشراق نور مجرد با انفصال چیزی از او نبود. ص ۲۴۷.
- ۱۶۳- فصل در کیفیت مدور کثرت از واحد احد و ترتیب آن. ص ۲۴۸.
- ۱۶۴- در بیان اینکه چگونه کثرات عالم ناسوت و لاهوت و ملکوت مستند بیک وجودند. ص ۲۴۹-۲۵۰.
- ۱۶۵- در بیان اصحاب اصنام متکافئه یا انوار عرضیه و مدور الملک و نفوس. ص ۲۵۷.
- ۱۶۶- در بیان مدور طبقات طوبه و عرضیه موجودات از ذات نور الانوار. ص ۲۵۵-۲۵۶.
- ص ۲۵۹.
- ۱۶۷- در بیان اینکه نور مجرد قبول اتصال و انفصال نمی کند. ص ۲۵۹.
- ۱۶۸- بیان اینکه جهات نور عوالی و محبت سوافل، اشراقات عوالی و عشق سوافل و شهود آنها منشا تکثرات عالم وجود است. ص ۲۵۵-۲۶۲.
- ۱۶۹- فصل در تشبه کلام در باب ثوابت و باره از کواکب. ص ۲۶۳.
- ۱۷۰- در بیان نظام وجودی کواکب و علویات ص ۲۶۳.
- ۱۷۱- در بیان اینکه خورشید عبارت از طلسم شهر نور. قاعده روز، رئیس آسمان است و از این جهت است که مورد ستایش بوده است. ص ۲۶۳-۲۶۴.
- ۱۷۲- فصل در بیان علم خدا بر اساس قاعده اشراق. ص ۲۶۴.
- ۱۷۳- در بیان اینکه علم خدا بذات خود باین است که نور لذاته بود و علم او

باشیاء دیگر باین است که اشیاء بحسب حضور اشراقی برای او ظاهرند و علم او به نحو اضافت اشراقی که اضافت یکطرفی است میباشد. ص ۲۶۴-۲۶۹.

۱۷۴- فصل در قاعده امکان اشرف بر سنت اشراق. ص ۲۷۱.

۱۷۵- بیان اینکه هرگاه ممکنات اخیه موجود باشند باید ممکن اشرفی پیش از

آن موجود بود تا ممکنات اخیه معلول و مستند بآن باشند. ص ۲۷۱-۲۷۳.

۱۷۶- بحث در عجایب ترتیب عالم اعم از عالم اعلیٰ یا عالم اجسام عنصری. ص ۲۷۲.

۱۷۷- بحث در اینکه پیروان مثنیٰ بیگویند که عالم اجسام را نظم و ترتیب بدیع تر

است از عالم عقول و مجردات و اشراقیان بعکس گویند. ص ۲۷۳.

۱۷۸- بیان اینکه اهل کشف و شهود بنظام احسن خلقت عوالم اعلیٰ واقف میشوند

و بیان اینکه بسیاری از حکماء اهل شهود خود عالم انوار را در معراج و اسفار روحانی خود بدیده‌اند. ص ۲۷۳.

۱۷۹- بیان اینکه شیخ اشراق نخست پیرو فلسفه بحثی بوده است و سپس براه و

روش اهل تجربه و فلسفه ذوقی هدایت شده است. ص ۲۷۳-۲۷۴.

۱۸۰- در بیان اینکه حکماء فارس نیز قائل باصالت انوارند و خود اهل تجربه و فلسفه

نوریه بوده‌اند. ص ۲۷۴.

۱۸۱- بیان اینکه منظور از ارباب انواع چیست؟ ص ۲۷۵-۲۷۷.

۱۸۲- در بیان جریان انسلاخ افلاطون از کالبد جسمانی خود و میر روحانی او در

عوالم اعلیٰ. ص ۲۷۹-۲۸۰.

۱۸۳- قاعده در جواز صدور بسط از مرکب. ص ۲۸۱.

۱۸۴- قاعده در بیان اقسام ارباب انواع. ص ۲۸۳.

۱۸۵- در بیان طبقات مختلف موجودات و مراتب وجودی آنها. ص ۲۸۳.

۱۸۶- در بیان اینکه بین ارباب اصنام و بین اصنام نور بتصریفی واسطه می‌شود.

ص ۲۸۴.

۱۸۷- در بیان عدم تناهی آثار عقول و تناهی آثار نفوس. ص ۲۸۵.

۱۸۸- در بیان اینکه انوار مجرد را مقداری نبود. ص ۲۸۵-۲۸۶.

۱۸۹- در بیان اینکه احتجاب نور قاهر و انوار قاهره از ما در اثر ضعف مدرك ما

بود نه نقص در آنها و بیان اینکه نور الانوار قاهر است بر همه موجودات دیگر. ص ۲۸۶.

۲۸۷.

۱۹۰- در بیان اینکه گاه بود که در نامتناهی هم تفاوت بود. ص ۲۸۸.

۱۹۱- در بیان اینکه قهاریت هاره از انوار مانع از رؤیت است. همچنانکه قهاریت آفتاب مانع رؤیت ستارگان بود. ص ۲۸۹.

۱۹۲- مقالات سوم در کیفیت فعل نور الانوار و انوار قاهره و تتمه سخن در

حرکات علوی و در آن چند فصل است. فصل در بیان اینکه فعل انوار ازلی است. ص ۲۹۰.

۱۹۳- در بیان اینکه اصول موجودات طراً و کلاً در مرحله نخست تکوین موجود

شده اند و آنچه در طول دهر آید و رود مستند به حرکات افلاك و زمان بود. ص ۲۹۰-۲۹۱.

۱۹۴- فصل در بیان اینکه عالم قدیم است و حرکات افلاك دوری و تمام است.

ص ۲۹۳.

۱۹۵- در بیان تعریف حرکت و حادث و انقسام آن. ص ۲۹۳.

۱۹۶- در بیان اینکه حرکت بالذات متجدد بود و همه تجددات بدان مستند بود.

ص ۲۹۴.

۱۹۷- در بیان اینکه حرکات در عالم جسمانیات و حوادث و اتفاقات دائمی نبود.

ص ۲۹۵.

۱۹۸- نکته در بیان اینکه روز عبارت از مدت طلوع و غروب آفتاب بود

۱۹۹- در بیان اینکه افلاك در حرکات خود بسوی هدفی سیر کنند که عبارت از تشبه بانوار

قلبی بود. ص ۲۹۶-۲۹۸.

۲۰۰- در بیان اینکه معشوقات عقلیه متکثر اند. ص ۲۹۸-۲۹۹.

۲۰۱- فصل در تتمه گفتار در باب قوا هر کلی طولی و عرضی و ازلیت و ابدیت زمان

ص ۳۰۰.

۲۰۲- در اینکه انوار قاهره طویه همواره از یک ذات که ذات نور الانوار است مستفاد میشوند.

ص ۳۰۰.

۲۰۳- در بیان اینکه تقدم قوا هر بعضی بر بعضی عقلی است. نه زمانی. ص

ص ۳۰۱.

۲۰۴- در باب صدور انوار متکافئه ص ۳۰۱.

۲۰۵- در بیان ماهیت زمان و حدود آن. ص ۳۰۲-۳۰۴.

۲۰۶- در اینکه حوادث مستدعی علل نامتناهی اند. ص ۳۰۴.

۲۰۷- در بیان اینکه حرکت و زمان رانه مبدئی بود و له پایان. ص ۳۰۵.

۲۰۸- در بیان اینکه فیض خدا بر این عالم دائم بود زیرا مبدئه فیض لایتغیر است. ص

۳۰۶

- ۲۰۹- در بیان اینکه برهان امتناع لایتنامی در زمان و حرکات جریان ندارد
- ۲۱۰- بیان اینکه حرکت و زمان از امور مجتمع‌الوجود نمی‌باشند. ص ۳۰۷
- ۲۱۱- در بیان اینکه این قاعده که گفته‌اند فرض محال محال نیست لازمه‌اش این نیست که بتوان براین فرض اسوری را استوار کرد. ص ۳۰۷
- ۲۱۲- در بیان اینکه وجود حرکات بی‌نهایت بدین معنی نیست که اسوری دیگر و مثلاً وجود حوادث عالم متوقف بر بی‌نهایت بود و در نتیجه وجود آنها محال بود ص ۳۰۸
- ۲۱۳- در بیان اینکه معنی این امر که «آن» پایان ماضی است این نیست که پس از آن «آن» دیگری نبود ص ۳۰۸
- ۲۱۴- در بیان اینکه یکی از مغالطات این است که حکم جمیع وکل را بر یک یک اجرا کنند ص ۳۰۹
- ۲۱۵- در بیان اینکه حرکات افلاک برای رسیدن بامری قنسی لذید بود. ص ۳۰۹
- ۲۱۶- در بیان اینکه انوار مجرد مدبره در مرتبت نازل انوار قاهره‌اند ص ۳۱۰
- ۲۱۷- در بیان اینکه چون حرکات افلاک دوری است برای نیل به غرض خاصی بود ص ۳۱۰ *
- ۲۱۸- در بیان اینکه انوار مجرد مدبره در مرتبت نازل از انوار قاهره‌اند و اینکه حرکات افلاک برای غرض خاص نوری است ص ۳۱۰
- ۲۱۹- در حوادث و ضوابط کلی حوادث که واجب التکرار است ص ۳۱۱-۳۲۲
- ۲۲۰- در بیان اینکه تعریکات در افلاک بعد اشراقات بود و اشراقات موجب حرکات بود ص ۳۱۲، ۳۱۳
- ۲۲۱- قاعده در بیان آنکه سجعول ماهیت بود نه وجود ص ۳۱۴
- ۲۲۲- مقاله چهارم در تقسیم برازخ و هیات و باره از قوای آنها و در آن چند فصل است ص ۳۱۵
- ۲۲۳- در تقسیم عناصر به مقتصد و حاکم و شفاف و بالآخره بحث خواص و احوال لواپس ص ۳۱۵، ۳۱۷
- ۲۲۴- در بیان اینکه عناصر سه است و آتش عنصری جدا نبود ص ۳۱۷، ۳۲۳
- ۲۲۵- در بیان انقلابات عناصر ص ۳۲۳-۳۲۶
- ۲۲۶- فصل در بیان انتهای همه حرکات بانوار جوهریه یا عرضیه ص ۳۲۶
- ۲۲۷- در بیان اینکه همه حرکات در همه موجودات بحسب افوار مجرده است اعم از افوار مدبره انسانی و جز آن ص ۳۲۷-۳۲۹
- ۲۲۸- در بیان اینکه مؤثر حقیقی در جهان وجود نور است ص ۳۲۹-۳۳۱ *

- ۲۲۹- فصل در بیان استعالت در کیف که عبارت از تغییر در کیفیت بود نه در صورت جوهریه ص ۳۳۱-۳۳۳
- ۲۳۰- در بیان اینکه حرارت کائن در وجود اشیاء نیست و ابطال قول به کمون و بروز و بیان اینکه از آمیزش توابع یعنی عناصر موالیذ پدید آید ص ۳۳۱-۳۳۳
- ۲۳۱- در تعریف مزاج ۲۳۲-۲۳۳
- ۲۳۲- در بیان مقام اسفندار مذ در بین اصحاب اصنام و مزاج اتم انسانی و بیان مزاج اعدل که مزاج انسان است و شرف انسان بر سایر موجودات ص ۲۳۳-۳۳۵
- ۲۳۳- در بیان اینکه نفوس و انوار متصرفه در کالبد های انسانی با کالبد موجود شوند نه قبل از آن ص ۳۳۵-۳۳۷
- ۲۳۴- در بیان چگونگی تصرف انوار مدبره یا نفوس ناطقه در کالبد ها ۳۳۷
- در بیان بطلان تنسوخ بتدریجی که حکماء هند و یونانیان گفته اند ۳۳۸
- ۲۳۵- فصل در حواس پنجگانه و اینکه ممکن است حواس ظاهری بیش از پنج حس بود ۳۳۸
- ۲۳۶- فصل در بیان اینکه برای هر صفت از صفات نفس انسان نظیری در کالبد انسان بود ۳۳۹
- و در بیان اینکه انوار قاهره نسبت بمادون خود قهارند و نسبت بمافوق خود محبت دارند ۳۳۹
- و در بیان وجود قوای غذایه، ناسید و مولده و اینکه منشاء همه این قوای نفوس مدبره اند ۳۴۱، ۳۴۰
- ۲۳۷- فصل در بیان مناسبت بین نفس ناطقه و روح حیوانی ۳۴۲
- در بیان اینکه تصرف نفس ناطقه در کالبد انسانی به میانجی روح نفسانی و حیوانی است. ۳۴۲
- در بیان اینکه روح حیوانی الطیف اجسام عنصریه است و حداقل و برزخ بین اجسام و مجردات است ۳۴۳
- ۲۳۸- در بیان اینکه روح حیوانی را مناسباتی بسیار بود با اجرام و هم با ارواح ۳۴۴
- ۲۳۹- فصل در بیان اینکه حواس ناطقه منحصر در پنج حس نبود ۳۴۵، ۳۴۶
- در بیان اینکه صورتهای خیالیه مخزون در خیال نبود ۳۴۷، ۳۴۸
- در بیان اینکه قوت واحمه و متخیله دو چیز و دو قوت نبود ۳۴۸
- ۲۴۰- در بیان بطلان عقاید مشائیان در باب کار قوت متخیله ۳۴۹
- و در بیان اینکه خیال، وهم و متخیله یک قوت بود ۳۵۰

در بیان اینکه قوت تذکر واقع در عالم افلاک بود ۳۵۱

۲۴۱ فصل در حقیقت صور برایا و تخیل ۳۵۱

در بیان اینکه صور برایا منطبع در خیال اند بلکه عبارت از امور معلقه اند ۳۵۲
در اینکه همه قوای حاسه ظاهری و باطنی یک نور باز میگردد که نفس ناطقه باشد

ص ۳۵۳

۲۴۲ در بیان اینکه پاره از اولیات نفوس خلع کالبد کرد محقایی را در عالم بالا مشاهده میکنند و اغلب عوارضی که عبارت از تعلقی هماده باشد نفوس مدبره را از مشاهده عالم بالا باز میدارد ۳۵۴

۲۴۳ در بیان اینکه کسانی که میخواهند محقایی را مشاهده نمایند باید ریاضت گشتند و از کالبد مادی خود مجرد شوند تا محقایی را مشاهده نمایند ۳۵۴

در بیان اینکه انوار مدبره را احکامی بود بذاته و اینکه همه کارها و اعمال قوای ظاهری و باطنی و حتی قوای بدنی هم بازگشت به انوار مدبره کند ۳۵۵
در بیان اینکه حاس و حواس و آنچه از قوی در همه بدن پراکنده بود حاصل آن در نور اسفیه بود. *

۲۴۴ در بیان اینکه نوع اشراق نور مدبر بر خیال نوع اشراق او بود بر ابصار که هر دو به علم حضوری اشراقی بود. نه به حصول مثال. ۳۵۶

در بیان اینکه مزاج برزخی بواسطه کامل شدن و یافتن اعتدال کامل طالب نفس شود و به او نفس مدبره افزوده شود. ۳۵۷

مقالت پنجم در معاد و لبوات و منامات و در آن چند فصل است، فصل اول

در بیان تنازع ۳۵۷

۲۴۵ در بیان اینکه قوای ظلماتیه بدنیه عاشق و شیطانه نورند تا بدان کمال یابند و بدان جهت او را از عالم انوار و مجردات بخود جذب کرده اند که حافظ گوید: مابدین در نه بی حشمت و جاه آمندایم، از بد حادثه اینجا به پناه آمندایم ۳۵۸

۲۴۶ در بیان اینکه هرگاه نفوس مدبره در این عالم که محل و جایگاه استکمال است و در این کالبد جسمانی کمال نیافت و بلکه در اثر انصاف به صفات رذیله نقصان هم پیدا کرد پس از رهائی از کالبد خود به کالبد های پست دیگر تعلقی یابد ۳۵۹

۲۴۷ در بیان اینکه چون کالبد انسانی تباه شود و نور مدبر او همچنان تعلقی به ظلمات داشته باشد در همین کالبد های پست ظلماتی این جهان ثقل یابد و عالم اعلی علین نرود و بلکه به لفل لسللین ثقل یابد. ۳۶۰

در بیان ایرادی که در باب انتقال نفوس پس از تلاشی کالبد ها به ابدان و کالبد ها دیگر شده است. ۳۶۱

۲۴۸ در بیان اینکه برای هر دسته از نفوس مدبره انسانی از حیوانات پست دسته وجود دارد که از لحاظ خلق و خوی مناسب با آنها میباشند و نفوس مدبره آنها بارعایت تناسب اخلاقی به کالبد حیوانات مشابه با آنها نقل میشود.

در بیان اینکه مذهب مشرقین در باب تناسخ و هم مذهب مشائیان نادرست است.

در بیان رأی افلاطون و حکمای اقدم در باب تناسخ ۳۶۴

در بیان اینکه انوار مجرد مقتضی بطلان اقتضاهای خود نمی باشد و بسبب مدبرات متغیر نمی باشند و بالاخره نفوس مدبره هیچگاه تباه و باطل نمی شود و همچنان باقی و جاویدان است. ۳۶۵

در بیان اینکه نفس ناطقه جاویدان است و بطلان کالبد به بطلان اعتدال سزای آن بود. ۳۶۶

۲۴۹ فصل در بیان رهائی انوار طاهره و انتقال آنها به عالم نور. ۳۶۶

در بیان اینکه هرگاه انوار مدبره در کالبد ها کمال یابند و مجرد شوند نوریت آنها شدت یابد و پس از تباهی کالبد به عالم انوار اتصال یابند و به کالبد های انسانی دیگر نقل نیابند. ۳۶۷
در بیان اینکه هرگاه نفوس به مجردات عقلیه تعلق پیدا کنند از مبادی نوری و اسرار روحانی لذت برند و هر چه تعلقات آنها بمادیات افزون گردد از لذات روحانی بی بهره باشند و از مادیات و اسرار ظلمانی لذت برند و گاه بود که اصولاً رنج حاصل از تعلقات ماده را در نیابند. ۳۶۸

۲۵۰ در بیان اینکه هرگاه نفس در غرور مستی خود بحد اصلا اسرار ملایم و یاناملایم را ادراک نکند و در بیان اینکه کمال نور اسفهبید این است که به قوت قهر و غضب خود آنچه لایق آنها است اعطا کند و لازم است که نور اسفهبید بطور کامل نسبت به کالبد ظلمانی خود قهاریت یابد و نسبت بانوار سکوتی محبتش افزون شود تا به سعادت نائل آید و لذائذ را دریابد. ۳۶۹
در بیان اینکه اگر نفوس به کمال علم و عمل آراسته گردند و با اخلاقیات معتدله آراسته شوند از لذایذ نوری بهره وانی برند. از لذت های مکرر و متواتر. ۳۷۰

۲۵۱ در بیان اینکه همه لذتها بازگشت با اسرار روحانی و انوار و حرکات کند و اینکه حرارت و حرکت از عشاق نورند. ۳۷۱

در بیان اینکه اتحادی که بین انوار مجرد است اتحاد عقلی بود نه برزخی و جرمی و نور اسفهبید تعلق تدبیری به کالبد دارد و واقع در آن نیست و انوار تاهره عالییه مظاهر مدبرات اند. ۳۷۲

۲۵۲ در بیان اینکه انوار مدبره در هنگام جدائی از کالبد ها ستاز از یکدیگر گردند. ۳۷۳

در بیان اینکه قهاریت عالم اعلی نسبت به عالم سفلی همچنان جاوید و دائم است. ۳۷۳

۲۵۳ فصل در بیان احوال نفس انسان بعد از مفارقت از بدن. ۳۷۴

در بیان اینکه نفوس بعد از مفارقت از کالبد دو دسته اند یک دسته کمالان در علم و

عمل که بعالم اعلی پیوندند و سعادت ابدی یابند و محله دیگر نفوسی که در شقاوت ابدی گرفتار آیند ۳۷۴

در بیان اینکه صور معقده که گویند نفوس بعد از مفارقت از کالبد بدانها اتصال یابند عبارت از مثل افلاطون نمی باشند و آنها را در این عالم مظهری بود که عبارت از جن و شیطان اند. ۳۷۵

۲۵۴ در بیان اینکه جن و شیاطین را اهل ریاضت در این عالم دیده اند ۳۷۵

در بیان عوالم چهارگانه و سعادت حقیقی و وهمی ۳۷۶

فصل در شرح شقاوت ۳۷۷

فصل در چگونگی صدور موالید ناستنهای از علویات. ۳۷۷

فصل در سبب انذارات و آگاهی بر مغیبات ۳۷۸

در بیان اینکه چه نوعی از خوابها نیاز بتأویل دارد و چه نوعی ندارد ۳۷۹

۲۵۵ در بیان اینکه نفوس کائنات از لاواید در پراخ علویه مصورند ۳۷۹

در بیان اینکه نفوس فلکیه به حوادث گذشته و حال و آینده عالمند ۳۸۰

در بیان اینکه نبوت و اخبار به مغیبات و کائنات همه از راه مشاهده نفوس در الواح عالیه بود ۳۸۱

در بیان اینکه معدوم سعادت نشود و ایرداتی که وارد شده است ۳۸۳، ۳۸۲

۲۵۶ فصل در بیان آنچه انسانهای کامل از مغیبات اندر پاتنه و آنچه اولیاء و انبیاء

در پاندوراها در یافتن آنها ۳۸۴

در بیان نحوه انتقال نفوس انسانی از جهان مادی به جهان عقلی و به عالم آخرت ۳۸۵

در بیان نحوه علم شهودی و مقام کشف و شهود ۳۸۵-۳۸۶

در بیان شوق حاصل از مقام کشف و شهود و مقام عالی مکاشفت و مشاهدت ۳۸۷

در بیان مقام معراج انسانی و سیر و سلوک معنوی ۳۸۸

۲۵۷ فصل لوح ذکر بین و بیان سیر و سلوک ۳۸۹

در بیان سالکین الی الله ۳۹۰

در بیان حالات روحانی که برارباب سیر و سلوک عارض میشود ۳۹۲، ۳۹۱

در بیان تقدیس ذات نور الانوار و خدای عالم ۳۹۴، ۳۸۹

در بیان واردی دیگر که شامل مناهج علمی و عملی است ۳۹۴، ۳۹۳

در بیان سرانجام کار سعاده و اشتیاء ۳۹۶، ۳۹۴

- ۲۵۸ فصل در اسوال سالکان ۴۰۰، ۴۹۷
 و در بیان انوار پانزده گانه که وارد بردل های سالکان الی الله شود ۴۰۰ تا ۴۹۸
 ۲۵۹ در بیان حالات و مقام اقلیم هشتم ۴۰۰
 در بیان لزوم شرايط برای کسی که میخواهد حکمت اشراق را بیاموزد ۴۰۱ تا ۴۰۲
 ۲۶۰ در وصیت مصطفی کتاب و سبب تالیف و تاریخ تالیف آن ۴۴-۱۰۲

حکمه الاشراق

شیخ شهید

شهاب الدین یحیی سهروردی

ترجمه و شرح از:

دکتر سید جعفر سجادی

برگرفته از نسخه کتابی:

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۵۶۲ - چاپ دوم

نشر الکترونیکی: کتابخانه، تاریخ ما - پایگاه داندود کتاب های تاریخی و مذهبی

تهیه: انی کاظمی

<http://pdf.tarikhema.ir>
Ancient.ir