
بسم الله الرحمن الرحیم

قاموس البحرین

(متن کلامی فارسی تألیف به سال ۸۱۴ ق.)

تألیف

محمّد ابوالفضل محمّد

(مشهور به حمید مفتی)

تصحیح

علی اوجبی

با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

مفتی، محمد بن ابی‌الفضل
قاموس البحرین (متن کلامی فارسی تألیف به سال ۸۱۴ ق.)/ تألیف محمّد ابوالفضل محمّد (مشهور به حمید مفتی)؛ تصحیح علی اوجبی؛ با همکاری دفتر نشر میراث مکتوب ـ تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی؛ دفتر نشر میراث مکتوب (وابسته به معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی)، ۱۳۷۴.
۳۹۶ ص. : نمونه ـ (میراث مکتوب؛ ۱۹ : علوم و معارف اسلامی؛ ۱۰)
ص. ع. به انگلیسی :
QAMUS-AL-BAHRAYN (theological persian text compiled in 814 A. H.).
MOHAMMAD ABU-AL-FAZL MOHAMMAD (HAMID MOFTI)
کتابنامه : ص. [۳۸۹] ـ ۳۹۶؛ همچنین بصورت زیرنویس.
۱. کلام ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. کلام اشعری. ۳. نثر فارسی ـ قرن ۹ ق. الف. اوجبی، علی، ۱۳۴۳ ـ ، مصحح. ب. دفتر نشر میراث مکتوب. ج. عنوان.
۲ ق ۷ م / ۲۰۵ BP ۱۳۷۴
۲۹۷ / ۴۱۴
ق ۶۹۴ م
۱۳۷۴





شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

قاموس البحرین

تألیف : محمّد ابوالفضل محمّد مشهور به حمید مفتی

تصحیح : علی اوجبی

چاپ اوّل : ۱۳۷۴

تعداد : ۲۰۰۰ نسخه

حروفچین و صفحه آرا : محمود خانی

چاپ و صحافی : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

ناشر : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

این اثر زیر نظر دفتر نشر میراث مکتوب وابسته به معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی از محل تسهیلات حمایتی انتشار یافته است.

بسم الله الرحمن الرحیم

ترقّی و تعالی هر جامعه‌ای زمانی مقدور است که پیشینهٔ فرهنگ و تمدن خود را بشناسد و از علل پیشرفت یا رکود گذشتهٔ تاریخ خود آگاهی یابد. و این شناخت حاصل نمی‌شود مگر با مطالعهٔ آثار گذشتگان، چنان که خود نوشته‌اند نه آن سان که بعدها تحریف و تغییر یافته است، و این در فرهنگ مکتوب هر جامعه‌ای که همواره دستخوش حوادث روزگار بوده امری اجتناب ناپذیر است. از این رو، برای نیل به این آگاهی و حراست از اصالت و هویت فرهنگی و ایستادگی در برابر فرهنگ بیگانه، معرفی و احیای میراث مکتوب گذشته ضرور می‌نماید. چه نقد و تصحیحِ علمیِ نگاشته‌های اندیشمندان فرهنگ ایران اسلامی، نخستین شرط رسیدن به این هدف است.

لیکن با وجود تمام تلاشها و کاوشهایی که تاکنون برای شناسایی و تدوین فهارس خطی و نیز تصحیح و احیای ذخایر علمی و گنجینه‌های مکتوب این مرز و بوم شده، این آثار همچنان بکر و دست نخورده و حتّی مهجور می‌نماید و آنچه شده در قیاس آنچه باید بشود، اندک است و آن اندک نیز با دشواریهای بسیار روبروست؛ از دشواریهای راه تحقیق، گرد آوری نسخ و هزینه‌های سنگین کار گرفته تا ناهمواریهای مربوط به تمهید مقدمات نشر و جذب آثار علمی و تخصصی و بازگشت مادی آن که شرط ادامهٔ تلاش محقّق و ناشر است.

از این رو، معاونت امور فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در راستای اهداف فرهنگی انقلاب اسلامی ایران که در حقیقت، انقلابی است فرهنگی، دفتری به نام دفتر نشر میراث مکتوب تأسیس کرد، تا با حمایت از کوششهای محقّقان، مصحّحان، مراکز علمی و تحقیقاتی و پشتیبانی از ناشران فرهنگی، جذب استعدادها و کاراییها و نیز به قصد انتشار و عرضهٔ منابع تحقیق و آثار گرانسنگ، جلوگیری از دوباره کاریها و چاپ انتقادی متون با اولویت آثار فارسی در زمینه‌های گوناگون، بتواند جریانی اصیل در راستای احیای فرهنگ مکتوب ایجاد کند و مجموعه‌ای غنی به جامعهٔ فرهنگی ایران اسلامی تقدیم دارد.

دفتر نشر میراث مکتوب

معاونت امور فرهنگی

وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

فهرست مطالب

مقدمه مصحح ۱۷

پیشگفتار مؤلف ۲۹

قانون اوّل ـ در بیان مبادی ۴۱

مقدمه ۴۳

فصل اوّل ـ در بیان ماهیت علم کلام و بیان موضوع و استمداد فایدهٔ آن ... ۴۳

فصل دوم ـ در بیان مدارج علم کلام و منع اطلاق طعن که در باب این علم منقول است و وجه تسمیهٔ آن ۴۴

فصل سوم ـ در بیان تقسیم موجودات بر مذهب متکلمان..... ۴۷

فصل چهارم ـ در بیان تقسیم موجودات بر مذهب فلاسفه..... ۵۰

مقالت اوّل ـ در بیان امور شامله [عامه] ۵۳

بحث اوّل ـ در وجود ۵۳

فصل اوّل ـ در بیان ماهیت وجود..... ۵۳

فصل دوم ـ در بیان آن که وجود مشترک است میان جمیع موجودات یا نه. ۵۵

فصل سوم ـ در بیان آن که وجود زاید بر ماهیت است..... ۵۶

بحث دوم ـ در موجود و معدوم ۵۷
فصل اوّل ـ در بیان قسمت موجود ۵۷
فصل دوم ـ در بیان معدوم ۵۹
فصل سوم ـ در بیان اعادت معدوم ۵۹
فصل چهارم ـ در بیان حال ۶۰
فصل پنجم ـ در بیان فرق میان موجود و وجودی و میان معدوم و عدمی ۶۱
بحث سوم ـ در ماهیت ۶۳
فصل اوّل ـ در بیان تحقیق ماهیت ۶۳
فصل دوم ـ در بیان اقسام ماهیت ۶۴
فصل سوم ـ در بیان اجزای ماهیت ۶۶
فصل چهارم ـ در بیان آن که ماهیت مجعول است یا نه ۶۹
بحث چهارم ـ در لواحق وجود ۷۰
فصل اوّل ـ در بیان تعیّن ۷۰
فصل دوم ـ در بیان علّت تعیّن ۷۱
فصل سوم ـ در بیان وحدت و کثرت ۷۲
فصل چهارم ـ در بیان حدوث و قدم ۷۶
بحث پنجم ـ در لواحق ماهیت ۷۹
فصل اوّل ـ در بیان معنی واجب و ممکن و ممتنع ۷۹
فصل دوم ـ در بیان آن که وجود وجودی است یا نه ۸۱
فصل سوم ـ در بیان آن که امکان وجودی است یا نه ۸۲
بحث ششم ـ در لواحق وجود و ماهیت؛ یعنی در لواحق موجود که آن لواحق علّیت و معلولیت است ۸۴
ضابطهٔ اوّل ـ در بیان علّت ۸۴
فصل اوّل ـ در بیان ماهیت علّت و اقسام آن ۸۴

فصل دوم ـ در بیان علّت فاعلّیت ۸۶
فصل سوم ـ در بیان علّت مادّیه ۸۸
فصل چهارم ـ در بیان علّت صوریه ۸۹
فصل پنجم ـ در بیان علّت غائیه ۹۰
فصل ششم ـ در بیان ابطال دور و تسلسل ۹۰
فصل هفتم ـ در بیان آن که عدم علّت، علّت عدم معلول است یا نه ۹۲
ضابطهٔ دوم ـ در بیان معلول ۹۴
فصل اوّل ـ در بیان امتناع ترجّح یکی از دو طرف ممکن برطرف دیگر بدون مرجّح ۹۴
فصل دوم ـ در بیان آن که یکی از دو طرف ممکن اولی به ممکن است یانه ۹۷
فصل سوم ـ در بیات علّت حاجت اثر به مؤثّر ۹۸
فصل چهارم ـ در بیان آن که اثر در حالت بقا مستغنی از مؤثّر است یا نه ۹۸
فصل پنجم ـ در بیان معلول شخصی و نوعی ۹۹
مقالت دوم ـ در بیان اعراض ۱۰۱
بحث اوّل ـ در ادراکات ۱۰۱
فصل اوّل ـ در بیان مطلق ادراک ۱۰۱
فصل دوم ـ در بیان معنی علم ۱۰۳
فصل سوم ـ در بیان حواسّ ظاهره ۱۰۸
فصل چهارم ـ در بیان حواسّ باطنه ۱۱۲
فصل پنجم ـ در بیان قوتهای نفس انسانی ۱۱۴
بحث دوم ـ در مدرکات اوّلی ۱۱۶
فصل اوّل ـ در بیان مبصرات ۱۱۶
فصل دوم ـ در بیان مسموعات ۱۲۰

فصل سوم ـ در بیان مذوقات ۱۲۳
فصل چهارم ـ در بیان مشمومات ۱۲۴
فصل پنجم ـ در بیان ملموسات ۱۲۵
بحث سوم ـ در اموری که غیر محسوس است اوّلاً ۱۲۸
فصل اوّل ـ در قسمت کمّ و تناهی ابعاد ۱۲۸
فصل دوم ـ در بیان خلأ ۱۳۰
فصل سوم ـ در بیان حرکت ۱۳۲
فصل چهارم ـ در بیان زمان ۱۳۷
فصل پنجم ـ در بیان قوّت و خلق ۱۴۰
بحث چهارم ـ در آنچه شامل ادراک و مدرک است ۱۴۳
فصل اوّل ـ در بیان ماهیت کیف و انواع آن ۱۴۳
فصل دوم ـ در بیان امور نسبیه ۱۴۵
فصل سوم ـ در بیان امتناع انتقال اعراض ۱۴۷
فصل چهارم ـ در بیان آن که قیام عرض به عرض جایز است یا نه ۱۴۹
فصل پنجم ـ در بیان آن که بقای عرض ممتنع است یا نه ۱۵۰
فصل ششم ـ در بیان امتناع حلول عرض واحد در دو محلّ ۱۵۱
مقالت سوم ـ در بیان جواهر ۱۵۳
بحث اوّل ـ در جواهر جرمانیّه ۱۵۳
فصل اوّل ـ در بیان تعریف جسم ۱۵۳
فصل دوم ـ در بیان جزء لایتجزّی ۱۵۵
فصل سوم ـ در بیان هیولا ۱۵۶
فصل چهارم ـ در بیان صورت نوعیّه ۱۵۷

بحث دوم ـ در جواهر روحانیّه ۱۵۸
فصل اوّل ـ در بیان حقیقت نفس انسانی ۱۵۸
فصل دوم ـ در بیان احوال نفس انسانی ۱۶۲
فصل سوم ـ در بیان روحانیات آسمانی و زمینی ۱۶۴

قانون دوم ـ در بیان مسایل ۱۶۹

مقالت اوّل ـ در بیان صفات ایجابیه الله تعالی و تقدّس ۱۷۱

فصل اوّل ـ در بیان اوصاف بر سبیل اجمال ۱۷۱
فصل دوم ـ در بیان اثبات وجود ۱۷۶
فصل سوم ـ در بیان وحدانیت ۱۷۸
فصل چهارم ـ در بیان کیفیت صدور فعل از الله تعالی ۱۸۶
فصل پنجم ـ در بیان علم ۱۸۹
فصل ششم ـ در بیان ارادت ۱۹۵
فصل هفتم ـ در بیان حیات ۱۹۸
فصل هشتم ـ در بیان بقا ۱۹۹
فصل نهم ـ در بیان سمع و بصر ۲۰۰
فصل دهم ـ در بیان تخلیق ۲۰۳
فصل یازدهم ـ در بیان کلام ۲۰۴
فصل دوازدهم ـ در بیان رؤیت ۲۱۳
فصل سیزدهم ـ در بیان قدرت ۲۲۴
فصل چهاردهم ـ در بیان اسماء الله تعالی ۲۳۲
فصل پانزدهم ـ در بیان افعال عباد ۲۳۸

مقالت دوم ـ در بیان صفات سلبیه الله تعالی ۲۴۹

فصل اوّل ـ در بیان نفی معرفت کنه حقیقت الله تعالی ۲۴۹

فصل دوم ـ در بیان نفی جزئیت و کلیت ۲۵۱

فصل سوم ـ در بیان نفی احتیاج به منفصل ۲۵۲

فصل چهارم ـ در بیان نفی قیام حوادث به ذات الله تعالی ۲۵۲

فصل پنجم ـ در بیان نفی تحیّز ۲۵۴

فصل ششم ـ در بیان نفی اتحاد ۲۵۵

فصل هفتم ـ در بیان نفی حلول ۲۵۶

فصل هشتم ـ در بیان نفی صورت ۲۵۷

فصل نهم ـ در بیان نفی جهت ۲۵۷

فصل دهم ـ در بیان نفی مکان ۲۶۳

فصل یازدهم ـ در بیان نفی جوهریت ۲۶۴

فصل دوازدهم ـ در بیان نفی جسمیّت ۲۶۵

فصل سیزدهم ـ در بیان نفی عرضیّت ۲۶۶

فصل چهاردهم ـ در بیان نفی لذّت و الم ۲۶۷

فصل پانزدهم ـ در بیان نفی لون و طعم و رایحه و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و امثال آن ۲۶۸

فصل شانزدهم ـ در بیان حدوث عالم ۲۶۸

مقالت سوم ـ در بیان نبوّت و لواحق آن ۲۷۵

فصل اوّل ـ در بیان مطلق نبوّت ۲۷۵

فصل دوم ـ در بیان عصمت انبیاء علیهم السلام ۲۸۴

فصل سوم ـ در بیان فضل انبیا بر اولیا ۲۸۷

فصل چهارم ـ در بیان فضل انبیا بر ملائکه ۲۸۸

فصل پنجم ـ در بیان نبوت محمّد رسول الله صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ... ۲۹۱
فصل ششم ـ در بیان معراج ۳۰۴
فصل هفتم ـ در بیان مفهوم نبوّت محمّد علیه السلام ۳۰۵
فصل هشتم ـ در بیان فضل محمّد ـ علیه السلام ـ بر جمیع انبیا علیهم السلام .. ۳۰۶
فصل نهم ـ در بیان ثبوت اصول دین محمّد ـ علیه السلام ـ به تواتر ۳۰۷
فصل دهم ـ در بیان طریقت محمّد ـ علیه السلام ـ پیش از نزول وحی ... ۳۰۷
فصل یازدهم ـ در بیان ختم رسالت بر محمّد علیه السلام ۳۰۸

مقالت چهارم ـ در بیان ایمان و اسلام و کفر

فصل اوّل ـ در بیان حقیقت ایمان و اسلام و کفر
فصل دوم ـ در بیان آن که ایمان قابل زیادت و نقصان است یا نه ۳۱۳
فصل سوم ـ در بیان ایمان مقلّد ۳۱۵
فصل چهارم ـ در بیان آن که استثنای از أنا مؤمن به إن شاءالله جایز است یا نه.. ۳۱۶
فصل پنجم ـ در بیان حکم اصحاب کبایر ۳۱۹
فصل ششم ـ در بیان حقیقت توبه ۳۲۲
فصل هفتم ـ در بیان وجوب توبه ۳۲۳

مقالت پنجم ـ در بیان حسن و قبح و آنچه متعلق بدان است ۳۲۵

فصل اوّل ـ در بیان حسن و قبح ۳۲۵
فصل دوم ـ در بیان آن که افعال و احکام الله تعالی معلّل است یا نه ۳۲۸
فصل سوم ـ در بیان تکلیف مالایطاق ۳۳۰

مقالت ششم ـ در بیان امامت ۳۳۳

فصل اوّل ـ در بیان ماهیت امامت و جز آن ۳۳۳
فصل دوم ـ در بیان تعیین امام بعد پیغامبر علیه السلام ۳۳۶

فصل سوم ـ در بیان تعیین افضل مردمان بعد پیغامبر علیه السلام ۳۴۱

مقالت هفتم ـ در بیان احوال قیامت ۳۴۹

فصل اوّل ـ در بیان معاد ۳۴۹

فصل دوم ـ در بیان سایر سمعیّات ۳۵۵

فهارس ۳۵۹

فهرست آیات ۳۶۱

فهرست احادیث ۳۶۷

فهرست اشعار عربی ۳۶۹

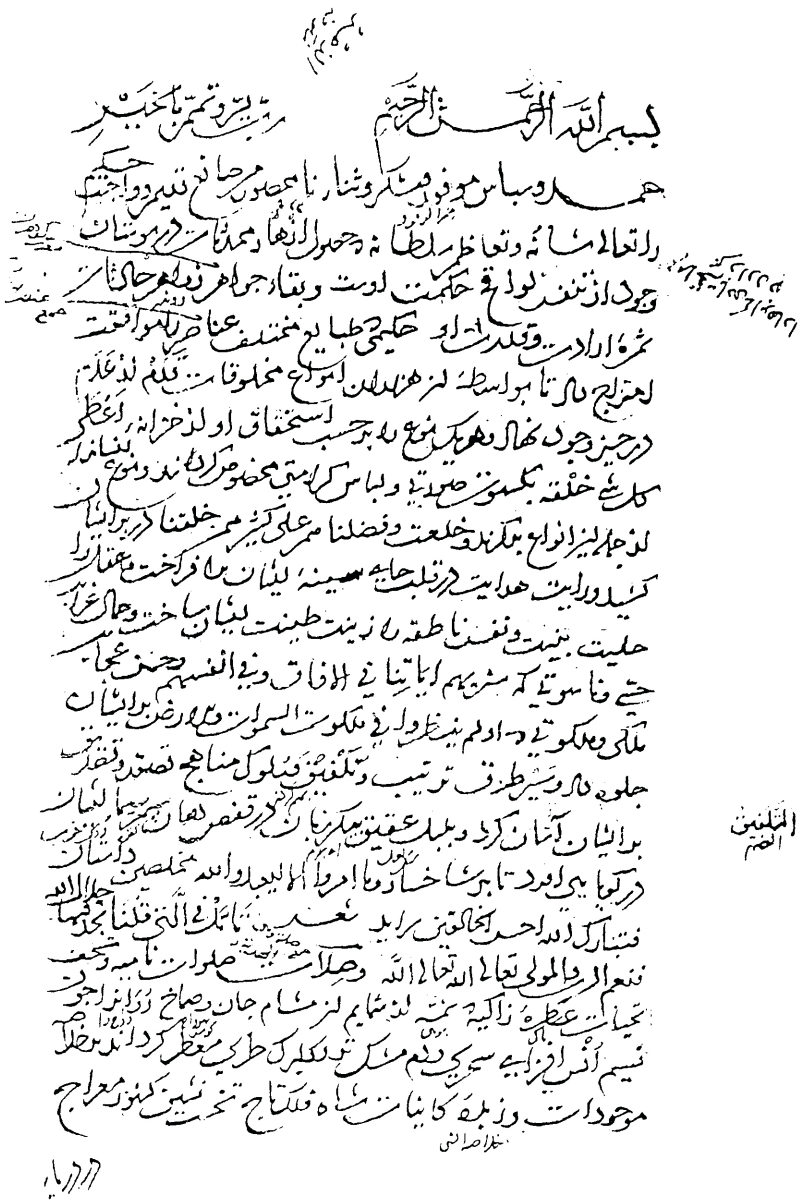
فهرست اعلام ۳۷۱

فهرست جایها ۳۷۷

فهرست کتابها ۳۷۹

فهرست گروهها ۳۸۳

فهرست منابع ۳۸۹



« تصویر صفحهٔ اوّل نسخهٔ اصل »

آن تحصول می پیوندد و تمامی و لذت از اجتماع اضداد آلام و لذات از
جنس مذکورات و مطلوبات و غیرات حاصل میگردد که ان فوق لذت و الی
است که در وظیفه حاصل است و نیز اهل ریاضت را و ارطه لذت
و المی ادراک میکند که تصور آن در فهم غیر امکان دارد نیاید فعلی هذا جایز
باشد که نفس را لذات و آلام بی واسطه یا بواسطه غیر جسم یعنی فیض
رحمت الهی یا بقایای صحت او یا از تصورات نفس حاصل گردد و نقدان
حظ و افر امتیاز کند احوال صحت و مادون آن قبیل میدارد و معلوم است
که امثال این امور در تحت تکثف ان قبیل خیالات غیر حقیقیه است که اصلا
هیچ اعتباری نیست و باقی ما اذا امور حقیقیه ذکر کرده ایم مظاهر افعال و قابل
ممکنات بلکه در بحث قدرت الهی لازم است جهت تکمیل خلق عالم و تتمیم
احوال ایشان آنچه را و زجرا بدن امور تمام میکردن و کمال حکمت الهی را تقرر
قدرت بامثال ان اکمال رحمت نمی دهد فان که قدرت الله تعالی و رحمته لبعثه
مرا یلیق علیه الامر نبی مما یجری هذا الجزء و لیکن هذا اخر هذا الکتاب و الحمد لله
رب العالمین و صلی الله علی سیدنا محمد و آله اجمعین و قد وقع الفراغ من تالیف هذا
الکتاب یوم الوهابیة تاریخ السابع من ربیع الآخر سنة اربع عشر و مائتین

و هو ترتیب امور معلومة الی اخره اعلم ان توضیحه هو ان المطلوب را بد دان یکی معلوما فی وجه و مجهولا من اخر فیطلب تحصیل
وجه الغیر المعلوم بالوجه المعلوم طریق المطلوب المجهول ان کان تصورا یا اذعانیا ان کان تصورا ایضا یعرف بعضها صورة
بعرف و بعضها صورة عرضیة مرتسمة فی خیال الطالب فاذا اراد ان یعرف بکنه الماهیة یتتبع امورا ایضا مرتسمة
فی الصور الکثیرة فاذا اجتمعت امکن ترکیب المطلوب فان کان ترکیبا بینه و من ترکیب مطلوب اول اخر فاذا وجده ترکیبا
یطلب اخرا الی ان ینتهی الی اخر یعلم بالمطلوب فیرتب تلک الامور فیقدم ما یدل علی ما بعده و احتاط کل ما لم یتضح
بعض من صور ما یسا المخزونة فی خیاله امورا بنا یبه فوجد فیه ان الصورة الجوهریة یلزمها تاثر فیه انه من جنس کذا کیفیات
ثم فتش وجده نارا یا فاکه خشاش ثم وجد صورة اجزاء متقسمة به و هوا نباطف فیرتب هذه الامور انه جسم نام
حساس ناطق و هذا هو القانون فی معرفة حقایق الاشیاء فلیحافظ علیه فانه غریب و ان کان المطلوب المجهول
تصدیقیا فینبغی ان یطلب اولا امر طرفی المطلوب ای المحکوم علیه و المحکوم به و یحمل علیهما اوعلی احدهما او بالعکس
کم تصورا العالم و تصور الحادث و اراد ان یعلم حدوثه و تتبع الصور المخزونة فی خیاله وجد قبیا صورة المغیر تابعیة
و تمط المتغیر سمیا هکذا العالم متغیر و کل تغیر حادث حصل من هذا ان العالم حادث ۴ المتعلق و المطلوب
تحریر یعقوب تاج الدین

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمهٔ مصحّح

الحمدلله الذی جعل الخلق بقدرته و أعطی الإنسان قوّة الکلام بحکمته. و الصلوة و السلام علی أفضل من صدر عن الواجب بوجوده و ماهیته، الغایة لخلق الأفلاک و بریّته، قاموس البحرین کتاب الله و عترته، الشافع یوم الحشر برحمته؛ و علی آله الذین أذهب عنهم الرجس و طهّرهم لنیابته، المبعوثین لهدایة الأنام بإذنه و دلالته، سیّما إمام العصر المهدیّ المنتظر لقیامه و قادته.

از بدو تکوین ادیان و شرایع آسمانی، رسولان الهی و دین باوران در مقام تبلیغ و ارائهٔ دین عهده‌دار چند امر مهم بوده‌اند :

۱. تبیین و تفسیر بنیادها، تصورات، ارکان و اجزای دین

۲. اثبات تصدیقات دینی بویژه در زمینهٔ اصول اعتقادی

۳. دفاع از ساحت قدسی دین در قبال هجوم شبهات

ایشان همواره بر اساس گسترهٔ فکری مخاطبان خویش بـه بـیان مـفاهیم و اثـبات تصدیقات دینی پرداخته و با رهیافتهای سلبیِ متناسب هر شبهه به دفع آن اقدام می‌نمودند.

عمیق‌ترین و غنی‌ترین این بحثها را می‌توان در کلمات گهربار رسول گرامی اسلام[1] و سپس در سخنان امام علی ـ علیه السلام ـ در اثر جاودانهٔ **نهج البلاغه**، و در انـتها در مأثوراتی که از سایر ائمه بویژه امام باقر و صادق ـ علیهما السلام ـ وارد شده، یافت.

---

۱. مرحوم طبرسی ـ ره ـ مجموعه این مباحث را در کتاب شریف **الاحتجاج** گرد آورده است.

مباحثی همچون : امامت، حدوث و قدم، اثبات باری، توحید باری، جبر و اختیار، معادشناسی، ایمان مرتکب کبیره.

علم کلام نیز در واقع از رشحات بحار و قبسات انوار وجود ایشان است که بعدها در اثر تلاش علما و اندیشمندان مسلمان تنظیم و تبویب گشته و در غالب علمی مستقل عرضه شد. از این رو ما این دوران را عصر طلایی پیش از تألیف می‌نامیم.

عصر تألیف: بتدریج از اوایل قرن دوم هجری بویژه از زمان امام صادق ـ علیه السلام ـ که حوزه‌های معرفتی تأسیس شد و بحثها و مناقشات علمی رواج یافت و انواع نحله‌های فلسفی از طریق ترجمهٔ آثار یونانی، ایرانی و ... وارد جامعهٔ اسلامی شد، مسلمانان ضرورت تدوین علمی را احساس کردند که عهده‌دار امور سه گانهٔ یاد شده باشد، علمی که بعدها نام کلام را به خود گرفت.

بنابر شواهد تاریخی دو گروه شاخص کلامی اهل سنّت؛ یعنی اشاعره و معتزله در تألیف آثار کلامی بر امامیّه پیشی گرفتند. عمده‌ترین عوامل این سبقت آن بود که عامّه پس از رحلت رسول گرامی اسلام ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ به جای تمسّک به حبل متین ولایت به اجتهادات، آرا و استحسانات شخصی خویش روی آوردند. اما امامیّه چون امام را امتداد وجودی پیامبر ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ می‌دانستند، همواره خود را در کنار چشمهٔ جوشان معارف یافته، جان خویش را از آن سیراب و شبهات و استفهامات را از رهگذر بیانات ایشان حلّ می‌کردند.

علاوه بر عامل یاد شده، ارتقای افق فکری مسلمانان، ورود به عصر ترجمه و به تبع آن مواجههٔ با انواع نحله‌ها و اندیشه‌های خارجی، رهایی نسبی از قید مشکلات داخلی و جنگها و روی آوردن به مسائل فکری و فرهنگی، یأس دشمنان از رویارویی مستقیم نظامی و گرایش به تهاجمات فرهنگی، اندیشمندان امامیّه را بر آن داشت تا به تألیف آثاری دست زنند که علاوه بر بیان و اثبات عقاید آنها، رافع استفهامات و دافع شبهات هم باشد.

با اینکه امامیّه در این زمینه قدری دیرتر تألیف و تبویب را آغاز کرد، امّا عمق، غنا، کمیّت و شیوهٔ طرح مباحث و مبادی استدلالها و رهیافتهای سلبی در کلام شیعی بسی فراتر از کلام اهل سنّت می‌باشد.

مشخصهٔ بازر آثار کلامی در این مقطع، استناد به جدل، حسن و قبح و ادلّهٔ نقلی است.

عصر خواجه: گسترش و تنوع تفکرات بیگانه اعم از الحادی و غیر الحادی و موج تشکیکات فلاسفهٔ اسلامی، عدم کارایی و نارسایی شیوهٔ رایج در مرحلهٔ پیشین را هر چه بیشتر نمایان ساخت. از این رو عالمان متألهی چون خواجه نصیرالدین طوسی ـ قدّس سره القدّوسی ـ بر آن شدند تا بر دگرگون کردن مبادی ادلهٔ اثباتی و پیراستن مقدّمات آنها و به کارگیری از برهان و قضایای یقینی و بدیهیات اولیه، بنیادهای این علم را هر چه بیشتر استوار سازند و روحی تازه در کالبد فسرده آن بدمند، و این سرآغاز ورود مباحث فلسفی به کتابهای کلامی است. لذا تقریباً تمامی آثار کلامی بعد از خواجه متأثر از این شیوه می‌باشد.

علی رغم گمان عدّه‌ای از معاصرین که ورود مباحث و مسائل فلسفی به علم کلام و تألیف آثاری همچون **تجرید الاعتقاد** را به منزلهٔ پایان حیات پربار آن می‌انگارند، ما معتقدیم که چنین تطوّری از مقتضیات ذاتی علم کلام است. علم کلام ذاتاً سیّال و پویا است. چه، دانشی که عهده‌دار اثبات و تبیین بنیادهای دینی و دفع شبهات وارد بر پیکرهٔ دین است، با گسترش افق فکری مخاطبان و با تحول و دگرگونی تشکیکات و ورود شبهات نوین، ناگزیر دستخوش تحوّل خواهد شد. علم کلام، بویژه در بخش مسائل سلبی، تا هر زمان که شبهه‌ای هست همواره در حال نوشدن است؛ و آنچه وحدت این علم را در طول روند تکاملی آن حفظ می‌کند موضوع و غایت آن است.

موضوع و مباحث کتاب

قاموس البحرین کتابی است به زبان شیرین فارسی در علم کلام که از دو بخش عمده، تحت عنوان قانون، تشکیل یافته است:

۱. قانون اوّل در مبادی علم کلام است. در اصطلاح مبادی به مجموعهٔ تصورات و تصدیقاتی اطلاق می‌شود که شروع یک علم یا شروع همراه با بصیرت آن، متوقف بر دانستن آنهاست. قدما این امور را تحت عنوان رؤوس ثمانیه در ابتدای تألیفات خویش طرح می‌کردند. این امور عبارتند از : ۱. سمت یا وجه تسمیه علم ۲. مؤلف علم ۳. غرض علم ۴. منفعت یا فایدهٔ علم ۵. مرتبهٔ علم ۶. جنس علم ۷. ابواب علم ۸. روشهای تعلیم علم. امّا مصنف همچون متأخرین دست به گزینش زده و از میان مبادی علم کلام به شرح تعریف، موضوع، وجه تسمیه و تاریخ اجمالی علم کلام تحت عنوان مدارج این علم، بسنده کرده و پس از آن بتفصیل دربارهٔ امور عامه سخن رانده است.

همان طور که گذشت ورود مباحث فلسفی‌ای چون امور عامه در گسترهٔ علم کلام از ره‌آوردهای میمون و پربار تعارضات و تعاملات اندیشه‌های کلامی و فلسفی است. شاید بتوان گفت که اوّلین کسی که به طور منظم و مبوّب امور عامه را در کنار سایر مسائل کلامی طرح کرد، خواجه نصیرالدین طوسی ـ قدس سره القدوسی ـ در کتاب گرانسنگ **تجرید الاعتقاد** است؛ و غالب متکلمین بعدی، از جمله مصنف این کتاب، به پیروی از این ضرورت تاریخی امور عامه را وارد کتابهای کلامی کردند، گرچه عمق و غنای طرح این مسائل در فلسفه و کلام کاملاً متفاوت است.

۲. قانون دوم دربارهٔ مسائل علم کلام است. از آنجا که علم کلام عهده‌دار تبیین و اثبات اصول و بنیادهای عقاید دینی است، این کتاب نیز همچون سایر آثار کلامی بتفصیل دربارهٔ اثبات باری و صفات او، نبوّت، امامت، معاد و احوال آن و برخی مباحث دیگر بحث می‌کند.

در این جا ذکر این نکته حائز اهمیت است که اکثر مباحثی که مصنف چه در باب امور عامه و چه در بخش دوم؛ یعنی مسائل علم کلام طرح نموده، از دید نگارنده قابل تأمّل است؛ امّا با توجه به اینکه در اثر تلاش حکمای متأله، بویژه در پرتو انوار قاهرهٔ حکمت متعالیه، بطلان آنها آشکار شده، برای احتراز از اطالهٔ کلام از نقد آنها امتناع ورزیدیم.

شرح حال مصنف

این اثر، تألیف ابوعلی محمد بن ابی الفضل بن محمد، مشهور به حمید مفتی است. متأسفانه بجز چند رسالهٔ مختصر که در انتهای نسخهٔ قاموس البحرین وجود دارد، هیچ اطلاعی دربارهٔ شرح حال و دیگر آثار احتمالی او در دست نیست. گرچه واژهٔ مفتی ظهور در این دارد که احتمالاً او از علمای صاحب افتای زمانهٔ خویش بوده است. همچنین از آنجایی که کاتب کتاب خود اوست از تاریخ کتابت می‌توان دریافت که در قرن هشتم و نهم می‌زیسته است.

منابع مصنف

از آنجایی که مصنف در این کتاب به نقل و نقد آرای حکمای مشّا و اشراق، عرفا، معتزله، اشاعره و صاحبان ادیان مشهور می‌پردازد، بی‌شک باید از منابع متعدد و متنوعی بهره برده باشد.

برخی از این منابع به تصریح خود او عبارتند از : شفا، اشارات، الواح عمادیه، الصفات، الصحائف و کتب آسمانی تورات و انجیل.

با مقایسهٔ عبارت متن با کتابهایی همچون المباحث المشرقیة، محصّل افکار المتقدمین و المتأخرین، الاربعین امام فخر رازی، مواقف، مقاصد، تجرید الاعتقاد و مقابلهٔ آنها براحتی می‌توان دریافت که مصنف از این گونه آثار نیز استفاده کرده است. در برخی از موارد به قدری عبارات و عناوین متن به آثار امام نزدیک است که گویا دست به ترجمهٔ آزاد آنها زده است. و این کاشف از آن است که شدیداً تحت تأثیر آرای امام بوده است.

گرایش مصنف به مبانی نظری امام فخر رازی و نقشی که این متفکر بزرگ جهان اسلام در تعامل و تکامل اندیشه‌های کلامی و فلسفی داشته، نگارنده را بر آن داشت تا مأخذ برخی از مباحث کتاب را از دو اثر گرانسنگ المباحث المشرقیة و تلخیص المحصّل

استخراج و در پاورقی ثبت کند و گاه نیز برای تتمیم بحث عین عبارات امام را بدانها افزوده است.

روش مصنف

شیوهٔ مصنف آن است که بعد از تصویر مسئله و تحریر محلّ نزاع به نقل تمامی آرا پرداخته و ادلّهٔ آنها را به نقد می‌کشد. او در این راه هیچ تعصبی به خرج نمی‌دهد. گاه آرای معتزله را بر می‌گزیند و گاه قول حکما را ترجیح می‌دهد و در مواردی نیز خود رأی مستقلی را ارائه می‌دهد. حتّی در بحث امامت و افضل مردمان بعد از پیغامبر ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم ـ بعد از نقل ادلهٔ طرفین، آنها را متعارض می‌انگارد؛ با اینکه او خود از علمای عامّه است.

گرچه آرای مصنف بیشتر بر مبانی کلام اشعری منطبق بوده و گرایش خاصی به اندیشه‌های امام فخر رازی دارد. امّا با این حال گاه آرای اشاعره را نیز ابطال می‌کند و اندیشه‌های فخر رازی را به کنار می‌نهد. به عنوان مثال در قانون دوم، مقالت اوّل، فصل چهاردم، در مقدمهٔ بحث از اسماء الله می‌گوید :

> و در اسم ارباب علم را اختلاف است : نزدیک اهل سنّت اسم عین مسمّی است و الفاظی که مسمّی بدان معبّر است، تسمیات است. و اشعری در تفسیری که از تصانیف اوست هم بر این رفته است. و همو در کتاب الصفات که آن نیز از مصنّفات اوست، ذکر کرده است که « الإسم هو الصفة »؛ و میان این هر دو کلام تناقض بیّن است.

همچنین در قانون دوم، مقالت پنجم، فصل سوم، برخلاف اشاعره و امام فخر رازی تکلیف ما لایطاق را ممتنع می‌شمارد؛ و ادله قائلین به جواز تکلیف مالایطاق را ابطال می‌کند. عین عبارت او چنین است :

> نزدیک معتزله و غزالی تکلیف مالایطاق جایز نیست. و مختار فقهای بخارا و سمرقند همین است. و نزدیک اشعری و متابعان او تکلیف

مالایطاق جایز است. و این قول اختیار امام فخرالدین رازی است ... و حقّ مختار فقها است به دو وجه :

وجه اوّل آن است که تکلیف ما لایطاق عبث است، و عبث در حقّ حکیم قادر محال است.

وجه دوم قول الله تعالی است : « لا یُکلِّف الله نَفسَاً الاّ وُسعَها » و « ما جَعَل عَلَیکم فی الدین مِن حَرَج »؛ و هیچ حرجی بالاتر از تکلیف مالایطاق نیست.

در قانون دوم، مقالت اوّل، فصل پانزدهم، برخلاف اشاعره که معتقد به جبرند مسلک میان جبر و تفویض را برمی‌گزینند و می‌گوید :

نزدیک اشعری در این افعال نیز قدرت بنده را هیچ تأثیر نیست، بلکه مؤثِّر در قدرت و افعال او قدرت و مشیّت الله تعالی است و این مذهب را مذهب جبر خوانند ... و نزدیک قومی از علما مؤثّر در این افعالْ قدرت الله تعالی و قدرت بنده است. و این مذهب وسط میان مذهب جبر و قدر است و قریب به حقّ است.

و یا در قانون اوّل، مقالت اوّل، بحث چهارم، فصل چهارم، هنگام برشمردن اقسام تقدّم، رأی ابن سینا را اختیار می‌کند و نقض فخر رازی را وارد نمی‌داند :

و باید دانست که تقدّم بر پنج قسم است : یکی تقدّم زمانی؛ و تقدّم زمانی آن است که متقدّم قبل المتأخّر بود به قبلیّتی که آن با متأخّر، در زمان واحد جمع نشود؛ چنانکه تقدّم اَب بر اِبن. ابوعلی سینا در اشارات همین اختیار کرده است. فلا یرد نقض الإمام فخرالدین رازی علی هذا الحصر.

در قانون اوّل، مقالت دوم، بحث اوّل، فصل اوّل نیز برخلاف امام فخر رازی تصدیق را امری بسیط دانسته و همنوای با برخی از حکما آن را مساوق با حکم قرار می‌دهد :

تصدیق عبارت از مجرّد حکم است؛ و این بر رأی حکماست. و بر رأی

امام فخرالدین رازی تصدیق عبارت از تصوّر محکومٌ علیه و تصوّر محکومٌ به و تصوّر نسبت حکمیه و حکم است. و حقّ قول حکماست.

امتیازات این اثر

این اثر از جهات متعدد حائز اهمیت بوده و از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است، از جمله :

۱. نثر شیوا و کهن پارسی

۲. ابداعات مصنف در شیوهٔ طرح برخی مباحث و ارائه ادلّه نوین. در بخش بعدی به برخی از این ابداعات اشاره خواهیم کرد ـ ان شاءالله تعالی.

۳. از آنجایی که اکثر متون کلامی به زبان عربی نگاشته شده، نثر فارسی این کتاب برای دوستداران فارسی زبان این علم، بسیار راهگشا خواهد بود.

۴. مدخل و منبعی برای آشنایی با آرای کلامی قدما تا سده‌های هشتم و نهم هجری

ابتکارات مصنف

مصنف در برخی موارد دارای ابتکارات و نوآوری است. این ابداعات را از حیث محتوا می‌توان به دو قسم تقسیم کرد : ۱. شیوه تقریر مباحث ۲. ارائه ادلهٔ اثباتی و سلبی. او خود در جای جای کتاب با عباراتی نظیر : « لم یوجد فی کتب القوم » و « هذا برهان بدیع » به این موارد تصریح کرده است. به عنوان مثال :

الف ـ در قانون اوّل :

۱. مقالت اوّل، بحث ششم، ضابطهٔ اوّل، فصل ششم بعد از نقل برهانی که مشهور در مقام ابطال تسلسل اقامه کرده‌اند خود تقریری جدید از این برهان ارائه می‌دهد و در انتها می‌گوید : « و هذا التقریر لیس فی کتب القوم ».

۲.مقالت اوّل، بحث ششم، ضابطهٔ دوم، فصل اوّل بعد از نقل سه برهانی که عقلا برای اثبات امتناع ترجّح بلا مرجّح اقامه کرده‌اند خود وجه چهارمی را اضافه کرده

و در انتها می‌گوید : « و هذا برهان بدیع ».

۳. مقالت اوّل، بحث ششم، ضابطهٔ دوم، فصل چهارم، بعد از نقل دلیل گروهی که معتقدند علّت نیاز اثر به مؤثِّر امکان اوست، خود دلیل دیگری را اقامه می‌کند و در پایان چنین تصریح می‌کند: «و این برهانی است که در کتب قوم مذکور نیست» .

۴. مقالت دوم، بحث چهارم، فصل سوم، در انتهای بحث برای اثبات امتناع انتقال اعراض برهانی را به اختصار ارائه می‌دهد، و پس از اثبات مدعای خویش می‌گوید : « و هذا حسن بدیع ».

ب ـ در قانون دوم :

۱. مقالت اوّل، فصل دوم در مقام اثبات وجود واجب بعد از تقریر برخی از وجوهی که علما بدانها تمسک کرده‌اند، به دلیل دیگری اشاره می‌کند و در انتها تصریح می‌کند که: « و هذا برهان بدیع ».

۲. مقالت اوّل، فصل ششم بعد از تبیین استدلال هشام بر اینکه الله تعالی عالم به جزئیات نیست مگر وقت وقوع، می‌گوید : « هذا ما قاله الهشام و تابعه قومٌ و تحیّر فی حلّه جمیع العقلاء ». سپس راه حلّ خود را ارائه می‌دهد. و در پایان ادعا می‌کند که : «هذا الحلّ ما ذکره أحد من العلماء».

۳. مقالت دوم، فصل پنجم پس از اثبات عدم تحیّز الله تعالی، می‌گوید : « و هذا برهان بدیع ».

توصیف نسخه

این کتاب از نسخه‌های منحصر به فرد و از ذخایر ارزشمند کتابخانهٔ گنج بخش پاکستان است. علی رغم تمامی تلاشهای به عمل آمده، متأسفانه تا به حال به نسخهٔ دیگری دست نیافتیم. از این رو تصحیح بر اساس همین نسخهٔ واحد که خالی از نقص و افتادگی و ناخوانایی نیست صورت گرفت. طبیعی است که تصحیح چنین آثاری مشکلات خاصّ خود را به همراه دارد که اهل فنّ بخوبی بر آن واقفند. امّا نگارنده به

دلیل علاقهٔ وافر به این گونه آثار و اهمیت این اثر، تمامی آنها را با آغوش باز استقبال کرد، البته قضاوت اینکه تا چه حدّ در این راه موفق بوده بر عهدهٔ خبرگان فنّ تصحیح و خوانندگان گرامی است.

کتاب حاضر با شمارهٔ ۹۱۳ در کتابخانهٔ گنج بخش نگهداری می‌شود. خطّ آن از نوع نستعلیق پخته است که به قلم مصنف تحریر شده؛ چه او در انتهای رساله‌ای که به کتاب ضمیمه نموده چنین می‌نگارد: «کتبه أبوعلی محمد بن أبی الفضل بن محمد المفتی».

او آن گونه که خود در پایان کتاب تصریح نموده است در تاریخ نهم ربیع الآخر سال ۸۱۴ هـ. ق، از تألیف و تحریر کتاب فارغ شده است.

از میان صفحات کتاب یک برگ شامل بخش انتهایی فصل یازدهم از مقالت سوم قانون دوم و خاتمه آن به همراه فصل اوّل و قسمتی از فصل دومِ مقالت چهارم، موجود نیست.

دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل) در مجلهٔ مشکوة (شماره ۲۷، سال ۱۳۶۹) بعد از ذکر عناوین و سرفصلهای کتاب و معرفی اجمالی آن، در مقام توصیف ظاهری نسخه چنین اظهار می‌دارد که:

> تعلیق ۲۰ سطری ۱۳ × ۲۳ س، نسخه به خطّ مؤلف است، تاریخ تحریر همان تاریخ تألیف است در نهم ربیع الآخر ۸۱۴ هـ ق. از میان برگ ۹۸ کسر است، در حواشی یادداشتهایی و توضیحاتی پیرامون متن و اصلاحات متن از مؤلف.
>
> دارای ۱۱۴ گ ۱۸/۵ × ۲۸/۵ س، کاغذ سمرقندی، آسیب موریانه دیده است، جلد تیماج زرد، عطف و لبه، میشن سرخ، بر روی جلد سه ترنج که در وسط آن نام صحّاف آمده است: «عمل ملا محمّد نعیم صحّاف، ۱۲۷۲»، نسخهٔ شمارهٔ ۹۱۳ کتابخانهٔ گنج بخش.

استاد احمد منزوی در **فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش**، ج ۲، ص ۴۶۰ـ ۴۶۱ و **فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان**، ج ۲، ص ۹۷۵ و دکتر محمد

حسین تسبیحی در جلد سوم **فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش**، ص ۳۴۹ نیز به معرّفی این نسخهٔ نفیس پرداخته‌اند.

از این نسخه دو میکروفیلم به شماره‌های ۵۰۹ ک و ۳۷۳/۳ در سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی وزارت ارشاد اسلامی و میکروفیلم دیگری در مرکز دائرةالمعارف بزرگ اسلامی موجود است.

تذکر

۱. برای آن که خواننده هر چه بیشتر با نثر استوار و شیوای کتاب انس گیرد، برخی از موارد را که با نثر امروزین تفاوت داشت و باعث دشواری مطالعهٔ کتاب می‌شد به شکل زیر تغییر دادیم :

ـ همزهٔ مکسور انتهای کلمه : ی

ـ کی : که

ـ آنک : آنکه

ـ آنچ : آنچه

ـ چنانچ : چنانچه

ـ درین : در این

ـ درو : در او

ـ برین : بر این

ـ دویم : دوم

ـ سیوم : سوم

ـ بلک : بلکه

۲. گاه برای روانی و تتمیم عبارات کلماتی را در داخل کروشه [ ] به متن افزوده‌ایم.

۳. خطاهای متن اصلی در پاورقی تحت عنوان « اصل » ذکر شده‌اند.

۴. برخی از صفحات کتاب دارای حواشی‌ای است که بعضی از آنِ مصنف و برخی ظاهراً مربوط به دیگران است. از آنجایی که تفکیک این حواشی در تمامی موارد

امکان پذیر نبود، همهٔ آنها با علامت « ش » در پاورقی مشخص شده‌اند.
نکتهٔ دیگر آن که از حیث محتوایی اکثر این حواشی به ترجمهٔ لغات، ارائهٔ مثال و توضیح واضحات پرداخته‌اند؛ و تنها در مواردی اندک دارای بار علمی و نکته‌ای مفید می‌باشند. از این رو در ثبت حواشی به شیوهٔ گزینشی عمل نموده و به ذکر موارد قابل استفاده بسنده شده است.

اعتذار و تقدیر

پیشاپیش بر بضاعت اندک و خطاهای احتمالی خویش اعتراف داشته و از خوانندگان اندیشمند برای اصلاح این لغزشها استعانت می‌جویم.

در انتها جا دارد از تمام کسانی که در به فعلیت رساندن این اثر مرا یاری داده‌اند تشکر و تقدیر نمایم : از استاد احمد منزوی که اصل کتاب را به دفتر معرفی کردند، و آقای عنایت الله مجیدی که لطف نموده و تصویری از کتاب را از طریق کتابخانهٔ دایرة المعارف بزرگ اسلامی در اختیار قرار دادند، و مهندس علیمحمدی مسئول محترم سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی که با عنایات ایشان امکان استفاده از میکروفیلمهای کتاب جهت رفع برخی از کاستیها حاصل شد، بویژه از مسئول محترم دفتر نشر میراث مکتوب جناب آقای اکبر ایرانی که پیشنهاد تصحیح این اثر را داده و در تمامی مراحل کار از هیچ گونه مساعدتی دریغ نورزیده و همواره مشوّق و راهنمای بنده بوده‌اند و همچنین از آقایان محمّد باهر و اسکندر اسفندیاری و سیّد مهدی جهرمی که از نظرات اصلاحی ایشان بهره‌مند شدم.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین، و نرجو منه أن یتقبّله بقبول حسن، و یجعله ذُخراً لیوم لاینفع مال ولابنون إلّا من أتی الله بقلب سلیم.

المفتاق إلی رحمة ربّه
علی اوجبی
پاییز ۱۳۷۴

[پیشگفتار مؤلف]

بسم الله الرحمن الرحیم

ربّ یسّر و تمّم بالخیر

حمد و سپاس موفور و شکر و ثنای نامحصور مرصانع قدیم و واجب حکیم را ـ تعالی شأنه و تعاظم سلطانه ـ که حصول ازهار محدثات در بوستان وجوداز تنفّس لواقح حکمت اوست، و بقای جواهر زواهر حادثات ثمرهٔ ارادت و قدرت او. حکیمی که طبایع مختلف عناصر را موافقتِ امتزاج داد تا بواسطهٔ آن هزاران انواع مخلوقاتْ قدم از عدم در حیّز وجود نهاد، و هر یک نوع را بر حسب استحقاق او از خزانهٔ « أعْطیٰ کلَّ شیءٍ خَلْقَه »[1] به کسوت صورتی و لباس کرامتی مخصوص گرداند. و نوع انسان را از جملهٔ این انواع برگزید و خلعت «وَفَضَّلْناهُم عَلیٰ کَثیرٍ ممَّنْ خَلَقْنا »[2] در بر ایشان کشید و رایت هدایت در قلب جای سینهٔ ایشان برافراخت، و عقل را حلیت بنیّت و نفس ناطقه را زینت طینت ایشان ساخت، و جمال غرایب حسی و ناسوتی که « سَنُریهم آیاتنا فی الآفاقِ وَ فی أنْفُسِهم »[3] و حسن عجایب ملکی و ملکوتی که « أوَلَمْ یَنْظُروا فی مَلَکُوتِ السَّمواتِ و الأرضِ »[4] بر ایشان جلوه داد و سیرِ طرق ترتیب و تلفیق مدلول مناهج

---

۱. طه/۵۰.

۲. اسراء/۷۰.

۳. فصلت/۵۳.

۴. اعراف/۱۸۵.

تصور و تصدیق، بر ایشان آسان کرد و بلبل عقیق پیکر زبان در قفس دهان سیم سیمای ایشان در گویایی آورد تا بر شاخسار « وَ مٰا اُمِرُوا إلّا لِيَعْبدوا اللّه مُخْلِصين »[1] داستان «فَتَبارَکَ اللّهُ أحْسَنُ الخَالِقين»[2] سراید. شعر :

تأمَّل فی التی قُلنا تجد فیها جَلالَ اللـه

فنِعم الربّ و المولی تعالی الله تَعالی الله

و صِلات صلوات نامیه و تُحف تحیات عطرهٔ زاکیه که شمه [ای] از شمایم آن مشام جان و صماخ روان را چون نسیم انس افزای سحری و دم مشک تر به گلبرگ طری، معطر گرداند بر خلاصهٔ موجودات و زبدهٔ کاینات، شاه فلک تاج، تخت نشین کنوز معراج در دریای اصطفا، درّین سپهر اجتبا، آفتاب فلک رسالت، ماهتاب افق جلالت، طراز کسوت فتوت، جمال چهرهٔ نبوت، نتیجهٔ مقدمات ابداع، اشرف عالم کُنه و اختراع، متکلم کلام فصل، ناطق کلمهٔ عدل، صاحب قول شارح[3]، مالک حجت واضح، صدر جریده انبیا محمد مصطفی ـ صلّی الله علیه و [آله] سلّم ـ که راه بر دعوت گمراهان شقاوت را از غمرات ضلالت به ساحل هدایت کشید، و کوته نظران غوایت را از ظلمات جهالت به انوار معرفت رسانید، و عندلیب لفظ گهربار او در باغ تنزیه و تقدیس نوا [ی] « سُبْحَانَ الَّذِی أسْریٰ بِعَبْدِه »[4] زد و در بستان سرای وحدت، دستان سرای تمجید و تحمید گشت. شعر :

لقـــد غـــلب الآفـــاقَ أنـوارُ دیـنه و سار مَسیرَ الشمس فی الشرق و الغرب

و لطایف ثنا و نفایس نثا[5] بر زمره آل و اصحاب و فرقه عترت و ارباب او ـ رضوان الله

---

۱. بیّنه/۵.

۲. مؤمنون/۴.

۳. ش : شارع .

۴. اسراء/۱.

۵. النثا مقصور مثل الثنا إلاّ أنّه فی الخیر و الشر و الثنا فی‌الخیر خاصّة. لسان العرب، ج ۶، ص ۴۲ ـ ۴۳ .

علیهم اجمعین ـ که نجوم آسمان شرع تازی و لآلی دریای دین حجازی و هاشمی، اعلام علم شرایع و احکام، و ناصب رایات قواعد عقاید اسلام بوده‌اند. شعر :

هم النُجَباء الغرّ من آل محمد و هم بایعوه طائعین لدی[1] الشجر
علیهم سلامُ اللّه مٰا نٰاحَ طائر وَ مٰالاحَ للسائرین فی الظلم القمر

بعد حمد فاطر عقول و حواس، و مبدع انواع و اجناس و درود رسول ربانی و حکیم صمدانی، باز می‌نماید ضعیف مفتقر به حضرت غنیّ قویّ **محمد ابوالفضل محمد** یدعی **حمید مفتی** ـ أصلح الله شأنه و صانه عمّا شانه ـ که : بدن به نسبت نفس ناطقه، به منزله رحم به نسبت جنین است. چنانکه خروج جنین از رحم اگر بر صورت حَسن و شکل زیبا و اعتدال مزاج و تناسب اعضاست، فرحت تام و غِبطَت مستدامْ قرین حال اوست. و اگر بر منظر کریه و اعوجاج صورت و جوارح غیر متناسب و نقصان بنیت است، همیشه پای بند شبکات غم و اسیر مخالب الم است. و همچنین نفس ناطقه، اگر مفارقت او از بدن بر اتقان معرفت ذات حق تعالی و صفات کمال و ایقان حقایق و اخلاص اعمال است « فَقَدْ فٰازَ فَوزاً عَظیما »[2]، و اگر بر اتّباع هوا و هواجس ظلمانی و تثبّت بر رذایل بشری و کدورات انسانی است « فَقَدْ خَسِرَ خُسْراناً مُبینا »[3]. فیا أیّها الأخ

أقبِل علی النفس و استکمِل فضائلَها فَأنت بالنفس لابالجسم إنسانُ

و استکمال فضایل واستطراح رذایل منوط و مربوط به تحصیل علم کلام است که علمی است باحث به براهین قاطع و حجج ساطع، از احوال الوهیّت و اسرار ربوبیّت که مطالب علیا و مقاصد قصوی است، و معرفت توحید و صفات، و تصور صنع و مصنوعات، و علم به احوال ملائکه و انبیا و ائمه و اولیا و مطیعان و عاصیان و بهشتیان

۱. اصل : لدا .
۲. احزاب/۷۱ .
۳. نساء/۱۱۹.

و دوزخیان و جز آن، در دنیا و آخرت متعلق بدوست؛ و ابحاث شریف و نکات لطیف از سبب استعداد تحقیق حقایق و استدلال به تدقیق دقایق است؛ و نجات از قید وثیق نفسانی و خلاص از شکوک و اوهام ظلمانی نتیجه مقدمات اوست. و لله درّ من قال :

جمٌّ بدائعه زهرٌ مطالعه غرٌّ مقاطِعه درٌّ مَعانِیه

پس بر هر یکی از اهل تکلیف لازم و متعین باشد که همت و نهمت بر اقتنای علم کلام که آثار مرضیهٔ آن قلائد و مفاخر علوم است، مقصور و مصروف دارد. و به حکم «إیّاک و الغلوّ فی الدین»[1] الحدیث، دست از اذیال غلو کوتاه گرداند. و بر مقتضای «الحَسَن بین السبتین» وسط امر، لازم گیرد. شعر :

علیک بأوساط الأمور فإنّها نجاة ولاتَرکَب ذلولاً ولا صَعبا

تا نفس عزیز را از ظلمت ضلالت و غرقاب شقاوت، به نور هدایت و شاهد سعادت تواند برسانید.

بدین داعیه، این ضعیف کتابی در این علم خاص برای رضای خداوند کریم و سمیع علیم ـ تعالت آلائه و توالت نعمائه ـ تألیف کرد و مسائل شریف و فواید لطیف و مطالب بدیع و قواعد منیع ،بی‌اطناب مملّ و ایجاز مخلّ، در وی فراهم آورد تا فواید این فراید به بندگان حضرت او ـ جلّت قدرته و علت کلمته ـ عاید گردد. و چون اکثر ابحاث این کتاب منقول از دو بحر ذاخرست ـ أعنی معالم و صحایف ـ که هر یک شامل دقایق و حامل حقایق و متضمن ابحاث عجیب و اسالیب غریب و مشتمل مذهب متقدمان و آرای متأخران است، این کتاب را **قاموس البحرین** نام نهاد؛ زیرا که « قاموس » دریا [ی] خُرد[2] را گویند که از دریا [ی] بزرگ شاخ زده باشد. و بر دو قانون[3] منحصر گردانید.

---

۱. سنن نسائی، کتاب مناسک، ص ۲۱۷ .

۲. اصل : خورد .

۳. ش : إنّما حصر علی قانونین لأنّ ما یذکر فی العلم إمّا مقصود بالذات أو مقصود بالعرض و المقصود بالذات هو المسائل و المقصود بالعرض هو المبادی .

مأمول از مکارم اخلاق ولات حلّ و عقد و ارباب قبول و ردّ آن که این کتاب را به عین عنایت محلوظ فرمایند و به مقله قدح و زرابت، مطروح نگردانند و سهو و خطا به ذیل[۱] صفح و عفو پوشند، و به قدر امکان در تصحیح و اصلاح کوشند؛ فإنّ الإصابة غایة تکل عنها العقول و الآراء و العصمة فضل الله یؤتیه من یشاء هو الموفق للصواب و إلیه المرجع و المآب.

قانون[۲] اوّل

در بیان مبادی

و این قانون مشتمل یک مقدمه و سه مقالت است

مقدمه[۳] مشتمل چهار فصل است :

فصل اوّل : در بیان ماهیت علم کلام و بیان موضوع و استمداد و فایده آن

فصل دوم : در بیان مدارج علم کلام و منع اطلاق طعن [ی که] در باب آن علم منقول است و ذکر وجه تسمیه

فصل سوم : در بیان تقسیم موجودات بر مذهب متکلمان

فصل چهارم : در بیان تقسیم موجودات بر مذهب فلاسفه

مقالت اوّل : در بیان امور شامله [یعنی امور عامه] و این مقالت مشتمل شش بحث است:

بحث اوّل : در وجود، و این بحث مشتمل سه فصل است :

فصل اوّل : در بیان ماهیت وجود

فصل دوم : در بیان آن که وجود مشترک است میان جمیع موجودات یا نه

فصل سوم : در بیان آن که وجود زاید بر ماهیت است یا نه

---

۱. اصل : بزیل .

۲. ش : أمر کلّی منطبق علی جزئیاته .

۳. ش : ما یتوقّف علیه الشروع فی العلم و هذا مقدمة العلم إذا أُرید به ما یتوقف علیه الشروع علی وجه البصیرة .

بحث دوم : در موجود و معدوم، و این بحث مشتمل پنج فصل است :

فصل اوّل : در بیان قسمت موجود

فصل دوم : در بیان معدوم

فصل سوم : در بیان اعادت معدوم

فصل چهارم : در بیان حال

بحث سوم : در ماهیت، و این بحث مشتمل چهار فصل است :

فصل اوّل : در بیان تحقیق ماهیت

فصل دوم : در بیان اقسام ماهیت

فصل سوم : در بیان اجزای ماهیت

فصل چهارم : در بیان آن که ماهیات مجعوله است یا نه

بحث چهارم : در لواحق وجود، و این بحث مشتمل چهار فصل است :

فصل اوّل : در بیان تعیّن

فصل دوم : در بین علّت تعیّن

فصل سوم : در بیان وحدت و کثرت

فصل چهارم : در بیان حدوث و قدم

بحث پنجم : در لواحق ماهیت، و این بحث مشتمل سه فصل است :

فصل اوّل : در بیان معنی واجب و ممکن و ممتنع

فصل دوم : در بیان وجوب وجودی هست یا نه

فصل سوم : در بیان امکان

بحث ششم : در لواحق وجود و ماهیت که آن موجود لواحق علّیت و معلولیت است، و این بحث مشتمل دو ضابطه است :

ضابطهٔ اوّل : در بیان علّت، و این ضابطه مشتمل هفت فصل است :

فصل اوّل : در بیان ماهیت علّت و اقسام آن

فصل دوم : در بیان علّت فاعلیه
فصل سوم : در بیان علّت مادّیه
فصل چهارم : در بیان علّت صوریه
فصل پنجم : در بیان علّت غائیه
فصل ششم : در بیان ابطال دور و تسلسل
فصل هفتم : در بیان آن که عدم علّتْ علّتِ عدم است
ضابطهٔ دوم : در بیان معلول، و این ضابطه مشتمل پنج فصل است :
فصل اوّل : در بیان امتناع ترجّح یکی از دو طرف ممکن بر طرف دیگر بدون مرجِّح
فصل دوم : در بیان آن که یکی از دو طرف ممکن اولی به ممکن است یا نه
فصل سوم : در بیان علّت حاجت اثر به مؤثِّر
فصل چهارم : در بیان آن که اثر در حالت بقا مستغنی از سبب است یا نه
فصل پنجم : در بیان معلول شخص
مقالت دوم : در بیان اعراض، و این مقالت مشتمل چهار بحث است :
بحث اوّل : در ادراکات، و این بحث مشتمل پنج فصل است :
فصل اوّل : در بیان مطلق ادراک
فصل دوم : در بیان معنی علم
فصل سوم : در بیان حواسّ خمسه ظاهره
فصل چهارم : در بیان حواسّ خمسه باطنه
فصل پنجم : در بیان قوّت‌ها [ی] نفس انسانی
بحث دوم : در مدرکات اوّلی، و این بحث مشتمل پنج فصل است :
فصل اوّل : در بیان مبصرات
فصل دوم : در بیان مسموعات
فصل سوم : در بیان باقی محسوسات

فصل چهارم : در بیان مشمومات

فصل پنجم : در بیان ملموسات

بحث سوم : در غیر محسوس اوّلی، و این بحث مشتمل پنج فصل است :

فصل اوّل : در قسمت کمّ و تناهی ابعاد

فصل دوم : در بیان خلأ

فصل سوم : در بیان حرکت

فصل چهارم : در بیان وجود زمان

فصل پنجم : در بیان قوت و خلق

بحث چهارم : در [آنچه] شامل ادراک و مدرَک [است] ، و این بحث مشتمل شش فصل است:

فصل اوّل : در بیان ماهیت کیف و انواع آن

فصل دوم : در بیان امور نسبیه

فصل سوم : در بیان امتناع انتقال اعراض

فصل چهارم : در بیان آن که قیام عرض به عرض جایز است یا نه

فصل پنجم : در بیان آن که بقای عرض ممتنع است یا نه

فصل ششم : در بیان امتناع حلول عرض واحد در دو محلّ

مقالت سوم : در بیان جواهر، و این مقالت مشتمل دو بحث است :

بحث اوّل : در جواهر جرمانیّه، و این بحث مشتمل چهار فصل است :

فصل اوّل : در بیان تعریف جسم

فصل دوم : در بیان جزء لایتجزّی

فصل سوم : در بیان هیولا

فصل چهارم : در بیان صورت نوعیه

بحث دوم : در جواهر روحانیّه، و این بحث مشتمل سه فصل است :

فصل اوّل : در بیان حقیقت نفس انسانی

فصل دوم : در بیان احوال نفس انسانی

فصل سوم : در بیان روحانیات آسمانی و زمینی

قانون دوم

در بیان مسائل

و این قانون مشتمل هفت تمهید است :

تمهید اوّل : در بیان صفات ایجابیهٔ حق تعالی و تقدس، و این تمهید مشتمل سیزده[1] تنبیه است :

تنبیه اوّل : در اثبات وجود حق تعالی و تقدس

تنبیه دوم : در اثبات وحدانیت

تنبیه سوم : در بیان اوصاف بر سبیل اجمال

تنبیه چهارم : در بیان افعال

تنبیه پنجم : در بیان علم

تنبیه ششم : در بیان ارادت

تنبیه هفتم : در بیان حیات

تنبیه هشتم : در بیان بقا

تنبیه نهم : در بیان سمع و بصر

تنبیه دهم : در بیان تخلیق

تنبیه یازدهم : در بیان کلام

تنبیه دوازدهم : در بیان رؤیت

تنبیه سیزدهم : در بیان اتفاق اهل حقّ

---

۱. ش : پانزده .

تنبیه چهاردهم : در بیان اسماء الله

تنبیه پانزدهم : در بیان افعال عباد

تمهید دوم : در بیان صفات سلبیه حق تعالی و تقدس، واین تمهید مشتمل شانزده تنبیه است:

تنبیه اوّل : در بیان نفی معرفت کنه حقیقت الله تعالی

تنبیه دوم : در بیان نفی جزئیت و کلیت

تنبیه سوم : در نفی احتیاج

تنبیه چهارم : در بیان نفی قیام حوادث به ذات الله تعالی

تنبیه پنجم : در بیان نفی تحیّز

تنبیه ششم : در بیان نفی اتحاد

تنبیه هفتم : در بیان نفی حلول

تنبیه هشتم : در بیان نفی صورت

تنبیه نهم : در بیان نفی جهت

تنبیه دهم : در بیان نفی مکان

تنبیه یازدهم : در بیان نفی جوهریت

تنبیه دوازدهم : در بیان نفی جسمیت

تنبیه سیزدهم : در بیان نفی عرضیت

فصل چهاردهم : در بیان لذّت و الم

فصل پانزدهم : در بیان نفی لون و طعم و رایحه و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و امثال آن.

فصل شانزدهم : در بیان حدوث عالم

تمهید سوم : در بیان نبوّت و لواحق آن؛ و این تمهید مشتمل سیزده تنبیه، یازده فصل و یک خاتمه است :

تنبیه اوّل : در بیان مطلق نبوّت
تنبیه دوم : در بیان عصمت انبیا
تنبیه سوم : در بیان معصوم
تنبیه چهارم : در فضل انبیا بر اولیا
تنبیه پنجم : در بیان فضل انبیا بر ملائکه
تنبیه ششم : در بیان نبوت محمّد رسول الله صلّی الله علیه [و آله] و سلّم
تنبیه هفتم : در بیان معراج
تنبیه هشتم : در بیان عموم نبوت محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم
تنبیه نهم : در بیان فضل محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ بر جمیع انبیا علیهم السلام
تنبیه دهم : در بیان ثبوت اصول دین محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ به تواتر
تنبیه یازدهم : در بیان طریقت محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ پیش از نزول وحی
تنبیه دوازدهم : در بیان ختم رسالت بر محمّد صلّی الله علیه [و آله] و سلّم
خاتمه : در بیان کرامات اولیا قدس الله أرواحهم
تمهید چهارم : در بیان ایمان و اسلام و کفر، و این تمهید مشتمل هفت تنبیه است :
تنبیه اوّل : در بیان حقیقت ایمان و اسلام و کفر
تنبیه دوم : در بیان آن که ایمان قابل زیادت و نقصان است یا نه
تنبیه سوم : در بیان ایمان مقلد
تبیه چهارم : در بیان حکم استثنا در باب ایمان
تنبیه پنجم : در بیان حکم اصحاب کبایر
فصل ششم : در بیان حقیقت توبه
تنبیه هفتم : در بیان وجوب توبه

تمهید پنجم : در بیان حُسن و قبح و آنچه متعلق بدان است، و این تمهید مشتمل سه تنبیه است :

تنبیه اوّل : در بیان حُسن و قبح

تنبیه دوم : در بیان آن که افعال و احکام الله تعالی معلّل است یا نه

تنبیه سوم : در بیان تکلیف ما لایطاق

تمهید ششم : در بیان امامت، و این تمهید مشتمل سه تنبیه است :

تنبیه اوّل : در بیان تعریف امامت و غیر آن

تنبیه دوم : در بیان تعیین امام بعد پیغامبر علیه السلام

تنبیه سوم : در بیان افضل مردمان بعد پیغامبر علیه السلام

تمهید هفتم : در بیان احوال قیامت، و این تمهید مشتمل دو فصل و یک خاتمه است :

فصل اوّل : در بیان معاد

فصل دوم : در بیان سایر سمعیات

فصل سوم : در بیان معاد

فصل چهارم : در بیان حقیقت وزن أعمال

فصل پنجم : در بیان عدم علّیت عمل برای استحقاق ثواب

فصل ششم : در بیان ثواب اهل جنّت و عقاب اهل نار

فصل هفتم : در بیان احوال جنّت و نار

فصل هشتم : در بیان ردّ زعم بعضی حکمای اسلام که می‌گویند وعید برای تخویف است نه برای تعذیب

فصل نهم : در بیان شفاعت

خاتمه : در بیان مسائل منثوره[1]

---

۱. برخی از عناوینی که در این فهرست آمده و ترتیب آنها با کتاب مطابقت ندارد .

قـــانـــون اوّل

در بیان مبادی

و این قانون مشتمل یک مقدمه و سه مقالت است

مـقـدمـه

مشتمل چهار فصل است

فصل اوّل

در بیان ماهیت علم‌کلام و بیان موضوع و استمداد فایدهٔ آن

بدان که علم کلام علمی است که بحث کرده می‌شود در وی، از ذات و صفات اللّه ـ تعالی و تقدّس ـ، و از احوال ممکنات در مبدأ و معاد بر قانون اسلام[1]. و تقیید این حدّ به « قانون اسلام » برای آن است که تا علم الهی بیرون آید. زیرا که بحث در علم الهی اگر چه از ذات و صفات الله تعالی و از احوال ممکنات در مبدأ و معاد است، و لیکن مبتنی بر قواعد فلسفه است[2]، چنانکه استحالت وحی و نزول ملک و امتناع عود و عدم جواز قابلیت و فاعلیت واحد معاً و لزوم صدور واحد از واحد و جز آن. بخلاف علم کلام که بنا [ی] او بر قوانین اسلام است. یعنی اصل علم کلام، کتاب و سنت و اجماع و

---

۱. مباحث علم‌کلام را می‌توان به سه بخش عمده تقسیم کرد : تبیینی، اثباتی و سلبی. مسائل تبیینی عهده‌دار تبیین و ارائه تصوری از مفاهیم بنیادین دینی همچون خدا، نبی، امام، ملک می‌باشند که در جایگاه موضوع و محمول مسائل اثباتی قرار می‌گیرند. در بخش اثباتی هدف اثبات تصدیقات و قضایای اصیل و زیربنایی دینی است؛ قضایایی همچون « خدا وجود دارد »، « خدا واحد است »، « معاد روحانی است » و ....
و امّا بخش عمده مباحث کلامی که باعث پویایی و طراوت آن می‌شود، مباحث سلبی است. مقصود از این بخش دفع تمامی شبهاتی است که بر پیکرهٔ دین وارد می‌شود.

۲. استدلالهای فلسفی مبتنی بر یقینیات بوده و به شیوه برهانی است. در حالی که در کلام معمولاً بر حسن و قبح تکیه می‌شود و از قیاس‌های جدلی بهره می‌گیرند. از این رو کلام را « حکمت جدلی » نامیده‌اند.

معقولی است که مخالف این اصول نبود.

و موضوع علم کلام ذات الله تعالی است من حیث هی و ذات ممکنات از جهت آن که در ربقه حاجت به الله تعالی است. زیرا که موضوع هر علمی چیزی است که بحث کرده شود در آن علم، از اعراض ذاتیه آن چیز؛ یعنی از اوصافی که منشاء آن ذات است. و بحث در علم کلام از احوال این دو ذات است. پس آن هر دو ذات، موضوع علم کلام بود.

سؤال : اگر موضوع علم متعدد باشد، لازم است که آن متعدد به واحد بازگردد. فیما نحن فیه ذات الله تعالی من حیث هی و ذات ممکنات از این جهت که در ربقه احتیاج به الله تعالی است، به کدام چیز باز می‌گردد ؟

جواب : این هر دو ذات به موجود باز می‌گردد و آن شیء واحد است. و استمداد[1] علم کلام از عربیّت است. زیرا که اکثر اصول این علم چنانکه کتاب و سنت و اجماعْ عربی است.

و فایده این علم معرفت ذات و صفات الله تعالی و معرفت سایر اعتقادات است[2].

فصل دوم

در بیان مدارج علم کلام و منع اطلاق طعن که در باب این علم منقول است، و ذکر وجه تسمیه

بدان که احکام شرع بعضی متعلق به کیفیت عمل است و این احکام را احکام فرعی و عملی خوانند؛ و بعضی متعلِّق به اعتقادات، و این احکام را احکام اصلی و اعتقادی گویند. و علمی که متعلق به احکام فرعی و عملی است، آن را « علم شرایع و احکام » خوانند. و علمی که متعلق به احکام اصلی و اعتقادی است، آن را « علم توحید و

۱. ش : المراد من الاستمداد المستمدّ منه .

۲. همان طور که گذشت بخش مهم علم کلام اختصاص به دفع شبهات دارد، از این رو یکی از با ارزش‌ترین فواید و ره‌آوردهای علم کلام دفع تشکیکات و تشیید و تحکیم عقاید دینی و ایمان مذهبی است.

صفات » خوانند[۱].

و صحابه و تابعین ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ به برکات صحبت نبوی و قرب عهد به زمان مصطفوی و به سبب عقاید صافی و دانش وافی و بنابر قلّت وقایع و اختلافات و تمکّن مراجعت به ثقات، از تدوین و ترتیب این علم فارغ و مستغنی بوده‌اند.

و بعد ایشان چون اختلافات آرا و میل به بدعت و هوی[۲]، ظهور یافت و فتاوی و واقعات و رجوع خلق به علما در مهمّات بسیار گشت، تبع تابعین و دیگر علمای دین، به تمهید قواعد و اصول و ترتیب ابواب و فصول و تعیین اوضاع و اصطلاحات و تبیین مذاهب و اختلافات مشغول گشتند. این علم کلام متقدمان است.

و چون فلسفه از لغت یونانی به لغت عربی نقل کرده شد، اسلامیان برای ردّ خلافی که فلاسفه را با شریعت است، در وی خوض نمودند و بیشتر از فلسفه با علم کلام خلط کردند تا مقاصد آن متحقق گردد و ابطال اقوال ایشان میسّر آید. و معظم طبیعیات و الهیات و ریاضیات در وی درج کردند تا علم کلام به حدّی رسید [که] اگر سمعیّات در وی نبود از فلسفه متمیز نگردد. این علم کلام متأخران است.

و فی الجمله، علم کلام، اساس علم شریعت و رئیس معارف ملّت است و طعن و منع که در باب این علم از سلف نقل کرده‌اند، منحصر در حقّ متعصب در دین و قاصر از تحصیل یقین است. زیرا که طعن در اصل واجبات و منع از اسلس مشروعات[۳]، جایز نیست.

و تسمیه این علم به علم کلام[۴] به وجوه است :

---

۱. ش : و علمی که مفید معرفت به احکام عملی از دلایل تفصیلی است آن را علم فقه نام کردند، و علمی که مفید معرفت احوال ادلّه در افادت احکام است آن را اصول مسمّی گردانیدند ...

۲. اصل : هوا .

۳. ش : + و ذریعت تحصیل کمالات و وسیلت نیل سعادات .

۴. علم کلام نامهای دیگری هم دارد که عبارتند از :

۱) علم توحید و صفات ر.ک. شرح عقاید نسفی ج ۱ ص ۱۲

۲) فقه اکبر ر.ک. شرح مقاصد ج ۱ ص ۱۶۴ .

۳) علم نظر و استدلال ر.ک. کشاف اصطلاحات الفنون، ص ۲۲ ـ ۲۳. ←

وجه اوّل آن است که : عنوان مباحث این علم « الکلام فی کذا و کذا » بوده است، از آن جهت این علم را « علم کلام » نام کردند.

وجه دوم، آن است که : بدین علم، قدرت بر کلام برای تحقیق شرعیات و الزام خصوم حاصل می‌شود، چنانکه به منطقْ قدرت بر کلام برای تحقیق فلسفه حاصل می‌گردد؛ از آن، این علم را « علم کلام » گفتند.

وجه سوم آن است که : خلاف و نزاع در این علم بیشتر از علوم دیگر است، [به] سبب آن، برای الزام خصمان و ردّ مقالات ایشان، احتیاج به کلام بسیار است؛ بدین معنی این علم را « علم کلام » خواندند.

وجه چهارم آن است که : دلایل و براهین این علم اقوی است، بدین اعتبار چنانستی که همین « علم کلام » است، نه علوم دیگر. چنانکه میان دو سخن، اگر یکی قَویّ باشد، گویند : « سخن این است ».

وجه پنجم آن است که : حجج این علم قطعی است، [به] سبب آن، تأثیر این علم در دلْ اشدّ از تأثیر علوم دیگر است؛ بدین اعتبار این علم را « علم کلام » نام نهادند؛ زیرا که کلامْ مشتق از «کَلمْ» است و «کلم» به معنی « جَرح » است، و آن را در بدن شدّت تأثیر است[1]؛ و الله تعالی أعلم.

→

۴) علم اصول دین ر.ک. شرح باب حادی عشر، ص ۳ و تلخیص المحصّل، ص ۱.

۵) علم عقاید اسلامی

۶) علم توحید

۷) علم اصول عقاید

۱. وجه ششم آن است که : از نخستین مسائلی که مورد بحث و در نهایت نزاع و اختلاف میان دانشمندان مسلمین شد، این بود که آیا کلام خداوند حادث است یا قدیم ؟

وجه هفتم آن است که : چون اوّلین وسیله‌ای که تعلیم و تعلم توسط آن صورت می‌گیرد، تکلم است، به این دلیل این اسم بر آن اطلاق شده و برای تمییز علم کلام از سایر علوم به آن اختصاص داده شده است.

وجه هشتم آن است که : علم کلام با مباحثه و گفتگو ما بین دو طرف تحقق می‌یابد ولی علوم دیگر با مطالعه ←

فصل سوم

در بیان تقسیم موجودات بر مذهب متکلمان

هر چیز را که عقل آن را تصور کند، آن چیز نسبت به خارج، یا واجب است یا ممتنع یا ممکن. زیرا که ذات آن چیز اگر مقتضی وجود آن چیز است[1]، واجب است تعالی و تقدّس. و اگر ذات آن چیز، مقتضی عدم آن چیز است، ممتنع است، چنانکه اجتماع نقیضین. و اگر ذات آن چیز، نه مقتضی وجود آن چیز است و نه مقتضی عدم، ممکن است. چنانکه آسمان و زمین و آنچه میان ایشان است.

و ممکن یا متحیّز است یا حالّ است در متحیّز، یا نه متحیّز است و نه حالّ است در

→

کتب.

وجه نهم آن است که : اختلافات و مجادلاتی که در اکثر علوم به وقوع می‌پیوندد به کلام نیاز دارد.

وجه دهم آن است که : «کَلمْ» در لغت به معنی جرح و زخم وارد کردن است؛ و چون در مباحثات کلامی طرفین با زخم زبان به جدال با هم می‌پرداخته‌اند، این نام را به آن نهاده‌اند.

وجه یازدهم آن است که : چون علم کلام متشکل از مجموعه مباحثی بود که اهل حدیث معتقد بودند باید در مورد آنها سکوت کرد و متعبد به ظواهر آیات و روایات بود؛ در مقابل متکلمین معتقد بودند که باید در اطراف آن مسائل کنکاش و بحث عقلی نمود و به مباحثه و مجادله و گفتگو پرداخت؛ لذا این علم «کلام» نامیده شد.

وجه دوازدهم آن است که : چون حقیقت این علمْ مناظره و بحث و جدل در مقابل بدعت‌هاست، یعنی از مقوله کلام است نه عمل، لذا آن را علم کلام نامیده‌اند.

وجه سیزدهم آن است که : متکلمین از دیرباز درصدد برابری و هما وردی با فلاسفه بوده‌اند و چون می‌دیدند که فلاسفه مسلح به علمی به نام منطق می‌باشند، آنها نیز برای علم عقاید نام کلام را که مترادف با نطق است برگزیدند.

برخی در مقام نقد و ردّ این وجوه برآمده‌اند، غافل از این که این بحث قابل ردّ و نقد نیست، چه همان طور که مشهور است در وجه تسمیه اَدنی مناسبتی کفایت می‌کند. امّا از آنجایی که علما وجه تسمیه را جزو مبادی علم به شمار آورده و در مقدمه کتابهای خویش طرح کرده‌اند، از این رو وجهی مناسب‌تر خواهد بود که به ماهیت و غایت آن علم نیز اشاره داشته باشد.

۱. ش : یعنی وجود آن به اعتبار خارج نیست .

متحیّز. اگر متحیّزست، جوهر است. و جوهر اگر قابل قسمت است، جسم است و اگر قابل قسمت نیست، جوهر فرد است. و اگر حالّ است در متحیّز، عرض است. و عرض یا مختصّ به حیّ است، یا مختصّ به حیّ نیست. اگر مختصّ به حیّ است، ده چیز است : حیات، قدرت، اعتقاد، فکر، کلام، نفس، ارادت، کراهت، شهوت، نفرت، الم. و بدان که غیر این ده عرض چنانکه : ادراک و تعجب و ضحک و فرح و غم و مرض و صحت و نوم و یقظه و غضب و رحمت و مانند این، نیز مختصّ به حیّ است. و لیکن وجه متکلمان برای تخصیص این قسم به ده عرض، معلوم نیست.

و بعضی متکلمان برآنند که مقابل بعضی از این ده عرض که یاد کردیم، عدمی است، چنانکه : موت و عجز و لذّت. و چون پیش ایشان در این فرضْ شرط است که مفروضْ وجودی باشد، این عدمیّات را در اَعراض مختصّهٔ به اَحیاء، ذکر نکرده‌اند. و بعضی موت را بر این ده چیز زیادت گردانیده‌اند، بر گمان آن که وجودی است، لقوله تعالی « خَلَقَ المَوتَ و الحَیوةَ »[1].

و عرضی که مختص به حیّ نیست، یا محسوس است به حواسّ خمسه، به غیر واسطه یا به واسطه. اگر به واسطه است، تألیف و اعتماد و کون است. و بعضی فنا و بقا بر این زیادت کرده‌اند.

و کون چهار است : حرکت و سکون و افتراق و اجتماع. زیرا که حصول جوهر در حیّز اگر بعد حصول اوست در حیّزی دیگر، حرکت است. و اگر حصول او در حیّز، بعد حصول اوست هم در آن حیّز، سکون است. و حصول دو جوهر در دو حیّز، اگر بر وجهی است که جوهر سوم، میان ایشان متوسط گردد، افتراق است. و اگر بدین وجه نیست، اجتماع است.

و اگر محسوس به حواسّ خمسه، به غیر واسطه است، اگر محسوس به بصر است،

---

۱. ملک/۲.

اضواء و الوان است. و اصول الوان، نزدیک بعضی دو است : سیاهی و سبیدی؛ و باقی الوان به ترکیب است. و نزدیک بعضی، پنج است : سیاهی، سبیدی، سرخی، زردی و سبزی. و باقی الوان، مرکّب از این اصول است. و بعضی گفته‌اند که هیچ رنگی وجود ندارد. و رنگها که دیده می‌شود، آن را بیانی خلاف ظاهر کرده‌اند، به مطالعه مطوّلات معلوم گردد.

و اگر محسوس به سمع است، اصوات و حروف است. و اگر به شمّ است، روایح است و انواع آن بسیار. و آن را نامها [ی] مخصوص نیست. و اگر محسوس به ذوق است، طعوم تسعه است : تیزی و تلخی و شوری و شیرینی و چربی و ترشی و زفتی و کیدایی و بی‌مزه‌گی.

و وجه انحصار آن است که : جسم یا لطیف است یا کثیف یا معتدل. و فاعل در این هر سه یاگرم است یا سرد یا معتدل. اگرگرم در لطیفْ فاعل است، حاصل از آن «تیزی» است. و اگر درکثیفْ فاعل است، حاصل « تلخی » است. و اگر در معتدلْ فاعل است، حاصل «شوری» است. و اگر سرد در لطیفْ فاعل است، حاصل « ترشی » است. و اگر در کثیفْ فاعل است حاصل « زفتی » است. و اگر در معتدلْ فاعل است، حاصل «کیدایی» است. و اگر معتدل در لطیفْ فاعل است، حاصل « چربی » است. و اگر در کثیفْ فاعل است، حاصل « شیرینی » است. و اگر در معتدلْ فاعل است، حاصل «بی‌مزگی» است.

و اگر محسوس به لمس است، حرارت و برودت و یبوست است.

فامّا ممکنی که، نه متحیّز است و نه حالّ در متحیّز، در او اختلاف است : نزدیک متکلمان موجود نیست، و نزدیک فلاسفه موجودست. و اختیار امام[1] همین است.

۱. ش : یعنی امام فخرالدین رازی .

فصل چهارم

در بیان تقسیم موجودات بر مذهب فلاسفه

هر ممکنی که هست، یا جوهر است یا عرض است. زیراکه اگر حالّ در موضوع نیست، جوهر است. و اگر حالّ در موضوع است، عرض است. و موضوع، محلّی راگویند که مقوِّم حالّ بود. و جوهر یا وضعی است یا غیر وضعی است؛ و وضع عبارت است از بودن چیزی مشارالیه به اشارت حسّیه که اینجا یا آنجا.

جوهر وضعی یا حالّ است در محلّ، یا حالّ در محلّ نیست.

اگر حالّ در محلّ است : اگر آن حالّ سبب است برای آثاری که مختصّ است به نوعی که محلّ آن حالّ است « صورت نوعیه » است. و صورت نوعیه اگر سبب برای اغتذا و نما است « نفس نباتیه » است. و اگر سبب اغتذا و نما نیست، اگر سبب برای حسّ و حرکت ارادیه است « نفس حیوانیه » است. و اگر سبب حسّ و حرکت ارادیه نیست « نفس طبیعیه » است. و اگر آن حالّ، سبب نیست برای آثاری که مختصّ است به نوعی که محلّ آن حالّ است « صورت جسمیه » است. و این صورت متصل و محسوس در اجسام[1] است به طول و عرض و عمق.

و اگر حالّ در محلّ نیست : یا محلّ است یا مرکّب است از حالّ و محلّ. اگر محلّ است : اگر آن محلّ مقوِّم حالّ نیست « هیولا » است. و اگر مقوِّم حالّ است « موضوع » است، چنانکه جسم نسبت به عرض. و اگر مرکّب از حالّ و محلّ است « جسم » است.

و جسم اگر مؤلف از اجسام مختلفة الحقایق نیست « جسم بسیط » است؛ چنانکه عناصر اربعه؛ یعنی آب و آتش و خاک و هوا. و اگر مؤلف از اجسام مختلفة الحقایق است «جسم مرکّب» است.

و جسم بسیط اگر جزء او همچوکلّ اوست در اسم و رسم، چنانکه آب و هوا «بسیط عنصری » است. و اگر جزء او همچوکلّ نیست در اسم و رسم « بسیط فلکی » است، چنانکه افلاک و کواکب. زیراکه بعضی فلک نه مسمّی به اسم فلک است و نه محدود به

---

۱. ش : + و ذاهب در طول و عرض و عمق .

حدّ اوست و همچنین بعض کواکب.

و جسم مرکّب اگر نامی نیست، جماد است. و اگر نامی است : اگر حسّ نـدارد «نبات» است و اگر حسّ دارد : اگر با حسّ، نطق نیست، حیوان غیر انسان است. و اگر با حسّ نطق است، انسان است.

و جوهر غیر وضعی : اگر تعلق به اجسام دارد؛ یعنی تعلق تدبیر [ی]، چنانکه تعلق ملک به مدینه « نفس » است. و نفس : اگر متعلق به حیوان است « نفس حیوانی » است. و اگر متعلق به غیر حیوان است « نفس فلکی » است. و اگر تعلق به اجسـام نـدارد «عقل»[1] است.

اگر میان عقل و میان واجب الوجود واسطه نیست؛ یعنی اثر اوّل اوست[2] «عقل کلّ» است. و اگر واسطه است : اگر آن عقلْ سبب حوادث عنصریه است « عقل فعّال » است و آن جبرئیل[3] است به لسان اهل سنّت. و اگر سبب حوادث عنصریه نیست «عـقل متوسط» است. و آن هشت است، با دو عقل سابق [عقل کل، عقل فعّال] ده باشد [عقول عشره] . امّا عرض : یا مقتضی قسمت است ـ و قسمت « افتراق » را گویند ـ یا مقتضی نسبت است ـ و نسبت، عرضی را گویند که تعقّل آن به قیاس تعقّل غیر بود[4] ـ یا نه مقتضی قسمت است و نه مقتضی نسبت.

اگر مقتضی قسمت است کمّ است. و کمّ عرضی را گویند که به ذات خویش قابل انقسام بود. و اگر نه مقتضی قسمت است و نه مقتضی نسبت « کیف » است. و کیف عرضی را گویند که ماهیت او بالقیاس الی الغیر نبود و به ذات خویش قـابل انـقسام نباشد، چنانکه : رنگ و بو و مزه و مانند این. و اگر مقتضی نسـبت است، [مـقولات عرضی نسبی] هفت است :

---

۱. ش : و العقل ما یکون آلةً بین الباری و بین مخلوقاته .

۲. ش : یعنی واجب الوجود .

۳. ش : + علیه السلام .

۴. ش : چنانکه ابوت و نبوت .

یکی « مضاف » است و آن نسبت متکرّره را گویند[۱]، چنانکه : ابـوّت و نـبوّت، و فوقیت و تحتیت، و کلّیت و جزئیت و مانند این.

و دوم « أین » است، و آن عبارت از حصول در مکان است.

و سوم «متی» است، و آن عبارت از حصول در زمان است، چنانکه: عتاقت[۲] و حداثت[۳].

و چهارم « وضع » است، و آن هیئتی است که حاصل می‌شود، مرجسم را، به واسطهٔ نسبت بعض اجزای او به بعض دیگر، و به نسبت به اموری که خارج از اوست.

و پنجم « مِلْک » است، و آن عبارت است از نسبت چیزی به ملاصقی که منتقل گردد آن چیز به انتقال آن ملاصق، چنانکه : تعمّم و تقمّص و تختّم[۴]. و مـراد از ایـن مصادر، حاصل به مصدر است. زیرا که نفس این مصادر از قبیل « أنْ یفعل » است.

و ششم « أنْ یفعل » است، و آن عبارت از تأثیرست، چنانکه : قطع.

و هفتم « أنْ ینفعل » است، و آن عبارت از تأثر است چنانکه : انقطاع.

و بر انحصار عرض بر نُه قسم جز استقراء دلیلی دیگر نیست.

و بعضی حکما گفته‌اند که عرض بر سه قسم است : کمّ و کیف و نسبت. و اقسام دیگر مندرج تحت این سه قسم است. بر این حصر، دلیل عقل قائم است.

و هر یکی از کیف و نسبت، یا لازم محلّ است؛ یا لازم محلّ نیست. و لازم محلّ، یا لازم وجود است، چنانکه سواد زنگی و بنوّت اِبـن؛ یـا لازم مـاهیت است، چـنانکه فردیّت ثلاثه و فوقیت آسمان. و غیر لازم محلّ، یا سریع الزوال است؛ چنانکه حُمرت خجل و صفرت وَجِل؛ یا بطیء الزوال است، چنانکه شباب و صبی.

این، قسمت موجودات بر رأی فلاسفه است، از زمان ارسطو تا زمان ما[۵].

---

۱. ش : لأنه بالقیاس إلی نسبة آخر فیکون متکرّرةً .

۲. ش : کهنگی .

۳. ش : نویی .

۴. ش : « التعمّم » عمامه بر سر بستن و عم بخواندن و « التقمص » پیراهن پوشیدن و « التختم » انگشتر در انگشت کردن .

۵. ش : + مستمّرست .

مقالت اوّل

در بیان امور شامله[1] [عامه]

و این مقالت مشتمل شش بحث است

بحث اوّل

در وجود

و این بحث مشتمل سه فصل است

فصل اوّل

در بیان ماهیت وجود

بدان که عقلا در ماهیت وجود اختلاف کرده‌اند : جماعتی از ایشان برآنند که تصور ماهیت وجود، بدیهی است[2]. و اختیار امام[3] همین است. و قومی ماهیت وجود را

---

۱. ش : یعنی بها ما یعمّ أکثر الموجودات و هذا یصدق علی‌مایعمّ الجمیع کالوجود و التعیّن و علی‌ما یعمّ‌البعض کالإمکان والوحده .

۲. یکی از امور عامه آن است که مفهوم وجود بدیهی است. تقریباً تمامی حکما بر این اتفاق دارند که وجود بی‌نیاز از تعریف است ـگرچه حقیقت و کنه او در غایت خفا و پنهانی است ـزیرا تعریف بر دو قسم است : حدّ، رسم. و هیچ یک از این دو در مورد وجود قابل تصور نیست. چه تعریف عبارت است از ترتیب و چینشی خاص از اجزای ماهوی و اعراض یک ماهیت. در حالی که وجود نه جزء دارد و نه ماهیت، بلکه حقیقتی بسیط و نورانی است که در ممکنات عارض بر ماهیت می‌شود. از این رو آنچه برخی در مقام تعریف وجود ارائه داده‌اند، تعاریفی دوری بوده و در حد شرح الاسم است و بس.

۳. ش : أعنی مولانا فخرالدین الرازی .

تعریف به وجوه کرده‌اند. و لیکن احسن از جملهٔ آن تعریفات، این است که وجود «کون» است به معنی حاصل به مصدر؛ یعنی هستی، نه به بعضی مصدر؛ یعنی «هست شدن». و این تعریف اگر چه به حقیقت «تعریف لفظی» است، و لیکن مستحسن است. زیرا که تعریف بسایط که قریب به طبع است، به مرادف اجلی و انفع از تعریف رسمی است. در کلام قوم چنین یافته شده است.

و ما نیز اگر بعد وضع بحث و مجادله، نظر در مفهوم وجود فی نفس الامر می‌کنیم که چه چیز است، شک نیست که به ضرورت معلوم می‌شود که بعض اشیا را وجود است و بعضی را وجود نیست. و قسم اوّل، در مفهوم وجود مشارک است و مباین قسم ثانی در وجود است. و خفا نیست که مفهوم وجود اگر چه به حسب لغات، معبَّر به عبارات مختلف است، و لیکن شیء واحد است که ممیّز از غیر خود است. و چون نظر در آن مفهوم می‌کنیم، آن را عین مفهوم کون می‌یابیم. زیرا که به جزم معلوم است که هر چیز که او را کون است، موجود است از این رو، که او را «کون» است ـ مع قطع النظر عن کلّ ما عدا الکون ـ و هر چیزی که آن را «کون» نیست، موجود نیست؛ از این جهت که او را کون نیست.

از این بحث تحقیق می‌شود که وجود همین «کون» است. و مصداق این قول الله تعالی است: «إنّما أمْرُه إذا أرادَ شَیئاً أنْ یَقُولَ له کُنْ فَیَکُون»[1].

و نیز از این بحث معلوم می‌شود که «وجود» مفهومی است واحد که مشترکٌ فیه میان همه موجودات است.

و نیز دانسته می‌آید که «وجود» زاید بر ماهیت است. زیرا که کون چیزی زاید بر آن چیز است.

و نیر ظاهر می‌گردد که مفهوم عدمْ انتقای مفهوم «کون» است.[2]

---

۱. یس/۸۲.

۲. چون وجود و عدم متناقضند و نقیض کلّ شیءٍ رفعه. پس مفهوم عدم عبارت خواهد بود از انتفا و رفع وجود.

و بدان که وجود بر دو نوع است : یکی وجود عینی و این را وجود خارجی نیز گویند. و دوم وجود ذهنی. و وجود عینی عبارت از کون در خارج است. وجود ذهنی عبارت از کون در ذهن است.

و میان وجود و ثبوت فرق نیست، مگر نزدیک معتزله که ایشان گمان برده‌اند که وجود اَخصّ از ثبوت است. و هم از بهر این می‌گویند که : معدوم در حالت عدم، ثابت است. و این بحث ذکر کرده آید ـ إن شاء الله العزیز.

فصل دوم

در بیان آن‌که وجود مشترک است میان جمیع موجودات یا نه

بدان که نزدیک محققان[۱]، وجود، مفهوم واحد است. و آن مشترک میان همهٔ موجودات است.[۲] زیراکه اگر وجودِ چیزی شناخته می‌شود و اعتقادکرده می‌آیدکه آن چیز جوهر است، و آن اعتقاد زایل می‌گردد، و اعتقاد بر آن می‌افتدکه آن عرض است، اعتقاد موجودیت زایل نمی‌شود تا اگر وجود مشترک میان جوهر و عرض نبود، اعتقاد موجودیت به زوال اعتقاد یکی از این دو چیز زایل گردد، و زایل نمی‌گردد. پس معلوم شدکه وجودْ میان جواهر و اَعراض مشترک است.

و نزدیک فلاسفه اگر چه معنی وجود میان همه موجوداتْ مشترک است، و لیکن ایشان گمان برده‌اندکه لفظ وجود از الفاظ مشکّکه است. زیراکه در اعتقاد ایشان وجود واجبْ قائم به نفس خود است، به خلاف وجود سایر موجودات.[۳]

---

۱. یعنی حکما، معتزله و گروهی از اشاعره .

۲. یعنی در تمامی موارد به یک معنا بر موجودات حمل می‌شود. به عنوان مثال وقتی می‌گوییم « اللّه تعالی موجودٌ » و یا « الإنسان موجودٌ »، در هر دو مورد منظور از محمول یکی است.

۳. امام فخر رازی نیز با این که در کتاب **محصّل** اشتراک معنوی وجود را رد می‌کند [ر.ک. **تلخیص المحصّل**، ص ۷۴] در جای دیگر با حکما هم رأی می‌شود و در جهت اثبات اشتراک معنوی وجود چنین استدلال می‌کندکه : « إنّا إذا نسبنا موجوداً إلی معدوم و لم ننقل بینهما مشارکةً و مقارنةً فی التحقق و الثبوت و إذا نسبنا موجوداً إلی موجود، فإمّا أن یکون بینهما من المشارکة و المقارنة ما لیس بین الموجود و المعدوم و إمّا أن لا یکون کذلک.←

و نزدیک اشعری و ابوالحسین بصری، وجود هر چیزی عین ماهیت آن چیز است و اشتراک در لفظ وجود است نه در مفهوم او، چنانکه لفظ « عین » مشترکٌ فیه میان عین باصره و عین شمس و غیر آن است.[۱]

و حقّ آن است که در این موضع تحریر مبحث، کافی است. و تحریر مبحث آن است که اطلاق وجود به حسب لغت بر دو معنی است : ذات و کون. بعضی بر معنی اوّل رفته‌اند، و بعضی بر معنی ثانی. بدین معنی [کون]، وجودْ مشترک میان همه موجودات است، چنانکه در فصل سابق ذکر کرده شده است.

و شاید بود که منشأ این خلاف، از عدم تحریر مبحث است. و اگر نه هیچ یکی از عقلا قائل نیست که چون وجود به معنی « کون » بود، عین « ذات » است. و بما ذکرنا یظهر خبط الفلاسفة.

فصل سوم

در بیان آن‌که وجود، زاید بر ماهیت است[۲] یا نه

بدان که نزدیک اهل تحقیق، وجود واجب و ممکنْ زاید بر ماهیت است؛ یعنی صفت ماهیت است. و نزدیک بعضی وجود واجب و ممکنْ عین ماهیت است. و اشعری و

→

فإن لم یکن کان حال الموجود مع الموجود فی عدم المشارکة کحال الموجود مع المعدوم، و صریح العقل حاکم بفساد ذلک؛ و إن کان بین الموجودین من المشابهة ما لیس بین الموجود و المعدوم فذلک اعتراف بأنّ أصل الوجود مشترک. » المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۸ .

۱. برخی همچون محقق دوانی معتقد شده‌اند که وجود مشترک لفظی میان واجب و ممکن است. با اندکی تأمل می‌توان دریافت که تمامی ایشان در اثر خلط بین مفهوم و مصداق وجود و به‌گمان این‌که اشتراک معنوی وجود مستلزم سنخیت واجب و ممکنات می‌باشد، به ورطه اشتراک لفظی وجود افتاده‌اند.

۲. مقصود از زیادت وجود بر ماهیت آن است که این دو در فضای ذهن با هم مغایرند، یعنی مفهوم وجود چیزی مباین با مفهوم ماهیت می‌باشد. امّا در خارج و نفس الأمر عین یکدیگرند. به عبارت دیگر در خارج ما یک چیز داریم که عقل از آن دو مفهوم : هستی و چیستی را انتزاع می‌کند.

ابوالحسین[۱] بصری هم بدین قائلند. و نزدیک فلاسفه، وجود واجب تعالی عین ماهیت است؛ و وجود غیر او، غیر ماهیت است. و عکس این شنیده نشده است.

و حقّ، قول اوّل است، اگر مراد از وجود «کون» بود. و دلیل این قول در فصل اوّل بیان کرده شده است. و دلیل دیگر آن است که همهٔ موجودات، در وجودْ مشارکند و در ماهیتْ مخالف؛ و «ما به الإشتراک» غیر «ما به الإفتراق» است. و وجود، جزء ماهیت نیست، چنانکه از فصل اوّل معلوم شده است.

بحث دوم

در موجود و معدوم

و این بحث مشتمل پنج فصل است

فصل اوّل

در بیان قسمت موجود

موجود بر دو نوع است : خارجی و ذهنی. موجود خارجی آن است که او را در خارج، هستی بود و این موجود را «موجود عینی» نیز گویند. و موجود ذهنی آن است که او را در ذهن، هستی باشد.

و «خارج» عبارت از خارج قوای درّاکه است. و این خارج را «واقع» نیز گویند. و «نفس امر»[۲] عام‌تر از خارج است[۳]، و خارجْ عام‌تر از ذهن است.

و ذهن عبارت است از قُوّتی که مهیّا برای آرا و افکار است. و عقل نیز همچنین

---

۱. اصل : ابوالحسن.

۲. مقصود از «نفس الأمر» ظرف ثبوت وجود، ماهیت و مفاهیم اعتباری عقلی است. امّا برخی معتقدند که نفس الأمر همان عالم امر است و عالم امر عبارت است از عقل کلّیی که دارای صور تمامی معقولات می‌باشد. عدّه‌ای نیز نفس الأمر را به نفس الشیء تفسیر کرده‌اند.

۳. ش : + و نفس امر در حکم ایجابی، عام‌تر از خارج است و در حکم سلبی، اخص از آن است.

است. فَعَلیٰ هذا عقل، مرادف ذهن بود.

و مراد از موجود ذهنی، این نیست که شیء [ای]که خارج از ذهن است، بعینه در ذهن موجود باشد. زیرا که این معنی موجب آن است که ممتنعات را در خارج، وجود بود. چه اگر ایشان بأعیانها در ذهن موجود باشند و ذهن در خارج موجود است؛ و کلّ ما هو موجودٌ فی « الموجود فی الخارج » فهو موجودٌ فی الخارج. پس لازم آید که ممتنعات و معدومات در خارج موجود باشند، و این محال است.

و نیز موجب آن است که شیء واحد، در آنِ واحد، در دو مکان یا بیشتر از آن موجود بود إذا عَقَله عاقلان او أکثر؛ و این نیز محال است. بلکه مراد از موجود ذهنی آن است که مثال حقیقت چیزی، مثالی مطابق، در ذهن مرتسم گردد چنانکه اگر آن مثال، در خارج موجود شود، عین آن چیز باشد.

و بدان که هر چیز را خواه کلّی بود چنانکه انسان، خواه جزئی چنانکه زید، حقیقتی است که آن عامتر از خارجی و ذهنی است. و آن حقیقت را دو صورت متساوی عارض می‌شود : یکی خارجی؛ دوم ذهنی. و امتیاز خارجی از ذهنی بدان است که ذهنی را قیام به ذهن است، چنانکه قیام عرض به محلّ. و خارجی بر خلاف این است. و این، تقریر رأی متقدمان و متأخران در « وجود ذهنی » است.

فأمّا طایفه [ای] از متأخران، وجود ذهنی را منکرند. و امام [فخر رازی] و بیشتر متابعان او نیز بر همین‌اند. و لیکن تعیین محلّ نزاع، عسر است. زیرا که اگر نزاع ایشان در این است که چیزی که خارج از ذهن است، بعینه در ذهن موجود می‌شود، و این خود قول محققان نیست، بلکه ایشان به امتناع این قول تصریح کرده‌اند، چنانکه ذکر کرده شد. و اگر نزاع در حصول مثال، در ذهن بر صفت اطلاق است، این انکار امر ضروری است. و اگر در حصول مثال، بر وجه مطابقت است ـ چنانکه بیان کرده شد ـ فَلَه وَجهٌ و لکن ما ذکرنا لاخِفاءَ فی حقّیته.

فصل دوم

در بیان معدوم

اتفاق اهل حقّ است که معدوم مطلق؛ یعنی آن که نه در ذهن است و نه در خارج، نفی محض است. شیء نیست مگر آن که در ذهن یا در خارج موجود گردد. و نزدیک معتزله « معدوم ممکن » شیء ثابت در خارج است. و « ثبوت » اعم از وجود است. و ثبوت نزدیک ایشان، مفسَّر است به « تقرّر ماهیت فی کونها تلک الماهیة ». و ثبوت سواد معدوم مثلاً بر مذهب ایشان آن است که آن سواد در حالت عدم، سواد است. امّا «معدوم ممتنع» چنانکه اجتماع نقیضین، پیش ایشان نیز نفی محض است. و این معدوم را « منفی » نام نهاده‌اند.

و بدان که ایشان، ثابت را دو قسم گردانیده‌اند : موجود و معدوم. و معدوم رانیز دو قسم کرده‌اند : ثابت و منفی. و موجود را نقیض معدوم دانسته‌اند، و ثابت را نقیض منفی.

و جواب مذهب ایشان آن است که : ماهیت در حالت عدمْ متقرّر است در خارج فی کونها تلک الماهیة. می‌گویند که فاعل را در ثبوت ماهیت، هیچ تأثیری نیست؛ بلکه تأثیر فاعل در اعطای وجود است أی جَعل الماهیة تلک الماهیة. و این قول عین قول فلاسفه است. زیرا که ایشان گمان برده‌اند که فاعل را در ماهیت، هیچ تأثیر نیست، فإنّ الماهیةَ ماهیةٌ فی نفس الأمر سواء وجد الفاعل أوْلاٰ؛ و الله الهادی.

فصل سوم

در بیان اعادت معدوم

اهل حقّ اتفاق کرده‌اند که اعادت معدوم جایز است. و فلاسفه و بعضی معتزله، چنانکه ابوالحسین بصری و محمود خوارزمی، برآنند که « اعادت معدوم » ممتنع

است. و در این موضع، تحریر مبحث و تعیین محل نزاع، لازمست و تحریر مبحث آن است که :

اگر مراد اهل خلاف از امتناع عود، امتناع بغیر است، میان اهل حقّ و میان ایشان نزاع نیست. زیرا که دعوی اهل حقّ آن است که عود « ممکن بذات » است. و چون نزدیک اهل خلاف، عود « ممتنع بغیر » بود، ایشان مسلِّم امکان ذاتی باشند. زیرا که «امتناع بغیر» جایی است که « امکان بذات » متحقق است.

و اگر مراد مخالفان « امتناع بذات » است و مفهوم از ظاهر کلام ایشان همین است، حقّ آن است که قول ایشان باطل است. زیرا که هر چه موجود گشت و معدوم شد، آن را قابلیت وجود است، و اگر نه موجود نمی‌شد. و قابلیت منفک از ماهیت نیست. و اگر نه لازم آید که ممکن، ممتنع گردد واین محال است. پس ثابت گشت که عود جایز است، ممتنع نیست.

فصل چهارم

در بیان حال

اتفاق محققان است که میان موجود و معدوم، واسطه نیست. یعنی هر چیزی که فرض کرده شود، یا موجود است یا معدوم است.

و نزدیک معتزله میان موجود و معدوم، واسطه است که آن را « حال » می‌گویند. و ایشان ثابت را سه قسم کرده‌اند : موجود و معدوم و حال؛ یعنی نه موجود و نه معدوم. و تعریف حال نزدیک ایشان آن است که : حال صفتی است مر موجود راکه آن صفت، موصوف به وجود و عدم نیست.

و قاضی ابوبکر باقلّانی[1] و امام الحرمین[2] [و ابو هاشم] نیز قائل به « حال » اند. و

---

۱. ش : و هو من المعتزلة .

۲. ش : من أصحاب الشافعی و هو من أهل السنّة .

دلیل ایشان بر اثبات حال آن است که : وجود، موجود نیست. و اگر نه، تسلسل لازم آید؛ زیرا که اگر وجود را وجود بود، آن وجود را وجودی دیگر باشد و هلمّ جرّا، و این تسلسل است، و هو محال. و نیز وجود، معدوم نیست، و اگر نه واجب آید که شیء، موصوف به نقیض خویش بود، و این ممتنع است.

و جواب آن است : وجودِ وجود، عین وجود است؛ یعنی چیزی که عین تحقق است، در تحقق خویش محتاج به تحققی دیگر نیست. پس تسلسل لازم نیاید.

و جواب مطلق که مبطل مذهب ایشان به کلّیت است، آن است که : عدم از روی عقل و عرف و لغت، محض انتفای وجود است. پس هر چه موجود نبود، معدوم باشد. و هر چه معدوم نبود، موجود باشد. و ایشان تسلیم می‌دارند که حال، موجود نیست. پس مسلِّم باشند که حال، معدوم است. و آن که ایشان وجود و عدم را غیر این تفسیر، تفسیری دیگر کنند حینئذٍ نزاع مرتفع شود و بحث لفظی گردد؛ و الله الهادی.

فصل پنجم

در بیان فرق میان موجود و وجودی و میان معدوم و عدمی

وجود عبارت از کون است. و عدم عبارت از انتفای کون است، چنانکه بالا تنبیه کرده شده است. پس موجود، چیزی بود که آن را «کون» باشد و معدوم آن بُود که او را کون نباشد. و در معرفت «وجودی» و «عدمی» بیشتر اهل علم متحیّر گشته‌اند. گاهی میان موجود و وجودی، و معدوم و عدمی فرق نکرده‌اند. وگاهی میان وجودی و حقیقی، و میان عدمی و اعتباری فرقی ننهاده؛ و معرفت این هر دو، اهمّ المهمّات است. زیرا که اکثر مباحث عقلی مبتنی بر این است. و در کتب قوم دراین باب، بیانی شافی مذکور نیست.

پس بدان که وجودی آن است که در نفس مفهوم و حقیقت او نفی چیزی نباشد، چنانکه بَصَر و ضوء. زیرا که در مفهوم ایشان به حسب عقل و لغت، نفی چیزی نیست.

چه بَصَر عبارت از قوّت ادراک اشیای مرئیّه است. و ضوء عبارت از کیفیتی است محسوس و منبسط بر اجسام که بواسطهٔ آن، ادراک اجسام است.

و « عدمی » آن است که در نفس مفهوم او، نفی چیزی بود، چنانکه عمی و ظلمت. زیراکه « عمی » از روی عقل و عرف، عبارت از عدم بصر است عمّا مِنْ شأنه البصر. و ظلمت عبارت از عدم ضوء است.

و معتبر در وجودی و عدمی، معنی است نه لفظ. زیراکه جایز است که لفظ، مجرّد از علامت نفی باشد و معنی عدمی بود، چنانکه لفظ عدم و لفظ نفی و لا و لیس. و نیز جایز است که لفظ، مشتمل علامت نفی باشد و معنی وجودی بود، چنانکه « لاعدم »؛ چه معنی « لاعدم » وجود است.

و « عدمی » جایز باشد که نفی مجرّد بود، چنانکه عدم. و جایز بود که مرکّب از وجودی و نفی باشد، چنانکه عمی؛ زیراکه عمی « عدم بصر » فقط نیست. بلکه عدم بصر است عمّا من شأنه أن یکون بصیراً، و بصر وجودی است.

و از این اصل، دو بحث بیرون می‌آید :

بحث اوّل آن است که : از بودن شیء عدمی، لازم نیاید که آن عدمی، بر عدم صادق شود[1]. زیراکه چون جایز باشد که در عدمی قید وجودی بود، لاجرم آن قید[2] از صدق عدمی بر عدم، مانع باشد.

و بحث دوم آن است که : لازم نباشد که نقیض عدمی وجودی بود[3]. زیراکه انتفای عدمی[4] به انتفای قید وجودی جایز است. و قد غَفَل عنه کثیرٌ من أهل التحصیل. فأمّا

۱. ش : و قد اشتهر بین أهل العلم أنّ کلّ وصف عدمی جاز أنْ یصدق علی المعدوم .

۲. ش : یعنی قید وجودی .

۳. ش : بلکه روا باشد که نقیض عدمی عدمی بود چنانکه به انتفای ما من شأنه البصر که مستلزم ثبوت عدمی است و هو ما لا یکون من شأنه البصر انتفای عمی می‌شود.

۴. ش : کالعمی فإنّه جاز أن ینتفی بانتفاء ما من شأنه البصر فیکون الإنتفاء بعدمیّین فیکون عدمیّاً. إذ لیس هناک غیرهما .

لازم است که نقیض وجودی، عدمی بود ـ خواه آن عدمی بسیط باشد، خواه مرکّب بود.

بحث سوم

در ماهیت

و این بحث مشتمل چهار فصل است

فصل اوّل

در بیان تحقیق ماهیت

هر چیزی که فرض کرده شود ـ خواه کلّی باشد، خواه جزئی ـ مر او را حقیقت است که آن چیز بدان حقیقت، آن چیز است، چنانکه حیوان ناطق به نسبت انسان. چه انسان به حیوانیت و نطقْ انسان است؛ تا اگر انتفای حیوانیت و نطق از وی کنند، انسان انسان نباشد. و حقیقت امر کلّی را « ماهیت » گویند، چنانکه حقیقت انسان مثلاً. و حقیقت امر جزئی را « هویّت » خوانند، چنانکه حقیقت زید مثلاً. و حقیقت عبارت است از چیزی که چیزی بدان چیز، آن چیز بود، چنانکه ذکر کرده شد.

و هر حقیقتی که فرض کرده شود ـ خواه کلّی باشد خواه جزئی ـ آن حقیقت در نفس خویش، معنی است که مغایر جمیع چیزهاست که آن حقیقت را لاحق می‌شود ـ خواه آن لاحق لازم[1] بود خواه مفارق[2]، و خواه وجودی باشد خواه عدمی ـ و با نفس آن حقیقت، اگر چیزی از این لواحق، مأخوذ است، آن حقیقت، معنی دیگر است.

و نفس حقیقت را ـ مع قطع النظر عن کلّ ما یلحقها سواء کان معها أوْلاٰ ـ « حقیقت

۱. ش : کسواد الحبشی.

۲. ش : چنانکه حمرت خجل.

من حیث هی »گویند. و اگر نفس حقیقت، مأخوذ با چیزی دیگر باشد[۱]. « حقیقت من حیث کذا » خوانند. و « حقیقت من حیث هی » نیست مگر همین حقیقت فقط، اگر چه با او اشیای دیگر است. پس حقیقت حیوان مثلاً من حیث هی نه موجود است و نه معدوم، و نه کلّی است و نه جزئی، و نه خارجی است و نه ذهنی؛یعنی هیچ چیزی از این امور نه نفس این حقیقت است ونه داخل در این حقیقت است؛ و چون این حقیقت مأخوذ با موجودیت بود، مثلاً « حقیقت حیوان من حیث هی کذا » است نه « من حیث هی ».

و « ماهیت من حیث هی » را « ماهیت لا بشرط شیء »گویند. و چون شرط باشد که با ماهیت، چیزی دیگر نبود، او را « ماهیت بشرط لاشیء » خوانند. و این « ماهیت مجرّده » است. و « ماهیت لابشرط شیء » در خارج موجود است و إن وُجِد معها أَلْف شیءٍ. زیراکه «ماهیت من حیث هی» به معنی مذکور[۲]، جزء ماهیات موجوده است[۳]؛ و جزءُ الموجودِ موجودٌ. فأمّا ماهیت بشرط لاشیء، نه در ذهن موجود است و نه در خارج. زیراکه وجود، شرط زاید است.

و از افلاطون نقل کرده‌اند که « ماهیت بشرط لا شیء » موجود است. و این را « مُثُل[۴] افلاطون » نام نهاده‌اند، و فیه تناقض؛ اللّهم إلاّ أن یستثنی الوجود من المشخِّصات و اللواحق.

فصل دوم

در بیان اقسام ماهیت

بدان که ماهیت یا بسیط است یا مرکّب. و هر یکی از این بسیط و مرکّب، یا حقیقی است یا اعتباری. و اعتباری یا وجودی است یا عدمی. و این شش قسم است.

---

۱. ش : بلازمها أو بمفارقها.

۲. ش : و هو کونها معها ألف شیءٍ .

۳. ش : إذ نفس الحیوان مثلاً جزء الحیوانات قطعاً .

۴. ش : بضم المیم و الثاء المثلثه جمع مثال .

پس بدان که : ماهیت بسیط آن است که حقیقت او ملتئم از معانی مختلفه نبود، چنانکه وجود؛ و مرکّب بخلاف این است.

و حقیقی آن است که به حسب « نفس امر » بود؛ یعنی خارج از قُوای درّاکه باشد، سواء وُجِد فَرض العقل أولَم یوجد. و اعتباری آن است که به فرض عقل بود. و وجودی آن است که در مفهوم او نفی نباشد. و عدمی آن است که در مفهوم او نفی بود، چنانکه بالا ذکر کرده شده است. و نظیر « بسیط حقیقی » نقطه است. و نظیر « بسیط اعتباری » وجودِ وجود است. زیرا که وجودِ وجود اگر اعتباری نباشد، حقیقی بود، تسلسل لازم آید و آن محال است. و وجه دیگر آن است که : بیشتر اشیا را که عقل ادراک می‌کند، وجود آن اشیا، غیر آن اشیا می‌یابد؛ بر این قیاس می‌کند که همهٔ اشیا این چنین است. و لیکن بعد اِمعان[1]، انقیاد می‌نماید که وجودِ وجود، عین وجود است. زیرا که حقیقت چیزی که عین تحقق اوست، آن چیز بعد حصولْ محتاج به تحقق زاید نیست. و هر صفتی که مفهوم او، عین مفهوم موصوف است، چنانکه حصولِ حصول و لزومِ لزوم و حدوثِ حدوث و قدمِ قدم و حلولِ حلول و آنچه جاری مجرای آن است، همین حکم دارد؛ و هذا أصل یفید الحقّیة فی کثیر من المواضع الصَعبة.

و نظیر « مرکّب حقیقی » بدن است که مرکّب از اعضا و عناصر است. و نظیر دیگر، بیت است که مرکّب از آجر است. و نظیر « مرکّب اعتباری » مرکّبی است که ترکیب او از جنس و فصل است، چنانکه حیوان ناطق. چه سبق عقل، بر آن است که جنس و فصل دو موجودیند که نوع، ملتئم از ایشان است. و این هر دو موجود متباین بذاتند، چنانکه سقف و جدار به نسبت بیت. و در خارج این چنین نیست تا اگر در خارج چنین باشد، هیچ یکی از جنس و فصل بر نوع صادق نشود، چنانکه هیچ چیزی از سقف و جدار بر بیت صادق نیست. بلکه ذات جنس و فصل و نوع، واحد است. زیرا که چیزی

---

١. ش : أی بعد النظر .

که آن حیوان است، همان چیز بعینه ناطق و انسان است. و اختلاف از روی جنس و فصل و نوع، به جهات است. زیرا که آن ذات واحد « من حیث أنّها جسم نامٍ حسّاس متحرّک بالإرادة » حیوان است. و «من حیث أنّها مدرِکة للمعانی الکلّیة موصوفةٌ بالکلام النفسی» ناطق است؛ و باعتبارهما جمیعاً انسان است.

و از این ابحاث دانسته شد که جایز است که شیء واحد، هم حقیقی بود و هم اعتباری باشد، چنانکه وجود. زیرا که وجود اشیای متحققهٔ در خارج، حقیقی است و وجودِ وجود، اعتباری است. و چنانکه وحدت که آن هم حقیقی است، مثل نقطه و هم اعتباری است، مثل ترکیبات اعتباریه، فإنّ ترکّبها و وحدتها باعتبار العقل.

فصل سوم

در بیان اجزای ماهیت

اجزای ماهیت بر دو قسم است : یکی آن است که محمول بر ماهیت است، چنانکه جنس و فصل. و دوم آن است که محمول بر ماهیت نیست، چنانکه اجزای عدد و اجزای بیت.

و تحقیق این تقسیم آن است که : مرکّب اگر عبارت از شیء است که آن شیء مجتمع از موجودات مختلفه[1] است، چنانکه بیت و عشرة، حمل آن اجزا بر آن شیء جایز نیست. پس گفته نشود که : « البیت سقف » و « العشرة واحد »، إذ یمتنع أن یقال إنّ هذا الشیء المجتمع من هذه الموجودات المختلفة هو واحد منها. و این مرکّب « مرکّب حقیقی » است که متعارف عند القوم است.

و اگر عبارت از شیء موصوف به اشیا است، حمل آن اشیا بر آن شیء صحیح است، چنانکه انسان مثلاً عبارت از شیء [ای] است که آن « جسم نامی حساس ناطق» است. و هر یکی از این اشیا بر وی صادق است. و این « مرکّب اعتباری » است. زیرا که

۱. ش : أی مختلفة الوجود و الذات .

انسان، در خارج نیست مگر شیء واحد که بر وی این اجزا صادق است، و لکنّ العقل یعتبر الترکیب بینها.

سؤال : اعتبار اگر مطابق خارج است، حینئذٍ اعتبار امری خارجی و حقیقی است. و اگر مطابق خارج نیست، کاذب است و الکذب لا عبرة به.

جواب : تحقق بعض حقایق در « نفس امر » مختصّ به قُوای باطنه است، چنانکه کلّیات مثلاً. و مطابقت و لا مطابقت آن معتبر هم، به نسبت آن قوا است نه به نسبت خارج؛ چه معنی حکم که جنس مثلاً کلّی است، آن است که آنچه جنس است در ذهن، کلّی است در ذهن، فَعَدَمُ مُطابقتِها للخارج[1] لایُوجب کونَها کذباً.

و جایز است که این هر دو[2] ترکیب، در ماهیت واحده جمع شود، کما فی الإنسان من ترکیبه[3] و ترکیب بدنه[4].

و باید دانست که جزئی که محمول است: اگر آن جزء، تمام مشترک میان دو حقیقت مختلف است، جنس است، چنانکه ـ حیوان مثلاً که آن، تمام[5] مشترک میان انسان و فرس و سایر انواع حیوان است. و اگر تمام مشترک میان دو حقیقت مختلفه نیست، فصل است.

و گفته‌اند که چاره نیست که بعض اجزای ماهیت را افتقار به بعض دیگر بود و اگر نه، ترکیب حاصل نشود.

فامّا حقّ آن است که این معنی[6] در مرکّب حقیقی ظاهر است. زیرا که هیئت اجتماعی، جزئی از اجزای این مرکّب است. و آن به ضرورت محتاج به باقی اجزا

---

۱. اصل : الخارج .
۲. ش : یعنی مرکّب حقیقی و اعتباری .
۳. ش : و هو أنّه حیوان ناطق .
۴. ش : و هو أنّه مرکّب من الأعضاء و العناصر .
۵. اصل : إتمام .
۶. ش : یعنی افتقار بعض اجزای ماهیت به بعض دیگر .

است. چه قیام هیئت اجتماعی به ذات خویش ممکن نیست.

فامّا افتقار بعض اجزای ماهیت به بعض دیگر در مرکّب اعتباری، معلوم نیست. و نیز باید دانست که وجود اجزای ماهیت ـ خواه آن اجزا مادّی بود، خواه صوری ـ در ذهن و خارج، مقدَّم بر وجود ماهیت است. زیرا که وجود کلّ، متوقف بر وجود جزء است ـ خواه آن، جزئی مادّی باشد خواه صوری ـ و واجب است که موقوف علیه مقدَّم بر موقوف بُوَد. و عدم جزء نیز مقدَّم بر عدم کلّ است. ولیکن در این صورت، تقدّم عدم یک جزء از اجزا کافی است. زیرا که از انتفای جزء واحد، عدم کلّیت است. به خلاف وجود، فإنّه ما لم یتحقّق جمیع الأجزاء لم یتحقّق الکلّ.

سؤال : جمیع اجزای ماهیت، نفس ماهیت است. اگر تقدّم اجزای ماهیت بر ماهیت، واجب بُوَد « تقدّم الشیء علی نفسه » لازم آید، و این محال است.

جواب : مراد، تقدّم مجموع وجودات اجزا بر وجود مجموع اجزا من حیث هو المجموع است[1] لا من حیث أنّه الأجزاء. فالتقدّم حینئذٍ لکلّ واحدٍ من الوجودات علی مجموع الوجودات و کلّ واحدٍ غیرُ الکلّ. و هذا کوجود عشرة أشیاء مثلاً، فإنّه مجموع عشرة وجوداتٍ.

و نیز باید دانست که، ابتنای تحلیل مرکّب به بسایط، لازم است تا اگر تحلیل مرکّب منتهی به بسیط نبود، لازم آید که ماهیتْ مرکّب از اموری بود که آن [امور] مراراً غیر متناهی باشد؛ یعنی بر این تقدیر هر جزئی که فرض کرده شود، مرکّب از اجزای غیر متناهی بود. و هر یک جزئی از این اجزا نیز مرکّب از اجزای نامتناهی باشد، و علی هذا فَقِسْ؛ و این باطل است، چنانکه در بحث ابطال تسلسل ذکر کرده آید ـ إن شاء الله العزیز.

---

۱. ش : و الفرق بَیِّنٌ بین مجموع وجودات الأجزاء و بین وجود مجموع الأجزاء .

فصل چهارم

در بیان آن‌که ماهیت مجعول[1] است یا نه

بدان که ماهیت ـ خواه بسیط بود خواه مرکّب ـ مجعول به جعل جاعل است.[2] واین مذهب اهل تحقیق است. و نزدیک بعضی فلاسفه و معتزله ماهیت، مجعول به جعل جاعل نیست. و بعضی از ایشان تفصیل کرده‌اند که « ماهیت مرکّب، مجعول به جعل جاعل است و ماهیت بسیط، مجعول به جعل جاعل نیست. » و شاید بود که فایده اجتهاد و مبالغت این قوم در باب عدم مجعولیت ماهیت، آن بود که ایشان مذاهب و عقاید خویش بر این قاعده بنا کرده‌اند که: « الواحد لایصدر منه إلّا الواحد ». پس اگر ایشان به عدم مجعولیت ماهیت قائل نشوند، لازم آید که از واحد اثنین صادر گردد : یکی ماهیت و دوم وجود.

فأمّا حقّ، مذهب اهل تحقیق است. زیرا که حال، خالی از این نیست که وجود عین

---

۱. اصل : مجعوله .

۲. جعل مترادف با خلق و آفرینش است. در اصطلاح حکما جعل بر دو قسم است : الف ـ جعل بسیط که مفاد کان تامه و هل بسیطه است، عبارت است از ایجاد یک شیء ب ـ جعل مرکّب که مفاد کان ناقصه و هل مرکّبه است، عبارت است از جعل الشیء شیئاً و متصف ساختن یک موصوف به صفتی خاص.
میان حکما اختلاف است که واجب تعالی چه چیز را افاضه می‌کند؛ و جعل او به چه چیز تعلق می‌گیرد. آیا وجود مجعول بالذات است یا ماهیت یا اتصاف ماهیت به وجود. حکمای اشراقی که معتقد به اصالت ماهیت می‌باشند، ماهیت را مجعول بالذات می‌انگارند. در مقابل مشّا نیز که وجود را اصیل می‌دانند، اتصاف را مجعول بالذات می‌پندارند. امّا عدّه‌ای از حکمای متأخّر همچون صدر المتألهین شیرازی و پیروان حکمت صدرایی وجود را مجعول بالذات می‌دانند. و الحقّ هو الأخیر.
امام فخر رازی نیز گرچه معتقد است که ماهیات مجعول نیستند. امّا معنای خاصی را از آن اراده می‌کند. او معتقد است که عدم مجعولیت ماهیات بدان معناست که مجعولیت داخل در حقیقت آن ماهیت نیست. درست مثل آنجایی که می‌گوئیم: انسان نه واحد است و نه کثیر. مقصود از این عبارت آن است که مفهوم وحدت و کثرت در ماهیت انسان اخذ نشده است، نه این که در خارجْ انسان عاری از این دو وصف است. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۲ .

ماهیت است یا غیر ماهیت. اگر جود عین ماهیت است و وجود به ضرورت، مجعول است. پس ماهیت چون عین وجود بُوَد، ماهیت نیز مجعول باشد. و اگر وجود غیر ماهیت است و ماهیت متقرّر به ذات خود نیست؛ یعنی بذاتها التی لیست تلک فی الخارج. پس لازم آید که تقرّر او به غیر بود.

بحث چهارم

در لواحق وجود

و این بحث مشتمل سه فصل است

فصل اوّل

در بیان تعیّن

بدان که چون ماهیت، در خارج متحقق می‌گردد، او را معنی از معانی عارض می‌شود که آن معنی، مخصوص به نفس ماهیت است[۱] یا به اضافت[۲] مخصوص بدوست. و آن ماهیت بدان معنی، متخصص می‌گردد بر وجهی که امکان وقوع اشتراک غیر در وی باقی نمی‌ماند. آن ما به التخصیص مسمّی به تعیّن و تشخّص است. پس تعیّن، صفتی بود که وجود را در خارج و ذهن از جمیع ماعدا الوجود ممیّز گرداند.

و چیزی که مرکّب از تعیّن و ماهیت است، آن مسمّی به « هویّت » است. و تعیّن، غیر ماهیت است. زیرا که ماهیت مشترک است، تعیّن مشترک نیست. و نیز تعیّن، غیر وجود است. چه تعیّن، بطبع از وجود متأخّر است. زیرا که تا چیزی موجود نشود، متعیّن نگردد. و این به ضرورت معلوم است.

فامّا اختلاف است که تعیّن، ثبوتی است یا عدمی. قومی گمان برده‌اند که عدمی

۱. ش : بأن لایکون لشیءٍ آخر، کالشعاع الذی للشمس إذا کان مغائراً بالحقیقة لسائر الأشعة .
۲. ش : بأن یکون لشیءٍ آخر؛ و یمکن أن یکون کشعاع الشمس إن لم یکن مغائراً بالحقیقة لسائر الأشعة .

است. و حقّ آن است که تعیّن، وجودی است؛ به دو وجه :

وجه اوّل آن است که : هذا الحیوان من حیث هذا الحیوان در خارج ثابت است. و هذیّت، جزء هذا الحیوان است. و جزء ثابت، ثابت است. پس هذیّت کـه آن تـعیّن است، ثابت بُوَد.

وجه دوم آن است که : اگر تعیّن عدمی بود، در نفس خویش معیَّن نباشد. و چون در نفس خویش معیَّن نبود، معیِّن غیر نتواند بود، و التعیّن لیس کذلک.

و بدان که تقیید کلّی به کلّی دیگر، مفید جزئیت نیست، چنانکه انسان را اگر قید به عالِم کنند « الإنسان العالم » گویند، انسان از کلّیت بیرون نیاید. زیـرا کـه کـلّی، چـون متصف به کلّی دیگر می‌شود، بر حیثیّتی نمی‌گردد که تصور اشتراک در وی منع کرده شود. چه موصوف که آن مقیَّد است و صفت که آن قید است و اتصاف که تقید بـه صفت است، هر یکی کلّی است. فلا تلزم منه الجزئیة و هذا هو المشهور.

فصل دوم

در بیان علّت تعیّن

علّت تعیّن، تحقق ماهیت در خارج است. زیرا که ما به ضرورت می‌دانیم کـه چـون ماهیت، در خارج متحقق می‌شود ـ سواء کان هناک مادة أو إضافة أو لاهذا و لاذاک ـ شیء منفرد و مخصوص [ی] می‌گردد که امکان تعدّد و اشتراک اصلاً در وی نمی‌ماند. و لا معنی للتعیّن سوی ذلک. پس معلوم گشت که تحقق ماهیت وحده، بـرای تـعیّن ماهیت کافی است. فَثَبَت أنّ تحقّق الماهیة هو علّة التعیّن.

سؤال : اگر علّت تعیّن، وجود خارجی بُوَد، تعیّن واحد لازم آید. زیرا کـه وجـود خارجی « من حیث هو » واحد است و کذا الماهیة.

جواب : آری وجود خارجی، مفهوم [ی] واحد است. و لیکن متعدّد و مختلف از روی زمان و مکان است « و کلّ وجودٍ علّةٌ لتعیّن موصوفه ».

فصل سوم

در بیان وحدت و کثرت

بدان که « وحدت » مستغنی است از تعریف. زیرا که « وحدت » هر یکی را بی‌کلفت معلوم است و به تمییز تام، ممیَّز از غیر است و لا معنی لغنیّ[1] عن التعریف إلاّهذا.

و « وحدت » وجودی است. زیرا که کثرت قطعاً وجودی است. چه مفهوم کثرت و وجودیّت کثرت به بدیهه معلوم است. و کثرت مرکّب از وحدات است؛ پس وحدت نیز وجودی باشد. زیرا که جزء وجودی، نیست مگر وجودی. چه ترکّب وجودی از عدمی، ممتنع است. زیرا که عدمی آن است که در مفهوم او، عدم چیزی بود کما قَرَعنا سَمعَک.

و « وحدت » غیر وجود است؛ لأن الکثیر مع إعتبار أنّه کثیر موجود و لیس بواحدٍ بهذا الإعتبار.

و نیز « وحدت » غیر تعیّن است؛ لمثل ذلک.

و بدان که هر چیز که بر وی واحد صادق است، آن چیز عدد باشد و غیر عدد نیز بُوَد. اگر آن چیز عدد باشد چنانکه اثنین مثلاً. اگر جهت وحدت آن عدّد مقوِّم آن عدد بُوَد، یعنی جهت وحدت آن عدد در جواب ماهو، مقول بر آن عدد باشد و آن عدد در چیزی از ذاتیات مختلف بُوَد، آن عدد « واحد بالجنس » است، چنانکه انسان و فرس. چه جهت وحدت این عدد حیوانیت است. و اگر آن عدد در چیزی از ذاتیات مختلف نباشد، چنانکه زید و عمرو مثلاً، آن عدد « واحد بالنوع »[2] است.

و اگر جهت وحدت آن عددْ عارض آن عدد بُوَد؛ یعنی در جواب « ماهو » مقول بر

---

۱. اصل : للتعین .

۲. اصل : بنوع .

آن عدد نباشد، خارج از حقیقت او بود .

اگر آن جهت وحدتْ موضوع آن عدد باشد، آن عدد « واحد بالموضوع » است، چنانکه کاتب و ضاحک. زیرا که جهت وحدت این عدد، انسان است. و آن [انسان] موضوع این عدد است.

و اگر جهت وحدت آن عددْ محمول آن عدد بود، آن عدد « واحد بالمحمول » است، چنانکه ثلج و قطن. زیرا که جهت وحدت این عدد، ابیض [است] و هو محمولٌ علیهما.

و اگر جهت وحدت آن عددْ نه مقوِّم آن بُوَد و نه عارض آن عدد باشد، آن عدد «واحد بالتعلّق» است، چنانکه نسبت نفس به بدن و نسبت مَلِک به مدینه. زیرا که جهت وحدت این عدد که آن « تدبیر » است، نه مقوِّم این هر دو نسبت است و نه عارض، بل هی عارضة للنفس و الملک.

و اگر چیزی که واحد بر وی صادق است، عدد نباشد آن چیز « واحد بالشخص »[1] است. این واحد بالشخص[2] اگر قابل انقسام نبود، و او را مفهومی نباشد جز آن که او شیء غیر منقسم است « وحدت » است. و اگر او را جز این مفهوم، مفهوم دیگر بود، اگر آن واحد بالشخص[3] وضعی[4] باشد، « نقطه » است. و اگر غیر وضعی بود، إن کان متعلِّقاً بالأجسام تعلّقَ التدبیر فهو النفس، و إن لم یکن متعلِّقاً کذلک فهو العقل.

و این واحد بالشخص[5] اگر قابل انقسام باشد:

اگر اجزای او متشابه بود او « واحد بالإتصال » است خواه قابل قسمت لذاته باشد،

---

۱. اصل : بشخص .

۲. اصل : بشخص .

۳. اصل : بشخص .

۴. ش : الوضع کون الشیء یُشار الیه إشارةً حسیّةً بأنّه هیهنا أوهناک سواء أُدرِک بالحسّ أولا.

۵. اصل : بشخص .

چنانکه مقدار[۱]؛ یا قابل قسمت لغیره بود، چنانکه جسم بسیط مثل آب و آتش[۲]. و اگر اجزای او متشابه نباشد « واحد بالإجتماع » است، کالبیت مثلاً.

و اتحاد دو چیز را در جنس « مجانست » گویند، چنانکه اتحاد انسان و فرس در حیوانیت؛ و در نوع « مماثلت » گویند، چنانکه اتحاد زید و عمرو در انسانیت؛ و در کیف «مشابهت» گویند، چنانکه اتحاد زنگی با هندی در سواد؛ و در کمّ « مساوات » گویند، چنانکه اتحاد مقداری با مقداری دیگر در قدر؛ و در اضافت « مناسبت » گویند، چنانکه اتحاد شخص با شخصی دیگر در اُبوّت یا بنوّت؛ و در خاصّه « مشاکلت » گویند، چنانکه اتحاد زید با عمرو در کتابت؛ و در اطراف « مطابقت » گویند، چنانکه اتحاد جسمی با جسمی دیگر در نهایات؛ و در وضع اجزا « موازات » گویند، چنانکه اتحاد دو جسم در وضع اجزا، بأن یکون وضع أجزاء أحدهما فی الإستقامة و الإنحناء و المیل إلی جهة کوضع أجزاء الآخر.

و بدان که اتحاد دو موجود بر حیثیّتی که إثنینیّت میان ایشان باقی نماند، نزدیک محققان ممتنع است. و بعضی فلاسفه متألّهه را میل به سوی عدم امتناع است: فرفوریوس[۳] حکیم، قائل به اتحاد نفس با بدن است. و مشائیان[۴]، قائل به اتحاد عاقل با معقولند؛ یعنی چون نفس، تعقّل چیزی می‌کند، با آن صورت[۵] معقوله متّحد می‌گردد. و ابو علی سینا در کتاب مبدأ و معاد هم بر این رفته است[۶]. و بعضی قائل به اتحاد نفس با « عقل فعّال » اند. و معنی اتحاد هیهنا آن است که شیء واحد، به غیر استحالت و

۱. ش : فإنّ المقدار یقبل الإنقسام لأنّه نوع من الکمّ .
۲. ش : وغیرهما. فإنّه یقبل الإنقسام بواسطة المقدار حتّی لوتوهّم إنتفاء المقدار مع إمتناعه فلا یقبل القسمةَ .
۳. فرفوریوس صوری یا پرفوریوس [Porphyry] نام اصلی او املخوس (۲۳۳ ـ ۳۰۳ م) متولد صور. از فلاسفه نوافلاطونی و پیروان و شاگردان فلوطین، و شارح و مفسر قاطیغور یاس، و مخالف مسیحیت و دیگر ادیان رسمی بود. مهمترین آثار او عبارتند از : ایساغوجی، رساله‌ای در باب ریاضت و زندگینامه‌های پلوتینوس و فیثاغورث.
۴. ش : هم قوم من تلامذة أرسطو یأخذون العلم فی حالة المشی لازدحام الکِبار فی مجلسه.
۵. ش : کما تصوّر النفس بأنّ العالم متغیر و کلّ متغیر حادث، فالعالم حادث .
۶. المبدأ و المعاد؛ ابن‌سینا؛ به اهتمام عبدالله نورانی؛ ص ۱۱۲؛ مؤسسهٔ مطالعات اسلامی؛ تهران ۱۳۶۳.

ترکیب، بعینه واحدی دیگر گردد، حتّی یکونَ هناک شیء واحد هو هذا و ذاک بعینهما.

و حقّ، مذهب محققان است. زیرا که دو موجود اگر بعد اتحاد، هر دو باقی مانند فهما إثنان لاواحدٌ. و اگر یکی از آن دو معدوم گردد، اتحاد متحقق نشود. لأنّ المعدوم لا یتّحد لابالمعدوم و لابالموجود.

و بدان که :کثرت و وجودیت کثرت، ضروری است. زیرا که هر یکی را مفهوم کثرت و وجودیت او بی‌کلفت و رویّت، معلوم است.

و کثرت، غیر وجود و غیر تعیّن است. زیرا که واحد به اعتبار آنکه واحد است موجود و متعیّن است، و لیکن کثیر نیست.

و کثرت را « عدد » گویند؛ و اعداد، انواع اوست؛ یعنی اِثنان مثلاً، نوعی از عدد است و ثلاثه نوعی دیگر از وی است، و کذا کلّ عددٍ نوعٌ مغایرٌ لعددٍ آخر.

و هر دو چیز که در نوع شریک باشند، ایشان را « متماثل » گویند، چنانکه زید و عمرو بالنظر إلی أنّهما إنسانٌ. و اگر شریک نباشند، ایشان را « متخالف » خوانند، چنانکه انسان و فرس، و انسان و جسم. و غیریت شامل این هر دو قسم است؛ یعنی هر یکی از مثلین و متخالفین، مغایر دیگری است. زیرا که غیر چیزی، شیئی است که مفهوم آن شیء به حسب لغت و عرف، عین مفهوم آن چیز نبود.

و دو متخالف، متقابل باشند و متقابل نباشند. و « متقابلین » دو چیز راگویند که در محلّ واحد، به جهت واحد، در زمان واحد ، جمع نشوند. و اقسام « تقابل » چهار است. زیرا که اگر متقابلین وجودیند : اگر تعقّل هر یکی از ایشان به قیاس تعقّل دیگری است، چنانکه اُبوّت و بنوّت، و فوقیت و تحتیت، فهما المضافان. و اگر تعقّل هر یکی از ایشان به قیاس تعقّل دیگری نیست، چنانکه سواد و بیاض، و حرارت و برودت فهما الضدّان. و اگر یکی از متقابلین، عدمی است و دیگری وجودی، اگردر آن عدمی موضوعی که قابل وجودی بود به حسب شخص، چنانکه «عدم لحیه از زید» که در شأن او لحیه است؛ یا به حسب نوع، چنانکه « عدم لحیه از مرأه » که در شأن نوع او

لحیه است و هو الانسان؛ یا به حسب جنس، چنانکه « عدم لحیه از فرس ». زیرا که جنس قریب فرس که حیوان است، امکان لحیه دارد؛ شرط است فهما العدم و الملکة الحقیقیان. و اگر در آن عدمی موضوعی که قابل وجودی بود، به حسب وقتی که یمکن حصول الوجودی فی ذلک الوقت شرط است، چنانکه عدم لحیه از انسان در سنّی که در شأن او « لحیهٔ در آن سنّ » است، فهما العدم و الملکة المشهوران. و اگر در آن عدمی، موضوعی که قابل وجودی بالوجوه المذکوره بود، شرط نیست، چنانکه سواد و لاسواد و چنانکه « زیدٌ إنسانٌ » و « زیدٌ لیس بإنسان »، فهما السلب و الإیجاب أعنی النقیضین. فیکون أحدهما کاذباً دائماً و الآخر صادقاً. وسایر المتقابلین یجوز أن یکذبا.

فصل چهارم

در بیان حدوث و قدم

« حدوث » عبارت از بودن وجود مسبوق به عدم است. و « قدم » عبارت از بودن وجود است، غیر مسبوق به عدم. و بعضی متکلمان گفته‌اند که « حدوث خروج از عدم به وجود است. » و این تعریف، مجازی است و تعریف مجازی نزدیک عقلا مستقبح است.

و حدوث بر سه قسم است : یکی « حدوث اضافی » و دوم « حدوث زمانی » [و] سوم « حدوث ذاتی ».

« حدوث اضافی » عبارت است از بودن آنچه گذشته است از وجود چیزی، اندکتر از آنچه گذشته است از وجود چیزی دیگر، کما لوجود الإبن بالقیاس إلی وجود الأب. و «حدوث زمانی» عبارت از بودن وجود مسبوق به عدم است به زمان، چنانکه حدوث زید و عمرو مثلاً. و « حدوث ذاتی » عبارت از بودن چیزی است، محتاج به غیر در وجود. زیرا که چون چیزی در وجود، محتاج به غیر بود، آن چیز را استحقاق وجود از آن غیر باشد و عدم استحقاق به ذات بود. و ما بالذات أقدم مما یکون بالغیر.

فاستحقاق الوجود مسبوقٌ بعدم استحقاقه[۱].

و « حدوث اضافی » اخصّ از « حدوث زمانی است ». و « حدوث زمانی » اخصّ از «حدوث ذاتی» است.

و قِدَم، مقابل حدوث است. پس قدم نیز بر سه قسم بود : اضافی و زمانی و ذاتی. «قدم اضافی» عبارت است از بودن آنچه گذشته است از وجود چیزی، اکثر از آنچه گذشته است از وجود چیزی دیگر، کما لوجود الأب بالقیاس إلی وجود الإبن. و « قدم زمانی » عبارت است از بودن وجودْ غیر مسبوق به عدم به زمان. و « قدم ذاتی » عبارت است از بودن چیزی، غیر محتاج به غیر، در وجود و هوالله تعالی. و « قدم ذاتی » اخصّ از « قدم زمانی » است. و « قدم زمانی » اخصّ از « قدم اضافی » است لما عُلم أنّ نقیض[۲] الأعم[۳] أخصّ من نقیض[۴] الأخصّ[۵].

---

۱. در واقع حدوث اضافی از اقسام حدوث نیست. چه حدوث عبارت است از وجود بعد از عدم. و این معنا حقیقتاً در حدوث اضافی یافت نمی‌شود.

و امّا حدوث زمانی عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدم زمانی. از این رو اموری که زمانمند نیستند از جمله خود زمان، حادث زمانی نبوده، قدیم زمانی‌اند.

متکلمین چون عمق این معنا و تفاوت آن با حدوث ذاتی را در نیافتند حکما را به شرک و زندقه منسوب ساختند.

حدوث ذاتی نیز به تعبیر دقیق عبارت است از مسبوقیت وجود شیء به عدمی که در مرتبه ذات او متقرّر است. این معنا در مورد هر چیزی که دارای ماهیت است صدق می‌کند و در مورد موجوداتی که ماهیت ندارند ـ همچون باری تعالی ـ صدق نمی‌کند. بنابراین ذات باری قدیم ذاتی و ماورای او حادث ذاتی می‌باشند. در اصطلاح این قسم حدوث علّی نیز نامیده می‌شود.

حکما قسم دیگری را هم به اقسام پیشین افزوده‌اند و آن حدوث بالحقّ است. حدوث بالحقّ عبارت است از مسبوقیت وجود معلول به وجود علّت تامّه خویش.

مرحوم میرداماد ـ قدس سره ـ نیز قسم جدیدی را طرح نمود که از ابتکارات او به شمار می‌آید و آن حدوث و قدم دهری است. حدوث دهری عبارت است از مسبوق بودن ماهیتِ معلولِ موجود به نبودن در مرتبهٔ علّت .

۲. ش : القدم الذاتی .

۳. ش : الحدوث الذاتی .

۴. ش : القدم الاضافی .

۵. ش : الحدوث الاضافی .

و حدوث و قدم را بعضی عدمی گفته‌اند. زیراکه اگر حدوثْ وجودی بود، یا حادث باشد یا قدیم بود. اگر حادث باشد، لازم آید که آن حدوث را حدوثی دیگر بود و عادَ الکلامُ فی ذلک الحدوثِ و تَسَلْسَلَ و هو محالٌ. و اگر قدیم باشد، قدمِ حادث لازم شود. زیراکه حدوثْ صفت حادث است؛ اگر حدوثْ قدیم باشد، قدمِ موصوف لازم گردد، و این نیز محال است. و اگر قدم، وجودی حقیقی باشد، آن نیز یا حادث بُوَد یا قدیم باشد. اگر حادث بُوَد، حدوث قدیم لازم آید. و اگر قدیم باشد یلزم أن یکون للقِدَم قدم و تسلسل و هو محال.

و جواب ایشان آن است که : حدوثِ حدوث و قدمِ قدم، عین ذات حدوث و قدم است ـ چنانکه بالا ذکر کرده شد ـ فلا یلزم التسلسلُ.

و باید دانست که « تقدّم » بر پنج قسم است :

یکی « تقدّم زمانی »؛ و تقدّم زمانی آن است که : متقدِّم، قبل المتأخِّر بود به قبلیّتی که آن با متأخِّر، در زمان واحد جمع نشود، چنانکه تقدّم اَب بر اِبن. و ابوعلی سینا در اشارات[1] همین اختیار کرده است. فلا یرد نقض الإمام فخرالدین الرازی علی هذا الحصر.

دوم « تقدّم رتبی »؛ و تقدّم رتبی آن است که : در وی ترتیب معتبر بود ـ سواءٌ کان المقدَّم متقدّماً او متأخّراً ـ و این تقدّم « وضعی » بود، چنانکه تقدّم امام بر مأموم إنْ ابتُدء من الإمام؛ و « طبعی » باشد، چنانکه تقدّم جنس بر نوع، إذا ابتُدء من الجنس و تقدّم نوع بر جنس إذا ابتُدء من النوع.

و سوم « تقدّم ذاتی » است. و این تقدّم را « تقدّم بالعلّة » گویند. و این تقدّم عبارت از تقدّم مؤثِّر موجبْ بر اثر است، چنانکه تقدّم حرکت اِصبع بر حرکت خاتم، لأنّک تعلم أنّ الید تتحرک أوّلاً فیتحرّک بسببه الخاتم. إذاً یصدق أنّه « تحرکّتُ الید فتحَّرکَ الخاتم »

۱. الإشارات و التنبیهات، ج۳، ص ۸۲ ـ ۸۳ و ۹۴.

ولا یصدق « تحرَّکَ الخاتم فتحرّکتْ الید ».

و چهارم « تقدّم طبعی » است. و تقدّم طبعی آن است که : متأخّر محتاجْ به مقدَّم بُوَد، به شرط آن که مقدّم، مؤثّر در متأخر نباشد چنانکه تقدّم جزء بر کلّ و تقدّم شرط بر مشروط.

پنجم « تقدّم شرَفی » است، چنانکه تقدّم عالِم بر متعلّم، و هذا التقدّم بالحقیقة مجازیٌّ. لأنّ الفضیلة لو لم یکن سبباً للتقدّم فی المجلس أو فی الشروع فی الأمر[1] لما سمّی تقدّماً .

و اقسام تأخّر، مقابل اقسام تقدّم است. پس اقسام تأخّر نیز پنج بود.

بحث پنجم

در لواحق ماهیت

و این بحث مشتمل بر سه فصل است

فصل اوّل

در بیان معنی واجب و ممکن و ممتنع

تقسیم متصوَّر عقل، به واجب و ممتنع و ممکن بالا در فصل تقسیم موجودات ذکر کرده شده است. در این فصل، اعادت کرده شد تا احکام دیگر بر آن بنا کرده آید.

هر چیز را که عقل تصور کند، آن چیز به نسبت خارج، یا واجب است یا ممتنع یا ممکن. زیرا که ذات آن چیز اگر مقتضی وجود آن چیز است در خارج، واجب است و اگر ذات آن چیز مقتضی عدم آن چیز است، ممتنع است و اگر ذات آن چیز نه مقتضی وجود آن چیز است و نه مقتضی عدم، ممکن است. پس « واجب بذات » آن باشد که

۱. اصل : لأمر .

لذاته مقتضی وجود در خارج بود، و « ممتنع بذات » آن باشد که لذاته مقتضی عدم بود، و ممکن آن باشد که لذاته نه مقتضی وجود بود و نه مقتضی عدم.

و از این معلوم شد که هر یکی از واجب و ممتنع و ممکن، لازم ذاتی است. و آن اقتضای وجود واقتضای عدم و عدم اقتضای وجود و عدم است.

و هر یکی را از ایشان چون « لازم ذاتی » بود، یمتنع أن ینقلب شیٔ منها إلی آخر أی یزول لازمه الذاتی و یحصل له لازم آخر. لأنّ لازم الشیء یمتنع إنفکاکه عنه. و لأنّه حینئذٍ لَما بَقیتْ تلک الذات فی نفسها تلک لانتفاء لازمها.

فأمّا روا باشد که ممکن، عند سببه التام[1] « واجب لغیره »گردد و عند المانع «ممتنع لغیره» شود. و لکن ذلک لایُخرجه عن کونه ممکناً بذاته. لأنّه مع ذلک لا یقتضی لذاته شیئاً من الوجود و العدم.

و بدان که مراد از قول ما که ذاتِ ممتنعْ مقتضی عدم ممتنع است، این نیست که ذات ممتنع، در خارجْ مقتضی عدم ممتنع است. زیرا که ذات ممتنع را در خارج اصلاً تحقق نیست. بلکه ذات ممتنع از مخترَعات عقل است. و او در خارجْ اقتضای چیزی ندارد. و لیکن مراد آن است که ذات ممتنع، در عقلْ مقتضی عدم ممتنع است. أی إذا وَجدتْ ذات الممتنع فی العقل، وجد لها هذا الإقتضاء و إن لم توجد، لا یکون لها هذا الإقتضاء.

فأمّا ذات واجب، مقتضی وجوب در عقل و خارج است. زیرا که ذات واجبْ دائم در خارج متقرّر است. و ذات ممکنْ مقتضی امکان در عقل است. و در خارج نیز مقتضی امکان است، و لیکن به شرط آن که در خارج موجود بُوَد.

و چون این معلوم شد، پس بدان که : « وجوب ذاتی » عبارت از ضرورت وجود به اقتضای ذات است. و « امتناع ذاتی » عبارت از ضرورت عدم به سبب ذات است. و

---

۱. ش : کإرادة الله تعالی .

«امکان ذاتی» عبارت از عدم اقتضای ذات مر وجود و عدم راست.

و از تعریف هر یکی از وجوب و امتناع و امکان، معلوم شد که مفهوم این هر سه اعتباری است. زیرا که نسبت است و همهٔ نسبتها اعتباری است، چنانکه ذکر کرده آید ـ إن شاء الله العزیز.

فصل دوم

در بیان آن که وجوب وجودی است یا نه[1]

بدان که «وجودیت وجوب» مختلف است. بعضی برآنند که وجوب، وجودی است. و دلیل ایشان[2] آن است که وجوبْ مؤکِّد وجود است. پس وجوبْ وجودی بود. زیرا که اگر وجوب عدمی باشد، مؤکّد وجود نتواند بود. چه عدمی، نقیض اوست. و این دلیل ضعیف است. زیرا که نفی قابلیت عدم، مؤکِّد وجود باری ـ جلّ جلاله ـ است. لأنّه إذا صدق علی شیءٍ أنّه لیس قابلاً للعدم یلزم أن یکون وجوده ضروریاً، و نفی قابلیت عدمْ عدمی است.

و بعضی وجودیت وجوب را منکرند. و دلیل ایشان آن است که: اگر وجوب وجودی بود، یا نفس ماهیت واجب باشد یا داخل در ماهیت واجب بُوَد؛ یعنی جزء ماهیت باشد، یا خارج از ماهیت واجب بود. اوّل و ثانی باطل است. زیرا که وجوبْ نسبت است میان ماهیت و وجود. و آن [نسبت] متأخّر است از ایشان. و نفس الحقیقة و جزءها تمتنع أن یتأخّر عنهما.

و دیگر وجه بطلان ثانی آن است که: وجوب اگر جزء ماهیت واجب باشد، ترکّب واجب لازم آید، و این محال است.

---

۱. قال الإمام فخرالدین الرازی: «الوجوب بالإعتبار الأوّل و هو کونه مستحقاً للوجود من ذاته أمر ثبوتی فأمّا الإعتبار الثانی و هو عدم توقفه علی الغیر فلا شکّ أنّه أمر سلبی.» المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۱۴.

۲. امام فخررازی علاوه بر آنچه در متن آمده، به سه وجه دیگر نیز اشاره کرده است. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۱۵ ـ ۱۱۶.

و ثالث نیز باطل است. زیرا که وجوب اگر خارج از ماهیت باشد، وصف ماهیت بُوَد، و وصف شیء محتاج بدان شیء است. پس وجوب محتاج بود و محتاجْ ممکن است. و زوال ممکن جایز است. پس زوال وجوبِ واجب جایز باشد. و چون وجوب زایل شود، واجب ممکن گردد. فیکون جواز زوال الوجوب مستلزماً لجواز صیرورة الواجب ممکناً و هو محالٌ. لاستحالة الإنقلاب[1] کما ذکرنا[2].

و این دلیل نیز ضعیف است. چه امکان شیء، مستلزم جواز زوال آن شیء نیست. زیرا که جایز است که آن شیء « واجب بغیر » گردد و هیهنا وجوب، واجب است به ذات واجب تعالی و تقدّس لِما عُلِم [من] أنّ الوجوب ناشٍ عن ذات الواجب و ما یجب بإیجابٍ مّا یمتنع زواله بذاته، یماثله فی إمتناع الزوال.

و حقّ آن است که : وجوبْ وجودی اعتباری است، لما ذکرنا من تعریف الوجوب بأنّه ضرورة الوجود باقتضاء الذات.

فصل سوم

در بیان آن‌که امکان وجودی است یا نه

بدان که امکانْ نزدیک اهل ملّت، عدمی است؛ و هوالحقّ. و فلاسفه برآنند که امکان وجودی است.

و دلیل فلاسفه بر وجودیت امکان آن است که : امکانْ مقابل امتناع است. و امتناع عدمی است. پس امکان که مقابل اوست، وجودی بود.

و جواب دلیل ایشان آن است که : امکان مقابل امتناع نیست، لجواز أن یکون الإمکان[3] مقابلاً للوجوب. و بر تقدیر تسلیم که امکان مقابل امتناع باشد، جایز است

---

۱. اصل : لانقلاب .

۲. برای اطلاع از سایر ادلّهٔ ایشان ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۱۷ .

۳. اصل : لإمکان .

که عدمی مقابل عدمی بود، چنانکه عمی و لاعمی.

و دلیل اهل ملّت آن است که : امکان مقدّم بر وجود است. پس اگر امکان وجودی باشد، او را از محلّ چاره نبود. زیرا که صفت است و آن امکان که صفت است، اگر قائم به ممکن بود، قیام صفت وجودیه به معدوم لازم آید، و اگر قائم به غیر ممکن باشد، قیام صفت شیء به غیر آن شیء لازم گردد. و این هر دو باطل است.

و فیه نظر لأنّ الإمکان إعتباری، فجاز قیامه بالمعلوم.

و دلیل صحیح آن است که امام فخرالدین رازی گفته است. و آن دلیل این است که : امکان اگر وجودی باشد، در وجودْ مشارک غیر بود و مخالف به خصوصیت باشد. و ما به الإشتراک غیر ما به الإمتیاز است. پس وجود امکان، غیر ماهیت او بود. و حینئذٍ حال خالی از این نباشد که وجود امکان یا « واجب لماهیته » بود، یا « ممکن لماهیته » باشد. اگر وجود امکان « واجب لماهیته » بود، امکان « واجب بذات » باشد. از این لازم آید که ممکن « واجب بذات » بود. زیرا که وجود ممکن، شرط وجود امکان است. و چون مشروطْ واجب باشد، شرط به طریق اولی واجب بود. و اگر وجود امکان « ممکن لماهیته » باشد، این امکان را امکانی دیگر بود. و یعود الکلام فی ذلک الإمکان. فإنْ کان وجود ذلک الإمکان ممکناً تَسَلْسَلَ و إن کان واجباً یلزم وجوب الممکن و هو محالٌ.

و در این دلیل نیز بحث است. زیرا که امکانِ امکان، عین ذات امکان است. پس اگر وجودِ امکان « ممکن لماهیته » باشد، تسلسل لازم نیاید.

و حقّ آن است که امکان عدمی است، چنانکه اهل ملّت گفته‌اند. و لیکن اعتباری است، کمامرّ.

و بدان که هر ممکنی که هست، محفوف به دو وجوب است : یکی از آن، سابق بر وجود ممکن است؛ و آن وجوب فیضان[1] ممکن از علّت تامّهٔ[2] اوست. و دوم لاحق

---

۱. ش : « الفیضان » ریختن و المراد هنا الحصول.

۲. ش : العلّة التامّة هی ما لایحتاج فی التأثیر إلی شیء آخر.

است، و آن « وجوب بشرط محمول » است؛ یعنی آن وجوب نزدیک منطقیان مسمّی به وجوب بشرط محمول است. و وجوب بشرط محمول آن است که محمولْ ضروری بود مادام که مر موضوع را ثابت باشد. و ممکن مادام که موجود است، واجب است.

و دیگر : بدان که امکان بر دو قسم است : یکی اصلی است و آن عبارت است از عدم اقتضای ذات مر وجود و عدم را ـ چنانکه بالا ذکر کرده شد. و دوم «امکان وقوعی» است، و هو إنّما یکون عند حصول الإستعداد و تحقّق الشرائط و ارتفاع الموانع. و این امکان را « امکان استعدادی » نیز گویند، و به نسبت استقبال « امکان استقبالی » هم خوانند.

بحث ششم

در لواحق وجود و ماهیت؛ یعنی در لواحق موجود[1]

که آن لواحق، علّیت و معلولیت است

ضابطهٔ اوّل

در بیان علّت

و این ضابطه مشتمل هفت فصل است

فصل اوّل

در بیان ماهیت علّت و اقسام آن

علّت نزدیک حکما عبارت است از شیء [ای]که شیء دیگر محتاج بدو بُوَد. و علّت بر دو قسم است : یکی « علّت تامّ » است. و آن عبارت است از جملهٔ آنچه وجود

۱. اصل : بوجود.

شیء، محتاج بدوست. و دوم « علّت غیر تامّ » است. و این علّت بر پنج نوع است : زیرا که علّت غیر تامّ یا جزء معلول است یا خارج از معلول. اگر جزء معلول است، علّت ماهیت است. زیرا که ماهیت من حیث هی که معلول است، محتاج بدان جزء است. و اگر خارج از معلول است، علّت وجود است. زیرا که وجود، محتاج بدوست. و علّت ماهیت یا مفید معلول به قوّت است، یا مفید معلول است به فعل. اوّل « علّت مادّیه »، چنانکه چوب به نسبت تخت. و ثانی « علّت صوریه » است، چنانکه صورت تخت. و علّت وجود یا مفید وجود است یا مفید وجود نیست. اگر مفید وجود است « علّت فاعلیت » است، چنانکه درودگر به نسبت تخت. و اگر مفید وجود نیست : اگر وجود از بهر اوست « علّت غائیه » است، چنانکه جلوس پادشاه. چه وجود تخت از بهر جلوس اوست. و اگر وجود از بهر او نیست، شرط است و : موضوع، چنانکه جامه مر رنگ ریز را؛ و آلت، چنانکه تیشه مر درودگر را؛ و معاون، چنانکه یاری ده مر ارهّ کش را؛ و وقت، چنانکه تابستان مر سختیان گر[1] را؛ و داعیه، چنانکه گرسنگی مرخوردن را؛ و زوال مانع، چنانکه گشادن ابر مرگازر را؛ و زایل شدن ترّی مر سوختن را؛ مندرج تحت شرط است. و چون مرجع این اشیا به تتمیم علّت فاعلیت است، زیرا که تأثیر فاعلْ موقوف بر این اشیا است، حکما این اشیا را ملحق به علّت فاعلیت گردانیده‌اند. و هم از بهر این گفته‌اند که « علل چهار است ».

و بدان که هر کجا که علّت بر سبیل اطلاق مذکور است، مراد « علّت فاعلیت » است. امّا ذکر علل باقیه یا به اوصاف است یا به اسما، چنانکه « علّت ماهیت » را جزء و رکن و ذاتی و مقوِّم، می‌گویند. و « علّت مادّیه » را به اعتبار آن که مشترک میان صور است[2] « مادّه » و «طینت» می‌خوانند. و « علّت غائیه » را غایت و غرض می‌نامند.

---

۱. سختیان = پوست بز دباغت شده. ر.ک. **فرهنگ فارسی**، دکتر محمد معین، ج ۲، ص ۱۸۴۲ ← سختیان گر =دبّاغ.

۲. ش : چنانکه چوب به نسبت تخت. زیرا چه چوب مشترک است میان صور. زیرا چه متصوّر است که از چوب صور مختلفه ساخته شود، چنانچه تخت و تخته و غیرهما.

و دیگر بدان که جایز است که عدمی جزء علّت تامّه باشد، چنانکه عدم مانع. زیرا که عدم مانعْ شرط است و شرایط داخل در علّت تامّه است. امّا اختلاف است که عدمی، جزء علّت فاعلیت باشد یا نه. کسی که تعلیل به عدم، جایز نمی‌دارد[۱]؛ نزدیک او صحیح نیست که عدمی جزء علّت فاعلیت بود. زیرا که عدم[۲] نفی محض است، او را اصلاً تأثیری نیست. و کسی که تعلیل به عدم صحیح می‌دارد[۳]؛ نزدیک او جایز است که عدمی جزء علّت فاعلیت بود. و حقّ این است. زیرا که ما به ضرورت می‌دانیم که عدمِ علّتْ مقتضی عدم معلول است، چنانکه عدم طلوع آفتابْ، مقتضی عدم نهار است. پس چون جایز باشد که عدم بنفسه علّت بود، به طریق اَولی جایز باشد که او جزء علّت بود.

فصل دوم

در بیان علّت فاعلیت

علّت فاعلیت عبارت است از چیزی که آن چیز مفید وجود چیزی دیگر بود. و این علّت بر دو قسم است : مختار و موجَب. مختار آن است که اگر خواهد فعلی کند و اگر خواهد ترک آرد. و موجَب آن است که از وی صدور فعل واجب بُوَد، خواه خواست او در این فعل باشد خواه خواست او نبود، چنانکه آفتاب در افاضت نور و نار در افاضت حرارت.

و هر یکی از مختار و موجَب یا علّت وجود است یا علّت بقا. و جایز است که یکی از ایشان هم علّت وجود باشد و هم علّت بقا بود. زیرا که مؤثِّر چون مفیض وجود به افاضت تامّ باشد، اثر با او مستغنی از غیر است فَیَدوم بدوام المؤثِّر، چنانکه طلوع

۱. ش : و هو مذهب أکثر المتکلمین .

۲. ش : و المراد هنا عدم الممکن کتصور بحر الزیبق لاعدم الممتنع کاجتماع الضدّین السواد و البیاض مثلاً فإنّه عدم محض بالإتفاق .

۳. ش : و هو مذهب الحکماء .

آفتاب در افاضت وجود نهار؛ چه طلوع آفتاب کافی است برای وجود و بقای نهار. و جایز است که یکی از ایشان علّت وجود بود فقط یا علّت بقا باشد فَحَسب، چنانکه بنّا به افعال مخصوصهٔ خویش، علّتِ بنا است نه علّت بقای بِنا؛ چه علّت بقای بِنا، شدّت التیام اجزا و دعائم و اساطین و امثال آن است. و جایز است که علّت بقا، مقارن حدوث وجود بود، چنانکه در بِنا؛ زیرا که علّت بقای بِنا که شدّت التیام اجزا و جز آن است ـ چنانکه ذکر کرده شد ـ مقارن حدوث بِنا است. و روا باشد که علّت بقا بعد حدوث وجود باشد، چنانکه اشتعال فتیله به مماسّهٔ نار و بقای اشتعال به انضیاف روغن بعد اشتعال. فإذا اُضیف إلیه الدُهن بقی و إلاّ فلا.

و متکلمان علّت بقا را منکرند. زیرا که اعتقاد ایشان آن است که ممکن در حالت بقا مستغنی از علّت است، و این بحث ذکر کرده آید ـ إن شاء الله تعالی.

و بدان که اتفاق عقلا است که واحد که به جمیع وجوه واحد است[۱]؛ یعنی بسیط که با او معنی دیگر مأخوذ نیست، چون اختلاف آلت یا شرط[۲] یا قابل[۳] بُوَد، جایز است که از وی اکثر از واحد صادر شود. فأمّا بدون تعدّد آلات و شرایط و قوابلْ جایز باشد که از وی اکثر از واحد صادر گردد یا نه، در این اختلاف است: نزدیک اهل ملّت جایز است، و فلاسفه برآنند که جایز نیست.

و دلیل فلاسفه آن است که: از واحد ـ به تفسیری که ذکر کرده شد ـ اگر دو چیز صادر گردد، آن واحدْ مصدر آن هر دو چیز بود و بودن او مصدر یکی از آن دو چیز، مغایر بودن او مصدر چیز دوم باشد. زیرا که ممکن است تصور بودن آن واحدْ مصدر یکی از آن دو چیز مع الذهول عن کونه مصدراً لآخر، و این علامت مغایرت است.

و نیز بودن آن واحدْ مصدر یکی از آن دو چیز، نسبت است میان آن واحد و میان آن

---

۱. ش: و هوالله تعالی.

۲. ش: کما أنّ البدن شرط للنفس الناطقة.

۳. ش: کالنفوس الناطقة مثلاً فإنّها قابلة.

که یکی از آن دو چیز است. و بودن آن واحدْ مصدر دومی از آن دو چیز هم نسبت است میان آن واحد و میان آن دومی. والنسبةُ بین الشیء و غیره غیرُ النسبة بینه و بین الآخر. پس این هر دو مفهوم، متغایر یکدیگر باشند؛ و چون هر دو مفهوم متغایر یکدیگر بُوَند، حال خالی از این نباشد که هر دو مفهوم یا یکی از این دو مفهومْ داخل در حقیقت آن واحد بود که مصدر است؛ یعنی جزء وی باشد؛ یا داخل در حقیقت آن مصدر نبود بلکه خارج از حقیقت آن مصدر باشد. اگر هر دو مفهوم یا یکی از آن دو مفهومْ داخل در حقیقت آن مصدر بود، ترکّب مصدر لازم آید و التقدیرُ أنّه بسیطٌ. و اگر هر دو مفهوم خارج از حقیقت آن مصدر باشند، هر دو معلول مصدر بُوَند. زیرا که از مقتضیات ذات مصدرند. فیکون کُونه مصدراً لأحدهما غیرَ کونه مصدراً لآخر و علی هذا فإمّا أن ینتهی إلی الترکیب أو التسلسل و کِلاهما محالٌ.[1]

و جواب این دلیل آن است که بودنِ شیء مصدرِ شیء دیگر، امری اضافی است؛ و همه اضافیات اعتباریاتند، چنانکه ذکر کرده آید ـ إن شاء الله تعالی. پس بر تقدیری که آن هر دو مفهومْ خارج از حقیقت آن مصدر باشند و هو الإختیار، لازم نیاید که معلول آن مصدر بُوَند. زیرا که امر اعتباری محتاج به علّت نیست؛ فلا یلزم التسلسل.

و حقّ آن است که جایز است که از واحد اکثر از واحد صادر گردد؛ زیرا که ایجادْ بدون صدور اثنین که آن ماهیت و وجود است، ممکن نیست؛ و بالله العصمةُ.

فصل سوم

در بیان علّت مادّیه

علّت مادّیه عبارت است از چیزی که به قُوّتْ مفید چیزی دیگر بود نه به فعل، چنانکه چوب به نسبت تخت.

و حکماکه این علل را به فاعلیه و مادّیه و صوریه و غائیه، قید کرده‌اند و علّت فاعل

۱. برای اطلاع از سایر ادلّه ایشان ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۴۶۰ ـ ۴۶۱.

و مادّه و صورت و غایت نگفته‌اند، بنابر فایده است. امّا فایدهٔ این قید در علّت فاعلیه آن است که فاعل مختار و موجَب در تحت وی مندرج گردد. و در علّت مادّیه آن است که مادّه حقیقیه که آن مادّه اولی است؛ یعنی هیولای جسم و آنچه سادّ مَسدّ مادّه حقیقیّه است؛ یعنی مادّهٔ ثانیه که مادّهٔ مرکّبات است، چنانکه چوب به نسبت تخت در وی درآید. و در علّت صوریه آن است که صورت حقیقیه که آن هیئت مخصوصه است، چنانکه صورت تخت و آنچه جاری مجاری این صورت است، چنانکه صورت نوعیه[1]، در وی داخل شود. و در علّت غائیه آن است که غایت حقیقیه، چنانکه حصول ثمره از شجر و غایت عَرَضیه که مسمّی به «غرض» است، در وی تداخل پذیرد.

فصل چهارم

در بیان علّت صوریه

علّت صوریه عبارت است از جزئی که کلّ بدان جزء بالفعل گردد، چنانکه صورت سریریه به نسبت سریر.

و بدان که صورت بسایط، نفس طبیعت بسایط است، چنانکه صورت آب مثلاً. و لیکن به اعتبار آنکه مقوِّم نوع است « صورت » می‌خوانند. و به اعتبار آن که مبدأ آثاری است که مختصّ به نوع است؛ یعنی مبدأ تغیّر و ثبات است « طبیعت » می‌گویند؛ چه طبیعتْ مبدأ قریب تغیّر و ثبات محلّ خویش بذات است، چنانکه تغیّر آب مثلاً از سخونت به برودت. زیرا که این تغیّر ذاتی آب است، چه طبیعت آب مقتضی برودت است؛ بخلاف تغیّر آب از برودت به حرارت. زیرا که این تغیّر به امر خارجی است. و چنانکه ثبات آب بر برودت؛ چه این ثبات ذاتیِ آب است.

امّا صورت مرکّبات، جایز است که مرکّب از صور بسایط او بود، چنانکه صورت تریاق. چه صورت نوعیهٔ او مرکّب از صور بسایط اوست؛ إذ تُوجد خاصّةٌ مشتملة علی

۱. ش : ما یکون مبدأً لآثار النوع أی سبباً [لها] .

خواصّها و کذا صور جمیع المعاجین. و نیز جایز است که متر کّب از اجتماع اجزا باشد، چنانکه صورت اجتماعیّه مثل صورت بیت. فإنّها متر کّبة من إجتماع أجزاء البیت.

فصل پنجم

در بیان علّت غائیّه

علّت غائیّه عبارت است از چیزی که ایجاد چیزی دیگر از بهر او بُوَد. و این علّت، به ماهیت و مفهوم علّت است. زیراکه تقدّم این علّت بر معلول در عقل است. لأنّ الفاعل ما لم یَتصوّر الغرض من الفعل لم یفعله. فأمّا به وجود، متأخّر از معلول است، لأنّ وجودها لایحصل إلاّ بعد تحقّق المعلول. فهی علّة للمعلول بماهیتها و معلولة له بوجودها.

و بدان که غایتی که مترتب بر سبب بر وجه دوام است و یا مترتب بر وجه اکثریّت است، چنانکه ترتّب اسهال بر شرب سَقمونیّا[1]، آن غایت را « غایت ذاتی » گویند. و غایتی که مترتب بر سبب بر وجه تساوی است و یا بر وجه اقلیّت است، چنانکه ترتّب وجدان گنج و حفر موضعی، آن غایت را « غایت اتفاقیه » خوانند.

فصل ششم

در بیان ابطال دور و تسلسل

دور عبارت است از توقف شیء بر شیئی که متوقف بر آن شیء است[2]، چنانکه توقف « ا » بر « ب » و توقف « ب » بر « ا ». و دور باطل است. زیراکه اگر وجود شیء متوقف بر چیزی بود که وجود آن چیز متوقف بر آن شیء است، توقف شیء بر نفس آن شیء لازم آید. و نیز تقدّم شیء بر نفس آن شیء لازم گردد، چنانکه مثلاً اگر « ا » موقوف بر

---

۱. Scammony واژه سقمونیا در سه مورد استعمال می‌شود : ۱ـ گیاهی که در نواحی شرقی مدیترانه می‌روید. ۲ـ ریشه گیاه مزبور ۳ـ صمغ موجود در ریشهٔ این گیاه که در قدیم به عنوان داروی مسهل صفرا بکار می‌رفته است. در اینجا معنای اخیر مورد نظر است.

۲. حال یا بدون واسطه که این دور مصرّح است و یا با واسطه که دور مُضمر نامیده می‌شود.

«ب» باشد و « ب » موقوف بر « ا » بود، توقف هر یکی بر نفس او لازم آید. لأنّ الموقوف علی الموقوف علی الشیء موقوفٌ علی ذلک الشیء. و چون توقف هر یکی بر نفس او لازم شود، تقدّم هر یکی بر نفس او لازم گردد، و کِلاهما محالٌ.

و تسلسل عبارت است از ترتب امور غیر متناهیه که هر یکی از آن امور متوقف بر دیگری است. و تسلسل باطل است. زیراکه مجموع سلسله من حیث هو ممکن است. چه محتاج به آحاد ممکنه است. پس این مجموع را از علّت مستقله[1] چاره نباشد. و حال خالی از این نیست که آن علّت مستقله یا مجموع آحاد بود من حیث هو؛ یا هر یکی از این آحاد باشد؛ یا بعضی از این آحاد بود؛ یا امری خارج از این آحاد باشد، و الکلّ باطل. أمّا الأوّل[2] فلأنّ المجموع نفس السلسلة فلو کانت العلّةُ هو لزم کون الشیء علّةً لنفسه و هو محال. و أمّا الثانی فلأنّه یستلزم تواردَ علل مستقلةٍ علی معلولٍ واحدٍ بالشخص و هو باطل. و أمّا الثالث فلأنّه[3] یستلزم کونَ ذلک البعض علّةً لعلّته و لنفسه. إذ علّة المجموع علّة کلّ واحدٍ. لأنّه لو حصل البعض بشیءٍ آخر لکانت العلّة مع ذلک الشیء علّةً. فلا تکون علّةً مستقلةً و التقدیر بخلافه. و أمّا الرابع فلأنّ الخارج عن کلء الممکنات لایکون ممکناً بل هو واجبٌ، فیلزم إنتهاءُ الممکنات إلی الواجب.

هذا هو المشهور عند المتأخّرین من الحکماء فی إبطال التسلسل. و فیه نظرٌ لأنّا لا نسلّم أنّ الخارج عن هذه الجملة خارج عن جملة الوجودات الممکنة و إنّما یکون کذلک ان لو اشتملت هذه الجملة علی جمیع الممکنات. و أیضاً ما لزم من هذا البرهان بطلان التسلسل بل ثبوت الواجب و هم فی بیان ذلک.

و یمکن تقریر هذا البرهان بوجهٍ حَسَنٍ و هو أن یقال : لو وَجَدت السلسلة فلابّد لها من علّةٍ مستقلةٍ و هی إمّا ماهیتها او نفسها أی الماهیة مع التعیّن أو بعضها أو خارج عنها

۱. ش : العلّة المستقلة هی ما لا تحتاج فی التأثیر إلی المعاون .
۲. اصل : لأوّل .
۳. ش : أی فلأنّ کون البعض علّةً للمجموع.

أو المرکّب من الخارج و الداخل. و الأوّل باطلٌ لأنّ ماهية السلسلة لو کانت علّةً لها یلزم کونها واجب‌الوجود. لأنّ الواجب ما یقتضی ذاتُه وجودَه و ذلک محالٌ لکون السلسلة مؤلَّفةً من الآحاد الممکنة. و کذا الثانی لأنّه یستلزم تقدّم الشیء علی نفسه. و کذا الثالث لأنّ أیّ بعضٍ فُرض کانت علّته أولی بعلّیة السلسلة من ذلک البعض. و کذا الخامس لأنّ کلّ داخلٍ فُرض تکون علّته أولی بذلک. فَتعیَّن الرابع و هو أن تکون العلّة خارجةً عن السلسلة. و هذه العلّة لابدّ و أن تکون علّةً لبعض أفراد السلسلة. إذ لو لم تکن علّةً لشیءٍ أصلاً تمتنع أن تکون علّةً للسلسلة. لأنّه متی تحقّقتْ تلک الأفراد تحقّقتْ السلسلة سواءٌ وجدت هی أوْلاٰ. و إذا کانت علّةً لبعضها یجب أن یکون طرفاً للسلسلة و تنتهی الأفراد[1] بها. إذ لو کانت بعدها علّةٌ اُخری[2] لکانت هی داخلةً فی السلسلة لاخارجة، هذا خلفٌ. فثبت انتهاء الآحاد بها و بطل التسلسل. و هذا التقریر لیس فی کتب القوم.

فصل هفتم

در بیان آن‌که عدمِ علّت، علّتِ عدمِ معلول است یا نه

بدان که نزدیک حکما عدمِ علّت، علّتِ عدم معلول است[3]. و متکلمان این معنی را منکرند و می‌گویند که : « العدم لا یُعلَّل و لا یُعلَّل به ».

---

۱. اصل : لأفراد .

۲. ش : و یلزم من ذلک أیضاً کون تلک العلّة واجبةً. إذ لو کانت ممکنةً لکانت لها علّة اُخری یلزم کونها داخلةً فی السلسلة و التقدیر بخلافه.

۳. در واقع حکما نیز معتقدند که : « العدم لا یعلّل و لا یعلّل به ». چه عدمْ بطلان محض و نیستی صرف است. عدم چیزی نیست تا علّت یا معلول چیز دیگر باشد. این وجود معلول است که محتاج به وجود علّت خویش می‌باشد ـ و این وجود علّت است که وجود را به معلول خویش افاضه می‌نماید ـ از این رو وقتی می‌گویند : «عدمِ علّتْ علّتِ عدمِ معلول است». در واقع درصدد اشاره به همین پیوند وثیق میان وجود علّت و معلول می‌باشند. به عبارت دیگر عقل بعد از آن که وجود علّت را علّت وجود معلول دید، عدم علّت و عدم معلول را هم [همچون خود علّت و معلول] دو امر متمایز می‌انگارد و سپس مجازاً علّیت را به عدم علّت و معلولیت را به عدم معلول نسبت می‌دهد. مثلاً می‌گوید : « عدم ابر علّت عدم باران است » .

دلیل حکما آن است که : عدم معلول را از سبب چاره نیست. زیرا که ترجّح یکی از دو طرف ممکن بدون مرجِّح ممتنع است. و آن سبب اگر وجودی بُوَد، چاره نباشد که موجِب عدم علّت بود؛ و اگر نه، تحقق عدم معلول ممتنع باشد. زیرا که به وجود [علّت]، عدم معلول ممتنع است. پس عدم علّتْ علّتِ عدم معلول بُوَد. و اگر آن سببْ عدمی باشد، قطعاً آن عدمی عدم علّت بود تا اگر عدم غیر علّت باشد، علّت عدم معلول نتواند بود. زیرا که اگر علّت وجود معلول متحقق شود، وجود معلول متحقق گردد. و اگر علّت وجود معلول متحقق نشود، عدم معلول متحقق گردد ـ خواه آن غیر موجود شود، خواه موجود نشود.

و دلیل متکلمان آن است که علّیت و معلولیت اگر هر دو وجودی باشند، علّت و معلول بودنِ عدم، ممتنع باشد. زیرا که قیام موجود به عدم، مستحیل است. و اگر هر دو عدمی باشند نیز علّت و معلول بودن عدم، ممتنع بود. زیرا که تأثیر چیزی در چیزی دیگر، مستدعی حصول اثر مر مؤثر راست؛ و حصول اثر مؤثر را مستدعی اصل حصول است و هو التأثیر للمؤثر؛ و عدمْ نفی محض است. پس تأثیر عدم در چیزی و بودن عدمْ اثر چیزی، ممتنع باشد.

و در این دلیل بحث است؛ زیرا که قیام علّیت و معلولیّت به عدم، وقتی ممتنع بود که ایشان وجودی حقیقی باشند. فأمّا اگر وجودی اعتباری بُوَند، قیام ایشان به عدمْ ممتنع نبود؛ و سنبیّن فیما یجیء أنّهما إعتباریان.

و حقّ آن است که عدم علّت، علّت عدم معلول است. زیرا که علّت موقوفٌ علیها است. و موقوفْ به ضرورت، مرتفَع به ارتفاع موقوفٌ علیه است. پس عدم علّت علّت عدم معلول بُوَد.

ضابطهٔ دوم

در بیان معلول

و این ضابطه مشتمل پنج فصل است

فصل اوّل

در بیان امتناع ترجّح یکی از دو طرف ممکن بر طرف دیگر بدون مرجّح

بدان که ترجّح یکی از دو طرف ممکن بدون مرجّح به اتفاق عقلا ممتنع است. مگر نزدیک بعضی طبیعییان، چنانکه ذیمقراطیس[1] و اصحاب او. زیرا که ایشان گمان برده‌اند که وقوع سماوات اتفاقی است.

و احتجاج عقلا برای بطلان ترجّح یکی از دو طرف بدون مرجِّح به وجوه است :

وجه اوّل آن است که : ابوعلی سینا گفته است که اگر یکی از دو طرف ممکن بدون مرجّح واقع شود، اگر برای تخصیص ممکن بدان طرفْ ماهیت ممکن کافی باشد، آن طرفْ ممکن را واجب بود. پس ممکن یا واجب الوجود گردد یا ممتنع الوجود شود و از حیّز امکان برون آید. و اگر برای تخصیص ممکن بدان طرفْ ماهیت او کافی نباشد، از انضیاف امری دیگر با او چاره نبود. پس تخصیص ممکن بدان طرفْ محتاج به امری منفصل باشد، و هو المطلوب.

و در این وجه نظر است. زیرا که مسلّم نیست که اگر برای تخصیص ممکن به یکی از

---

۱. ذیمقراطیس یا دموکریتوس [Democritus] متولد ابدرا، تراکیا ـ شبه جزیره بالکان فعلی ـ (۴۶۰ ـ ۳۷۰ ق م) شاگرد لوکیپوس، از پیروان تئوری اتمیسم یا جزء لایتجزّی می‌باشد. از دیگر آرای مهم او تغییر و حرکت دائمی جهان و تجدید نظر در مسأله شناسائی که توسط پروتاگوراس طرح شد و مسأله رفتار می‌باشند. او علاوه بر تفکرات علمی به تعالیم اخلاقی نیز رغبت داشت. ر.ک. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۱۴۸ ـ ۱۵۲ و بزرگان فلسفه، ص ۱۸۲ و مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۲ .

دو طرفْ ماهیت ممکن کافی نباشد، احتیاج به شیء دیگر لازم آید و هو عین النزاع. لأنّ الکلام فیما لا تکفی ماهیتُه فی تخصیصه بأحد الطرفین، أنّه هل یحتاج تخصیصه إلی مرجِّحٍ أم لا.

وجه ثانی آن است که : امام فخرالدین رازی گفته است که ممکن مادام که واجب نمی‌شود، موجود نمی‌گردد[۱]. و وجوب آن ممکن که بعد أن لم یکن حاصل می‌آید، صفتی وجودی است؛ و صفت وجودی مقتضی موصوف موجود است. و آن موصوفْ ذات آن ممکن نیست. زیرا که ممکن پیش از وجودْ معدوم است. پس چاره نباشد از چیزی دیگر که آن وجوب به نسبت آن ممکن، عارض آن چیز گردد و ذلک هو المؤثّر .

و در این وجه نیز نظر است. زیرا که وجوبْ وجودی اعتباری است، چنانکه در بحث لواحق ماهیت ذکر کرده شده است؛ فلا یَحتاج الوجوب إلی محلّ موجود. و بر تقدیر تسلیم که وجوبْ وجودی حقیقی باشد، قیام وجوب به مؤثّر ممتنع است؛ إذ الوجوب صفة الممکن و صفة الشیء یمتنع قیامها بغیره. و القائم بالمؤثّر إنّما هو الإیجاب[۲] لاالوجوب.

وجه ثالث آن است که : اگر یکی از دو طرف ممکن بدون مرجِّحْ راجح گردد، آن طرف راجح اَولی به ممکن لذاته بود. زیرا که چاره نیست که راجح اَولی باشد. و اولویت یکی از دو طرف ممکن به ممکن محال است. لأنّ نسبة طرفی الممکن إلی الممکن سواءٌ.

و فیه نظر. لأنّا سلّمنا لو تَرجّح أحَدُ طرفی الممکن لا لمرجِّحٍ، یکون ذلک الطرف أولی بالممکن. لکن لا نسلّم أنّه یکون أولی لذات الممکن.

وجه رابع که وجه حَسَن است آن است که : یکی از دو طرف ممکن، ممکن نیست که بدون مرجِّح واقع شود، تا اگر واقع گردد، حال خالی از این نبود که : یکی از آن دو

---

۱. و این مفاد همان قاعده مشهور فلسفی است که « الشیء ما لم یجب لم یوجد ».

۲. اصل : لإیجاب .

طرف ممکن بر طرف دیگر راجح باشد یا راجح نباشد. اگر راجح نباشد، ظاهر است که آن طرف واقع نشود. زیرا که وقوع بر حسب رجحان است. و اگر راجح باشد، اگر بر آن طرف راجحْ، چیزی زاید نگردد بر رجحان متحقق نشود؛ لأنّه زاید. و اگر بر آن طرف راجحْ چیزی زاید گردد که پیش از آن نبود، ثبوت آن زایدْ راجح بر لاثبوت او باشد یا راجح بر لاثبوت او نبود. اگر راجح نباشد، آن زاید واقع نشود ـ چنانکه ذکر کرده شد ـ و اگر راجح باشد، اگر بر آن زاید چیزی دیگر زاید نشود، رجحان او متحقق نگردد. و اگر زاید شود یعود الکلام فی هذا الزائد و یتسلسل؛ و هذا برهان بدیعٌ.

و بدان که ترجیح بدون مرجِّح در فاعل موجَب، ممتنع است نه در فاعل مختار. زیرا که نسبت موجب به همه متساویات واحد است بعموم فیض الموجب و عموم قبول المتساویات علی تقدیر التساوی. پس وقوع هیچ یکی از آن متساویات اَولی از وقوع دیگری نبود. فَعَلیٰ هذا چاره نباشد از مرجِّحی که مختصّ به یکی از آن متساویات بود تا تأثیر موجَب مخصوص بدو گردد نه به غیر او. چنانکه آتش مثلاً اگر با هیزم مساس می‌یابد، تأثیر او مخصوص به هیزم خشک است نه به هیزم تر؛ و همچنین آفتاب اگر بر اجسام می‌تابد، تأثیر او که اِضائت است مخصوص به جسمی است که محاذی آفتاب است. اما جسمی که محاذات با آفتاب ندارد، آفتاب را در وی تأثیری نیست.

فأمّا فاعل مختار را ترجیح یکی از دو طرفِ ممکن بدون مرجِّح جایز است، کالهارب إذا وصل إلی طریقین متساویین فی اعتقاده و الجائع إذا وجد رغیفین متساویین عنده. فإنّه یختار أحَدَهما ضرورةً بل یجوز أن یرجِّح المرجوح. لأنّ الإرادة صفة من شأنها أن ترجّح أیَّ شیءٍ تعلّقت به راجحاً کان أو مساویاً أو مرجوحاً. و هذا لیس فی کتب القوم و ما فرقوا بین الترجّح و الترجیح؛ و الله الهادی.

فصل دوم

در بیان آن‌که یکی از دو طرف ممکن اَولی به ممکن است یا نه

بدان که اکثر متقدمان و متأخران برآنند که یکی از دو طرف ممکن اَولی به ممکن لذاته نیست. و نزدیک باقی متقدمان و متأخران اَولی است. و لیکن ایشان میان خویش اختلاف کرده‌اند: نزدیک بعضی عدمْ اَولی به ممکن لذات الممکن است. و نزدیک بعضی عدمْ اَولی به موجودات سیّاله است. و آن زمان و حرکت و صوت و عوارض این امور است، چنانکه امتداد و سرعت و بُطؤ و شدّت و ضعف و خفّت و ثقل و ملائمت و غیر ملائمت. و نزدیک بعضی طرفی که از دو طرف ممکن واقع است، اَولی به ممکن لذاته است. و نزدیک بعضی وجود، در زمانِ وجود علّتْ اَولی است نه در زمان وجود شرط.

و الحقّ أنّ أحد طرفی الممکن جاز أن یکون أولی بالممکن إمّا لذات الممکن کما فی السیّالات أو لنفس ذلک الطرف بأن یکون أسهل وقوعاً کما فی العدم[۱] أو أکثر وقوعاً أو أقلّ شرطاً؛ لکن تلک الأولویة لانتهیت[۲] إلی حدٍّ یکفی[۳] فی وقوع ذلک الطرف. إذ لو انتهت إلی ذلک الحدّ فلا یخلو مِن أن یمتنع بها وقوع الطرف الآخر[۴] إمتناعاً ذاتیاً أوْلا، فإن امتنع یلزم انقلاب الممکن ممتنعاً أو واجباً و ذلک محالٌ و إن أمکن توقّفُ وقوع الطرف الأولی[۵] علی عدم سبب ذلک الطرف. إذ مع تحقّق سببه یمتنع وقوع الطرف

۱. شی : فإنّ العدم أسهل وقوعاً من الوجود. لأنّه یتحقق بانتفاء جزء من أجزاء علّته التامّة دون الوجود. فإنّه ما لم یتحقق جمیع أجزاء العلّة التامّة لایتحقّق.

۲. اصل : لانتهی .

۳. اصل : تکفی .

۴. اصل : لآخر .

۵. اصل : لأولی .

الأولی[1]. و إذا تَوقَّفَ وقوعُ الطرف الأولی علی عدم سببه لا تکون تلک الأولویة کافیةً فی وقوعه و التقدیر خلافه.

فصل سوم

در بیان علّت حاجت اثر به مؤثِّر

عقلا در علّت حاجت اثر به مؤثِّر اختلاف کرده‌اند: نزدیک اکثر متکلمان علّت حاجت اثر به مؤثِّر حدوث است. و حدوث خروج از عدم است به وجود. و نزدیک بعضی حدوث یک شطر این علّت است و شطر دیگر امکان است؛ یعنی علّت حاجت اثر به مؤثِّرْ ذات جزئین است و آن حدوث و امکان است. و نزدیک بعضی علّت حاجت امکان است و حدوث شرط این علّت است. و نزدیک جمهور محققان و فلاسفه، علّت حاجت اثر به مؤثِّرْ امکان است فقط؛ و حدوث نه شطر این علّت است و نه شرط. زیرا که عدم اقتضای ماهیت مر طرفین را، به ضرورت مُحْوِج است به چیزی که مرجِّح یک طرف از آن طرفین بُوَد؛ و آن عدم اقتضای ماهیت مر طرفین را، همین امکان است. پس محوج «امکان» بود؛ یعنی علّت حاجت اثر به مؤثِّر امکان باشد.

فصل چهارم

در بیان آن‌که اثر در حالت بقا مستغنی از مؤثِّر است یا نه

بدان که عقلا را اختلاف است که اثر در حالت بقا مستغنی از مؤثِّر است یا نه. فریقی که گمان برده‌اند که علّت حاجت اثر به مؤثِّرْ حدوث است ـ که آن خروج از عدم است به وجود ـ ایشان بر آنند که مستغنی است. و نزدیک دیگران اثر در حالت بقا مستغنی از مؤثِّر نیست.

دلیل فریق اوّل آن است که: اگر مؤثِّر را در اثر حالت بقای اثر تأثیر نیست، ظاهر

---

۱. اصل: لأولی.

است که اثرْ مستغنی از مؤثّر است. و اگر تأثیر است اگر اثرْ همان وجود حاصل است، لاجرم تحصیل حاصل است. و اگر امری جدید است، پس مؤثّر، مؤثّر در آن امر جدید است نه در باقی، و الکلام فی الباقی.

و در این دلیل بحث است. زیرا که مؤثّرْ مؤثّر در بقای وجود است؛ یعنی مُبقی وجود در حالت ثانیه است. و توضیحه إنّا نختار أ نّه یؤثّر فی أمرٍ جدید و هو حصول الأثر فی الحالة الثانیة. لأنّ حصوله فی الحالة الثانیة لم یکن حاصلاً فی الحالة الأولی فیکون أمراً جدیداً و المؤثّر یؤثّر فیه حتّی لو لم یکن المؤثّر، لم یکن هذا الحصول.

و دلیل فریق دوم آن است که : علّت حاجت اثر به مؤثّر « امکان » است ـ چنانکه بالا ذکر کرده شده است ـ و امکانْ لازم ماهیت است. زیرا که انقلاب ممتنع است. پس ماهیت دائم محتاج باشد؛ چه علّت هر گاه که دائم بود، معلول نیز دائم باشد.

و دلیل دیگر آن است که : بقای هر یک طرفی از دو طرف ممکن، مفتقر به انتفای طرف دیگر است؛ و انتفای طرف دیگر مفتقربه انتفای علّت آن طرف است. پس بقای هر طرفی مفتقر به انتفای علّت طرف دیگر باشد. و این برهانی است که در کتب قوم مذکور نیست.

فصل پنجم

در بیان معلول شخصی و نوعی

معلول شخصی که آن معلول معیّن است، چنانکه زید و عمرو مثلاً، جایز نیست که بر وی دو علّت مستقل جمع شوند؛ یعنی ممتنع است که دو علّت مستقل در معلول شخصی معاً مؤثّر باشند. زیرا که اگر دو علّت مستقل در وی معاً مؤثّر باشند، وجود او با هر یکی از آن دو علّتْ واجب الوقوع بُوَد. لوجوب وجود المعلول عند وجود علّته التامّة. و حینئذٍ تأثیر علّت دیگر در وی ممتنع باشد؛ چه تحصیل حاصل ممتنع است. پس لازم آید که آن هر دو علّتْ غیر مؤثّر باشند، در حالتی که مؤثّر باشند؛ و این باطل است.

و لیکن جایز است که معلول شخصی را دو علّت مستقل باشد که حصول او به هر یکی از آن دو علّت بر سبیل بدلیّت ممکن بود. أی سواءٌ وَجدتْ هذه العلّةُ أو تلک، یحصل المعلول کما یحصل موتُ حیوانٍ بعللٍ مختلفةٍ علی سبیل البدل؛ و أمثالُ هذا کثیرةٌ.

فَأمّا معلول نوعی که آن تمام ماهیت افراد خود است، چنانکه حرارت و یبوست و حلاوت و مرارت و امثال آن، جایز است که بر وی دو علّت مستقل جمع شوند؛ یعنی بعضی جزئیات او به علّتی واقع شود و بعضی به علّتی دیگر، چنانکه وقوع بعض افراد سخونت به آتش و وقوع بعضی به شعاع آفتاب و وقوع بعضی به حرکت.

مقالت دوم
در بیان اعراض

واین مقالت مشتمل چهار بحث است

بحث اوّل
در ادراکات

و این بحث مشتمل پنج فصل است

فصل اوّل
در بیان مطلق ادراک

بدان که ابوعلی سینا در اشارات تعریف ادراک بدین عبارت کرده است که : « إنّ إدراک الشیء هو أن تکون حقیقته متمثلةً عند المُدرِک یشاهدها بما به تُدرَک ».[1] و رأی جمهور فلاسفه همین است.

امّا در این تعریف بحث است. زیرا که « ادراک » صفت « مُدرِک » است، و « بودن حقیقت مُدرَک متمثِّل » صفت حقیقت است نه صفت مُدرِک. پس تعریف یکی به دیگری جایز نباشد. و نیز در این تعریف ذکر « مشاهده » کرده است؛ و مشاهده نوعی از

---

۱. الإشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۳۰۸.

ادراک است. پس تعریف ادراک به چیزی بود که اَخفی از ادراک است. زیرا که نوع شیءْ اَخفی از آن شیء است. لأنّه هو مع شیءٍ آخر.

و حقّ آن است که : معنی ادراک نزدیک عقل بیّن و ظاهر است. زیرا که معنی او بی‌کلفت و رویّت معلوم می‌شود. و هذا مما یجد کلّ أحدٍ مِنْ نفسه.

چون این معلوم شد، پس بدان که برای ادراک چاره نیست از قوّتی که بدان قوّت مُدرِک به مُدرَک وصول یابد؛ و حینئذٍ سه چیز متحقق می‌شود : یکی آن قوّت، دوم وصول مدرِک بدان معنی، سوم حصول آن معنی عند المدرِک. و آن قوّت در ادراک حسّی « حاسّه » است؛ و در ادراک نفسی « بصیرت » است؛ و وصول مدرِک بدان معنی « ادراک » است؛ و حصول آن معنی عند المدرِک « تمثّل مدرَک عند المدرِک » است.

چون این نیز معلوم شد، پس بدان که چون « حاسّه » متأثّر از محسوس می‌شود، مثال حقیقت محسوس در حاسّه مرتسم می‌گردد، و حاسّه محسوس را ادراک می‌کند. پس نفسْ التفات بدان محسوس می‌نماید و نفس نیز او را ادراک می‌کند و ممیّز می‌گرداند؛ آن ادراک حاسّه « احساس » است؛ و ادراک نفس ـ خواه آن ادراک مستفاد از حاسّه بود، خواه مستفاد از حاسّه نباشد ـ « علم » است.

و مشاهده عبارت است از ادراک جزئی در حالتی که آن جزئی حاضر در خارج بُوَد. و در این تعریف « مشاهده حقیقی » که آن ادراک عین شیء است که در خارج بود و «مشاهده خیالی» که آن ادراک شبح شیء است بر این که آن نفس حاضر در خارج است، مندرج است.

و باید دانست که حواسّ ده است : پنج خارجیه و پنج داخلیه؛ و نفس نیز مدرِک است. پس مجموع ادراکات یازده قسم بُوَد و هر یکی به تفصیل بیان کرده آید ـ إن شاء الله الکریم.

فصل دوم

در بیان معنی علم

بدان که علم نزدیک فلاسفه و بعضی متأخران کسبی است. و قومی از متأخران برآنند که علم بدیهی است. امّا فریق اوّل گاهی علم را وجودی گردانیده‌اند و گاهی عدمی. زیرا که ایشان تعریف علم بدین وجه کرده‌اند که : « علم حصول صورت چیزی است در عقل »[1]. و بعضی از ایشان گفته‌اند که : « علم تمثّل حقیقت چیزی در عقل است » . از این هر دو تعریف معلوم می‌شود که ایشان علم را وجودی می‌گویند. و بعضی از ایشان برآنند که علم عبارت از سلب مادّه است، چنانکه ابوعلی سینا در الهیّات کتاب الشفاء ذکر کرده است[2]. و از این تعریف مفهوم می‌گردد که علم عدمی است. و هر یکی از این تعریف وجودی و عدمی فاسد است.

و فساد تعریف وجودی آن است که : حصول صورت و تمثّل حقیقت، صفت عالم نیست و علم صفت عالم است.

و فساد تعریف عدمی آن است که : چون ما را علم به چیزی حاصل می‌شود، ما بودن خود را عالم آن چیز، حالتی می‌یابیم در خویش ممیَّز که حاصل شده است بعد آن که نبود. و هر چیز که بدین صفت بود، عدمی نباشد.

و امام فخرالدین رازی دلیل بر فساد این هر دو تعریف وجودی بر این وجه اقامت کرده است که : اگر علم عبارت از « حصول صورت چیزی بود در عقل » یا عبارت از «تمثّل حقیقت چیزی در عقل» باشد، لازم آید که عالم به حرارت و برودت، حارّ و بارد

---

۱. ر.ک. الحاشیة، ص ۱۴. البته تمامی تعریفاتی که در اینجا بدانها اشاره شده است، تعریف علم حصولی در مقابل علم حضوری ـ یعنی حضور نفس معلوم نزد عالم ـ است نه مطلق علم.

۲. الشفاء، الهیات، مقاله دوم، فصل دوم، ص ۵۰ ـ ۵۳.

بود.[۱]

و دیگر لازم شود که کوه بتمامه[۲] با عظمتی که دارد، در عقل حاصل گردد. چه مثال شیء باید که مطابق آن شیء بود، اگر نه عقلْ عالم آن شیء نباشد، بلکه عالم غیر آن بود. و محال است که ماهیت کوه بکماله در عقل مرتسم گردد[۳].

و در این دلیل بحث است. زیرا که حاصل در عقلْ مثال صورت حرارت و برودت است نه نفس حرارت و برودت؛ فلا یلزم ان یکون العالم بالحرارة و البرودة حارّاً و بارداً. و لازم نیست که صورت شیء در قدر، مثل آن شیء باشد. بلکه لازم آن است که در شکل مثل آن شیء بود، فإنّ صورة الإنسان فی‌المرآة الصغیرة لا تخرج عن کونها صورةً له، فکذا النفس مرآة تنطبع[۴] فیها صور الأشیاء سواء کانت بقدرها أوْلا. فلا یلزم حصول تمام الجبل بعظمته فی العقل.

و نیز امام فخرالدین رازی عدمیت علم بر این وجه ابطال کرده است که : « اگر علم عدمی باشد، بر معدومات صادق بُود و صادق نیست. پس عدمی نباشد »[۵].

و در این وجه هم نظر است. زیرا که جایز است که عدمی مشتمل قید وجودی بود؛ چنانکه عمی[۶]. پس صدق عدمی بر معدومات لازم نباشد.

امّا فریق دوم برای اثبات بداهت علم استدلال به دو وجه کرده‌اند :

وجه اوّل آن است که : تعریف علم ممتنع است؛ پس علم بدیهی بود. و بیان امتناع آن است که : اگر علم را تعریف کنند، چاره نیست که تعریف به غیر علم کنند. زیرا که

---

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۵۶. او در المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۲۳ سه برهان دیگر نیز اقامه کرده است .

۲. اصل : بتمام .

۳. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۵۶.

۴. اصل : ینطبع .

۵. او برهان دیگری هم بر این مطلب اقامه کرده است و آن این که : « لو کان کذلک لکان سلب ما ینافیه؛ و المنافی إن کان عدماً کان هو عدم العلم فیکون ثبوتیاً؛ و إن کان وجوداً فعدمه یصدق علی العدم، فیکون العدم موصوفاً بالعالمیة، هذا خلف ». تلخیص المحصّل، ص ۱۵۵ ـ ۱۵۶ .

۶. ش : فإنّه عدم البصر عمّامن شأنه أن یکون بصیراً .

تعریف چیزی به نفس آن چیز محال است؛ و غیر علم دانسته نمی‌شود مگر به علم. پس اگر علم به غیر علم دانسته شود، دور لازم آید.

و جواب این وجه آن است که : تصور غیر علم موقوف بر حصول علم است نه بر تصور حقیقت علم. پس اگر تصور حقیقت علم متوقف بر غیر علم شود، دور لازم نیاید. و بر تقدیری که تعریف علم ممتنع باشد، از امتناع تعریف علم بداهت علم لازم نشود. زیرا که از امتناع تعریف چیزی، لازم نیست که آن چیز غنیّ از تعریف بُوَد.

وجه دوم آن است که : هر یکی به ضرورت عالم است که او را علم به وجود خود است. و این علم مقید است، و علم من حیث هو هو جزء این علم است؛ چه مطلق جزء مقید است. و جزء بدیهی، بدیهی بُوَد؛ تا اگر جزء بدیهی کسبی باشد، کلّ کسبی شود. زیرا که تصور کلّ متوقف بر تصور جزء است.[1]

و جواب این وجه آن است که : اگر مراد از این که هر یکی به ضرورتْ عالم است که او را علم به وجود خود است، آن است که هر یکی عالم است به ماهیت علمی که به وجود خود دارد؛ این معنی مسلّم نیست. و اگر مراد آن است که هر یکی عالم است که او را علم به وجود خود حاصل است؛ این مسلّم است. و لیکن از این معنی، علم به حقیقت علم لازم نیاید. زیرا که برای حکم بر چیزی، تصور آن چیز به وجهی از وجوه کافی است، تصور به رسم لازم نیست.

---

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۵۵. امام فخررازی در آنجا به دلیل دیگری هم اشاره دارد و آن این که : لأنّ ماعدا العلم لا ینکشف إلاّ به فیستحیل أن یکون غیره کاشفاً له ». او در المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۳۱ ـ ۳۳۲ در این رابطه می‌گوید : یشبه أن یکون تعریفه بالحدّ و الرسم ممتنعاً لأنّه هوالحاکم بامتیاز کلّ شیءٍ عما عداه فکیف لایمّیز نفسه عن غیره و لأنّ کلّ ما یعرف به العلم فالعلم أعرف منه لأنّه حالة نفسانیة یجدها الحیّ من نفسه أبداً من غیر لبس و لا اشتباه و ما هذا شأنه یتعذّر تعریفه. و ما یدلّ علی أنّه غنیّ عن التعریف أنّ کلّ من عرف شیئاً أمکنه أن یعرف کونه عارفاً بذلک الشیء من غیر برهان و نظر و العلم بکونه عالماً بشیءٍ عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم و العلم باتصاف أمرٍ بأمرٍ یستدعی العلم بکلّ واحد من الأمرین أعنی الموصوف و الصفة. فلو کان العلم بحقیقة العلم مکتسباً لاستحال أن نعلم کوننا عالمین بالشیء إلاّ بنظر و استدلال و لمّا لم یکن کذلک ثبت أنّ العلم بحقیقة العلم غنیّ عن الکسب و التعریف.

و این همه که یاد کردیم، تحقیق اقوال قوم است.

و حقّ آن است که : معنی علم نزدیک عقل واضح است. زیرا که علم به حقیقت ادراک نفسانی است؛ یعنی ادراک نفس است مرمعنی چیزی را. چه هر که را این ادراک حاصل است، او را علم حاصل است؛ از این جهت که او را این ادراک حاصل شده است. و هر که را این ادراک حاصل نیست، او را علم حاصل نیست؛ از این رو که او را این ادراک حاصل نشده است. پس معلوم شد که علم همین ادراک نفسانی است.

و چون این مقرّر گشت، پس بدان که نفس را قوّتی است که او بدان قوّت قادر بر ملاحظهٔ حقایق و معانی است. چون این قوّتْ تعلّق به معنی از معانی می‌کند، نفس بدان معنی وصول می‌یابد. آن قوّت « بصیرت » است، و آن ملاحظه « فکر » است. و اوّلِ وصول نفس بدان معنی « شعور » است. و استثبات نفس مر آن معنی را؛ یعنی ثابت گردانیدن نفس مر آن معنی را « تعقّل » است.

و نیز بدان که علم بر دو نوع است : یکی تصور فقط و دوم تصدیق. تصور عبارت از مجرّد ادراک ذاتِ چیزی است به غیر آن که بر وی حکم کرده شود به صفتی یا کاری. و تصدیق عبارت از مجرّد حکم است؛ و این بر رأی حکماست.[1] و بر رأی امام فخرالدین رازی تصدیق عبارت از تصور محکوم علیه و تصور محکوم به و تصور نسبت حکمیه و حکم است.[2]

---

۱. گرچه اندکی از حکما تصدیق را به حکم تعریف کرده‌اند. امّا غالب آنها ـ بویژه متأخرین ـ این تعریف را نمی‌پذیرند. چه تصور و تصدیق هر دو از اقسام علم می‌باشند؛ و علم عبارت است از صورت حاصلهٔ از شیء در نزد نفس. پس تصور و تصدیق هر دو از مقوله صورت ذهنی می‌باشند، با این تفاوت که تصور، صورت محضی است که نسبت به حکم بشرط لا است. در حالی که تصدیق، آن صورت ذهنیی است که حکم را به همراه دارد؛ یعنی نسبت به حکم بشرط شیء و یا لا بشرط قسمی است.

۲. مشهور است که امام فخر رازی در باب تصدیق قائل به ترکیب است. امّا عبارات او در محصّل ظهور در آن دارد که او نیز همچون غالب حکما تصدیق را تصور مشروط به حکم [تصوری که نسبت به حکم بشرط شیء است] می‌داند. عین عبارت او چنین است : « إذا أدركنا حقيقةً فإمّا أن نعتبرها من حيث هی هی، من غير حكم، لا بالنفی و لا بالإثبات؛ و هو التصور، أو نحكم عليها بنفی أو إثبات و هو التصديق ». تلخيص المحصّل، ص ۶ .

و حقّ قول حکماست. زیرا که تصدیق چیزی است که از دلیل حاصل شود؛ و حاصل از دلیل « حکم » است. و توضیح این سخن آن است که : اگر کسی عالَم و حادث را تصوّر کند و شاکّ بود در ثبوت حادث مر عالم را؛ چون بر این دلیل اقامت کرده شود که : عالم متغیر است و هر چه متغیر است، حادث است. خفا نیست که از این دلیل ثبوت حادث مر عالم را حاصل آید نه مجموع.

و وجه دیگر آن است که : تصدیق از اقسام علم است؛ و علم مفرد است. پس واجب آید که قسم او نیز مفرد بود، چنانکه قسم مرکّبْ واجب است که مرکّب باشد. و حکم عبارت است از اسناد چیزی به چیزی دیگر به ایجاب، چنانکه « زیدٌ کاتبٌ » یا به سلب چنانکه «زیدٌ لیس بکاتب». و مرکّب از تصوّر طرفین و حکم، قضیه است.

و هر یکی از تصورات و تصدیقات بدیهی نیست تا اگر چنین بُوَد، هیچ چیز ما را مجهول نماند. و بسیار چیزهاست که آن ما را مجهول است. و نیز هر یکی از تصورات و تصدیقات کسبی نیست تا اگر چنین باشد دور یا تسلسل لازم آید.

پس به ضرورت معلوم شد که بعضی تصورات و تصدیقات بدیهی است و بعضی کسبی است. مثال تصور بدیهی، تصور حرارت و برودت است. و مثال تصور کسبی، ملک و جنّ است. و مثال تصدیق بدیهی، حکم به اَعظمیت کلّ از جزء است. و مثال تصدیق کسبی، حکم به قدم صانع و حدوث عالم است.

و تصدیق یا با جزم است یا با جزم نیست. اگر با جزم است، یا مطابق حقیقت است یا مطابق حقیقت نیست[1]. اگر مطابق حقیقت نیست « جهل » است. و اگر مطابق حقیقت است « علم » است. و علم یا حاصل به مجرّد عقل است، یا حاصل به مجرّد عقل نیست. اگر حاصل به مجرّد عقل است « علم بدیهی » است. و اگر حاصل به مجرّد عقل نیست، یا حاصل به قوای بدنی است؛ یا حاصل به قوای بدنی نیست.

---

۱. ش : کمن إعتقد الحجر أنّه شجر او عکسه و جزم علیه .

اگر حاصل به قوای بدنی است، اگر حاصل به حواسّ خارجه است « علم حسّی » است. و اگر حاصل به قوای داخله است « علم وجدانی » است. و اگر حاصل به قوای بدنی نیست، اگر حاصل از محض اعتقاد به شخص است ـ کالمأخوذات من السَلَف ـ «علم‌تقلیدی» است. و اگر حاصل از محض اعتقاد به شخص نیست؛ یعنی حاصل به دلیل است ـ کقولنا : العالَم حادث لانّه متغیر و کلّ متغیرٍ حادثٌ ـ « علم استدلالی » است.

و تصدیقی که با جزم نیست، اگر راجح است « ظنّ » است؛ و اگر مساوی است «شکّ» است؛ و اگر مرجوح است « وهم » است.

فصل سوم

در بیان حواسّ ظاهره

بدان که حواسّ ظاهره پنج است[1] :

یکی از آن سمع است. و سمع عبارت است از قوّتی که مُودَع در پی‌ای است که مفروش در مقعر صماخ است، بدان قوّت دریافته می‌شود آوازها به طریق وصول هوای متکیف به کیفیت آوازبه صماخ؛ یعنی چون بنده استعمال این قوّت می‌کند، حق ـ جلّ جلاله ـ ادراک آواز در نفس او می‌آفریند. و حکم باقی قوا همین است.

و دوم بصر است. و آن قوّتی است که مُودَع در دو پی مجوّف است کـه یکـی از راستای دِماغ و دوم از جبّای دماغ آمده است و در پیشانی به تقاطع صلیبی مـتقاطع شده و به هر دو چشم پیوسته، بدان قوّت دریافته می‌شود اضواء و الوان و اَشکال و

---

۱. عدّه‌ای گمان کرده‌اند که وجود حسّ ششم امکان دارد. در حالی کـه حکـما آن را انکـار کـرده و در ردّ آن چـنین استدلال کرده‌اند که : طبیعت تنها در صورتی از درجه حیوانیت به مرتبه بالاتر منتقل می‌شود که تمامی کمالات آن مرحله را احزار کرده باشد. از این رو اگر حسّ دیگری غیر از حواسّ پنجگانه امکان داشت، حتماً برای انسان حاصل بود و چون حاصل نشده در می‌یابیم که بیش از این حواسّ پنجگانه امکان ندارد. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۱۸.

از جمله معدود کسانی که به وجود حسّ ششم معتقدند قاضی ابوبکر باقلانی است. چه او ادراک لذّت و الم را نیز به حواسّ پنجگانه افزوده است.

مقادیر و حسن و قبح و غیر آن.

و بدان که چون سلامتی حاسّه و حضور مُبصَر و وجود سایر شرایطِ ابصار حاصل شود، اِبصار واجب است یا نه، در این اختلاف است : نزدیک فلاسفه و معتزله واجب است. و نزدیک اهل سنت واجب نیست، بلکه جایز است.

و شرایط اِبصار نُه است : کثافت مُبْصَر[1]؛ و بودن مُبصَر مضیء به نفس خویش، چنانکه آفتاب و آتش؛ یا به غیر خویش، چنانکه اشیای مستنیرهٔ به مضیء؛ و محاذی بودن مُبصَر لمُبْصِر به محاذات حقیقیه، چنانکه محاذات زید با عمرو یا به محاذات حکمیّه، چنانکه محاذات وجه منطبع در آینه با مُبصِر؛ و قصد مُبصِر به اِبصار؛ و عدم حجاب؛ و عدم صِغَر مفرط؛ و عدم قرب مفرط؛ و عدم بُعد مفرط و عدم مقارنه چیزی که موجب غلط در اِبصار است.

و سوم شمّ است. و آن قوّتی است که مودع است در دو عضو زاید همچو سرپستان زنان که از مقدّم رُسته است، بدان قوّت دریافته می‌شود بوی‌ها به طریق وصول هوای متکیّف به کیفیّت چیزهای بویا به خیشوم.

و چهارم ذوق است. و آن قوّتی است مُنبث در پی‌ای که مفروش بر جرم زبان است، بدان قوّت دریافته می‌شود مزه‌ها، چون رطوبت لعابیه که در دهن است [و] با مطعوم می‌آمیزد و بدان پی می‌رسد که مفروش بر جرم زبان است.

و پنجم لمس است. و آن قوّتی است منبث در جمیع تن بدان قوّت دریافته می‌شود حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و مانند آن، چون این چیزها با تن مساس و اتّصال می‌یابد.

و بدان که هر حاسّه مدرِک محسوسی مخصوص است، چنانکه سمع مثلاً مدرِک اصوات است، مدرک الوان و اضواء نیست. و بصر مدرک الوان و اضواء است، ادراک

۱. ش : لأنّ اللطیف قد لا یری کالهواء .

اصوات ندارد؛ و همچنین باقی حواسّ.

فَأمّا جایز است که حاسّهٔ واحد مدرک محسوس خویش و مدرک محسوس حاسّهٔ دیگر بُوَد یا نه، در این اختلاف است. حقّ آن است که جایز است زیرا که این ادراکاتْ محضِ مخلوق حقّ است، حواسّ را در این هیچ تأثیر نیست، چنانکه بالا ذکر کرده شده است. پس جایز باشد که عقب صرف کردن قوّت باصره مثلاً، ادراک اصوات مخلوق شود.

سؤال : به استعمال قوّت ذایقهْ ادراک شیرینی و گرمی مثلاً حاصل می‌آید. پس معلوم شد که حاسّهٔ واحد، هم مدرِک محسوس خویش و هم مدرک محسوس حاسّهٔ دیگر است.

جواب : ادراک شیرینی به قوّت ذایقه است و ادراک گرمی به قوّت لامسه است که در زبان و دهن موجود است.

إعلم أنّ شعور الحواسّ الخارجیّة علی ثلاثة أقسامٍ :

قسم یتوقّف علی ملاقات الحسّ للمحسوس و هو اللمس و الذوق[1]. و قسم یتوقّف علی عدم الملاقاة[2] و هو الإبصار. لأنّ العین إذا إتّصلت بالمرئی لاتُدرِکه. لأنّها إنّما تُدرکه بتوسّط الهواء المستضیء بشعاعها و الشعاع الخارجی. و قسم جاز مع الملاقاة و عدمها و هو السمع و الشمّ.

و بقی لنا أن نبحث عن حقیقة هذه الإدراکات لیُعلم أنّها هل یمکن بدون هذه الحواسّ أم لا و إذا أمکن فهل یمکن الجمیع أو بعضها. فنقول : الإدراک إمّا أن یکون إدراک أمرٍ جزئیٍ أوکلّیٍ. و الجزئی إمّا جوهر کزیدٍ أو عرض کجلوس زیدٍ فی هذه الدار. و الکلّی أیضاً إمّا جوهر کالإنسان أو عرض کالجلوس. و إدراک الکلّی لایمکن بالحاسّة لأنّ ما یدرکه الحسّ فهو مشخصّ معیّن. بل إدراک الکلّی إنّما یحصل بالعقل.

و أمّا إدراک الجزئی فقد یکون بأن یُدرک مثاله و یُستدلّ بذلک المثال علیه و قد

۱. اصل : + والشمّ.

۲. اصل : الملاقات .

یکون بأن یدرک نفسه. و الأوّل[۱] هو التخیّل إن کان المُدرَک صورةً کما فی تخییل زید و عمرو؛ والتوهم إن کان المدرَک معنی کعلم بکرٍ و سخاوة بشرٍ. و جاز أن یکون المدرَک فیه غائباً بل معدوماً[۲]؛ و الثانی هوالإحساس. و لا یجوز أن یکون المدرَک فیه غائباً بل شاهداً. و لذلک سمّی الإحساس مشاهدةً. فلو وقع هذا الإدراک بدون توسّط[۳] الحاسّة فلا یخرجه عن کونه مشاهدةً[۴] بل یکون رؤیةً إن کان المدرَک من المبصَرات، و سمعاً إن کان من المسموعات، و ذوقاً إن کان من المطعومات، و شمّاً إن کان من المشمومات و لمساً إن کان من الملموسات.

و النفس الإنسانیة[۵] لمّا کانت منغمسةً فی تدبیر البدن غیر وافیةٍ بأفعالها الروحانیة، إحتاجت فیما هو أقوی الإدراکات ـ و هو إدراک نفس الشیء ـ إلی معاونة مدرِک آخر و هو الحسّ.

و لا یبعد أن تقع نفس قویّة تفی قوّته بجانبی التدبیر و أفعالها. و یمکن أیضاً اکتساب هذا المعنی بتقلیل الغذاء و الترک و التجرید و ما یشغلها عن عالمها. و قد نُقل وقوع ذلک من أصحاب الریاضة من الأُمم المختلفة و الأقوام[۶] المتخالفة نقلاً متواتراً لا یکاد یتوهّم فیه الکذب.

فُعلم أنّ النفس لها مِکنة هذا الأمر و حینئذٍ لا یمتنع أیضاً أن یکون موجوداً آخر بریء عن الحواسّ یکون له هذا الإدراک أو بعض أقسامه دون البعض لفقدان شرطه بأن تکون الملاقاة مثلاً محالاً علیه فیمتنع له اللمس و الذوق و الشمّ دون السمع و البصر. و

۱. ش : و هو أن یکون إدراک الجزئی بأن یدرک مثاله و یستدلّ به علیه .
۲. ش : و هو أن یکون إدراک الجزئی بأن یدرک نفسه لابتوسط المثال .
۳. ش : کما یقع للاولیاء الإدراک بدون الحاسّة .
۴. ش : لما علم من حقیقة المشاهدة .
۵. ش : + التی هی من عالم الملکوت واقعاً لها أفعال الروحانیات .
۶. اصل : لأقوام .

لذلک جائت[۱] فی الکتب السماویة صفة السمع و البصر لله تعالی دون الباقیة.

فصل چهارم

در بیان حواسّ باطنه

بدان که حواسّ باطنه نیز پنج است. زیرا چه قوّت مدرِکه، یا مدرِکهٔ غیر متصرّفه است یا مدرِکهٔ متصرّفه. و مدرِکهٔ غیر متصرّفه یا مدرِکه صور است یا مدرِکه معانی یا خزانهٔ صور است یا خزانهٔ معانی. چهار این بود، و پنجم مدرِکهٔ متصرّفه[۲] است. و مدرِک صور «حسّ مشترک»[۳] است، و خزانهٔ او « خیال » است. و مدرِک معانی « وهم » است، و خزانهٔ او «حافظه» است. و مدرِکه متصرّفه اگر مُستعمِل او « وهم » است، مسمّی به «متخیّله» است، و اگر مستعمِل او عقل است، مسمّی به « مفکِّرهٔ » است. فهذه هی الخمس الباطنة.

و بدان که اوّل که « حسّ مشترک » است، عبارت است از قوّتی که چون صورت چیزی در وی مرتسم می‌شود، آن چیز مشاهَد می‌گردد. و محلّ این قوّت مقدّم بطن اوّل دِماغ است. و دِماغ را از طرف پیشانی تا طرف قفا سه بطن است.[۴]

---

۱. اصل : جاء .

۲. ش : أی بالترکیب و التفصیل .

۳. گاه از حسّ مشترک به بنطاسیا یاد می‌شود که واژه‌ای یونانی به معنی لوح نفس است.

۴. امام فخر رازی برای اثبات حسّ مشترک به سه دلیل تمسک کرده است :

« الف ـ لو لم تکن فینا قوّة تدرک الملموس و الملون لما کان لنا أن نحکم علیهما بأنّ هذا ذاک أو لیس هذا ذاک ... فلابدّ من قوّة باطنة جسمانیة و هی التی سمّیناها بالحسّ المشترک.

ب ـ القطرة النازلة نراها خطّاً مستقیماً و الذبالة المتحرکة بالإستدارة علی العجلة دائرة و القطرة و النقطة فی الخارج لیست خطّاً و دائرةً فإذاً تلک أشباح لها وجود فی الحسّ و لیس محلّها ... فهی قوّةٌ أخری جسمانیة.

ج ـ إنّ الإنسان ربّما یدرک صوراً لاوجود لها فی الخارج مثل ما یعرض للمبرسمین و کما یعرض أیضاً للنائم فی رؤیاه فإنّه یشاهد صوراً محسوسةً و أصواتاً مسموعةً یمیِّزها عن غیرها و کذلک الذی یشاهده أصحاب النفوس القویّة من الأنبیاء و الأولیاء ... فبقی أن یکون المدرِک لذلک قوّة أخری جسمانیة و هو المطلوب ». المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۲۳ ـ ۳۲۷.

و دوم که خزانهٔ حسّ مشترک است و مسمّی به خیال و متصوّره است، عبارت است از قوّتی که صور محسوسات را بعد غایب شدن آن نگاه می‌دارد. و این قوّت غیر حسّ مشترک است. زیرا که حسّ مشترک بعد غیبت چیزی مدرِک آن چیز نیست؛ لأنّـه لو أدرک بعد الغیبة لصار ذلک الشیء مشاهَداً عند الغیبة و لیس کذلک. و نیز این قوّت[۱] را تمکّن تجرید صور از مشخِّصات نیست، چنانکه عقل متمکّن است؛ بلکه مدرِک صور با مشخِّصات است.[۲] و محلّ این قوّت مؤخّر بطن اوّل دِماغ است.

و سوم که وهم است عبارت است از قوّتی که مـدرِک مـعانی جـزئیه است، مـثل صداقت زید و عداوت عمرو، و مثل ادراک شاة درگرگ چیزی را که حامل شاة بر نفور است. و این قوّت در مدرَکاتِ حسّ مشترک و خیال و متخیّله و حافظه، حاکم است. و محلّ این قوّت بطن اوسط دِماغ است.[۳]

و چهارم که خزانهٔ وهم است، عبارت است از قوّتی که نگاه می‌دارد معانی جزئیه را به یاد داشتن. و این قوّت مسمّی به « حافظه » و « ذاکره » است.

و پنجم که مدرِکهٔ متصرّفه است، عبارت است از قوّتی که او را توانایی تـرکیب و تفصیل است میان صورتهایی که مأخوذ از حسّ مشترک است، و میان معانی که مدرَک به وهم است، و میان صور و معانی. و این قوّت در ادراکات خویش خادم عقل و وهم

---

۱. ش : یعنی حسّ مشترک.

۲. دلیل دیگر آن که : حسّ مشترک استعداد پذیرش صور را دارد در حالی که خیال استعداد حفظ آنها را داراست. و روشن است که استعداد قبول با استعداد حفظ مغایر است.
همچنین حسّ مشترک حاکم بر محسوسات است، در حالی که خیال حاکم بر محسوسات نیست. و روشن است که یک شیء نمی‌تواند هم حاکم باشد و هم غیر حاکم. المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۲۷.

۳. « فقد احتجّوا علی مغائرتها لغیرها بأن قالوا إنّا قد نحکم علی المحسوسات بأمور لانحسّ بها و هی إمّا أمور لیس من شأنها أن نحسّ بها کالعداوة التی تدرکها الشاه من الذئب و المحبّة التی تدرکها السخلة من اُمّها و إمّا أمور یمکن أنْ نحسّ بها کما إذا رأینا شیئاً أصفر حکمنا بأنّه عسل و حلو. فإنّ ذلک لا یؤدّی إلیه الحسّ فی هذا الوقت فالقوّة التی بها تدرک هذه الأمور هی الوهم و لا یجوز أن تکون هذه القوة شیئاً من القُوی التی ذکرناها لإمتناع صدور الأثرین عن القوّة الواحدة فهی إذاً قوّة اُخری ». المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۲۹.

است. چون عقل او را استعمال می‌کند « مفکرّه » می‌گویند؛ و چون وهـم اسـتعمال می‌کند « متخیّله » می‌خوانند ـکما اشرنا الیه. و محلّ این قوّت مقدّم بطن اوسط دِماغ است.

و مغایرت این قوّتها و اختصاص مواضع مذکوره بدین قوّتها از آن دانسته شده است که چون آفتی بدین مواضع می‌رسد اختلال در این قوّتها پدید می‌آید.

مذکور در کتب قوم این است. فأمّا دلیل تحقیق این قوّتها بر اصول اسلامیه تمام نیست.

فصل پنجم

در بیان قوّتهای نفس انسانی

بدان که نفس انسانی را دو قوّت است :

یک قوّت است که نفس بدان قوّت قادر بر تحصیل عقاید و آرا به حال موجوداتی است که وجود آن متعلّق به فعل انسان نیست، چنانکه آسمان و زمین و غیر آن؛ و این قوّت مسمّی به « عقل نظری » است.

و دوم قوّت آن است که نفس بدان قوّت قادر بر تحصیل آرا و افکار در اموری است که حصول آن به کسب انسان است، چنانکه تحصیل خیر مثل فلاحت و غیر آن، آنچه مفید خیر است؛ و این قوّت مسمّی به « عقل عملی » است. و نفس به اعتبار این قوّت مسمّی به «مطمئنّه» است.

و به قوّت اولی حصول کمال نفس است فقط و به قوّت ثانیه حصول کمال نفس و بدن است. و ثانیه در احوال خویش مفتقر به اولی است.

و عقل نظری را چهار مرتبه است :

فالأوّل عند کون إدراکات النفس بالقوّة کما یکون لنفس الأطفال، و حینئذٍ یسمّی «عقلاً هیولانیاً» لکونه قابلاً للصور العقلیة غیرَ موصوفٍ بها.

و الثانی عند کون الأوّلیات حاصلةً للنفس، و حینئذٍ یسمّی « عـقلاً بـالملکة ». إذ

حصلتْ لها بسبب تلک الأوّليات[۱] ملكة الإنتقال[۲] إلى النظريات. و النفس المختصّة بكثرة هذه الأوّليات[۳] و سرعة انتقالها منها إلى النظريات سمّيت قدسيةً.

و الثالث عند حصول النظريات للنفس بحيث يقدر على استحضارها متى شاءت، و حينئذٍ يسمّى « عقلاً بالفعل ».

و الرابع عند حصول النظريات للنفس بحيث لا يعزب عنها، و حيئنذٍ يسمّى « عقلاً مستفاداً » لكونه مستفاداً من الفكر و الحدس. و ذكر أبوعلى السينا فى الإشارات[۴] حصول النظريات للنفس بحيث لايعزب عنها هو العقل المستفاد.

و بدان كه نفس انسانى را بواسطهٔ عقل نظرى صفات است، چنانكه فكر[۵] و حدس[۶] و جز آن. و نفسى كه در حدس به غايت رسيده باشد آن نفس را « نفس قدسى » گويند، و قوّت آن نفس را بر اين حدس « قوّت قدسى » خوانند.

و نفس حيوانى را نيز قوّتهاست، چنانكه قوّت شهوانى[۷] و قوّت غضبى[۸] و مثل آن چنانكه نفس امّاره.

و بدان كه نفس ناطقه نزديک ارسطو و ابوعلى سينا و متابعان ايشان، مدرِک جزئيات بر وجه جزئى[۹] و مدرِک كلّيات بر وجه كلّى نيست. و نزديک طايفه [اى] از حكما نفس

---

۱. اصل : لأوليات .

۲. اصل : لإنتقال .

۳. اصل : لأوليات .

۴. الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۳۵۳ ـ ۳۵۴ .

۵. ش : و هو حركة مّا للنفس فى المعانى طلباً للحدّ الأوسط أو ما يجرى مجرى الحدّ الأوسط و هو الملزوم فى القياسات الإستثنائية فإنّه يجرى مجرى الحدّ الأوسط فى إثبات المطلوب.

۶. ش : و هو وصول النفس إلى الأوسط أو الملزوم بلا فكر. و ذلک قد يكون عقيب شوق و طلب و قد يكون بدونهما .

۷. ش : و هو القوّة الباعثة على جلب المنافع أو دفع المضارّ .

۸. ش : و هو القوّة الباعثة على جلب [المطلوبات] أو دفع المكروهات .

۹. ش : الإدراک على الوجه الجزئى أن يعلم الجزئى بوصف الهذيّة كما يعلم زيداً مثلاً بوصف كونه هذا و على الوجه الكلّى أن يعلم بأوصافه الكلّية كما يعلم أنّه إنسان هنديّ طويل إبن فلان فى عصر كذا، فى حال كذا و على هذا إلى أن يعلم أوصافه الكلّية فإنّه حينئذٍ يعلم من غير أن يشار اليه بالهذيّة .

ناطقه مدرِک جزئیات بر وجه جزئی و مدرک کلّیات بر وجه کلّی است. و حقّ این است. لأنّ هیهنا شیئاً یحمل الکلّی علی الجزئی بأن یحکم أنّ زیداً هو إنسانٌ و ذلک الشیء یدرکهما ضرورةً. إذ الحکم مسبوق بتصور الطرفین و مدرِک الکلّی النفس و هی مدرِکة للجزئی أیضاً. لکنّها تدرک الکلّی بلاواسطةٍ و الجزئی بتوسط الآلات؛ والله أعلم.

بحث دوم

در مدرکات اوّلی[1]

و این بحث مشتمل پنج فصل است

فصل اوّل

در بیان مبصَرات

بدان که اقسام مبصَرات بیست [و] سه است : لون و ضوء و اطراف ـ یعنی نقطه و خط و سطح ـ و حجم و بُعد و وضع[2] و شکل و تفرّق و اتصال و حرکت و سکون و عدد و متلوّن و ملاست[3] و خشونت[4] و شفیف و کثافت و ظلّ و ظلمت و حسن و قبح و تشابه و اختلاف.

و در این جا اشیای دیگر است که آن راجع بدین امور است. مثل ترتیب که داخل تحت وضع و بُعد است، و نقوش که داخل تحت ترتیب و شکل است، و مثل استقامت و انحنا و تحدّب و تقعّر[5] که داخل تحت شکل است، و مثل کثیر و قلیل که داخل تحت

۱. ش : إعلم أنّ ما یُحسّ بالحاسّة نوعان : ما تحسّه الحاسّة أوّلاً کالضوء و اللون و ما تحسّه بتوسط إحساس الضوء. و هذا البحث فیما تدرکه الحواسّ أوّلاً.

۲. ش : الوضع هیئة تعرض للجسم بواسطة نسبة بعض أجزائه إلی البعض و إلی الأمور الخارجیة.

۳. « الملاسة عبارةٌ عن استواء وضع الأجزاء ». تلخیص المحصّل، ص ۱۴۵ .

۴. « الخشونة عبارة من کون بعضها أرفع و بعضها أخفض ». منبع پیشین.

۵. اصل : تعقد .

عدد است، و مثل تساوی و تفاضل که داخل تحت تشابه و اختلاف است، و مثل ضحک و بکا که داخل تحت حرکت و شکل است، و طلاقت و عبوس که داخل تحت شکل و سکون است، و مثل رطوبت که داخل تحت حرکت است و یبوست که داخل تحت سکون است. زیراکه بصرْ ادراک رطوبت از سیلان می‌کند و ادراک یبوست از تماسک.

و اتفاق است که لون و ضوء، مبصَر به غیر واسطهٔ چیزی است. و در اطرافْ اختلاف است : نزدیک بعضی بی‌واسطه مبصَر است و نزدیک بعضی مبصَر است به واسطه.

و آنچه جز اطراف است به اتفاق یا مبصَر به توسط لون است یا به توسط ضوء. فالحجم، و هو حشوُ ما بین السطوح، غیر مبصَر بذاته. لأنّ ما فی العمق لایُری فی الکثیف بل هو مبصَر بتوسّط اللون و فی الشفّاف یُری لکن بواسطة ضوئه؛ والبُعد أیضاً کذلک. فإنّا ما لم نر بین الجسمین المتباعدین جسماً ملوَّناً نستدلّ بتوسّطه بینهما علی تباعدهما، لا نعرف تباعدهما کما لا ندرک البُعد بین الجدارین البعیدین عنّا ما لم ندرک بینهما من الأجسام الملَّونة؛ و الوضع و الإتّصال یُدرَک بتوسّط اللون؛ و الشکل داخل فی الوضع؛ و التفرّق عدمیّ فلا یُحسّ به إلاّ أن یراد[1] به البُعد؛ و الحرکة تُدرَک بواسطة اختلاف الوضع من الأجسام الملوّنة. إذ عند عدمها لا تدرک کما فی راکب السفینة فی وسط البحر. فإنّه لا یُدرِک حرکة السفینة لعدم الأجسام الملوّنة فی وسط البحر؛ و السکون یُدرَک بواسطة الوضع الواحد؛ و العدد یُدرَک فی الأجسام بواسطة التفرّق؛ و الملاسة و الخشونة داخلتان فی الإتّصال و الإنفصال؛ و الوضع و الشفیف یُدرَک بتوسّط الضوء؛ و الکثافة بتوسّط اللون الساتر للعمق؛ و الظلّ بتوسّط الضوء. إذ هو أحَد أنواع الضوء کما یجیء بعده؛ و الظلمة قیل إنّها غیر مرئیّةٍ[2] لأنّه لا فرق بین الأعمی[3] و من هو

۱. اصل : یرید .
۲. ش : و هو اختیار المحققین و زعم قوم أنّها مرئیة .
۳. اصل : لأعمی .

فی الظلمة فی عدم الإبصار[۱]؛ و لأنّه لا فرق بین الإغماض[۲] و فتح العین فی الظلمة؛ و لأنّ الظلمة عدمیّةٌ[۳]. إذ هی عدم الضوء عمّا من شأنه الضوء؛ و الحُسن و القبح بسبب اللّون و الشکل. و إختلفوا فی التشابه و الإختلاف[۴] کالتشابه بین الأسودین والإختلاف بین الأسود و الأبیض. فقال قوم من الأقدمین[۵] إنهّما من المرئیّات، و قال المتأخرون إنّهما لا یُدرَکان بالحسّ بل الشعور بهما للقّوة المیزِّة. و هذا حقٌّ؛ لأنّهما نسبتان، و النسبة أمر معقول لا یُدرَک بالحسّ.

و بدان که عقلا در الوان اختلاف کرده‌اند :

نزدیک قومی از متقدمان هیچ لونی را اصلاً حقیقت نیست، بل یُری فی النظر کذلک؛ و ضعف این قول ظاهر است.

و نزدیک بعضی لون یکی است و آن سواد است. زیرا که به شستن منسلخ نمی‌شود و به طبع منسلخ می‌گردد، چنانکه در مو؛ و بیاض لون نیست. زیرا که قابل الوان است.

و نزدیک بعضی لون دو است : سواد و بیاض. و غیر سواد و بیاض، مرکّب از سواد و بیاض است.

و نزدیک بعضی الوان چهار است : سواد و بیاض و حمرت و خضرت، و دیگر الوان مرکّب از این چهار است.

و نزدیک بعضی الوان پنج است : چهار که بالا ذکر کرده شد و پنجم صفرت. و باقی

---

۱. اصل : لإبصار .

۲. اصل : لإغماض .

۳. « لأنّا إذا غمضنا العین کان حالنا کما إذا فتحناها فی الظلمة، فکما أنّا عند التغمیض لا ندرک شیئاً فکذلک إذا فتحناها فی الظلمة وجب أن لاندرک کیفیةً من الجسم المظلم. و لأنّا لو قدّرنا خلّو الجسم عن النور من غیر إنضیاف صفة اُخری إلیه لم یکن حاله إلاّ هذه الظلمة و متی کان کذلک لم تکن الظلمة أمراً وجودیاً. »
المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۰۴ .

۴. اصل : لإختلاف .

۵. اصل : لأقدمین .

الوان مرکّب از این پنج است.

امّا ضوء، نزدیک بعضی عبارت از ظهور لون است فقط[۱]. و ایشان می‌گویند که : ظهور مطلق شیءْ ضوء است؛ و خفای مطلق شیء ظلمت است؛ و آنچه متوسط میان ضوء و ظلمت است، ظلّ است.

و در این تعریف بحث است. زیرا که ضوء در هوا یافته نمی‌شود، با آنکه هوا را لون نیست. زیرا که شفاف است.

و حقّ آن است که : ضوء[۲] عبارت از ظهور مرئی است. و ظهور مرئی کیفیتی است ثابت که منبسط است بر مرئی، و آن غیر لون مرئی است. و لیکن بعضی مرئیّات چنان لمعان می‌کند که لون او مستور می‌گردد.

و هر یکی از ظهور و لعمان ذاتی بود و عرضی باشد. ظهور ذاتی ضوء است، چنانکه مر آفتاب و آتش راست. و ظهور عرضی نور است، چنانکه مر جسمی راست که مستضیء به ضوء مضیء است، مثل آفتاب و آتش. و لمعان ذاتی شعاع است، چنان که مر آفتاب راست. و لمعان عرضی بریق است، چنانکه مر آینه راست وقتی که ضوء بر وی واقع می‌شود.

و بعضی گمان برده‌اند که نور جسم[۳] است. زیرا که متحرک به حرکت منیر[۴]

---

۱. ش : أی تمام حقیقته إنّما هو ظهور اللون .

۲. « حدّه أنّه کیفیة هی کمال بذاتها للشفاف من حیث هو شفاف. و الأولی أن یقال إنّه الکیفیة التی لا یتوقف الإبصار بها علی الإبصار بشیءٍ آخر. و ذلک لأنّ الشیء إمّا أن لا یتوقف صحة کونه مرئیاً علی اعتبار الغیر أو یتوقف، و الذی لایتوقف هو الضوء و الذی یتوقف هو اللون ». المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۰۱ .

۳. یعنی اجسام ریزی است که از منبع نور جدا می‌شوند و به اشیا می‌رسند، و در پرتو آنها اشیا دیده می‌شوند. امّا در واقع نور نیز از جمله اموری است که مفهوم آن روشن و بدیهی بوده و حقیقتش در غایت خفا می‌باشد. شاهد آن این که : در طول تاریخ دانشمندان و حکیمان بی‌شماری درصدد تفسیر ماهیت نور برآمدند و هر یک با توجه به برخی از اوصاف نور مدلی را ارائه دادند [مدل ذرّه‌ای، مدل موجی، مدل ذرّه / موجی] . امّا پس از مدتی ضعف و نارسائی تئوری هر یک آشکار و تئوری جدیدتری جایگزین آن شد.

۴. امام فخر رازی این دلیل را به شکل دیگری تقریر نموده و بدان پاسخ داده است : « إحتجّ المخالف بأنّ الشعاع ←

[می‌باشد]؛ و این قول ضعیف است. لأنّ مقابل المنیر یتکیف بکیفیة النور. فلذلک یُظنّ انتقاله لا أنّه ینتقل الضوء من الموضع الأوّل إلی الموضع الثانی.

فصل دوم

در بیان مسموعات

بدان که مسموع صوت و حرف است؛ و صوت مستغنی است از تعریف. و بعضی گفته‌اند که صوت عبارت از اصطکاک اجسام صُلبه است. و بعضی گفته‌اند که صوت قلع اجسام صلبه است. و بعضی گفته‌اند که قرع اجسام صلبه است. و بعضی گفته‌اند که تموّج هوا است.

و این همه تعریفات باطل است[1]. زیرا که اصطکاک وقوع مماسّه است، و قلع تفریق است، و تموّج حرکت است، و این جمله از مُبصَرات است نه از مسموعات.[2]

و بعضی گفته‌اند که صوت جسم است. زیرا که متحرّک است.

و این قول ضعیف است؛ چه متحرّک حاملِ صوت است به تموّج نه صوت. و لیکن

→

یتحرّک و کلّ متحرّک جسم فالشعاع جسم. بیان الصغری من ثلاثة أوجه أمّا أوّلاً فلأنّ الشعاع منحدر من عندالشمس أو النار، و المنحدر متحرّک؛ و أمّا ثانیاً فلأنّه یتحرّک بحرکة المضیء؛ و أمّا ثالثاً فلأنّ الشعاع قد ینعکس عمّا یلقاه إلی غیره و الإنعکاس حرکة. و الجواب أنّ قولهم الشعاع منحدر عند الشمس فهو باطل و إلاّ لرأیناه فی وسط المسافة بل الشعاع یحدث فی مقابل القابل دفعةً و لمّا کان حدوثه من شیءٍ عالٍ یوهم أنّه ینزل. و قولهم الشعاع ینتقل، فنقول إنّ الظلّ ینتقل مع أنّه لیس بجسم. بل الحقّ ما قلناه من أنّه کیفیة حادثة فی المقابل و عند زوال المحاذاة عنه إلی قابل آخر یبطل النور عنه و یحدث فی ذلک الآخر ». المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۹۷.

۱. چه در واقع در برخی از این تعاریف، صوت با سبب قریب آن؛ یعنی تموج اشتباه شده و در برخی با سبب بعید آن؛ یعنی قلع و قرع.

۲. امام فخر رازی برای ابطال سه مذهب اخیر دو دلیل اقامه می‌کند: الف ـ صوت نفس تموّج یاقرع و قلع نیست. چه تموّج محسوس به لمس است. در حالی که قرع و قلع محسوس به بصرند به توسط لون. ب ـ گاه علم به آن که فلان چیز تموّج یا قرع یا قلع است، حاصل می‌شود، امّا علم به آن که صوت است حاصل نمی‌شود. و گاه علم به صوت حاصل می‌شود بدون حصول علم به تموّج و قرع و قلع. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۰۶.

چون حامل صوت ـ که آن هواست ـ به تموّج حرکت می‌کند، گمان می‌افتد که صوت متحرّک است.

و نیز بعضی گفته‌اند که سببِ قریب صوتْ تموّج هوا است و سبب بعید او امساس عنیف است که آن قرع[1] است، یا تفریق عنیف است که آن قلع[2] است. و استدلال برای علّیت تموّج به دوران کرده‌اند؛ یعنی چون هوای خارج از حلق تموّج می‌کند، صوت حادث می‌شود و به استمرار تموّجْ صوت مستمر می‌گردد. و چون این معنی [تموّج] معدوم می‌شود، صوت و استمرار صوت عدم می‌پذیرد. و همچنین تموّج هوای خارج از مزامیر و همچنین طنین طشت که به تموّج هوا ـ لاضطراب نواحی الطشت ـ حاصل می‌آید و به تسکین طشت منقطع می‌گردد.

و این استدلال ضعیف است. زیرا که دلالت دوران ظنّیه است، صلاحیت حجّیت ندارد.

و حقّ آن است که : چون به قرع یا قلعْ صوت موجود می‌شود، هوائی که در موضع حدوث آن صوت است، متکیف به کیفیت آن صوت می‌شود. بعد هوائی که مجاور آن هوا در جهات ستّه است، متکیف به کیفیت آن صوت می‌گردد. بعد آنْ مجاور مجاور آن هوا، متکیف به کیفیت آن صوت می‌شود؛ تا آن که به حسب شدّت صوت و ضعف آن به حدّی از حدود می‌رسد. آنگاه سامعی که واقع در آن مسافت است، آن صوت را استماع می‌کند. و بعید نیست که هوا تا آن مسافت تموّج کند، متکیف به کیفیت صوت شود.

و سبب اختلاف صوت به جهارت و خفاتت، اختلاف مقاومت و اختلاط اصوات است. زیرا که شدّت مقاومتْ موجب جهارت است و ضعف مقاومتْ موجب خفاتت.

---

۱. ش : و الصوت القرعی أشدّ انبساطاً .

۲. ش : ولابدّ فی القرع و القلع من المقاومة[3] و إن لم توجد الصلابة، أمّا فی القرع فکما إذا تسرع الماشی فإنّه یصوت مع عدم الصلابة؛ و أمّا فی القلع فکما فی القطن فإنّه لا یصوت لعدم المقاومة فجزء العلّة المفیدة المقاومة لا الصلابة.

۳. ش : أی مقاومة أحد الجسمین للآخر.

و همچنین اختلاط اصواتْ موجب جهارت است و عدم اختلاطْ موجب خفاتت.

و سبب حدّت صوتْ صلابت مقروع است یا ملاست یا قصر منفذ یا ضیق منفذ یا شدّت التوای منفذ. و سبب ثقل صوتْ مقابلات این اشیا است[۱] و به زیادت این اشیا و نقصان این اشیا اختلاف اصوات در حدّت و ثقل است.[۲]

امّا حرف، بدان که ابوعلی سینا در کتاب الشفاء تعریف حرف بدین عبارت کرده است که : « الحرف هیئة عارضة للصوت یتمیّز بها عن صوت آخر مثله فی الحدّة و الثقل تمیّزاً فی المسموع ». و این تعریفی است مشهور میان حکما، و لیکن در این بحث است چه حرف این هیئت فقط نیست؛ بلکه صوت با این هیئتْ حرف است. و صوت مادّهٔ اوست و هیئت صورت او. زیرا که مفهوم آن حرف این مجموع است نه هیئت فقط.[۳]

و حرف بر دو قسم است : مصوّته و صامته. و مصوّته نیز بر دو قسم است : مقصوره و ممدوده. مقصوره حرکات ثلاثه است؛ یعنی رفع و نصب و جرّ. و حرکات ثلاث در اکثر لغات از جملهٔ حروف نیست. و ممدوده حرف مدّ و لین است که از اِشباع حرکات ثلاث حاصل می‌آید[۴]. و باقی حروف همه صامته است.

و صامته نیز بر دو قسم است : آنیّه و زمانیّه. آنیّه آن است که تمدید او ممکن نبود، چنانکه « با » و « تا » و « طا » و « دال »، و در « آن » یافته شود؛ و « آن » آخر زمان حبس نَفَس و اوّل زمان ارسال نَفَس است.

و زمانیّه آن است که تمدید او ممکن بود، چنانکه « سین » و « شین ». چه اگر نفس

---

۱. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۰۸.

۲. همان منبع.

۳. برخی دیگر بر تعریف شیخ این اشکال را وارد کرده‌اند که : حرف نوعی از صوت است و هیئتِ عارض صوت نیست. والاّ بایست که مسموع در نزد سماعِ حرف دو چیز باشد : صوت و حرف. و بالبدیهه معلوم است که مسموع شیء واحد است.

۴. ش : و یلزم من هذا أنّ الواو و الألف و الیاء مشترکة بین المصوتة و الصامتة لأنّها إن کانت حاصلةً من إشباع الحرکات کانت مصوتةً و إلاّ فصامتة سواء کانت متحرکةً أو ساکنةً؛ و الألف إذا صارت صامتةً یسمّی همزةً.

گفته شود، تمدید سین ممکن بود، بخلاف آنکه اگر صک گفته آید، تمدید کاف ممکن نباشد.

و بدان که ثلاثی اَعدل مرکبات است. زیرا که حرف مبتدءٌبه متحرک است، و حرف موقوف علیه ساکن؛ و میان ابتدا و انتها منافرت است. زیرا که ضدّ یکدیگرند. و حروف متوسط، معدّل ایشان است؛ و اقلّ کافی است. پس حروف واحد بسنده است.

و گفته‌اند که : « اجتماع ساکنین با حرف مدّ جایز است، مثل ذات. و در ثلاثی ساکن العین در حالت وقف، اگر چه دو ساکنِ صامت جمع می‌شوند، مثل ذنب، صامت اخیر مشوب به حرکت مختلسه است ». امّا ظاهر آن است که میان ایشان فرق نیست.

فصل سوم

در بیان مذوقات

بدان که جسم بر دو قسم است :

یک قسم آن است که او را طعم نیست ـ و آن تَفِه[1] و مَسیخ[2] است ـ یا به حقیقت و آن بیّن است، یا به حسّ و آن چیزی است که او را طعم بود و لیکن بسبب شدّت تکاثف [اجزایش]، چیزی از وی منحلّ نگردد که با زبان بیامیزد تا زبان آن را ادراک کند؛ امّا چون او را تلطیف کرده شود طعم او محسوس گردد، چنانکه آهن [و مس].

و قسم دوم آن است که او را طعم است[3].

---

۱. التَّفِه : ا لمتصف بالتفاهة أو ما لیس حلاوة أو حموضة أو مرارة ... تَفاهَة : فی الأطعمه أن لایکون لها طعم حلاوة أو حموضة أو مرارة. و التفاهة فی الإصطلاح تطلق علی عدم الطعم کما فی الأجسام البسیطة و تسمّی تفاهةً حقیقیةً و علی کون الجسم بحیث لایحسّ طعمه لکثافة أجزائه و اکتنازه کالحدید. فإذا احتیل فی تحلیله أحسّ منه طعم قویّ حادّ. و هذه تسمّی تفاهةً غیر حقیقیة و تفاهةً حسّیةً. محیط المحیط، ص ۷۲ ـ ۷۳.

۲. المَسیخ : من لاملاحة له یقال « رجل مسیخ ». و الطعام الذی لاملح فیه. و فی‌مفردات الراغب : « المسیخ من الطعام ما لا طعم له ». و فی اللسان : « الذی لاملح له ولا لون و لا طعم ». و الضعیف الأحمق؛ و لحم أو فاکهه لاطعم له. أقرب الموارد، ج ۲، ص ۱۲۰۹.

۳. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۰۹.

و بسایط طعوم هشت است : تیزی و تلخی و شوری و ترشی و زَفتی و کِیدایی و چربی و شیرینی. زیرا که جسمی که حامل طعم است، یا لطیف است یا کثیف یا معتدل. و فاعل در این هر سه یا حارّ است یا بارد و یا معتدل. از فعل حارّ در لطیف حدوثِ تیزی است؛ و در کثیف حدوثِ تلخی است؛ و در معتدل حدوثِ شوری است. و از فعل بارد در لطیف حدوثِ ترشی است؛ و در کثیف حدوثِ زفتی است؛ و در معتدل حدوثِ کیدایی است. و زفتی و کیدایی متقاربند. و لیکن کیدایی ظاهر زبان را قبض می‌کند؛ و زفتی قابض ظاهر و باطن زبان است. و از فعل معتدل در لطیف حدوثِ چربی است؛ و در کثیف حدوثِ شیرینی است؛ و در معتدل حدوثِ تفّاهت غیر بسیطه است؛ و هی التی یکون من اختلاط الطعوم بحیث لایُحسّ بواحدٍ.

و طعوم مرکّب بی‌شمار است. و گرم‌ترین مزه‌ها تیزی است، بعد آن تلخی، بعد آن شوری. و سردترین مزه‌ها زفتی است، بعد آن کیدایی[۱]، بعد آن ترشی. و برودت ترشی اگر چه اندک است و لیکن تبرید او بسیار است؛ لشدّة غوصه للطافته. و روا باشد که در جسمی دو طعم یا بیشتر از آن جمع شود، چنانکه شیرینی و تیزی در عسل مطبوخ، و تیزی و کیدایی[۲] و تلخی در باذنجان.

فصل چهارم

در بیان مشمومات

بدان که روایح را اسامی نیست مگر از جهت موافقت، چنانکه رایحهٔ طیبه، یا از جهت مخالفت چنانکه رایحهٔ منتنه[۳]، یا به اشتقاق از طعم چنانکه رایحهٔ حلوه و رایحهٔ حامضه، یا به اضافت [به موضوع] چنانکه رایحهٔ مشک.[۴]

---

۱. اصل : کیرایی .

۲. اصل : کیرایی .

۳. نتن = بدبوی، گنده، عفن. فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، ج ۴، ص ۴۶۷۲ .

۴. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۱۱ .

فصل پنجم

در بیان ملموسات

بدان که ملموس حرارت است و برودت و رطوبت و یبوست و لطافت و کثافت و لزوجت و هشاشت و جفاف و بلّت و ثقل و خفّت؛ و غیر[۱] این مذکورات حکما ذکر نکرده‌اند. و لیکن بعضی الم جسمانی و لذّت جسمانی، و بعضی خشونت و ملاست و صلابت و لین از جملهٔ این مذکورات گردانیده‌اند.

امّا حرارت و برودت مستغنی از تعریف است. و بعضی گفته‌اند که : « برودت عبارت از عدم حرارت است ». و در این تعریف بحث است. زیرا که عدمْ محسوس نیست و برودتْ محسوس است[۲].

و ابوعلی سیناگفته است که : «رطوبت عبارت است از کیفیتی که جسم بدان کیفیت سهل التشکّل و سهل الترکیب بود؛ و یبوست مقابل اوست».[۳] و در این تعریف بحث است. زیرا که نار سهل التشکل و سهل الترکب است و لارطوبة[۴]. و هم ابوعلی سینا از جمهور نقل کرده است که رطوبت چیزی است که جسم بدان چیز ملتصق به چیزی گردد که ملامس آن جسم است[۵]. و در این تعریف نیز بحث[۶] است. زیرا که مذوق یابس، چنانکه عظم محترق، ملتصق ملامس می‌گردد و لارطوبة.

---

۱. مثل سلاست ر.ک. الاشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۲۴۵ .

۲. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۴۵ .

۳. شفا، طبیعیات، فنّ سوم، مقالهٔ اوّل، فصل نهم، ص ۱۵۳ ـ ۱۵۴.

۴. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۷۷ .

۵. برای اطلاع بیشتر از مباحث مربوط به رطوبت و یبوست ر.ک. شفا، طبیعیات، فنّ سوم، مقالهٔ اوّل، فصل نهم، الاشارات و التنبیهات، ج ۲»، ص ۲۴۵، المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۷۵ ـ ۲۸۲ و المواقف، ص ۱۲۴ .

۶. « لأنّ الجسم کلّما کان أرقّ کان أقلّ التصاقاً بما یلامسه و کلّما کان أغلظ کان أشدّ و أکثر ملازمةً. فإنّ الماء اللطیف الجیّد إذا غمس فیه الإصبع کان ما یلزم الإصبع منه أقلّ مما یلزم من الماء الغلیظ أو الدهن أو العسل. فلو کان الإلتصاق بالغیر لأجل الرطوبة لکان کلّ ما هو أشدّ رطوبةً أشدّ التصاقاً و لیس کذلک. فثبت أنّ الإلتصاق لازم للکثافة و الغلظ ». ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۷۷ .

و لطافت مقول به اشتراک بر چهار چیز است : یکی رقّت قوام؛ یعنی سهولت قبول أشکال و ترک آن؛ و دوم قبول انقسام به سهولت؛ و سوم سرعت تأثّر از ملاقی و چهارم شفافیت. و کثافت که مقابل لطافت است، مقول بر مقابلات این چهار است.

و لزوجت عبارت است از چیزی که جسم بدان چیز سهل التشکّل و عسر التركّب بود. و هشاشت[1] مقابل لزوجت است.

و رأی فلاسفه بر آن قرار گرفته است که لذّتْ ادراک ملائم است و المْ ادراک منافی است.

و صواب آن است که : ادراکِ ملائمْ ملزوم است و لذّت مترتب بر اوست. و ادراک منافی نیز ملزوم است و الم بر وی مترتب است. نه آن که ادراک ملائم و ادراک منافی نفس لذّت و الم است. و محمد بن زکریا گفته است که : « لذّت خلاص از الم است ». فَعَلی هذا لذّت عدمی بود. و این تعریف را امام فخرالدین رازی تزییف کرده است[2]. زیرا که بصر مردم اگر بر صورتی ملیح واقع می‌شود که آن را ندیده است، او را به ابصار آن، لذّت حاصل می‌آید، اگر چه خلاص از الم نیست. چه او را پیش از آن المْ شوق آن صورت نبوده است که این لذّتْ خلاصِ از آن الم باشد.[3]

و در این تزییف بحث است، چه مسلّم نیست که نفس الم شوق صورت ملیح ندارد،

---

۱. « و هو الذی یصعب تشکیله و یسهل تفریقه و ذلک لغلبة الیبس فیه و قلّة الرطب مع ضعف المزاج. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۸۴.

۲. « زعم محمد بن زکریا أنّ اللذّه عبارة عن الخروج عن الحالة الغیر الطبیعیة و الألم عبارة عن الخروج [عن] الحالة الطبیعیة. و سبب هذا الظن أخذ ما بالعرض مکان بالذات. لأنّ اللذّة لاتتمّ إلّا بالإدراک و الإدراک الحسّی و خصوصاً اللمسی إنّما یحصل بالإنفعال عن الضدّ، فإن استقرت الکیفیة لم یحصل الإنفعال فلم یحصل الشعور فلا تحصل اللذّة فلمّا لم تحصل اللذّة اللمسیة إلاّ عند تبدّل الحال الغیر الطبیعی ظنّ أن اللذّة نفسها هی ذلک الإنفعال. و هذا باطل؛ لأنّ الإنسان قد یستلذّ بالنظر إلی الصورة الحسنة التی ما رآها و ما کان عالماً بوجودها حتی لا یقال بأنّ النظر یدفع ضرر الإشتیاق، و کذلک ربّما یدرک مسألةً علمیةً من غیر طلب منه لها و لا شوق إلی تحصیلها أو یتفق له مال عظیم أو منصب جلیل مع أنّه لم یکن متوقعاً لهما و لاطالباً لحصولهما حتی لایقال بأنّ حصول هذه الأمور یزیل ألم الطلب و التشوق، مع أنّ کلّ هذه الأمور لذیذة فبطل هذا المذهب ». المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۸۷ ـ ۳۸۸ .

۳. این تزییف دیگری است که فخر رازی در محصّل بدان اشاره کرده است. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۷۱ .

بلکه او را این الم حاصل است و هم از بهر این، التذاذ به صورت ملیح به کثرت رؤیت، کم می‌شود. زیرا که حینئذٍ الم کم می‌گردد. پس لذّت نیز کم می‌شود.

و فلاسفه اتفاق کرده‌اند که : سبب المْ تـفرّق اتـصال است، خـواه تـفرّق اتـصال، جسمانی بود، چنانکه در جرح و قطع و ضرب است؛ چه بدین امور تفرّق بعض اجزای لحم است. و خواه تفرّق اتصال روحانی باشد؛ چه آن نیز سبب الم تفرّق اتـصال بـا مطلوب است.[۱]

و این سخن را تزییف[۲] کرده‌اند بدین که : تفرّق عدمی است و الم وجـودی. پس تفرّق، علّت الم بذات نتواند بود.[۳] و نیز کارد تیز انگشت را می‌برّد و الم بـعد زمـانی محسوس می‌شود. پس تفرّق موجود می‌گردد و الم با او موجود نمی‌شود. و این دلالت می‌کند که تفرّق علّت الم نیست.

و ابوعلی سینا سببی دیگر نیز بر الم زیادت کرده است[۴] و آن « سوء مزاج » است. و در این زیادت بحث است. لأنّه یجوز أن یکون سوء المزاج سبباً للتفرّق الموجب للألم لا أنّه سبب له بالذات.

---

۱. این مذهب جالینوس است؛ چه او معتقد است که سبب قریب الم، تفرق اتصال است. و سوء مزاج چون تـفرق اتصال را به همراه دارد، مولم است.

۲. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۷۱ .

۳. « این سخن خالی از اشکال نیست. زیراگرچه عدمْ علّت موجود نمی‌شود؛ امّا عدمی گاه علّت موجود می‌گردد. مانند عدم حرکت در مورد چیزی که صلاحیت تحرّک را دارد. چه در این حالت عدم حرکتْ علّت یکی از اکوان؛ یعنی سکون است. و مانند عدم شنوایی که علّت کری است و مانند عدم غذا که در حیوان سالمْ علّت گرسنگی می‌باشد ». تلخیص المحصّل، ص ۱۷۲ .

۴. قال الإمام فخرالدین رازی : « و مذهب الشیخ أنّ السبب الذاتی للألم إمّا التفرق و إمّا سوء المزاج المختلف إمّـا بالذات فهو الحارّ و البارد و إمّا بالعرض فهو الیابس. لأنّه لشدة تقبیضه ربما کان سبباً لتفرق الإتصال. و أمّا الرطب فإنّه لم یؤلم أصلاً. و أمّا نحن فنظنّ أنّ السبب الذاتی هو سوء المزاج فقط ». المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۹۳ .

بحث سوم

در اموری که غیر محسوس است اوّلاً[۱]

و این بحث مشتمل پنج فصل است

فصل اوّل

در قسمت کمّ و تناهی ابعاد

بدان که تعریف کمّ بالا ذکر کرده شده است[۲]. و کمّ بر دو نوع است : متصل و منفصل. کمّ متصل آن است که در وی ممکن بود فرض کردن اجزائی که متلاقی است بر حدّی مشترک که آن نهایت متلاقیین است[۳]. و کمّ منفصل بر خلاف این است و آن عدد است.

و کمّ متصل اگر قارّ است؛ یعنی مجتمع الاجزاء است، مقدار است. و اگر قارّ نیست، زمان است. زیرا که « آن » حدّی مشترک است میان زمان ماضی و زمان مستقبل. و مقدار اگر امتداد واحد است « خطّ » است. و اگر دو امتداد است « سطح » است. و اگر سه امتداد است « جسم تعلیمی » است. و جسم تعلیمی[۴] را « ثَخَن »[۶] نیز گویند. لأنّه

---

۱. ش : هذا یصدق علی المحسوس ثانیاً و علی ما لیس بمحسوس بإحدی الحواسّ أصلاً کالزمان. و هذا البحث فیما لیس بمحسوس أوّلاً سواء کان محسوساً ثانیاً أولم یکن محسوساً أصلاً.

۲. ش : و آن [این] است [که] کمّ عرضی را گویند که به ذات خویش قابل انقسام بود.

۳. ش : کالخطّ لأنّه یمکن أن یفرض فیه نصفان یشترکان فی حدّ هو نهایتهما. إذ مقطع النصفین یکون نقطةً و کالسطح و الحدّ المشترک بین سطحین یکون خطّاً و بین الجسمین یکون سطحاً.

۴. ش : و حقیقته مجموع الطول و العرض و العمق مع قطع النظر عن المادّة و هذا عرضٌ. إذ هو قائم بالمادّة و إنّما سمّی جسماً تعلیمیاً إذ یبحث فیه علم التعلیم[۵] و هو العلم الریاضی؛ و إنّما سمّی علم التعلیم إذ فیه تتکثر العلامات من النهایات و الأقسام.

۵ ـ ش: التعلیم فی أصل اللغة جعل الشیء علامةً.

۶. الثخن إسم لحشوما بین السطوح و للأمر الذی یقابله رقّة القوام. فالثخین یدلّ بالإشتراک علی ما هو ذو حشو بین ←

حشوما بین السطوح. و بُعدی که میان اعلا و اسفل است « عمق » است اگر نزول معتبر بود، و «سمک» است اگر صعود معتبر باشد.

و کمّ یا بذات است یا بعرض. کمّ بذات عدد و زمان و نفس این امتدادات است؛ یعنی طول و عرض و عمق. و کمّ بعرض چیزی است که در وی کمّ بذات موجود بود، چنانکه معدودات؛ یا بر عکس این باشد یعنی آن چیز در کمّ بذات موجود باشد، چنانکه شکلی که حاصل از خطّ و یا سطح و یا جسم تعلیمی است؛ و یا آن چیز با کمّ بذات موجود بود در محلّ واحد، چنانکه سواد و الوان دیگر که موجود است در جسم که آن محلّ کمّ بذات است.

و زمان کمّ بذات است، چنانکه ذکر کرده شده است. و کمّ بعرض نیز است. زیرا که زمان منطبق است بر حرکت که آن منطبق بر مسافت است، و مسافت کمّ بذات است. و زمانْ کمّ منفصل بعرض نیز است. لما تعرض له الإنقسام الی الساعات و الأیّام[1] و الشهور و السنین. لأنّه حینئذٍ صار عدداً.

و حرکت کمّ بعرض است؛ چه منطبق بر زمان و مسافت است، و این هر دو کمّ بذات است، و الحرکه کمٌّ بالذات أیضاً.

و امّا تناهی ابعاد :

بدان که ابعاد یا موجوده است یا مفروضه. و ابعاد موجوده یا مادّیه است یا مجرّد است از مادّه. نزدیک اصحاب بُعد ـ که ایشان قائلند به خلأ ـ ابعاد علی الاطلاق [یعنی أعم از اینکه مادّی باشد یا مجرّد] غیر متناهی است.

→

السطوح، و هو فصل للجسم التعلیمی، و علی ما یقال الرقیق من الأجسام. و المراد هیهنا المعنی الأوّل. الإشارات و التنبیهات، ج ۲، ص ۳۶.

۱. اصل : لأیام .

و نزدیک حکمای هند[۱] ابعاد موجودهٔ مادّیه را نهایت نیست. و نزدیک جمهور اهل ملّت و فلاسفه، ابعاد ـ خواه مادّیه بود و خواه مجرّد از مادّه باشد ـ متناهی است. أی لایمتدّ بُعْدٌ فی شیءٍ من الجهات إلی غیر النهایة.

و حقّ قول جمهور است. قال صاحب الألواح[۲] : « نفرض جسماً مستدیراً وَلْیَکُن تُرساً[۳]، و یفرض خروج ستّة خطوط من مرکزه إلی محیطه بحیث تقسّمه إلی ستّة أقسام متساویة ذاهبةً إلی غیر النهایة. و ظاهرٌ أنّها تقسّم سعة العالم إلی ستّة أقسام. و لا شکّ أنّها کلّما بعدت عن الجسم المذکور إتّسعت زواياها. فلو کان بُعدها غیر متناهٍ کانت السعة بین کلّ من الخطّین أیضاً غیرَ متناهیةٍ. و هذا محال لأنّها محصورةٌ بین حاصرین. فیلزم تناهی الأبعاد فی جمیع الجوانب ». و هذا البرهان هو المسمّی بـ« البرهان التُرسی » إخترعه صاحب الالواح هذا.

فصل دوم

در بیان خلأ

بدان که خلأ را در دو تعریف کرده‌اند :

یکی آن است که : خلأ عبارت است از عدم تلاقی میان دو جسم متباعد. و این

---

۱. ش : و هم البراهمة .

۲. مقصود از صاحب الالواح شیخ شهاب الدین سهروردی است. او در الواح عمادی می‌گوید : « بدان که ابعاد همه پایان دارند. زیرا که اگر امتدادات نامتناهی بودندی از جمله جهات، فراخی هم نامتناهی بودی. زیرا که او مستدیر باشد. و آن سپری گیریم و فرض کنیم که شش خطّ از جملهٔ جوانب او پدید آید، چنانکه او را به شش قسمت کند برابر، و بی‌نهایت می‌روند، و هیچ شکّ نیست که چندانکه خطّها زیادت می‌شود، زوایا فراخ‌تر می‌شود، و ظاهر است که به شش قسمت می‌شود جهان باشد که میان هر دو خطّ از جملهٔ خطوط ششگانه که نامتناهی می‌روند، قدری باشد غیر متناهی، و این محال است. زیرا که محصورات میان دو حاصر و یا میان هر دو خطّ قدری متناهی بود، پس مجموع شش قسم متناهی بود. و حجّت‌های دیگر آورده‌اند، لکن آنچه ما را افتاد ظاهرتر است و مسلّم ». مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۱۱۶ .

۳. ش : « الترس » [یعنی] سپر.

تعریف خلائی است که میان اجسام است. و خلأ بر این تعریف عدمی است.

و تعریف دوم آن است که : خلأ عبارت است از ابعاد مجرّد از مادّه، که چون آن ابعاد در مادّه حاصل می‌آید، جسم حاصل می‌گردد. و این تعریف اعم از تعریف اوّل است. زیرا که این تعریف متناول خلائی است که میان اجسام است؛ و متناول خلائی است که میان اجسام نیست. و مراد از ابعاد، طول و عرض و عمق است؛ و این امور وجودی است.

و در وجود خلأ اختلاف کرده‌اند : نزدیک فلاسفه وجودِ خلأ ممتنع است[1]. و نزدیک متکلمان و بیشتر از قدمای فلاسفه وجودِ خلأ جایز است.

و حقّ قول متکلمان است. لأنّه لو لم یکن الخلأ متحقّقاً یلزم أن تمتنع الحرکة المکانیة عن الأجسام؛ و المشاهدة تکذّبه. و ذلک لأنّه لو تحرّک جسم و لم ینتقل الجسم الذی قدّامه تداخلا. و إن انتقل إلی مکان الأوّل دار؛ أو إلی مکانٍ غیره تَسلسَلَ.

خاتمه

قال افلاطون و قوم من قدماء الفلاسفة[2] : المکان هو البُعد الذی ینفذ فیه بُعد الجسم. فإنّا لو فرضنا خروج الماء و الهواء من الإناء، علمنا بأنّ بین أطرافه طولاً و عرضاً و عمقاً بُعداً ینفذ فیه بُعد الأجسام. فذلک البُعد هو المکان.

و قال أرسطو و تابَعَه قوم : المکان هو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماسّ للسطح الظاهر من الجسم المحویّ[3].

و أحسن منهما ما ذکره المتکلّمون و هو أنّ المکان هو الفِراغ المتوّهم المشغول بالشیء الذی لو لم یشغله لکان خالیاً؛ و الله أعلم.

---

۱. امام فخر رازی (در المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۳۱ ـ ۲۳۸) برای اثبات امتناع وجود خلأ، سه دلیل عقلی و چهار علامت طبیعی ذکر می‌کند؛ فإن شئت فراجع.

۲. برای اطلاع از ادلّهٔ ایشان که مشهور به اصحاب بُعد می‌باشند. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۲۲ ـ ۲۲۹ .

۳. امام فخر رازی نیز همین رأی را می‌پسندد و سایر آرا را ابطال می‌کند. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۲۲ .

فصل سوم

در بیان حرکت[۱]

جمیع آنچه موجود را ممکن است یعنی بـالقوه است[۲]، آن مـر او را حـاصل بـالفعل نیست، تا اگر آن حاصل بالفعل باشد و بودن آن بالقوه نیز بالقوه است؛ پس آن مر او را حاصل بالفعل بُوَد. و حینئذٍ به ضرورت لازم آید که او را جمیع اشیا حاصلِ بـالفعل باشد، و این نیست. بلکه مر او را آن یا حاصل بالفعل است، یا بعضی حاصل بالفعل است و بعضی بالقوه است. و حصول آن ما[۳] بالقوه مر آن موجود را، یا به دفعت[۴] واحده است یا بتدریج است. اگر به دفعت واحده است «کون» است و اگر بـتدریج است «حرکت» است. پس حرکتْ خروج ما بالقوه بود الی الفعل بتدریج. و این تعریف منقول از حکمای متقدم است[۵].

و ارسطو بر این تعریف اعتراض کرده است که: معرفت تدریج، موقوف بر معرفت

---

۱. ش: إعلم أنّ الحرکة عند الحکماء أعم من الحرکة عند أهل العرف. لأنّ الحرکة عندهم إنّما هی التغیر بالحقیقة و هو أعم من أن یکون بالإنتقال من مکان إلی مکان و غیر ذلک و الحرکة عند أهل العرف هی إنتقال الجسم من مکان إلی آخر أو إنتقال اجزائه کما فی حرکة الرحی. و الحکماء علی إعـتقادهم عـرفوا الحـرکة و إخـتلفوا فـی تعریفها کما ذکر فی المتن.

۲. ش: ممتنع است که شیء موجود به جمیع وجوه بالقوه بود تا اگر شیء موجود به جمیع وجوه بالقوه باشد، لازم آید که «کونه موجوداً» نیز بالقوه بود. پس «کونه موجوداً» بالفعل ثابت نباشد. و حینئذٍ «کونه معدوماً» متحقق گردد. و التقدیر أنّه موجود و هذا خلف. بلکه شیء موجود یا به جمیع وجه بالفعل است یا من وجه بالفعل است و من وجه بالقوه است. و حصول بعض وجوه او که بالقوه است یا به یک دفعت است یا بتدریج است. اگر به یک دفعت است «کون» است و اگر بتدریج است «حرکت» است. پس حرکتْ خروج شیء از قوّه به فعل بُوَد بتدریج.

۳. اصل: یا.

۴. «إنّ الدفعة عبارة عن الحصول فی الآن». المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۴۷.

۵. ش: و شکّک الإمام بأنّه لاوجود للتدریج. لأنّ الحادث فی أوّل وجوده إن لم یبق منه شیء بالقوّة فقد وجد بتمامه. و إن بقی فالموجود غیر الباقی و الکلام فی حدوث الباقی کالکلام فی الأوّل بأنّه إن لم یبق منه شیء بالقوّة فقد وجد بتمامه و إن بقی شیء منه یعود الکلام فیه فلیس هناک شیء له حصول علی التدریج بل أشیاء متتالیه کلّ منها دفعةً. و فیه نظر إذ لیس التدریج سوی حصول الشیء قلیلاً قلیلاً فیکون حصول الکلّ علی التدریج حصول الأبعاض علی الدفعات.

زمان است. زیرا که تدریج عبارت است از حصول شیءٍ بعد شیءٍ ببعدیةٍ زمانیةٍ. و زمان معرَّف به حرکت است؛ إذ قالوا فی تعریفه إنّه مقدار الحرکة. پس معرفتِ حرکت، متوقف بر معرفت زمان بود و معرفتِ زمان، موقوف بر معرفت حرکت باشد؛ فیلزم الدور.

و جواب این اعتراض آن است که : معرفتِ تدریج، موقوف بر معرفت زمان نیست، بلکه بدیهی است. زیرا که معلوم هر یکی است. و نیز حقیقت تدریجْ حصول شیء است قلیلاً قلیلاً، و این متوقف بر معرفت زمان نیست.

و از ارسطو منقول است که حرکت عبارت است از توجه جسم به مقصود، و هذا حاصل تعریفه.

و از افلاطون منقول است که حرکت عبارت است از بودن جسم بر حیثیتی که فرض کرده نشود آنی، مگر آن که حال آن جسم بر خلاف حالی بود که او را قبل ذلک الآن و بعده بوده است.

و بر این تعریف اعتراض کرده‌اند که : تصور قبل و بعد، موقوف بر تصور زمان است و تصور زمان، موقوف بر تصور حرکت است.

و جواب این اعتراض آن است که : تصور قبل و بعد بدیهی است؛ إذ کلُّ أحدٍ یفهمه بلا کلفةٍ.

و تعریف احسن آن است که : حرکت تغیّر احوال موجود است. زیرا که حاصل کلام کلّ راجع بدین است؛ و این اجلا و اخفّ است.

و منقول از متکلمان آن است که : حرکت عبارت است از حصول جوهر در حیّز [ی] بعد حصول او در حیّزی دیگر[1].

و این تعریفِ یک نوع حرکت است؛ یعنی حرکت مکانیه. تعریف مطلق حرکت نیست، نه بر رأی حکما ـ چنانکه ذکر کرده شد ـ و نه بر رأی اهل عرف. زیرا که اهل

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۴۸ . و قال المحقق الطوسی ـ قدس سره و القدوسی ـ: « و هو مبنیّ علی القول بالجوهر الفرد و تتالی حرکات الأفراد غیر المتجزّئة ». همان منبع، ص ۱۴۹ .

عرف اتفاق کرده‌اند که حرکت رحیٰ و امثال آن حرکت است، و این حرکت دخول در این تعریف ندارد. زیرا که در این حرکت، انتقال جسم از حیّزی به حیّزی دیگر نیست، بلکه انتقال اجزای جسم است.

و نیز این تعریف شامل است مر سکونی[۱] را که آن بعد حصول جوهر در حیّزی دیگر است.

و نیز هر یکی را به بدیهت معلوم است که حصول جوهر در حیّز بعد حصول او در حیّزی دیگر، به حرکت است، فَجَعْل الحصول حرکةً خطأ.

إعلم أنّ المشهور عند الحکماء أنّ الحرکة إنّما تقع فی أربع مقولات : فی الکمّ و الکیف و الأین[۲] و الوضع. و المراد بوقوع الحرکة فی المقولة هو أن یتحرّک الجسم من صنف منها إلی صنف آخر.[۳]

و الحرکة فی الکمّ أربع : إمّا بالتخلخل أو التکاثف أو بالنموّ أو الذبول.

و التخلخل إزدیاد مقدار الجسم بدون انضمام جسم آخر معه کالجَمْد الذی مَلَأ قِصعةً إذا ذاب یزید و یخرج من رأسها. و إنّما قالوا « بدون إنضمام جسم آخر معه » لیخرج النموّ و السمن.

و التکاثف إنتقاض مقدار الجسم بدون انتقاص جسم عنه کالماء الذی یکون مِلْأ القصعة إذا انجمد صار أقلّ منه. و إنّما قالوا « بدون انتقاص جسم منه » لیخرج الهُزال.

و النموّ إزدیاد مقدار جسم باتّصال جسم آخر به مداخل فی أجزائه فی الأقطار

---

۱. « ذهب المتکلمون إلی أنّ السکون عبارة عن حصول الجوهر فی الحیّز الواحد أکثر من زمان واحد. و هو یقتضی أن تکون الحرکة التی قبل السکون سکوناً بعینه. و الصواب أن یقال : هو الحصول فی حیّز بعد حصوله فی ذلک الحیّز بعینه، حتّی تخرج منه الحرکة ». تلخیص المحصّل، ص ۱۴۹.

۲. اصل : لأین.

۳. در این که مقصود از « وقوع حرکت در مقوله » چیست، چهار احتمال وجود دارد : الف ـ مقوله، موضوع حقیقی حرکت است. ب ـ موضوع حرکت، جوهر است امّا به واسطه آن مقوله. ج ـ مقوله، جنس حرکت و حرکت نوع آن است. د ـ جوهر بتدریج از یک صنف مقوله به صنف دیگر تغییر کرده است. حقّ همین احتمال اخیر است. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۵۶۳ ـ ۵۶۴.

الثلاثة على نسبة طبيعية. و إنّما قالوا « فى الأقطار الثلاثة »، ليخرج السمن؛ فإنّه يكون ازدياد الجسم باتّصال جسم آخر معه، لكن لا يكون مداخلاً فى الأقطار الثلاثة. لأنّه لا يكون فى الطول. و إنّما قالوا « على نسبة طبيعية »، ليخرج الوَرَم. لأنّه ازدياد الجسم باتّصال جسم آخر معه لكن لا على نسبة طبيعية. لأنّه من أمر غريب لا طبيعى.

و الذبول عكس النموّ. إذ هو إنتقاص الجسم بانتقاص جسم آخر منه فى الأقطار الثلاثة على نسبة طبيعية. و إنّما قالوا «فى الاقطار الثلاثة»، ليخرج الهزال. و قالوا «على نسبة طبيعية»، ليخرج المرض الهازل.

و الحركة فى الكيف تسمّى استحالةً كحركة الجسم من الحرارة إلى البرودة و من البياض إلى غيره.

و الحركة فى الأين[1] تسمّى حركةً مكانيةً كحركة الجسم من مكان إلى مكان.

و الحركة فى الوضع تسمّى حركةً وضعيةً كحركة الرحى.

ثم الحركة إمّا سريعة أو بطيئة. و السريعة ما يقطع مسافةً أطول فى زمان مساوٍ أو المثل فى زمان أقلّ أو الأطول[2] فى الأقلّ؛ و البطيئة ما يقطع مسافة أقصر فى زمان مساوٍ أو المثل فى زمان أكثر أو أقصر فى زمان أكثر. و اختلفوا فى أنّ البطوء هل هو لتخلّل السكنات بين أجزاء الحركة أم لا. فزعم قوم أنّه كذلك. و قال المحققون إنّه ليس لتخلّل السكنات بل كلّ منهما نوع من الحركة.

ثم الحركة إمّا مستقيمةٌ[3] و إمّا مستديرة[4] كحركة الفلك؛ و إمّا مركّبةٌ منهما كحركة العجلة[5]. و اختلفوا فى انتهاء الحركات إلى سكون كما إذا رُمى جسم إلى فوقٍ فعند رجوعه هل يقف ثم يرجع أوْلاٰ. فقال افلاطون لايجب و تابعه قومٌ. و قال ارسطو يجب و

---

۱. اصل : لأين .

۲. اصل : لأطول .

۳. حرکت مستقیم به حرکتی اطلاق می‌شود که مبدأ ـ ما منه ـ و منتها ـ ما إلیه ـ ی آن متفاوت باشد.

۴. حرکت مستدیر به حرکتی اطلاق می‌شود که مبدأ و منتهای آن یکی باشد.

۵. ش : « العجلة بالتحریک الذی یجرّه الثور ». الصحاح .

تابعه طائفة. و أقوی ما ذُکر من جانب افلاطون أنّه إذا فُرض حجر عظیم نازل و خردلة صاعدة، فإذا وصل الحجر إلی الخردلة وجب سکون الحجر لأجل سکون الخردلة و ذلک بعید جداً.

و الجواب : أنّ کون الشیء بعیداً عن الطبع لایوجب امتناعه. و لو ادّعیت[۱] أنّ هذا ممتنع فلا نسلّم أنّه لو وجب سکون الخردلة یجب سکون الحجر. و قیل علیه أیضاً بأنّ ریح الحجر النازل یدفع الخردلة فیمتنع اقترانها فکیف یلزم ما ذکرتم.

واحتجّ أصحاب أرسطو[۲] بأنّ المتحرک إذا ماسّ نهایة مسافته، تکون مماسّته آنیّةً. فإذا فارق النهایة تکون مماسّته أیضاً آنیّةً. فتکون المماسّة فی آنٍ و اللامماسّة[۳] أیضاً فی آنٍ غیر الآن الأوّل و إلاّ یلزم اجتماع المماسّة و اللامماسّة فی آنٍ واحدٍ و ذلک محال. و بین[۴] کلّ آنین زمان لامتناع تتالی الآنات، فیکون الجسم فی ذلک الزمان ساکناً.

ثم الحرکة إمّا بالذات أو بالعرض. لأنّ الحرکة إن کانت حاصلةً فی المتحرک فهو متحرک بالذات؛ و إن کانت الحرکة فیما یقارنه فهو متحرک بالعرض کالجالس فی السفینة المتحرکة. و الحرکة بالذات إمّا طبیعیةٌ أو قسریةٌ أو إرادیة. لأنّ الحرکة بالذات لقوّة حاصلة فی المتحرک بها یتحرک. فتلک القوّة إن کانت مستفادةً من خارج فهی الحرکة القسریة[۵] کحرکة الحجر المرمیّ إلی فوق[۶]. و إن کانت مستفادةً من المتحرک، فإن کانت مع القصد کحرکة الصحیح ماشیاً أو غیر ذلک فهی الحرکة الإرادیة؛ و إن لم تکن مع القصد فهی الحرکة الطبیعیة کحرکة الحجر من الهواء إلی أسفل.

---

۱. اصل : إدّعیته .

۲. ش : و لم یقل إحتجّ أرسطو لأنّه لم ینقل منه دلیل بل من أصحابه.

۳. اصل : للامماسّه .

۴. اصل : ننن .

۵. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۱۳۳ .

۶. علّت حرکت قسریه میل متحرک است که مستفاد از محرّک می‌باشد.

ثم لابدّ للحركة من « مامنه » و هو المبدأ و « [ما] اليه » و هو المقصد و « ما فيه »[1] و «ما له» و « ما به » و الزمان.

فصل چهارم

در بیان زمان

بدان که زمان موجود است. و حقّ این است؛ زیرا که به ضرورت معلوم است که در خارجْ وقت ماضی و مستقبل متحقق است؛ و انکار این مکابره است.

و قومی از اوایل فلاسفه، وجود زمان را منکرند[2]. و دلیل ایشان آن است که : اگر زمان موجود بود یا قارّ الذات باشد یا قارّ الذات نبود. و قارّ الذات آن است که اجزای او معاً یافته شود. و غیر قارّ الذات بخلاف این است. و غیر قارّ را « منقضی الأجزاء »[3] نیز گویند. اگر زمان قارّ الذات باشد، لازم آید که امروز، روز طرفان معاً بوند، و این محال است. و اگر غیر قارّ الذات بود، حینئذٍ صادق باشد که إنّ جزءاً من الزمان کان موجوداً و ما بقی الآن[4] و جزءاً یحصل بعدُ. و قبل و بعد نیست مگر به زمان. پس وقوع زمان در زمان لازم آید، و این محال است. زیرا که وجود دو زمان معاً ممتنع است.

و جواب این دلیل آن است که : تقدّم اجزای زمان و تأخّر اجزای زمان به ذات آن اجزا است نه به زمان. فلا یفتقر فی السبق إلی زمان آخر مغایر لذاته بل هو مقدَّم بالذات. إذ الجزء اللاحق یوجد بعد إنصرام السابق. فیکون الثانی محتاجاً إلی الأوّل.

و دلیل دیگر آن است که : زمان یا ماضی است یا مستقبل یا حال. و هیچ یکی از این ازمنهٔ ثلاثه در خارج موجود نیست. عدم ماضی و مستقبل ظاهر است. و حال نیز

---

۱. ش : و هو ما تقع فیه الحرکة من الأین و الکیف و غیرهما دون الزمان و لهذا أفرد الزمان بالذکر.

۲. امام فخر رازی پنج دلیل منکرین وجود زمان را به تفصیل نقل و نقد کرده است. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۶۴۲ ـ ۶۴۷.

۳. اصل : لأجزاء .

۴. اصل : لان .

موجود نیست؛ زیرا که اگر حال موجود باشد یا منقسم بود یا منقسم نبود. اگر منقسم بود، اجزای او معاً یافته نشود. زیرا که زمان غیر قارّ الذات است. فلا یکون الذی فرضناه موجوداً موجوداً. و اگر منقسم نبود، ترکّب زمان از اجزای لایتجزّی لازم آید. پس جزء لایتجزّی متحقق گردد.

و جواب این دلیل آن است که : انقسام وهمی، موجب عدم موجود نیست. و عدم انقسام بالفعل، استلزام جزء لایتجزّی ندارد. و لا نسلّم که جزء لایتجزّی موجود نیست؛ و سنبیّن أنّه موجود.

و بدان که در ماهیت زمان اختلاف است :

قومی گمان برده‌اند که زمان جوهر است. و ایشان را میان خویش اختلاف است: نزدیک بعضی از ایشان زمان جوهر است، نه جسم است و نه جسمانی، و واجب بذات است.[۱] ونزدیک بعضی زمانْ فلک معدّل النهار است.[۲]

و قومی بر آنند که زمان عرض است، و ایشان را نیز میان خویش اختلاف است : نزدیک بعضی از ایشان زمانْ حرکت معدّل النهار است.[۳] و نزدیک بعضی زمانْ مقدار

---

۱. دلیل ایشان آن است که : فرض عدم زمان، مستلزم محال است؛ و هر چه چنین باشد واجب الوجود است. کبرای این استدلال بدیهی است. وامّا وجه صحت صغری آن که : اگر عدم زمان را فرض نمائیم، این عدم لامحاله بعد وجود آن خواهد بود. و چنین بعدیتی، بعدیت زمانی است. بنابراین زمان در فرض معدومیت، موجود است. ر.ک. المباحث المشرقیه، ج ۱، ص ۶۵۳ .

۲. استدلال ایشان آن است که : « هر شیئی در زمان است. و هر شیئی در فلک است. پس زمان همان فلک است ». این استدلال باطل است. چه اوّلاً : قیاسی است از نوع شکل سوم و همان طور که در منطق به اثبات رسیده است این شکل نتیجه جزئیه را به همراه دارد. پس نتیجه قیاس یاد شده آن است که : « بعضی از اشیائی که در زمان هستند، در فلکند ». بعلاوه همان گونه که امام فخر رازی نیز تصریح دارد [ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۶۵۳] کبرای استدلال نیز کاذب است. یعنی این طور نیست که هر چیزی در فلک باشد. چه فلک نیز خود شیء است، ولی در فلک نیست.

ثالثاً : مستدلّ هنگامی می‌تواند نتیجه مطلوب خویش را استنتاج کند که محمول صغری « زمان » و محمول کبری «فلک» باشد، و حال آن که محمول قیاس او « در زمان » و کبرایش « در فلک » است؛ فتأمّل.

۳. این عدّه برای اثبات مدعای خویش به دو دلیل تمسّک کرده‌اند : ←

وجود است. و این مذهب ابوالبرکات بغدادی است. و نزدیک بعضی زمانْ مقدار حرکت است؛ و این مذهب ارسطو و اختیار متأخران است. و حقّ این است. زیرا که مر حرکت را که آن تغیّر احوال موجودات است، اجزا است که وقوع آن معاً نیست؛ بلکه وقوع هر یکی از آن متراخی از وقوع دیگری است، تراخیی که از آن در عقل مقدار حاصل است، آن مقدار «زمان» است.

و بدان که زمان نزدیک اهل ملّت حادث است. و طایفه [ای] از تلامذهٔ ارسطو که ایشان را «مشائین» گویند، برآنند که زمان قدیم است. زیرا که اگر زمان حادث بود، الله تعالی سابق بر زمان باشد؛ چه معیّت الله تعالی با حادث ممتنع است؛ لأنّ ما مع الحادث حادثٌ. و این سبق، واجب است که به زمان باشد تا اگر به زمان نبود لازم آید که وجود الله تعالی مقارن با وجود حادثات به زمان باشد[1]؛ و این مستلزم حدوث اوست، تعالی عن ذلک؛ و این سبق زمانی بر سبیل دوام حاصل است. پس تحقق زمان نیز بر سبیل دوام بود.

و حجت اهل ملّت آن است که : زمان ممکن است. زیرا که مرکّب از اجزای حادثه است. پس زمان مستند به الله تعالی بود. و الله تعالی فاعل بالإختیار است، و فعل فاعل بالإختیار حادث است. پس زمان حادث بود. و هذا هو الحقّ.

→

۱) زمان مشتمل بر ماضی و مستقبل است، حرکت نیز این چنین است. پس زمان همان حرکت است.
فخر رازی در ردّ این استدلال می‌گوید : این قیاس شکل دوم است و قیاس شکل دوم از دو موجبه نتیجه نمی‌دهد. چه جایز است که امور متفاوت در برخی امور مشترک باشند.

۲) کسی که حرکت را حسّ نمی‌کند، زمان را هم احساس نمی‌نماید. پس زمان همان حرکت است.
فخر رازی در ردّ این استدلال می‌گوید : ملازمه زمان و حرکت در بعضی موارد مستلزم اتحاد این دو نیست. سپس چهار وجه برای تفاوت این دو ارائه می‌کند. ر.ک. المباحث المشرقیة، ص ۶۵۳ .

۱. ش : کسبق الأب علی الإبن، هذا السبق زمانی.

فصل پنجم

در بیان قوّت و خلق

بدان که لفظ قوّت اولاً وضع کرده شده است برای چیزی که بدان چیز حیوان را تمکّن افعال شاقّه است. و این مشهور و متعارف است. بعد آن این لفظ نقل کرده‌اند برای سبب آن چیز که آن قدرت است. و قدرت صفتی است که بدان صفت حیوان را تمکّن فعل و ترک است. بعد آن، این لفظ نقل کرده شده است برای لازم چیزی که بدان چیز حیوان را تمکّن افعال شاقّه است. و این لازمْ عدم انفعال است سریعاً. زیرا که تمکّن افعال شاقّه به ضرورتْ مستلزم عدم انفعال است. بعد آن، این لفظ منقول گشته است برای صفت مؤثّریت که آن قدرت را کالجنس[1] است. زیرا که صفت مؤثّریت هم در قدرت است و هم در ایجاد است. پس این صفت مر این هر دو را کالجنس بود.

و صفت مؤثّریت عبارت است از سبب تغیّر به چیزی در غیر آن چیز من حیث هو غیره، چنانکه حرارت آتش که آن سبب تغیّر است به آتش در غیر آتش. و قید « من حیث هو غیره » در این تعریف برای آن است تا در وی سببی درآید که آن سبب تغیّر به چیزی در نفس آن چیز است، کالطبیب إذا عالج نفسه، فإنّه باعتبار أنّه طبیب.

بعد آن، این لفظ نقل کرده‌اند برای لازم قدرت که آن امکان حصول چیزی بدون حصول است. و این مقابل حصول بالفعل است.

و این معانی متعارف نزدیک منطقیان و حکما است.

و مهندسان خطّی را که مربع او مساوی مربع دو خطّ دیگر است، می‌گویند که در قوّت آن دو خطّ است. چنانکه مثلاً اگر خطّی باشد که طول آن ده گز است، و دو خطّ دیگر باشد که یکی را طول هشت گز است و دوم را شش گز، مربع خطّ اوّل که صد گز است، مساوی باشد با مربع شش گز که سی [و] شش گز است، و مربع هشت گز که

۱. ش : إنّما قال کالجنس و لم یقل جنس لاحتمال کونه عرضیّاً.

شصت [و] چهار گز است. زیرا که سی [و] شش و شصت [و] چهار اگر جمع کنند، صد شود. و صد مساوی صد است. و مربع در اصطلاح مهندسان چیزی راگویند که از ضرب عددی در مثل آن عدد حاصل آید، چنانکه ده در ده و امثال آن.

و چون معانی قوّت[1] معلوم گشت، اقوایا که قوّت ایشان بدان معانی است نیز معلوم گشتند. زیرا که قَویّ آن است که او را قوّت بود.

و مقابل قویّ به قوّت اولی « ضعیف » است. و هوالذی لا یتمکّن من الأفعال الشاقّة. و [مقابل قویّ] به قوّت دوم « عاجز » است. لأنّ العجز فی مقابله القدرة. [مقابل قویّ] به قوّت سوم « سهل الإنفعال »[2] است. و [مقابل قویّ] به قوّت چهارم « غیر مؤثر » است. و [مقابل قویّ] به قوّت پنجم « ضروری » است. زیرا که مقابل امکان « ضرورت » است. و [مقابل قویّ] به قوّت ششم؛ یعنی مقابل قویّ به قوّتی که مصطلح میان مهندسان است، آن است که خطّ بر حیثیتی بود که مربع او مساوی مربعین نباشد.

و قوّتی که آن صفت مؤثّره است یا مصدر فعل واحد است یا مصدر افعال است. و بر این هر دو تقدیر آن فعل یا لا مع القصد است یا مع القصد و این چهار قسم است : مصدر فعل واحدِ لامع القصد « طبیعت » است، چنانکه حرکت حجر از اعلا به اسفل. و مصدر افعال مختلفهٔ لامع القصد « نفس نباتیه » است که در نباتات و حیوانات است. و مصدر فعل واحد مع القصد « نفس فلکی » است که بدان، فلک متحرک به حرکت واحده است. و این حرکت نزدیک حکما مع القصد است. و مصدر افعال مختلفهٔ مع القصد « نفس حیوانی » است که مسمّی به « قدرت » است.

ثمّ القدرة مع الفعل لابعده و لا قبله[3]. و إنّها لیست قویّةً علی الضدّین؛ یعنی الفعل و

---

۱. برای اطلاع بیشتر از معانی قوّت ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۷۹ ـ ۳۸۰.

۲. اصل : لإنفعال .

۳. و استبعد الشیخ ذلک فقال : « القائل بهذا القول کأنّه یقول إنّ القادر علی القیام لیس بقویّ علی القیام أی لایمکن فی جبلّته أن یقوم مالم یقم فکیف یقوم. و هذا القائل لا محالة غیر قویّ علی أن یری و علی أن یبصر فی الیوم الواحد مراراً فیکون بالحقیقة أعمی ». المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۸۲.

الترک[۱]. و ذهب قوم إلی أنّها مع الفعل و قبله و بعده و أنّها صالحة للضدّین. و الحقّ أنّ هذا النزاع لفظی. لأنّه إن اُرید بالقدرة القوّة التی بها یتمکّن الحیوان من الحرکة و السکون فلا شکّ أنّها قبل الفعل و بعده و معه و صالحة للضدّین. و إن اُرید بها ما یکون مستجمعاً لشرائط التأثیر بحیث لاینفکّ عن التأثیر کما نقل عن الأشعری[۲] أنّه عَرّف القدرة بأنّها الحالة التی یکون الفاعل علیها عند صدور الفعل عنه. فهی تکون مقتصرةً علی وقت الفعل و لاتکون صالحةً للضدّین لأنّ سبب أحد الضدّین لا یکون عین سبب ضدّ آخر.

و امّا خلق عبارت است از ملکه‌ای که صادر می‌شود از آن ملکهْ افعال به سهولت[۳] و بی‌تقدّم رویّت. و خلقْ نفسِ قدرت نیست. زیرا که نسبت قدرت با ضدّین برابر است. و نیز خلقْ نفسِ فعل نیست. زیرا که فعل بسا باشد که تکلیفی بود.

و فضایل خلقیه سه است : شجاعت[۴] و عفّت[۵] و حکمت[۶]. و مجموع این هر سه

---

۱. « فإن عنوا به أنّ هذه القوّه لیست قوّة تامّة علی الشیء و ضدّه فقد صدقوا. لأنّ هذه القوّة متی کانت مترددةً فیما بین الضدّین إستحال أن یصدر عنها أحدهما. لأنّه لیس أحد الجانبین أولی من الآخر و متی خرجت عن حدّ التردّد لم تکن قوّة علی الضدّین و إن أرادوا به أنّ القوّة التی انضم إلیهامرجّح آخر حتی صارت مؤثرة فی أحد الضدّین لایمکن أن ینضم إلیها مرجّح آخرحتی‌تصیر مؤثرةً فی الضدّ الآخر فذلک باطل. » المباحث‌المشرقیة، ج ۱، ص ۳۸۳ و المواقف، ص ۱۵۳ .

۲. اصل : لاشعری .

۳. ش : إنّما « قال بسهولة » لتخرج القدرة لأنّ نسبتها إلی الضدّین واحدة و الخلق نسبته إلی أثره أولی و لذلک یصدر عنه بسهولة. و إنّما قال « بی‌رویّت » لتخرج عنه قوة الفعل التکلیفی. فإنّها مع تقدم رویّة کالبخیل إذا رام الکرم تکلّف.

۴. ش : الشجاعة ملکة تصدر بها الأفعال فی الأمور الهائله بالرأی و الثبات. / إعلم أنّ الشجاعة إذا بلغت فی الزیادة غایتها تسمّی تهوّراً و تصدر عنه الأفعال فی الأهوال علی الإضطراب بدون الرأی. و إذا بلغت فی النقصان تسمّی جبناً و هو یحمل السکون و الإحتزاز .

۵. ش : العفّة ملکة ینصرف بها الإنسان عن الشهوات بالرأی و یتمکّن عن ترکها / إعلم أنّ العفّة إذا بلغت الغایة فی الزیادة تسمّی خموداً و هو یحمل علی السکون فی طلب اللذّات و علی کراهیتها. و إذا بلغت الغایة فی النقصان تسمّی فجوراً و هو یحمل علی الاضطراب فی طلب الشهوات و الإنجذاب إلیها.

۶. ش : الحکمة هیهنا ملکة تصدر بها الأفعال النافعة بالرأی و الإنصاف / إعلم أنّ الحکمة إذا بلغت فی زیادة تسمّی جربزةً و هی التی تصدر بها الأفعال بالمکر و الحیلة من غیر إنصاف و إذا بلغت الغایة فی النقصان تسمّی غباوةً و هی التی تصدر بها الأفعال بدون الرأی علی الوجه الضارّ.

عدالت است. و هر یکی از این اخلاق ثلاثه، محتوش به دو طرف مذموم است که آن افراط و تفریط است : شجاعتْ محتوش به تهوّر و جُبْن است؛ و عفّتْ محتوش به خمود و فجور است؛ و حکمتْ محتوش به جربزت و غباوت است.

و مراد از این حکمت ملکه‌ای است که صادر می‌شود از آن افعالی که متوسط میان جربزت و غباوت است، نه حکمت عملیه که مقابل حکمت علمیه است. و حکمت عملیه عبارت است از علم به اموری که وجود آن از افعال ماست[۱].

و از ترکّب بعض این اخلاق با بعض اخلاق دیگر، اخلاق بسیار حاصل است، چنانکه در کتب علم اخلاق مسطور است. و کسی را خلاف نیست که تبدیل اخلاق به ممارست اضداد آن ممکن است.

بحث چهارم

در آنچه شامل[۲] ادراک و مدرک است

و این بحث مشتمل شش فصل است

فصل اوّل

در بیان ماهیت کیف و انواع آن

بدان که کیف عرضی را گویند که به ذات خویش نه مقتضی قسمت بود و نه مقتضی نسبت باشد، چنانکه درصدر کتاب ذکر کرده شده است.

و مشهور آن است که انواع کیف چهار است[۳]:

نوع اوّل کیفیات محسوسه بإحدی الحواسّ است، چنانکه بیاض و حلاوت. و این

۱. برای اطلاع بیشتر از مبحث خلق ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۳۸۵ ـ ۳۸۷.

۲. ش : کالکیف مثلاً فإنّ الإدراکات داخلة فیه و کذا المدرکات کالسواد و الرائحه و غیر ذلک .

۳. این بحث به طور مبسوط در کتاب المباحث المشرقیة، ج ۱، ص ۲۶۲ ـ ۲۶۶ طرح شده است.

کیفیات اگر راسخه است، مسمّی به « انفعالیات » است، چنانکه بیاض عاج و حلاوت عسل. و اگر راسخه نیست، مسمّی به « انفعالات » است، چنانکه حمرت خجل و صفرت وَجل[۱].

و نوع دوم کیفیات مختصّهٔ به ذوات اَنفس است. و این کیفیات اگر راسخه است، مسمّی به «ملکه» است، چنانکه ادراک. و اگر راسخه نیست، مسمّی به « حالت » است، چنانکه غضب حلیم.

و نوع سوم استعداد است. و این استعداد یا نحو الإنفعال[۲] است، و این « لاقوّت طبیعیه » است، چنانکه ممراضیّت و لین؛ یا « نحو اللاإنفعال »[۳] است و آن « قوّت » است، چنانکه مصحاحیّت و صلابت.

و نوع چهارم کیفیات مختصّهٔ به کمّیات است. و این کیفیت یا مختصّ به کمّیات متصله است، چنانکه تثلیث و استقامت؛ یا مختصّ به کمّیات منفصله است، چنانکه زوجیّت و فردیّت.

و وجه حصر کیف در چهار نوع آن است که : کیفیت یا مختصّ به کمّیت است یا محسوس است به إحدی الحواسّ. اوّلْ نوع رابع است و ثانی، نوع اوّل است. و اگر این هر دو نیست، اگر استعداد « نحو الکمال » است نوع ثالث است ـ و کمال پیش قوم عبارت است از هر صفتی که آن وجودیّه بود ـ و اگر نفس کمال است، نوع ثانی است. و فیه نظرٌ لأنّ کونه کمالاً لایفید کونه من القسم الثانی، لأنّ القسم الثانی هو الکمال المختصّ بذوات الأنفس لا الکمال مطلقاً، و الله أعلم.

---

۱. ش : إنّما سمّیت إنفعالیات و إنفعالات لإنفعال الحواسّ عنها لکن الراسخة سمّیت بالنسبة إلی الإنفعال لرسوخها و الزائلة بنفس الإنفعال لسرعة زوالها.

۲. اصل : لإنفعال .

۳. اصل : اللانفعال .

فصل دوم

در بیان امور نسبیّه

بدان که امور نسبیّه مفهوماتی را گویند که تعقّل آن ممکن نبود مگر به اعتبار غیر، چنانکه اُبوّت؛ چه تعقّل ابوّت ممکن نیست مگر به اعتبار ابن؛ و چنانکه بُنوّت. زیرا که تعقّل بنوّت بدون اعتبار اَب امکان ندارد.

و مشهور نزدیک حکما آن است که امور نسبیّه هفت است : اضافت و أین و متی و وضع و مِلْک[1] و فعل و انفعال. و تعریف این هر هفت در اوّل کتاب ذکر کرده شده است.

و عقلا اختلاف کرده‌اند که امور نسبیّهْ وجودی است یا عدمی : نزدیک فلاسفه امور نسبیّهْ وجودیّهٔ حقیقیّه است. و نزدیک اکثر متکلمان امور نسبیّهْ عدمی است.

حجّت فلاسفه آن است که : کون السماء فوقاً امری حاصل در نفس است ـ سواءٌ وجد الفرض والإعتبار[2] أو لم یوجد. پس فوق امری اعتباری نبود.

و نیز فوق عدمی نیست. زیرا که نقیض فوق که لافوق است بر معدومات صادق است. إذ یصدق علی الشیء المعدوم أنّه لافوق. فَعَلی هذا « لافوق » که نقیض فوق است، عدمی بود. پس فوق وجودی باشد.

و نیز بسا باشد که شیء فوق نباشد، بعد آن فوق گردد. و هر چیز که نباشد، بعد آن موجود شود، عدمی نبود.

و فیه نظر لأنّک قد عرفت فیما مضی أنّ نقیض العدمی لایجب أن یکون وجودیّاً و الحیوان قد لا یکون أعمی ثمّ یصیر أعمی مع أنّ العمی عدمی.

و حجّت متکلمان آن است که اگر نسبت وجودی باشد، حالّ در محلّی بود و حلول نسبت در آن محلّ نیز نسبت است میان آن نسبت و میان آن محلّ. پس آن نسبت غیر

---

۱. ش : و آن عبارت است از نسبت چیزی به ملاصقی که منتقل گردد آن چیز به انتقال آن ملاصق، چنانکه تعمّم و تقمّص و تختّم.

۲. اصل : لإعتبار .

این نسبت بود. و این غیر نیز حالّ در محلّ است. و حلول او نسبت است میان این غیر و آن محلّ. پس آن غیر نیز غیر این نسبت باشد و هلمّ جرّا، و این تسلسل است.

و جواب این حجّت آن است که : حلولِ حلولْ نفس حلول است، چنانکه بیان کرده شده است. و این حجّت نیز منقوض به حصول در مکان است. چه متکلمان تسلیم کرده‌اند که حصول در مکان وجودی است.

و حقّ آن است که : بعضی امور نسبیه عدمی است، چنانکه منافی؛ فإنّه الذی لایجتمع مع الآخر. و چنانکه منافات؛ چه منافات عبارت از عدم اجتماع میان دو چیز است. و چنانکه امکان؛ زیرا که امکان عدم اقتضای وجود و عدم است.

و بعضی امور نسبیه وجودی است، چنانکه « مع ». چه مع عبارت است از شیئی که آن شیء وقت وجود شیء دیگر موجود بود؛ و چنانکه « معیّت ». زیرا که معیّت عبارت از تحقق دو چیز در حالت واحد است.

چون این معلوم شد، پس بدان که همهٔ نسبتها اعتباری است. لأنّک قد عرفت أنّ الأمر[1] النسبیّ ما یکون تعقّل مفهومه بالقیاس إلی الغیر. فحینئذ لو لم یعقّل ذلک الغیر لما أمکن تعقّل مفهومه. فیتوقف تعقّل مفهومه علی تعقّل ذلک الغیر. فیلزم أن یکون لذلک الغیر أو لشیءٍ من صفاته مدخل فی نفس ذلک المفهوم. لأنّ ما ذکر آیة الذاتیات؛ لأنّ علامة ذاتی الشیء أن لا یمکن تعقّل مفهوم ذلک الشیء بدونه کالسقف للبیت. فإنّه لا یمکن تعقّل مفهوم البیت بدون تعقّله. و معلوم أنّ الشیء أو صفته مع شیء آخر مباین لهما أو مع صفته لا یلتئم منهما مفهوم حقیقی. بل لو کان فإنّما یکون باعتبار العقل و تألیفه. لأنّ من المعلوم ضرورةً أنّ الحقیقة لا یلتئم إلتیاماً حقیقیاً مع جزء فی محلّ آخر.

کما أنّ مفهوم الأب[2] مثلاً إنسان حصل من نطفته آخر. فمجرد کونه إنساناً لیس معنی

۱. اصل : لأمر .
۲. اصل : لأب .

الأب[۱] بل کونه إنساناً مع حصول آخر من نطفته. و حصول الآخر[۲] من نطفته صفةٌ للآخر و قائم به و العقل ألّف من مجموعهما معنی الأُبوّة. فصفة الأُبـوُّة[۳] للأب لیست کصفة البیاض و الکتابة للأبیض و الکاتب.

و کالقریب، فإنّ مفهومه شیء یکون البُعد بینه و بین الغیر یسیراً، و کون البُعد یسیراً صفة للبُعد. و ألّف العقل من الشیء و هذه الصفة صفة القریب.

و کذا « المع » فإنّه شیء موجود عند کون الآخر[۴] موجوداً و الآخر[۵] أیضاً کذلک. و کون الآخر[۶] موجوداً صفة للآخر والعقل ألّف منهما « المع ».

و علی هذا کلّ نسبیّ فُرض فإن اُعتبر تلک التراکیب فی حقائقها فهی إعتباریة و إن اکتُفی بها علی ما هی علیه فلا.

هذا غایة هذا البحث فلیحافظ علیه فإنّه یبتنی علیه کثیر من المطالب الشریفة.

فصل سوم

در بیان امتناع انتقال اعراض

اتفاق حکما است که انتقال اعراض از محلّی به محلّی دیگر ممتنع است. مگر طایفه‌ای از قدما که ایشان انتقال اعراض از محلّی به محلّی دیگر جایز داشته‌اند.

و تمسّک این طایفه برای جواز انتقال اعراض به رایحه و ضوء و صوت است. و ضعف این تمسّک واضح است. زیرا که انتقال رایحه با[۷] اجزای لطیفهٔ ذوالرایحه است. و ضوء منتقل نیست، بلکه مقابل مضیء متکیف به کیفیت ضوء می‌گردد، از آن گمان

۱. اصل : لأب .
۲. اصل : لآخر .
۳. اصل : لأبوّة .
۴. اصل : لآخر .
۵. اصل : لآخر .
۶. اصل : لآخر .
۷. اصل : یا .

می‌افتد که ضوء منتقل است. و صوت نیز انتقال ندارد؛ بلکه چون صوت موجود می‌شود، مجاور صوت[۱] متکّیف به کیفیّت صوت می‌گردد. بعد آن مجاور مجاور، متکیّف به کیفیّت صوت می‌شود[۲] تا آنکه به حسب شدّت صوت و ضعف آن به حدّی از حدود می‌رسد. و این بحث در فصل مسموعات ذکر کرده شده است.

و دلیل حکما بر امتناع انتقال اعراض آن است که : اگر انتقال عرض از محلّی به محلّی دیگر جایز باشد، حال خالی از این نبود که عرض در حالت انتقال یا در منتقلٌ عنه باشد یا در منتقلٌ إلیه بود، یا نه در منتقلٌ عنه باشد و نه در منتقلٌ إلیه بود. اگر در منتقلٌ عنه باشد، حینئذٍ در حالت انتقال نبود، بلکه در حالتی باشد که آن قبل الإنتقال است. و اگر در منتقلٌ إلیه بود، آن هنگام نیز در حالت انتقال نباشد، بلکه در حالتی بود که آن بعد الإنتقال[۳] است. و اگرنه در منتقلٌ عنه باشد و نه در منتقلٌ إلیه بود، قیام عرض به عرض لازم شود. و اگر در غیر منتقلٌ عنه و منتقلٌ إلیه بود، کلام اوّل بعینه بازگردد و همان فساد لازم آید.[۴]

و در این دلیل بحث است. زیرا که تحقق زوال از منتقلٌ عنه و تحقق حصول در

---

۱. ش : و آن هواست.

۲. ش : یعنی هوا متکّیف به کیفیّت صوت می‌گردد.

۳. اصل : لإنتقال .

۴. دلیل دیگر آن که : انتقال عبارت است از حصول در حیّزی بعد از حصول در حیّز دیگر. و این تنها در مورد متحیّزات متصور است.

خواجه این دلیل را ردّ کرده و خود برهانی دیگر بر امتناع انتقال اعراض اقامه می‌کند. او می‌گوید : « نفی الإنتقال بمعنی الحصول فی حیّز بعد الحصول فی غیره من الأحیاز عن الأعراض لایحتاج الی بیان. فإنّ العاقل لا یمکن أن یتخیّله فضلاً عن أن یدّعیه. و المطلوب هیهنا هو نفی الإنتقال عنها بمعنی الحصول فی محلّ بعد الحصول فی محلّ غیر ذلک. و هو لم یتعرّض لذلک أصلاً. و البرهان علیه : أنّ العرض هوالموجود الذی لایتحقق وجوده الشخصی إلاّ بما یحلّ فیه. و الشیء المحتاج فی وجوده الشخصی إلی علّة لایمکن أن یحتاج إلی علّة مبهمة. لأنّ المبهم لا یکون من حیث هو مبهم موجوداً فی الخارج، و ما لا یکون موجوداً فی الخارج لایفید وجوداً فی الخارج بالبدیهة. فالعرض إذن لایتحقق وجوده إلاّ بمحلّ بعینه یتحقق به وجوده الشخصی و یبطل بتبدّله ذلک الوجود، و لذلک یمتنع إنتقاله عنه ». ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۷۸ .

منتقلٌ الیه به ضرورت بر سبیل معیّت است. پس حالت انتقال از منتقلٌ عنه عین حالت حصول در منتقلٌ إلیه بود.

و حقّ آن است که گفته شود: اگر عرض منتقل بود، منتقلٌ عنه موضوع او نتواند بود. زیرا که موضوع عبارت است از چیزی که قیام حالّ بدون او ممتنع بود، و منتقلٌ عنه موضوع اوست. پس انتقال جایز نباشد، و هذا حسن بدیع.

فصل چهارم

در بیان آن‌که قیام عرض به عرض جایز است یا نه

اتفاق متکلمان است که قیام عرض به عرض ممتنع است. و نزدیک فلاسفه و مَعمَر [بن عباد سلمی] که از قدمای معتزله است، قیام عرض به عرض جایز است.

إحتجّ المتکلمون بأنّه لایخلو من أن یتّصف بعض الأعراض[1] بالبعض أو لایتّصف. فإن لم یتّصف فلا یکون شیء منها قائماً بالآخر و إلاّ لکان متّصفاً؛ و إن اتّصف فلابدّ من الإنتهاء بالاخرة إلی الجوهر. و حینئذٍ یکون الکلّ فی حیّز الجوهر تبعاً للجوهر. إذ معنی قیام العرض بالجوهر کون العرض فی حیّز الجوهر تبعاً لکون الجوهر فیه. و حینئذٍ لا یکون شیء منها قائماً بالآخر. فالجوهر هو الأصل و الکلّ قائم بالجوهر[2]. و الدلیل علی جواز قیام العرض بالعرض[3] أنّ السرعة و البطوء صفتان قائمتان بالحرکة دون الجسم؛ لامتناع إتّصاف الجسم بهما؛ إذ لا یتصّف الجسم بأنّه سریع أو بطیء، بل إنّما یتّصف

---

۱. اصل: لأعراض.

۲. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۷۸.

۳. امام فخر رازی به دو دلیل دیگر اشاره کرده است: «الف ـ إنّ السواد یشارک البیاض فی اللونیة و یخالفه فی السوادیة، و ما به الإشتراک غیر ما به الإمتیاز، فاللونیة صفة مغائرة للسوادیة قائمة بها. و هما موجودان؛ لأنّه لا واسطة بین الوجود و العدم، فاللونیة عرض قائم بالسوادیة، و أیضاً فکون العرض حالاً فی المحلّ لیس نفس العرض و نفس المحلّ، لصحّة أن یعقلا مع الذهول عن ذلک الحلول، و لیس أیضا أمراً عدمیّاً. لأنّه نقیض اللاحلول. فهو صفة قائمة بذلک العرض». تلخیص المحصّل، ص ۱۷۸ ـ ۱۷۹.

بهما الحرکة و کذا وجود الأعراض[۱] و وحدتها.

قیل: و الحقّ أنّ کلّ عرض یکون صفةً لعرض آخر و لا یتّصف به الجسم یجوز قیامه به.

فصل پنجم

در بیان آن‌که بقای عرض ممتنع است یا نه

اتفاق اهل سنّت[۲] است که بقای اعراض ممتنع است. و نزدیک دیگران بقای اعراض جایز است.

دلیل امتناع بقای اعراض آن است که : « بقا » عرض است. پس اگر عرض باقی باشد، قیام عرض به عرض لازم آید، و آن محال است.[۳]

و دلیل[۴] جواز بقای اعراض آن است که : اعراض در زمان اوّل به اتفاق ممکن الوجود [است] . پس در زمان ثانی نیز ممکن الوجود باشد. و اگرنه انقلاب لازم آید؛ یعنی ممکن ممتنع گردد، و این محال است.[۵]

قیل و الحقّ أنّهم إن عنوا بامتناع بقاء العرض إمتناع بقائه بدون مُبْقٍ[۶] فذلک حقّ لکن ذلک لا یختصّ بالأعراض بل فی الجواهر أیضاً. و إن عنوا به أنّه لا یمکن وجوده فی الزمان الثانی فلا عقلَ فیه و لا نقل.

---

۱. اصل : لأعراض .

۲. مقصود اشاعره است.

۳. اشاعره برای اثبات امتناع بقای اعراض دلیل دیگری نیز اقامه کرده‌اند ر.ک. **تلخیص المحصّل**، ص ۱۸۰ .

۴. ش : قال الامام فخرالدین الرازی : الحقّ عندی أنّ الأعراض یجوز البقاء علیها بدلیل أنّه کان ممکن الوجود فی الزمان الأوّل بالإتفاق. فلو إنتقل إلی الإمتناع الذاتی فی الزمان الثانی فجاز أیضاً أن ینتقل الشیء من العدم إلی الوجود الذاتی و ذلک یستلزم نفی إحتیاج المحدث إلی المؤثر. و ذلک یوجب نفی الصانع و أنّه محال.

۵. ر.ک. **تلخیص المحصّل**، ص ۱۸۰ ـ ۱۸۱ .

۶. اصل : مُبَقٍّ.

فصل ششم

در بیان امتناع حلول عرض واحد در دو محلّ

بدان که حلول عرض واحد در دو محلّ[۱] ممتنع است. و ابوهاشم گمان برده است که «تألیف» عرض واحد است و آن حالّ در دو محلّ است[۲]؛ یعنی حالّ در متألّفین است؛ و نزدیک او قیام عرض در اکثر از دو محلّ جایز نیست[۳]. و جمعی از قدمای فلاسفه گمان برده‌اند که « اضافت » عرض واحد است و آن حالّ در دو محلّ است. و در اکثر از دو محلّ نیز حالّ است، چنانکه جوار و قرب و اُخوّت و مانند آن. چه جوار عرضی است قائم به جیران، و قرب عرضی است قائم به قریبین، و اُخوّت عرضی است قائم به اَخوین.

و دلیل بر امتناع حلول عرض واحد در دو محلّ آن است که : عقل به بدیهت حاکم است که حلول موجود واحد در حالت واحده در دو محلّ ممتنع است، خواه آن موجود عرض بود و خواه جوهر باشد[۴].

و إحتجّ ابوهاشم بأنّ صعوبة التفکیک لابدّ لها من علّة و هو التألیف. فحینئذ یجب أن

---

۱. ش : بأن یکون حالاً فی هذا و فی ذلک أیضاً .

۲. از « حلول عرض واحد در دو محلّ » دو معنی فهمیده می‌شود : الف ـ عرض واحدی که حالّ در محلّی است، بعینه همان عرض حالّ در محلّ دیگر باشد. ب ـ عرض واحد در مجموع دو شیء حلول نماید. بدین معنا که از اجتماع آن دو شیء محلّی واحد برای آن عرض حاصل شود. اوّلی باطل اما دومی جایز است. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۸۲ .

۳. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۱۸۱ .

۴. امام فخر رازی این دلیل را به شکل دیگری تقریر کرده است : « لوجاز فی العقل أن یکون الحالّ فی هذا المحلّ عین الحالّ فی ذلک لجاز أن یکون الحاصل فی ذلک المکان هو الحاصل فی هذا المکان، فیکون الجسم الواحد حاصلاً فی المکانین ». تلخیص المحصّل، ص ۱۸۲ .

یقوم بجزئین إذ لو قام بأحدهما دون الآخر[۱] لجاز تفکیک الآخر[۲] منه. و یکفی فی تألیف الأجزاء تألیف جزئین، فلا یحتاج إلی قیامه بأکثر من جزئین.

و جوابه : أنّ صعوبة التفکیک لاتحتاج إلی قیام التألیف بکلّ واحدٍ منهما علی حدةٍ؛ بل یکفی قیامه بمجموعهما. و جوار هذا لذلک غیر جواره لهذا. و جوار کلّ واحد منهما قائم به. و کذا فی القرب و الأُخوّة و غیر ذلک؛ و الله تعالی أعلم.

۱. اصل : لآخر .
۲. اصل : لآخر .

مـقـالـت سوم[1]
در بیان جواهر

و این مقالت مشتمل دو[2] بحث است

بحث اوّل
در جواهر جرمانیّه

و این بحث مشتمل چهار فصل است

فصل اوّل
در بیان تعریف جسم

بدان که نزدیک اهل سنّت، جسم عبارت است از متحیّزی که قابل قسمت بود. فَعَلیٰ هذا ،مرکّب از دو جوهر فرد، پیش ایشان جسم باشد.

و نزدیک حکمای متقدم، جسم جوهری راگویند که آن را ابعاد ثلاثه بود؛ یعنی آن را طول و عرض و عمق باشد.

---

۱. ش : لمّا فرغ عن أبحاث الأعراض شرع فی أبحاث الجواهر .

۲. ش : لأنّ الجواهر إمّا جرمانیّ أو مادّی أو روحانیّ أی مجرّد عن المادّة. و هذه القسمة علی رأی الحکماء و أمّا علی رأی الملّیین فالجوهر هو الجسم و الجزء الذی لایتجزّی، و کلّ منهما إمّا جرمانیّ أی کثیف جامد کالأرض و أجزائها أو روحانیّ أی لطیف مؤثّر تأثیراً عجیباً کالملائکة و الجنّ .

و معتزله تعریف جسم بر این وجه کرده‌اند که : جسم متحیّزی است که آن را ابعاد ثلاثه بود. و ایشان گمان برده‌اند که جسم به غیر هشت جوهر حاصل نشود. چه چهار جوهر بالای چهار جوهر باید، تا طول و عرض و عمق حاصل آید.

و کعبی بر آن است که حصول جسم از چهار جوهر نیز ممکن است، بر این وجه که : سه جوهر مثل مثلث باشند و جوهر چهارم در میانهٔ بالای آن هر سه جوهر بود. فیحصل جسم یُحیط به أربع سطوح کلّ منها مثلّث.

و بدان که اختلاف اهل عقل در تحقق نفس جسم منحصر بر شش مذهب است. زیرا که جسم در نفس أمر یا ذو مفاصل بالفعل است یا ذو مفاصل بالفعل نیست؛ یعنی در حسّ و حقیقتْ شیء واحد است. اگر ذو مفاصل بالفعل است یا مؤلَّف از اجزای متناهی است یا مؤلَّف از اجزای غیر متناهی. و مؤلَّف از اجزای غیر متناهی یا مؤلَّف از اجزای صغار است یا مؤلَّف از اجزای صغار نیست، و این چهار است. و اگر ذو مفاصل بالفعل نیست، یا انقسامات ممکنهٔ او متناهی است یا متناهی نیست، و این دو است.

مجموع شش بود :

اوّل[۱] مذهب جمهور متکلمان و بعض حکمای متقدم است.

ثانی[۲] مذهب نظّام[۳] است.

ثالث[۴] مذهب ذیمقراطیس[۵] است. زیرا که او گمان برده است که ذاتِ جسمْ مؤلَّف از اجزای صغار است که آن اجزا را سبب صغر، قابلیت قسمت نیست.

رابع[۶] مذهب قومی از متقدمان است که ایشان گمان برده‌اند که ذات جسمْ مؤلَّف از

---

۱. ش : و هو أن یکون الجسم مؤلَّفاً من أجزاء لاتتجزیّ متناهیة.

۲. ش : و هو أن یکون مؤلَّفاً من أجزاء لا تتجزّی غیر متناهیه.

۳. ش : و هو من قدماء المعتزلة .

۴. ش : قوله « ثالث » هو أن یکون مؤلَّفاً من أجزاء صغار .

۵. ش : هو من قدماء الطبیعیین.

۶. ش : و هو أن لایکون مؤلَّفاً من أجزاء صغار .

خطوط است.

و خامس مذهب محمد شهرستانی است. و مذهب او همچو مذهب حکما است در این که جسم مرکّب از هیولا و صورت است.

و سادس مذهب جمهور فلاسفهٔ متأخر است که ایشان منکر جزء لایتجزّی‌اند.

فصل دوم

در بیان جزء لایتجزّی

بدان که جزء لا یتجزّی عبارت است از متحیّزی که آن قابل قسمت نبود، نه به فکّ و قطع، و نه به وهم و فرض. و جزء لا یتجزّی را جوهر فرد نیز دگویند.

و در وجود جزء لایتجزّی اختلاف است: نزدیک متکلمان و قومی از قدمای فلاسفه وجود جزء لایتجزّی ثابت است. و نزدیک جمهور فلاسفه جزء لایتجزّی وجود ندارد.

و حقّ قول متکلمان است. لأنّا إذا وضعنا کُرةً حقیقیةً[۱] علی سطحٍ مستوٍ فموضع الملاقاة[۲] من الکره غیر منقسم، إذ لو کان منقسماً لکان عَلی سطح الکرة خطّ مستقیم لانطباقه علی سطح مستوٍ؛ فیلزم أن تکون[۳] الکرة مضلّعة و هذا خلفٌ. و إذا کان موضع الملاقاة[۴] غیر منقسم فقد وجد الجزء، فإذا أدرنا الکرة علی السطح زالت تلک الملاقاة[۵] و حصلت بنقطة أخری متصّلة بها و حصل جزء آخر و علی هذا إلی أن یتمّ دورتها و حصلت دائرة علی ظهر الکرة لزم ترکّب تلک الدائرة من أجزاءٍ لاتتجزّی[۶]. و اذا کان الخطّ مرکّباً من أجزاء لا تتجزّی کان السطح مرکّباً من خطوط و الجسم من سطوح، و

۱. ش: الکرة الحقیقیة هی أن لایکون علی ظاهرها خطّ مستقیم أو سطح متواصل لأنّه حینئذٍ یکون مضلّعاً.
۲. اصل: الملاقات.
۳. اصل: یکون.
۴. اصل: الملاقات.
۵. اصل: الملاقات.
۶. اصل: یتجزّی.

یلزم ترکّب الکلّ من أجزاء لاتتجزّی.

و احتجّ جمهور الفلاسفة بان قال : إذا وضعنا جوهراً بین جوهرین فلابدّ و أن یحدث فی المتوسّط من هذه الجواهر جانبان جانب الیمین و جانب الیسار. فجانب الیمین من المتوسّط إمّا أن یکون عین جانب الیسار و الیسار عین الیمین و هو محال. فکان جانب الیمین غیر جانب الیسار، و ذلک یوجب انقسام الجزء الذی لایتجزّی، و هو المطلوب.

و الجواب : لِمَ لایجوز أن یقال الذات واحدة و الوجهان عرضان قائمان به.

و هذا قول نفاة الجزء الذی لایتجزّی؛ فإنهّم قالوا الجسم إنّما یلاقی جسماً آخر بسطحه. ثمّ قالوا سطحه عرض قائم به فکذا هیهنا.

فصل سوم

در بیان هیولا

بدان که هیولا عبارت از محلّ صورت جوهریه است. و هیولا چهار قسم است : هیولای اولی؛ هیولای ثانیه؛ هیولای ثالثه؛ هیولای رابعه.

هیولای اولی جوهری است که آن محلّ صورتی است که متصل به ذات آن جوهر است. و مراد از این جوهر غیر جسم است.

و هیولای ثانیه جسمی است که صورت اجسام قیام بدو دارد به نسبت صورت نوعیهٔ آن اجسام.

و هیولای ثالثه[1] جسمی است که با صورت نوعیهٔ خویش محلّ صورتی دیگر است، چنانکه خشب به نسبت سریر و گِل به نسبت کوزه.

و هیولای رابعه[2] جسمی است که با این دو صورت، محلّ صورتی دیگر است، چنانکه اعضا مر صورت بدن را و اجزای بیت مر صورت بیت را.

---

۱. اصل : ثالث .

۲. اصل : رابع .

و هیولای اولی جزء جسم است و هیولای ثانیه نفس جسم است و هیولای ثالثه و رابعه را جسم جزء است.

و در وجود اولی اختلاف است : نزدیک جمهور فلاسفه که ایشان منکر وجود جزء لایتجزّی‌اند، وجود هیولا ثابت است[۱]. و نزدیک متکلمان و طایفه‌ای از حکمای متقدم که ایشان مثبت وجود جزء لایتجزّی‌اند، هیولا را وجود نیست؛ و هذا هو الحقّ.

فصل چهارم

در بیان صورت نوعیّه

بدان که صورت نوعیّه عبارت است از جوهر وضعی حالّ که مبدأ آثار نوع است أو قد إستدلّ القوم علی تحقّق الصورة النوعیّة بأنّ الأجسام مختلفةٌ فی قبول الأعراض[۲] و حصولها. فإنّ بعضها حارّة و بعضها باردة و بعضها یابسة و بعضها رطبة و بعضها یقبل شیئاً دون البعض الآخر. فإنّ الأرض لایقبل صفة السماء و لا السماء صفة الأرض و کذلک غیرهما من الأجسام. و إذا کانت الأجسام مختلفةً فی هذه المعانی وجب أیضاً إختلافهما فی معان اُخری وإلاّ یلزم الترجّح بلا مرجِّح. و تلک المعانی لا یجوز أن تکون أعراضاً وإلاّ إحتاجت إلی معانی اُخری و تَسلسلَ بل تکون[۳] جواهر. و تلک الجواهر تکون غیر الصورة الجسمیّة لأنّها مشترکة بین جمیع الأجسام فلا تکون[۴] موجبةً للمختصّات من الأعراض. فقد وُجدت فی الأجسام جواهرُ مبدء الآثار المختصّه و هی الصورة النوعیّة. هذا ما ذکروه.

---

۱. حکما برای اثبات وجود هیولا به دو برهان مشهور تمسک کرده‌اند : ۱ـ برهان وصل و فصل ۲ـ برهان قوه و فعل که شرح و بسط آن در این مقال نمی‌گنجد. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۱ ـ ۴۴ .

۲. اصل : لأعراض .

۳. اصل : یکون .

۴. اصل : یکون .

و فیه نظر إذ اختلاف الأجسام[۱] بالصورة النوعیة أیضاً یوجب اختلافها بصورةٍ اُخری و إلاّ یلزم الترجّح بلا مرجِّح کما ذکروا بعینه فیتسلسل.

بحث دوم

در جواهر روحانیّه

و این بحث مشتمل سه فصل است

فصل اوّل

در بیان حقیقت نفس انسانی

بدان که مراد از نفس انسانی چیزی است که هر یکی به لفظ « أنا » اشارت بدو می‌کند؛ یعنی أنا فعلت و أنا قلت می‌گوید.

و در نفس انسانی اختلاف[۲] است :

نزدیک قومی نفس انسانی جسم است؛ و آن همین هیکل محسوس است. و میل بیشتر متکلمان هم بدین است. و این قول ضعیف است. لأنّ الإنسان[۳] باقٍ من أوّل عمره إلی آخره. لأنّ کلّ أحد یعلم بالبدیهة أنّه الذی کان طفلاً ثم صار شابّاً ثم صار شیخاً. و الهیکل دائماً فی التبدّل و التحلّل خارجاً و داخلاً. لأنّ أجزائه الخارجیة و الداخلیة دائماً فی التبدّل و التحلّل. فالهیکل کلّ یوم بل کلّ ساعةٍ غیر الذی کان قبله و بعده مع إتّحاد

۱. اصل : لأجسام .

۲. اصیل‌ترین و مهمترین منبع در تعدید و تفصیل آرای موجود پیرامون حقیقت نفس ـ بعد از کتاب نفس ارسطو ـ شفای بوعلی است. از این رو بهتر آن است که برای اطلاع بیشتر از این آرا و ادلّه و ایرادات وارد بر آنها به این صحیفهٔ منیفه مراجعه شود.

۳. اصل : لإنسان .

«أنا» فهو غیره[۱].

و نزدیک قومی نفس انسانی این هیکل محسوس نیست، بلکه جسمی است که آن داخل در این هیکل محسوس است. و این قوم را در آن جسم ده قول است :

قول اوّل آن است که : آن جسم آتشی است که ساری به همهٔ تن است. زیرا که خاصیت آتشْ اشراق و حرکت است، و خاصیت نفسْ ادراک است و حرکت [اختیاری]، و ادراک اشراق است. [پس نفس همان آتش است]. و این قول اَفلوطرخس[۲] حکیم است. و قول اطبّا قریب بدین قول است. زیرا که نزدیک ایشان مدبِّر بدنْ حرارتِ غریزیه است.

قول دوم آن است که : آن جسم هواست. زیراکه هوا لطیف و نافذ در منافذ ضیّقه و قابل اَشکال مختلفه است. و نفس متصف بدین صفات است. پس نفس همین هواست[۳]. و این قول دیوجانس[۴] حکیم است.

---

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۷۸ ـ ۳۷۹.

۲. پلوتارک، یونانی : پلوتارخوس [Plutarch = Plutarque] در مآخذ اسلامی اَفلوطرخس یا فلوطرخس (۵۰ ـ ۱۲۰ ب م) زندگینامه نویس و فیلسوف، متولد خرونئای یونان. وی را مفسّر افکار یونان و روم قدیم در دنیای معاصر می‌توان شمرد. عدّه‌ای تصریح به شرک را یکی از شعائر او می‌شمارند. ر.ک. بزرگان فلسفه، ص ۱۳۲ ـ ۱۳۳ و روح فلسفه قرون وسطی، ص ۶۸.

۳. دلیل دیگر آن که تا زمانی که نَفَس موجود است، حیات آدمی باقی است. و وقتی نَفَس قطع شد، حیات نیز رخت برمی‌بندد. پس نفْس همان نَفَس است و نَفَس هوایی است که آدمی استنشاق می‌کند و در منافذ بدن متردّد است.

۴. دیوجانس یا دیوگنس یا دیوژن [Diogenes]، (حدود ۴۱۲ ق م ـ ۳۲۳ ق م)، متولّد سینوپ در کنار دریای سیاه، شاگرد آنتیس تنس (از شاگردان سقراط). وی را به خاطر حملات تند به اندیشه‌ها و رفتارهای همدرسانش «فیلسوف کلبی» نام نهادند. او اهمیت زیادی برای معرفت نفس قائل بود، تمایلات نفسانی را منشأ همهٔ بدیها، و بی‌اعتنایی به دنیا و زخارف آن و آداب و سنن اجتماعی را سرچشمهٔ سعادت و خوشبختی می‌دانست. از این رو آن‌گاه که به جرم بی‌پایهٔ همدستی در یک جنایت از زادگاه خویش تبعید شد، شیوه زاهدانه را در پیش گرفت و در عمل به نشر تعالیم و آرای خویش پرداخت. او و فیلسوفان کلبی پیروش با تلاش‌های پی‌گیر خویش در ستیز با منکرین نفس، راه را برای رواقیان هموار ساختند. ر.ک. بزرگان فلسفه، ص ۱۸۷ ـ ۱۹۲ و مبانی و تاریخ فلسفهٔ غرب، ص ۱۰۱ ـ ۱۰۳.

قول سوم آن است که : آن جسم آب است. زیرا که آب سببِ نشو و نموّ است، و النفس کذلک، و این قول تالیس ملطی[۱] حکیم است.[۲]

قول چهارم آن است که : آن جسمْ عناصر اربعه و شهوت و غضب است؛ و این قول اِنباذقلس[۳] حکیم است.

قول پنجم آن است که : آن جسمْ اخلاط اربعه؛ یعنی خون و صفرا و سودا و بلغم [است به شرط این که هریک مقدار معینی داشته باشند] . زیرا که بقای این اخلاط با کیفیات اربعه[۴]؛ یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست، و با کمّیات مخصوصه؛ یعنی مقادیر مخصوصه، سبب بقای حیات است. و این قول طایفه‌ای از طبیعییان است.

قول ششم آن است که : آن جسمْ خون است. زیرا که شریفترین اخلاط است.

قول هفتم آن است که : آن جسمْ اجسامی است لطیف حیّ به ذات خود که ساری در اعضا و اخلاط است، و در وی انحلال و تبدّل جاری نیست. بقای این اجسام در اعضا و اخلاط « حیات » است وانفصال این اجسام از اعضا و اخلاط « موت » است.

---

۱. تالس [Thales] متولد و اهل ملطیه [= میلتوس Miletus]، (۶۲۵ – ۵۴۵ ق م) آغازگرعلم و فلسفه. همان گونه که در متن هم اشاره شد او مادةالمواد و اصل همهٔ عناصر را آب می‌دانست،به حیات پس از مرگ معتقد و در سوداگری و تجارت نیز متبحر بود. یکی از مهمترین کشفیات علمی او پیشگویی کسوف (به سال ۵۸۵ ق م) است. ر.ک . بزرگان فلسفه، ص ۲۵۷ و مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۳ – ۷۴ و تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۱ – ۳۳.

۲.دلائل این سه قول همگی باطل است. چه استدلال ایشان مبتنی به قیاس شکل دومی است که هردو مقدمهٔ آن موجبه‌اند؛ در حالی که چنین قیاسی منتج نیست. چه از دید عقل محال نیست که ماهیات گوناگون در برخی از صفات یکسان باشند. اربعین ، مسأله ۲۸ .

۳. انباذقلس یا امپدکلس [Empedocles] متولد آکراگاس یا اگریگنتوم (حدود۴۹۰ – ۴۳۵ ق م). همان‌گونه که در متن آمده او مبتکر تئوری عناصر چهارگانه است.عناصری که قابلیت تبدّل به یکدیگر را ندارند. اشیا بر اساس ترکیب این عناصر بوجود آمده و در اثر افتراق آنها از میان می‌روند. در نظام فکری او، دو ویژگی مادّی مهر و کین نقش مهمی را ایفا می‌کنند. او علاوه بر فلسفه در شعر نیز تبحّری خاص داشت. از این رو افکار فلسفی اسلاف خویش را به نظم در آورد. ر.ک . بزرگان فلسفه، ص ۴۹ – ۵۱ و مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۸۰ – ۸۱ و تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۷۶ – ۷۸.

۴. ش : فإنّ الدم حارّ رطب و الصفراء حارّ یابس و السوداء بارد یابس والبلغم بارد رطب.

قول هشتم آن است که : آن جسمْ اجسامی است لطیف که تکوّن آن در بطن اَیسر قلب است. و از آنجا نفوذ در شرائین می‌کند و به همهٔ تن می‌رسد.

قول نهم آن است که : آن جسم ارواح است صالح قبول قوای حسّ و حرکت که تکّون آن در دِماغ است، و از آنجا نفوذ در اعصاب می‌کند و به همه تن می‌رسد.

قول دهم آن است که : آن جسم اجزائی است اصلیّه که [بدون هیچ تغییر و انحلال و زیادت و کمی] از اوّل عمر تا آخر عمر باقی است[1]؛ و این قول مختار بعضی متکلمان است.

و این همه اقوال ضعیف است.

و نزدیک قومی نفس انسانی جسم نیست، بلکه جسمانی است. و این قوم را در آن جسمانی چهار قول است :

قول اوّل آن است که : آن جسم مزاج است،و این قول اکثر اطبّا است. ومزاج عبارت است از کیفیتی که متوسط میان حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است.

قول دوم آن است که : آن جسمانی صفتی است که ثابت مر حیات راست.

قول سوم آن است که : آن جسمانی شکل و تخطیط است، و تخطیط عبارت از ظهور اعضا است.

قول چهارم آن است که : آن جسمانی تناسب[2] ارکان و اخلاط است.

و این اقوال نیز ضعیف است.

و نزدیک قومی نفس انسانی چیزی است که آن نه جسم است و نه جسمانی است [بل جوهری است مجرّد]. و ایشان نیز میان خویش اختلاف کرده‌اند که آن چیز متحیّز است یا متحیّز نیست، بعضی برآنند که متحیّز نیست و این قول جمهور فلاسفه و مَعمَر

---

۱. و سایر اجزای بدن عارضی و تبعی می‌باشند که در طول عمر تغییر می‌پذیرند، منحل شده و از بین می‌روند و تعدادشان افزوده یا کم می‌گردد.

۲. ش : أی النسبة الواقعة بین الأرکان فی الکیفیات و الکِمّیات.

که از[۱] قدمای معتزله است، و غزالی و راغب و اکثر امامیه هم براین قائلند.[۲] و بعضی می‌گویند متحیّزاست و این قول ابن راوندی است.[۳]

والحقّ أنّ النفس إلانسانی[۴] جوهر لطیف نورانی مدرِک للکلّیات و الجزئیات، حاصل فی البدن، متصرِّف فیه، غنیّ عن الإغتذاء[۵]، بریء عن التحلّل و النماء. و لن یبعد أنّ مثل هذا الجوهر یبقی بعد فناء البدن. إذ لیست له حاجة إلی البدن، و مثل هذا الجوهر لایکون من عالم العنصر بل من عالم الملکوت. فمن شأنه أن لایضرّه خلل البدن و یلتذّ بما یلائمه و یتألّم بما ینافیه، قال الله تعالیٰ: « و لا تَحسبنَّ الذین قُتِلوا فی سبیل اللّه أمواتا بل أحیاء عند ربّهم یُرزقون فَرِحین بما اٰتیهم اللّه مِنْ فَضْله »[۶] و قال النبی ـ صلّی الله علیه و [آله و] سلّم ـ: « إذا وُضع المیّت عَلی نَعشه رَفرَف روحُه فوق نَعشه و یقول یا أهلی و یا[۷] ولدی »، الحدیث.

فصل دوم

در بیان احوال نفس انسانی

بدان که ارسطو و متابعان او برآنند که نفوس بشری متّحد به ماهیت است.[۸] و قومی از

---

۱. اصل : آن

۲. حکما در باب معرفت نفس به تفصیل سخن رانده و برای اثبات تجرّد نفس، ادلّهٔ متعددی را ارائه کرده‌اند.از جمله این که : علم یعنی حضور صورت معلوم نزد عالم، امری است مجرّد از مادّه. چه ویژگی‌هایی همچون انقسام و عدم ثبات که از مختصات موجودات مادّیند، در آن راه ندارد. حال اگر نفس مجرّد نباشد، چگونه مجرّداتی همچون صور علمی نزد او حاضر خواهند بود.

۳. ش : لأنّه قال إنّه جزء لایتجزّی فی القلب.

۴. از دید حکما نفس جوهری است که ذاتاً مجرّد از مادّه می‌باشد، امّا در فعل بدان تعلق دارد.

۵. اصل: لإ غتذاء.

۶.آل عمران/۱۶۹.

۷.در کتاب شریف بحارالانوار این حدیث با عبارت « إذا حُمل المیّت علی نعشه رَفرَف روحه » آمده است. بحارالانوار، ج ۶، ص ۱۶۱ و ج ۶۱، ص ۷ و ج ۷۷، ص ۱۹۱ و ج ۷۲، ص ۱۸۴ .

۸. استدلال ایشان آن است که اگر نفوس بشری بعد از اشتراک در این که همگی نفس بشریند، در ماهیت متفاوت ←

متقدمان و ابوالبرکات بغدادی قائلند که نفوس بشری مختلف به ماهیت است.[۱]

و افلاطون و طایفه [ای] از متقدمان گمان برده‌اند که نفوس بشری قدیم است.[۲] و نزدیک ارسطو و متابعان او نفوس بشری حادث است.[۳]

و فرقه [ای] که نفوس بشری را حادث می‌گویند، اتفاق کرده‌اند که نفس بشری بعد فنای بدن باقی است.

و حقّ آن است که نفوس بشری مختلف است به ماهیت و حادث است، و او را بعد فنای بدن بقا است.

و جالینوس بر آن است که نفوس سه است: یکی نفس شهوانی است و محلّ او جگر است، و هو أخسّ المراتب؛ دوم نفس غضبی است و محلّ او قلب است، و هو أوسط المراتب؛ سوم نفس ناطقه است و محلّ او دماغ است، و هو أشرف المراتب.

و حقّ آن است که نفس بشری واحد است و شهوت و غضب و ادراک، صفت اوست.

→

باشند، مرکّب خواهند بود – چه ما به الإشتراک غیر ما به الإمتیاز است – و هر مرکّبی جسم است. پس نفس نیز جسم است و هذا خلف. خواجه نصیر الدین طوسی ـ قدس سره القدوسی ـ به دلیل دیگری اشاره نموده و آن این که : حدّ واحدی بر تمام نفوس بشری صادق است، و همین مقدار برای اثبات اتحاد آنها در ماهیت نوعی کافی است. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۸۲.

۱. این عدّه برای اثبات مدعای خویش به دلیلی اقناعی تمسک کرده‌اند و آن این که : نفوس بشری از حیث عفت و فجور، ذکاوت و بلادت متفاوتند. و این امور نه از مزاج آنها ناشی می‌شود ـ چه گاه با این که مزاج تغییر می‌کند صفت نفسانی یاد شده ثابت است ـ و نه از عوامل خارجی ـ چه گاه این عوامل صفتی را اقتضا می‌کنند، در حالی که آنچه که وجود دارد ضدّ آن است ـ بلکه از لوازم نفسند. و اختلاف لوازم دالّ بر اختلاف ملزومات است.
محقق طوسی قده در ردّ این استدلال می‌گوید: این دلیل ضعیف است. زیرا در اینجا نفس به تنهایی ملزوم نیست، بلکه نفس به همراه عوارض مختلفه‌اش ملزوم است. و وقتی نفس به همراه عوارضش مختلف گشت، این بدان معنا نیست که هر یک از این اجزا [نفس و عوارض] نیز متفاوتند. بنابر این دلیل ایشان در واقعی مغالطی است نه اقناعی. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۸۳

۲. برای اطلاع از ادلّهٔ ایشان ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۸۹ ـ ۳۹۰ .

۳.برای اطلاع از استدلال ایشان ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۸۳ ـ ۳۸۴ و المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۹۰.

و الدلیل علیه أنّه ما لم یعتقد کونه لذیذاً فإنّه لا یصیر مشتهیاً له، مالم یعتقد کونه مؤذیاً فإنّه لا یغضب علیه. فوجب أن یکون الذی یَشتهی و یَغضب هو الذی أدرکه.

و بدان که اهل ملّت و فلاسفهٔ محقّق اتفاق کرده‌اند که تناسخ باطل است،[۱] و حقّ این است. و تناسخ عبارت است از انتقال نفس از تنی به تنی دیگر. و طایفه‌ای از براهمه و از فلاسفهٔ متقدم برآنند که تناسخ صحیح است؛ و این طایفه چهار فرقه شده‌اند:

فالأوّل من قال النفس الإنسانیة لاتتعلّق إلّاببدن إنسانیّ. والثانی من جوّز انتقالها إلی بدن حیوان غیر الإنسان.[۲] و الثالث من أجاز انتقالها إلی النبات أیضاً. و الرابع من جوّز انتقالها إلی الجماد أیضاً. و هؤلاء یُسمّون انتقالها إلی إنسان نَسخاً و إلی حیوان آخر مَسخاً و إلی النبات فَسخاً و الی إلجماد رَسخاً؛ و الله الهادی.

فصل سوم

در بیان روحانیات آسمانی و زمینی

بدان که روحانیات آسمانی و زمینی نزدیک فلاسفه « جواهر مجرّده » است. و ایشان روحانیات آسمانی را « عقول » و « نفوس » می‌گویند. و روحانیات زمینی را «طباع[۳] تامه» می‌خوانند.

و نزدیک متکلمان، روحانیات آسمانی و زمینی، اجسام لطیف است که قادر برتشکّل به اشکال مختلفه است. و ایشان روحانیات آسمانی را « ملائکه » می‌گویند و روحانیات زمینی را اگر غیر شریراست « جنّ » می‌خوانند، و اگر شریر است « شیاطین » می‌نامند. و فلاسفه و اوایل معتزله برآنند که روحانیات آسمانی و زمینی اجسام نیست.

---

۱. این عدّه برای مدعای خویش به سه وجه تمسک کرده‌اند. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۸۴ ـ ۳۸۶ و المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۳۹۷ ـ ۳۹۸.

۲. اصل : لإنسان.

۳. اصل : طبع .

إحتجّت الفلاسفة على أنّ الروحانيات السماوية و الأرضية ليست أجساماً بأنّها لو كانت أجساماً فإمّا إن كانت لطيفةً بمنزلة الهواء أو كثيفةً كسائر الأجسام[١]، و لاسبيل إلى شيء منهما.

أمّا الأوّل فلأنّها لو كانت لطيفةً بمنزلة الهواء يجب أن لاتكون قويّةً على شيء من الأفعال القويّة، لكنّكم ذهبتم إلى أنّها قويّة على أفعال شاقة خارجة عن وسع البشر. و أيضاً يلزم أن تفسد تراكيبها بأدنى سبب كالهواء و أنتم لاتقولون بذلک.

و أمّا الثانى فلأنّها لو كانت كثيفةً وجب أن نشاهدها و إلّا لجاز أن تكون بحضرتنا جبال شاهقة و شموس طالعة و نحن لانراها. و هذا باطل بالضرورة فكذا ما ذكرتم.

و فيه نظر. إذ لانسلّم الإنحصار فى كونها بمنزلة الهواء إذا كانت لطيفةً، لجواز أن لاتكون لطيفةً كالهواء فى رقّة القِوام و الضعف، بل تكون لطيفةً بمعنى عدم اللون كالفلک و غيره.[٢]

و احتجّت الفلاسفة على تجرّد الروحانيات السماوية و الأرضية[٣] بأنّا بيّنا أنّ الواحد لايصدر منه إلا الواحد؛ و الله تعالى واحد محض[٤] ليس له صفات زائدة و لاجهات مختلفة. فمعلوله لابدّ و أن يكون واحداً، و هو لايكون عرضاً، لأنّ العرض مسبوق بالجواهر فيكون جوهراً. و لايجوز أن يكون جوهراً متحيِّزاً و إلاّ لكان مركّباً من الهيولى[٥] و الصورة. لما عُرف أنّ كلّ متحيِّز مركّب منها. و حينئذ إن صدرتا[٦] معاً عن الله تعالى فقد صدر عنه أكثر من واحد و هو محال. و إن صدرت[٧] عنه الهيولى و عن الهيولى الصورة،

١. اصل : لأجسام .
٢. « سلّمنا أنّها كثيفة لكن بيّنا أنّ إبصار الكثيف عند الحضور غير واجب ». تلخيص المحصّل، ص ٢٣٠
٣. اصل: لأرضية .
٤. ش : أى ليس له كثرة بالقوة ولا بالفعل .
٥. اصل : الهيولا .
٦. اصل : صدرا .
٧. اصل : صدر .

لزم کون الهیولی فاعلةً[١] و قابلةً[٢] للصورة معاً و هو ممتنع. و إن صدرت[٣] عنه الصورة و عن الصورة الهیولی لکانت الصورة غنیّةً عن الهیولی لذاتها. فلاتکون صورة فی الهیولی، إذ صورة الشیء تابعةً له. و إذا لم یکن متحیِّزاً یکون مجرّداً.

و هذا المجرّد لایکون فعله بتوسط الأجسام. لأنّ الأجسام بعد فعله. إذ غیره إنّما یصدر عنه أو عن مَن صدر هو عنه. فلوکان فعله بتوسط الأجسام لما صدر عنه شیء فلا یُوجد شیء من الممکنات فی الخارج. و إذا لم یکن فعله بتوسط الأجسام لم یکن نفساً[٤] بل یکون عقلاً محضاً لِمٰا عُلم أنّ العقل ما لایتعلّق بالأجسام تعلّقَ التدبیر.

و لابدّ فیه من الکثرة إذ لوکان واحداً لَمٰا صدر عنه إلّا الواحد و من ذلک الواحد واحد. و علی هذا فیلزم أن لایوجد شیئان إلّا و أن یکون أحدهما علّةً للآخر و ذلک ضروری البطلان.

والکثرة هی الماهیة و الإمکان[٥] و الوجود. فتصدر[٦] عنه بجهة إمکانه هیولی الفلک الأقصی[٧]. و تصدر[٨] عنه أیضاً بتوسط قابلیة[٩] الهیولی صورة الفلک الأقصی[١٠]، و بجهة وجوده العقل الثانی، و بجهة ماهیته نفس الفلک الأقصی[١١]. ثم تصدر عن العقل الثانی بجهة إمکانه هیولی الفلک الثانی؛ و أیضاً تصدر[١٢] عنه بتوسط قابلیة الهیولی صورة الفلک

١. اصل : فاعلاً .
٢. اصل : قابلاً. ش : تسمّی قابلة لأنّها تقبل أثر المؤثّر.
٣. اصل : صدر .
٤. ش : المراد من النفس ما یکون فعله بتوسط الأجسام، و العقل بخلافه.
٥. اصل : لإمکان .
٦. اصل : فیصدر .
٧. اصل : لأقصی .
٨. اصل : یصدر .
٩. اصل :قابلیت .
١٠. اصل : لأقصی .
١١. اصل : لأقصی .
١٢. اصل : یصدر.

الثانی و بجهة وجوده العقل الثالث، و بجهة ماهیته نفس الفلک الثانی.

و یصدر علی هذا الترتیب من کلّ عقلٍ فلک و عقل و نفس إلی أن ینتهی إلی العقل العاشر المسمّی بالعقل الفعّال الذی هو عقل الفلک الأدنی،[1] وتحصل من العقل الفعّال هیولی عالم الکون و الفساد، وتحصل منه أیضاً الصورة بتوسط قابلیةالهیولی.

وبعضهم جعل وجوب وجود العقل بالغیر جهةً اُخری. وبعضهم علمه بذاته و علمه بالواجب جهتین اُخریَین.

و ضعف قولهم ظاهر. لأنّ قولهم « الواحد لایصدر عنه إلاّ الواحد » فاسد کما أشرنا الیه. و لَإن سُلّم لکن لانسلّم أنّه لیس لله صفات زائدة. و لَاِن سُلّم لکن لانسلّم أنّ الهیولی واحدة بل لها ماهیة و إمکان [و] وجود. و لَاِن سُلّم لکن لِمَ لایجوز صدور الهیولی من الواجب و صدور الصورة أیضاً منه بواسطة قابلیة[2] الهیولی. و حینئذٍ لایلزم کونها قابلة و فاعلةً کما ذکرتم فی صورة الفلک و صور العنصریات. و لَإن سُلّم لکن لِمَ انتهی إلی العقل الفعّال و لَمْ یذهب إلی غیر النهایة.

و احتّج المتکلمون علی امتناع مجرّدٍ سوی الله تعالی بأنّا لو فرضنا مجرّداً سوی الله تعالی لکان مساویاً لذات الله تعالی فی التجرّد. فإن لم یختلف الذاتان فی شیء آخر لزم تساوی الممکن لله تعالی فی تمام الماهیة أی فی التجرّد و هو محال. و إن اختلف الذاتان فی شیء آخر والتجرّد صفة لهما فیکون معلولاً لهما لامتناع کونه معلولاً للغیر و إلّا یلزم احتیاج الله تعالی فی صفته إلی أمر منفصل و ذلک محال. و إذاکان معلولاً لهما یلزم تعلیل معلول واحد بعلّتین مستقلّتین و ذلک باطل.

و لقائل أن یقول لانسلّم إحتیاج التجرّد إلی العلّة لکونها عدمیاً. و لَإن سلّم لکنّ الممتنع إنّما هو توارد العلّتین علی معلول واحد بالشخص لا واحد بالنوع. و هیهنا

---

١. ش : فیلزم أن تکون العقول عشرةً و الأفلاک تسعةً لأنّ العقل الأوّل هو عقل الکلّ و التسعة الباقیة عقول الأفلاک التسعة.

٢. اصل : قابلیت

التجرّد واحدٌ بالنوع لكونه مشتركاً فيه لابالشخص فلا يلزم المحال.

و يمكن أن يستدلّ على هذا المطلوب بوجهٍ إلزامي و هو أن يقال لايجوز أن يكون شيء من الممكنات مجرّداً و إلاّ يلزم أن يكون إمّا ممتنعاً لذاته أو واجباً لذاته.و ذلک لأنّ المجرّد لايخلو من أن يكون قابلاً للوجود أو لا. فإن لم يكن قابلاً للوجود فهو ممتنع الوجود. و إن كان قابلاً للوجود يلزم أن لايكون قابلاً للعدم. لأنّ عدمه يستلزم كونه غير قابل للوجود. لأنّ وجوده حينئذٍ يقتضى حدوثه، لكنّ الحدوث على المجرّدات محال لذاتها لاقتضاء الحدوث كون المجرّد غير مجرّدٍ على مذهب الفلاسفة؛ فإنّهم ذهبوا إلى أنّ كلّ حادثٍ مسبوقٌ بمادّةٍ.

و هذا آخرما أردنا إيراده فى هذا القانون؛ و بالله نعتصم.

قـانـون دوم

در بیان مسایل

و این قانون مشتمل هفت مقالت است

مقالت اوّل

در بیان صفات ایجابیهٔ الله تعالی و تقدس

و این مقالت مشتمل سیزده فصل[1] است

فصل اوّل

در بیان اوصاف بر سبیل اجمال

بدان که صفات الله تعالی منحصر در سه قسم است :

یکی وجودی حقیقی است، چنانکه وجود و حیات و قدرت و مانند آن. و وجودی حقیقی، صفتی راگویند که تحقق آن بالقیاس إلی الغیر[2] نبود، چنانکه سمع مثلاً. چه این صفت بدون تعلّق به مسموع متحقق است.

دوم وجودی اضافی است، چنانکه وجوب و قِدَم و خلق و امثال آن. و وجودی اضافی صفتی راگویند که تحقق آن بالقیاس إلی الغیر باشد، چنانکه علم مثلاً. چه این صفت بدون تعلّق به معلوم مستحیل است.

سوم عدمی است، چنانکه عدم التحیّز و غنیّ. چه غنا عبارت از عدم احتیاج است.

و وجودیات را « صفات اکرام » خوانند و عدمیات را « نعوت جلال » گویند. و بهذا

---

۱. در واقع این مقالت مشتمل بر چهارده فصل می‌باشد که فصل چهاردهم آن در بیان اسماء الله تعالی است.

۲.اصل : بالغیر

فُسِّر قوله تعالی « ذوالجَلالِ والإکْرام »[1]. و متکلمان اطلاق صفت بر وجودیات می‌کنند، چنانکه حیات. و عدمیات را، چنانکه غنا « نعوت » می‌گویند.

و وجه انحصار این صفات در سه قسم آن است که: صفات یا وجودی است یا عدمی است. اگر وجودی است یا تحقق آن بالقیاس إلی الغیر است یا تحقق آن بالقیاس إلی الغیر نیست.اگر تحقق آن بالقیاس إلی الغیر نیست، قسم اوّل است. و اگر تحقق آن بالقیاس إلی الغیر است، قسم دوم است. و اگر عدمی است، قسم سوم است.

و بدان که در صفات وجودی حقیقی و در وجوب که از وجودیات اضافیه است، اختلاف است:

نزدیک فلاسفه این صفات عین ذات است؛ و قول معتزله قریب بدین قول است. زیرا که معتزله می‌گویند: الله تعالی عالِم بلا علم بل بالذات، قادر بلا قدرة بل بالذات، و همچنین صفات دیگر. و مفهوم از این کلام آن است که الله تعالی عالم است نه از جهت قیام صفت علم بدو،بلکه عالم از جهت ذات خود است. پس علم او تعالی ذات او بود.

و نزدیک کرامیّه این صفات غیر ذات است؛ یعنی معانی است که زاید بر ذات الله ـ تعالی و تقدس ـ است.

و نزدیک اهل سنّت و جماعت این صفات نه عین ذات است و نه غیر ذات است. جز وجود که آن عین ذات است.

دلیل فلاسفه آن است که اگر الله تعالی را صفتی زاید بر ذات بود، آن صفت اگر صفت نقصان باشد، نفی آن از ذات الله تعالی لازم است. و اگر صفت کمال بود، الله تعالی ناقص به ذات خود باشد و مستکمل به غیر ذات بود، و این محال است.

و جواب این دلیل آن است که : صفت کمال اگر ناشی از ذات باشد، غایت کمال ذات است. چه کمال ذات نیست جز آن که ذات مقتضی کمالات بود. امّا نقصان وقتی

---

۱. الرحمن/۲۷

باشد که کمال حاصل از غیر بود.

و دلیل کرامیّه آن است که : اگر علم عین ذات الله تعالی بود و وجودی نیز نزدیک مخالفان؛ یعنی اهل سنّت و فلاسفه عین ذات است، لازم آید که علم عین وجود باشد. و این به ضرورت باطل است. زیرا که علم معنیی است که بدان ادراک اشیا است؛ و به وجود ادراک اشیا نیست. پس معلوم شد که این صفات غیر ذات است.

و جواب این دلیل این است که : این صفات اگر عین ذات نباشد، لازم نیاید که غیر ذات بود. چرا جایز نباشد که این صفات ورای ذات بود نه غیر ذات، کما سنبیّن.

و دلیل اهل سنّت آن است که : صریح عقل به ضرورت حاکم است که این صفات عین ذات نیست، چنانکه از دلیل کرامیّه معلوم شد. و عدم صدق حدّ « غیرین » بر این صفات و ذات، دالّ است بر فقدان غیریت. زیرا که غیرین دو موجودی را گویند که انفکاک یکی از دیگری ممکن بود یا به مکان چنانکه دو جسم، یا به زمان چنانکه اَب و اِبن، یا به وجود یا به عدم چنانکه موجود با معدوم. و این حدّ بر این صفات و ذات صادق نیست. پس معلوم شد که این صفات نه عین ذات است و نه غیر ذات است.

سؤال : جایز داشتن دو چیز که یکی از آن نه عین دیگری بود ونه غیر دیگری باشد، جهالت است. زیرا که دو چیز که فرض کرده شود، اگر مفهوم یکی نفس مفهوم دیگری است، میان ایشان عینیت است. و اگر مفهوم یکی نفس مفهوم دیگری نیست، غیریت است. پس تجویز لاعین و لا غیر، جهالت است.

جواب : غیرین در لغت و عرف و شرع، نقیضین را گویند. زیرا که اگر کسی گوید: «لیس فی کیسی غیر عشرة دراهم»، و در کیس او زاید از عشره نباشد، او در لغت و عرف و شرع مصدّق بود؛ و او را گفته نشود که: «واحد و اِثنان و جز آن غیر عشره است»؛او اگر او بر این سوگند خورد، حانث نگردد. و نیز اگر کسی گوید: « لیس فی الدار غیر زید » او را گفته نشود که : «دست زید و رنگ او و شکل او غیر زید است ».

پس معلوم شد که غیرین عبارت از نقیضین است. و این صفات نه عین ذات است ـ

چنانکه ذکر کرده شد ـ و نه غیر ذات است. زیرا که این صفاتْ نقیض ذات الله تعالی نیست، بلکه این صفات ورای ذات است. و ورا پیش اهل سنّت عبارت است از چیزی که مفهوم او نفس مفهوم دیگری نباشد. مثال این واحد است به نسبت عشره. چه واحد نه عین عشره است و این ظاهر است، و نه غیر عشره است. زیرا که واحد نقیض عشره نیست، بلکه ورای عشره است. زیرا که مفهوم واحدْ نفس مفهوم عشره نیست. و هذا معنی قول أهل السنّة «صفاته تعالی لا هو و لا غیره».

إعلم أنّ أکثر المتکلمین ذهبوا إلی أنّه لا صفة لله تعالی وراء السبعة أو الثمانیة و هی : الحیوة و القدرة و الإرادة و العلم و السمع و البصر و الکلام و الثامن البقاء. و قالوا إنّ الوجود عین الماهیة. و جعلوا باقی الصفات بعضها راجعةً إلی تلک الصفات و بعضها إلی الإضافیات والسلبیات. فقالوا : المحبّة إرادة الثواب و الرحمة هی إنعامه علی العباد.

و قال الأشعری : الرحمة إرادة الإنعام؛ فردّها[1] إلی الإرادة. و الرضاء إرادة إکرام المؤمنین و مثوبتهم علی التأبید. و قیل : الرضاء ترک الإعتراض؛ فهو سلبی. و الغضب إرادة الإنتقام مِن العصاة و إنزال العقوبة بهم. و البغض و العداوة إرادة الإهانة[2] و الطرد و التعذیة[3] و علی هذا.

و أثبت الأشعری الید صفةً غیر القدرة و الوجه صفةً وراء الوجود؛ و أثبت الإستواء صفةً اُخری، و ما بیّن حقیقتها.

و أثبت أبو إسحاق الإسفرائنی صفةً توجب الإستغناء عن المکان.

و أثبت القاضی ابوبکر الباقلانی ثلاثةً اُخری و هی إدراک الشمّ و الذوق و اللمس.

و أثبت مثبتوا الحال العالِمیة وراء العلم و القادریة وراء القدرة و کذا باقی الصفات.

---

۱. اصل : فردّه .

۲.اصل : لإهانة.

۳. اصل : التعذیت.

و أثبت أبوسهل الصعلوکی بحسب کلّ معلوم علماً[۱] و بحسب کلّ مقدور قدرةً.

و أثبت عبدالله بن سعید القِدم صفةً وراء البقاء. و أثبت الرحمة و الکرم و الرضاء و السخط صفات وراء الإرادة.

هذا ما قالوه. و الحقّ أنّ صفات الجلال و نعوت الکمال أعظم مِن أن یحیط بها عقول البشر. و یؤیّده قوله ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ: « اللّهم إنّی أسألک بکلّ إسمٍ هو لک سمیّت به نفسک أو أنزلته فی کتابک أو علّمته أحداً من خلقک أو إستاثرت به فی علم الغیب عندک »[۲]. و لکن مع هذا لمّا عرفنا الله تعالی بالإجمال أنّه موصوفٌ بإوصاف الکمال منزهٌ عن النقیصة و الزوال فقد عرفنا الله تعالی حقّ معرفته.

و اعلم بأنّ فی کون العلم والإرادة[۳] صفتین حقیقیتین نظرٌ. لأنهّما إنّما یتحقّقان بالقیاس إلی المعلوم والمراد. إذ یمتنع أن یتحقّق العلم بلامعلومٍ و الإرادة بلامرادٍ. لِمٰا علمت أنّ العلم هو الإدراک، و أنت تعلم ضرورةً أنّ الإدراک بدون التعلّق بالمدرَک محالٌ[۴] وکذا الإرادة. إذ هی بالحقیقة میل روحانی و ذلک بدون التعلّق بالمراد مستحیلٌ. إذ المیل إنّما یکون إلی شیء بخلاف القدرة. فإنّها قد تتحقّق[۵] بدون التعلّق بالمقدور، و هذا واضحٌ؛ و کذا البصر و السمع قدیتحقّقان بدون التعلّق. فاتّضح الفرق بین العلم و الإرادة[۶] و غیرهما ممّا قد یعرض له التعلّق.

ثم جاز أن تکون قوّة العلم و السماع و الإبصار[۷] واحدةً و اختلاف هذه القوّة علماً و

---

۱. ش : و عند غیره علم الله تعالی بالأشیاء علم واحد و قدرته علی الأشیاء قدرة واحدة.

۲. بحارالانوار، ج ۸۶، ص ۳۲۴ و ج ۹۰، ص ۲۰۱ و ج ۹۱، ص ۷۷ و ج ۹۷، ص ۱۶۵ ، ۲۱۳ ، ۲۶۰، ۳۳۲، ۳۳۶ و ج۹۸، ص ۶۳، ۹۹، ۳۱۲ .

۳. اصل : لارادة

۴. ش : و فیه بحث أنّ علم الباری قبل وجود الموجودات کان علماً بدون التعلّق بشیءٍ من المخلوقات فکیف تقول بدون التعلّق محال. قلت إنّ الباری عالم بذاته فیکون العلم معلوماً بالذات .

۵. اصل : یتحقّق

۶. اصل : لإرادة.

۷. اصل : لإبصار.

سماعاً و إبصاراً باختلاف المتعلّقات. فإنّها إذا تعلّقت بالمعلومات تكون علماً و بالمسموعات سماعاً و بالمبصرات إبصاراً.

خاتمه

صفات الله تعالی بر دو قسم است: یکی آن است که موجب آن عقل است، چنانکه بودن الله تعالی موجود و واجب و مؤثِّر و عالم، و نه جسم ونه جسمانی. دوم آن است که عقل موجب آن نیست، چنانکه بودن الله تعالی متکلم و مرئی. و این قسم معلوم نشود مگر به قول مخبر صادق. و غایت معاونت عقل در این قسم تجویز است،و نهایت سعی عاقل بیان جواز است. إذ مع إنكار العقل و تحقّق الدليل على الإمتناع لايتوسّع إلّا تأويل قول الصادق. و إذا حصل هذا التجويز تمّ الدليل على المطلوب. و كذا كلّ أمرٍ أخبر الصادق عنه ممّا لايستقلّ العقل به من الحشر و الحساب و الأجر[1] و العذاب؛ و الله العاصم.

فصل دوم

در بیان اثبات وجود

بدان که استدلال علما برای اثبات وجود واجب تعالی به وجوه است :

اوّل آن است که : اگر وجود موجودی ثابت شود، وجود واجب ثابت گردد. و ملزوم حقّ است. پس لازم نیز حقّ بود. و بیان ملازمت آن که : آن موجود اگر واجب است، مقصود حاصل است؛ و اگر ممکن است، او را از سبب چاره نیست؛ و آن سبب اگر واجب است نیز غرض حاصل است؛ و اگر ممکن است کلام اوّل بعینه در وی عاید است. و این یا مستلزم دور است یا تسلسل یا انتهای به واجب. و دور و تسلسل باطل است، چنانکه بالا ذکر کرده شده است. پس انتهای به واجب متعیّن بود. و انتهای به

۱. اصل : لأجر

واجب مقتضی ثبوت وجود واجب است. و این وجه میان قوم مشهوراست.

الثانی : جملة الموجودات مشتملة علی واجب الوجود؛ إذ لو کانت بأسرها ممکنةً فلابدّ لها من علّة تامّة. و هی إمّا نفس الجملة أوجزؤها أو خارجها أو مرکّب من الداخل و الخارج. و الأقسام برِمّتها باطلة. إذ الأوّل یوجب کون الجملة واجبةً. إذ الواجب ما یکون وجوده عن ذاته لکن الجملة ممکنة لترکّبها من الممکنات فیلزم کون الممکن واجباً. و الثانی یقتضی کون الجزء جملة ما یتوقّف علیه جملة الموجودات و ذلک محالٌ. لأنّه حینئذٍ تصیر الجملة غنیّةً عن باقی الأجزاء[1] فیلزم استغناء الکلّ عن الجزء. و الثالث و الرابع یوجبان خلاف المقدَّر. لأنّ الخارج إن کان ممکناً لم یکن خارجاً و إن کان واجباً لم یکن کلّ موجود ممکناً و المقدّر أنّه کذلک. فَعَلیٰ کِلا التقدیرین یلزم خلاف المقدَّر.

الثالث : لو وجد حادث لزم الواجب. و الملزوم حقّ فکذا اللازم. أمّا الملازمة فلأنّه لو وجد حادث فلابدّ له من علّة تامّة و هی جملة ما یتوقّف علیه وجود الحادث، و وجود تلک العلّة لابدّ و أن تکون فی آن حدوث ذلک الحادث. إذ لو لم یکن فی آن حدوثه فإمّا أن یکون سابقاً علی ذلک الآن[2] أو متأخّراً عنه. و لا سبیل الی شیءٍ منهما.

أمّا إذا کان سابقاً فلأنّه حینئذٍ یلزم أن توجد العلّة التامّة فی آنٍ و لایوجد المعلول. فیلزم التخلّف و إذا تحقّق التخلّف یلزم أن لاتکون العلّة التامّة تامةً لِما عُرف أنّ العلّة التامّة یمتنع[3] تخلّف المعلول عنها.

و أمّا إذا کان متأخّراً فظاهرٌ لأنّه حینئذٍ یلزم تقدّم المحتاج علی المحتاج إلیه و أنّه محال.

و إذا ثبت انتفاء القسمین تحقّق أن تکون علّته التامّة مقارنةً له فی آن حدوثه. فتلک العلّة حینئذٍ إذا کانت واجبةً أو مشتملةً علی الواجب فقد تمّ الغرض.

---

۱. اصل : لأجزاء .
۲. اصل : لآن.
۳. اصل : تمتنع

و إن کانت ممکنةً بکمالها فلابدّ لها أیضاً من علّة تامّة مقارنة لها فی آن حدوثها لما مرّ و یعود الکلام فیها[۱]. فإن انتهی إلی واجب أو مشتمل فذلک، و إن لم ینته فیلزم التسلسل فتلک السلسلة تکون فی آنٍ واحدٍ[۲]، و غنیةً عن الخارج لکونها مشتملةً علی جمیع ما تحتاج الیه آلاحاد[۳]. و حینئذٍ لا یخلو من أن تکون ممکنةً قبل هذا الآن أو لم تکن ممکنةً. فإن کانت ممکنةً یلزم الرجحان بلا مرجّح؛ و إن لم تکن ممکنةً لزم حدوث الممتنع؛ و هذا برهان بدیع[۴].

فصل سوم

در بیان وحدانیت

بدان که الله تعالی واحد است. زیرا که اگر اکثر از واحد باشد، چاره نبود که هر یکی موصوف به صفات کمال باشد و اگر نه، نقصان لازم آید. و چاره نبود که هر یکی متمیّز از دیگری باشد. چه تعدّد بدون تمیّز محال است. و چون هر یکی متمیّز از دیگری بود، حال خالی از این نباشد که ممیّز جزء ایشان بود یا صفتی از اوصاف ایشان باشد.

اوّل مستلزم ترکیب و احتیاج است، و این ظاهر است. و ثانی مستلزم عدم امتیاز است. زیرا که ممیّز اگر صفت بود، حال بیرون از این نباشد که آن صفت صفتِ کمال بود یا صفت نقصان باشد. ثانی منتفی است، پس اوّل متعیّن بود؛ یعنی ممیّز صفت کمال باشد. و چون صفت کمال بود، لازم آید که هر یکی متصف بدان صفت باشد. زیرا که بیان کرده‌ایم که اگر الله تعالی اکثر از واحد بود، چاره نباشد که هر یکی موصوف به

---

۱. ش : فهی إمّا واجبة أو مشتملة علی الواجب أو ممکنة.

۲. ش : و هو آن حدوث الحادث لأنّ الکلّ یجب فی ذلک الآن.

۳. اصل : لاحاد/ش : لأنّ التقدیر أنّ علل أفرادها التامّة متحققة فیها فاذا تحقّق بکمالها فتکون غنیّةً عن الخارج .

۴. از قویمترین براهین فلسفی اثبات وجود خدا برهان صدّیقین نام دارد. این برهان در سیر تکاملی خود به دست حکیمانی چون صدرالمتألهین شیرازی ره هر چه بیشتر پیراسته و آراسته گردد و در نهایت با تقریر حکیم فرزانه علامه طباطبایی ره به اوج خود رسید. چه این برهان بنابر تقریر اخیر مبتنی بر هیچ مقدمه خارجی نمی‌باشد.

جمیع صفات کمال بود. و چون هر یکی متصف به جمیع صفات کمال باشد، لازم آید که ما به الإمتیاز میان ایشان مشترک بود؛ و چون ما به الإمتیاز مشترک باشد، تعدّد نماند. پس به ضرورت الله تعالی واحد بود.

و دلیل متکلمان بر وحدانیت الله تعالی مبتنی بر مختاریت اوست ـ تعالی و تقدس. و آن دلیل این است که : اگر دو اِله فرض کرده شود، حال خالی از این نبود که از یکی از ایشان فعلی بر خلاف فعل دیگری صحیح بود یا نبود.

اگر صحیح بود، حال بیرون از این نباشد که مراد هر دو حاصل شود، یا مراد هر دو حاصل نشود، یا مراد یکی حاصل گردد و مراد دیگری حاصل نگردد. و این هر سه قسم باطل است. زیرا که اوّل موجب اجتماع نقیضین است، و ثانی موجب ارتفاع نقیضین است، و ثالث موجب عجز یکی از این دو اِله است؛ و نیز موجب ترجیح بلا مرجِّح است. چه اگر دو اِله باشد، قدرت هر دو مساوی بود.

و اگر از یکی از ایشان فعلی بر خلاف فعل دیگری صحیح نبود، این معنی یا بنابر آن باشد که قصد یکی از ایشان به سوی چیزی مانع بود از قصد دیگری به سوی ضدّ آن چیز، و یا بنابر آن باشد که لازم بود که هر یکی از ایشان فاعل شیء واحد باشد. اوّل باطل است؛ زیرا که حینئذٍ قصد هر یکی از ایشان به علم ازلی و ارادت قدیم، مقیّد به آن معیّن[1] بود. پس تقدّم أحد القصدین بر قصد دیگری ممتنع باشد. و ثانی نیز باطل است؛ زیرا که اگر لزوم فعل شیء واحد بر سبیل ایجاب بود، خلاف مقدّر[2] لازم آید.

و اگر بنابر اصلحیّت و اولویت باشد نیز فساد لازم گردد[3]. چه اگر اختیار اولی لازم باشد، از بنده قبایح واقع نشود. زیرا که افعال بنده، مسبوق به دواعی است. و دواعی به

۱. ش : یعنی یقصد کلّ واحد منهما فی الأزل و یرید أن یفعل الفعل الفلانی فیما لا یزال فی آنٍ کذا و کذا .
۲. ش : إذ المقدّر أنّه تعالی مختار .
۳. ش : علی قول من یقول إنّ الأصلح علی الله واجب و یقال فی جوابه لو کان الأصلح واجباً علیه لزم أن یکون موجباً و التقدیر بخلافه. و الجواب الصحیح [هو] الذی ذکر فی المتن .

فعل بنده نیست و اگر نه تسلسل لازم آید.[۱] بلکه دواعی من الله است، و داعیهٔ فعلِ قبیحْ قبیح بود؛ زیرا که موجب قبیحْ قبیح است، و قبیح اولی نیست. پس الله تعالی فاعل قبیح نبود. فَعَلیٰ هذا از بنده هیچ چیزی از قبایح واقع نشود.

و اگر لزوم رعایت أصلح فیما یکون أحد الضدّین أصلح، تسلیم داشته شود، لکن در متساویین مخالفت جایز باشد و محال لازم گردد.

و هذا الدلیل یسمّی دلیل التمانع و أنت تعلم أنّ هذا الدلیل إنّما یدلّ علی نفی صانعین قادرین علی جمیع الممکنات، فاعلین معاً فی حالة واحدة لاغیر. لأنّه لو کان أحدهما واجباً موجِباً لبعض الأشیاء لایتمّ هذا الدلیل. و لو کانا قادرین، لکن کلّ واحد منهما [قادر] علی بعض الأشیاء لایتمّ أیضاً. و لو کانا قادرین علی جمیع الأشیاء لکن یفعل أحدهما فی وقت والآخر[۲] فی وقت آخر لا یلزم شیء من المحالات.

و دلیل فلاسفه بر وحدانیت الله تعالی آن است که : اگر واجب تعالی اکثر از واحد باشد، وجوب بذاتٍ[۳] میان ایشان مشترک بود، و ما بیان کرده‌ایم که وجوبْ عین ماهیت است. پس هر دو در ماهیت شریک باشند. و حینئذٍ حال خالی از این نبود که هر یکی ممتاز از دیگری بود یا نبود. اگر هر یکی ممتاز از دیگری نبود، تعدّد ممتنع باشد، و اگر هر یکی از دیگری ممتاز باشد، جایز نبود که ممیِّز میان ایشان « فصل » باشد؛ زیرا که فصل جزء است و واجب تعالی از جزء منزّه است. بلکه ممیِّز « عارض » بود، و عارض محتاج است، و حینئذٍ او را از علّت چاره نباشد. اگر علّت او حقیقت واجب تعالی باشد، تعدّد ممتنع بود. و اگر غیر حقیقت واجب تعالی باشد، جایز نبود که آن غیر، صفتی از اوصاف باشد. زیرا که کلام اوّل بعینه در آن صفت بازگردد؛ یعنی گفته شود که: « علّت آن صفت یا حقیقت واجب است یا صفتی دیگر »؛ و این مُفضی به تسلسل

۱. ش : أی توجب الداعیة داعیةً اُخری و تلک الداعیة إن کانت أیضاً بفعله لزمته داعیة اُخری و علی هذا تسلسل .
۲. اصل : لآخر .
۳. ش : یعنی قائم بودن به ذات .

است. پس لازم آید که علّت آن عارضْ امری منفصل باشد، و حینئذٍ لازم گردد که واجب تعالی در تعیّن خویش محتاج به منفصل بود، و هذا محال[۱].

و این دلیل مبتنی بر بودن وجوب عین ماهیت است؛ و معلوم است که وجوب عین ماهیت نیست، چنانکه ذکر کرده شده است.

تنبیه

بدان که مشرکان بر شش طایفه‌اند :

طایفهٔ اوّل بت پرستانند و ایشان را در پرستیدن بت، چهار تأویل است :

تأویل اوّل آن است که : مردمان در روزگار پیش کواکب پرست بوده‌اند. بعد آن هر کوکبی را تمثالی ساختند و به عبادت آن تماثیل مشغول گشتند. و نیّت ایشان بدین عبادت، عبادت کواکب بوده است.

تأویل دوم آن است که : اصحاب طلسمات، وقتی مخصوص را که صالح برای طلسمات است، انتظار نمودند؛ چون آن وقت را دریافتند در آن وقت بُتی ساختند و در طلب منافع رجوع بدو کردند.

تأویل سوم آن است که : قومی بر آن بوده‌اند که « اِله اعظم » نوری است در غایت عظمت و اشراق. و ملائکه انوار مختلفه‌اند به صِغر و کَبر. پس بتی بزرگ ساختند و در ترکیب و تحسین او مبالغت نمودند، به اعتقاد آن که آن بت بر صورت « اله اعظم » است. و بتان دیگر بر صور مختلف به صغر و کبر راست کردند، بر آن اعتقاد که آن بتان بر صور ملائکه‌اند.

تأویل چهارم آن است که : رأی قومی چنان اقتضا کرد که بشر را اهلیّت عبادت « اِله

---

۱. فلاسفه دلائل متعددی بر وحدانیت حق تعالی اقامه کرده‌اند، از جمله این که : واجب الوجود عین وجود و وجود صرف است، و صرف الشیء لایتثنی و لا یتکرّر. فارابی نیز وحدت حق تعالی را این گونه اثبات می‌کند که : «وجوب الوجود لاینقسم بالحمل علی کثیرین مختلفین بالعدد و إلاّ لکان معلولاً».

اعظم » نیست. این اهلیّت مَلَک راست، و نهایت کار بشر اشتغال به عبادت ملکی از ملائکه است. پس هر یکی از ایشان بتی ساخت، بر آن اعتقاد که آن بت، مثال ملکی است که مدبّر بدنیّهٔ اوست. و به عبادت آن مشغول گشت، بر آن نیّت که این عبادتْ متوجّه بدان ملک است.

طایفه دوم « طباعیّه » اند. ایشان می‌گویند : صانع عالم « طبایع اربعه » است؛ یعنی حرارت و برودت و رطوبت و یبوست.

طایفهٔ سوم « افلاکیّه »اند و ایشان را « منجّمه » نیز خوانند. و این طایفه برآنند که صانع عالم « مدبّرات سبعه » است؛ یعنی زحل و مشتری و مریخ و زهره و عطارد و شمس و قمر.

طایفه چهارم « ثنویّه »اند. ایشان می‌گویند که : صانع عالم دو است : یکی نور؛ دوم ظلمت، و این هر دو قدیمند. حدوث خیر از نور است و حدوث شرّ از ظلمت است.

طایفه پنجم « مجوس » اند. ایشان می‌گویند که : عالم را دو صانع است : یکی الله تعالی است و او خالق خیر و خالق حیوانات نافع است؛ و دوم شیطان است، و او خالق شرّ و خالق حیوانات ضارّ است. و این طایفه الله تعالی را جسم می‌گویند و متّفق برآنند که الله تعالی قدیم است. و در قِدم شیطان اختلاف کرده‌اند : بعضی به قدم شیطان قایلند. و «زادادشت» و اکثر مجوس برآنند که شیطان حادث است.

ثمّ اختلفوا فی حدوثه[1] فزعم زاداد شت أنّ الله تعالی استوحش لمّا تفکّر فی خروج ضدّه علیه، فتولّد من توحشّه أهرمن و هو إبلیس. و قال غیره : بل شکّ فتولّد الشیطان من شکّه. فقال آخرون : بل حدث به عفن فتولّد الشیطان من عفنه؛ تعالی عما یقول الظالمون، و لیس لهم فی هذه الأقوال[2] ما یتمسّک به لا عقلاً و لا نقلاً، فلا یُعتدّبه.

---

۱. ش : أی حدوث الشیطان بأنّه من أیّ شیء حدث و کیف حدث، لا أنّه حادث أو قدیم، فإنّه ذکر قبله .
۲. اصل : لأقوال .

طایفهٔ ششم « نصاری » اند. و ایشان پیش از نصرانی شدنِ قُسطَنطِین[۱] بر توحید الله تعالی و نبوت مهتر عیسی ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ ثابت بوده‌اند. بعد نصرانی گشتن قسطنطین در مهتر عیسی ـ علیه السلام ـ اختلاف کردند :

اوایل نسطوریّه[۲] گفتند که : عیسی ـ علیه السلام ـ خدا است. و اوایل یعاقبیّه گفتند که: عیسی ـ علیه السلام ـ پسر خدا است. و اوایل ملکابیّه[۳] گفتند که : سه خدایند : یکی از ایشان عیسی است. بعد آن اواخر ایشان از تصریح این قول مستنکر عدول نمودند و گفتند که: الله تعالی جوهر واحد است مر او را سه اُقْنُوم است؛ و اُقنُوم به زبان سریانی عبارت از خاصّهٔ جوهریه است، چنانکه ضاحک به نسبت انسان. یکی از آن سه اُقنُوم، اُقنُوم اَب است؛ یعنی اُقنُوم ذات است. و دوم اُقنُوم اِبن است؛ یعنی اُقنُوم کلمه است. و مراد ایشان از کلمه، علم است. و بعضی گفته‌اند که مراد ایشان از کلمه، کلام است. و سوم اُقنُوم روح القدس[۴] است؛ یعنی اُقنُوم حیات است. و این هر سه اُقنُوم در جوهریت یکی است؛ یعنی « ما صَدَق علیه » هر سه شیء واحد است، چنانکه ما صَدَق علیه انسان، انسان و ضاحک و کاتب است. و گفتند که : کلمه با عیسی ـ علیه السلام ـ متّحد گشت.

و در معنی اتحاد اختلاف کردند :

نسطوریّه گفتند که معنی اتحاد کلمه با عیسی ـ علیه السلام ـ آن است که کلمه در عیسی ـ علیه السلام ـ ظاهر شد و با او هیکل گشت. و گفتند که عیسی ـ علیه السلام ـ دو

---

۱. ش : إسم ملک للنصاری .

۲. ایشان منسوبند به مردی که او را نِسطورِس نام بود، گویند پسر از پدر بوجود آمد نه بر سبیل تناسل و توالد، بر سبیل نور از آفتاب چنانکه هرگز آفتاب بی‌نور نباشد؛ و بعضی گویند مسیح بنده‌ای بود که فرود آمد در نفس او ملکوت ایزد تعالی و قوّت او. پس او هم اِله و هم آدمی است، هم ماسح و هم ممسوح. و از این روی مسیح خوانند. بیان الأدیان، ص ۱۵.

۳. ش : النسطور و الملکاب و یعقوب من أئمه النصاری .

۴. اصل : روح قدس .

جوهر اُقنُوم است، از این جهت از او هم افعال الهیه صادر گشت، چنانکه اختراع اجسام و اِحیای موتی، و هم افعال انسانیه ظهور یافت، چنانکه اکل و شرب.

و یعاقبیّه گفتند که : معنی اتحاد، ممازجت میان دو چیز است، چنانکه از آن چیزی ثالث حاصل آید[۱]. و گفتند که اُقنُوم کلمه از آسمان نزول کرد و با روح طاهر جسد پست انسان گشت، آن انسان عیسی ـ علیه السلام ـ است. و عیسی ـ علیه السلام ـ اُقنُومی است از دو اُقنُوم و جوهری است از دو جوهر : یکی لاهوتی و دوم ناسوتی.

و ملکابیّه[۲] گفتند که : دو جوهر یک اُقنُوم شد؛ یعنی یکی نفس دیگری گشت، عیسی ـ علیه السلام ـ آن اُقنُوم است.

و سبب وقوع نصاری در ظلمت این شبهات آن بود که : در انجیل چند موضع ذکر الله تعالی به لفظ « أب » و ذکر عیسی ـ علیه السلام ـ به لفظ « إبن » آمده است، و ذکر حلول و اتحاد نیز رفته است. یکی از آن جمله این است که در انجیل یُوحنّا در صحاح چهاردهم مذکور است : « یا فَیْلَیقُوس[۳] من یَرانی و یُعایننی فقد رأی الاب فکیف تقول أنت أرنا الأب و لاتؤمن بأنّی أبی و أبی بی و أنّ الکلام الذی أتکلّم به لیس مِن قِبَل نفسی بل مِن قِبَل أبی الحالّ فیّ، هو الذی یعمل هذه الأعمال التی أعمل، آمِن و صدِّق بأنّی أبی و أبی بی ».[۴] این لفظ انجیلی است که آن را به عربی نقل کرده‌اند و متداول میان نصاری است.

فأمّا این نصّ بر تقدیر عدم تحریف و تغییر، قطعی نیست، چنانکه نصاری گمان

---

۱. ش : کالسکنجبین فإنّه مرکّب من العسل و الخلّ حصلت عند اجتماعهما صفة ثالثة .

۲. « الملکائیّه ». ایشان منسوبند بملکاء و بیشتر ترسایان بر مذهب ملکائی‌اند، بیان الأدیان، ص ۱۵.

۳. ش سأل فیلیپوس ـ و هو کان من الحواریین ـ عن عیسی ـ علیه السلام ـ: إنّک قد تقول قال أبی کذا و کذا و أمرنی بکذا و کذا فأرنا أباک فأجاب عیسی ـ علیه السلام ـ بهذا .

۴. « ای فیلبا، کسی که مرا دیده، به تحقیق که پدر را دیده؛ پس چگونه می‌گویی تو که بنمای به ما پدر را ؟ ایمان و اقرار نداری که من در پدر و پدر من است ؟ و این سخن را از پیش خود نمی‌گویم، لیکن پدر من که در من حلول کرده، می‌کند این کارها را. ایمان آورید و اعتقاد کنید به این که من در پدر و پدر در من است . »ترجمه اناجیل اربعه ص ۲۴۵، کتاب مقدس ص ۱۷۳ .

برده‌اند. زیرا که جائز است که تسمیهٔ الله تعالی مر عیسی را ـ علیه السلام ـ به « إبن » برای تشریف او باشد، چنانکه تسمیهٔ ابراهیم ـ صلوات الله و سلام علیه ـ به « خلیل » برای تشریف است.

و نیز هر که دائم متوجّه چیزی بود و مقیم بر آن باشد، او را اِبن آن چیز گویند، چنانکه ابنای دنیا و ابنای سبیل. پس جایز باشد که تسمیهٔ عیسی ـ علیه السلام ـ به «إبن» از جهت آن بود که او اکثر اوقات متوجّه حضرت حق و مستغرق جناب قدس بوده است.

و نیز جایز است که مراد از اتحاد، اتحاد در بیان طریق حق و اظهار کلمهٔ صدق باشد، کما یقال : أنا و فلان واحد فی هذا القول. و مراد از حلول، حلول آثار صنع حق تعالی بود؛ یعنی احیای موتی و ابرای مرضی.

و مؤکّد و مؤیّد این، سوابق دعای مهتر عیسی ـ علیه السلام ـ است در حقّ حواریان که در انجیل یوحنّا در صحاح هفدهم مذکور است. و آن دعا این است : « و کما أنت یا أبی بی و أنا بک فلیکونوا هم أیضاً نفساً واحدةً لیؤمن أهل العالم بأنّک أنت أرسلتنی و أنا فلا إستودعتهم المجد[1] الذی مجّدتنی به و دفعته إلیهم لیکونوا علی الإیمان واحداً کما أنا و أنت أیضاً واحد و کما أنت حالّ فیّ کذلک أنا فیهم لتکون کلماتهم واحداً ».[2]

این نیز لفظ انجیل منقول است، و در این نصّ تصریح به معنی اتحاد و حلول است.

و نیز در انجیل در صحاح نوزدهم مذکور است : « إنّنی صاعد إلی أبی و أبیکم و إلهی و إلهکم »[3]. این نصّ دلالت می‌کند بر مساوات ـ عیسی علیه السلام ـ با قوم، در معنی

---

۱. ش : المراد من المجد الإیمان .

۲. « چنانکه تو ای پدر در منی و من در تو، تا بوده باشند ایشان نیز در ما یکی تا ایمان آوردند عالم به این که تو فرستاده‌ای مرا و من داده‌ام به ایشان بزرگواری را که داده‌ای به من، تا بوده باشند یکی، چنانکه ما هستیم یکی، من در ایشانم و تو در منی و باشند کامل برای یکی ». ترجمهٔ اناجیل اربعه، ص ۲۵۰ و کتاب مقدس، ص ۱۷۸ .

۳. برخلاف آنچه مصنف ادعا نموده، این عبارت در صحاح بیستم است نه صحاح نوزدهم. « من می‌روم نزد پدر ←

بنوّت و عبودیّت.

پس معلوم شد که مراد از نصّ سابق آن است که ذکر کرده شده است. و برای الزام نصاری قوی‌تر از این نصوص، نصّی دیگر نیست. زیرا که بدین نصوص الزام و اسکات ایشان به کلّیت است.

و بدان که نسبت أُبوّت و بنوّت، و اتحاد و حلول به ذات مقدس حق ـ جلّ و علا ـ از قبیل متشابهات است، چنانکه نسبت ید و وجه به ذات او تعالی؛ زیرا که در این باب دلیل عقل معارض دلیل نقل است؛ و متشابه مثبت هیچ حکمی از احکام نیست، جز اعتقاد به حقّیت آنچه مراد از متشابه است. زیرا که ثبوت احکام متوقف بر معرفت معنی است، و معرفت معنی متشابه به هیچ وجه متصوّر نیست، نه به طلب و نه به تأمّل و نه به بیان شارع. چه انزال متشابه برای ابتلای راسخان است، چنانکه از اصول فقه معلوم شده است. و چون این چنین باشد، نسبت این معانی به ذات مقدس حق ـ جلّ جلاله ـ عین جهالت و محض غوایت بود؛ رَبَّنا لاتُزِغْ قُلوبَنا بَعْد اِذْ هَدَیْتَنا وَهَبْ لنا مِنْ لَدُنْک رَحْمَةً إنّک اَنْتَ الوَهّاب[1].

فصل چهارم

در بیان کیفیت صدور فعل از الله تعالی[2]

بدان که تحقیق این مسأله از مهمّات است. چه این مسأله اساس بنیان شریعت و اصل تبیان حقیقت است. زیرا که شرایع مبتنی بر بودن الله تعالی فاعل مختار است، و اکثر مسائل حکمت بلکه معظم مسائل آن موقوف بر معرفت این مسأله است؛ و انقطاع

→

خود و پدر شما، و خدای خود و خدای شما ». ترجمه اناجیل اربعه، صحاح بیستم، ص ۲۵۶ و کتاب مقدس، ص۱۸۳ ـ ۱۸۴ .

۱. آل عمران/۸ .

۲. ش : یعنی صدور فعل از الله تعالی بر سبیل وجوب است یا بر سبیل اختیار.

حبل اختلافات که میان فلاسفه و اهل ملّت واقع است، به اتقان این مسأله است.

پس بدان که در کیفیت صدور فعل از الله تعالی اختلاف است :

نزدیک اهل ملّت، الله تعالی فاعل مختار است، و فاعل مختار آن است که از وی فعل و ترک فعل، صحیح بود. و قادر مرادف فاعل مختار است.

و نزدیک فلاسفه، الله تعالی موجب بذات است؛ و موجب بذات آن است که صدور فعل از وی واجب بود، چنانکه تأثیر آفتاب در اِضائت و تأثیر آتش در تسخین. چه ظهور اِضائت از آفتاب و ظهور تسخین از آتش، موقوف بر ارادت آفتاب و آتش نیست، بلکه امری لازم ذات آفتاب و آتش است.

دلیل اهل ملّت آن است که : نطفه یا بسیط است ـ کما نری فی الحسّ ـ یا مرکّب است. و بر این هر دو تقدیر لازم است که مؤثِّر در اعضای حیوان و اشکال او، فاعل مختار بود. زیرا که اگر نطفه بسیط باشد، مؤثِّر در طباع اعضا و اشکال آن یا طبیعت نطفه بود، یا مؤثِّرْ امری خارج باشد.

جایز نیست که طبیعت نطفه مؤثِّر بود؛ چه اگر طبیعت نطفهْ مؤثِّر باشد، لازم آید که حیوان بر شکل کُره بود. زیرا که جسم بسیط را طبیعت واحده است. و طبع واحد چون در شکل جسم بسیطْ مؤثِّر باشد، شکل کُره حاصل آید. چه از فاعل بسیط که هیهنا طبیعت واحده است و قابل بسیط که آن جسم بسیط است، جز شکل بسیط حاصل نگردد، و آن کُرویّت است؛ تا اگر اضلاع حاصل شود، اختصاص بعض اجزای جسم بسیط به شکلی دون البعض، ترجیح بلامرجِّح باشد. زیرا که نسبت طبیعت با اجزای جسم مساوی است. پس لازم آید که مؤثِّر در طباع اعضا و اشکال آن امری خارج بود. و حینئذٍ حال خالی از این نبود که آن امر خارج یا موجب بذات باشد یا فاعل مختار بود. جایز نیست که مؤثِّر، موجب بذات باشد؛ چه اگر مؤثِّر، موجب بذات بود نیز شکل کُره لازم آید. زیرا که نسبت موجب با اجزای بسیطْ واحده است؛ یعنی مؤثِّر فاعل مختار بود. و اگر نطفه مرکّب باشد، چاره نبود که مرکّب از بسایط باشد و اگر نه ترکّب جسم از

اجزای غیر متناهی لازم آید. و چون نطفهٔ مرکّب از بسایط بود، صحیح نباشد که مؤثِّر در شکل اعضا طبیعت بود؛ چه اگر طبیعت مؤثِّر باشد، لازم آید که حیوان بر شکل «کُرات مضمومة بعضها إلی بعض» بود. زیرا که هر بسیطی حینئذٍ کُره گردد.

پس متعیّن شد که مؤثِّر در شکل اعضا امری خارج است، و ممکن نیست کـه آن خارج موجب بذات باشد؛ چه اگر موجب بذات بود نیز لازم آید که حیوان بر شکل «کُرات مضمومة بعضها إلی بعض» باشد، چنانکه گفته شد که نسبت موجب با جمیع اجزای بسیط، واحد است. پس واجب آید که مؤثِّر، فاعل مختار باشد و هو المطلوب.

و دلیل فلاسفه آن است که: اگر الله تعالی فاعل مختار باشد، حال بیرون از این نبود که او را تعالی فعلْ اولی از ترک باشد یا فعلْ اولی از ترک نبود. اگر فعلْ اولی از ترک باشد، حصول فعل مر او را تعالی کمال بود. پس او تعالی ناقص بذات باشد و مستکمل بدان حصول بود، و این محال است. و اگر فعل اولی از ترک نباشد، حینئذٍ فعل عبث بود؛ و این در حقّ قادر حکیم، جایز نیست. پس معلوم شد که الله تعالی موجب بذات است.

و جواب این دلیل آن است که: فاعل گاهی قصد فعل می‌کند که فعل به نسبت او اولی می‌باشد، و در این صورت فاعلْ ناقص بذات است و مستکمل به تحصیل فعل است، چنانکه تحصیل علم و غیر آن از کمالات. و گاهی آنچه اولی است از فعل و ترک ولیکن نه به نسبت فاعل، بلکه اولی به نسبت غیر فاعل است، لضرورة أحد الطرفین اختیار می‌کند؛ در این صورت فاعل را اختیار اولی، عین حکمت و کمال است. فحینئذٍ اگر از «اولویت» معنی اوّل مراد داشته شود لانسلّم که اگر فعل نباشد تحصیل آن عبث بود، بلکه به معنی دوم اولی باشد. و اگر از اولویت معنی دوم عنایت کرده آید، لانسلّم که اگر فعلْ اولی باشد، فاعل مستکمل بدان فعل بود؛ و الله أعلم.

خاتمه

الموجَب یجب أن یقارنه فعله المستکفی بمجرّد تأثیره بالزمان لکون صدور الفعل واجباً عنه. و أمّا المختار فیجب تأخّر فعله عنه لانّ الفاعل المختار لایقصد إلی الموجود قصدَ إیجادٍ ولا یدعوه داعیةَ الإیجاد إلاّ إلی المعدوم. و هذا أمر ضروری فیکون سابقاً علی أثره بالزمان. و هذا عامّ فی کلّ مختار سواءٌ کان واجباً أو ممکناً.

و أمّا الوجه الخاصّ بالواجب أنّ تأثیره حادث إذ لو کان قدیماً مصاحِباً له منذ وجوده ناشیاً عن ذاته و إلاّ لکان من خارج و یلزم تأثیر الواجب عن الغیر. و إذا کان عن ذاته لَمٰا کان مختاراً، و إذا کان التأثیر حادثاً کان أثره أیضاً حادثاً و هو المطلوب.

فصل پنجم

در بیان علم

اتفاق جمهور عقلا است که الله تعالی عالم است، مگر طایفه‌ای از قدمای فلاسفه که ایشان برآنند که الله تعالی عالم نیست.

و این جمهور میان خویش اختلاف کرده‌اند : نزدیک محققان ملّت، الله تعالی عالم به جمیع معلومات است. و نزدیک دیگران، الله تعالی عالم بعض معلومات است. و ایشان دو فرقه شده‌اند :

فرقهٔ اوّل فلاسفه‌اند، و ایشان سه طایفه شده‌اند :

طایفه‌ای می‌گویند که : الله تعالی عالم ذات خود نیست، عالم غیر ذات خود است.

و طایفه [ای] برآنند که : الله تعالی عالم ذات خویش است، عالم غیر ذات خویش نیست.

و طایفه [ای] قائلند که : الله تعالی عالم کلیات است، عالم جزئیات بر وجه جزئی

نیست، بلکه عالم جزئیات بر وجه کلّی[۱] است.

و فرقه دوم اهل ملّتند. و ایشان نیز سه طایفه شده‌اند :

طایفه [ای] برآنند که الله تعالی عالم جزئیات نیست مگر وقت وقوع، و پیش از وقوع، عالم ماهیت است. و این مذهب هشام بن حکم و مذهب متابعان اوست.

و طایفه [ای] قائلند که الله تعالی عالم ما لا نهایة له نیست.

و طایفه‌ای می‌گویند که الله تعالی عالم بعض معلومات است فقط.

و دلیل جمهور بر اثبات علم الله تعالی آن است که : الله تعالی فاعل مختار است ـ چنانکه بیان کرده شد ـ و فاعل مختار را از علم « مٰا یَقْصُدُ إیجاده » چاره نیست؛ پس واجب آید که الله تعالی عالم بود.

و دلیل دیگر آن که افعال الله تعالی بر ترتیب عجیب و تألیف لطیف است، چنانکه تشریح بدن انسان و ترکیب افلاک بر آن دالّ است؛ و افعال هر که چنین باشد، او به ضرورت عالِم بود.[۲]

و در این دلیل بعض ارباب تحصیل دو بحث کرده‌اند :

بحث اوّل آن است که : چرا جایز نباشد که واجب لذاته، شخصی را موجود کند که او عالَم را بیافریند. پس « عالِم » او بود و نه واجب تعالی.

---

۱. ش : و العلم علی الوجه الکلّی هو أن یعلم الشیء بما له من المعانی الکلّیة دون تعلّقه بزمان معیّن کما یعلم جلوس معیّن بأنّه جلوس إنسان طویل کاتب عالم إلی غیر ذلک عند طلوع الشمس فی یوم کذا فی شهر کذا فی موضع کذا بینه و بین جلوسه فی موضع عند کذا سابق علیه أو متأخّر عنه مدّة کذا، حتّی لایبقی من عوارض ذلک الجلوس شیء إلاّ قد اُعتبر فیه لا أنّه جلوس وقع أو واقع الآن أو سیقع. و حینئذٍ یعلم ذلک الجلوس المعیّن علی الوجه الکلّی فإنّ تلک الصفات جمیعها کلّیات، و تقید الکلّی بالکلّی لایخرجه عن کونه کلّیاً. و العلم علی الوجه الجزئی هو أن یعلم الشیء بما له من المعانی الکلّیه و یعتبر فیه تعلّقه بزمان معیّن کما یعلم جلوس إنسان معیّن علی الوجه [الذی] ذکرنا و یعتبر أنّ الجلوس واقع أو وقع الآن أو سیقع.

۲. این دلیل به نحو دیگری هم تقریر شده است و آن این که : « افعال حق تعالی همگی محکم و متقن می‌باشند، و هر موجودی که افعالش چنین باشد، قطعاً عالِم است ». در این استدلالْ مقدمهٔ اوّل، حسّی و مقدمهٔ دوم، بدیهی است. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۲۷۷ .

و جواب این بحث آن است که : واجب تعالی فاعل مختار است ـ چنانکه بیان کرده شد ـ و سرانجام بیان کرده آید که جمیع مقدورات واقع به قدرت و ارادت اوست، فَعَلیٰ هذا عالِم به جمیع مقدرات او بود ـ تعالی و تقدّس ـ نه دیگری.

و بحث دوم آن است که : بعض حیوانات را افعال عجیب است، چنانکه نحله بیوت مسدّس بنا می‌کند و از بعض اجسام مثل ادویه و غیر آن نیر افعال عجیب می‌آید، چنانکه حجر تُرکی در نزول ثلج و مطر؛ و ایشان را هیچ علم نیست.

و جواب این بحث آن است که : هر حیوانی که فاعل افعال محکمه است، او عالِم بدان افعال است؛ و افعال اجسام، مختلف نیست. پس جایز باشد که آن افعالْ طبیعت آن اجسام بود. فَعَلیٰ هذا صدور آن افعال، مستلزم علم فاعل بدان افعال نباشد.

و دلیل قدمای فلاسفه بر نفی علم الله تعالی آن است که : اگر الله تعالی عالم بود، آن علم یا صفت کمال باشد یا صفت نقصان بود. اگر صفت نقصان باشد، تنزیه ذات الله تعالی از علم واجب؛ و اگر صفت کمال باشد، ذات الله تعالی در نفس خویش ناقص بود و کامل به غیر باشد، و این محال است.

و جواب این دلیل آن است که : اگر علمْ صفت کمال باشد، نقصان ذات وقتی لازم آید که آن صفت ناشی از غیر بود. فامّا اگر ناشی از ذات باشد، عین کمال ذات بود. و صفات الله ناشی از ذات است. چه او تعالی در صفات خویش محتاج به غیر نیست، نقصان لازم نیآید.

و دلیل محققان ملّت بر اثبات علم الله تعالی به جمیع معلومات آن است که : الله تعالی حیّ است؛ پس صحیح باشد که عالِم به جمیع معلومات بود، و بیان کرده شد که الله تعالی عالِم علی الإطلاق است ـ چنانکه در دلیل جمهور ذکر رفت. فحینئذٍ لازم آید که الله تعالی عالِم به کلّ معلومات باشد، تا اگر عالمیت او تعالی مختصّ به بعض معلومات بود، اختصاص عالمیت او تعالی بدان بعض، مفتقر به مخصِّص باشد. فَعَلیٰ هذا کمال او تعالی مفتقر به غیر بود. پس او تعالی ناقص بذات باشد، و این محال است.

و دلیل طایفهٔ اوّل از فرقهٔ اوّل بر اثبات عدم علم الله تعالی به ذات خویش آن است که: علم اضافتی مخصوص است. و اضافت حاصل نشود مگر میان دو چیز. پس ممتنع باشد که واحد من کلّ الوجوه، عالِم نفس خویش باشد. و الله تعالی واحد به جمیع وجوه است؛ پس بودن الله تعالی عالِم نفس خویش ممتنع بود. فأمّا نفوس ما مرکّب است؛ پس ما را علم به نفوس خویش ممکن باشد[۱].

و جواب این دلیل آن است که : ذات من حیث هی مغایر ذات معیّنه است. لِـمٰا عُرِف أنَّ الموجود فی الخارجِ لابُدَّ له مِنْ التعیّن. و لِمٰا عُرِفَ أنَّ ذات الشیء مغائرة لِکلِّ ما عداها فقد حصل المنتسبان فَجاز حصول العلم له بذاته.

و دلیل طایفهٔ دوم از فرقهٔ اوّل بر اثبات عدم علم الله تعالی به غیر خویش آن است که : علم به یکی از دو معلومْ غیر علم به معلوم دیگر است. چه تعقل یکی از این دو علم بدون تعقل علم دیگر ممکن است. پس اگر الله تعالی عالِم به معلومات بـود و معلومات غیر متناهی است، حصول کثرت غیر متناهی در ذات او تعالی لازم آید؛ و این محال است.

و جواب این دلیل آن است که : علم صفتی ذاتِ تعلّق است. فَعَلیٰ هذا تعدّد در تعلّقات بود. و تعلّق اضافت است؛ و تعدد در اضافتْ موجب کثرت در ذات نیست. چه اضافت امری اعتباری است، و الأمور الإعتباریة[۲] لاتستلزم الکثرة فی الخارج.

و دلیل طایفهٔ سوم از فرقهٔ اوّل بر اثبات علم الله تعالی به جزئیات بر وجه کلّی نه بر وجه جزئی آن است که : جزئیات در معرض تغیّر است. پس علم به جزئیات نیز در معرض تغیّر بود. زیرا که علمْ تبعِ معلوم است. چه علم عبارت از ادراک معنی چیزی است کما هو، و تغیّر در حقّ الله تعالی محال است؛ پس الله تعالی عالم به جزئیات بر

---

۱. ش : جواب سؤال مقدّر و هو أن یقال : نحن نعلم أنفسنا فلِمَ لا یجوز مثل هذا فی حقّ الله تـعالی. فأجـابوا بأنّ أنفسنا مرکّبة من حیث الترکیب من النفس و البدن فأمکن کوننا عالمین بأنفسنا.

۲. اصل : لأمور لإعتباریه .

وجه جزئی نباشد.

مثلاً اگر الله تعالی عالم بود به بودن زید در دار، اگر بعد خروج زید از دار، آن علم باقی ماند، جهل لازم آید؛ و اگر باقی نماند، تغیّر ثابت گردد. و همچنین است اگر الله تعالی عالم بود که زید سرانجام در دار درآید، اگر بعد درآمدن زید در دارْ آن علم باقی ماند، جهل متحقق گردد؛ و اگر باقی نماند، تغیّر حاصل آید. فأمّا اگر الله تعالی عالم جزئیات بر وجه کلّی باشد، فساد مذکور لازم نگردد. زیرا که در کلّیات تغیّر نیست.

و جواب این دلیل آن است که : مشایخ اهل سنّت ـ قدّس الله أرواحهم ـ گفته‌اند : و هو أنّ العلم بأنّ الشیء سیوجد نفس العلم بأنّه موجود أو وجد[1]. فإنّ من علم أنّ زیداً سیدخل الدار غداً، فعند حضور الغد یعلم بهذا العلم بعینه أنّه دخل الدار. و إنّما نحتاج إلی تجدّد علم ثانیاً لزوال العلم الأوّل لطریان الغفلة حتّی لو لم یزل یکفینا ذلک العلم. و الله تعالی تمتنع علیه الغفلة، فکان علمه بأنّه سیوجد عین علمه بوجوده. فلا یقع التغیّر فی علمه أصلاً.

و دلیل طایفهٔ اوّل از فرقهٔ دوم بر اثبات علم الله تعالی به ماهیت نه به جزئیات مگر به وقت وقوع، آن است که : اگر الله تعالی در ازل عالم جمیع جزئیات بود و هر چیز که الله تعالی به وقوع آن عالم است، واجب است و هر چیز که الله تعالی عالم به عدم آن است، ممتنع است؛ تا اگر چنین نباشد جهل در حقّ الله تعالی لازم آید و این محال است. پس اشیا یا واجب بود یا ممتنع باشد، و لاقدرة علی الواجب و الممتنع[2]. پس لازم آید که الله تعالی قادر بر هیچ چیز نبود و بنده نیز قادر بر افعال خویش نباشد. و حینئذٍ ربوبیت و عبودیت منفی گردد، و امر و نهی و وعد و وعید و ثواب و عقاب و بعثت انبیا ضایع و عبث باشد.

هذا ما قاله الهشام و تابعه قوم و تحیّر فی حلّه جمیع العقلاء. و حلّه هو أنّ الله تعالی

---

۱. ش : من غیر تجدّد علم آخر .

۲. ش : أی لایدخل تحت القدرة الواجب و الممتنع .

یعلم الأشیاء کما هی. فیعلم أنّ الفعل الفلانی یقع بقدرتی و إرادتی بکسب العبد الفلانی و إرادته. فینبغی أن یکون وقوع تلک الأفعال[۱] کذلک لامتناع الجهل علی الله تعالی. و حینئذٍ لا یلزم عدم قدرة الله تعالی و لا عدم قدرة العبد. و هذ الحلّ ما ذکره أحدٌ من العلماء.

و دلیل طایفهٔ دوم از فرقهٔ دوم بر اثبات عدم علم الله تعالی بما لا نهایة له[۲] آن است که : علم متعدّد به تعدّد معلوم است. پس علم به ما لا نهایة له مستلزم ثبوت علم غیر متناهی بود، و ثبوت اشیای غیر متناهی محال است. زیرا که هر عددی که هست قابل زیادت و نقصان است[۳]، و آنچه قابل زیادت و نقصان باشد، متناهی بود.

و جواب این دلیل آن است که : این تعدّد، در علم است. و علم از تعلّقات است و تعلّقاتْ امور اعتباری است؛ پس کثرت در خارج لازم نیآید.

و دلیل طایفهٔ سوم از فرقه دوم بر اثبات عدم علم الله تعالی به جمیع معلومات آن است که : اگر الله تعالی، عالم به جمیع اشیا بود، فإذا علم شیئاً علم کونه عالماً به ثمّ علم کونه عالماً بکونه عالماً إلی غیر النهایة. فیلزم التسلسل فی علم کلّ علم.

و جواب این دلیل آن است که : تعدّد مذکور در تعلّقات است و تعلّقات اضافت است؛ یعنی نسبت[۴] است، و نسبت[۵] اعتباری است.

---

۱. اصل : لأفعال .

۲. ش : إتفقوا علی أنّه تعالی عالم بالمعلومات الغیر المتناهیة بعلم واحد.

۳. ش : بیانه أنّ کل عدد إمّا زوج أو فرد. لأنّه إن إنقسم بمتساویین فهو الزوج و إلاّ فهو الفرد، و کلّ زوج هو أقلّ من فرد بعده بواحد. و کلّ فرد هو أقلّ من زوج بعده بواحد. و کلّ عدد أقلّ من عدد آخر فهو متناهٍ.

۴. اصل : نسب .

۵. اصل : نسب .

فصل ششم

در بیان ارادت

بدان که فعل اختیاری مسبوق به پنج چیز است :

یکی از آن « علم » است چه هر چیز که معلوم نبود، ایجاد آن قصد کرده نبود.

دوم « ارادت » است. زیرا که هر چه مراد نباشد، آن به فعل مقرون نگردد. و معنی ارادت پیش عقل واضح است. إذ کلّ أحدٍ منّا یعلم أنّه قبل أن یصدر منه فعل أو ترک، تظهر فی نفسه حالة میلانیّة تقتضی ترجیح أحدهما علی الآخر[1]. و معنی اختیار[2] قریب به معنی ارادت است.

سوم « قدرت » است. زیرا که فعل اختیاری به غیر قدرت ممکن نیست.

چهارم « قصد » است. چه فاعل مختار، اوّل قاصد فعل است. بعد آن، فاعل آن است.

پنجم « ایجاد » است. و سبقت ایجاد فعل بر فعل، امری بیّن است.

و فرق میان این هر پنج چیز ظاهر است. چه علم سابق است برارادت، و قدرت سابق است بر قصد، و قصد سابق است بر ایجاد. و میان قدرت و علمْ ترتیب طبعی نیست. و فرق میان قدرت و قصد و ایجاد، و میان علم و ارادت، واضح است.

و بسا باشد که با این پنج چیز، داعیه منضم گردد. چه مختار را اختیار أحد الطرفین یعنی فعل و ترک، گاهی بنابر داعیه بود و گاهی بدون داعیه باشد. و داعیه چیزی را گویند که از آن ارادت منبعث گردد. و آن اولویّت و جز آن است. و اولوّیت به نسبت فاعل بود و به نسبت غیر فاعل نیز باشد. و داعیه در رتبت، میان علم و ارادت است لأنّه أذا أحاط العلم بمصلحة تنبعث منه الإرادة.

---

۱. اصل : لآخر .

۲. ش : و کأنّه مع إعتبار ملاحظة الطرف الآخر دون الإرادة أی ینظر کلّ الطرفین و یمیل إلی أحدهما.

و طایفه‌ای از معتزله گمان برده‌اند که ارادت همین داعیه است. و این قول فاسد است. چه تشنه‌ای که مخیّر میان دو قَدَح متساوی است، او را چاره نیست که میل به یکی از این دو قدح کند، اگر چه داعیه نیست. زیراکه این هر دو قدح، در منافع معلومه و مظنونه برابرند.

چون این همه معلوم گشت، پس بدان که جمهور اهل علم اتفاق کرده‌اند که الله تعالی مرید است. و لیکن ایشان را در معنی « ارادت » اختلاف[1] است :

فرقه [ای] برآنند که ارادت وجودی است. و فرقه [ای] می‌گویند که : ارادت عدمی است. و فرقه [ای] قائلند که : ارادت مرکّب از وجودی و عدمی است.

و فرقهٔ اوّل چهار طایفه شده‌اند :

طایفهٔ اوّل قائلند که : ارادت عین ذات است و این قول فرّاء است.

طایفهٔ دوم برآنند که : ارادت صفتی است غیر علم و زاید بر ذات است. و این قول محققان اشاعره و معتزله است.

طایفهٔ سوم می‌گویند که : ارادت علم الله تعالی به مصلحتی است که آن داعی ایجاد فعل است. و این قول ابوالحسین بصری است.

طایفهٔ چهارم بر آن رفته‌اند که : ارادت در افعال الله تعالی، علم او تعالی است بدان افعال و در افعال غیر او تعالی ارادت عبارت از امر به افعال است؛ و این قول کعبی است.

و فرقهٔ دوم می‌گویند که : ارادت عبارت است از بودن الله تعالی غیر مغلوب و غیر مستکره. و این قول نجّار است.

و فرقهٔ سوم قائلند که : ارادت علم الله تعالی است به چیزی که از وی تعالی صادر می‌شود مع عدم کون الصادر منافیاً له تعالی، و این قول فلاسفه است.

و از این اختلاف معلوم می‌شود که اتفاق این اقوام جز در لفظ ارادت نیست.

---

۱. ش : فإتفاقهم لیس إلا فی اللفظ لِمَا إختلفوا فی المعنی.

و طایفهٔ دوم از فرقه اوّل که ایشان ارادت را صفتی زاید بر ذات می‌گویند، نیز میان خویش اختلاف کرده‌اند :

اشاعره برآنند که آن صفت قدیم است. و کرامیّه قائلند که آن صفت حادث است، و قائم به ذات الله تعالی است. و ابوعلی جبایی و ابوهاشم و قاضی عبدالجبّار می‌گویند که : آن صفت حادث است و موجود است لافی محلّ.

و قول فرّاء فاسد است. زیرا که صفات الله تعالی عین ذات نیست[1]، چنان که ذکر کرده شده است.

و قول کسی که تفسیر ارادت به علم می‌کند نیز فاسد است. زیرا که ارادت مترتب بر علم است، فیکون غیره.

و قول نجّار نیز فاسد است. زیرا که جماد و نائم غیر مغلوب و غیر مستکره‌اند ولا ارادة.

و قول کرامیّه نیز فاسد است. زیرا که قیام حوادث به ذات الله تعالی ممتنع است، چنانکه بیان کرده آید ـ إن شاء الله العزیز.

و قول معتزله نیز فاسد است. زیرا که قیام صفت شیء به ذات آن صفت محال است.

و الحقّ أنّ الإرادة صفة وجودیة ذات إضافة حاصلة لله تعالی. لأنّه مختار لأنّ الفعل الإختیاری لایتجرّد عن الإرادة و لیست عین ذات و لا غیرها و قدیمة لإمتناع قیام الحوادث بذات الله تعالی بأن یرید الله تعالی فی الأزل إیجاد الحادث فی حین معیّن، فإذا وجد أوجده.

و دلیل بر ثبوت‌صفت ارادت مر الله تعالی را آن است که : تقدّم بعض افعال الله تعالی بر بعض، با جواز تأخّر بی مرجّح من الله تعالی نبود. زیرا که مرجّح منفصل در حقّ الله تعالی ممتنع است. و آن مرجّح من الله تعالی، قدرت نیست. چه نسبت قدرت با همهٔ اوقات مساوی است. و علم به وقوع نیز نیست. چه علم به وقوعْ تبعِ وقوع است

۱. ش : و لأنّ الإرادة مختصة بحین دون الذوات و لأنّها تابعة للمراد و ناشیة منه دون الذات أی تنتهی بحسب إیجاد الفعل. إذ الارادة لاتبقی بعد حصول المراد و لا یلزم التغیر بالنسبة إلی الله تعالی، لأنّ إرادته متعلقة بحینها.

که آن تابع ارادت است. و علم به مصلحت نیز نیست، چه ممتنع است که فعل الله تعالی معلّل بود. و حیات نیز نیست. چه حیات در تساوی نسبت به اوقات همچو قدرت است. و سمع و بصر نیز نیست. چه این هر دو در تبعیت همچو علمند. و کلام نیز نیست؛ چه کلام تعلّق با ایجاد ندارد[۱]. پس معلوم شد که آن مرجّح صفتی دیگر است، و هی المسمّاة بالإرادة.

فصل هفتم

در بیان حیات

بدان که الله تعالی به اتفاق عقلا حیّ است. زیرا که ملزومات حیات که علم و حکمت است، مر او را تعالی حاصل است. پس حیات که لازم است نیز حاصل باشد. و نیز جمادیت نقصان فاحش است، پس حیات ثابت بود.

امّا در معنی حیات عقلا را اختلاف است : نزدیک جمهور فلاسفه و ابوالحسین بصری که از معتزله است، حیات عبارت از عدم امتناع علم و قدرت است. و این دلالت می‌کند که حیات پیش این قوم عدمی است. و ایشان عدمیّت حیات از آن جهت اختیار کرده‌اند تا صفتی زاید بر ذات الله تعالی لازم نیاید که آن خلاف مذهب ایشان است.[۲] و این اختیار فاسد است. زیرا که حمل حیات بر عدمیّات ممتنع است. پس حیات عدمی نبود.

و نزدیک جمهور اهل سنّت و جمهور معتزله حیات صفتی است که بهر آن مر ذات را ادراک و قدرت صحیح است.

و دلیل بر ثبوت این صفت مر الله تعالی را آن است که : اگر امتیاز حیّ از جماد به

---

۱. ش : فإن قلت : لانسلّم أنّ الکلام لاتعلّق له بالإیجاد إذ الإیجاد بالحقیقة عند المحققین لیس إلاّ بأمر «کن». قلت : سلّمنا أنّه کذلک، لکن نسبة أمر «کن» إلی جمیع الأوقات واحدة کالقدرة بعینها.

۲. کسانی که زیادت صفات بر ذات حق تعالی را جایز می‌شمارند، معتقدند که حیات صفتی زاید بر ذات است. و آنان که چنین زیادتی را جایز نمی‌دانند، حیات را صفتی سلبی قرار داده‌اند. تلخیص المحصّل، ص ۲۸۱ .

صفتی نباشد، ممکن نبود که حیّ متصف به جواز ادراک و قدرت باشد، و جماد متصف به جواز ادراک و قدرت نبود.

فصل هشتم

در بیان بقا

اجماع عقلا است که الله تعالی باقی است. و لیکن ایشان را در کیفیت بـقا اخـتلاف است[۱] : نزدیک ابوالحسن اشعری و متابعان او و جمهور معتزلهٔ بغداد بقا صفتی است قائم به ذات الله تعالی که بدان صادق است بر وی تعالی که باقی است. و نزدیک قاضی ابوبکر باقلانی و امام الحرمین و امام فخرالدین رازی و جمهور معتزلهٔ بصره، الله تعالی باقی به ذات است نه به صفتی دیگر.[۲]

و الحقّ مع الأوّلین[۳] لأنّ البقا. إستمرار الوجود. لأنّ ذلک مما یدلّ علیه اللغة و العرف و العقل. و لا شکّ أنّ استمرار وجود الله تعالی أمر وجودی وراء الذات لحصوله فی الممکنات و لکونه صفةً. و لأنّ البقاء إن لم یکن حاصلاً لم تکن الذات باقیةً. لأنّ الباقی ما یکون له البقاء و إن کان حاصلاً و لیس عین الذات لما مرّ. فتعیّن کونه صفةً.

و إحتجّ من قال بأنّ الله باقٍ بذاته لابصفة اُخری بوجوه :

الاوّل : لو کان کونه تعالی باقیاً بسبب شیء غیر ذاته. یلزم أن یکون الواجب واجباً بغیره و هو محال.

و الجواب : لِمَ لا یجوز أن یکون البقاء صفةً بواسطة صفة اُخری نشأت من الذات، و إنّما المحال أن لو کانت صفَة الله نشأت من غیر الله تعالی وصـفاتِه. و إذا کـان صـفة بواسطة صفة اُخری نشأت من الذات یکون کلتاهما من الذات.

---

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۲۹۲ .

۲. کعبی و پیروانش نیز معتقدند که ممکنات باقی‌اند، ولی واجب تعالی غیر باقی است. تخلیص المحصّل، ص ۲۹۳ .

۳. اصل : لأوّلین .

الثانی : لوکان البقاء صفة و لا شکّ أ نّه باقٍ فیکون له بقاء آخر و تسلسل[۱].

و الجواب : أنّ بقاء البقاء عین ذاته کما مرّ فی وجود الوجود.

الثالث : المعقول من البقاء صفة تقتضی ترجّح الوجود علی العدم و هذا علی الواجب محال.[۲]

و الجواب : لانسلّم أنّه صفة تقتضی الترجیح بل هو إمّا استمرار الوجود أو استمرار الموجودیة و کیف کان لایکون متوقّفاً علی رجحان الوجود.

فصل نهم

در بیان سمع و بصر

بدان که فلاسفهٔ متقدم بر آنند که الله تعالی متصف به سمع و بصر نیست. و اهل ملّت اتفاق کرده‌اند که الله تعالی متصف به سمع و بصر است. و لیکن ایشان را در معنی سمع و بصر اختلاف است : نزدیک حکمای اسلام و کعبی و ابوالحسین بصری، سمع عبارت از علم الله تعالی به مسموعات است. و بصر عبارت از علم او تعالی به مبصرات است. و نزدیک جمهور اشاعره و معتزله و کرامیّه صفت سمع و بصر مغایر صفت علم است، و حقّ این است.

دلیل فلاسفه بر عدم اتصاف الله تعالی به سمع و بصر آن است که : تحقّق سمع و بصر به حاسّه و به تأثّر حاسّه از محسوس است. زیرا که حصول ابصار به حصول صورت مرئی در چشم است. و حصول سمع به وصول هوای حامل صوت به صماخ است؛ و این در حقّ الله تعالی محال است.

و جواب این دلیل آن است که : سمع و ابصار به غیر حاسّه و به غیر تأثّر حاسّه از محسوس نیز ممکن است ـ چنانکه در بحث ادراکات ذکر کرده شده است.

---

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۲۹۲ .

۲. همان منبع .

و دلیل حکمای اسلام بر بودن سمع و بصر عبارت از علم به مسموعات و مبصرات، همین دلیل فلاسفه است.

و دلیل دیگر آن است که : اگر الله تعالی سمیع و بصیر باشد، لازم آید که او تعالی محلّ حوادث بود. زیرا که مسموعات و مبصرات حادث است. و سماع معدوم و رؤیت معدوم محال است. پس سمع و بصر پیش از وجود مسموعات و مبصرات ممکن نبود.

و جواب این دلیل آن است که : هر یکی از سمع و بصر صفتی ذات اضافت است. فالحادث إنّما هو إضافتهما بالمسموعات و المبصرات کما فی العلم و کما فی إسماعنا و إبصارنا فإنّهما لاتحدثان بحدوث المسموعات و المبصرات بل هما صفتان ثابتتان سواء کان هناک مبصَر أو مسموع أو لا.

و دلیل جمهور اشاعره بر بودن صفت سمع و بصر مغایر علم آن است که : اگر چیزی دانسته می‌شود دانستی ظاهر بعد آنْ آن چیز افزوده می‌آید، به بدیهه میان هر دو حالت تفرقه دانسته می‌شود، با آن که در این هر دو حالت علم حاصل است. فذاک الزائد هوالإبصار و کذا السمع.

و بر این دلیل فلاسفه اعتراض کرده‌اند که : حصول سمع و بصر به تأثّر حاسّه از محسوس است. پس جایز باشد که آن زاید راجع بدان تأثر بود، و این در حقّ الله تعالی محال است.

و جواب این اعتراض آن است که : حصول ابصار به انطباع صورت نیست. چه حصول صورت کبیر در صغیر ممتنع است، و کذا حصول السماع لیس بوصول الهواء الحامل للصوت إلی الصماخ.

و دلیل اهل ملّت بر ثبوت این صفت مر الله تعالی را آن است که : الله تعالی حیّ است؛ و اتصاف حیّ به سمع و بصر صحیح است. و اتصاف هر که به صفتی صحیح باشد اگر او متصف بدان صفت نبود، متصف به ضدّ آن صفت باشد. پس اگر الله

متصف به سمع و بصر نبود، متصف به صمم و عمی باشد، و این در حقّ الله تعالی محال است.

و دلیل دیگر آن است که: سمیع و بصیر اکمل از غیر سمیع و بصیر است؛ و ما سمیع و بصیریم. اگر الله تعالی سمیع و بصیر نباشد، لازم آید که اکمل از الله تعالی باشیم، و این محال است.

و اعترض علی هذا الدلیل بأنّ الماشی أکمل ممّن لایمشی و الحسن الوجه أکمل ممّن لیس کذلک مع إمتناع ذلک علی الله تعالی.

و الجواب: لانسلّم أنّ الماشی أکمل ممّن لا یمشی مطلقاً بل فی الحیوان و کذلک الحسن الوجه. بخلاف السمیع و البصیر، فإنّه مدرِک للمسوعات و المبصرات بأعیانها. و لا شکّ أنّ إدراک الأشیاء بأعیانها أکمل مطلقاً من عدم إدراکها لاسیّما إنّا بیّنا فی بحث الإدراکات إمکان حصولهما بدون توسط الحاسّة.

و الحقّ حصولهما لله تعالی. لأنّا بیّنا فی فصل العلم أنّ الله تعالی عالم بجمیع المعلومات علی ما هی من الکلّیة و الجزئیة مسموعات کانت أو مبصَرات. و إذا کان عالماً بالمسموعات و المبصَرات بأعیانها کان سمیعاً و بصیراً. إذ لیس السمع و البصر إلّا إدراک عین المسموع و إدراک عین المبصَر کما بیّنا فی بحث الإدراکات؛ والله تعالی أعلم.

فصل دهم

در بیان تخلیق

اتفاق علما است که الله تعالی متصف به صفت تخلیق است؛ یعنی متصف به صفت تکوین است. و لیکن ایشان اختلاف کرده‌اند که تخلیق مغایر قدرت است یا نه. نزدیک فقهای ماوراء النهر یعنی فقهای حنفیّه ـ قدّس الله أرواحهم ـ تخلیق مغایر قدرت است، و حقّ این است. و نزدیک مشایخ عراق، تخلیق مغایر قدرت نیست، و اختیار امام فخر الدین رازی همین قول است.

إحتجّ الفقهاء بأنّا نعلم أنّ الله تعالی قادر علی خلق الشموس و الأقمار الکثیرة فی هذا العالم، لکنّه ما خلقها. فالقدرة حاصلة دون التخلیق، فهما متغایران. و التخلیق غیر المخلوق أیضاً أی التکوین غیر المکّون لأنّا نقول وجد هذا المخلوق لأنّ الله تعالی خلقه. فیُعلّل وجوده بتخلیق الله تعالی إیّاه. فلو کان التخلیق عین المخلوق لکان قولنا «وُجد لأنّ الله تعالی خَلَقه» جاریاً مجری قولنا « وُجِد ذلک لنفسه »، و ذلک باطل. لأنّه لو وجد لنفسه لامتنع وجوده بتخلیق الله تعالی، و ذلک یوجب تعطیل الصانع.

و یمکن بیان التغایر بوجه آخر و هو أن یقال : التخلیق متوقّف علی القدرة و القدرة غیر متوقّفة علی التخلیق فیتغایران.

و احتجّ المشایخ بأنّ صفة القدرة تؤثّر علی سبیل الجواز باتّفاق بیننا و بین الفقهاء المذکورین. فصفة التخلیق إن کانت مؤثّرةً أیضاً علی سبیل الجواز کانت عین القدرة. و إن کانت مؤثّرةً علی سبیل الوجوب، لزم أن یکون الله تعالی موجَباً لا مختاراً، و هو محال.

و الجواب : أنّ تأثیر الخلق فی المخلوق علی سبیل الوجوب علی معنی أنّه متی خلق الله تعالی وجب وجود المخلوق و إلاّ لزم العجز. و أمّا حصوله من الله تعالی فَعَلیٰ سبیل الجواز، لأنّه متی شاء خلق و متی لم یشأ لم یخلق. و القدرة بعکس ذلک؛ إذ

تأثیرها علی سبیل الجواز و حصولها لله تعالی علی سبیل الوجوب. فللخلق جهتان : جهة الإیجاب و جهة الجواز، و لا یلزم من جهة إیجابه کون الله تعالی موجَباً، و لا من جهة جوازه بالتفسیر المذکور کونه قدرةً لِمٰا بینّا أنّ جهة جوازه غیر جهة جوازها.

فصل یازده

در بیان کلام

بدان که اهل ملّت اتفاق کرده‌اند که الله تعالی متکلم است. و لیکن ایشان را در معنی کلام اختلاف است :

نزدیک معتزله و حنابله، کلام او تعالی همین الفاظ و حروف است که دالّ بر معانی است. و لیکن معتزله می‌گویند که این الفاظ و حروف حادث است و قائم به غیر ذات الله تعالی است. و معنی بودن الله تعالی « متکلم » بودن او تعالی موجد این الفاظ و حروف در اجسام مخصوصه است، چنانکه ملک یا نبیّ.

و ابوالهذیل که از معتزله است می‌گوید که : خطاب «کُنْ» عرضی است حادث لافی محلّ و باقی کلام نیز عرض است، و لیکن حادث در جسمی از اجسام است.

و حنابله برآنند که این الفاظ و حروف قدیم است و قائم به ذات الله تعالی است.

و نزدیک کرامیّه کلام الله تعالی ازلی است و لیکن آن کلام نه لفظ است و نه معنی لفظ است، بلکه آن کلام قدرت او تعالی بر اِحداث قول خویش در ذات خویش است. و آن قول همین الفاظ و حروف است که دالّ بر معانی است. پس ایشان میان کلام الله تعالی و میان قول او تعالی فرق پیدا می‌آرند که کلام الله تعالی ازلی است و قول او تعالی حادث است و قائم به ذات الله تعالی است.

و دلیل بر فساد این رأی رکیک، بطلان قیام حوادث به ذات الله تعالی است و آن ذکر کرده آید ـ إن شاء الله العزیز.

و نزدیک اهل سنّت و اشاعره کلام الله تعالی مفهوم این الفاظ و حروف است که

مسمّی به کلام نفسی[۱] است. و آن کلام نفسی ازلی است و قائم به ذات الله تعالی است؛ و حقّ این است.

و تحقیق الکلام النفسی أنّ من یرید أن یأمر أو ینهی أو یخبر أو یستخبر یجد فی نفسه قبل التلفظ معناها. ثم یعبّر عنه بلفظ أو کتابة أو إشارة أو غیر ذلک. فذلک المعنی هو الکلام النفسی و ما عبّر به من اللفظ أو الکتابة أو الإشارة أو غیر ذلک هو الکلام الحسّی. و مغایرة الکلام النفسی و الحسّی ظاهرةٌ. إذ الکلام الحسّی قد یختلف باختلاف کلّ من هذه الثلاثة نوعاً وصنفاً[۲] دون الکلام النفسی.

و ظاهرٌ انّ الکلام النفسی غیر العلم[۳]. إذ هو یکون مع قصد الخطاب إمّا مع النفس أو مع الغیر دون العلم. فإنّه لایکون فیه قصد خطاب و لو کان یصار کلاماً و هو أیضاً غیر الإرادة و القدره و غیرهما. و لایُظنّ أنّ الأمر هو الإرادة و لیس کذلک. إذ الأمر[۴] قد یوجد بدون الإرادة کما فی أمر الکافر، و قد توجد الإرادة بدون الأمر کما یراد و لا یؤمر.

و إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ الله تعالی موصوف بالکلام النفسی. لأنّ العقل لایأبی عن ذلک و قد ثبتت[۵] نبوّة الأنبیاء ـ علیهم السلام ـ و هم إتّفقوا علی کونه تعالی متکلّماً. و کلّ من هاتین المقدّمتین عُلِم بالتواتر.

ثمّ الکلام الذی اتّفقوا علیه إمّا الکلام النفسی أو اللفظ الدالّ علیه. و علی التقدیرین

---

۱. ش : لأنّ المتکلم هو النفس.

۲. ش : بأن یختلف من صنف أحد هذه الثلاثة إلی صنف آخر منه. إذ کلّ من هذه الثلاثة نوع. لاختلاف هذه الثلاثة بالحقیقة و لکلّ منها أصناف. فللفظ أصناف من العربی و الفارسی و الترکی و أمثال ذلک. و للکتابة أیضا أصناف من الکتابة بالعربیة و الهندیة و الترکیة و غیر ذلک. و کذلک للإشارة أصناف یمکن وضعها للمعانی. و مع اختلاف الکلام الحسّی بهذه الوجوه قد یکون الکلام النفسی متحداً. فظهر الفرق بین الکلام الحسّی و النفسی.

۳. ش : إعلم أنّه لاالتباس بین الکلام النفسی و بین شیء من الإلتفات سوی العلم و الکلام. فإنّهما متقاربان. و الفرق الواضح البیّن أنّ الکلام النفسی لابدّ و أن یکون مع قصد الخطاب دون العلم. و المتکلمون تحیّروا فی الفرق بینهما و هذا الفرق من خواص المتأخرین.

۴. اصل : لأمر .

۵. اصل : ثبت .

یلزم قیام الکلام النفسی بذات الله تعالی. أمّا إذا کان المراد بالکلام الکلام النفسی فظاهر، و أمّا إذاکان المراد اللفظ فاللفظ لایکون بدون المعنی ضرورةً. و لأنّ عدم الکلام النفسی نقص فیلزم اتّصافه به. و لیس شیء من الکلام النفسی بحادث و إلّا فإن کان قائماً بذاته تعالی یلزم قیام الحوادث بذاته و هو محال؛ و إن کان قائماً بغیره یلزم قیام صفة الشیء بغیره، و هذا محال أیضاً. و إن کان قائماً بنفسه یلزم قیام العرض بذاته، و ذلک أیضاً محالٌ.

و احتجّت المعتزلة و الحنابلة علی أنّ کلام الله تعالی هو هذه الحروف و الأصوات الدالّة بوجوه :

الأوّل : الکلام فی اللغة و العرف هو هذه، و لأجل هذا لایوصف الأخرس بکونه متکلّماً.

الثانی : قوله تعالی « إنّا أنزلناه قُراناً عَرَبیّاً »[1]، وصف القرآن بکونه عربیّاً و العربیّ إنّما یکون هو اللفظ.

الثالث : قوله تعالی «و إنْ أحَد مِنْ المُشرکین استَجارَک فَأجِرْه حتّی یَسْمَع کلامَ‌اللّه»[2]، و المسموع هو الألفاظ و الحروف دون المعنی.

ثم قالت المعتزلة : « هذه الألفاظ و الحروف حادثة. لأنّه إمّا أن یقال إنّه تعالی تکلّم بهذه الحروف فی الأزل دفعةً أو علی التعاقب. فإن کان الأوّل لم تحصل منها هذه الکلمات الّتی نسمعها. لأنّ التی نسمعها حروف متعاقبة فحینئذٍ لا یکون هذا القرآن المسموع أزلیاً. و إن کان الثانی کان وجود کلّ منها مسبوقاً و مشروطاً بانقضاء السابق فتکون[3] حادثةً ضرورةً. و إذا کانت حادثةً لایجوز قیامها بذات الله و لا بنفسها؛ فتعیّن قیامها بغیر الله تعالی.

و قالت الحنابلة لمّا ثبت أنّ کلام الله تعالی هو هذه الألفاظ و الحروف و لا یجوز

---

۱. یوسف/۲.

۲. توبه/۶.

۳. اصل : فیکون.

قیامها بذات الغیر لأنّ صفة الشیء لا یمکن قیامها بالغیر و لا بنفسها. فتعیّن قیامها بذات الله تعالی فتکون قدیمةً و إلّا لصارت ذاته تعالی محلّاً للحوادث.

و الجواب عن الأوّل : أنّ الکلام بحسب اللغة أیضاً یطلق علی الکلام النفسی. قال الأخطل:

إنّ الکلام لفی الفؤاد و إنّما جُعل اللسان علی الفؤاد دلیلاً

و عن الثانی و الثالث : أنّ معنی الأوّل « إنّا أنزلناه قرآناً معبّراً بالعربیّ »؛ و معنی الثانی «حتّی یسمع لفظ کلام الله ». لأنّ صرفها إلی ذلک أولی من التزام قیام صفة الله تعالی بالغیر و التزام قِدَم هذه الألفاظ و الحروف.

و الأحسن أن یقال : القرآن هو الکلام النفسی المعبّر بهذه العبارات. فلهذا صحّ وصفه بالعربیّ و المسموع. و هذا سرّ هذا الموضع.

و احتجّ من قال بحدوث کلام الله تعالی بالمعقول و المنقول.

أمّا المعقول فوجوهٌ :

الأوّل : لو کان کلام الله تعالی قدیماً و هو أمر و نهی و خبر و استخبار و نداءٌ، فتلزم[1] هذه الأشیاء بدون المخاطب. لأنّ المخاطبین إنّما وجدوا فیما لایزال. و ذلک[2] عبث و سفه لایلیق بکلام الله تعالی.

الثانی : أنّه تعالی أخبر بلفظ الماضی فی کثیرٍ من المواضع کقوله تعالی « إنّا أرْسَلْنا نوحاً »[3]. فلو کان الکلام قدیماً یلزم الکذب[4] و یلزم أیضاً کونه حادثاً لکونه مسبوقاً بالمخبَر عنه فیلزم حدوثه علی تقدیر قِدَمه و هو محال.

الثالث : إتّفق الاصولیون علی أنّ القرآن الذی هو کلام الله هو هذه الالفاظ الدالة علی

---

۱. اصل : فیلزم .

۲. ش : أی الخطاب بدون المخاطب .

۳. نوح/۱ .

۴. ش : إذ ما أرسله قبل الأزل .

تلک المعانی. لأنهّم عرّفوه بأنّه الکلام المنزل للإعجاز بسورة منه. و الإنزال و الإعجاز إنّما هو للفظ. وعرّفه الغزّالی بأنّه ما نقل بین دفّتی المصحف تواتراً و المنقول بین دفّتی المصحف هو اللفظ. فحینئذٍ یکون کلام الله تعالی حادثاً. و یلزم أیضاً أن لا یکون کلام الله تعالی هو الکلام النفسی و إلاّ یلزم أن لا یکون القرآن کلام الله تعالی و هو باطل بالإتّفاق.

و أمّا المنقول فوجهان :

الأوّل : قوله تعالی « إنّما أمره إذا أراد شَیئاً أن یَقول له کُنْ فیکون »[1] و الکائن حادثٌ. فکُن أیضاً حادث لمقارنتهما لقوله تعالی « إذا أراد شیئاً ». لأنّ هذا النوع من الکلام یفید المقارنة، و « کُن » کلام الله تعالی، فیلزم حدوث کلامه تعالی.

الثانی : القرآن ذکر، لقوله تعالی : « ص و القرآن ذی الذکر »[2] و قوله تعالی : « و هذا ذِکرٌ مُبارَکٌ »[3] و قوله تعالی « و إنّه لَذِکرٌ لَک و لِقَومِک »[4]، و کلّ ذکر محدث لقوله تعالی «ما یَأْتیهم مِنْ ذِکْرٍ مِنْ رَبّهم مُحدَثٍ إلاّ اسْتَمِعوه»[5] و قوله تعالی « و ما یَأْتیهم من ذِکْرٍ من الرَّحمَن مُحْدَثٍ إلاّ کانوا عنه مُعْرِضین »[6]

و اعلم : أنّ هذه الشُبه مشکلة و الجواب عنها صعب لاسیّما الأوّلین[7]، و اضطربت الآراء فی جوابها : فقال عبدالله بن سعید : « إنّ کلام الله تعالی فی الأزل واحد لیس بأمر و لا نهی و لا خبر و لا استخبار ثم صار فیما لایزال کذلک بحسب التعلّقات إلی الأشیاء و اختلاف الأوقات، و بحسب ذلک تختلف الألفاظ الدالّة علیه کما فی العلم. فإنّه واحد و

---

۱. یس/۸۲.
۲. ص/۱.
۳. انبیاء/۵۰.
۴. زخرف/۴۴.
۵. انبیاء/۲.
۶. شعراء/۵.
۷. ش : و هما أنّ الخطاب بدون المخاطب محال و أنّ الإخبار بلفظ الماضی ممتنع.

إنّما یصیر ماضیاً و مستقبلاً و حالاً بالنسبة إلی الأزمنة، و تختلف الألفاظ بحسب ذلک ».

و فیه بحث. لأنّ الحکم إنّما یصحّ علی الشیء بعد تصوره و هذا المعنی غیر متصور إذ لا یُعقل معنی أزلی لا یکون شیئاً من هذه الأقسام الموجودة فی الکلام ثـمّ یـصیر بحسب الأوقات واحداً منها، و من ادّعی[1] فعلیه البیان. و أیضاً الکلام لا یمکن بدون الخطاب سواء کان واحداً أو کثیراً. و حینئذٍ تکون الشبهة و هی « خطاب المعدوم » باقیةً.

و أمّا جمهور الأصحاب من أهل السنّة فذهبوا إلی أنّ کلام الله تعالی فی الأزل کان أمراً و نهیاً و خبراً.

ثمّ منهم من قال : المعدوم فی الأزل مأمور علی تقدیر الوجود لاعند العدم فلا یلزم المحذور.

و فیه بحث. لأنّه حینئذٍ یکون المعدوم مخاطَباً بأن یفعل أو یترک کذا عند الوجود، و الشبهة إنّما هی هذه، و هی ما اندفعت و الشبهة الثانیة[2] باقیة بحالها.

و منهم من قال : إنّه کان فی الأزل أمراً من غیر مأمور. ثمّ لمّـا اسـتمرّ و بـقی صـار المکلّفون بعد دخولهم فی الوجود مأمورین بذلک الأمر. و ضـربوا له مـثالاً و هـو أنّ الإنسان إذا قرب موته قبل ولادة ولده فربّما یقول لبعض الناس : إذا أدرکت ولدی فقل له إنّ أباک کان یأمرک بتحصیل العلم. فهناک قد وجد الأمر و المأمور معدوم، حتّی لو بقی ذلک الأمر إلی أوان بلوغ ذلک الصبیّ لصار مأموراً.

و فیه بحث إذ الکلام فیما لیس هناک مأمور و لامن ینهی إلیه.

و منهم من أجاب بأنّ کلام الله تعالی هو الخبر، و الخبر فی الأزل واحد لکنّه مختلف إضافته بحسب اختلاف الأوقات، و بحسب ذلک تختلف الألفاظ الدالة علیه کما ذکرنا فی العلم.

و فیه بحث. إذ بتقدیر تسلیم انحصار کلام الله تعالی فی الخبر لانسلّم جواز تـغیّر

---

۱. اصل : الدّعی .

۲. ش : و هو قوله کونه حادثاً لکونه مسبوقاً بالمخَبر عنه فیلزم حدوثه .

معنی الخبر بتغیّر الأوقات.

و الحقّ فی الجواب عن الأوّل : أنّ الکلام النفسی الذی هو معان معقولة إنّما یقع الخطاب به مع المخاطب المعقول یوجد فی زمان آخر قبلُ أو بعدُ، و یکون ذلک الخطاب بحسب وقته و حاله، و هو إنّما یُستقبَح[1] فی الکلام الحسّی. إذ یجب فیه حضور المخاطب الحسّی. و هذا جواب بدیع.

و عن الثانی : أنّ إخباره تعالی لا یتعلّق بالزمان. لأنّه أزلی و المخبَر عنه متعلّق بالزمان، و التغیّر علیه لا علی الإخبار الازلیّ کما فی علمه تعالی فانّه تعالی عالم فی الأزل بوجود زید بأنّه سیکون و عند وجوده بأنّه کان. و التغیّر علی المعدوم لا علی العلم عندنا و لا علی الذات عندهم فکذا هذا.

و الجواب عن الثالث : أنّ القرآن هو الکلام النفسی الملفوظ بتلک الألفاظ فلذلک جاز وصفه بالمنزل و المعجز. و المعنی من کون القرآن کلام الله تعالی کون الکلام النفسی کذلک.

و عن الرابع. أنّ طلب الکون أزلی لکنّه بالنسبة إلی زمان المکوّن کما یقال الیوم لشیء کُنْ غداً .

و عن الخامس : أنّ المراد بالذکر لفظ القرآن.

ثمّ قال أکثر أهل السنّة: إنّ کلام الله تعالی واحد[2] غیر متجزّ و هو الخبر. و قال بعضهم: إنّ لله تعالی خمس کلمات : الأمر و النهی و الخبر و الإستخبار و النداء. و قال بعضهم کعبدا لله بن سعید و من تابعه إنّ کلام الله تعالی واحد لیس بشیءٍ من هذه الأقسام کما ذکرنا. و هذا القول فی غایة البعد کما قرعنا سمعک.

ثمّ المعتزلة أظهروا التعجب من القول الأوّل و قالوا : الأمر و النهی و الخبر و الإستخبار و النداء حقائق مختلفة. فالقول بأنّ الکلام الواحد مع کونه واحداً أمر و نهی و

۱. اصل : + ذلک .

۲. ش : أی واحد وحدة حقیقیة .

خبر و إستخبار و نداء یقتضی کون الحقائق المختلفة حقیقة واحدة و هو محال.

و الجواب : أنّ الأمر هو الخبر بأنّه لو فعل الفعل الفلانی إستحقّ المدح و النهی بالعکس، و الإستخبار هو الخبر بأنّه أطلب منک الإخبار، و النداء هو الخبر بأنّه أطلب منک الإقبال. فیرجع حاصل جمیع الأقسام إلی الخبر[۱].

و فیه بحث. لأنّ إعتبار الکلام فی اللغة و العرف و العقل بالنسبة إلی مدلوله و هو ما وُضع اللفظ له لا بالنسبة إلی ما یفضی إلیه مدلوله علی تقدیر أو اعتبار. إذ لو اعتبرت[۲] أمثال هذه لجاز إعتبار ذلک فی الخبر أیضاً فجاز جعله أمراً أو نهیاً أو غیر ذلک. فیقال الخبر هو الأمر بفهم معنی الخبر و إستماعه بدلیل أنّ السامع متی یغفل یقوله المتکلم : «إفهم و إستمع». و لأنّه یرتفع الوثوق عن الوعد و الوعید لإحتمال معنی آخر غیر ما یفهم. و لأنّ الخبر یحتمل الصدق و الکذب و یقترن بأحد الأزمنة و له متعلَّق فی الخارج دون الباقیة فکیف یکون أحدهما عین الآخر.

ثم غایة ما یمکن فی تحقیق هذا الکلام أن یقال : هذه الأقسام الخمسة تشترک[۳] فی کونها کلاماً. إذ یصدق علی کلّ منها أنّه کلام. فالکلام مشترک بینها. فذلک المشترک هو ذلک الشیءالواحد الذی یصیر تارةً هذا و مرّةً ذلک و اُخری ذلک، و هو أزلی قائم بذات الله تعالی.

و فیه بحث إذ سلّمنا أنّ الکلام مشترک لکن لانسلّم تجرّده عن أحدهما إذ المشترک یمتنع أن یوجد بدون واحد من أقسامه. هذا غایة هذا الموضع؛ و الله اعلم.

---

۱. ش : و کما لا یمتنع أن یکون العلم الواحد علماً بالأشیاء الکثیرة فلذلک لا یمتنع أن یکون الخبر الواحد خبراً عن الأشیاء الکثیرة.

۲. اصل : أعتبر .

۳. اصل : یشترک .

خاتمه

علما در لفظ قرآن اختلاف کرده‌اند : نزدیک بعضی قرآن لفظ جبرائیل است ـ علیه السلام. زیرا که الله تعالی می‌فرماید : « إنّه لَقول رسولٍ کریم ذِی قُوّةٍ عِنْدَ ذِی العَرْشِ مَکِین »[1]. و نزدیک بعضی لفظ قرآن لفظ پیغامبر است ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم. زیرا که در تنزیل است « نَزَّلَ به الروحُ الأمِینُ عَلیٰ قَلْبِک »[2]؛ و نازل بر قلب پیغامبر معنی قرآن است نه لفظ قرآن. پس لفظ قرآن لفظ پیغامبر ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ بود. و نزدیک بعضی صورت این الفاظ و حروف بی‌واسطهٔ کسی مخلوق الله تعالی بر لوح محفوظ است. و این قول اقرب به کمال و عظمت است و مناسب کلام الله تعالی و ملائم اعجاز است.

قال قوم : الأولی أن لایقال لفظ القرآن بل نظم القرآن. لأنّ اللفظ فی الأصل « الرَمی و الإلقاء ». یقال لَفَظَتْ الرحی الدقیقَ أی رَمَتْه و ألْقَتْه، و هذا لایناسب هذا المقام.

و لقائل أن یقول : النظم أیضاً یفهم منه الشعر ظاهراً، و هذا مما یجب الإحتراز عنه لأنّ الله تعالی نفی کونه شعراً. و لأنّ النظم هو نسبة بین الحروف، و النسبة التی بین الحروف لایطلق علی مجموعها. ثمّ الأوْلی أن یقال عبارة القرآن؛ و الله أعلم.

---

۱. تکویر/۲۰.

۲. شعراء/۱۹۳.

فصل دوازدهم

در بیان رؤیت

بدان که اتفاق اهل سنّت است که رؤیت الله تعالی به غیر مسامتت[1] و محاذات و جهت و مکان و دیگر أمارات حدوث جایز است. و نزدیک همه فرقه‌های دیگر رؤیت الله تعالی جایز نیست. و مشبّهه و کرامیّه اگر چه رؤیت الله تعالی جایز می‌گویند. و لیکن نزدیک ایشان جواز رؤیت مبتنی بر آن است که الله تعالی در اعتقاد ایشان جسم و ذو جهت و در مکان است. فأمّا بر تقدیر عدم این معانی، پیش ایشان نیز رؤیت الله تعالی محال است.

چون این معلوم شد، پس بدان که عقل را در اثبات رؤیت استقلال نیست. و نهایت سعی عاقل در این باب بیان جواز است. و لیکن در این مقام همین مقدار کافی است. زیرا که با بیان جواز چون قول مخبر صادق جمع شود، مفید غرض و مبطل قول منکران رؤیت است.

و بیان جواز رؤیت آن است که : ادراک جزئی به دو طریق است :

یکی آن است که : مثال آن جزئی ادراک کرده شود و بدان مثال بر آن جزئی استدلال کرده آید، و این ادراک را تخیّل و توهّم گویند؛ و در این ادراک غیبوبت مدرَک جایز است.

و دوم آن است که : نفس آن جزئی به غیر واسطهٔ مثالِ او ادراک کرده شود؛ و در این ادراک حضور مدرَک واجب است. و هم از این جهت این ادراک را مشاهده خوانند. و مشاهده عبارت از ادراک نفس موجود است. و هر که را این ادراک حاصل است ـ خواه

---

۱. ش : المسامتة هی أن یکون المرئی مقابلاً للعین بحیث لو أخرج خطّ مستقیم من الحدقة قائماً علی سطحها لمرّ علی المرئی؛ و المحاذات أعم من ذلک .

به حاسّه خواه به غیر حاسّه ـ او را به ضرورت مشاهده حاصل است.

چون این مقرّر گشت پس بدان که : علم الله تعالی کامل و ادراک او تعالی تامّ است. هیچ چیز از علم او بیرون نیست. پس او تعالی مدرِک همهٔ اشیا بأعیانها باشد. زیرا که عدم این نوع ادراکْ نقص است. و چون الله تعالی مدرِک همهٔ اشیا بود، مدرِک عین ذات خود که در خارج موجود است، نیز باشد. و عین ذات موجودهٔ او تعالی مشاهَد او تعالی بود. پس جایز باشد که ذات موجودهٔ معیّنه مشاهَد بود.

و از این دانسته شد که ذات موجودهٔ او تعالی که منزّه از جسمیّت و جهت و مکان است، قابل مشاهده است. و قابلیت بالقیاس إلی الأشیاء مختلف نیست. زیرا که ذاتی است و نسبت ذات در اقتضای قابلیت در جمیع ابصار واحد است. پس مشاهدهٔ او تعالی بالنسبة إلی أبصارنا قابل بود؛ و اگر تفاوت افتد، از جهت رائی باشد؛ از آن که او را قوّت مشاهده نبود. و اَبصار ما رائی اشیای ممکن الرؤیة است. پس اَبصار ما را بدین قوّتی که هست یا به قوّتی که در دارالخلد در وی مخلوق خواهد شد، توانایی رؤیت باشد. فحینئذٍ اگر الله تعالی تجلّی کند، جایز بود که ما او را ـ تعالی و تقدّس ـ به غیر تشبیه و تکییف و محاذات و مسامتت ببینیم. این وجه معقول و بیان جواز رؤیت الله تعالی است.

و دلیل جمهور اهل سنّت ـ کثّرهم الله تعالی ـ بر جواز رؤیت الله تعالی معقول و منقول است :

معقول آن است که : طویل و عریض مرئی است. و طویل و عریض را معنی نیست مگر جواهر متألّفهٔ در جهت مخصوص. و این معنی دلالت می‌کند که جواهر مرئی است. و نزاعی نیست که الوان مرئی است. و این دالّ است که اعراض نیز مرئی است.

فَعَلیٰ هذا معلوم شد که صحّت رؤیت حکمی مشترکٌ فیه میان جواهر و اعراض است. و حکم مشترک را از علّت مشترکةٌ فیها چاره نیست. و مشترک میان جواهر و اعراض یا وجود است یا حدوث یا امکانِ حدوث. وامکان را صلاحیت علّیت نیست.

چه حدوث عبارت از وجود بعد عدم است. و امکان عبارت از عدم ضرورت وجود و عدم است. و قید عدمی را صلاحیت علّیت نیست. پس متعیّن شد که علّت وجـود است، والله تعالی موجود است. فوجب القول بجواز رؤیته.

و در این دلیل بحث است. زیرا که مسلّم نیست که جواهر مرئی است. بلکه مرئی اعراض است، چنانکه الوان و اضواء و جز آن. و بر تقدیر تسلیم که جواهر مرئی بود، لانسلّم که تعلیل احکام مشترکه به علل مشترکه واجب است. زیرا که تعلیل مشترکات به مختلفات جایز است. چه حرارتْ میان آتش و ضوءِ شمس مشترک است. و علّت حرارتِ آتشْ طبیعت آتش است. و علّت حرارت ضوءِ آفتابْ آفتاب است. و بر تقدیر تسلیم وجوب تعلیل احکام مشترکه به علل مشترکه، لانسلّم که علّت مشترکةٌ فیها میان جواهر و اعراض منحصر در وجود و حدوث و امکان است.[۱]

و نیز این دلیل منقوض است به صحّت مخلوقیّت و ملموسیّت و قبول قسمت که مشترک میان جواهر و اعراض است. زیرا که این احکام میان این هر دو چیز مشترک است. و حکم مشترک را از علّت مشترکه چاره نیست. و آن یا وجود است یا حدوث یا امکان. و ثانی و ثالث باطل است؛ پس وجود علّت بُوَد. و الله تعالی مـوجود است؛ فتلزم[۲] علیه هذه المعانی و هو محال.

و منقول ده وجه است :

وجه اوّل : قول الله تعالی است : « وجوهٌ یَومَئِذٍ نَاضِرةٌ إلی رَبِّها نَاظِرةٌ »[۳]. و طریق تمسّک بدین قول آن است که : نظر یا به معنی رؤیت است، یا به معنی تقلیب حدقه به جانب مرئی بـرای طـلب رؤیت اوست. اگـر نـظر بـه مـعنی اوّل است، فـقد حـصل المطلوب. و اگر به معنی دوم است، حمل نظر بر ظاهر متعذّر است. زیرا که تـقلیب

۱. ش : بلکه روا باشد که غیر این هم باشد، چنانکه تعیّن و وجوب و غیرهما.
۲. اصل : فیلزم .
۳. قیامت/۲۳ .

حدقه نیست مگر به سوی آن مرئی که او در جهت بود، و الله تعالی از جهت منزّه است. پس از حمل کردن نظر بر رؤیت چاره نباشد. زیرا که نظر سبب رؤیت است. و اطلاق لفظ سبب و ارادت مسبّب اقوی‌ترین وجوه مجاز است. و حینئذٍ مراد از نظر رؤیت بود، فیلزم المطلوب.

سؤال : چرا مضاف « ربّها » محذوف نباشد و تقدیر آیت چنین بود : « وجوهٌ یومئذٍ ناضِرةٌ إلی ثوابِ ربِّها ناظرةٌ » یا « إلی واحد آلاء » باشد و « ناظرة » محمول بر « منتظرة » بود؛ و معنی آیت چنین باشد : « وجوهٌ یومئذٍ ناضرة نعمة ربّها منتظرة ».

جواب : حذف به غیر حاجت خطاست. و حمل « ناظرة » بر « منتظرة » مناسب مقام نیست. زیرا که سوق این آیت برای بیان نعم است، و انتظار سبب غم است. و هم از بهر این گفته‌اند که : « الإنتظار موت أحمر » أی أشدّ. پس تأویل اوّل، أولی از این تأویل باشد.

و در این جواب بحث است. زیرا که انتظار وصول نعمت وقتی که آن وصولْ متیقّن باشد، سبب غم نیست، بلکه موجب فرح است. و هم از این جهت گفته‌اند که:«المأمولُ خیرٌ من المأکول».

و اَولی آن است که گفته شود : تأویل اوّل اظهر و اقرب از این تأویل است. و بیان اظهریت آن است که ذکر نظر و ارادت رؤیت شایع و کثیر است. چه اگر لفظ نظر اطلاق کرده می‌شود، تبادر افهام به سوی رؤیت است، به سوی انتظار نیست.

و بیان اقربیت آن است که : اگر حقیقت متعدده باشد، شرط است که لفظ بر أقرب المجازات إلی الحقیقة حمل کنند، و رؤیت اقرب به نظر از انتظار است.

وجه دوم نیز قول الله تعالی است : « فَإن اسْتَقرّ مَکَانَه فَسَوْف تَرانِی »[1]. و طریق تمسّک بدین آیت آن است که : الله تعالی رؤیت را معلَّق به استقرار جبل کرده است، و استقرار جبل امری جایز است. پس رؤیت نیز جایز باشد. زیرا که معلَّق به جایز، جایز است.

---

۱. اعراف/۱۴۳.

سؤال : رؤیت معلّق به مطلق استقرار جبل نیست. چه اگر رؤیت معلّق به مطلق استقرار جبل بودی، به حصول پیوستی لحصول مطلقِ الإستقرار[۱]. بلکه رؤیت معلَّق به استقرار جبل در حالت تجلّی است. و معنی آیت آن است : « إنّ الجبل لو أطاق الرؤیة و تمکّن من استقراره حالةَ التجلی فأنت تطیق الرؤیة ». و در واقع جبل را در حالت استقرار نبوده است. زیرا که الله تعالی می‌فرماید : « فَلَمّا تَجَلّیٰ رَبُّه لِلْجَبَل جَعَله دَکّاً وَ خَرَّ موسی صَعِقا».[۲] و نیز حرف شرط ماضی را به معنی مضارع می‌گرداند. پس معنی آیت چنین بود : « لوصار الجبل مستقرّاً فی المستقبل فسوف ترانی ». و جبل در وقتی که استقرار او به حسب آن وقت بُود، مستقر نگشته است و اگر نه رؤیت واجب بودی؛ و به اجماع رؤیت حاصل نشده است، بلکه جبل در آن وقت متحرّک بوده است. و استقرار در حالت تحرّک محال است. پس رؤیت معلّق به محال بود و معلَّق به محال، محال است.

جواب : استقرار در حالت تحرّک محال نیست، بلکه ممکن است، بأنْ یقع السکون بدل الحرکة. امّا محال، اجتماع حرکت و سکون است؛ فتأمّل.

وجه سوم نیز قول الله تعالی است که از سؤال مهتر موسی ـ علیه السلام ـ حکایت فرموده است : « رَبِّ أرِنی أنْظُر إلیک »[۳]. و ظاهر است که این سؤال دلیل بر جواز رؤیت الله تعالی است، و اگرنه یا جهل موسی ـ علیه السلام ـ و یا عبث او لازم آید. چه اگر موسی ـ علیه السلام ـ عالم به امتناع رؤیت نبود، جهل او ثابت گردد. و اگر عالم به امتناع رؤیت باشد، سؤالِ رؤیتْ عبث بالله[۴] تعالی بود، و مثلُ موسی لا یَجوز أنْ یکون جاهلاً بوصف من أوصاف الله تعالی أو یکون عابثاً بالله تعالی.

سؤال : جهل و عبث فوق معصیت نیست، و معصیت در حقّ انبیا ـ علیهم السلام ـ

۱. اصل : لإستقرار .
۲. اعراف/۱۴۳ .
۳. اعراف/۱۴۳ .
۴. اصل : با الله .

جایز است. امّا بعضی که اطلاق معصیت در حقّ انبیا ـ علیهم السلام ـ جایز نداشته‌اند، بلکه در حقّ ایشان زلّت گفته‌اند، نزاع لفظی است. چه کتاب ناطق به لفظ معصیت است، قال الله تعالی : «وَ عَصَی آدَمُ رَبَّه فَغَوی»[۱]

جواب : جهل از قبیل معصیت نیست، فلا تُعتبر المناسبة بین الجهل والمعصیة. و عبث بالله[۲] تعالی از اقبح معاصی است، بلکه کفر است؛ فلا یُنسب إلی موسی ـ علیه السلام.

سؤال : جایز است که نبیّ بعضی اوصاف حقیقیه الله تعالی نداند تا آن که الله تعالی او را علم ندهد. چنانکه پیغامبر ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلم ـ می‌فرماید : « أو إسْتَأثَرتَ به فی عَلْمِ الغَیب »[۳]، الحدیث.

وجه چهارم نیز قول الله تعالی است : « لِلَّذینَ أحْسَنوا الحُسْنی وَ زِیادَةٌ »[۴]. منقول است از پیغامبر ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ که : مراد از این زیادت، رؤیت الله تعالی است.

وجه پنجم آن است که : الله تعالی می‌فرماید : « أَلَذینَ یَظنّون أنّهم مُلاقوا رَبَّهم »[۵]، «أولَئِکَ أَلَّذینَ کَفَروا بآیاتِ رَبِّهم و لِقائه »[۶]، « فَمَنْ کانَ یَرجوا لِقاءِ رَبِّه »[۷]، « بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِم کافِرون »[۸]، « تَحیَّتُهم یَوْمَ یَلْقَونَه »[۹].

---

۱. طه/۱۲۱ .
۲. اصل : با الله .
۳. بحارالانوار، ج ۸۶، ص ۳۲۴ و ج ۹۰، ص ۲۰۱ و ج ۹۱، ص ۷۷ و ج ۹۷، ص ۱۶۵، ۲۱۳، ۲۶۰، ۳۳۲، ۳۳۶ و ج ۹۸، ص ۶۳، ۹۹، ۳۱۲ .
۴. یونس/۲۶ .
۵. بقره/۴۶ .
۶. کهف/۱۰۵ .
۷. کهف/۱۱۰ .
۸. سجده/۱۰ .
۹. احزاب/۴۴ .

و طریق تمسّک بدین آیات آن است که : لقاء عبارت از وصول است، و وصول در حقّ الله تعالی محال است، إلاّ أنّ من رأی شیئاً فکما أبصره لَقیه و وصل إلیه، لِأنَّ الرؤیة مستلزِمة للوصول فوجب حمله علی الرؤیة[۱]

وجه ششم قول الله تعالی است : «کَلّا إنّهم عَنْ رَبِّهم یَومَئِذٍ لَمَحْجُوبون »[۲]. الله تعالی کفّار را بدین حجب تخصیص فرمود[۳]، و هذا یدلّ عَلی أنَّ المؤمنین لا یکونون محجوبین.

وجه هفتم نیز قول الله تعالی است : « وَ إذا رَأیت ثُمّ رَأیتَ نَعِیماً وَ مَلِکاً کَبِیراً »[۴]، و ملک کبیر، الله تعالی است. و هذا یدلّ علی أنّه ـ علیه السلام ـ یری ربّه یوم القیامه. فإذا جاز أن یراه النبیّ ـ علیه السلام ـ جاز أن یراه غیره، لعدم القائل بالفصل.

وجه هشتم آن است که : الله تعالی می‌فرماید : « فَلَمّا تَجَلّی رَبُّه لِلْجَبَل »[۵]، و تجلّی در این جا به معنی رؤیت است، و ذلک لأنّه تعالی خلق فی الجبل حیوةً و عقلاً و فهماً و خلق فیه رؤیةً رأی الله تعالی بها.

وجه نهم قول پیغامبر است ـ صلّی الله علیه [و آله] سلّم ـ : « إنکّم سَتَرونَ رَبَّکم یَومَ القِیامَةِ کما تَرَون القَمَرَ لیلةَ البَدر »[۶]. و مقصود از این تشبیه، تشبیه رؤیت الله تعالی به رؤیت قمر است در تعیّن، نه در تشبیه مرئی به مرئی.

و اعلَم أنَّ هذا الحدیث نقله أحد و عشرون نفراً من کبار الصحابة ـ رضوان الله علیهم أجمعین ـ فیکون مشهوراً.

---

۱. ش : فکان هذا من قبیل ذکر اللازم و إرادة الملزوم .

۲. مطففین/۱۵ .

۳. ش : لایقال إنّ التخصیص لایدلّ علی نفی ما عداه. لأنّا أثبتنا الحکم فی نفی ماعداه باعتبار معنی آخر لاباعتبار التخصیص.

۴. انسان/۲۰ .

۵. اعراف/۱۴۳ .

۶. با اندکی تفاوت در : بحارالانوار، ج ۹۴، ص ۲۵۱ و ج ۳۷، ص ۲۳۰ وکنز العمال، ج ۱۴، ص ۴۴۷ ـ ۴۴۹ .

وجه دهم آن است که : صحابه ـ رضوان الله علیهم اجمعین ـ اختلاف کرده‌اند که پیغمبر ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ در شب معراج، الله تعالی را دیده است یا نه. فاختلافهم فی الوقوع یدلّ ظاهراً علی إتّفاقهم علی جواز الرؤیة. لأنّ العقلاء إنّما یختلفون فی الجائز لافی المحال.

و إحتجّت المعتزلة علی إمتناع الرؤیة بوجوه :

الأوّل : أنّه متی حصلت هذه الشرائط الثمانیة وجبت الرؤیة : أحدها سلامة الحاسّة. و ثانیها کون الشیء بحیث لایمتنع رؤیته. و ثالثها عدم القرب القریب من الرائی. و رابعها عدم البعد البعید منه. و خامسها أن لایکون المرئی فی غایة[1] اللطافة. و سادسها عدم الصِغَر. و سابعها عدم الحجاب بین الرائی و المرئی. و ثامنها حصول المقابلة.

و الدلیل علی وجوب الرؤیه عند حصول هذه الشرائط الثمانیة أنّه لولم تجب الروية عند حصولها لجاز أن تکون[2] بحضرتنا جبال شامخة و شموس مضیئة[3] و نحن لانراها. و کلّ ذلک جهالة عظیمة. فثبت وجوب الرؤیة عند حصول هذه الشرائط الثمانیة.

و إذا ثبت هذا، فالشرائط الستّ الأخیرة لاتُعقل إلاّ فی حقّ الأجسام و الله تعالی لیس بجسم. فیمتنع کونها شرائط رؤیة الله تعالی.

فبقی أن یقال الشرط المعتبر فی حصول رؤیة الله تعالی لیس إلاّ سلامة الحاسّة و کون الشیء بحیث یصحّ أن یُری. و هما حاصلان فی الحال فکان یجب أن نراه فی‌الحال، و حیث ما نراه فی‌الحال علمنا أنّ رؤیته إنّما یمتنع لذاته[4].

و الجواب : أنّا نسلّم أنّ رؤیة المحدثات واجبة الحصول عند حصول هذه الشرائط فَبِمَ قلتم إنّ رؤیة اللّه تعالی واجبة الحصول عندها. فإنّ رؤیة الله تعالی بتقدیر حصولها

---

۱. ش : الغایة قید. لأنّه لو کان نفس اللطافة یکون مرئیاً کالماء .

۲. اصل : یکون .

۳. اصل : مضیّة.

۴. ش : و حاصله أنّه لو صحت رؤیة الله تعالی لرأیناه الآن. و التالی باطل فالمقدم مثله.

مخالفة لرؤية المحدثات. و لا يلزم من حصول حكم فى شىء حصوله فيما يخالفه.

و هيهنا وجه آخر منقول عن علىّ بن ابى طالب ـ كرّم الله وجهه ـ و هو أنّ لِأرواحنا إدراكاً آخر ندرِک به الأشياء[1] بأعيانها بدون توسّط الحاسّة إذا تجرّدت الروح بالإرتياض و الإعراض[2] عن الحظوظ البدنية و اللذّات الشهوانية. و كذا تواتر مرتاضى الملل المختلفة فى الأوقات[3] المتغايرة بأنّا قد ندرِک بعد التصفية و التجريد الأشياء[4] البعيدة مع حيلولة الجبال الشاهقة و القلل العالية، و قد جُرِّب ما أخبروا عنه فأصابوا. و مثل هذا التواتر يفيد اليقين و إنّما الإرتياب فى التواتر الذى صدر من اُمّة واحدة فى وقت واحد. و هذا ممّا اتّفق عليه العقلاء. و هذا الإدراک يمتنع أن يكون العين معه طامحاً و إن لم يكن له مدخل فى هذه الرؤية. فيصدق أنّا نراه بأعيننا؛ عَلىٰ أنّ الباء بمعنى المصاحبة و حينئذٍ سقطت شبهة المعتزلة و استعجابهم من رؤية ما لا يكون فى جهة، لأنّ هذا يُستَبعَد فى الرؤية التى بسبب العين؛ إذ لابدّ حينئذٍ من المقابلة و غيرها من الشرائط. و أمّا إذا سقطت العين عن درجة الإعتبار فى السببية و كان السبب شيئاً آخر و العين مصاحبه، فمعلوم أنّ أمثال هذه الشرائط فى حيّز الإسقاط و هذا سرّ هذا الموضع.

الثانى : قوله تعالى : « لاتُدرِكهُ الأبصارُ »[5]. وجه التمسّک أنّ الإدراک المضاف إلى البصر هو الرؤية، بدليل أنّه لايصحّ إثبات أحدهما مع نفى الآخر، فلا يصحّ أن يقال «رأيته و ما أدركته بعينى» و أن يقال : « أدركته بعينى و ما رأيته ». فنفى الإدراک يوجب نفى الرؤية.

و الجواب عنه من وجهين :

الأوّل : لانسلّم أنّ الإدراک عبارة عن الإبصار بل هو عبارة عن إبصار الشىء مع إبصار

---

۱. اصل : لأشياء .
۲. اصل : لإعراض .
۳. اصل : لأوقات .
۴. اصل : لأشياء .
۵. انعام/۱۰۳ .

جوانبه و أطرافه، و هذا فی حقّ الله تعالی محال؛ و نفی الإبصار الخاصّ لایوجب نفی أصل الإبصار.

و فیه بحث. فإنّ أحداً من علماء اللغة ما فسّر الإدراک بهذا التفسیر.

الثانی : أنّ لفظ الإبصار یفید العموم. لأنّ الجمع المحلّی بالألف و اللام للعموم، فسلبه یفید سلب العموم، و سلب العموم هو السلب الجزئی، و ذلک لایفید عموم السلب. لأنّ نقیض الموجبة الکلّیة هو السالبة الجزئیة لاالسالبة الکلیة.

الثالث : أنّه تعالی تمدّح بنفی الإدراک. لأنّه أدرجه بین المدحین. لأنّ ما قبل هذه الآیة و هو قوله تعالی : « بَدیعُ السمٰواتِ »[1] إلی قوله « و هو عَلیٰ کُلِّ شیءٍ وَکِیل »[2] مدح، و ما بعد هذه الآیة[3] و هو قوله تعالی « و هو اللَّطِیفُ الخَبِیرُ »[4] أیضاً مدح. فینبغی أن یکون قوله تعالی « لاتُدرِکه الأبْصٰارُ » أیضاً مدحاً. لأنّ إدراج ما لیس بمدح بین المدحین قبیح، و کلّ ما کان عدمه مدحاً کان وجوده نقصاً، و النقص علی الله تعالی محال.

و الجواب : أنّه تعالی تمدّح بکونه قادراً علی حجب الأبصار[5] عن رؤیته فکان سلب هذه القدرة نقصاً.

إعلم أنّ هذه الآیة تدلّ علی إثبات جواز الرؤیة من وجهین :

الأوّل : أنّه تعالی لو کان بحیث تمتنع رؤیته لذاته لما حصل التمدّح بنفی هذه الرؤیة. بدلیل أنّ المعدومات لاتصحّ رؤیتها، و لیس لها صفة مدح بهذا السبب. أمّا إذا کان الله تعالی بحیث یصحّ أن یُری ثم أنّه قادر علی حجب جمیع الأبصار عن رؤیته کان هذا صفة مدح.

الثانی : أنّه تعالی نفی أن یراه جمیع الأبصار. و هذا یدلّ بطریق المفهوم علی أنّه یراه

---

۱. انعام/۱۰۱ .

۲. انعام/۱۰۲ .

۳. اصل : لایة .

۴. انعام/۱۰۳ .

۵. اصل : لأبصار .

بعض الأبصار، كما أنّه إذا قيل إنّ قرب السلطان لايصل إليه كلّ الناس، فـإنّه يـفيد أنّ بعضهم يصل إليه.

الرابع[۱]: قوله تعالى: «لَن تَرانِى»[۲] و «لَن» يفيد التأبيد بإتفاق النحاة فوجب أن يقال [انّ] موسى ـ عليه السلام ـ لا يَرى الله تعالى أبداً البتة، و كلّ من قال إنّ موسى ـ عليه السلام ـ لايرى الله تعالى، قال إنّ غيره لا يراه أيضاً، لعدم القائل بالفصل.

و الجواب: أنّ هذا أيضاً يدلّ على كونه تعالى جائز الرؤية. لأنّه لو كان ممتنع الرؤية لقال: إنّه لاتصحّ رؤيتى. ألا ترى أنّ من كان فى كمّه حجر فظنّ بعضهم طعاماً فقال له: إعطنى هذا لآكله» كان الجواب الصحيح أن يقال «إنّ هذا لايؤكل». أمّا إذا كان ذلک الشىء طعاماً يصحّ أكله فحينئذٍ يصحّ أن يقول المجيب: إنکّ لن تأكله.

الخامس: أنّه تعالى ليس بجسم و لا مقابل للرائى ولافى حكم المقابل[۳]. فوجب أن تمتنع رؤيته و العلم به متحقّق.

و الجواب: أنكّم إن ادّعيتم أنّ هذا العلم ضرورى فهو باطل. لأنّ الضرورى مـتفق عليه بين العقلاء و هذا غير متفق عليه. و إن ادّعيتم أنّ هذا العلم إستدلالى فلابدّ من بيان ذلک.

---

۱. ش: أى الوجه الرابع من وجوه المعتزلة.

۲. اعراف/۱۴۳.

۳. ش: كما إذا ترى وجوهنا فى المرآة، و يستحيل أن تكون الرؤية بدون المقابلة، و يستحيل أن يكون الوجه مقابلاً لنفسه إلاّ أنّ الشعاع يخرج من العين إلى المرآة ثم ينعكس من المرآة إلى الوجه. فهذا الطريق يكون جارياً مجرى المقابل لنفسه. ش: إحتزاز عن رؤية الأعراض فإنّا نرى الأعراض، و لا يمكن أن يقال الأعراض تقابل الجسم و لكن لحلولها فى الجسم المقابل فى حكمه.

فصل سیزدهم

در بیان قدرت

اتفاق اهل حقّ است که الله تعالی قادر بر جمیع مقدورات است و جمیع حوادث بی‌واسطه یا به واسطهٔ تخلیق سبب، واقع به قدرت او تعالی است. و در این هر دو مقام جمیع فلاسفه و ثنویّه و بعض معتزله را خلاف است.

و دلیل بر مقام اوّل آن است که : جمیع مقدورات در مقدوریت مساوی است. زیرا که علّت مقدوریت که آن « امکان » است، میان جمیع مقدورات مشترک است، و مقتضی قادریت الله تعالی بر جمیع مقدورات ذات او تعالی است، و نسبت ذات او تعالی در اقتضای قادریت با جمیع مقدورات نیز مساوی است. لأنّ ذاته تقتضی القادرية مطلقاً. پس الله تعالی قادر بر جمیع مقدورات بود.

و دلیل دیگر آن است : هرگاه که جمیع مقدورات در مقدوریت مساوی باشند و نسبت ذات الله تعالی در اقتضای قادریت با جمیع مقدورات نیز مساوی بود؛ اگر قادریت او تعالی مختصّ بعض مقدورات باشد، این اختصاص محتاج به مخصّص بود، و حینئذٍ لازم آید که اللّه تعالی در کمال خویش محتاج به غیر باشد. پس ناقص بذات بود و این محال است.

و دلیل بر مقام دوم آن است که : برای وقوع مقدورات از سبب چاره نیست. و حینئذٍ حال خالی از این نباشد که غیر الله تعالی را ـ خواه آن قدرت بود، خواه طبیعت باشد ـ فی‌الجمله در چیزی تأثیر بود یا نبود. اگر تأثیر نبود جمیع حوادث واقع به قدرت الله تعالی باشد، و اگر تأثیر بود نیز جمیع حوادث واقع به قدرت او تعالی باشد. زیراکه غیر الله تعالی یا جوهر است یا عرض است؛ و جوهر یا جسم است یا غیر جسم است؛ و عرض یا کمّ است یا کیف است یا نسبت است. و این جمله پنج است و باقی ممکنات

در پنج مندرج است. جواهر مندرج در قسمین است، و اعراض مندرج در اقسام ثلاثه است. و هر جوهری و عرضی که فرض کرده شود، او را در جنس او مشارک است؛ یعنی در جوهر یا جسم یا در کمّ یا کیف یا نسبت، او را شریک است. پس اگر غیر الله تعالی را در چیزی تأثیر بود، قوّت آن تأثیر یا جنس آن غیر را باشد یا لازم جنس او را بود یا عارض جنس او را باشد ـ فصلاً کان أو غیره، جوهراً أو عرضاً.

جایز نیست که قوّت آن تأثیر، جنس آن غیر یا لازم جنس او را بود؛ زیرا که اگر قوّت آن تأثیر، جنس آن غیر و یا لازم جنس او را باشد، لازم آید که جمیع مشارکات آن غیر در قوّت آن تأثیر، شریک باشند و این چنین نیست. چه از بعضی اجسام و اعراض چیزی حاصل می‌شود که از مشارکات او حاصل نمی‌گردد، چنانکه آتش می‌سوزد و یخ نمی‌سوزد.

و نیز جایز نیست که قوّت آن تأثیر عارض جنس آن غیر را بود؛ چه اگر قوّت آن تأثیر عارض جنس او را باشد، کلام اوّل بعینه عود کند و اشتراک جمیع مشارکات و یا دور و یا تسلسل لازم آید.

و عود کلام اوّل آن است که گفته شود که : آن عارضِ جنس نیز یا جوهر است یا عرض است. و جوهر دو قسم است و عرض سه قسم است. و هر یکی که از این اقسام فرض کرده شود، او را در جنس او مشارکت است. و قوّت آن تأثیر یا جنس او را راست یا لازم جنس او را راست یا عارض جنس او را راست. اگر قوّت آن تأثیر جنس او را یا لازم جنس او را راست، اشتراک جمیع مشارکات لازم است. و اگر قوّت آن تأثیرْ عارض جنس او را راست، اگر آن عارض در تأثیرْ محتاج هم بدان عارض است، دور است؛ و اگرنه، تسلسل است؛ و الکلّ باطل.

و از این معلوم شد که هیچ چیز از جواهر و اعراض در قوّت تأثیر، مستقل به نفس

خویش نیست. پس چاره نباشد از قادر[۱] مرید حکیم[۲] غنیّ[۳] از غیر که او جوهر و عرض نبود و به ارادت و قدرت خویش خالق قوّت تأثیر در همهٔ مؤثّرات باشد، و آن الله تعالی است.

و چون ثابت شد که قوّتِ تأثیر هر مؤثّری، صادر از الله تعالی است و جواهر و اعراض در حصول و بقای خویش محتاج به موجد و مقیِّمند و آن الله تعالی است، ثابت گشت که جمیع آنچه غیر الله تعالی است و جمیع آنچه مر آن غیر راست از قُوی و جز آن، در حصول و بقا محتاج به الله تعالی است. و تأثیر قدرت الله تعالی در هیچ حال منقطع از تأثیر موثّرات نیست. و آنچه ازمؤثّرات صادر می‌شود نیز به قدرت الله تعالی است. زیراکه فاعل در تأثیرِ مؤثّر در حالت تأثیر آن مؤثّر در چیزی، به حقیقت، فاعل آن چیز است، چنانکه اگر شخصی یکی را به تازیانه می‌زند، به حقیقت، ضارب و فاعل المْ زننده است، تازیانه ضارب و فاعل الم نیست.

پس به تحقیق دانسته شد که جمیع مقدورات، واقع به قدرت الله تعالی است. و از این دلیل لازم می‌گردد که الله تعالی موجود است، و قادر است، و حکیم است، و غنی است، و مرید است، و جوهر نیست و عرض نیست. و این دلیلی است بدیع که موافق عقل و مطابق نقل است.

امّا اشاعره اگر چه از التزام این قاعده عدول کرده‌اند و می‌گویند که : هیچ چیزی مؤثّر در چیزی و سبب چیزی نیست، و آن که دیده می‌شود که آثار مترتّب بر اشیا است، به طریق جریان عادت است؛ یعنی الله تعالی اجرای عادت کرده است بر خلق اثر بعد حصول چیزی که گمان برده می‌شود که آن چیز سبب آن اثر است[۴]. و لیکن

۱. ش : إنّما ذکر القادر لتصدر عنه هذه الأشیاء العجیبة اللطیفة، و سبب ذکر المرید ظاهر.
۲. ش : إنّما ذکر الحکیم لتخصّص بعض الجواهر و الأعراض بالتأثیر دون البعض .
۳. ش : إنّما ذکر الغنیّ لئلّا یحتاج إلی شی آخر من الجواهر و الأعراض فیلزم الإشتراک أو الدور أو التسلسل .
۴. ش : فیخلق الله تعالی الشبع بعد الأکل و الریّ بعد الشرب و الإحتراق بعد مماسّة النار و الإسهال عقیب شرب السقمونیا، لا أنّها صدرت منه صدورَ الأثر من المؤثّر. و ضعف هذا واضح عقلاً و نقلاً .

شرع آبی از این قاعده نیست، بلکه عقل و شرع شاهد بر این قاعده است.

امّا عقل آن است که به ضرورت معلوم است که اکل به ذات خویش مفید شبع است؛ چه شبع نیست مگر اِمتلای بطن از چیزی که آن را صلاحیت غذائیّت است، و ریّ نیست مگر حصول رطوبت و برودت آب در بطن، و امثال این بسیار است.

و نقل ظاهر است؛ چه در کتب منزله و اخبار انبیا ـ علیهم السلام ـ ذکر اسباب و تفویض مصالح عباد به مدبّراتِ امر شایع و مستفیض است.

و نیز در خلق سببْ زیادت قدرت و زیادت حکمت است. زیرا که خلق سبب، متضمن دو قدرت است : قدرت خلق نفس مؤثِّر و قدرت خلق قوّت تأثیر. و متضمن دو حکمت است : حکمت نظام وجود[۱] و حکمت افاضهٔ جود[۲]، « فَتَبارَکَ اللّهُ أحْسَنُ الخالِقین »[۳].

و دلیل اکثر اهل سنّت بر وقوع جمیع مقدورات به قدرت الله تعالی آن است که : الله تعالی قادر بر جمیع مقدورات است ـ چنانکه بیان کرده شده است. پس شیء دیگر مؤثِّر در مقدورات نبود، تا اگر شیء دیگر نیز مؤثِّر در مقدورات باشد، اگر اجتماع این هر دو مؤثِّر بر مقدوری حاصل آید، حال بیرون از این نبود که آن مقدور بدین هر دو مؤثِّر واقع شود؛ یا به یکی از ایشان واقع گردد؛ یا به هیچ یکی از ایشان واقع نشود.

اگر آن مقدور به هر دو مؤثِّر واقع شود، اجتماع دو علّت مستقل بر شیء واحد لازم آید، و این محال است. و اگر به یکی از ایشان واقع گردد نیز محال لازم آید؛ لأنّ کلّ واحد منهم لمّا کان مستقلاً بالتأثیر کان وقوعه بأحدهما دون الآخر[۴] ترجّح أحد طرفی الممکن لالمرجِّح و هو محال.

---

۱. ش : لأنّه حینئذٍ تترتب الأشیاء و یتعلّق بعضها ببعض .

۲. و هو إعطاء القُوی و الخواصّ و الآثار للأشیاء .

۳. مؤمنون/۱۴ .

۴. اصل : لآخر .

و اگر به هیچ یکی از ایشان واقع نشود نیز محال ثابت گردد. لأنّ المانع من وقوعه بأحدهما وقوعه بالآخر لامتناع اجتماع علّتین مستقلّتین علی شیء واحد، فمتی لم یوجد وقوعه بهذا وجب وقوعه بذلک عملاً بالعلّة المستقلة الشاملة. و متی لم یوجد وقوعه بذلک وجب وقوعه بهذا. فَعَلیٰ تقدیر أن لایقع بهما یلزم وقوعه بهما فیلزم اجتماع النقیضین و هو محال. و فیه بحث لأنّ المانع غیر منحصر فیه. لجواز أن یکون تأثیر کلّ واحد منهما مانعاً عن وقوعه بالآخر، و إذا کان کذلک یلزم منه عدم و قوعه بهما. و لکن تأثیر قدرة الله تعالی أقوی و أشدّ من تأثیر قدرة غیره و إن کانا مستقلّین فجاز أن تترجّح[1] قدرة الله تعالی عند التعارض.

فأمّا فلاسفه در این مسأله سه فرقه شده‌اند :

فلاسفهٔ متألّهه می‌گویند که : الله تعالی واحد محض است، و از واحد محض صادر نشود مگر واحد[2] و آن واحده را سه جهت[3] بیان کرده‌اند و هر جهتی را سبب چیزی داشته‌اند تا آن که منتهی به سبب حوادث عنصریه گشته است. و این بحث با دلیل و

---

۱. اصل : یترجّح .

۲. و این همان قاعده مشهور فلسفی است که در لسان حکما قاعده الواحد نامیده می‌شود. قاعده‌ای که از امهات اصول عقلی و اصل اصیل به شمار می‌آید. برخی همچون میرداماد آن را فطری و بدیهی دانسته (القبسات، ص ۲۳۲) و برخی همچون شیخ الرئیس بوعلی سینا (الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۱۲۲)، شهاب الدین سهروردی (مجموعه آثار فارسی، ص ۱۴۷)، امام فخر رازی (المباحث المشرقیة، ص ۴۶۰ ـ ۴۶۳) و دیگران برای اثبات آن براهینی را اقامه کرده‌اند. امّا در کلّ، مفاد آن مورد قبول غالب حکما می‌باشد. برای اطلاع بیشتر ر.ک. أصل الاصول، ص ۸۰ ـ ۱۰۳ .

۳. حکما و عرفا در باب کیفیت صدور کثرت از واحد به طور مبسوط سخن رانده‌اند. ایشان با استناد به قاعده الواحد معتقدند که اولین موجودی که از حق تعالی صادر شده همان عقل اوّل است. و عقل اوّل دارای سه جهت (و به اعتقاد برخی چهار جهت [الدرة الفاخرة، ص ۴۴] و به اعتقاد برخی دیگر شش جهت [مصباح الانس، ص ۳۰]) می‌باشد که به اعتبار هر یک از این جهات سه گانه چیزی از او صادر می‌شود:

جهت اوّل : علم به موجد خویش، جهت دوم : علم به این که وجوب وجود او ناشی از غیر است، جهت سوم : امکان ذاتی (جهت چهارم : وجود خویش، جهت پنجم : ماهیت خویش و جهت ششم : علم به خود). به اعتبار هر یک از این سه جهت به ترتیب عقل دوم، نفس کلی و جسم فلکی از عقل اوّل صادر می‌شود.

جواب آن دلیل در قانون اوّل ذکر کرده شده است.

و فلاسفه منجّمه برآنند که : مؤثِّر در حوادث، اوضاع افلاک و کواکب است. زیرا که تغیّراتِ عالم دایر با احوال فلکیات است، چنانکه حال شب و روز و فصول غیر آن. و این دلالت می‌کند که مؤثِّر در حوادث اوضاع این اشیا است.

و جواب ایشان آن است که : دوران، مفید علّیت نیست. چه دوران چنانکه با علّت حاصل است، با شرط علّت و شطر علّت و با لازم شرط و شطر نیز حاصل است. لأنّ اشتعال الفتیلة کما یدور مع مماسّة النار فکذا یدور مع یبوسة الفتیلة عن رطوبة الماء و مع انضیاف الدُهن و مع لین الفتیلة بالیبوسة من رطوبة الماء و مع خلوص الدهـن. و حینئذٍ لاتتحقّق العلّیة بمجرد الدوران. و لَإن سلّمنا لکنّا بیّنا أنّ تأثیر کلّ مؤثِّرٍ و قدرة کلّ قادرٍ یفیض عن قدرة الله تعالی ساعةً فساعةً فتکون آثارها آثار قدرة الله تعالی.

و فلاسفه طبایعیّه قائلند که : مؤثِّر در حوادث « طبایع امزجه » است. و جواب ایشان آن است که : جمیع حوادث واقع به قدرت الله تعالی است، چنانکه بالا بیان کرده شده است.

و امّا معتزله نیز در این مسأله سه فرقه‌اند :

فرقهٔ اوّل می‌گویند که : الله تعالی قادر بر خلق جهل و قبایح نیست. زیرا که فعل قبیح از الله تعالی محال است و محال مقدور نیست. و بیان استحالت آن است که : فعل قبیح یا موجب جهل است یا موجب حاجت است. زیرا که اگر قبحِ فعلِ قبیح معلوم نیست، جهل است و اگر معلوم است، آن فعل به غیر حاجت صحیح نیست. چه حکیم قادر، بی‌حاجتْ فعلِ قبیح نکند، و جهل و حاجت در حقّ الله تعالی محال است. و این قول نظّام و قول متابعان اوست.

و جواب ایشان آن است : لانسلّم اگر او را تعالی حاجت نباشد، فعل شیء قبیح نکند. چرا جایز نباشد که فعل شیء قبیح کند تا فایدهٔ آن به بنده عاید گردد.

و در این جواب بحث است. زیرا که حینئذٍ الله تعالی محتاج بود در ایصال آن فایده

بدان بنده. و احتیاج در حقّ الله تعالی محال است.

و الجواب : أنّ الصفات الإضافیة لابّد و أن تحتاج إلی متعلَّقاتها کالمعیّة إلی المع و التأخّر إلی المتأخّر و الرزق إلی المرزوق. والإحتیاج فی أمثال هذه الصفات إلی المتعلّقات لایوجب إنثلام الذاتی. إذ هی أمور إضافیة إعتباریّة لاحقیقة متقررة فی‌الذات. سلّمنا إنتفاء هذه الفائدة أیضاً لکن لِمَ قلت إنّ فعل القبیح من غیر حاجة محال. فإن أردت أنّه محال لذاته فلا نسلّم، لأنّا نعلم ضرورةً أنّ ذلک الفعل لایقتضی عدمه لذاته بل نعلم أنّ نسبة وجوده و عدمه إلی ذاته واحدة. و إن أردت أنّه محال لأنّ الله تعالی قادر حکیم لایرید أن یفعل مثل ذلک، فلا یوجب إنتفاء القدرة علیه بل ترکه لقدرته و إرادته.

و فرقه دوم برآنند که : الله تعالی قادر بر مثل مقدور بنده نیست. زیراکه مقدور بنده یا طاعت است یا سفه است یا عبث است. و این هر سه در حقّ الله تعالی محال است. و این قول کعبی و متابعان اوست.

و جواب ایشان آن است که : اگر مراد از عدم قدرت الله تعالی بر مثل مقدور بنده آن است که الله تعالی قادر نیست که فاعل مثل مقدور بنده به نفس خویش بود، مسلّم است. زیراکه مقدور بنده حرکات و سکنات است و الله تعالی از حرکت و سکون منزّه است. و اگر مراد آن است که الله تعالی قادر نیست که مثل مقدور بنده در غیری بیافریند، مسلّم نیست. زیراکه مقدور بنده یا حرکت است یا سکون است ـ چنانکه گفته شد ـ و بودن آن مقدورْ طاعت یا سفه یا عبث حالی است عارض بر او مِنْ حیث کونه صادراً من العبد، و الله تعالی قادر بر خلق حرکت و سکون است.

و فرقهٔ سوم قائلند که : الله تعالی قادر است بر مثل مقدور بنده. و لیکن بر نفس مقدورِ بنده قادر نیست. زیراکه چون فاعل را ارادت جازم بر فعل مقدور است، وجود مقدور واجب است. و چون او را ارادت جازم بر ترک مقدور است، بقای مقدور بر عدم

نیز واجب است. پس اگر مقدور بنده مقدور الله تعالی بود، چون الله تعالی وقوع آن مقدور خواهد و بنده از وقوع آن کاره باشد، واجب آید که آن مقدور واقع شود، لتحقّق موجبه و هو إرادة الله تعالی؛ و واجب گردد که آن مقدور بر عدم باقی ماند، لتحقّق موجب العدم و هو کراهة العبد. پس وقوع آن مقدور ولا وقوع او معاً لازم گردد، و این محال است؛ و این قول ابوعلی و ابوهاشم و متابعان ایشان است.

و جواب این قوم آن است : لانسلّم که چون بنده را ارادت ترک جازم بود، بقای مقدورْ بر عدم واجب است؛ بلکه واجب در این حالْ عدم صدور مقدور از بنده است، نه عدم صدور علی الإطلاق. پس جایز باشدکه آن مقدور به سببی دیگر که آن قدرت الله تعالی است، موجود گردد.

و امّا ثنویّه برآنند که : خالقِ خیر « یزدان » است و خالقِ شرّ « اهرمن » است. و مجوس قائلند که : خالقِ خیر « نور » است و خالقِ شرّ « ظلمت » است. و دلیل این هر دو فریق آن است که : فاعلِ خیر خیّر است و فاعلِ شرّ شرّیر است؛ و خیر شرّیر نباشد و شرّیر خیر نبود. پس لازم آید که فاعلِ خیر دیگر باشد و فاعلِ شرّ دیگر بود.

و جواب ایشان آن است که : جمیع حوادثْ واقع به قدرت الله تعالی است، چنانکه به اشباع بالا ذکر کرده شده است؛ فلا نعیده هنا.

فصل چهاردهم

در بیان اسماء[1] الله تعالی

بدان که اسم نزدیک اهل لغت و عرف عبارت از لفظی است که وضع کرده شده است برای معنی مستقل که غیر مقترن به یکی از سه زمان است؛ یعنی غیر مقترن به ماضی و مستقبل و حال است.

و اشتقاق اسم نزدیک بعضی از ایشان از سموّ است؛ و معنی سموّ، علوّ و ارتفاع است. و اسم را در این وجه از آن جهت اسم گویند که حصول علوّ و ارتفاعِ مسمّی بدوست. و نزدیک بعضی اشتقاق اسم از سِمَتْ است، و معنی سمتْ علامت است؛ و اسم را در این وجه از آن سببْ اسم گویند که علامت معرفت مسمّی است.

و در اسم ارباب علم را اختلاف است :

نزدیک اهل سنّت اسم عین مسمّی است و الفاظی که مسمّی بدان معبّر است، تسمیات است.

و اشعری در تفسیری که از تصانیف اوست هم بر این رفته است. و همو در کتاب الصفات که آن نیز از مصنّفات اوست، ذکر کرده است که : « الإسم هو الصفة ». و میان

---

۱. اسماء جمع اسم و اسم در لغت به معنای : ۱ـ علامت ۲ـ الفاظی که برای اشیا وضع می‌شوند تا از یکدیگر ممتاز گردند [معجم متن اللغة، ج ۳، ص ۲۱۸ و أقرب الموارد، ج ۱، ص ۵۴۶ .]

و در اصطلاح عرفا، اسم عبارت است از ذات به اعتبار اتصافش به وصفی از اوصاف وجودی کمالی یا نعتی از نعوت عدمی جلالی. پس اسم همان ذات است و از مقولهٔ لفظ نیست. و الفاظ در واقع اسم اسمند.

در روایات هست که محمد بن سنان از ابوالحسن الرضا (ع) پرسید : ما الإسم؟ یعنی اسم چیست ؟ حضرت در پاسخ فرمودند : « صفة لموصوف »؛ یعنی اسم عبارت است از صفتی که برای موصوفی ثابت‌می‌شود.

در واقع اسمای حق تعالی عبارتند از صور نوعیه‌ای که به اعتبار هویت و آثار، دلالت بر صفات و ذات حق می‌نمایند، به اعتبار وجودْ معرِّف وجه حق و به اعتبار تعیّناتْ دلیلِ وحدت حق می‌باشند. [شرح مقدمه قیصری، ص ۶۴۳] اساساً تمامی ممکناتْ شئون حق تعالی در غیب ذاتش و اسمای اویند [نقد النصوص، ص ۱۰۰] .

این هر دو کلام تناقض بیّن است.

و نزدیک دیگران اسم غیر مسمّی است.

و دلیل اهل سنّت بر این که اسم عین مسمّی است، وجوه است :

وجه اوّل آن است که : الله تعالی می‌فرماید : « ما تَعْبُدونَ مِنْ دونِه إلاّ أسْمَاءً »[۱]. و معبود کفّار ذوات اصنام بوده است، نه عباراتی که دالّ بر آن ذوات است. از این معلوم شد که اسم عین مسمّی است.

وجه دوم آن است که : الله تعالی می‌فرماید : « سَبِّحِ اسْمَ رَبِّک »[۲]، و جای دیگر می‌فرماید : « سَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّک العَظِیمِ »[۳]. و طریق تمسک بدین هر دو آیت آن است که : الله تعالی امر کرده است به تسبیح، و معنی تسبیح تنزیه است، و التنزیه یکون للذات المنزه عن النقایص، لاللعبارات التی هی فی حیّز الحدوث و النقصان.

وجه سوم آن است که : الله تعالی می‌فرماید : « تَبارَکَ اسْمُ رَبِّک ذی‌الجلال »[۴]، و این آیت دلیل می‌کند که اسم ربّ « ربّ » است؛ زیرا که مسبَّح و متبارک به حقیقت اوست.

و در این استدلالات بحث است. زیرا که اطلاق لفظ اسم و ارادت مسمّی موجب آن نیست که اسم عین مسمّی بود، چنانکه این حکم در سایر مجازات مطّرد است.

و الجواب أن یقال : المدّعی إنّ الإسم هو عین المسمّی بحسب الشرع لابحسب اللغة و العرف. لأنّه ورد فی عدّة مواضع من کلام ربّ العزّة إطلاق الإسم و إرادة المسمّی. و هذا دلیل علی أنّ الإسم فی الشرع هو المسمّی. لأنّه لو جرّد النظر إلیه یغلب علی الظّن أنّ الإسم هو المسمّی، و لامعنی للدلیل سوی هذا. علی أنّ الأصل فی الکلام هو الحقیقة.

---

۱. یوسف/۴۰.

۲. أعلی/۱.

۳. واقعه/۷۴.

۴. رحمن/۷۸.

و دلیل دیگران بر مغایرت اسم و مسمّی آن است که : الله تعالی می‌فرماید : « وللّه الأسْمَاءُ الحُسْنی فأدعُوه بِها »[۱]، و جای دیگر می‌فرماید « قُـلْ اُدْعُـوا اللّـهَ أو أدْعُـوا الرَّحْمنَ أیّاًمٰا تَدْعُوا فَلَه الأسْماءُ الحُسْنی »[۲]، و مروی از پیغامبر است ـ صلّی اللّه علیه [و آله] و سلّم ـ : « إنّ لِلّه تسعة و تسعین إسماً من أحصاها دخل الجّنة ».[۳] و این نصوص دلالت می‌کند که اسما متعدد است[۴]، و تعدد در مسمّی محال. پس معلوم شد که اسم غیر مسمّی است.

و جواب ایشان آن است که : مراد از این اسما[۵] صفات است؛ زیرا که در این اسما بالقطع معانی مراعی است؛ و در اسما معانی مراعی نیست. واین دلالت می‌کند که مراد از این اسما صفات است؛ بخلاف اسمائی که در متمسّک اهل سنّت مذکور است. چه در آن اسما معانی مراعی نیست، فقد اُرید بالإسم فیها المسمّی. و لَإن سلّم أنّه ارید بتلک الأسماء المسمّی لکن ذلک لایضرّ لجواز أن یکـون الإسـم ثـمّة بـحسب اللـغة لابحسب الشرع. لأنّ المستعمل فی المعنی الشرعی قد یستعمل فی الشرع فی المعنی اللغوی مثل قوله تعالی : « یا أیُّهَا الَّذِین آمَنوا صَلّوا عَلَیه »[۶]. فقد اُستعمل هـیهنا فـی

---

۱. اعراف/۱۸۰ .

۲. اسراء/۱۱۰ .

۳. بحارالانوار، ج۴، ص۱۵۸، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۱۰ و ج۶، ص۲۱۹ و کنزالعمال، ج۱، ص۴۴۸ ـ ۴۵۰ و کافی، ج۱، ص۸۷، ۱۴۴ و مستدرک الوسائل، ج۵، ص۲۶۵.

۴. « اسمای حسنای الهی نود ونه یا هزار و یک عدد بوده، اما اسمای حسنای جزئی الهی غیر محصورند. زیرا اسما همان تعینات الهی در حقایق ممکنات می‌باشند. و چون ممکنات نامتناهیند، بالتبع اسمای حق تعالی نیز غیر متناهی خواهند بود ». نقد النصوص، ص ۸۴ .

۵. « اسمای خدای بلند مرتبه در حقیقت همان محمولات عقلی‌اند که ذات احدیتش بر آنها مشتمل است و جعل و تأثیر بدانها تعلّق ندارد، بلکه آنها بدون جعل و ثابت در ذات، موجودند. سزاوارترین مجعولاتی که ذات حق تعالی بدانها شناخته می‌شود و مظاهری برای اسما و صفات وی هستند، همان کلمات تامّات و ارواح عالیات خداوندند که به منزلهٔ اشعه نور وجه و کمال او، و در حکم معرّفات جلال و جمال وی هستند و اسمای حسنی نیز نامیده می‌شوند ». ترجمه المظاهر الالهیة، ص ۲۹ .

۶. احزاب/۵۶ .

المعنی اللغوی و هو الدعاء. فعلی الوجه الذی ذکرنا یصیر إطلاق الإسم فی القسمین حقیقةً، فی الأوّل حقیقةً شرعیةً و فی الثانی لغویةً. فمن لم یجعل فیما ذکرنا حقیقةً شرعیةً فقد جعله مجازاً، و المجاز علی خلاف الأصل.

و حاصل این بحث آن است که : نزدیک اهل سنّت مفهوم لفظ الف و سین و میمْ عین مسمّی است، و این لفظ در مسمّی حقیقت شرعیه است. و همین لفظ در « لفظٌ وُضع لمعنی مستقل غیر مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة » حقیقت لغویه است. و نزدیک دیگران لفظ الف و سین و میمْ در قسم ثانی حقیقت لغویه است؛ و در قسم اوّل مجاز است؛ یعنی ذکر اسم و ارادت مسمّی است.

و حقّ قول اهل سنّت است. زیرا که بر قول ایشان در هر دو قسمْ حقیقت ثابت می‌شود و بر قول دیگران در قسم ثانی حقیقت ثابت می‌گردد، و در قسم اوّل مجاز می‌آید؛ و مجاز خلاف اصل است، کما قرعنا سمعک.

چون این معلوم شد، پس بدان که اسم شیء، یا دالّ بر ماهیت آن شیء است[1] کالحرارة و البرودة؛ یا دالّ بر جزء آن شیء است کالحائط للمحوّط من الأرض؛ یا دالّ بر صفت آن شیء است کالأبیض و الأسود؛ و یا دالّ بر چیزی است که آن مرکّب از جزء و صفت آن شیء است.

قسم دوم و چهارم در حقّ الله تعالی جایز نیست؛ زیرا که ترکیب در حقّ او تعالی ممتنع است. و قسم اوّل و سوم در حقّ الله تعالی جایز است. و قسم اوّل مثل لفظ الله است علی الأصحّ[2]. و قسم سوم مثل لفظ قادر و حکیم است. و جایز نیست که قسم اوّل مشتق از صفتی بود که آن صفتْ قائم به ذات[3] الله تعالی است، و إلّا لکان الصفة لا

۱. ش : أی یکون موضوعاً لها .

۲. ش: فإنّ المختار أنّه إسم موضوع کأسماء الأعلام لا اشتقاق فیه. و قال قوم إنّه إسم صفة لأنّه مشتق من « لاه » إذا احتجب. و قیل مشتق من « أله » کعبد وزناً و معنیً و تصرفاً. و قیل مشتق من « وله » وزناً و معنیً و تصرفاً.

۳. ش : و إنّما قلنا صفة قائمة بالذات، إذ جاز أن یکون مشتقاً من غیر ذلک، کما یسمّی الأبیض و الرومی و الزنجی .

إسمَ الذات. و قسم سوم اگر مشتق از صفتی ازلی است که آن قائم به ذات الله تعالی است، چنانکه قادر و عالِمْ آن اسم نیز ازلی است. و اگر مشتق از فعل غیر ازلی است، چنانکه معبود و مشکور، آن نوع هم غیر ازلی است.

و اطلاق مضمرات مثل « له » و « إیّاک » در حقّ الله تعالی صحیح است، قال الله تعالی: « لَه مٰا فیِ السَّمٰاوات و الأرض »[۱]، و قال الله تعالی : « إیّاک نَعبُد »[۲]. و اطلاق مبهمات مثل «مَنْ» و « ما » و أیْنَ » و « حَیثُ » نیز در حقّ الله تعالی جایز است، قال الله تعالی: « وَ لاٰ أنتم عٰابِدوُنَ مٰا أعْبُد »[۳]، « تَنزیلاً مِمَّن خَلَقَ الأرْضَ »[۴]، « وَ هو مَعَکُم أینَما کُنْتُم »[۵].

و الله تعالی را غیر نود [و] نه نامْ نامهای دیگر نیز آمده است، چنانکه : « رَفِیعُ الدَّرَجاتِ »[۶] و « قَابِلِ التَّوبِ »[۷] و « شَدِیدِ العِقَابِ »[۸] و امثال آن.

خاتمه

اختلاف است که اسماء الله تعالی مأخوذ از اصطلاح و قیاس است یا مأخوذ از توفیق است :

نزدیک معتزله بصره اسماء الله تعالی مأخوذ از اصطلاح است و قیاس است. و اصطلاح آن است که اسمی برای الله تعالی وضع کنند، چنانکه در پارسی لفظ

۱. حشر/۲۴.
۲. فاتحه/۵.
۳. کافرون/۳.
۴. طه/۴.
۵. حدید/۴.
۶. غافر/۱۵.
۷. غافر/۳.
۸. غافر/۳.

«خدای»[۱] و در ترکی «تَنْگری»[۲] و در هندی «کرتار»[۳] وضع کرده‌اند. و قیاس آن است که اسمی با اسم الله تعالی اعتبار کرده شود، چنانکه مثلاً گفته شود که الله تعالی کریم است، پس او را سخی خوانند؛ یا الله تعالی فتاح است پس او را غلاق گویند.

و نزدیک جمیع اهل سنّت اسماء الله تعالی مأخوذ از توقیف شرعی است؛ یعنی اطلاق هیچ اسمی در حقّ الله تعالی جایز نیست، مگر آن که کتاب یا سنّت صحیحه یا اجماع امّت بدان اسم وارد باشد. زیرا که صفت الله تعالی به اسمائی که آن به معنی اسمای او تعالی است، جایز نیست؛ چه الله تعالی را سخی و فاضل و شفیق گفتن جایزنیست. و او را تعالی جواد و عالم و رحیم گفتن جایز است. و جایز است که الله تعالی را صفت به فعلی کنند، و اطلاق اسمی که مشتق از آن فعل است بر وی تعالی جایز نباشد، چنانکه الله تعالی متصف به فعل «سقی» است، قال الله تعالی «و سَقٰاهُم رَبُّهُم شَرابَاً طَهُوراً»[۴]، و اطلاق اسم ساقی بر الله تعالی جایز نیست. و فیه بحث؛ إذ للخصم أن یقول : سلّمنا أنّه لایطلق إسم الساقی علی الله تعالی و لکن لانسلّم عدم

---

۱. مر ایزد تعالی را به پارسی خدای و بار خدای و خداوند خوانند، و خدای گویند؛ یعنی او بخودی خویش است و کسی او را نیاورده است و مصنوع نیست. بیان الأدیان، ص ۵ ـ ۶.

۲. ترکان ایزد تعالی را «تَنْگری» خوانند و «بیرتنگری»؛ یعنی یکی خدای و «گوگ تنگری»؛ یعنی خدای آسمان. و نیز شنودم که «اُلُغْ بایات» خوانند؛ یعنی بزرگترین همهٔ بزرگان. بیان الأدیان، ص ۷.

۳. [Kartar]، خالق؛ آفریننده. ر.ک. تحفة الهند، ص ۲۴۶. امّا ابوریحان بیرونی در کتاب گرانسنگ ماللهند، قسمت فلسفه، ص ۱۷ می‌گوید : «این بود عقیده خواصّ هندیان دربارهٔ خدای تعالی که او را ایشفر [Ishvara] نام گذارده‌اند؛ یعنی بی‌نیاز و بخشنده‌ای که می‌دهد و نمی‌گیرد. چه وحدت او را وحدت محضه دیدند و دیگر وحدت‌ها را به وجهی وحدت غیر حقیقی دانستند. و وجود او را وجود حقیقی یافتند که قوام موجودات به اوست. و می‌توان موجودات را در حالی که خدا وجود دارد نیست تصور کرد و حال آن که ممتنع است که موجودات را با نیست بودن او هست اندیشید». در پاورقی کتاب نیز در ذیل این عنوان چنین آمده است : Ishvara بزرگترین حقیقت که صوفیه آن را حقیقةالحقائق نامیده‌اند؛ و چون این ذات جلوه کند، سه نام بر حسب جلوهٔ سه گانه دارد؛ برهما [Brahma] آفریدگار و [Vishnu] حفیظ و نگاهدارندهٔ موجودات و [Chiva] مخرّب؛ و در هر موجودی این سه صفت الهی پنهان است.

۴. انسان/۲۱.

جواز إطلاقه علیه تعالی. لأنّ الشیء قد لایکون واقعاً دائماً و مع هذا یصحّ وجوده.

فصل پانزدهم

در بیان افعال عباد

اتفاق اهل ملّت و غیر اهل ملّت است که قدرت بنده را در افعالی که آن به غیر قصد و ارادت اوست، چنانکه حرکت مرتعش و سکون زمین[۱]، هیچ تأثیری نیست. امّا در افعال اختیاریهٔ[۲]؛ بنده یعنی افعالی که عقیب قصد وبر وفق ارادت او صادر می‌شود، اختلاف است:

نزدیک اشعری در این افعال نیز قدرت بنده را هیچ تأثیر نیست؛ بلکه مؤثِّر در قدرت و افعال او قدرت و مشیّت الله تعالی است؛ و این مذهب را « مذهب جبر » خوانند.

و نزدیک فلاسفه و معتزله وامام الحرمین[۳] که از اهل سنّت است، مؤثِّر در افعال اختیاریهٔ بنده قدرت و ارادت بنده است. قدرت الله تعالی را در این افعال هیچ تأثیر نیست؛ و این مذهب را « مذهب قدر » گویند.

و نزدیک قومی از علما مؤثِّر در این افعال، قدرت الله تعالی و قدرت بنده است. و این مذهب وسط میان مذهب جبر و قدر است، و قریب به حقّ است؛ و به قال أبوإسحاق الإسفرائنی. لأنّه ذهب إلی أنّ قدرة العبد تؤثِّر بمعاونة قدرة الله تعالی؛ و به قال ابوبکر الباقلانی أیضاً. لأنّه ذهب إلی أنّ أصل الفعل من الحرکات و السکنات بقدرة الله تعالی و کونه طاعةً و معصیةً بقدرة العبد.

و حقّ حقیقی در ذیل این ابحاث ذکر کرده آید ـ إن شاء الله تعالی.

دلیل اشعری و متابعان او بر نفی تأثیر قدرت بنده، از افعال بنده معقول و منقول است.

---

۱. اصل : زَمِن .

۲. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۲۵ .

۳. ش : و هو من أصحاب الشافعی ـ رحمة الله علیه .

معقول وجوه است :

اوّل آن است که : اگر بنده موجد افعال خویش خود بود، لاجرم عالم به تفاصیل آن افعال باشد. زیرا که ایجاد افعال اختیاری مشروط به علم است. و لازم باطل است[۱]؛ چه ما مسافتی حرکت می‌کنیم و ما را شعور به اجزای آن حرکت و شعور به کمّیت و کیفیت آن حرکت نمی‌باشد؛ و چون لازم باطل بود، ملزوم نیز باطل باشد.

و جواب[۲] این معقول منع ملازمت است؛ یعنی لانسلّم که اگر بنده موجد افعال خویش خود باشد، لازم آید که او عالم به تفاصیل آن افعال بود؛ چه در این صورت «علم اجمالی» کافی است. و بر تقدیر تسلیم ملازمت، بطلان لازم ممنوع است؛ لجواز أن یشعر بالتفاصیل، لکن لایشعر بذلک الشعور لسرعة زواله أو یشعر به لکن لایبقی فی الذکر.

الثانی : إذا أراد العبد تسکین جسم أراد الله تعالی تحریکه، فإمّا أن یقعا معاً و هو محال أو وقع أحدهما دون الآخر و هو باطلٌ. لأنّ القدرتین متساویتان فی الإستقلال بالتأثیر فی ذلک المقدور و ذلک المقدور متّحد النسبة بالقیاس إلی القدرتین فیمتنع الترجیح[۳].

و الجواب : سلّمنا تساوی القدرتین فی الإستقلال، لکن لا نسلّم تساویهما فی القوّة إذ القدرة قابلة للشدة و الضعف کما فی الشاهد إذا أراد الضعیف القادر علی تسکین

---

۱. ش : و لأن محرّک الإصبع محرّک لأجزائها فی أحیاز المسافة مع أنه لایشعر بعدد أجزائها ولا بعدد أحیازها و حرکاتها.

۲. جواب دیگر آن که : نفس ایجادْ مقتضی علم موجِد به موجَد نیست. چه در غیر این صورت قضایایی همچون «آتش می‌سوزاند» و « خورشید نور افشانی می‌کند » قابل دفع است. بنابراین عدم آگاهی آتش و خورشید از اثر خویش و تجویز موجِد بودن غیر عالم، عالمیت حق تعالی را ابطال نمی‌کند. زیرا مثبتین از طریق ایجاد بر عالمیت استدلال نمی‌کنند، بلکه به واسطهٔ اِحکام و اتقان فعل، عالمیت حق تعالی را اثبات می‌نمایند ». ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۲۷.

۳. « و هذا الدلیل أخذه من دلیل التمانع فی إبطال کون الإله أکثر من واحد، و هناک یتمشّی، لأنّ الآلهة تفرض متساویة فی القدرة بلاتفاوت، وهیهنا لایتمشّی ». تلخیص المحصّل، ص ۳۲۷.

الجسم و تحریکه تسکینَه و أراد القویّ تحریکَه، فإنّه یحصل مراد القویّ و لا یمتنع الترجیح.

الثالث : ما علم الله تعالی وقوعه فهو واجب و ما علم عدمه فهو ممتنع. لامتناع الجهل علی الله تعالی، و الواجب و الممتنع غیر مقدور.

و الجواب : أنّ الله تعالی یعلم الأشیاء کما یکون؛ فلو کان شیء بقدرة العبد، یعلم کذلک. فحینئذٍ یکون الواجب وقوع ذلک الشیء بقدرة العبد فیلزم ثبوت القدرة لانفیها.

و منقول[1] آن است که : الله تعالی می‌فرماید : « واللّهُ خَلَقَکُمْ وَ ما تَعْلَمُون »[2]، « قُلْ اللّهُ خالِقُ کُلِّ شَیءٍ »[3]، « خَتَمَ اللّهُ عَلیٰ قُلوبِهم »[4]، و این آیات دلالت می‌کند که قدرت بنده را در افعال بنده تأثیر نیست.

و جواب این منقول آن است که : فعل بنده اگر چه به ارادت و قدرت بنده صادر است، و لیکن چون این قدرت و ارادت مستند به قدرت الله تعالی است، استناد کلّ به الله تعالی صحیح است.

و أجاب أبوالهذیل عنها بجوابٍ إجمالیٍ و هو أنّ الله تعالی أنزل القرآن لیکون حجةً علی الکافرین لا لیکون حجّةً لهم. فلو کان المراد من هذه الآیات ما ذکرتم من وقوع

---

۱. امام فخر رازی ادله نقلی این گروه را در قالب ده وجه بیان کرده است که به اجمال عبارتند از : ۱) ما فی القرآن من إضافة الفعل إلی العباد. ۲) ما فی القرآن من مدح المؤمنین علی الإیمان و ذمّ الکافرین علی الکفر، و وعد الثواب علی الطاعة و وعید العقاب علی المعصیة. ۳) الآیات الدالة علی أن أفعال الله تعالی منزّهة عن أن تکون مثل أفعال المخلوقین من التفاوت و الاختلاف و الظلم. ۴) الآیات الدالة عل ذمّ العباد علی الکفر و المعاصی. ۵) الآیات التی ذکرها الله تعالی فی معرض التهدید و التوبیخ. ۶) الآیات التی فیها أمر العباد بالإصغاء و المسارعة إلیها قبل فواتها. ۷) الآیات التی حثّ الله تعالی فیها علی الإستعانة به. ۸) الآیات الدالة علی اعتراف الأنبیاء بذنوبهم و إضافتها إلی أنفسهم. ۹) الآیات الدالة علی اعتراف الکفّار و العصاة بأنّ کفرهم و معاصیهم کانت منهم. ۱۰) الآیات التی ذکر الله تعالی ما یوجد منهم فی الآخرة من التحسّر علی الکفر و المعصیة و طلب الرجعه. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۲۸ ـ ۳۳۳.

۲. صافات/۹۶.

۳. رعد/۱۶.

۴. بقره/۷.

أفعال العباد بقضاء الله تعالی لقالت العرب للنبیّ ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ : «کیف تأمرنا بالإیمان و قد طبع الله علی قلوبنا و کیف تنهانا عن الکفر و قد خلق الله تعالی فینا». و کان ذلک من أقوی القوادح فی نبوّته، فلمّا لم یکن کذلک علمنا أنّ المراد بها غیر ما ذکرتم.

و دلیل فلاسفه و موافقان ایشان بر نفی تأثیر قدرت الله تعالی از افعال بنده نیز معقول و منقول است.

معقول دو وجه است :

اوّل آن است که : ما به ضرورت میان حرکت صحیح و حرکت مرتعش تمییز می‌کنیم که صحیح هر وقت که می‌خواهد حرکت می‌کند و هر وقت که می‌خواهد ساکن می‌شود، به خلاف مرتعش که در این مثابه نیست؛ و لیس المراد بوقوع الفعل بالقدرة سوی ذلک.

و جواب این معقول آن است : سلّمنا که قدرت بنده را در افعال بنده تأثیراست. و لیکن تأثیر قدرت بنده به اعانت تأثیر قدرت الله تعالی است، چنانکه در فصل بیان قدرت ذکر کرده شده است که جمیع مقدورات در وجود و بقا مفتقر به تأثیر قدرت الله تعالی است. و حینئذٍ نفی تأثیر قدرت الله تعالی از افعال بنده علی الإطلاق صحیح نبود.

و دوم آن است که : اگر فعل بنده به تخلیق الله تعالی باشد، بنده قادر بر فعل و ترک نبود. چه اگر الله تعالی در بنده تخلیق فعل کند، آن فعل واجب الحصول باشد. و اگر در وی تخلیق فعل نکند، آن فعل ممتنع الحصول بود. و هرگاه که بنده قادر بر فعل و ترک نباشد، افعال او جاری مجری حرکات جمادات بود. و چنانکه بدیهه جازم است که امر و نهی و مدح و ذمّ جمادات جایز نیست، واجب آید که امر بنده به فعلی و نهی او از فعلی صحیح نباشد؛ و نیز مدح و ذمّ او به فعلی جایز نبود. و چون این معانی باطل است معلوم گشت که بنده موجِد افعال اختیاریّهٔ خویش به نفس خود است.

و جواب این معقول عین جواب معقول اوّل است که : قدرت بنده را اگر چـه در افعال بنده تأثیر است، و لیکن آن تأثیر به اعانت تأثیر قدرت الله تعالی است.

و منقول قریب صد آیت است، چنانکه : « ذَلِکَ بِأنَّ اللّهَ لَمْ یَکُ مُغیِّراً نعمةً أنْعَمَها عَلیٰ قَومٍ حَتّیٰ یُغَیِّروا ما بِأنْفُسِهِم »[۱]، « اَلْیَومُ تُجْزَیٰ کُلُّ نَفْسٍ بِـمٰا کَسَـبَتْ »[۲]، « اَلْـیَومُ تُجْزَونَ ماکُنْتُمْ تَعْمَلُون »[۳]، « فَمَنْ شٰاءَ إتَّخَذَ إلیٰ رَبِّه سَبِیلا »[۴]، « إعْمَلوا مٰا شِئْتُم »[۵]، « وَ لَو بَسَطَ اللّهُ الرِّزقَ لِعِبٰادِه لَبَغوا »[۶] و امثال آن. و این همه آیات دلالت می‌کند که مؤثِّر در افعال اختیاریهٔ بنده، قدرت و ارادات بنده است.

و جواب این منقول بالا ذکرکرده شده است که : قدرت بنده را در افعال بنده مدخل است؛ فلذلک صَحَّت هذه المعانی.

و أجاب الأشاعرة عن أدلّتهم بأنّا و إن نفیناکون العبد موجِداً لأفعال نفسه لکنّا نعرف بکونه فاعلاً لها و مکتسباً؛ و ذکروا فی الکسب طریقین :

الأوّل : أنّ الله تعالی أجری عادته بأنّ العبد متی صمّم العزم علی الطاعة یخلقها الله تعالی فیه، و متی صمّم علی المعصیة یخلقها فیه. و هذا القدر کافٍ فی إضافة الفعل إلیه و کونه مخاطباً عن الله تعالی؛ لأنّه یحصل الفعل بسبب عزمه.

الثانی : ذوات الفعل الحرکات و السکنات، و کونها طاعةً و معصیةً صفات تحصل لها بسبب صرف الحرکات و السکنات إلی الطاعة و المعصیة. و ذات الفـعل بـخلق اللـه تعالی؛ و کونها طاعةً و معصیةً فعل العبد بسبب صرفها إلیها. و هذا القدر کافٍ فی صحّة الأمر و النهی.

---

۱. انفال/۵۳.
۲. غافر/۱۷.
۳. جاثیه/۲۸.
۴. مزمل/۱۹، انسان/۲۹.
۵. فصلت/۴۰.
۶. شوری/۲۷.

و فی هذین الوجهین نظر. لأنّ العبد إمّا یکون مستقلاً بإدخال شیء فی‌الوجود من العزم و صرف الحرکات و السکنات إلی الطاعة و المعصیة، أو لایستقل. فإن کان مستقلاً فقد إنتقضت دلایلهم علی أنّه لاتأثیر لقدرة العبد أصلاً. لأنّ دلایلهم دالّة علی إنتفاء تأثیر قدرته مطلقاً. و إن لم یکن مستقلاً لم یکن مکتسباً بل یکون الکلّ بقدرة الله تعالی و خلقه و حینئذٍ تعود الإشکالات.

و أجاب الإمام عن المعقول الثانی للفلاسفة و غیرهم بأنّ غایة ما فی الباب أن یکون ذلک تکلیفاً بما لایطاق. و ذلک واقع لأنّ الله تعالی عالِمٌ بعدم إیمان أبی لهب. و کلّ ما علم الله عدمه فهو ممتنع. فیکون إیمان أبی لهب ممتنعاً؛ مع أنّ الله تعالی أمره بالإیمان.

ثم قال الإمام : لو اجتمع جمیع العقلاء لم یقدروا أن یوردوا علیه حرفاً إلاّ بالإلتزام بمذهب[1] هشام و هو أنّه تعالی لایعلم الأشیاء قبل وقوعها.

و فیه بحث لأنّه لاحاجة إلی إلتزام مذهب هشام، لِمٰا بیّنّا أنّ العلم تابع للمعلوم. فیعلم الله تعالی الأشیاء کما هی. فلو کان الفعل بقدرة للعبد، یعلمه کذلک. فحینئذٍ یجب أن یکون بقدرته. لإمتناع الجهل علی الله تعالی.

بدان که این همه که ذکر کرده شد، اقوال قوم در جبر و قدر است. و جبر و قدر در حیّز افراط و تفریط است. و حقّ میان جبر و قدر است. و تحقیق حقّ مسبوق به تفسیر قدرت و ارادت است.

و قدرت را در کلام متکلمان دو تفسیر یافته شده است :

اوّل آن است که : قدرت عبارت از سلامتی آلات فعل است. یعنی قدرت عبارت از سلامتی اعضا و قُوی است. و قدرت بدین تفسیر مختّص به بنده است، و سابق بر فعل و مقارن فعل و متأخر از فعل است؛ و صالح برای فعل و ترک است. و این تفسیر منقول

---

۱. اصل : مذهب .

از معتزله و اکثر کرامیّه است.

دوم آن است که : قدرت عبارت از حالتی است که فاعلْ وقت صدور فعل بر آن حالت بود. و قدرت بر این تفسیر نیست مگر مقارن فعل. زیرا که حالتی که فاعلْ وقت صدور فعل بر آن حالت باشد، آن حالت جز مقارن فعل فقط نبود. و نیز قدرت بر این تفسیر، صالح برای فعل و ترک نیست. چه قدرت بدین تفسیر مخصوص به فعل است. و هم از این جهت اشعری گفته است که قدرتْ مقارن فعل است.

و از این ابحاث معلوم می‌شود که نزاع میان اشعری و میان غیر او در این که قدرت مقتصر بر وقت فعل است یا نه، و قدرت صالح برای فعل و ترک است یا نه، نزاع لفظی است.

و در این تعریف بحث است. زیرا که این تعریفْ تعریف قدرت فعل است، تعریف مطلق قدرت نیست. و نیز از این تعریف لازم می‌آید که بنده پیش از فعلْ مکلَّف به فعل نباشد. زیرا که پیش از فعلْ قدرت بر فعلْ معدوم است. پس بر بنده فعلْ واجب نگردد. و این معنی موجب ارتفاع جمیع تکالیف است، مگر آن که تکلیف مالایطاق، التزام کرده آید. و تکلیف ما لایطاق، نزدیک اهل سنّت به عقل و کتاب و سنّت، باطل است.

و تعریف قدرت که شامل قدرت خالق و مخلوق است و شامل قدرت فعل و ترک است، آن است که : « قدرتْ قوّتی است که بدان قوّت، حیّ را تمکّن فعل و ترک است. واین تعریف حسن است، و موافق عقل و شرع است.

و ارادت عبارت است از میل نفسانی که مقتضی ترجیح یکی از فعل و ترک بر دیگری است.

چون این معلوم شد، پس بدان که : آنچه از انسان صادر می‌شود، بعضی از آن واقع به قدرت و ارادت اوست، چنانکه مشی انسان صحیح. و بعضی از آن واقع به قدرت و ارادت او نیست، چنانکه حرکت مرتعش. زیرا که ما به یقین می‌دانیم که انسانِ صحیحْ قادر بر فعل و ترک است. و انسان غیر صحیح، چنانکه مرتعشْ قادر بر فعل و ترک

نیست؛ و این امری ضروری است. پس، از اعتراف کردن بدین هر دو قسم، چاره نباشد. از این ثابت گشت که : بعض افعال انسان واقع به قدرت اوست.

و شک نیست که قدرت بدین هر سه معنی که ذکر کرده شد، واقع به قدرت و ارادت بنده نیست؛ بلکه واقع به قدرت و مشیّت الله تعالی است[1]؛ یعنی قدرت فعل و ترک در بنده به تخلیق الله تعالی است. زیرا که این قدرت اگر به مرض از بنده زایل می‌شود، او به نفس خویش تحصیل این قدرت نمی‌تواند کرد.

و ارادت میل نفسانی است. و میل نفسانی چاره نیست که تابع شعور به مصلحت بود ـ خواه آن مصلحت حقیقیه باشد، خواه ظنّیه بود ـ و اصل شعور نیز واقع به قدرت و ارادت بنده نیست، بلکه به خلق الله تعالی و ارادت اوست. پس چون قدرت و ارادت و شعور بنده واقع به قدرت و ارادت الله تعالی باشد؛ و بقای قدرت و ارادت و شعور بنده نیز محتاج به قدرت و ارادت او تعالی بود ـ چنانکه بالا ذکر کرده شده است ـ لاجرم اثری که صادر از قدرت و ارادت بنده باشد، صادر از قدرت و ارادت الله تعالی بود، مثل صدور اثر از سببِ سبب. و نیز چون صدور اثر به تأثیر قدرت بنده و بر وفق ارادت بنده باشد، صدور اثر از بنده بود.

پس نظر به مقدمهٔ اوّل استناد فعل بنده به الله تعالی، صحیح باشد. و نظر به مقدمه ثانی نسبت فعل بنده به بنده نیز صحیح بود. و تأثیر قدرت بنده و اختیار او حقّ باشد. و استناد فعل بنده به قدرت و ارادت الله تعالی نیز حقّ بود. و تمام اثر بدین هر دو قدرت و بدین هر دو ارادت باشد.

هذا هو الحقّ[2] فی هذا البحث موافقاً للعقل و مطابقاً للنقل من کتاب الله تعالی و کلام

---

۱. ش : ولا تأثیر لقدرة العبد إلاّ فی حرکاته و سکناته و صرفها الی مادیة و حاجاته ولابد للصرف من الآلات و القوابل. فإنّ فعل النجّار لایتم إلاّ بحدید و خشب و فعل الطبّاخ لایکمل إلاّ بالنار و الحطب، و تلک الآلات و قوابلها و خواصها کصلابة الحدید و حرارة النار لیس إلاّ بخلق الله تعالی و إرادته و کذلک القوابل و قابلیتها کقبول الخشب و الحطب للإحتراق أیضاً بقدرته .

۲. «[فـ] الآیات التی أوردها من الجانبین یمتنع أن تتعارض، و إنّما یتخیّل لناتعارضها لعدم وقوفنا علی فحاویها، ←

رسوله و لما نقل عن الراسخين فی العلم « إنّه لاجَبْرَ و لاتَفْوِيضَ لكن أمرٌ بَيْنَ أمْرَين »[1]. و قيل: هذا القول منقول عن جعفر الصادق ـ رضی الله عنه ـ و عن أولاده الكرام ـ رضی الله عنهم. و قيل : سمع هذا أيضاً من الإمام أبی حنيفه ـ رضی الله عنه.

فإن قلت : متی كانت القدرة و الإرادة و الشعور بخلق الله تعالی، و الفعل إنّما يحصل من هذا المجموع، فمتی ثبت هذا المجموع حصل الفعل و متی لم يثبت فلا، فكيف يمكن إستناد الفعل الی العبد؟

قلت : لا شكَّ أنّ أصل القدرة و الإرادة و الشعور بخلق الله تعالی و إرادته، لكنّه غير مختصّ بطرف واحد من الفعل و الترک حتّی يلزم عدم تمكّن العبد. بل هی صالحة لكلّ من الفعل و الترک والعبد يصرفها إلی أحدهما. فلهذا صحّ إستناد الفعل اليه.

خاتمه

اختلاف است كه وجود اثر وقت حصول قدرت و ارادت جازم، واجب است يا واجب نيست. نزديک بعضی واجب نيست، و نزديک بعضی واجب است، و حقّ اين است.

دليل فريق اوّل آن است كه : اگر وجود اثر وقت حصول قدرت و ارادت جازمْ واجب بود، لازم آيد كه مختار موجَب گردد، و اين محال است.

و جواب اين دليل آن است كه : وجوب اثر قدرت و ارادت فاعلْ موجِب خروج اثر از حدّ اختيار نيست؛ چه فعل اختياری آن است كه ترک و ايتان آن به قدرت و ارادت فاعل بود، سواء وجب عند انجزام القدرة و الإرادة أم لا.

→

ولوتوقّفنا فی تأويلاتها عملاً بقوله تعالی : « و ما يعلم تأويله الاّ الله » علی رأی الواقفين عليه، لكنّا أبعد من الوقوع فی الخطأ ... و قال اهل التحقيق فی هذا الموضع « لا الجبرو لا تفويض، و لكن أمر بين أمرين » فهذا هوالحق، و من لايعرف حقيقته وقع فی التحيّر ». تلخيص المحصّل، ص ۳۳۳ ـ ۳۳۴ .

۱. بحارالانوار، ج۴، ص ۱۹۷ و ج ۵، ص ۱۲، ۲۲، ۸۲ و ج ۲۵، ص ۳۲۸ و ج ۷۱، ص ۱۲۷ و ج ۷۸، ص ۳۵۴ و كافی، ج ۱، ص ۴۰۸.

دلیل فریق دوم آن است که : چون با قدرت انضمام ارادت جازم ـ که مانع طرف مخالف است[1] ـ حاصل می‌شود، عدم فعل ممتنع می‌گردد، اگر نه ارادتْ جازم و مانع نباشد. پس به ضرورت وجود اثر واجب بود.

و فیه بحث. إذ لو وجب لما تخلّف و قد تخلّف عند طریان المانع.

و الجواب : أنّه لو حصل المانع لما بقی القدرة أو الجزم. فحینئذٍ ینتفی المجموع من القدرة و الإرادة الجازمة. و دعوی الوجوب عند تحقق المجموع.

و قال المحمود الخوارزمی : « لایجب الأثر عند وجود مجموع القدرة و الإرادة الجازمة؛ و لکن یصیر أولی »؛ و قد عرفت أنّه یجب؛ و الله تعالی أعلم.

۱. ش : یعنی مانع طرف ترک است. إذ المراد بالإرادة الجازمة إرادة الفعل ألبتة .

مقالت دوم

در بیان صفات سلبیّهٔ الله تعالی

و این مقالت مشتمل چهارده فصل است

فصل اوّل

در بیان نفی معرفت کنه حقیقت الله تعالی

إعلم أنّه لیس عند البشر معرفة کنه حقیقة الله تعالی. لأنّ المعلوم عند البشر أحد أمور أربعة : إمّا الوجود و إمّا أوصاف الوجود و هی الأزلیة والأبدیة و الوجوب، و إمّا السلوب و هی أنّه تعالی لیس بجوهر و لاعرض و إمّا الإضافات و هی العالمیة و القادریة. و الذات المخصوصة الموصوفة بهذه الصفات مغائرة لتلک الصفات لامحالة. و لیس عندنا من تلک الذات المخصوصة إلاّ أنّها ذات لاندری ما هی إلاّ أنّها موصوفة بهذه الصفات. و هذا یدلّ علی أنّ حقیقته المخصوصة غیر معلومة و هو الحقّ.[1]

و قد خالف فی ذلک قوم من المتکلمین و قالوا : إنّا نحکم علی ذات الله تعالی بأحکام، و الحکم مسبوق بتصور المحکوم علیه فتکون ذات الله تعالی معلومةً.

و هذا ضعیف. لأنّ تصور المحکوم علیه جاز أن یکون بوجهٍ مّا. ثم هذه الحقیقة مخالفة لسائر الحقائق لذاتها. و هذا عند المحققین من المتقدمین و المتأخرین.

---

۱. امام فخر رازی برای اثبات این ادّعا چهار برهان اقامه کرده است. ر.ک. المباحث المشرقیة، ص ۴۹۵ ـ ۴۹۸ .

و زعم کثیر من المتکلمین أنّ الذوات کلّها متساویة و إمتیاز بعضها من البعض بصفات مخصوصة. و إمتیاز ذات الله تعالی عن غیرها بالصفات الإلهیة؛ و هی الوجوب الذاتی و القدرة التامّة و العلم الکامل.

و تحقیق هذا البحث أنّهم إن أرادوا بالذات الحقیقة فذلک واضح البطلان. لأنّ حقیقة الله تعالی لو کانت مساویةً لحقائق الممکنات فاختصاصها بالصفات المخصوصة إن کان لا لأمرٍ، لزم الرجحان بلامرجِّحٍ. و إن کان لأمر، فذلک الأمر إن کان منفصلاً یلزم أن یکون وجوبه بالغیر؛ فیکون الواجب ممکناً بالذات. و إن لم یکن منفصلاً بل یکون صفة الواجب یعود الکلام فی اختصاصه به و دار أو تسلسل.

و إن أرادوا بالذات غیر الحقیقة و هو کلّ ما یمکن أن یتصور بالإستقلال، کما صرّحوا فی بعض کتبهم : إنّ الذات کلّ ما یمکن أن یتصور بالإستقلال؛ و الصفة کلّ ما لا یمکن تصوره إلّا تابعاً. فیصیر النزاع لفظیاً.

و هذه الحقیقة غیر مرکّبة لأنّ کلّ مرکّب محتاج إلی جزء، و جزؤه غیره. فکلّ مرکّب محتاج إلی غیره. و کلّ محتاج إلی الغیر ممکن. فلو کانت حقیقة الله تعالی مرکّبةً لکانت ممکنةً و هو محال.

و فیه بحث لأنّ الجزء لایکون غیر الکلّ کما ذکرتم، فکیف یلزم أن یکون محتاجاً إلی غیره.

و الجواب : أنّ الغیر هیهنا بمعنی « الوراء » و إحتیاج الشیء إلی ورائه أیضاً یوجب الإمکان. قال ابوعلی سینا : إنّه لاحقیقة لله تعالی إلاّ المقیّد بقید کونه غیر عارض للماهیة.

و هذا القول باطلٌ لوجهین :

الأوّل : أنّه وافق علی أنّ حقیقته تعالی غیر معلومة للخلق، و علی أنّ وجوده المقیّد بالقید السلبی أی بقید کونه غیر عارض للماهیة معلوم، و المعلوم غیرما هو غیر المعلوم.

الثانی : أنّ الوجود إن إقتضی لنفس کونه وجوداً أنْ یکون مجرداً عن الماهیة فکلّ وجود کذلک. فهذه الماهیات إمّا أن لاتکون موجودةً أو یکون وجودها نفسها، و ذلک محال. و إن اقتضی أن یکون عارضاً للماهیة فکلّ وجود کذلک فوجود الله تعالی عارض للماهیة. و إن لم یقتض لاهذا و لا ذاک، لم یصر موصوفاً بأحد هذین القیدین إلّا بسبب منفصل، فیکون واجب الوجود لذاته واجباً بغیره و هو محال.

و الدلیل لابی علیّ عَلی أنّه لاحقیقة لله تعالی إلاّ الوجود المقیّد بقید کونه غیر عارض للماهیة أنّه لو کان وجوده صفةً عارضةً للماهیة لأفتقر ذلک الوجود إلی تلک الماهیة. فیکون ذلک الوجود ممکناً لذاته واجباً بتلک الماهیة؛ لأنّ العلّة متقدمة بالوجود علی المعلول، فیلزم کون الماهیة متقدمةً بوجودها علی وجودها و ذلک محال.

و الجواب : لِمَ لایجوز أن تکون الماهیة من حیث هی هی موجِبةً لذلک الوجود فی الواجب کما أنّ الماهیة من حیث هی هی مستلزمة للوجود فی الممکنات؛ والماهیة من حیث هی هی لاموجودة و لا معدومة. فلا یلزم المحال المذکور؛ و الله تعالی أعلم.

فصل دوم

در بیان نفی جزئیت وکلّیت

الله تعالی جزء چیزی نیست[۱]. چه اگر الله تعالی جزء چیزی باشد، بودن او تعالی جزء آن چیز اگر صفت کمال نبود، نفی جزئیت از وی تعالی واجب باشد؛ و اگر صفت کمال بود او تعالی ناقص بذات باشد و مستکمل بغیر بود؛ و این محال است.

و نیز الله تعالی کلّ چیزی نیست[۲]. زیراکه کلّ مرکّب از اجزاء است، و ترکیب در حقّ الله تعالی محال است.

---

۱. « الواجب لذاته لایترکّب عنه غیره، و إلاّ لکان بینه و بین الجزء الآخر من المرکّب علاقة، و الواجب لذاته لاعلاقة له بالغیر ». تلخیص المحصّل، ص ۹۶.

۲. « الواجب لذاته لایترکّب عن غیره، لأنّ کلّ مرکّب محتاج إلی جزئه، و جزؤه غیره. فکلّ مرکّب محتاج إلی غیره، و کلّ محتاج إلی الغیر ممکن لذاته، و لا شیء من الممکن لذاته بواجب لذاته ». تلخیص المحصّل، ص ۹۶.

فصل سوم

در بیان نفی احتیاج به منفصل

الله تعالی در صفات حقیقیهٔ خویش محتاج به منفصل نیست، و هو المراد بقول الفلاسفه : « واجب الوجود واجبٌ من جمیع الجهات». و دلیل فلاسفه بر این مطلوب آن است که : اگر صفتی از صفات حقیقیهٔ الله تعالی متوقف بر غیر باشد، و ذات مخصوصهٔ او تعالی موقوف بر آن صفت است. پس توقف ذات الله تعالی بر غیر لازم آید و حینئذٍ او تعالی ممکن گردد، و این محال است.

و در این دلیل بحث است؛ چه توقف ذات الله تعالی بر آن صفت ممنوع است. و أولی آن است که گفته شود که : صفات الله تعالی صفات کمال است. اگر صفتی از آن صفات محتاج به غیر بود، استکمال ذات الله تعالی به غیر لازم آید، و این مستلزم نقصان ذات است، و هو محال.

فصل چهارم

در بیان نفی قیام حوادث به ذات الله تعالی[1]

بدان که قیام حوادث به ذات الله تعالی جایز نیست؛ زیرا که اگر چیزی در ذات الله تعالی حادث شود، حال خالی از این نبود که آن چیز ناشی از ذات الله تعالی باشد، یا ناشی از صفتی از اوصاف او تعالی بود که آن صفت ناشی از ذات او تعالی است، یا ناشی از غیر باشد. اگر ناشی از ذات یا از صفت او تعالی بود، لازم آید که آن چیز قدیم باشد. و التقدیر أنّه حادثٌ فیلزم المحال. و اگر ناشی از غیر بود نیز خالی از این نباشد که آن چیز کمال بود یا کمال نباشد. اگر کمال نبود، نفی آن از ذات الله تعالی لازم باشد. و

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۲۶۴ ـ ۲۶۷.

اگر کمال بود، الله تعالی مستکمل بالغیر باشد و ناقص بالذات بود، و این محال است. و هذا وجه حسن.

و فیه نظر. لأنّ عالمیة الله تعالی بأنّ الحادث موجود حادثة؛ لأنّ قبل وجود الحادث لاتکون هذه العالمیة ثابتةً و إنّما تحدث عند وجود الحادث، فیلزم قیام الحادث بذاته تعالی. و کذا کونه تعالی سامعاً و کونه رائیاً للمسموعات والمبصَرات الحادثة، یکون حادثاً ضرورةَ أنّ سماع المعدوم و رؤیته محالان.

و الجواب : أنّ هذه الأشیاء لاتوجِب قیام الحادث بذات الله تعالی. أمّا عالمیته تعالی بأنّ الحادث موجود، فمعناها أنّه یعلم أنّ الحادث موجود فی الوقت الفلانی. و هذا ثابت دائماً من غیر تغیّر. و ذلک لأنّ الله تعالی منزّه عن الحصول فی الزمان فلایکون له الماضی و لا الحال و لا الإستقبال. فیعلم کلّ شیء فی وقته و یعلم حاله بالنسبة إلی الأزمنة السابقة و اللاحقة و لا یلزم التغیّر أصلاً. و أمّا السامعیة و کونه رائیاً للحوادث فقد علم أنّهما إدراک عین المسموع و المبصَر زمانَ حضورهما، و الله تعالی یدرِک أعیان الأشیاء فی أوقاتها فیکون سامعاً و رائیاً من غیر تغیّر، و أنّهما حاضرتان فی أوقاتهما دائماً.

و قیل : أکثر العلماء من أهل الملّة و غیر أهل الملّة یقولون بحدوث الصفة فی ذات الله تعالی و إن أنکروه باللسان. أمّا الکرامیّة فظاهر لما مرّ أنّهم قالوا بحدوث الإرادة و الکلام و العلم. و أمّا المعتزلة فإنّ أبا علی و أبا هاشم من المعتزلة و أتباعهما قالوا بحدوث إرادة و کراهة، و أبا حسن بحدوث علوم.

و أمّا الفلاسفة فلأنّهم ذهبوا إلی أنّ الإضافات کالقبلیة و البعدیة و المعیة صفات وجودیة، و سلّموا أنّ الله تعالی قبل کلّ حادث و معه و بعده. فتحدث المعیة و البعدیة لذات الله تعالی.

فعلم أنّ أهل السنّة أبعد من القول بحدوث الصفة من سائر الفرق.

فصل پنجم

در بیان نفی تحیّز

الله تعالی متحیّز نیست[۱]. زیرا که هر متحیّزی که هست، او را مادّه است. و مادّی محتاج به حیّز است. چه وجودی مادّی بدون حیّز ممتنع است. و چون مادّی محتاج به حیّز بود، واجب نباشد. زیرا که محتاج ممکن است. پس الله تعالی متحیّز نبود. و هذا برهان بدیع.

و دلیل مشهور میان حکما آن است که : هر متحیّزی که هست، اعلای او غیر اسفل اوست، و یمین او غیر یسار اوست. و هر چیز که این چنین باشد، منقسم بود؛ والله تعالی منقسم نیست؛ پس لازم آید که متحیّز نباشد.[۲]

و در این دلیل بحث است. لأنّ هذا إنّما یدلّ علی کون ذلک الشیء ذانهایة لاذا أجزاء کما مرّ فی الجزء الذی لایتجزّی؛ و الله اعلم.

---

۱. در مقابل مجسّمه معتقدند که حق تبارک و تعالی همچون سایر موجودات مادّی متحیز است؛ تعالی الله عما یقوله الظالمون. این عدّه برای اثبات مدعای خویش به ظاهر برخی از آیات همچون « الرحمن علی العرش استوی » و روایات تمسک کرده‌اند. در مباحث آتی به برخی از ادله و آرای ایشان اشاره خواهد شد.

۲. در واقع تمامی ادله‌ای که دالّ بر نفی جسمیت از حق تعالی می‌باشند نیز بر غیر متحیّز بودن او دلالت دارند. امام فخر رازی نیز دو دلیل دیگر برای اثبات عدم تحیّز حق تعالی ارائه نموده است : الف ـ لو کان متحیّزاً لکان مثلاً لسائر الاجسام فیلزم إمّا حدوثه أو قدمها .... ب ـ لو کان متحیّزاً لکان إمّا أن یکون منقسماً أو غیر منقسم. و الأوّل یقتضی الترکیب و هو محال، و الثانی باطل علی القول بنفی الجوهر الفرد. و علی القول بإثباته یلزم أن یکون الله تعالی أصغر الاشیاء، تعالی الله عنه علواً کبیراً.

خواجه نیز این دلیل را اضافه می‌کند که : لو کان متحیّزاً لم یکن منفکاً عن الأکوان ضرورةً فیلزم حدوثه لمامرّ. تلخیص المحصّل، ص ۲۵۸ ـ ۲۵۹ .

فصل ششم

در بیان نفی اتّحاد[۱]

الله تعالی از اتحاد با غیر منزّه است. زیرا که اگر میان دو چیز اتحاد فرض کرده شود، حال خالی از این نباشد که بعد اتحاد آن هر دو چیز موجود مانند، یا هر دو چیز موجود نمانند، یا یکی از ایشان موجود ماند و دیگر موجود نماند. اگر هر دو چیز مانند، فهما إثنان لاواحد. و اگر هر دو معدوم شوند، فالمعدوم لایتّحد بالمعدوم. و اگر یکی از ایشان موجود ماند و دیگری معدوم گردد، فالمعدوم لایتّحد بالموجود أیضاً[۲].

و دلیل دیگر آن است که: اگر الله تعالی را با غیر اتحاد حاصل آید، بیرون از این نبود که آن اتحاد به اتحاد ماهیتین باشد دون الوجود، یا به اتحاد وجودین باشد دون الماهیة، یا به اتحاد وجود و ماهیت معاً بود. اگر آن اتحاد به اتحاد ماهیتین فقط باشد، لازم آید که بسیط مجرد از مادّه که واجب لذاته بعینه [است] مرکّب جسمانی شود یا امری ممکن گردد. و هذا محال. و اگر به اتحاد وجودین فقط بود، قیام عرض واحد به دو محلّ در حالت واحد لازم گردد، و ذلک محال أیضاً. و اگر به اتحاد وجود و ماهیت معاً باشد، اتحاد دو ذات لازم آید؛ و قد عرفت أنّ البسیط المجرد الواجب یمتنع أن یصیر بعینه أمراً ممکناً، و هو أیضاً محالٌ.[۳]

---

۱. اتحاد نزد عرفا عبارت است از: شهود وجود واحد مطلق از آن حیث که تمامی موجودات به ذات حق تعالی موجودند. و در اصطلاح حکما عبارت است از: اتحاد عینی و وجودی اموری که در مفهوم متابینند. اما در اینجا مقصود از اتحاد آن است که دو یا چند شیء متباین، یکی شوند. و این برخلاف دو معنای نخست، فی نفسه محال است.

۲. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۲۶۰.

۳. در طول تاریخ فرقه‌های متعدد به نوعی از اتحاد معتقد بودند. به عنوان مثال: نصاری، اتحاد پدر و پسر و روح القدس را طرح کردند؛ و یا فرفوریوس تئوری معرفتی اتحاد عقل و عاقل و معقول را ارائه داد. همچنین عرفا در تألیفات خویش از مرتبه‌ای به نام فنا یاد کردند که در آن مرتبه وجود سالک با وجود حق یکی می‌شود، و او ←

فصل هفتم

در بیان نفی حلول[۱]

اتفاق جمیع اهل اسلام است که الله تعالی از حلول منزّه است. زیرا که الله تعالی اگر حالّ در چیزی بود، حلول او تعالی همچو حلول عرض در جوهر باشد، یا همچو حلول عرض در جوهر نبود. اگر حلول او تعالی همچون حلول عرض در جوهر باشد، لازم آید که الله تعالی عرض بود؛ و چون عرض باشد؛ محتاج به جوهر بود و منحصر در جوهر باشد، واین محال است. و اگر حلول الله تعالی همچو حلول عرض در جوهر نباشد، تحیّز لازم آید، و قد أبطلناه.

و نیز آن حلول اگر صفت کمال نباشد، نفی آن از ذات الله تعالی لازم بود. و اگر صفت کمال باشد، الله تعالی مستکمل بغیر و ناقص بذات باشد، و این نیز محال است.

و نیز لازم آید که او تعالی تابع غیر بود؛ چه حالّ تابع محلّ است؛ و این نیز محال است.[۲]

→

جز حق نمی‌بیند: « لیس فی الدار غیره دیّار ». خواجه ـ در تلخیص المحصّل ص ۲۶۰ ـ تصریح دارد که اگر مقصود این عدّه از اتحاد همین معنا باشد، آرای تمامی آنها باطل است. و اگر معنای دیگری را ارائه کرده‌اند، باید به سراغ آن معنا رفت و بدواً نمی‌توان حکم به ابطال اندیشهٔ آنها نمود.

۱. « المعقول من الحلول عند الجمهور قیام الموجود بموجودٍ علی سبیل التبعیة بشرط امتناع قیامه بذاته ». تلخیص المحصّل، ص ۲۶۱.

۲. « و الحقّ أنّ حلول الشیء لایتصوّر إلاّ إذا کان الحالّ بحیث لایتعین إلاّ بتوسط المحلّ، و لا یمکن أن یتعیّن واجب الوجود بغیره؛ فإذن حلوله فی غیره بهذا الوجه محالٌ ». تلخیص المحصّل، ص۲۶۲.

دلیل دیگر آن که: اگر حلول حق تعالی در چیزی جایز باشد، از دو حال بیرون نیست: ۱ـ محلّ ممکن است. ۲ـ محلّ واجب است. صورت اوّل محال است. زیرا تمامی ممکنات، طبق فرض، مخلوق او بوده و بعد از اویند. در حالی که محلّ باید قبل از حالّ موجود باشد. و امّا صورت دوم، مستلزم تعدد واجب الوجود است که استحالهٔ این نیز در جای خود به اثبات رسیده است.

فصل هشتم

در بیان نفی صورت

الله تعالی از صورتِ مثل صورت انسان و غیر آن، منزّه است. زیرا که تحقق صورت و شکل به واسطهٔ کمّیات و کیفیات و احاطت حدود و نهایات است؛ و آن در حقّ الله تعالی محال است. فلا یکون هو علی صورة.

فصل نهم

در بیان نفی جهت

الله تعالی از جهات منزّه است. زیرا که او تعالی نه متحیِّز است و نه حالّ در متحیّز است، چنانکه بیان کرده شد، و هر که این چنین باشد، منزّه از جهات بود[1].

و مجسّمه اتفاق کرده‌اند که الله تعالی در جهت است. و لیکن کرامیّه که از طایفهٔ مجسّمه‌اند، ایشان را میان خویش اختلاف است :

نزدیک بعضی الله تعالی بالای عرش است و بُعد میان او تعالی و میان عرش، غیر متناهی است؛ و این قول محمد بن هیصم است.

و نزدیک بعضی بُعد میان او تعالی و میان عرش متناهی است.[2] و نزدیک بعضی الله

---

۱. ر.ک. **تلخیص المحصّل**، ص ۲۶۲. امام فخر رازی بدنبال این دلیل، دلیل دیگری را ذکر کرده است و آن این که : لأنّ مکانه تعالی إن ساوی سائر الأمکنه کان اختصاصه به دون سائر الأمکنه یستدعی مخصصاً و کلّ ما کان فعلاً لفاعل مختار فهو محدث، فکونه فی المکان محدث، هذا خلف. و إن خالف سائر الأمکنه کان ذلک المکان موجوداً، لأنّ الإختلاف فی النفی المحض محالٌ. و ذلک الموجود إن لم یکن مشاراً إلیه لم یکن الموجود فیه مشاراً إلیه فلم یکن الله تعالی فی المکان. و إن کان مشاراً إلیه فإن کان کونه کذلک بالذات کان جسماً. فإذا فرضنا الله تعالی موجوداً فیه کان الباری تعالی حالاً فی الجسم و هو محالٌ. و إن کان بالعرض کان ذلک عرضاً حالاً فی الجسم، فالباری لمّا کان حالاً فیه کان حالاً فی الحالّ فی الجسم، فکان حالاً فی الجسم، هذا خلف. **تلخیص المحصّل**، ص ۲۶۲ ـ ۲۶۳ .

۲. بنابراین، تمامی آنها بر این اتفاق دارند که حق تعالی جهات پنجگانه ندارد، امّا جهت تحتیت و سفل در مورد او صادق است؛ چه مکان تمامی موجودات در تحت اوست.

تعالی بالای عرش است. و قول این فریق همچو قول سایر مجسّمه مطلق است، مقیّد به قیدی نیست.

و بعضی از ایشان برآنند که الله تعالی را صورت و وجه و عین و ید و اصبع است؛ و او تعالی متصف به مجیء و ذهاب است[۱].

و دلیل مجسّمه بر بودن الله تعالی در جهت، معقول و منقول است.

معقول آن است که: نفی شیء از جهات ستّ، اعدام آن شیء است. پس لازم آید که الله تعالی در جهت بود.

و جواب این معقول آن است که: نفی شیء از جهاتْ اعدام وقتی باشد که آن شیء مادّی بود. امّا اگر آن شیء مادّی نباشد چنانکه زمان، نفی او از جهاتْ موجب اعدام نیست.

و منقول نصّ « الرَّحْمنُ عَلیٰ العَرْشِ اسْتَوی »[۲] است.

و دلیل فریق اخیر از مجسّمه بر اثبات صورت و وجه و عین و غیر آن، ظواهر این نصوص است: قال ـ علیه السلام ـ: « إنّ اللّهَ خَلَقَ آدمَ عَلیٰ صُورَتِه »[۳]، و قال تعالی: « وَ یَبْقَی وَجْهُ رَبِّکَ »[۴] و « کُلُّ شَیءٍ هالِکٌ إلاّ وَجْهَهُ »[۵] و « وَلِتُصْنَعَ عَلیٰ عَینِی »[۶] و « خَلَقْتُ بِیَدِی »[۷]، و قال ـ علیه السلام ـ: « قَلبُ المُؤمِن بین إصبعین[۸] مِنْ أصابع الرحمن »[۹]، و قال

۱. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۲۶۳.
۲. طه/۵.
۳. بحارالانوار، ج ۴۵، ص ۱۱ و ج ۱۱، ص ۱۲۱ و ج ۵۷، ص ۱۰۳ و کافی، ج ۱، ص ۱۳۴.
۴. رحمن/۲۷.
۵. قصص/۸۸.
۶. طه/۳۹.
۷. ص/۷۵.
۸. ش: الإصبع فی اللغة الأثر کذا فی شرح التعرّف فقوله ـ علیه السلام ـ « بین إصبعین » أی بین أثرین أثر عدله و أثر فضله.
۹. بحارالانوار، ج ۷۰، ص ۳۹.

تعالی : « وَجٰاءَ رَبُّکَ »[۱] و « السَّمواتُ مَطْوِیّاتٌ بِیَمِینه »[۲] و « یٰا حَسْرَتی عَلیٰ مٰا فَرَّطْتُ فی جَنْبِ اللّه »[۳] و قال ـ علیه السلام ـ : « و إنَّ الجبّارَ یَضَع قَدَمَه فی النّار »[۴] و « إنّه یَضْحَک لأولیائِه حتّی تَبْدو نَواجِذه »[۵] و « إنَّ الصَدَقَةَ تُضَع[۶] فی کَفِّ الرَّحْمٰن ».[۷]

و جواب این نصوص یا تأویل است تا تفویض علم آن به الله تعالی است[۸]. لأنّ الظواهر النقلیة لاتعارض الأدلة العقلیة، و ذلک لوجهین :

الأوّل : أن النقلیات محتملة للمجاز و الإشتراک و الحذف و الإضمار و التخصیص و النسخ و التقدیم و التأخیر و خطأ الرواة فی نقل اللغات و النحو[۹] و التصریف ؛ فیقبل التأویل بخلاف العقلیات.

الثانی :کون النقل حجةً موقوف علی العقل، لکونه موقوفاً علی مایتوقّف علی العقل من معرفة وجود الباری تعالی و کونه عالماً مختاراً مرسِلاً للرسل و معرفة المعجزة و ثبوت النبوة. فلو رجّح النقل و قدح فی العقل، یلزم القدح فیما توقف علی العقل و یلزم القدح فی النقل. و إذا علم هذا، فعند تعارض النقل و العقل، یجب تأویل النقل علی

---

۱. فجر/۲ .

۲. زمر/۶۷ .

۳. زمر/۵۶ .

۴. با اندکی تفاوت به شکل « فیضع قدمه علیها » در روض الجنان، ج ۱۸، ص ۱۴۰ و منهج الصادقین، ج ۲۱، ص ۱۷.

۵. اصل : نواجره . در معجم متن اللغه، ج ۵، ص ۴۰۳ و اقرب الموارد، ج ۱۲، ص ۱۲۷۲ چنین آمده است که : « حتی بدت نواجذه أی إستغرق فی ضحکه و بالغ فیه ». در کتب روایی این حدیث با اندکی تفاوت در وصف رسول گرامی اسلام (ص) وارد شده است : بحارالانوار، ج ۲۰، ص ۳۰۰ و مستدرک الوسائل، ج ۲، ص ۴۱۰ و تهذیب الاحکام، ج ۸، ص ۱۶۹ و الاستبصار، ج ۳، ص ۳۶۹.

۶. اصل : یضع .

۷. با اندکی تفاوت به شکل « ... تقع فی ید الرحمن » در مستدرک الوسائل، ج ۷، ص ۱۵۹ و « .... تقع فی ید الله » در همان منبع، ص ۱۵۷.

۸. این شیوه و رهیافت عامی است که در تمامی موارد تعارض دلیل عقلی و نقلی بکار می‌رود. ر.ک تلخیص المحصّل ، ص ۲۶۴ .

۹. اصل : المنحو .

أقرب الوجوه أو تفويض علمه إلى الله تعالى؛ و هذا أقرب إلى السلامة.

أمّا التأويل : فمعنى العرش هيهنا المُلک من قولهم « ثلّ عرش فلان » إذا ذهب مُلكه. و قال سعد بن زايدة الخزاعیّ فی نعمان بن المنذر :

قَدْ نال عرشاً لم ينله نائل جنّ و لا إنس و لاديّار

و أراد المُلک.

و الرحمن لمّا خلق العالم إستوى له الملک و لايزول عنه، فلهذا المعنى قال : إستوى على الملک مجازاً.

و هيهنا وجهٌ آخر و هو أنّ للاستواء[1] معانٍ فی اللغة و هی : « الإستقامة » و هی مشهورةٌ؛ و « الإستقرار » لقوله تعالى : « وَ غِيَض الماء و قُضِی الأمر و اسْتَوَتْ عَلَى الجوديّ »[2] أی إستقرّت السفينة على الجوديّ؛ و « التمام » لقوله تعالى : « وَ لَمّا بَلَغَ أشدّه و إسْتَوى »[3] أی تمّ؛ و « الإستيلاء » و « الإقتدار »، قال الشاعر فی بشربن مروان :

قد استوى بِشرٌ على العراق من غير سيفٍ و دمٍ مهراق[4]

ذكر « الإستواء » و أراد « الإستيلاء ». و المراد فی الآية الإستيلاء و الإقتدار؛ و إنّما خصّ العرش بالإستيلاء تعظيماً له. و لو فسّر العرش هيهنا أيضاً بالملک لكان أحسن.

و قيل : فی هذا الوجه نظرٌ؛ لأنّ هذا يقتضی أن لايكون مستولياً على العرش ثم صار مستولياً؛ إذ « ثمّ » للتعقيب و التراخی.

و هيهنا وجهٌ آخر أقرب إلى الصواب و هو ما جاء فی السفر الأوّل من التورية : « إنّ الله خلق السموات و الأرض فی ستّة أيّام و عطّل السابع و أراح »[5]، و الإراحة جاءت لازمةً و متعديةً، و الله تعالى منزه عن اللغوب، و قال عزّ من قائل : « وَ لَقَدْ خَلَقْنا

۱. اصل : لک استواء .

۲. هود/۴۴ .

۳. قصص/۱۴ .

۴. ش : معنى البيت قد استولى بِشر على العراق من غير إدارة سيفٍ و إراقة دمٍ .

۵. کتاب مقدس، تورات، سفر اوّل، باب اوّل و دوم، ص ۱ ـ ۲ .

السموات و الأرضَ و ما بَیْنَهما فی سِتَّةِ أیّامٍ و ما مَسَّنا مِن لُغُوبٍ »[۱] فیکون متعدیةً. و حینئذٍ یکون معناه إنّ الله تعالی ترک الإیجاد فی الیوم السابع و أراح السماوات و الأرض بترکها علی حالها فی ذلک الیوم من غیر تأثیر فیها، و بعد ذلک خلق فی السماوات الحرکات و فی الأرض ما شاء. و التوریة و إن کانت منسوخةً، لکنّ الإخبار عن الماضی یمتنع نسخه. و لا غرض[۲] لهم فی تحریف هذا الموضع، فیغلب علی الظنّ ثبوته.

علی أنّه نقل مثل هذا من بعض الصحابة ـ رضوان الله علیهم ـ : « إنّ معنی الإستواء إراحة المخلوقات ».

و قوله ـ علیه السلام ـ : « إنّ اللّه خَلَقَ آدم علی صورته »[۳]. فالضمیر فی صورته جاز عوده إلی آدم و جاز عوده إلی الله تعالی.

و یؤیّد هذا[۴] الوجه ما نقل من قول النبیّ ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ : « إنّ آدمَ خُلِقَ عَلَی صورة الرحمن »[۵].

فعلی الوجه الأوّل معناه إنّ الله تعالی خلق آدم علی صورته التی کانت له؛ یعنی ما کانت فیه استحالة و تبدّل صورة من النطفة إلی العلقة و منها إلی غیرها کما فی سائر الناس. و علی الوجه الثانی أنّ الصورة کما تطلق علی الهیئة المحسوسة المتعارفة، فکذا قد تطلق علی مفهوم الشیء فی ذاته و یمتاز عن غیره؛ و لهذا قال الحکماء : « العلم حصول صورة الشیء فی العقل »[۶] و أرادوا بها مفهومه و معناه؛ و قالوا لما به یتخصّص الشیء فی ذاته و یمتاز عن غیره « صورة نوعیة »؛ و قریب من هذا ما یقال : « إنّ هذه

---

۱. ق/۳۸.

۲. اصل : لاعراض .

۳. بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۱ و ج ۱۱، ص ۱۲۱ و ج ۵۷، ص ۱۰۳ و الکافی، ج ۱، ص ۱۳۴ .

۴. اصل : + هذا .

۵. با اندکی تفاوت در بحارالانوار، ج۳، ص ۳۰۵ و ج ۴، ص ۱۳ ـ ۱۴، ۳۲۰.

۶. الحاشیة، ص ۱۴.

صورة تلک المسألة ». و لعلّ لکلّ صورة حسّیة صورة معنویة مناسبة لها نشأت هی منها أو من غیرها؛ و لهذا استدلّ أهل الفراسة من صور الأشیاء علی معانیها إستدلالاً من الأثر علی المؤثِّر أو من أثر الشیء علی أثر آخر؛ فالصورة المعنویة لکلّ شیء هو مجموع أوصافه المعنویة اللازمة المستتبعة لصورته الحسّیة إن کانت له صورة حسّیة، فمعنی « خُلق آدمُ علی صورة الرحمن » خلقه علی صفاته من العدل و الحکمة و الکرم و الغضب و القهر و أمثال ذلک؛ فلذلک اختصّ بصورة حسنة هی أحسن الصور لقوله تعالی : « وَ صَوَّرَکُم فَأَحْسَن صُوَرَکم ».[1]

و المراد بالوجه الذات؛ یعنی « یبقی ربّک ». لأنّه قال « ذُوالجَلال و الإکْرَام »[2]. و أیضاً لو کان المراد بالوجه ما ذکروه، لزم أن یکون ما سوی الوجه من الله تعالی هالکاً و هو محالٌ.

و قوله تعالی « لِتُصْنَع عَلَی عَیْنِی »[3] أی علی رؤیة منّی أو حفظ منّی.

و قوله : « تَجرْی بِأعْیُنُنا »[4] قیل المراد به العیون؛ لأنّه قال تعالی : « فَفَتَحْنٰا أبْوابَ السَّماءِ بِماءٍ مُنْهَمرٍ و فَجَّرْنا الأرضَ عُیوناً فَالتَقَی الماءُ عَلیٰ أمرٍ قد قُدِر »[5].

و المراد بالید القدرة. إذ الید فی اللغة جاءت بمعنی القدرة، و الیدان قدرة الإبداع و الإیجاد؛ و بالإصبع النعمة و قلب المؤمن بین نعمتی الخوف و الرجاء؛ و « جٰاءَ رَبُّک » أی أمر ربّک؛ و قوله « بمینه » أی بقوته و سلطانه؛ و المراد بالجنب الأمر و الطاعة، یقال : « هل تعلم ما فعلت فی جنبی » أی أمری؛ و بالجبار العاتی المتمرّد؛ و بالضحک الرضاء؛ و ببدوّ النواجذ کماله؛ و بالکف القدرة. فإنّ ما کان فی کفّ أحد کان مقدوره. و امّا

۱. غافر/۶۴.
۲. رحمن/۲۷.
۳. طه/۳۹.
۴. قمر/۱۴.
۵. قمر/۱۱ و ۱۲.

التفویض[۱] فلقوله تعالی : « وَ مٰا یَعْلَمُ تَأْوِیلَه إلّا اللّه »[۲].

و الحقّ الوقف علی الله و یکون قوله « و الراسخون » إبتداء لاعلی قوله : « و الراسخون فی العلم » کما ظنّ به بعضهم. لأنّ ظاهر الآیة : إنّ « الراسخون » مبتدأ و «یقولون امنّا» خبره، و لأنّه نقل عن ابن عبّاس الوقف علی « اللّه »، و فی مصحف اُبیّ ـ رضی الله عنه ـ : « وَ مٰا یَعْلَم تَأْوِیلَه إلّا اللّهُ الراسخونَ فی العِلْمِ امْنا »، و فی مصحف ابن مسعود ـ رضی الله عنه ـ : « وَ أنَّ تَأْوِیَله عنداللّه و الراسخون یَقُولون » برفع « الراسخون » دون الکسرة. فلو کان « الراسخون » عطفاً علی « اللّه » لوجب کسره، فلمّا رفع علم أنّه إبتداء.

فصل دهم

در بیان نفی مکان

الله تعالی از مکان منزّه است. زیرا که اگر الله تعالی مستقر بر مکان باشد، چنانکه مجسّمه می‌گویند که او تعالی بر عرش است، حال خالی از این نبود که الله تعالی به قدر مساحت عرش باشد، یا زاید از قدر مساحت عرش بود و یا ناقص از آن باشد.

اگر او تعالی به قدر مساحت عرش بود، هر جزئی از عرش ملاقی با جزء او تعالی باشد، پس تجزّی لازم آید. و اگر زاید از قدر مساحت عرش بود مقداری از وی تعالی که زاید از قدر مساحت عرش باشد غیر آن مقدار وی تعالی بود که مساوی عرش است، و این نیز موجب تجزّی است. و اگر ناقص از قدر مساحت عرش باشد، مقداری از عرش که ملاقی او تعالی بود، هر جزئی از آن مقدار ملاقی با جزء الله تعالی باشد، پس نیز تجزّی لازم گردد، و تجزّی در حقّ الله تعالی محال است.

---

۱. ش : و هو اختیار الصحابة و التابعین؛ و هو أقرب إلی السلامة لاحتمال التأویل الغلط، و سئل أنس به مالک ـ رضی الله عنه ـ عن قوله تعالی « الرحمن علی العرش استوی » فقال : « الإستواء معلوم و الکیفیة مجهولة و الإیمان به فریضة». و فی تفسیر الزاهدی قوله « الرحمن علی العرش استوی » قال المحققون من أهل التفسیر : نؤمن بمحلّ هذا القول و نکل تفسیره إلی الله تعالی و نستشهد أنّه تعالی غیر محدود.

۲. آل عمران/۷.

و در این دلیل بحث است؛ چه اگر گفته شود که الله تعالی به قدر جزء لایتجزّی است، هیچ تجزّی لازم نیاید.

و جواب این بحث آن است که : بودن او تعالی به قدر جزء لایتجزّی موجب حقارت است؛ و حقارت نقصان است؛ و الله تعالی از نقصان منزّه است. فلا یجوز أنْ یقال إنّه بقدر الجزء الذی لایتجزّی.

فصل یازدهم

در بیان نفی جوهریت

الله تعالی جوهر نیست. زیرا که جوهر عبارت از جزء لایتجزّی است؛ و آن متحیِّز است؛ و جزء جسم است؛ و الله تعالی از جزئیّت و تحیّز منزّه است ـ چنانکه بالا ذکر کرده شده است ـ پس او تعالی جوهر نباشد.

و نزدیک فلاسفه اگر چه جوهر اسم است مر موجودی را که در موضوع نبود، و لیکن ایشان جوهر را از اقسام ممکن آورده‌اند؛ چه مراد ایشان از جوهر «ماهیت ممکنه» است که چون آن موجود گردد، در موضوع نباشد؛ پس نیز الله تعالی جوهر نبود[1].

امّا [اگر] مراد از «جوهر قائم بالذات و موجود لا فی موضوع» باشد ، اطلاق جوهر بر الله تعالی ممتنع نبود، مگر از جهت عدم ورود شرع؛ و از جهت آن که چون جوهر اطلاق کرده می شود، تبادر فهم بسوی تحیّز است؛ و از جهت آن که مجسّمه و نصاری، اطلاق جوهر بمعنی متحیّز بر ذات الله تعالی می‌کنند.[2]

---

۱. محذور دیگر آن که : هذا إنّما یتناول الشیء الذی یغایر وجوده ماهیته فإن قلنا بأنّ وجود الباری تعالی هو نفس ماهیته [ماهیته انّیته] لم یکن الباری جوهراً بهذا المعنی، و إنْ قلنا بأنّ وجوده زائد علی ماهیته کان جوهراً . المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۶۰.

۲. جوهر علاوه بر معانی چهارگانه یاد شده یعنی : جزء لایتجزی، ماهیتی که إذا وجدت کانت لافی موضوع، قائم بالذات و متحیّز، دارای معانی دیگری هم هست : ۱ـ ذاتی که قابل صفات است. ۲ـ ذاتی که محل ورود صفات متعاقبه است. بنابراین دو معنا نیز محال است که حق تعالی جوهر باشد. ر.ک. المباحث المشرقیة، ج ۲، ص ۴۵۹ ـ ۴۶۷ .

فصل دوازدهم

در بیان نفی جسمیّت

الله تعالی جسم نیست. و دلیل بر این مطلوب وجوه است :

اوّل آن است که : اجسام در حقیقت و ماهیت متماثل یکدیگرند. زیرا که قسمت جسم به جسم فلکی و عنصری و به جسم لطیف و کثیف صحیح است، و مورد قسمت [مقسم] میان جمیع اقسام مشترکٌ فیه است. پس « کونه جسماً » میان همهٔ اقسام مشترکٌ فیه بود. و حینئذٍ جمیع اقسام در جسمیّت و امتداد در جهات طولاً و عرضاً متماثل یکدیگر باشد. و چون همهٔ اجسام [به] یکدیگر متماثل شوند، آنچه در حقّ یکی از اجسام صحیح باشد، آن در حقّ همهٔ اجسام صحیح بود؛ زیرا که اشتراک متماثلات در احکام و صفاتْ واجب است. فَعَلیٰ هذا اختصاص الله تعالی به علم و قدرت و قدم و وجوب ذاتی از جایزات باشد و افتقار الله تعالی در حصول این صفات به فاعلی دیگر واجب بود؛ و این در حقّ الله تعالی که واجب لذاته است، محال است.

الثانی : أنّ الأجسام بأسرها محدثة و الله[1] یجب أن یکون قدیماً أزلیّاً، فیمتنع أن یکون جسماً، و تقدیره أن یقال : « کل جسم حادث و لا شیء من الواجب بحادث؛ ینتج فلا شیء من الواجب بجسم »

الثالث : أنّ الله تعالی لو کان جسماً لکان مساویاً لسائر الأجسام فی الجسمیّة. فبعد هذا إن لم یخالف الاجسام باعتبارٍ آخر[2] لزم کونه مثلاً لهذه المحدثات، و إن خالفها باعتبار آخر فما به المشارکة غیر ما به المخالفة، فیلزم وقوع الترکیب فی ذاته تعالی. لکنّا بیّنا أنّ وقوع الترکیب فی ذات واجب الوجود محال.

---

۱. اصل : الإله .

۲. ش : أی بأمر ذاتی .

الرابع : هو أنّه لو قام بجملة الأجزاء[1] علم واحد و قدرة واحـدة لزم قـيامُ العـرض الواحد بالمَحالّ الكثيرة و هو مُحال. و إن قام بكلّ واحد منها علم على حدة و قدرة على حدة لزم القول بتعدّد الآلهة، لأنّ كلّ واحد من تلك الأجـزاء حـينئذٍ يكـون مـوصوفاً بجميع الصفات الالهيّة[2].

فصل سیزدهم

در بیان نفی عرضیّت

الله تعالی عرض نیست. زیرا که عرض قیام به ذات خود ندارد؛ بلکه مفتقر به محلّی است که مقوِّم اوست. فَعَلی هذا عرض ممکن بود و الله تعالی واجب لذاته است. پس او تعالی عرض نباشد.

و دلیل دیگر آن است که بقای عرض ممتنع است، و اگر نه بقا که معنی است، قائم به عرض بود؛ پس قیام معنی به معنی لازم آید. و این محال است، و قد بیّنا انّه تعالی باقٍ فلا یکون عرضاً.

---

۱. اصل : لأجزاء .

۲. امام فخر رازی برای اثبات عدم جسمیّت باری پنج دلیل اقامه می‌کند، که دلیل دوم او مشابه دلیل سوم مصنف است. و اما سایر ادلهٔ او : ۱) إنّ القُوی الجسمانیه متناهیة الفعل و أنّ واجب الوجود یجب أنْ لا تکون لإفاضته موجود بدایة و لانهایة فلایکون واجب الوجود جسماً. ۲) ما بیّنا فی کتاب النفس و العقل وجـود جـواهـر غـیر جسمانیة و بیّنا أنّ علّه المجرّد یجب أن تکون مجرّدةً و الباری تعالی مبدء المبادی فیجب أن لایکون جسماً. ۳) إنّ کلّ جسم مرکّب من الهیولی و الصورة و لا شیء من الواجب بمرکّب. و أیضاً فقد قدّمنا أنّ الهیولی و الصورة لیست إحداهما علّةً مطلقةً لقوام الأخری بل العلّة المطلقة لهما شیء ثالث غیر جسمانی. فلایکون واجب الوجود جسماً. ۴) إنّ کلّ جسم فإنّه یفرض فیه أجزاء حسّیه یکون کلّه متعلقاً بها و لا شیء مما هو کذلک بواجب الوجود. ر.ک. المباحث المشرقیة، ص ۴۵۸ ـ ۴۵۹ .

فصل چهاردهم

در بیان نفی لذّت و الم[۱]

اتفاق است که الم در حقّ الله تعالی محال است؛ یعنی وصف الله تعالی بکونه متألّماً جایز نیست. زیرا که مفهوم الم [غیر عقلی] حالتی است که وقت سوء مزاج حاصل می‌گردد. و مزاج عبارت از کیفیتی است که بعد اختلاط ارکان [اربعه] یعنی آب و آتش و خاک و هوا که اجسامند حاصل می‌آید. پس هر که متعالی از جسمیّت باشد، الم در حقّ او محال بود.[۲]

امّا در « لذّت » اختلاف است :

نزدیک فلاسفه لذّت عقلی در حقّ الله تعالی جایز است. و دلیل ایشان آن است که : لذّت عقلی فرحی است که به تصور کمال حاصل می‌گردد، و کمال الله تعالی اکمل کمالات است؛ پس لذّت او تعالی اکمل لذّات بود.

و جواب این دلیل از دلیل اهل سنّت معلوم گردد ـ إن شاء الله تعالی.

و نزدیک اهل سنّت لذّت عقلی و غیر عقلی در حقّ الله تعالی محال است؛ یعنی وصف الله تعالی بکونه مستلذّاً بلذّة عقلیة و غیر عقلیة جایز نیست، و هو الحقّ.

---

۱. لذّت و الم بر دو قسمند : عقلی و غیر عقلی [مزاجی]. لذّت عقلی عبارت است از ادراک ملائم و آنچه باعث کمال یک قوّه می‌گردد [یا حالت حاصل از این ادراک]. الم عقلی عبارت است از ادراک منافی و آنچه باعث نقصان یک قوّه می‌شود [و یا حالت حاصل از این ادراک]. در این که چنین لذّت و المی در حق تعالی وجود دارد یا نه، میان متکلمین و حکما اختلاف است. و امّا الم غیر عقلی عبارت است از حالتی نفسانی که در اثر سوء مزاج و فساد آن حاصل می‌شود. در مقابل لذّت غیر عقلی عبارت است از حالتی نفسانی که در اثر اعتدال حاصل می‌شود. این دو ویژگی به اتفاق همگان در مورد حق تعالی وجود ندارد.

۲. دلیل بر انتفای الم عقلی در ذات باری آن است که ـ همان طور که گذشت ـ الم حالتی است که در اثر ادراک منافی حاصل می‌شود. و از آنجایی که همه موجودات از او تعالی صادر می‌شوند، هیچ چیزی که منافی با او باشد، وجود ندارد. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۴۵۰ .

و دلیل اهل سنّت آن است که هر یکی از لذّت و الم موجب نوعی از انفعال است، و انفعال در حقّ الله تعالی محال است؛ پس او تعالی موصوف به لذّت و الم نبود.

فصل پانزدهم

در بیان نفی لون و طعم و رایحه و حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و امثال آن

الله تعالی از لون و طعم و رایحه و حرارت و برودت و اَشباه آن منزّه است. زیرا که این معانی صفات اجسام و توابع مزاج و ترکیب است، و جسمیّت و مزاج و ترکیب در حقّ الله تعالی محال است.

فصل شانزدهم

در بیان حدوث عالم

بدان که عالم نزدیک متکلمان عبارت است از هر موجودی که جز الله تعالی است. و عالم به اتفاق متکلمان حادث است، و چون غیر واجب یعنی ممکن که آن عالم است، نزدیک متکلمان منحصر در اجسام و اجزای اجسام و اعراض است، ایشان را بیشتر برای اثبات حدوث عالم اکتفا به بیان حدوث اجسام افتاده است. زیرا که دلایلی که ایشان بر حدوث اجسام اقامت کرده‌اند، بر حدوث اجزای اجسام که آن جواهر فرد است، نیز دالّ است. و نیز حدوث اجسام مستلزم حدوث اعراض است.

و اهل عالم را در حدوث اجسام چهار مذهب است[1]:

مذهب اوّل آن است که: اجسام با ذوات و صفات خویش حادث است؛ و این مذهب اهل اسلام است. و مذهب یهود و نصاری و مجوس همین است.

و مذهب دوم آن است که: افلاک و هیولای عناصر[2] و اعراض ثابته افلاک، چنانکه

---

۱. « ولا تزید فانّه إمّا أن یکون محدث الذات و الصفات؛ أو قدیم الذات و الصفات؛ أو قدیم الذات محدث الصفات؛ أو بالعکس. تلخیص المحصّل، ص ۱۸۹ .

۲. ش : و هی الجسم الموجود فی جوف فلک القمر الذی یخلع صورةً من صور العناصر و یلتبس أخری بالکون و←

اشکال افلاک و شفیق و طباع و خواصّ آن، قدیم بشخصٍ است؛ یعنی اشیا بأعیانها از ازل تا ابد موجود است. و حرکات افلاک و جسمیّت عناصر، قدیم بنوعٍ است. و اوضاع افلاک و صور نوعیهٔ عناصر، قدیم بجنسٍ است. و این مذهب ارسطو و مذهب متابعان او چنانکه ابوعلی سینا و اشخاص دیگر[۱] است.

و مذهب سوم آن است که : ذوات اجسام قدیم است و صفات او حادث است. و این مذهب اکثر فلاسفهٔ متقدم و مذهب ثنویه است.

ثم اختلف أصحاب هذا المذهب : فقال قوم إنّ الذوات القدیمة کانت أجساماً و قال الباقون لا. و اختلف الأوّلون : فمنهم من قال إنّه التراب و کون الثلاثة الباقیة بالتلطّف. و قیل هو النار و کون الثلاثة الباقیة بالتکاثف و هو قول اثرقلیطس[۲]. و قیل هو الماء و قد تحرّک فأوجبت حرکته سخونةً فیصاعد علی وجهه بسببها زبدٌ[۳] و ارتفع منه بخار دخانی فتکوّنت الأرض من الزبد و السماء من الدخان و حصلت[۴] منهما الباقیة، و هو مذهب تالیس، و هکذا جاء فی أوّل التوریة[۵]. و قیل هو الهواء و کانت الباقیة بالتلطّف و التکاثف

→

الفساد. لأنّ مذهبهم أنّ فی جوف الفلک جسماً واحداً معیّناً صار بعضه ناراً و بعضه هواءً و بعضه ماءً و بعضه تراباً و یصیر ما هو الماء هواءً و غیره بالکون و الفساد فکذلک الهواء ینقلب عنصراً آخر.

۱. مانند : ثامسطیوس، ثاوفرسطس و فارابی .

۲. از این حکیم پرآوازه با نامهای ابرقلیطس، ابرقلس، برقلس نیز یاد می‌شود. او همان پروکلوس [Proclos] متولد قسطنطنیه (۴۱۰ـ ۴۸۵ ب م) می‌باشد. وی زبده‌ترین فیلسوف نو افلاطونی حوزه آتنی و مشهورترین عالم مدرسی در دنیای قدیم به شمار می‌آید. وی علاوه بر آن که نسبت به فلسفه‌های افلاطونی و ارسطوئی احاطه داشت، دارای توانایی جدلی بالایی بود. این دو عامل باعث شد که براحتی از تحلیل تئورهای پیشین، نظام خاصی را در جهت تفسیر مبدأ المبادی و کیفیت صدور کثرت از آن ارائه دهد که در متن بدان اشاره شده است. ر.ک. تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۵۴۹ ـ ۵۵۰ و بزرگان فلسفه، ص ۱۳۱ .

۳. اصل : زید .

۴. اصل : حصل .

۵. در سفر اوّل تورات چنین آمده است : « إنّ الله تعالی خلق جوهراً فنظر إلیه نظر الهیبة فذابت أجزاؤه فصارت ماءً. ثم ارتفع منه بخار کالدخان، فخلق منه السماوات فظهر علی وجه الماء زبد، خلق منه الأرض ثم أرساها بالجبال».

و هو قول انکسیمانس[۱]. و قیل هو البخار و کون اللطیفین بالتلطّف و الکثیفین بالتکاثف. و قیل هو أجزاء جسمانیة کریةٍ صلبة و لتشابه أجزاء الخلأ لم یکن بقاء کلّ جزءٍ فی حیّز معیّن منه أولی فیلزم کونها متحرکةً دائماً. ثم اتفق لتلک الأجزاء تصادم مخصوص فمانعت بسبب حرکاتها المقاومة فکوّنت السماء. و لمّا استدارت و کان باطنها مملواً من الأجسام عرض للقریب منها جدّاً تسخن جدّاً و هو النار و للبعید جدّاً تکاثف و برودة و هو الأرض و القریب من النار هو الهواء و البعید الماء. و تولّدت المرکبات من المعادن و النباتات و الحیوان باختلاف حرکات الأجرام السماویة و هو مذهب ذیمقراطیس.

والذین قالوا إنّ الذوات القدیمة لیست بجسم، فمنهم من قال إنّه خمس : الباری و النفس و الهیولی و الزمان و الفضاء[۲]، و هو قول الحرنانیین. و قیل[۳] إنّه منقول من «غادیمون»[۴] الذی یقال إنّه شیث ـ علیه السلام.

و منهم من قال إنّها الواحدات المجردة القدیمة[۵]. و الوحدة إذا عرض لها الوضع

---

۱. اصل : آنکسایس. آنا کسیمنس یا آنکسیمانوس [Anaximenes] سومین فیلسوف یونانی حوزه ملطی متولد میلتوس و متوفی در حدود ۵۰۰ ق م و از شاگردان آناکسمیندر. بود تئوری جهانشاختی او نیز همچون تالس مبتنی بر مفهوم مادة المواد بود. با این تفاوت که او بر خلاف تالس ماده اولی را هوا می‌دانست، چه هوا بیشتر از آب قابلیت تغییر شکل و قبول صور گوناگون را داراست. وی تکوین اشیا از عنصر هوا را ناشی از دو ویژگی تکاثف و تخلخل می‌دانست. او معتقد بود که در اثر تخلخل و انبساط هوا به تدریج گرم شده و به آتش بدل می‌شود. و در اثر تکاثف و انقباض به تدریج سرد شده و به آب، خاک، سنگ و سایر اشیا تبدیل می‌گردد. ر.ک. بزرگان فلسفه، ص ۵۶ و تاریخ فلسفه، ج ۱، ص ۳۵ ـ ۳۶ و تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ج ۱، ص ۳۱ ـ ۳۲ و مبانی و تاریخ فلسفه غرب، ص ۷۵ ـ ۷۶ .

۲. در برخی کتب کلامی به جای « زمان و فضا » عبارت « دهر و خلأ » بکار رفته است.

۳. و هو الشهرستانی صاحب الملل و النحل .

۴. « أغاذیمون ». ر.ک. بیان الأدیان، ص ۲۱.

۵. « لأنّ قوام المرکبات بالبسائط، و هی أمور کلّ واحد منها واحد فی نفسه. ثم تلک الأمور إمّا أن تکون لها ماهیات وراء کونها وحدات، أو لا تکون. فإن کان الأوّل کانت مرکّبةً، لأنّ هناک تلک الماهیه مع تلک الوحدة و کلامنا لیس فی المرکّبات، بل فی مبادیها. و إن کان الثانی کانت مجرد وحدات و هی لابدّ و أن تکون مستقلةً بأنفسها و الاّ لکانت مفتقرةً إلی الغیر فیکون ذلک الغیر أقدم منها، و کلامنا فی المبادی المطلقه، هذا خلف. فإذن الوحدات أمور قائمة بأنفسها. فإن عرض الوضع للوحدة صارت نقطةً، فإن اجتمعت نقطتان حصل الخطّ، فإن اجتمع ←

صارت نقطةً. و ترکّب الخطّ من النقطتین و السطح من الخطّین و الجسم من السطحین، و هو مذهب فیثاغورث و أصحابه.

و منهم من قال إنّ العالم تولّد من امتزاج النور و الظلمة القدیمین، و هو قول الثنویة.

و مذهب چهارم توقف در حقّ این اقسام است. و این مذهب جالینوس است، و او به حقیقت عاقل‌تر از این حکمای مذکور است.

امّا حدوث ذوات اجسام و قدم صفات آن یا حدوث بعض افلاک و قدم بعض دیگر یا قدم بعض حرکات افلاک بنوعٍ و حدوث بعض دیگر بنوعٍ و مانند این، از هیچ عاقلی سماع نشده است.[1]

و حقّ آن است که اجسام و اجزای اجسام یعنی جواهر فرد و اعراض حادث است. زیرا که این جمیع مستند به الله تعالی است؛ و او تعالی فاعل مختار است ـ چنانکه به برهان قاطع اثبات کرده شده است ـ و فعل فاعل مختار حادث است.

و احتجّ المتکلمون علی حدوث الأجسام بوجوه :

الأوّل : أنّ کلّ جسمٍ متناه القدر و کلّ متناه القدر حادث، فیکون کلّ جسم حادثاً. أمّا الأوّل و هو « أنّ کلّ جسمٍ متناه القدر » فقد مرّ فی قانون المبادی أنّ الأبعاد متناهیة. و أمّا الثانی و هو « أنّ کلّ متناه القدر حادث » فلأنّ کلّ متناه القدر یجوز عقلاً کونه أزید و أنقص، فاختصاصه به دونهما لمرجِّحٍ[2] و ذلک المرجِّح لایکون موجَباً، لأنّ نسبة الموجَب إلیه و إلی الأزید و الأنقص واحدة فیکون مختاراً، و فعل المختار محدث.

→

الخطّان حصل السطح، فإن اجتمع السطحان حصل الجسم. فظهر أنّ مبدأ الأجسام الوحدات ». تلخیص المحصّل، ص ۱۹۴ ـ ۱۹۵ .

۱. « أمّا القسم الرابع و هو أنْ یقال العالم قدیم الصفات، محدث الذات فذلک مما لا یقوله عاقل. و أمّا جالینوس فإنّه کان متوقفاً فی الکلّ. تلخیص المحصّل، ص ۱۹۵ .

۲. ش : أی لابُد أن یکون لمرجّح .

و فیه بحث. لجواز أن لایقبل الجسم منه إلاّ واحداً منها إمّا بحسب نوعه[۱] أو بحسب شخصه.

الثانی : الأجسام ممکنة لکونها مرکّبةً، فلابدّ لها من مؤثِّر. و المؤثّر إمّا أن یؤثّر فیها حال وجودها أو حال حدوثها أو حال عدمها. و الأوّل باطل لامتناع إیجاد الموجود. و الثانی و الثالث یحقّق المطلوب.

و فیه بحثٌ لأنّ التأثیر[۲] إنّما یکون فی آن الوجود، لکنه یکون مقدّما علی الوجود، فلا یلزم إیجاد الموجود.

الثالث : لو کان الجسم قدیماً لکان قِدَمه غیر ذاته لکونه مشترکاً بینه و بین الواجب. فإن کان قدیماً تسلسل و ان کان حادثاً کان القدیم حادثاً.

و فیه بحث. لأنّ قدم القدم عینه؛ و أیضاً ذلک معارض بأنّه لو کان حادثاً فحدوثه إمّا قدیم أو حادث، و الأوّل یوجب قدم الحادث، و الثانی التسلسل.

و إحتجّ من ذهب إلی قدم الأجسام و هم الفلاسفة[۳] و الدهریة بوجوه :

الأوّل : أنّ مؤثّریة الله تعالی فی العالم غیرهما[۴]. لکونها نسبةً ثبوتیةً. لأنّها نقیض اللامؤثریة المجعولة علی المعدومات. فهی إن کانت حادثةً فلابدّ لها من مرجِّح حادث، و یعود الکلام فی ذلک المرجِّح و یتسلسل فیکون قدیماً و لزم قدم العالم.

و الجواب : أنّ مؤثّریة الله تعالی التی تخرج الحادث من العدم الی الوجود بالفعل

---

۱. ش : کما یکون لسائر الأنواع من الإنسان و الفرس و الفیل. إذ لکلّ نوع منها مقدار معیّن لایزید و لاینقص منه إلاّ بسبب العوارض من الوالدین و المادة و التغذی إذ الإنسان [أو الفرس] لایصیر بمقدار الفیل و لا بالعکس .

۲. ش : أی التأثیر التامّ الذی لایتخلف عنه الأثر البته لابدّ و أن یکون فی آن الوجود و إلاّ لزم تخلف الأثر عن السبب التامّ. لأنّه حینئذٍ قد وجد النسبة التامّة. فلو لم یوجد المسبب فی ذلک الآن بل بعده نفی ذلک. لأنّه وجود السبب التامّ بدون المسبب .

۳. عموم حکمای الهی معتقدند که عالم حادث ذاتی و قدیم زمانی است. و از آنجایی که متکلمین به تفاوت این دو معنا واقف نشده و به عمق آن پی‌نبرده‌اند، حکما را به اتهامات واهی متهم ساخته و آنها را در ردیف دهریون قرار داده‌اند.

۴. ش : أی غیر الله تعالی و غیر العالم .

حادثة. و مرجّحها تعلّق إرادته القديمة بذلک الوقت، فلايلزم التسلسل.

الثانی : أنّه لو کان العالم حادثاً فلا يخلو مِن أن يکون وجود البارى تعالى مقدّماً على وجود العالم أو لايکون، فإن کان مقدّماً فلا يخلو مِن أن يکون ذلک التقدّم بقدر متناهٍ أى يکون له أوّل، أو بقدر غير متناهٍ أى لايکون له أوّل. فإن کان متناهياً لزم حدوث البارى تعالى و إن لم تکن متناهياً فلابدّ و أن يکون ذلک التقدّم بالزمان. لأنّ معنى التقدّم الغير المتناهى أنّه لاينتهى وجود المتقدّم إلى حدٍّ لايکون قبله. و القبلية لاتتحقق إلّا بالزمان، و يکون ذلک غير متناهٍ. فيلزم قدم الزمان و من قدمه قدم الحرکة. لأنّ الزمان مقدار الحرکة؛ و يلزم قدم المتحرک و لزم قدم العالم. و إن لم يتقدّم البارى على العالم لزم إمّا حدوث البارى أو قدم العالم.

و الجواب : أنّ قولکم « ذلک التقدّم بقدر متناهٍ أو غير متناهٍ »، إن أرادوا بقدر من الزمان أو الحرکة أو غيرهما، فلا نسلّم تحقّق شىءٍ منها قبل وجود العالم. و إن أرادوا الزمان المقدَّر فذلک صحيح لکن لايلزم قدم الزمان.

الثالث : أنّه لو کان العالم حادثاً لکان له مادّة سابقة عليه، لأنّ کلّ حادث ممکن قبل الحدوث و إلّا لزم الإنقلاب. و الإمکان أمر وجودى فلابدّ من محلّ غير الحادث، لامتناع قيام الوجودى بالمعدوم و هو المادّة[1]. فالمادّة سابقة عليه و هى لاتکون حادثةً و إلّا لکان لها مادّة اُخرى، و لزم التسلسل أو قدم المادّة. و المادّة لاتخلو عن الصورة الجسمية و إلاّ فإن لم تکن ذات وضع، إمتنع حلول الجسمية التى هى ذات وضعٍ بالذات فيها. و إن کانت[2] ذات وضعٍ فلا يخلو أن تنقسم[3] فى شىءٍ من الجهات أو لاتنقسم[4]. فإن لم تنقسم[5] کان نقطةً، و إن انقسمت فخطّاً أو سطحاً أو جسماً إن انقسمت فى جهة واحدة

۱. ش : أى و ذلک المحلّ هو المادّة للحادث کما مرّ من قولهم.
۲. اصل : کان .
۳. اصل : ينقسم .
۴. اصل : لا ينقسم .
۵. اصل : لم ينقسم .

أو فی جهتین أو فی ثلاث جهات. و علی التقدیرات لزمها الجسمیة. إذ النقطة لاتکون بدون الخطّ و الخطّ بدون السطح و السطح بدون الجسم. فعلم أنّ المادّة لاتخلو عن الجسمیة. فیثبت قدم الاجسام.

و الجواب : أنّ الإمکان أمر إعتباری فلاحاجة إلی المحلّ.

مقالت سوم

در بیان نبوّت و لواحق آن

و این مقالت مشتمل یازده فصل و یک خاتمه است

فصل اوّل

در بیان مطلق نبوّت

بدان که نبیّ مأخوذ از نبأ است؛ و معنی نبأ خبر است. پس نبیّ در اصل نـبیء بـوده است؛ همزه را به یاء بدل کردند و آن « یا » در یای « فعیل » ادغام کردند، « نبیّ » گشت. و نبیّ در اصطلاح، انسانی راگویند که بفرستد او را الله تعالی بر بندگان خود تا برساند بدیشان آنچه بر وی وحی کرده است.

و نبیّ اعم از رسول است. زیراکه رسول نبیّی راگویند که آتی به شرع ابتدائاً بود یا ناسخ بعض احکام شرع سابق باشد. و نبیّ آن است که او از الله تعالی. انباکند، اگر چه آتی به شرع ابتدائاً و ناسخ احکام شرع سابق نباشد. فَعَلی هذا هر رسولی که هست نبیّ بود و هرنبیّ که هست لازم نیست که او رسول باشد. و نزدیک بعضی رسول و نبیّ هر دو به یک معنی است.

و ثبوت نبوّت به سه چیز است :

اوّل : اظهار معجزه است؛ و معجزه عبارت است از امری خارق عـادت کـه آن را معارض نباشد، و مقرون به تحدّی برای تصدیق تحدّی بود.

و در این حدّ که امر خارق عادت ذکر شده است نه اتیان امر خارق عادت، برای آن است که معجزه گاهی به اتیان غیر معتاد است و گاهی به منع معتاد است، چنانکه منع احراق نار. فحینئذٍ اگر در این حدّ اتیان امر خارق عادت ذکر کرده شود، منع معتاد از وی خارج گردد و حدّ جامع نماند.

و قید عدم معارض از جهت آن است که سحر و شعبده از این حدّ بیرون آید؛ چه معارضه این هر دو ثابت است.

و ذکر تحدّی که عبارت از منازعت در نبوّت است، سبب آن است تا کرامات خارج گردد. زیرا که کرامات مقرون با تحدّی نیست. و ارهاص علامتی را گویند که پیش از بعثت نبیّ، دالّ بر بعثت او بود مثل نوری که در جبین عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم بوده است چنانستی که آن تأسیس قاعده نبوّت است، یقال رهصت الحائط أی أسّسته.

و قید تصدیق تحدّی برای آن است تا خارق مکذّب از این حدّ بیرون رود، چنانکه اگر مدّعی نبوت انطاق جماد یاا حیای میّت کرد، و آن جماد بعد انطاق و یا میّت بعد احیا گفت که این مدّعی در دعوی نبوّت کاذب است، از وی بپرهیزید.

در این مسأله اختلاف است : نزدیک بعضی این هر دو خارقْ قادحِ نبوّت او نیست. زیرا که بر وفق دعوی او ظاهر شده است، و تکذیب امری معتاد است. و نزدیک بعضی ثانی قادح نبوّت نیست. زیرا که تکذیب ثانی همچون تکذیب انسانی دیگر است، و اوّل قادح است.

و حقّ آن است که این هر دو خارقْ قادحِ نبوّت اوست. زیرا که خلق معجزه برای تصدیق نبیّ است، و امثال این چیزها منافی تصدیق است.

دوم : عدم ادعای اموری است که ظاهر عقل آن را منکر بود، چنانکه مثلاً ادعای تعدّد آلهه و امثال آن.

سوم : دعوت خلق به طاعت الله تعالی و منع از معصیت او تعالی است.

و بعثت انبیا نزدیک عامّهٔ اهل حقّ صحیح است. زیرا که وقوع معجزات ظاهره و

آیات باهره از انبیا ـ علیهم السلام ـ و تحقّق بعثت ایشان به تواتر معلوم شده است.

و نزدیک متکلمان محقق از اصحاب ما بعثت انبیا واجب است. و مراد از وجوب بعثت، وجوب آن بر الله تعالی به ایجاب کسی یا به ایجاب او تعالی بر نفس خویش نیست، بلکه مراد آن است که بعثت انبیا از مقتضیات حکمت الله تعالی است و عدم تحقق به مقتضای حکمت او تعالی مستحیل است، پس تحقق آن واجب بود.

و إحتجّ من قال بوجوب البعثة بأنّ الإنسان مدنیّ بالطبع یحتاج فی أمر معاشه من الغذاء و اللباس والمساکن و الأسلحة إبقاءً للبدن و صوناً له عن الحرّ و البرد و السباع و الأعداء، إلی معاونة نبیٍّ من جنسه. إذ هو لایستقل بهذه الأمور و هی لاتتحقّق إلّا بمعاونته إیّاهم بمعاوضة أو معارضة، و هما لکون الإنسان مجبولاً علی الشهوة و الغضب [اللذین] لایتجردان عن منازعة مفضیة إلی العناد و المخاصمة المؤدّیین إلی مقابلة موجبة للفساد و الحرب. فوجب فی حکم العنایة الأزلیّة و الحکمة الالهیّة أن یکون بین الناس معاملة و عدل یحفظه شرع یفرضه شارع متمیّز باستحقاق الطاعة لئلاّ یقع فی وضع الشرع تنازع أیضاً. و ذلک إنّما یکون لإختصاصه بآیاتٍ تدلّ علی أنّه من عندالله، فذلک الشارع هو النبیّ.

و چون این معلوم شد، پس بدان که منکران نبوّت پنج طایفه‌اند :

طایفه أوّل فلاسفه‌اند و انکار ایشان ظاهر است. زیرا که ایشان جمیع آنچه بعثت انبیا بر آن متوقف است، چنانکه فاعلیت الله تعالی به اختیار، و عالمیت او تعالی به جزئیات، و نزول ملک و وحی و جمیع آنچه انبیا فرموده‌اند از حشر و حساب و جنت و عقاب و امثال آن را منکرند[1]. و جواب بعضی از این امور ذکر کرده شده است، و جواب

۱. تا آنجا که ما می‌دانیم هیچ فیلسوف الهی نه تنها مقدمات یاد شده را انکار ننموده، بلکه گاه برای اثبات نبوّت نیز دلیل اقامه کرده است. به عنوان مثال شیخ در الاشارات و التنبیهات، ج ۳، ص ۳۷۱ ـ ۴۷۳ به طور مفصل به اثبات نبوت و لزوم بعثت انبیا می‌پردازد. امام فخر رازی نیز در ذیل « طریقة الحکماء فی اثبات النبوة » [تلخیص المحصّل، ص ۳۶۷ ـ ۳۶۸] همان دلیل را طرح می‌کند. استدلالی هم که مصنف در متن از جانب قائلین به وجوب بعثت نقل می‌کند، عین دلیل شیخ ره است. مگر آن که مقصود مصنف از فلاسفه، فیلسوفان غیر الهی باشد. که ←

بعض دیگر ذکر کرده آید ـ إن شاء اللهالعزیز.

طایفهٔ دوم براهمه‌اند. و دلیل ایشان بر انکار نبوّت آن است که : هر چه نبیّ می‌فرماید، اگر آن نزدیک عقل حَسَن است، مقبول است، حاجت به نبیّ نیست. و اگر آن نزدیک عقل قبیح است، مردود است اگر چه نبیّ آن را بفرماید. پس بر هر دو تقدیر حاجت به نبیّ نیست.[۱]

و جواب ایشان آن است که : اموری که عقل به حُسن یا قبح آن حاکم است، اندک است. و در ادراک باقی عقل مستقل نیست، بلکه محتاج به نبیّ است. پس اگر نبیّ نباشد، تنازعی که بالا ذکر کرده شده است واقع گردد، و آن موجب فساد عالم است[۲].

طایفهٔ سوم منکر نبوّت و مجوّز تکلیفند. و دلیل ایشان آن است [که] : برای معرفت تکالیف، عقل کافی است [به] نبیّ حاجت نیست. زیرا که هر چه حُسن آن به عقل معلوم است، معمول است؛ و آنچه قبح آن مدرَک به عقل است، متروک است. و هر چه حُسن و قبح آن به عقل دریافته نمی‌شود، اتیان آن در حالت اضطرار و احتیاج، به قدر ضرورت جایز است و در حالت سعت تجنباً عن الحظر جایز نیست.

و جواب ایشان آن است که : تفویض امور معاش به عقول، مظنّهٔ تنازع و تقاتل است

→

در این صورت نیز نسبت انکار نبوت به مطلق فلاسفه جایز نیست.

در باب معاد نیز این چنین است. حکما برای اثبات اصل معاد به ادله عقلی تمسک کرده‌اند. اما در ارتباط با جزئیات معاد و جهان آخرت تصریح نموده‌اند که در این گونه موارد دلیل عقلی جاری نبوده، و باید تابع ادلّه نقلی بود. و شاید همین باعث این توهم شده است که حکما منکر معادند. بنابراین حق با امام فخر رازی است که برخلاف مصنف این قول را به دهریه نسبت داده است [ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۵۷] .

۱. دلیل دیگر ایشان آن است که : إنّ دلالة النبیّ لیست إلاّ المعجز بالإتفاق. لکنّا بیّنا أنّ المعجز لایدلّ ألبتة علیه، فإمتنع الجزم بالصدق. تلخیص المحصّل، ص ۳۵۸ ـ ۳۶۵ .

۲. « و أیضاً ما یخالف العقول یقع علی قسمین : أحدهما تقتضی العقول نقیضه. و الثانی ما لاتقتضیه و لا تقتضی نقیضه. و من الثانی ما یمکن أن نکون محتاجین الی معرفته فی العاجل او الاجل و هم یعرّفوننا ذلک. تلخیص المحصّل، ص ۳۶۵

و مفضی به نامرضی الله تعالی و به نامرضی در نفس امر است. پس حاجت به شرع قانونی که به فرض نبیّ بود، ماسّه باشد.

طایفه چهارم منکر نبوّت و منکر تکلیفند. و دلیل ایشان آن است که : شرایع مشتمل اموری است که در آن هیچ فایده نیست، چنانکه نماز و روزه و حجّ و امثال آن. زیرا که در این امور نفع معبود معدوم است و مضرت عباد ثابت است. پس عبادات عبث بود؛ و عبث مناسب حضرت حکیم نیست. پس این شرایع از الله تعالی نبود و مبلّغ آن رسول او تعالی نباشد.[۱]

و جواب ایشان آن است که : مضارّ شرایع سهل است و منافع آن که در امور دین[۲] و دنیا[۳] راجع به عبادت اعظم و اکثر است.

طایفهٔ پنجم منکر معجزاتند. و ایشان را باعث بر انکار معجزات سه شبهه است :

شبهه اوّل آن است که : « کون المعجزات فعل الله تعالی و خلقه » ثابت به دلیل نیست. و اثبات این معنی به ده وجه است :

وجه اوّل آن است که : انسان یا عبارت از نفس ناطقه است ـ چنانکه مذهب حکما و مذهب غزالی است ـ یا عبارت از جثهٔ مخصوص است ـ چنانکه مذهب متکلمان است. اگر انسان نفس ناطقه است، چرا جایز نبود که نفس مدّعی نبوّت در جبلّت مخالف نفوس دیگر باشد و او به سبب آن خصوصیتْ قادر بر اتیان چیزی بود که دیگری از اتیان آن عاجز است؟ و اگر انسان این جثهٔ معهود است، چرا نتواند بود که جثهٔ او مخصوص به مزاجی بود که او به سبب آن قادر بر اتیان چیزی باشد که غیر او بر اتیان آن قادر نیست؟

---

۱. امام فخر رازی به شکل دیگری دلیل ایشان را تقریر کرده است : « فإنّهم یقولون : الأنبیاء إنّما جاؤوا من عندالله تعالی بالتکلیف. لکنّ القول بالتکلیف محال ». ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۵۸.

۲. ش : بسبب استحقاق الثواب.

۳. ش : بسبب سلامة النفس من التنازع و التقاتل.

وجه دوم آن است که : ادویه را آثار عجیب است. چرا ممکن نبود که او دوائی یافته باشد که او را بدان دوا این قدرت حاصل شده است؟

وجه سوم آن است که : انبیا ـ علیهم السلام ـ قائل به وجود جنّ و شیاطین است، اگر چه وجود ایشان به دلیل ثابت نیست احتمال وجود قائم. چرا آتی بدان غرایب و عجایب جنّ و شیاطین نباشند؟ و نیز می‌گویند که : جنّ و شیاطین در باطن بدن مصروع درمی‌آیند و در آنجا سخن می‌گویند. چرا شکایت ناقه و شهادت شاة مصلیّه و تسلیم حجر و حنین جذع، بدین طریق نبود؟

وجه چهارم آن است که : منجّمان و صابیان اتفاق کرده‌اند که افلاک حیّ و ناطقند. اگر چه این معنی ثابت نیست ولیکن احتمال قائم است. چرا ممکن نبود که فاعل معجزاتْ ایشان باشند؟

وجه پنجم آن است که : منجّمان اجماع کرده‌اند که سهم سعادت را در قدرت بر فعلهای عجیب تأثیر است؛ و سهم غیب را در قدرت بر اخبار از مغیّبات اثر بلیغ است. بر تقدیر ثبوت این معانی، چرا جایز نباشد که او را در سهم سعادت و سهم غیبْ قوّتی عظیم باشد، به سبب آن بر افعال غریبه و اخبار از غیوب قادر بود؟

وجه ششم آن است که : منجّمان اتفاق کرده‌اند که قرانات را آثار عجیب است، چنانکه در زمان سنجربن ملکشاه، قران مریّخ و زحل شده بود و منجمان حکم بر بریدن بادهای سخت کردند و همچنان واقع گشت. چرا جایز نباشد که معجزات از این قبیل بود؟

وجه هفتم آن است که : منجّمان برآنند که کواکب ثابته را در سعادت و نحوست آثار عظیم و عجیب است. چرا جایز نبود که معجزات از این نوع باشد؟

وجه هشتم آن است که : فلاسفه اتفاق کرده‌اند که عقول و نفوس موجود وحیّ‌اند. چرا ممکن نباشد که موجد معجزات ایشان بوند؟

وجه نهم آن است که : محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ و سایر انبیا ـ صلوات

الله علیهم اجمعین ـ مقرّند که قرآن و دیگر کتب سماویّهْ ایشان را بواسطهٔ ملک رسیده است. فنقول إنّا قبل إقامة الدلیل علی أنّ القرآن من الله تعالی، نجوّز أن یکون الملک غیر معصوم بل نجوّز أن یکون آتیاً بالفعل القبیح. إلاّ أنّا بشهادة الأنبیاء عرفنا کون ذلک الملک معصوماً؛ و علی هذا تتوقف صحّة نبوّة الأنبیاء علی عصمة ذلک الملک، و تتوقف عصمة الملک علی صحّة نبوّتهم؛ و ذلک دور.

وجه دهم آن است که : انبیا ـ علیهم السلام ـ متفقند بر اثبات روحی که موصوف به کمال خبث و قوّت بر شدّت است، و آن ابلیس است. چرا جایز نباشد که معجزات به اعانت او بود؟

و گفته نشود که : دین انبیا لعن ابلیس است، پس او چگونه مُعِین ایشان بود ؟ زیرا که بسا باشد که مکّار خبیث به شتم خویش راضی گردد تا آن را وسیلت برای ترویج خبث سازد.

فهذه احتمالات عشرة فی بیان أنّه لم یثبت بالدلیل أنّ هذه المعجزات فعل الله تعالی و خلقه.

و الجواب عن هذه الشبهة ما ذکرنا فی بحث القدرة : « إنّه لامؤثّر إلاّ قدرة الله تعالی ». و حینئذٍ تبطل الإحتمالات العشرة المذکورة. و المعتزلة لمّا قالوا إنّ العبد موجد فقد بطل علیهم هذا الطریق.

شبهه دوم آن است که : بر تقدیر تسلیم که « کون المعجزة فعل الله تعالی و خلقه » به دلیل ثابت باشد، مسلّم نیست که فعل معجزات البته برای تصدیق تحدّی بود.

و سند منع آن است که اهل علم را دو قول است :

یکی آن است که افعال و احکام الله تعالی معلّل به اغراض و دواعی نیست. و این قول اهل سنّت است. و دوم آن است که افعال و احکام الله تعالی موقوف بر دواعی است. و این قول اهل اعتزال است.

بر قول اوّل، قول به خلق خارق به غرض تصدیق تحدّی ممتنع است. و بر قول دوم

که افعال و احکام الله تعالی موقوف بر دواعی است، منحصر نیست که فعل خارق به غرض تصدیق تحدّی باشد.

و بیان عدم انحصار به چهار وجه است :

وجه اوّل آن است که : جمیع افعال که موافق عادت است، چاره نیست که آن را اوّل باشد. لِمٰا ثبت أنّ العالم حادث. پس هر یکی از این افعال در مرّهٔ أولی برخلاف عادت بود، و استمرار و دوام او بعد آن باشد. چنانکه حدوث شخصی از مادر و پدر مثلاً پیش از مهتر آدم و حوّا ـ علیهما السلام ـ معتاد نبود، بعد آن معتاد شده است. پس چرا جایز نباشد که خلق آن فعل خارق به غرض تغیّر عادت مستمره نباشد، بلکه به غرض ابتداء عادت بود، ثم إنّه تعالی یُدیمه و یجعله عادةً مستمرةً؟

وجه دوم آن است که : چرا جایز نباشد که فعل خارق معتادی بود که تکرار آن بعد مدّت مدید باشد، از آن جهت غیر معتاد نماید و لیکن در نفس خویش معتاد بود ؟ چنانکه فلک هشتم که آن را « فلک البروج » می‌گویند، یک دور او بعد سی [و] شش هزار سال تمام می‌گردد. پس عادت این فلک آن است که از نقطهٔ معیّنه که جدا می‌شود، بعد سی [و] شش هزار سال باز بدان نقطه می‌پیوندد. و این پیوستن اگر چه بعد مدّت عظیم و طویل است و لیکن معتاد است.

وجه سوم آن است که : چرا جایز نباشد که خلق آن خارق به غرض معجزهٔ نبیّی دیگر از انبیا بود و یا به غرض کرامت ولیّی از اولیا و یا به غرض معجزهٔ ملکی از ملائکهٔ سماوات باشد و یا به غرض کرامت واحدی از جنّ بود که در هوا یا در دریا ساکنند ؟ و کلّ ذلک محتملٌ.

وجه چهارم آن است که : چرا جایز نبود که الله تعالی اظهار معجزه بر ید این مدّعی کند، با آن که کاذب است، تا شبهه محکم شود و بنیّت قوّی گردد، و مکلف با قوّت شبهت، اگر از وی اجتناب نماید، مستّحق ثواب جزیل گردد؟

و هذا هو الذی ذکرناه فی حُسن إنزال المتشابهات. فثبت أنّ علی کلّ هذه التقدیرات

لاتدلّ المعجزة على صدق مدّعى النبوّة.

ثم نختم هذا الفصل بسؤال آخر و هو : أنّ فعل العبد إمّا أن يتوقف على الداعى أوْلا يتوقف. فإن كان الأوّل فحينئذٍ يتوقف صدور الفعل عن العبد على داعية يخلقها الله تعالى فيه. و على هذا التقدير يكون فعل الله تعالى موجِباً لفعل العبد، و فاعل السبب فاعل المسبّب، فأفعال العباد مخلوقة لله[1] تعالى و مرادة له. و على هذا التقدير يكون خالق كلّ القبائح هوالله تعالى. فكيف يمتنع منه خلق المعجزة على يد الكاذب. و إن كان الثانى و هو أنّ الفعل لايتوقف على الداعى فحينئذٍ يصحّ من الله تعالى أن يخلق هذا المعجز لا لغرض أصلاً. فحينئذٍ تخرج[2] المعجزة عن كونه دليلاً على صدق مدّعى النبوّة.

شبهه سوم آن است كه : بر تقدير تسليم كه فعل معجزات البته براى تصديق مدّعى نبوّت بود، لانسلّم كه هر كه را الله تعالى تصديق كند، او صادق باشد.

و هذا إنّما يتمّ إذا ثبت أنّ الكذب على الله تعالى محال. و إذا نفيتم الحُسن و القبح فى أفعال الله تعالى فكيف تعرفون امتناع الكذب على الله تعالى؟ تعالى الله عن قول الذايعين.

و الجواب عن الشبهة الثانية و الثالثة : أنّه قد يكون الشىء جائزاً فى نفسه مع أنّ العلم الضرورى يكون حاصلاً بأنّه لايقع، ألاٰ ترى[3] أنّ حدوث شخص فى هذه الحالة مع صفة الشيخوخة جائز مع أنّا نقطع أنّه لم يوجد. و إذا رأينا إنساناً ثم غِبنا عنه ثم رأيناه ثانياً، جوّزنا أنّ الله تعالى أعدم الرجل الأوّل و خلق شخصاً يساويه فى الصورة و الخلقة. فمع هذا التجويز نقطع بأنّه لم يوجد هذا المعنى. فلذلک هيهنا ما ذكرتموه من الإحتمالات قائم إلاّ أنّه تعالى أودع فى عقولنا علماً ضرورياً و هو أنّا متى اعتقدنا أنّ هذه المعجزات

---

۱. اصل : الله .

۲. اصل : يخرج .

۳. اصل : يرى.

خلقها الله تعالی عقیب دعوی هذا المدّعی فإنّا نعلم بالضرورة أنّه تعالی إنّما خلقها لیدلّ علی تصدیق ذلک المدّعی. ألا تری أنّ قوم موسی ـ علیه السلام ـ لمّا أنکروا نبوّته فالله تعالی أظلّ الجبل[1] علیهم، و کلّما همّوا بالمخالفة قرب الجبل منهم و صار بحیث تقع علیهم، و کلّما همّوا بالطاعة و الإیمان، تباعد الجبل عنهم. فکلّ من أنصف، علم أنّ کلّ من رأی هذه الحالة علم بالضرورة أنّ ذلک یدلّ علی التصدیق. فهذا هو الجواب المعتمد فی هذا الباب .

فصل دوم

در بیان عصمت انبیا علیهم السلام

إعلم أنّ القائلین بعصمة[2] الأنبیاء فریقان : من زعم أنّ المعصوم لایتمکّن من المعصیة و من قال إنّه متمکّن.

و الأوّلون قالوا إنّه یکون مختصّاً فی بدنه أو نفسه بخاصیة تقتضی امتناع إقدامه علی المعصیة کما یکون عِنّیناً مثلاً فیمتنع إقدامه علی الزنا. و یقرب منه قول الأشعری إنّ العصمة هی القدرة علی الطاعة أو عدم القدرة علی المعصیة، کذا قال صاحب الصحائف. و لعلّ الهمزه فی قوله « أو عدم القدرة » وقعت سهواً. لأنّ المجموع یصلح أن یکون هوالعصمة لاأحدهما. لأنّ الأوّل و هو القدرة علی الطاعة أعم من أنْ یکون مع القدرة علی المعصیة.

و من جعله متمکّناً من المعصیة قال : إنّ الله تعالی یفعل فی حقّه لطفاً لایکون له مع ذلک داعٍ إلی ترک الطاعة و ارتکاب المعصیة، و هو رأی المعتزلة. و عنوا باللطف حالاً من المکلّف یکون معها إلی قبول الطاعة والاجتناب عن المعصیة أقرب، بشرط أن

---

۱. ش : أی ألقی الجبل/یقال فلان أظلّک أی ألقی ظِلّه علیک .

۲. ش : إختلفوا فی وقت وجوب هذه العصمة : فقالت الروافض أنّها من أوّل الولادة إلی آخر العمر، و قال الآخرون بأنّ العصمة تجب زمان النبّوة أمّا قبلها فغیر واجب. و هو قول أکثر أصحابنا و قول أبی الهذیل و أبی علیّ الجبائی و هو اختیار الإمام.

لاينتهى إلى حدّ الإلجاء أى الإضطرار و عدم التمكّن من المعاصى. و هذا القول قريب من قول الحكماء إنّه الموصوف بملكة لايصدر [عنه] المعاصى و يكون متمكّناً، و سمّوها عفّةً؛ و هذا المذهب هو المختار. لأنّ عدم المعصية لو كان لعدم التمكّن لَما استحقّ المدح و الثواب؛ و لقوله تعالى : « قُلْ إنّما أنا بَشَرٌ مِثْلُكُم يُوحَى إلَىّ »[1] و قوله تعالى : « وَلاٰ تَجْعَلْ مَعَ اللّهِ إلٰهاً آخَر »[2]، و النهى مع عدم القدرة عبث.

ثم أصحاب هذا المذهب زعموا أنّ العصمة إنّما تتمّ بأمور أربعة :

الأوّل : أن يكون لنفسه أو لبدنه صفة تمنعه عن الفجور بحيث لاينتهى إلى حدّ الإلجاء.

الثانى : أن يحصل له العلم بحُسن الطاعات و قبح المعاصى.

الثالث : أنْ تتأكّد تلك العلوم بتتابع الوحى و البيان من الله تعالى.

الرابع : أنّه متى صدر عنه أمر من ترك الأولى و النسيان لم يترك مهملاً بل يُعاتب و يُنبّه عليه و يُضيّق الأمر عليه.[3]

و فيه بحث : لأنّ اكثر الامّة يقولون بعصمة الملائكة و الأئمة و بعصمة الحوّاء و مريم و فاطمة [سلام الله عليهم] و لم يقولوا بالوحى اليهم.

والحقّ : أنّه يكفى فى العصمة العفّة و العلم بحُسن الطاعات و قبح المعاصى.

ثم إتفّقت الامّة على كون الأنبياء معصومين عن الكفر إلاّ الفُضَيْليّه من الخوارج. فإنّهم إعتقدوا أنّ المعصية كفر وجوّزوا المعصية عليهم.

و من الناس من لم يجوّز الكفر لكن جوّز إظهاره على سبيل التقية صوناً للنفس عن

---

۱. كهف/۱۱۰.

۲. اسراء/۳۹.

۳. « فإذا إجتمعت هذه الأمور الاربعة كان الشخص معصوماً عن المعاصى لامحالة، لأنّ ملكة العفة إذا حصلت فى جوهر النفس، ثم انضمّ إليها العلم التامّ بما فى الطاعة من السعادة و فى المعصية من الشقاوة، صار ذلک العلم مُعِيناً له على مقتضى الملكة النفسانية، ثم الوحى يصير متمّما لذلک، ثم خوف المؤاخذة على القدر القليل يكون مؤكّدا لذلک الإحتراز، فيحصل من إجتماع هذه الامور تأكيد حقيقة العصمة ». تلخيص المحصّل، ص ۳۶۹.

الهلاک. و ذلک باطل لإفضائه إلی إخفاء الدین بالکلّیة، لأنّ أولی الأوقات بالتقیة وقت ظهور الدعوة. لکون الخلق منکرین فی ذلک الوقت مریدین هلاکه؛ و لأنّ الخوف الشدید کان حاصلاً لإبراهیم [علیه السلام] زمان نمرود و لموسی[1] [علیه السلام] زمان فرعون و کذا لغیرهما من الأنبیاء زمان دعوتهم، مع أنّهم لم یمتنعوا عن إظهار الدین.[2]

و من الناس من لم یجوّز الکفر و لا إظهاره، لکن جوّز الکبائر علیهم.

و الأکثرون نفوها لوجوهٍ :

الأوّل : أنّ کلّ من کانت نعمة الله تعالی علیه أکثر، کان صدور الذنب عنه أقبح و أفحش. و نعمه الله تعالی علی الأنبیاء أکثر؛ فوجب أن تکون ذنوبهم أقبح و أفحش من ذنوب کلّ الامّة و أن یستحقّوا من الزجر و التوبیخ فوق مایستحقّه جمیع عصاة الامّة؛ و ذلک باطل[3].

الثانی : أنّه لو صدر الذنب عنه لکان فاسقاً، فوجب أن لاتقبل شهادته لقوله تعالی : «وَ إنْ جٰائَکُمْ فٰاسِقٌ بِنَبَاءٍ فَتَبَیَّنوا »[4]. و إذا لم تُقبل شهادته فی هذه الأشیاء الحقیرة فَبِأن لاتقبل فی إثبات الأدیان الباقیة إلی یوم القیامة أولی؛ و هذا باطل فذلک باطل.

الثالث : أنّه تعالی قال فی حقّ محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ : « و اتَّبِعوه لَعَلَّکُمْ تَهْتَدون »[5] و قال تعالی : « قُلْ إنْ کُنْتُم تُحِبّون اللّه فاتَّبِعونی یُحْبِبْکُم اللّه »[6]. فلو أتی بالمعصیة لوجب علینا بحکم هذه النصوص متابعته فی فعل ذلک الذنب؛ و هذا باطل فذاک باطل[7].

---

۱. اصل : لما موسی .

۲. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۷۰ .

۳. لو قال : « الأنبیاء ـ علیهم السلام ـ أکثر علماً بقبح الفواحش و أوفر إقبالاً علی الامور الإلهیّة، فیکون صدور الذنب عنهم أفحش » لکان أقرب. تلخیص المحصّل، ص ۳۷۰

۴. حجرات/۶ .

۵. اعراف/۵۸ . در متن آیه به شکل « فاتبعوه لعلکم تفلحون » ذکر شده بود که چنین آیه‌ای یافت نشد.

۶. آل عمران/۳۱ .

۷. امام فخر رازی این دلیل را به نحو دیگری تقریر کرده است : لو أتی بالکبیرة لوجب علینا الإقتداء به فیها، لقوله ←

و الذين لم يجوّزوا الكبائر فقد اختلفوا فى الصغائر. و اتفّق الأكثرون على أنّه لا يجوز منهم الإقدام على المعصية قصداً سواء كانت صغيرةً أو كبيرةً بل يجوز منهم الصدور على أحد وجوه ثلاثة :

الأوّل : السهو و النسيان.

الثانى : ترک الأولى.

الثالث : إشتباه المنهى بالمباح[1].

و أمّا جميع الآيات الواردة فى الذلاّت الصادرة عنهم فمحمول على أحد هذه الوجوه الثلاثة. و إن ثبت كونه معصيةً لامحالة فذاک إنّما وقع قبل النبوّة.

فصل سوم

در بيان فضل انبيا بر اوليا

بدان كه انبيا ـ عليهم السلام ـ افضل از اوليائند. و اين افضليت ثابت به معقول و منقول است:

معقول آن است كه : ولىّ كامل به ذات خود است فقط؛ و تكميل ناقصان كه از بعض اوليا واقع شده است، به نيابت انبيا ـ عليهم السلام ـ است، بر سبيل استقلال نيست. و انبيا ـ عليهم السلام ـ كامل و مكمّل بالاستقلالند. و به ضرورت معلوم است كه كامل

→

تعالى « فاتبعونى » فيفضى الى الجمع بين الحرمة و الوجوب، و هو محال.

دليل ديگرى كه در متن بدان اشاره نشده آن است كه : أنّ بتقدير اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرّماً، لكنّه محرّم، لقوله تعالى « إنّ الذين يؤذون الله و رسوله لعنهم الله فى الدنيا و الآخره » ر.ک. تلخيص المحصّل ص ۳۷۱.

۱. أقول : ترک الأولى ليس من المعاصى، فإنّ الأولى و غير الأولى يشتركان فى كونهما مباحين، و إنّما يُعاتب على ترک الأولى، لاعلى سبيل العقوبة بل على سبيل الحثّ على فعل الأولى. و أيضاً إشتباه المنهى بالمباح لايجوز عليهم، لأنّه يدلّ على جهلهم بالمنهيّات، و الجاهل بهاكيف يحترز عنها. و أيضاً يجب الإقتداء بهم، لقوله تعالى : « و من يتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولّى و نصله جهنم و سائت مصيراً » و الذى يشتبه عليه المنهىّ بالمباح كيف يُقتدى به. تلخيص المحصّل، ص ۳۷۱.

مکمّل بالاستقلال افضل از کامل فقط و افضل از مکمّل غیر مستقل است.

و منقول آن است که : وقتی که ابودرداء ـ رضی الله عنه ـ پیش ابوبکر صدّیق ـ رضی الله عنه ـ می‌رفت، نظر پیغامبر ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ بر ایشان افتاد، در فضیلت ابوبکر ـ رضی الله عنه ـ فرمود : « واللّه ما طَلعت الشمس ولا غَربت علی أحدٍ بعد النبیّین أفضل من أبی‌بکر »[1]. این خبر دلالت می‌کند که ابوبکر صدّیق ـ رضی الله عنه ـ افضل از غیر انبیا[2] و دون همهٔ انبیا است. و این معنی مقتضی فضل انبیا ـ علیهم السلام ـ بر اولیا است.

فصل چهارم

در بیان فضل انبیا بر ملائکه

بدان که نزدیک اهل سنّت انبیا ـ علیهم السلام ـ افضل از ملائکه‌اند. و این مذهب مختار شیعه و اکثر اشاعره است. و نزدیک فلاسفه و معتزله و قاضی ابوبکر باقلانی ملائکه افضل از بشرند. و این قول اختیار امام فخرالدین رازی و ابوعبدالله حلیمی است.

---

۱. کنزالعمال، ج ۱۳، ص ۱۲ ـ ۱۳ .

۲. این روایت متناً و سنداً مخدوش است. امّا از حیث سند بدان خاطر که راوی آن ابی الدرداء [عویمر بن مالک] است که از دید امامیه در زمره ضعفا قرارداد. و اما از حیث متن : این خبر، خبری است واحد و ظنی [که بر فرض صحّت سند] در تعارض با روایات متواتر لفظی و معنوی قطعی که دلالت بر این دارند که افضل مردمان بعد پیغامبر (ص) حضرت علی (ع) است، از اعتبار ساقط است. در کتب عامه بسیاری از این روایات نقل و در متن نیز به برخی اشاره شده است. مانند :

۱ـ « کان علیّ أفضل الناس بعد الرسول » کافی، ج ۸، ص ۸۰ .

۲ـ « علیّ خیر البشر و من أبی فقد کفر » احقاق الحق، ج ۴، ص ۲۵۴ و المناقب، ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۶۷ و من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۹۳ و بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۳۰۶، ...

۳ـ « علی خیر البشر من شکّ فیه فقد کفر » الفردوس ج ۳ ص ۶۲ .

۴ـ « علیّ بن أبی طالب خیر من أخلّف بعدی ». کشف الغمة، ج ۱، ص ۱۵۶.

۵ـ « خیر من یمشی علی الأرض بعدی علیّ بن أبی طالب ». کشف الغمة، ج ۱، ص ۱۵۷.

إحتجّ أهل السنّة على كون الأنبياء أفضل من الملائكة بوجوهٍ :

الأوّل : أنّ الله تعالى قال : « إنّ اللّه اصْطَفىٰ آدَمَ و نوحَاً و آل إبراهِيَم و آل عِمْران عَلىٰ العٰالَمِين »[1] و قال الله تعالى : « و إنّى فَضّلْتُكُمْ عَلىٰ العٰالَمين »[2]، و العالم كلّ ما سوى الله تعالى، فكانوا أفضل من الكلّ.

الثانى : أنّ آدم كان مسجوداً للملائكة، قال الله تعالى : « فَسَجَدَ المَلاٰئِكةُ كُلُّهُم أجْمعون»[3]، و المسجود أفضل من الساجد.

الثالث : أنّ آدم كان أعلم من الملائكة كما قال الله تعالى : « وَ عَلَّمَ آدَمَ الأسْمٰاءَ كُلَّها »[4] إلى قوله : « سُبْحٰانَک لاٰ عِلْمَ لَنا »[5]، و الأعلم أفضل من غيره.[6]

و احتجّ الإمام على كون الملائكة أفضل من البشر بوجوهٍ :

الأوّل : أنّه تعالى لمّا أراد أنْ يقرّر عند الخلق عظمته، إستدلّ بكونه تعالى إلهاً للسماوات والأرض و ما بينهما فقال : « ربِّ السموات و الأرض وَ مٰا بَيْنَهُما الرَّحْمٰنِ لا يَمْلِكونَ منه خِطَاباً»[7]. ثم لمّا أراد الزيادة فى تقرير هذا المعنى قال بعده : « يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ و المَلاٰئِكةُ صَفّاً »[8]؛ و لو كان فى الخلق طائفة أقوى حالاً من الملائكة لكان ذكرهم

---

۱. آل عمران/۳۳.

۲. بقره/۴۷ و ۱۲۲.

۳. حجر/۳۰ و ص/۷۳.

۴. بقره / ۳۱.

۵. بقره/۳۲.

۶. و لأنّ البشر يعرفون الله تعالى بآياته و يحبّونه تعالى مع كثرة الصوارف عنه من الشهوة و الغضب و الموانع الداخلة و الخارجة، و ليس للملائكة شيء من ذلک، فتكون طاعة البشر أشقّ فيكون أفضل، لقوله ـ عليه السلام ـ: «أفضل العبادات أحمزها » أى أشقّها. أقول : لقائل أن يقول : يريد بالفضل كثرة العلم أو القربة إلى الله تعالى أو غير ذلک، فإن أردت به كمال العلم فغير مسلّم، لأنّ علوم الملائكة فطرية و علوم الناس كسبية نظرية. و إن أردت به القربة فالملائكة أقرب، لأنّهم غير محتاجين إلى وسائط بينهم و بين خالقهم، و الأنبياء محتاجون إلى وساطتهم. تلخيص المحصّل، ص ۳۷۴.

۷. نبأ/۳۷.

۸. نبأ/۳۸.

أولی. ثم إنّه تعالی لمّا بیّن عظمته فی الآخرة بذکر الملائکة فکذا بیّن فی الدنیا بـذکر الملائکة فقال : « وَ تَرَی المَلائِکَةَ حَافِیّن »[1]، و هذا یدلّ علی فضلهم.

الثانی : أنّه تعالی قال : « و المُؤمِنون کلٌّ آمَنَ بِاللّهِ و مَلائِکتِهِ و کُتُبِهِ و رُسُلِه »[2]، و هذا هو الترتیب الصحیح لأنّ الله[3] هو الموجود[4] الأشرف؛ و یتلوه درجةً الملائکة. ثـم إنّ الملک یأخذ الکتاب من الله تعالی فیوصله إلی الرسول. و هذا یقتضی أن یکون الترتیب هکذا : الله[5] و الملک و الکتاب و الرسول. و هذا هو الترتیب المذکور فی القرآن؛ و هذا یدلّ علی شرف الملک علی البشر.

الثالث : أنّ الملائکة جواهر مقدسة عن ظلمات الشهوات و کـدورات الغـضب، و طعامهم التسبیح و شرابهم التقدیس و أُنسهم بذکر الله و فرحهم بعبودیه الله، فکیف یمکن مسابقتهم مع الموصوف بالشهوة و الغضب[6] ؟

و الحقّ أنّ الأنبیاء أفضل من الملائکة؛ لأنّ الإنسان مرکّب من النفس الناطقة و هی من عالم الملکوت و أفعالها أفعال الروحانیات، و من البدن الذی هو آلة لها فی اکتساب الکمالات من الإدراکات و العبادات و ممارسة الخیرات. فذات الإنسان الذی حصلت لنفسه کمالات غیر ممکنة للمجردات بتقدیر کون الملائکة مجردةً، أشرف. و الأعمال الشریفة الصادرة عنه مع عوق القُوی البدنیة و منع الأضداد العنصریة، أفضلُ من أعمال الملائکة الخالیة من هذه الشوائب. و الأنبیاء موصوفٌ بالکمالات الروحانیة من العلوم و المعارف و خوارق العادات من التأثیر فی الإجسام العنصریة و الإنـباء عـن الغـیوب،

---

۱. زمر/۷۵.
۲. بقره/۲۸۵.
۳. اصل : لاله.
۴. اصل : + و.
۵. اصل : الاله.
۶. امام فخر رازی ادلّهٔ فلاسفه را در قالب دو وجه طرح کرده است. برای اطلاع از این وجوه ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۷۴ ـ ۳۷۵.

فکانوا أفضل من الملائکة.

و ذهب أکثر أهل السنّة إلی أنّ الرسل من بنی آدم أفضل من جملة الملائکة أی من الرسل و غیر الرسل، من الروحانیّة و الجسمانیّة. و الرسل من الملائکة أفضل من عوام بنی‌آدم؛ و عوام بنی آدم و هم الأولیاء و الزهّاد أفضل من عوام الملائکة و هم الجسمانیّه الارضیّه. و إنّما فسّر عوام بنی آدم بالاولیاء و الزهاد لئلّا ینصرف الوهم إلی العصاة و الفجّار و هم عوام العوام علی ما قاله الغزالی ـ رحمه الله.

فصل پنجم

در بیان نبوّت محمد رسول الله صلّی الله علیه [و آله] و سلّم

بدان که محمّد بن عبدالله بن عبدالمطلب ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ رسول الله تعالی است.[1] و ثبوت رسالت او ـ علیه السلام ـ به سه برهان است :

برهان اوّل آن است که : او ـ علیه السلام ـ دعوی رسالت کرده است، و بر آن معجزه آورده، و هر که دعوی رسالت کند و بر آن معجزه آرد او رسول بر حقّ باشد.

و این برهان مشتمل سه مقام است :

مقام اوّل : آن است که : ـ او ـ علیه السلام ـ دعوی رسالت کرده است. و این به تواتر معلوم شده است.

مقام دوم : آن است که : او ـ علیه السلام ـ معجزه اظهار کرده است. و بیان این مقام به چهار وجه است :

اوّل آن است که : او ـ علیه السلام ـ قرآن آورده است، و قرآن کتابی است معجز و شامل علوم کثیر. چه مباحث الهیّه و علوم اخلاق و علوم سیاسات و علم تصفیه باطن و علم احوال قرون ماضیه در وی به أحسن الوجوه وارد است. و او ـ علیه السلام ـ در مکّه برآمده و آن شهر عاری از علما و افاضل و خالی از کتب علمیه و مباحث حقیقه بوده

۱. یهود، نصاری، مجوس و دهریون منکر رسالت و نبوت حضرتش می‌باشند.

است. و او ـ علیه السلام ـ از آن شهر مسافرت نکرده مگر مدتی اندک به دو کرّت. و البته مواظبت بر قرائت و استفادت ننموده، و مدت چهل سال عمر او ـ علیه السلام ـ بر این صفت گذشته. بعد از انقضای چهل سال، این کتاب بدیع و عجیب بر ید او ظاهر گشته. این معجزهٔ بیّن و قاهر است. زیرا که ظهور این چنین کتاب معجز بر یَدِ مثل او ـ علیه السلام ـ که خالی از بحث و طلب و مطالعه[1] و تعلّم بوده است، جز به وحی و ارشاد الله تعالی نبود. و این به طریق ضرورت معلوم است. و هذا هو المراد من قوله تعالی : « وَ إِنْ كُنْتُمْ فی رَيْبٍ مِمّا نَزَّلْنا عَلَىٰ عَبْدِنا فَأْتوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِه »[2] أی من مثل محمّد ـ علیه السلام ـ فی عدم القراءة و المطالعة و الإستفادة من العلماء.[3]

دوم آن است که : او ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ بدین کتاب با اهل عالم تحدّی نموده است؛ و هیچ کسی از فصحا و بلغا با کثرت دواعی و بواعث مثل صیانت نفس و صیانت اولاد و اموال و ادیان جز آن، با این کتاب بلکه با سورتی از این کتاب معارضه نکرده. اگر ترک معارضه بنابر اعجاز بوده است، فقد حصل المرام؛ و اگر بنابر اعجاز نبوده است، ترک معارضه با وجود[4] قدرت بر معارضه و کثرت دواعی آن خارق عادت بود و خارق عادت معجزه است.

سوم آن است که : از وی ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ معجزات بسیار منقول است، مثل : شق قمر و مکالمت حیوانات غیر ناطق و اِشباع خلق کثیر به طعام یسیر و نبوع آب از انگشتان و تسلیم حجر و حنین خشب و شهادت شاة و غیر آن؛ و هر یکی از این معجزات اگر چه در حدّ تواتر نیست و لیکن جمیع روات معجزات در حدّ تواترند،

---

۱. اصل : مطالع .

۲. بقره/۲۳ .

۳. صغرای این استدلال یعنی این که « حضرتش آورنده قرآن بوده است » با تواتر به اثبات می‌رسد. و امّا کبری و آن این که « قرآن معجزه است » به دو طریق قابل اثبات است : طریق اوّل در متن گذشت. طریق دوم همان تحدّی است، که مصنف آن را در قالب وجه دوم طرح کرده است.

۴. اصل : بوجود .

و ایشان را در ظهور مطلق خارقْ اتفاق است. پس به تواتر معلوم شد که او ـ علیه السلام ـ صاحب معجزه است. و هذا مثل شجاعة عليٍّ ـ كرّم الله وجهه ـ و سخاوة حاتم. فإنّ آحاد شجاعة عليٍّ ـ رضى الله عنه ـ و آحاد سخاوة حاتم و إن لم تبلغ حدّ التواتر، لكن بلغ مطلقها حدّه. إذ المخبر عنه فى التواتر قد يكون شيئاً واحداً فى خبر كلّ من المخبرين، و قد يكون مختلفاً لكن يشترک الجميع فى شيءٍ واحدٍ، فذلک الشيء هو المعلوم بالتواتر.[1]

چهارم آن است که : او ـ صلّى الله عليه [و آله] و سلّم ـ اِخبار از غیوب کرده است. و آن کثیر و عجیب است، از کتب احادیث چنانکه صحیحین و غیر آن معلوم شود. یکی از جملهٔ آن اخبار که حجّت ظاهرست آن است که: او ـ علیه السلام ـ خبر از خروج صنفی از تُرک کرده است، و صورت و اخلاق و افعال ایشان بیان فرموده، و آن بعد شصت[2] سال از هجرت او ـ علیه السلام ـ بعینه ظاهر گشته؛ و اخبار از غیب معجزه است.

مقام سوم آن است : هر که دعوی نبوّت کند و بر آن معجزه آرد، او نبیّ بر حقّ باشد.

و دلیل بر این مقام آن است که : اگر پادشاهی در مجلسی حاضر باشد و یکی از اهل آن مجلس برخیزد و بگوید که : « ای اهل مجلس من رسول این پادشاهم »؛ بعد آن پادشاه را بگوید که : « ای پادشاه اگر من در این دعوی صادقم، ترک عادت خود کن و از تخت برخیز »؛ اگر آن پادشاه به شنیدن این سخن از تخت برخیزد، حاضران مجلس به ضرورت بدانند که او رسول این پادشاه است؛ فکذا هیهنا.

برهان دوم آن است که : جمیع اقوال و افعال او ـ صلّى الله عليه [و آله] و سلّم ـ اقوال و افعال انبیا ـ علیهم السلام ـ بوده است. پس واجب آید که او ـ علیه السلام ـ نبیّ

---

۱. در اصطلاح قسم، اوّل تواتر لفظی و قسم دوم تواتر معنوی نامیده می‌شود. ر.ک. اصول الحدیث و احکامه، ص ۳۱ـ۳۲.

۲. اصل : شصد .

بر حقّ بود.[۱]

و تقریره نقول : الإنسان علی ثلاثة أصنافٍ : ناقص و هو أدنی الدرجات و هم العوام؛ و کامل و هو قسمان کامل غیر مکمّل و هم الأولیاء[۲] و هم فی الدرجة الأوسط، و تکمیلهم لو وجد للبعض فإنّما یکون بنیابة النبیّ ـ علیه السلام ـ لا علی الإستقلال، و الکلام فیما یکون بالإستقلال؛ أو کامل فی ذاته و مکمِّل لغیره و هم الأنبیاء ـ علیهم السلام ـ و هم فی الدرجة العالیة. ثم إنّ هذا الکمال و التکمیل إنّما یعتبر فی القوّة النظریة[۳] أو فی القوّة العملیة؛ و أفضل الکمالات النظریة معرفة الله تعالی. و أشرف الکمالات العملیة طاعة الله تعالی. و کلّ من کانت درجاته فی کمالات هاتین المرتبتین أعلی کانت درجات ولایته أکمل؛ و کلّ من کانت درجاته فی تکمیل الغیر فی هاتین المرتبتین أعلی کانت درجات نبوّته أکمل.

إذا عرفت هذا فنقول : إنّ عند مقدّم محمّد ـ علیه الصلوة و السلام ـ کان العالم مملوّاً من الکفر و الفسق. أمّا الیهود فکانوا فی المذهب الباطلة فی التشبیه و فی الافتراء علی الانبیاء و فی تحریف التوریة فقد بلغوا الغایة. و أمّا النصاری فقد کانوا فی القول بالتثلیث و الأب و الإبن و الحلول و الإتحاد قد بلغوا الغایة. و أمّا المجوس فقد کانوا فی القول بإثبات إلٰهین و وقوع المحاربة بینهما فی تحلیل نکاح الامّهات و البنات فقد بلغوا الغایة. و أمّا العرب فقد کانوا فی عبادة الأصنام و فی النهب و الغارة و قد بلغوا الغایة، و کانت الدنیا مملوّةً من هذه الأباطیل. فلمّا بعث الله تعالی محمّداً ـ علیه السلام ـ و قام هو

۱. « و هذه طریقةٌ اختارها الجاحظ و ارتضاها الغزالی فی کتابه المنقذ من الضلال ». ر.ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۵۱.
۲. اصل : لاولیاء .
۳. ش : إعلم أنّ النفس الإنسان قوّتین نظریة و عملیة. أمّا النظریة فهی التی تدرک الأشیاء علی وجه أصوب. و أمّا العملیة فهی التی لأجلها یصحّ من النفس الإنسانیة تأثیر البدن علی الوجه الأکمل. و القوّة النظریة أشرف من القوّة العملیة. لأنّ القوّة النظریة تبقی آثارها أبد الآباد أمّا القوّة العملیة فإنّه ینقطع أثرها عند خراب البدن و لهذا قدم النظریة لتقدمها طبعاً .

بدعوة الخلق إلى الدين الحقّ، إنقلبت الدنيا من الباطل[۱] إلى الحقّ و من الكـذب إلى الصدق و من الظلمة إلى النور و بطلت هذه الكفريات و زالت هذه الجهالات عن أكثر بلاد العالم لاسيّما فى وسط المعمورة و نطقت الألسنة بتوحيد الله تعالى و إستنارت العقول بمعرفة الله تعالى و رجع الخلق من حبّ الدنيا إلى حبّ المولى بقدر الإمكان؛ و هذا غاية التكميل. و لامعنى للنبوّة إلّا تكميل الناقص فى القـوّة النـظرية و فـى القـوّة العملية. و رأينا أنّه حصل هذا الأثر بسبب مقدم محمّد ـ صلّى الله عليه [و آله] و سلّم ـ أكمل و أظهر مما ظهر بسبب مقدم موسى و عيسى ـ عليهما السلام ـ علمنا أنّه كان سيّد الأنبياء و قدوة الأصفياء.

قال الإمام : و هذا البرهان عندى أفضل و أكمل من البرهان الأوّل. لأنّ هذا تجرى مجرى برهان اللمّ[۲]. لأنّا بحثنا عن معنى النبوّة، فعلمنا أنّ معناها أنّه شخص بـلغ فـى الكمال فى القوّة النظرية و العملية إلى[۳] حيث يقدر على معالجة النـاقص فـى هـاتين القوّتين، و علمنا أنّ محمداً ـ صلّى الله عليه [و آله] و سلّم ـ كان أكمل البشر فى هذا المعنى، فوجب كونه أفضل الانبياء. و أمّا البرهان الأوّل فانّه يجرى مجرى برهان الإنّ[۴]. فإنّا نستدلّ بحصول المعجزات على كونه نبيّاً. و هو يجرى مجرى الإستدلال بأثر من آثار النبىّ على وجوده. و لا شكّ أنّ برهان اللمّ أقوى من برهان الإنّ؛ لأنّ دلالة العلّة على

---

۱. اصل : المباطل .

۲. ش : إعلم أنّ برهان اللمّ هو الإستدلال بالعلّة على المعلول. كما يقال هذه الخشبة قد مسّتها النـار و كـلّ خشـبة قدمسّتها النار فهى محترقة فهذه الخشبة محترقة. فهذا الإستدلال بالعلّة على المعلول. لأنّا إسـتدلنا بـالمماسّة على الإحتراق و المماسّة علّة للإحتراق. و برهان اللمّ أقوى من برهان الإن. لأنّ دلالة العلّة على المعلول أقوى من دلالة المعلول على العلّة .

۳. اصل : أى .

۴. ش : إعلم برهان الإنّ هو الإستدلال بالمعلول على العلّة. كما يقال هذه الخشبة محترقة و كل مـحترقة قـدمسّتها النار فهذا إستدلال بالمعلول على العلّة. لأنّا إستدلنا بحصول الإحتراق على مماسّة النار و الإحتراق معلول مماسّة النار.

المعلول أقوی من دلالة المعلول علی العلّة.[۱]

برهان سوم آن است که : انبیای متقدم ـ علیهم السلام ـ در کتب سماویه از نبوّت محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ اخبار کرده‌اند، چنانکه در تورات سبعین در سفر دوازدهم مذکور است : « إنّ الله تعالی قال لموسی : إنّی مقیم لهم نبیّاً من بنی إخوتهم مثلک و أجری قولی فی فیه و یقول لهم ما آمره به و الرجل الذی لایقبل قول النبیّ الذی متکلم بإسمی فأنا أنتقم منه ». این لفظ تورات است که آن را از لغت عبری به لغت عربی نقل کرده‌اند.

و وجه استدلال بر این نصّ آن است که : نبیّی که در این نصّ مذکور است، مخصوص به دو نعت است که آن هر دو نعت خاصّهٔ محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ بوده است :

یکی آن است که آن نبیّ از بنی اسرائیل نیست، زیرا که الله تعالی می‌فرماید : « من بنی إخوتهم و این ضمیر عاید به سوی بنی‌اسرائیل است، اگر از إخوة نیز بنی‌اسرائیل مراد بود، إضافه الشیء إلی نفسه لازم آید، و این جایز نیست. پس حمل إخوة بر بنی أعمام واجب بود؛ چه اطلاق لفظ اخوة بر بنی اعمام آمده است؛ لکونهم جمیعاً أولاد إنسان واحد و هو الجدّ. و نیز اطلاق اَب بر عمّ جایز است، قال الله تعالی : « نَعْبُدُ إِلٰهَکَ و إلهَ آبائِک إبراهِیم و إسْمٰاعِیل و إسْحَاق »[۲] فأبناء العمّ إخوةٌ.

دوم که : آن نبیّ صاحب شرع و صاحب شوکت است. زیرا که الله تعالی می‌فرماید : «مثلک». و مشابهت در انسانیت و نبوّت از الفاظ سابق یعنی « إنّی مقیم لهم نبیّاً » معلوم شده است. پس مشابهت در « کونه صاحبَ شرع و شوکة » متعیّن بود. و نیز الله تعالی

---

۱. امام فخر رازی در جای دیگر در تضعیف این دلیل می‌کوشد و در ردّ آن می‌گوید : لأنّ غایة ما فی الباب أنّه یدلّ علی کون ذلک الإنسان متمیزاً عن سائر الناس بمزید الفضیلة، و لکن من أین یدلّ علی النبوّة و کیف، و قد حکی عن أفاضل الحکماء فی الإخلاق امور عجیبة یجعلها الناس قدوة لأنفسهم فی الدنیا و الآخرة، مع ما بقی عنهم من العلوم الدقیقة. تلخیص المحصّل، ص ۳۵۶

۲. بقره/۱۳۳.

می‌فرماید : « و یَقُول لهم مٰا آمرهُ به » إلی آخره. و این نصّ دلیل هم بر این مطلوب است.

و هر نبیّی که بعد مهتر موسی ـ علیه السلام ـ تا زمان محمّد ـ صلّی الله علیه و [آله و] سلّم ـ مبعوث شده است، او یا صاحب شریعت فقط یا صاحب شوکت فقط بوده است یا نه صاحب شریعت و نه صاحب شوکت. و این معنی در حقّ غیر مهتر عیسی ـ علیه السلام ـ ظاهر است. و مهتر عیسی را ـ علیه السلام ـ نیز شوکت نبوده است. زیرا که او ـ علیه السلام ـ لشگر و غلبهٔ لشگر کشان نداشت، و صاحب شریعت نیز نبوده است. زیرا که در انجیل آمده است : « إنّ عیسی ـ علیه السلام ـ قال : ما جئت لتبدیل شرع موسی بل لتکمیله »؛ و جامع آن هر دو نعت نیست مگر محمّد ـ علیه السلام. پس به اخبار موسی ـ علیه السلام ـ که در تورات است، معلوم شد که محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ رسول بر حقّ است.

و نیز در تورات ربّانیان در جزء پنجم از سفر پنجم مذکور است : « إنّ اللّه تعالی قال لموسی : و أیّ نبیٍّ أنصبه من بنی إخوتهم مثلک أُلقّنه کلامی فخاطبهم بجمیع ما آمره به و أیّ إنسان لایقبل کلامی الذی یؤدّیه عنّی فأنا أُطالبه ». این لفظ تورات است که از زبان عبری به زبان عربی نقل کرده‌اند. و استدلال بدین نصّ عین استدلال به نصّ اوّل است.

و نیز در تورات در سفر اوّل مذکور است: «إنّ اللّه تعالی قال لإبراهیم ـ علیه السلام ـ: إنّ هاجر تلد و یکون مِن ولدها مَن یده فوق الجمیع و ید الجمیع مبسوطة إلیه بالخشوع». این نیز لفظ تورات منقول است. و هذا النصّ أوضح النصوص[1] فی نبوّة محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ و کونه سیّد الأنبیاء و قدوة الأصفیاء.

و در انجیل یوحنّا در صحاح چهاردهم مذکور است : « وأنا أطلب لکم أنّی أبی حتّی

۱. منها ما ذکر فی التوراة بعبارة تفسیرها هکذا : « جاء الربّ من طور سیناء و ظهر بساعیر و علا بفاران ». و فی التوراة « إنّ إسمعیل کان فی بریّة فاران »؛ یعنی بادیة العرب. و ذکر الواقفون علی جبالها أنّ فاران فی طریق مکّة قبل العدن بمیلین و نصف و هو کان المنزل، و الساعة هی علی یسار الطریق من عراق إلی المکّة. تلخیص المحصّل، ص ۳۵۷

یَمنحکم و یُعطیکم فارقلیطاً لیکون معکم إلی الأبد و الفارقلیط هو روح الحقّ و الیقین».[۱]

و نیز در انجیل در صحاح پانزدهم مذکور است : « فأمّا الفارقلیط روح القدس یرسل أبی بإسمی و هو یعلّمکم و یمنحکم جمیع الأشیاء و هو یذکرکم ما قلته لکم »[۲].

و هم در این صحاح قریب این نصّ مذکور است : « و إنّی قد أخبرتکم بهذا قبل أن یکون حتّی إذا کان ذلک تؤمنوا »[۳].

و در صحاح شانزدهم از انجیل مذکور است : و لکنّی أقول لکم ألآن حقّاً یقیناً أنّ انطلاقی عنکم خیر لکم فإن لم أنطلق عنکم إلی أبی لم یأتکم الفارقلیط. فإن انطلقت أرسل به إلیکم، فإذا ما جاء هو یفید أهل العالم و یدیثهم و یوبخهم و یوقفهم علی الخطیئة و البرّ و الدین»[۴].

و هم در این صحاح قریب این نصّ مذکور است : « و أنّ لی کلاماً کثیراً اُرید أن أقول ولکن لاتقدرون علی قبوله و الإحتفاظ به و لکن إذا جاء روح الحقّ و الیقین یُؤسر بکم و یعلّمکم بجمیع الحقّ؛ لأنّه لیس یتکلم بدعةً من تلقاء نفسه[۵] »[۶].

این مجموع لفظ انجیل است که از لغت سریانی به لغت عربی نقل کرده‌اند. پس به

---

۱. « و من طلب می‌کنم از پدر تا عطا کند به شما فارقلیطی دیگر، تا باقی بماند پیوسته با شما روح حق ».ترجمهٔ اناجیل اربعه، ص ۲۴۵ و کتاب مقدس، ص ۱۷۳ آیه ۱۵ و ۱۶

۲. « و فارقلیط روح پاکی است که می‌فرستد او را پدر من به نام من، و او تعلیم می‌کند به شما همه چیزها را، و به یاد شما می‌آورد جمیع آنچه من گفته‌ام به شما ». ترجمهٔ اناجیل اربعه، ص ۲۴۶ و کتاب مقدس، ص ۱۷۵، آیه ۲۶.

۳. « این سخن را گفتم به شما تا شک نکنید ». ترجمهٔ اناجیل اربعه، ص ۲۴۷ .

۴. « لیکن حق را می‌گویم به شما که، رفتن من بهتر است برای شما، زیرا که اگر من نروم نمی‌آید به نزد شما فارقلیط. و اگر بروم می‌فرستم او را به جانب شما. و هر گاه آمد، پس سرزنش می‌کند عالم را بر گناه، و بر نیکوکاری و بر حکم ». ترجمهٔ اناجیل اربعه، ص ۲۴۸ و کتاب مقدس، ص ۱۷۵ ـ ۱۷۶، آیه ۷ و ۸.

۵. ش : و هو معنی قوله تعالی : « و ما ینطق عن الهوی إن هو إلاّ وحی یُوحی ». نجم/۳.

۶. « و مرا بسیار سخن هست، و می‌خواهم که بگویم به شما و لیکن شما را الحال طاقت برداشت آنها نیست؛ و هر گاه آمد آن روح حق، پس جمیع حق را به شما تعلیم می‌کند، به جهت این که او از پیش خود سخن نمی‌گوید ». ترجمهٔ اناجیل اربعه، ص ۲۴۸ و کتاب مقدس، ص ۱۷۶، آیه ۱۲ و ۱۳

اخبار مهتر عیسی ـ علیه السلام ـ که در نصّ انجیل است، معلوم شد که محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ رسول بر حقّ است.

قال صاحب الصحائف : بحثت مع قِسّیسهم فی هذه النصوص. فقالوا : « المراد بفارقلیط[1] إنّما هو عیسی ـ علیه السلام ـ ، و هو جاء بعد الصلب ثلاث مرّاتٍ و رءآه

۱. فارقلیط در سه معنی استعمال شده : اوّل تعلیم کننده، دوم تسلی دهنده و صبر فرماینده، سوم شفاعت کننده؛ و صاحب کتاب ترجمة الاسماء دو معنی آخر را ذکر کرده و معنی اول را نگفته. و نصارا گویند که در این موضع به معنی تسلی دهنده و مراد از او روح القدس است؛ یعنی شخص ثالث از اشخاص و اقانیم الهیه. و مدعی آنند که در وقتی که یسوع در زمین بوده روح القدس مرتبط به او بوده به نوعی از ربط، و در بیان حقیقت این ربط سخنان بی‌ربط گفته و به اقوال مختلف قایل شده‌اند : بعضی گفته‌اند که روح القدس که مجرد و مفارق است از مادهٔ مجسم و خون و گوشت و عین بدن مسیح شده؛ و بعضی دیگر گفته‌اند که متعلق شده به بدن مسیح چنان که نفس ناطقه متعلق است به بدن؛ و بعضی دیگر گفته‌اند که حلول کرده در جسد مسیح چنان که عَرَض در محل خود حلول کرده؛ و برخی گفته‌اند که طبیعت مِنْ حَیث هِیَ روح القدس که طبیعت الهّیه ازلیّه است با مسیح متشخّص شده به عین تشخص أقنوم الإبن؛ و به اقوال دیگر نیز قایل شده‌اند چنان که از تتبع کتب ایشان ظاهر می‌شود. و هر یک از اهل این اقوال متمسکند به عبارتی که در انجیل وارد و قدری از اجوبهٔ آنها در حواشی متفرقاً بیان شده؛ و بالجمله گویند که یسوع در این کلام به حواریین بشارت داده که بعد از صعود من به آسمان، می‌فرستم به سوی شما روح القدس را تا تعلیم کند به شما همه چیز را و به یاد شما آورد سخنان مرا، و تا من نروم او نمی‌آید؛ و چنان که در حواشی سابقه مجملا ذکر شده دعوی می‌کنند که بعد از ده یا پنجاه روز از صعود به این وعده وفا کرده در وقتی که حواریین در قلّه صهیون مجتمع بوده‌اند روح القدس بر ایشان حلول کرده و همگی از روح القدس ممتلی شده‌اند و فی الحال خود را به همه لغات و علوم عارف و عالم یافته‌اند؛ و گویند یسوع روح القدس را فارقلیط نامیده به جهت آنکه او تسلی می‌دهد و صبر می‌فرماید؛ حواریین و سایر اتباع او را بر نبودن او و بر تحمل شداید و مشاق از یهود و سایر مخالفین؛ و بعضی از وجوه فساد سخنان مذکوره از حواشی سابقه مستفاد می‌شود، و ایضاً بر ایشان لازم می‌آید که هر چه اسناد می‌دهند به یسوع به حواریین نیز اسناد دهند زیرا قایلند که به هر نحوی که روح‌القدس با مسیح مربوط بوده با حواریین نیز بعد از صعود به همان نحو مربوطه شده و با قطع نظر از استحاله و امتناع آنچه ایشان در حل این عبارت گفته‌اند، گوییم که بعید است از سیاق عبارت انجیل حمل فارقلیط بر این معنی به جهت آنکه یسوع گفته : « و أنا أطلب من الأب فیعطیکم فارقلیط آخر لیثبت معکم إلی الأبد »، و واضح است که لفظ « آخر » مناسب معنایی که ایشان گفته‌اند نیست. زیرا که بنابر آن فارقلیطی دیگر به ایشان داده نشده، بلکه همان است که قبل از صعود نیز بوده. و ایضاً بنابر این معنی لازم آید که روح القدس إلی الأبد با ایشان باقی باشد و حال آنکه قایل نیستند و قایل نیز نمی‌توانند بود به اینکه در همهٔ ازمنه روح القدس با راهبان و قسّیسان ایشان ثابت است. زیرا که گفته‌اند ابرای اکمه و ابرص و احیای موتی و سایر خوارق عادات از لوازم روح‌القدس است و هر که روح‌القدس با او باشد قادر است بر این افعال. و عجز راهبان و ←

الحوّاریون ». فأجبتهم بأنّه لایجوز أن یکون المراد عیسی ـ علیه السلام. لأنّ صریح النصوص دالّ علی المغایرة. أمّا أوّلاً فلإختلاف ضمیری المخبر و المخبر عنه فی خبر واحد. و أمّا ثانیاً فلأنّه ذکر أنّ فارقلیط إذا جاء یرشدهم إلی الحقّ و یعلّمهم الشریعة، و أنتم إتفقتم و کتب الحوّاریون فی آخر الانجیل أنّ عیسی ـ علیه السلام ـ لمّا جاء بعد الصلب ما ذکر شیئاً من الشریعة و ما علّمهم شیئاً من الأحکام و ما لبث عندهم إلاّ لحظةً و ما تکلّم إلّا قلیلاً مثل أن قال : « إنّی أنا المسیح فلا تظنّن أنّی میّت بل أنَا حیٌّ عندالله ناظرٌ إلیکم و أنا ما أجییء بعد ذلک لدیکم »، فانقطعوا بذلک و سکتوا بالکلّیة.

تنبیه

تورات نام کتابی است که بر مهتر موسی ـ علیه السلام ـ فرود آمده است. و آن به لغت

→

قسّیسان از این افعال بر ایشان و بر همه کس واضح است. و ایضاً از سخنی که یسوع در فصل بعد از این گفته : « و هو ـ یعنی فارقلیط ـ یعلّمکم کلّ شیء و یذکرکم کلّما قلته لکم »، ظاهر می‌شود که نسبت فارقلیط به ایشان از قبیل نسبت یسوع است به ایشان. و ایضاً مجیء و نطق و تکلم و سماع و اخبار را یسوع به فارقلیط اسناد کرده؛ و بر فهیم ناقد مخفی نیست که عبارت مذکوره منطبق و مشعر است بر بعثت و رسالت حضرت خاتم النبیین ـ صلّی الله علیه و آله و سلّم؛ و معنی مناسب آن این است که حضرت مسیح ـ علیه السلام ـ حواریین را به بعثت آن حضرت بشارت داده و فرموده که چنانکه که من شما را تعلیم کردم او نیز تعلیم می‌کند و گواهی بر حقیقت من می‌دهد؛ و مراد حضرت مسیح از ابقای فارقلیط یا روح إلی الابد بقای شریعت مقدسهٔ آن حضرت یا بقای عترت و اوصیای آن حضرت است همیشه. و لفظ فارقلیط بر هر یک از سه معنی که حمل شود مناسب است. زیرا که حضرت سیدالمرسلین هم معلّم و هم شفیع و هم صبر فرماینده خلایق است؛ و بعضی از عبارت انجیل که غیر ملایم این معنی است قادح در این احتمال نیست، چنانکه مکرّر اشاره به آن شده. و مؤید این معنی است آنچه روایت شده که در وقتی که امام ضامن ثامن ابی الحسن علی بن موسی الرضا ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ در بر نصارا و اثبات مذهب حقّ اسلام احتجاج به مضمون این عبارت انجیل نموده‌اند؛ جاثلیق که در آن عهد اعلم علمای نصارا بوده ملزم و ساکت شده و تسلیم و قبول کرده که این کلام را یسوع در شأن پیغمبر فرموده. لیکن آنچه از آن حضرت منقول است، تفاوتی در عبارت با آنچه الحال در انجیل مذکور است دارد؛ و انکار نکردن جاثلیق و تسلیم کردن او حقیقت آن عبارت را، مؤید این است که از آن زمان تا به حال انجیل تحریفات و تغییرات یافته. ترجمهٔ اناجیل اربعه، ص ۳۰۵ ـ ۳۰۷.

عبری است. و از لغت عبری به لغت عربی نیز نقل کرده‌اند. و این کتاب را سه نسخهٔ مختلف است : یکی از آن بدست بعضی یهود است، چنانکه ربّانیان زفرّانیان. و نسخهٔ دوم بدست سامریان است. و نسخهٔ سوم بدست نصاری و بدست اکثر یهود است؛ و این نسخه را تورات سبعین خوانند؛ به سبب آن که هفتاد حبر بر این نسخه اتفاق کرده‌اند.

و انجیل نام کتابی است که بر مهتر عیسی ـ علیه السلام ـ نازل شده است. و آن به لغت سریانی است، و از لغت سریانی به لغت عربی نیز نقل کرده‌اند. و این کتاب را چهار نسخهٔ مختلف است؛ و مشهور و معتبرترین این نسخه‌ها انجیل یوحنّا است. و معنی یوحنّا به لغت یونانی « یحیی » است. و این یحیی از جملهٔ حواریان است نه یحیای پیغامبر ـ علیه السلام.

و چنانکه قرآن را سورت است، تورات را سفر است و انجیل را صحاح است، و جزء مشترک است. و اضافت تورات به سبعین و اضافت انجیل به یوحنّا از قبیل اضافت مصحف به ابن مسعود و به ابیّ بن کعب است. اما زبور و دیگر کتب سماویه دیر باشد که نایافت است.

و چون نبوّت محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ به براهین ثابت شد، پس بدان که فلاسفه و دهریّه و براهمه و یهود و نصاری و مجوس، رسالت او را ـ علیه السلام ـ منکرند. و دلایل فلاسفه و دهریّه و براهمه و اجوبهٔ آن دلایل در فصل بیان مطلق نبوّت ذکر کرده شده است.

و تمسّک یهود بر انکار رسالت او ـ علیه السلام ـ به دو وجه است :

وجه اوّل آن است که : نبوّت محمّد ـ علیه السلام ـ موقوف بر جواز نسخ است، و نسخ محال است؛ چه نسخ موجب بداء[1] است، و هو علی الله تعالی محالٌ.

و نیز اگر منسوخ حَسَن است، نسخ آن قبیح است؛ و اگر قبیح است، الله تعالی آمر به

۱. ش : البداء هو الرجوع عن الحکم و الندم علیه .

قبیح بود و آن جایز نیست.

و الجواب عن الطریق الأوّل : أنّ البداء إنّما یلزم أن لو کان حکم الله تعالی فی الأزل مطلقاً فی علمه غیر مقیَّد إلی وقت معیّن، أمّا إذا کان فلا. لأنّه حینئذٍ یکون بیاناً لإنتهاء الحکم السابق لابداءً؛ و ذلک لأنّ النسخ من الله تعالی عبارة عن الخطاب الشرعی الدالّ علی انتهاء حکم شرعی سابق مطلقاً. و إنّما قلنا « مطلقاً » لیخرج مثل قوله تعالی : « ثمّ أتمّوا الصِّیامَ إلی اللَّیلِ »[1]. فإنّه خطاب شرعی دالّ علی إنتهاء حکم شرعی، لکن لامطلقاً فإنّه یجب یوماً آخر؛ بخلاف المنسوخ فإنّه منتهی مطلقاً.

و عن الطریق الثانی : أنّ الشیء قد یکون حَسَناً فی وقتٍ بالنسبة إلی قوم دون وقت و قوم؛ لأنّ الناس مختلفون فی الفهم و القبول و الغلظة و الرقة و الإنکار[2] و التسلیم؛ فقد یحسن التغلّظ مع قوم و التلطّف مع آخرین. و لمّا کانت الأُمم السابقة طباعهم غلیظة و أمزجتهم کثیفة کانت الغلظة و الشدّة مناسبةً لهم دون الأُمم الباقیة، فإنّ طباعهم لطیفة و أمزجتهم رقیقة یدلّ علی کلماتهم و تصانیفهم. فلهذا تتغیّر علاجاتهم. فإنّ علاجات الأُمم السابقة لو استعملت[3] فی هذا الزمان لما تحمّلت هذه الأمزجة بل بطلت.

و أیضاً قد وقع النسخ فی شریعة موسی ـ علیه السلام. فإنّه جاء فی السفر الأوّل من التوریة : إنّ الله تعالی قال لنوح عند خروجه من الفلک هکذا :

« إنّی جعلت کلّ دابّةٍ حیّةٍ مأکلاً لک و لذرّیتک و أطلقت ذلک لکم کبنات العشب إبلاً ما خلا الدم فلا تأکلوه »[4]. ثمّ إنّ الله تعالی حرّم علی لسان موسی ـ علیه السلام ـ کثیراً من الحیوانات، کما اشتمل علیه السفر الثالث من التوریة؛ و هذا نسخٌ ظاهر.

قال فی موضع من السفر الرابع: « کلّ عبدٍ خدم ستّ سنین، یعرض علیه العتقُ. فإن

---

۱. بقره/۱۸۷ .

۲. اصل : لإنکار .

۳. اصل : استعمل .

۴. « و هر جنبنده‌ای که زندگی دارد برای شما طعام باشد، همه را چون علف سبز به شما دادم، مگر گوشت را با جانش که خون او باشد مخورید ». کتاب مقدس، سفر پیدایش، باب نهم، آیه ۳ و ۴، ص ۱۱.

لم یقبل ثُقب اُذنه و یستخدم أبداً ». ثم قال فی موضع آخر: « یستخدم خمسین سنة ثم یعتق فی تلک السنة »، و أمثال ذلک کثیره.

و وجه دوم آن است که: الله تعالی در تورات فرموده است که شریعت موسی ـ علیه السلام ـ تا ابد است، چنانکه می‌فرماید : « تمسّکوا بالسبت [۱] أبدا »؛ و چون شرع موسی ـ علیه السلام ـ مؤبّد باشد، شریعت محمّد ـ علیه السلام ـ حقّ نبود.[۲]

و الجواب: أنّ لفظ التأبید قد یستعمل فیما یبقی مدّةً طویلةً کما مرّ أنّ الله تعالی قال لنوح ـ علیه السلام ـ : « إنّی جعلت کلّ دابة مأکلاً لک و لذریّتک »، إلی قوله « أبداً »، ثم زال بعد ذلک فی شریعة موسی ـ علیه السلام ـ ، و کما جاء فی العبد لفظ التأبید ثم زال ذلک الحکم.

و العیسویة من الیهود أقرّوا بنبوّة محمّد ـ علیه السلام ـ و لکن إلی العرب خاصّةً. و هذا الإقرار یضطرّهم إلی الإقرار بشیوع نبوّته ضرورةَ إقرارهم حینئذٍ بصدق قوله تعالی : « یا أیّها الناسُ إنّی رسولُ اللّه إلَیْکُم جَمِیعاً »[۳] و قوله : « وَ مٰا أرْسَلْنٰاک إلاّکٰافَّةً لِلّناسِ »[۴] و قوله ـ علیه السلام ـ : « بُعثت إلی الأسود و الأحمر[۵] »[۶].

و تمسّک نصاری برای ابطال رسالت او ـ علیه السلام ـ نیز بدین دو وجه است؛ و جواب ایشان مثل جواب یهود است. لأنّهم أقرّوا بالتوریة و بنبوّة موسی ـ علیه السلام ـ ، و أیضاً وقع النسخ فی شریعتهم کإباحة الخنزیر و ترک الختان و الغسل بعد حرمتها فی شریعة موسی ـ علیه السلام.

---

۱. ش : شریعت موسی .

۲. امام فخر رازی دو وجه دیگر از جانب یهودیان نقل کرده است که وجه دوم موجود در متن مشابه وجه دومی است که او ذکر نموده. ر . ک. تلخیص المحصّل، ص ۳۵۸ ـ ۳۵۹ .

۳. اعراف/۱۵۸ .

۴. سبأ/۲۸ .

۵. اصل : لأحمر .

۶. با اندکی تفاوت در بحارالانوار، ج ۱، ص ۵۱۳ و ج ۱۶، ص ۳۰۸، ۳۲۴، ۳۳۷ و ج ۳۸، ص ۲۲۱ و ... و کنزالعمال، ج ۱۱، ص ۴۴۵ و کافی، ج ۱، ص ۴۸۰ .

فصل ششم

در بیان معراج

بدان که معراج محمّد ـ علیه السلام ـ به تن در بیداری، حقّ است و لیکن آن از مکّه تا بیت‌المقدس به نصّ «سُبْحانَ الّذی أسْری بِعَبْدِه لیلاً مِن المَسْجِد الحَرامِ إلی المَسْجد الأقصی»[1] ثابت شده است. و به اجماع مفسّران مراد از عبد، محمّد ـ علیه السلام ـ است، و از مسجد اقصی تا ماورای آن، چنانکه جنّت و عرش و کرسی و دیگر مدراج به نصّ «لَتَرکَبُنَّ طَبَقاً عَن طَبَق»[2] و به حدیث مشهور ثابت است. و منکر معراج از مکّه تا مسجد اقصی، به اجماع کافر است. و منکر ماورای آن، نزدیک بعضی کافر است و نزدیک بعضی ضالّ و مبتدع است.

سؤال : بشر جسم ثقیل است، و بر رفتن ثقیل در عِلو مستبعد است. پس معراج چگونه حقّ بود ؟

جواب : در عادت چنانکه صعود جسم ثقیل در علو مستبعد است، هبوط جسم هوایی نیز در سِفل مستبعد است. پس اگر استبعاد صعود محمّد ـ علیه السلام ـ صحیح بود، استبعاد نزول جبرئیل نیز صحیح باشد. و این معنی موجب انکار نبوّت است.

جواب دیگر : انتقال ابلیس در یک لحظه از مشرق تا مغرب و از مغرب تا مشرق بعید نیست؛ پس معراج محمّد ـ علیه السلام ـ چگونه بعید بود ؟ و جامع آن است که الله تعالی چنانکه قادر است بر نقل ابلیس در یک لحظه از مشرق تا مغرب و به عکس، قادر است بر نقل جسم ثقیل از سفل به علو که ثقل از وی دور کند و او را جسم لطیف گرداند.

---

۱. اسراء / ۱.

۲. انشقاق/۱۹.

جواب دیگر : در هندسه یعنی در علم ریاضی صحیح شده است که تا اسب[۱] در حالت رکض شدید دست بردارد و باز بر زمین نهد، فلک اعظم یعنی فلک الأفلاک[۲] سه هزار فرسنگ حرکت می‌کند. پس ثابت شد که سرعت حرکت تا بدین حدّ ممکن است، و الله تعالی قادر بر همه ممکنات است.

فصل هفتم

در بیان مفهوم نبوّت محمّد علیه السلام

بدان که محمّد ـ علیه السلام ـ رسول جمیع خلق عالم است، و نزدیک یهود و عیسوی، خاصّ رسول عرب است.

و دلیل بر فساد قول این قوم آن است که : نزدیک ایشان محمّد ـ علیه السلام ـ رسول صادق و بر حقّ است، و لیکن رسول عرب است فقط؛ و قول به نبوّت او موجب آن است که آنچه او ـ علیه السلام ـ گوید حقّ بود؛ و به تواتر معلوم شده است که او ـ علیه السلام ـ دعوی کرده است که رسول کلّ خلق است؛ و بر کسری و قیصر و سایر ملوک اطراف رسولان برای دعوت فرستاده است؛ و نجاشی و غیر او بدو ـ علیه السلام ـ ایمان آورده است.

و نیز در کتاب او ـ علیه السلام ـ مسطور است : « یا أیّها النَّاسُ إنّی رَسُولُ اللّهِ إلَیْکُم جَمیعاً »[۳]، « وَ مٰا أرْسَلْنٰاکَ إلاّ کافَّةً لِلنّاس »[۴]. و او ـ علیه السلام ـ فرموده است : « بُعثت إلی الأسود و الأحمر[۵] »[۶] ـ چنانکه بالا ذکر کرده شده است. پس تکذیب او ـ علیه

۱. اصل : اسپ .
۲. اصل : لأفلاک .
۳. اعراف/۱۵۸ .
۴. سبأ/۲۸ .
۵. اصل : لأحمر .
۶. با اندکی تفاوت در بحارالانوار، ج ۱، ص ۵۱۳ و ج ۱۶، ص ۳۰۸، ۳۲۴، ۳۳۷ و ج ۳۸، ص ۲۲۱ و ... و کنزالعمال، ج ۱۱، ص ۴۴۵ و کافی، ج ۱، ص ۴۸۰ .

السلام ـ در ادعای رسالتِ عام، تناقض صریح بود.

فصل هشتم

در بیان فضل محمّد ـ علیه السلام ـ بر جمیع انبیا علیهم السلام

بدان که محمّد ـ علیه السلام ـ افضل انبیا به معقول و منقول است :

معقول آن است که : دعوت او ـ علیه السلام ـ در توحید و عبادت به اکثر بلاد عالم رسیده است، بخلاف دعوت انبیای دیگر ـ علیهم السلام ـ چنانکه دعوت موسی ـ علیه السلام ـ مقصور بر بنی‌اسرائیل بوده است و هم بالنسبة إلی امّة محمّد ـ علیه السلام ـ کالقطرة إلی البحر؛ و دعوت عیسی ـ علیه السلام ـ نیز منقطع گشته است. و قول نصاری به تأبید دعوت او ـ علیه السلام ـ کذب محض و کفر صریح است، و همچنین امم انبیای دیگر ـ علیهم السلام. پس انتفاع اهل دنیا به دعوت محمّد ـ علیه السلام ـ اکمل از انتفاع امم دیگر به دعوت انبیای ایشان باشد؛ فَعَلی هذا واجب آید که او ـ علیه السلام ـ افضل انبیا ـ علیهم السلام ـ بود.

و منقول آن است که : الله تعالی اوّل انبیا را ـ علیهم السلام ـ به اوصاف حمیده وصف کرد، بعد آن محمّد را ـ علیه السلام ـ فرمود : « أولئِک الّذینَ هَدَی اللّهُ فَبِهُداهم إقْتَدِه »[1]. و این امر به تحصیل صفات همهٔ انبیا ـ علیهم السلام ـ است. و محمّد ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ آتی بدین مأمورٌ به بوده است؛ زیرا که ترک مأمورٌ به معصیت است، و آن در حقّ انبیا ـ علیهم السلام ـ جایز نیست. فَعَلی هذا او ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ جامع همهٔ صفات حمیده باشد که در انبیا ـ علیهم السلام ـ متفرق بوده است. پس او ـ علیه السلام ـ به ضرورت افضل انبیا ـ علیهم السلام ـ بود.

---

۱. انعام/۹۰.

فصل نهم

در بیان ثبوت اصول دین محمّد ـ علیه السلام ـ به تواتر

بدان که اصول شرع محمّد ـ علیه السلام ـ به تواتر معلوم شده است. زیرا که الله تعالی او را ـ علیه السلام ـ چندانی در دنیا باقی داشت که اصحاب او ـ رضی الله عنهم ـ در حدّ تواتری رسیدند که قول ایشان مفید علم قطعی گشت. و ایشان اصول شریعت او ـ علیه السلام ـ چنان نقل کردند که آن اصول بر سبیل قطع و یقین به علم پیوست. أمّا التفاریع[1] فإنّها معلومة بالطریق المظنون کأخبار الآحاد[2] و الإجتهادیّات؛ و الله تعالی أعلم.

فصل دهم

در بیان طریقت محمّد ـ علیه السلام ـ پیش از نزول وحی

بدان که محمّد ـ علیه السلام ـ پیش از نزول وحی، متّبع شرع هیچ نبیّی از انبیا نبوده است. و نزدیک بعضی اِتّباع شرع موسی و عیسی ـ علیهما السلام ـ داشت. و نزدیک بعضی متّبع شرع مهتر ابراهیم ـ صلوات الله و سلامه علیه ـ بوده است.

و حقّ قول اوّل است. زیرا که شرایعی که سابق بر شرع عیسی ـ علیه السلام ـ بوده است، به شرع عیسی ـ علیه السلام ـ منسوخ شده بود. و شرع عیسی ـ علیه السلام ـ منقطع گشته؛ چه ناقلان شرع او ـ علیه السلام ـ نصاری بوده‌اند، و ایشان [به] سبب قول به تثلیث کافر شده بودند، سخن ایشان حجّت نبوده است. و قومی که بر شرع عیسی ـ علیه السلام ـ ثابت بوده‌اند، در حدّ تواتر نبوده‌اند، خبر ایشان موجب علم

---

۱. ش : أی المسائل الفقهیة .
۲. اصل : لآحاد .

قطعی نبوده است.

فصل یازدهم

در بیان ختم رسالت بر محمّد علیه السلام

بدان که محمّد ـ علیه السلام ـ ختم پیغامبران به معقول و منقول است :

معقول آن است که : نبوّت بدو ـ علیه السلام ـ تمام شده است، و لا زیادة بعد التمام. زیرا که آنچه او ـ علیه السلام ـ آورده است از کتاب و سنّت، شامل جمیع امور است که در دنیا و آخرت احتیاج بدان است، و قریب عقل و وافی غرض است. و عقلا آن را به حُسن قول تلقی نموده‌اند. پس آنچه او ـ علیه السلام ـ آورده است، مرجمیع خلق را در همهٔ زمانها برای کلّ اغراض صالح بود، فیکون مغیناً عما سواه و ملغیاً لِما عداه.

و منقول آن است که : الله تعالی در شأن او ـ علیه السلام ـ فرموده است : « و خَاتَمَ النَّبِیّین »[1]. و این برهان ساطع و نصّ قاطع است که او ـ علیه السلام ـ ختم انبیا است ـ صلوات الله علیهم اجمعین.

سؤال : صیغه « نبیّین » عام است، و عام محتمل تأویل و تخصیص است، و احتمالْ منافی قطعیّت است.

جواب : عام پیش از آن که دلیل تخصیص بدو لاحق گردد قطعی است. زیرا که عموم، صفتی مطلوب و مقصود همچو خصوص است. و خاصّ در موجَب خویش قطعی است، پس عام نیز در موجَب خویش قطعی بود. و احتمال تأویل و تخصیص پیش از لحوق دلیل مخصِّص به عامْ قادحِ قطعیّت نیست. چه این احتمال غیر ناشی از دلیل است، و منافی قطعیتْ، احتمالی است که ناشی از دلیل بود. بخلاف آن که عام را دلیل خصوص لاحق شود که حینئذٍ احتمال تخصیصْ قادحِ قطعیت است؛ چه این احتمال ناشی از دلیل است. زیرا که چون بعض افراد عام به دلیل تخصیص مخصوص

---

۱. احزاب/۴۰.

گشت، در وی احتمال ثابت شد که بعض دیگر نیز به تخصیص مخصِّص یا به تعلیل معلِّل مخصوص گردد. و صیغه نبیّین عام غیر مخصوص است، پس قطعی بود.

سؤال : از إبن عباس ـ رضی الله عنه ـ منقول است : « ما من عامّ إلاّ و قد خصّ عنه البعض »؛ و این اثر[۱] دلالت می‌کند که صیغهٔ نبیّین عام مخصوص البعض است.

جواب : این اثر محمول بر اکثر و اغلب است. زیرا که قول الله تعالی « إنّ اللّهَ[۲] بِکلِّ شیءٍ عَلِیمٌ »[۳]، « إنَّ اللّهَ عَلَیٰ کُلِّ[۴] شیءٍ قَدِیرٌ »[۵] و امثال این عام است، و لیکن مخصوص نیست. و نیز لفظ « ما » که در این اثر مذکورست، عام است. اگر غیر مخصوص است فقد تمّ المرام و اگر مخصوص البعض است، قطعی نیست؛ پس حجّت را نشاید.

سؤال : بر قول بعض علما، عام ...[۶]

... بکلّ ما علم بالضرورة مجیئه به ـ چنانکه ذکر کرده شد. پس هرگاه که این معنی حاصل است، ایمان ثابت است. و هرگاه که این معنی منتفی است به سبب انکار « کلّ ما علم بالضرورة مجیء الرسول به »، یا به سبب انکار بعض، کفر متحقق است.

فأمّا اگر ایمان مفسَّر به مجموع طاعات بود؛ یعنی تصدیق و اقرار و عمل، چنانکه رأی معتزله است[۷]، حینئذٍ میان ایمان و کفر واسطه متحقق گردد؛ زیرا که هر که رسول را

---

۱. اصطلاح « اثر » در علم درایه غالباً در معنای مترادف با حدیث بکار می‌رود. اما گاه ـ همانند متن ـ بر آنچه که از غیر معصوم (ع) ـ اعم از صحابه و تابعین نقل می‌شود نیز اطلاق می‌گردد.

۲. اصل : + تعالی .

۳. بقره/۲۳۱ .

۴. اصل : بکلّ .

۵. بقره/۱۰۶ .

۶. در متن از این قسمت به میزان یک برگ شامل مباحث انتهایی فصل یازدهم، خاتمهٔ مقالت سوم و فصل نخستین مقالت چهارم افتادگی وجود دارد.

۷. اصول ایمان نزد معتزله عبارت است از اعتقاد به : توحید، عدل، نبوت، امر به معروف و نهی از منکر، و وعدو وعید.

در «کلّ ما علم بالضرورة مجیئه به» مصدّق نبود و تارک عبادتی از عبادات باشد، او مؤمن نبود. چه او را مجموع حاصل نیست؛ و کافر نیز نباشد. لأنّه ما أنکر شیئاً مما جاء به النبیّ ـ علیه السلام. و معتزله این منزلت را «منزلةٌ بین المنزلتین» نام کرده‌اند.

و خوارج برآنند که هر که تارک عبادتی از عبادات بود، کافر است. فَعَلی هذا میان ایمان و کفر واسطه نباشد. چه هر که آتی به جمیع عبادات بود، مؤمن باشد؛ و هر که چیزی از عبادات ترک آرد، کافر بود.

و الدلیل علی أنّ الطاعات لیست جزءاً من الإیمان[۱] أنّه لو کان کذلک لکان تقیید الإیمان بالطاعة تکریراً و هذا ظاهرٌ؛ و بالمعصیة نقضاً لأنّ عدم المعصیة طاعةٌ فیکون جزءاً من الإیمان[۲]. فتقیید الإیمان[۳] بالمعصیة یکون تقیید الکلّ بنقیض جزئه، فیکون نقضاً.

لکنّه باطل لقوله تعالی: «إنّ الّذِین آمَنوا وَ عَمِلوا الصالِحات»[۴] و لقوله تعالی: «إنَّ الّذین آمَنوا وَ لَمْ یَلْبِسوا إیْمٰانَهم بِظُلْمٍ»[۵]، و لما صحّ جعل القلب محلّاً للإیمان. إذ الطاعات لیست جمیعها من أفعال القلوب، لکنّه باطل لقوله تعالی: «کَتَبَ فی قُلُوبِهم الإیمانَ[۶]»[۷]، و لأنّ من صدّق بالله و برسوله و مات قبل أن یشتغل بطاعته، مات مؤمناً إجماعاً.

و احتجّ من قال إنّ الطاعات هی الإیمان[۸] بوجوهٍ:

الأوّل: فعل الواجبات [هو] الدین لقوله تعالی: «وَ مٰا اُمِروا إلاّ لِیَعْبُدوا اللّهَ مُخْلِصِینَ

۱. اصل: لإیمان.
۲. اصل: لإیمان.
۳. اصل: لإیمان.
۴. بقره/۸۲.
۵. انعام/۸۲.
۶. اصل: لإیمان.
۷. مجادله/۲۲.
۸. اصل: لإیمان.

لَه الدِّينَ حُنَفآءَ و يُقِيموا الصَلوةَ و يُؤْتُوا الزَّكاةَ وَ ذلِكَ دِينُ القَيِّمَةِ »[۱]. و ذلک یرجع إلی کلّ ما تقدّم و کان کلّ ما تقدّم هو الدین؛ و الدین هو الإسلام[۲]، لقوله تعالی : « إنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللّهِ الإسْلامُ[۳] »[۴]. و الإسلام[۵] هوالإیمان[۶]، إذ لو کان غیره لَمَا کان الإیمان[۷] مقبولاً، لقوله تعالی « وَ مَنْ يَبْتَغِ[۸] غيرَ الإسْلامِ[۹] دِيْناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنه »[۱۰]، فلزم أنّ فعل الواجبات هوالإیمان.

والجواب : أنّ هذا الدلیل إنّما یدلّ علی أنّ الطاعات یصدق علیها الإیمان[۱۱]، و لا یلزم من ذلک کونها حقیقةَ[۱۲] الإیمان، لجواز أن یکون صدق الإیمان[۱۳] علیها لکونها متضمنةً للتصدیق و الإعتقاد.

الثانی : لو کان الإیمان[۱۴] عبارةً عن التصدیق لکان قاطع الطریق الّذی صدّق الرسول مؤمناً، لکونه مصدِّقاً. لکنّه لیس بمؤمنٍ لأنّه مخزی. لأنّ الله تعالی یدخله النار، لقوله تعالی فی صفتهم : « وَ لَهُمْ فِي الآخِرَة عَذٰابُ النارِ »[۱۵] و کلّ من یدخله النار فقد أخزاه، لقوله تعالی : «رَبَّنا إنَّکَ مَنْ تُدْخِلِ النارَ فَقَدْ أخْزَيْتَه »[۱۶] و المؤمن لایخزی، لقوله تعالی :

---

۱. بیّنه/۵.
۲. اصل : لإسلام .
۳. اصل : لإسلام .
۴. آل عمران/۱۹ .
۵. اصل : لإسلام .
۶. اصل : لإیمان .
۷. اصل : لإیمان .
۸. اصل : يَتَّبِع.
۹. اصل : لإسلام .
۱۰. آل عمران/۸۵ .
۱۱. اصل : لإیمان .
۱۲. ش : إذ صدق الشیء علی الشیء لایقتضی إتحادهما.
۱۳. اصل : لإیمان .
۱۴. اصل : لإیمان .
۱۵. حشر/۳. در متن آیه شریفه به شکل « ولهم عذاب النار » آمده است.
۱۶. آل عمران/۱۹۲ .

«یَوْم لایُخْزِی اللّهُ النبیَّ و الّذِین آمَنوا معه»[۱].

و فیه نظر لأنّ هذا إنّما یصحّ أن لو کان الواو عاطفةً، أمّا إذا کان إبتدائیةً فلا. لأنّه حینئذٍ لایلزم کون المؤمنین مع النبیّ ـ علیه السلام ـ فی عدم الإخزاء[۲]. و الظاهر أنّها إبتدائیة؛ لأنّ قوله تعالی بعد ذلک « نُورُهم یَسْعَی بَیْنَ أیدِیهم و بِأیمانهم »[۳] خبر لقوله تعالی : « وَ الّذین آمَنوا مَعَه »[۴]. و لَإن سلّمنا أنّها عاطفة، لکنّ المراد بالذین آمنوا الصحابة ـ رضوان الله علیهم أجمعین ـ بدلالة قوله تعالی « معه ». لأنّ الذین آمنوا مع النبیّ إنّما هم الصحابة ـ رضی الله عنهم اجمعین.

الثالث : قوله تعالی : « وَ مٰا کان اللّهُ لِیُضیعَ إیمانَکم »[۵]. ذکر المفسّرون أنّ المراد بالإیمان هیهنا الصلوة إلی بیت المقدس قبل تعیین الکعبة.

والجواب : لانسلّم أنّ المراد من الإیمان[۶] هیهنا الصلوة. لِمَ لایجوز أن یکون المراد التصدیق بوجوب تلک الصلوة؟ و أیضاً هذا لایفیدهم؛ لأنّ الإیمان[۷] عندهم مجموع الطاعات لاالصلوة وحده؛ و الله أعلم.[۸]

---

۱. تحریم/۸.

۲. اصل : لإخزاء .

۳. تحریم/۸. در متن آیهٔ شریفه به شکل « یسعی نورهم » آمده است.

۴. تحریم/۸.

۵. بقره/۱۴۳.

۶. اصل : لإیمان .

۷. اصل : لإیمان .

۸. امام فخر رازی علاوه بر سه دلیل یاد شده، دلیل دیگری را از ایشان نقل می‌کند و آن این که : « لو کان الإیمان فی عرف الشرع عبارةً عن التصدیق لکان کلُّ من صدَّق الله تعالی أو الجبت أو الطاغوت مؤمناً. » و در انتها در مقام ردّ دلیل‌های چهارگانه می‌گوید : و الجواب عن الأوّلین أنّا نحمل ذلک علی کمال الإیمان، ضرورة التلفیق بین الأدلة، و عن الثالث [یعنی همین دلیلی که در پاورقی بدان اشاره نمودیم] بأنّا نخصّصه ببعض التصدیقات، و التخصیص أهون من التغییر، و عن الرابع [یعنی دلیل سومی که مصنف در متن به آن اشاره نموده] أنّا نحمله علی الإیمان بتلک الصلوة لا علی نفس الصلوة. ر.ک. تلخیص المحصّل ص ۴۰۲

فصل دوم

در بیان آن‌که ایمان قابل زیادت و نقصان است یا نه

بدان‌که محققان‌که ایمان را عبارت از تصدیق می‌گویند، در این مسأله دو فرقه شده‌اند:

فرقه اوّل برآنند که ایمان قابل زیادت و نقصان نیست. و فرقهٔ دوم مـی‌گویند کـه: ایمان قابل نقصان نیست؛ لأنّه لونقص لَمٰا بقی إیماناً، ولیکن قابل زیادت است. زیرا که الله تعالی می‌فرماید: « وَ إذا تُلِیَت عَلَیهِم آیاتُه زادَتْهم إیماناً »[۱]، « لِیَزدادوا إیـماناً مَـعَ إیمانِهم »[۲]، « و یَزْدادُ الَّذِین آمَنوا إیماناً»[۳]، « وَ ما زادَهُم إلاّ إیماناً و تَسْلِیماً»[۴] « فَأمَّا الَّذِین آمَنوا فَزَادَتْهُم إیماناً»[۵]. و این همه نصوص مفیداین مطلوب است.

وقومی که نزدیک ایشان طاعات داخل در حقیقت ایمان است قائلند که ایمان قابل زیادت و نقصان است. و استدلال ایشان هم بدین آیات مذکوره است.

و حقّ قول فرقهٔ اوّل است. زیرا که مسمّای تصدیق شیء واحد است، قابل زیادت و نقصان نیست.

و قیل: الحقّ أنّ الإیمان قابل للزیادة و النقصان سواء کان بمعنی الطاعات و هو ظاهرٌ أو بمعنی التصدیق. لأنّ التصدیق بـالقلب هـو الاعـتقاد[۶] الجـازم، و هـو قـابل للشـدّة والضعف، إذ الإعتقاد بأجلی البدیهیات کقولنا: « الشیء إمّا موجود أولم یکن » أقوی الإعتقادات.[۷] ثم الإعتقاد بما دونه کقولنا: « الأشیاء المساویة لشیءٍ واحدٍ متساویة » و

---

۱. انفال/۲ .
۲. فتح/۴ .
۳. مدثر/ ۳۱ .
۴. احزاب/۲۲ .
۵. توبه/۱۲۴ .
۶. اصل : لإعتقاد .
۷. اصل : لإعتقادات .

قولنا « الکلّ أعظم من الجزء » و « الواحد نصف الإثنین[۱] ». ثم الإعتقاد[۲] بأجلی النظریات کوجود الصانع، ثم بما دونه ککونه تعالی واحداً، ثم بما دونه ککونه تعالی مرئیاً. و علی هذا إلی الأخفی[۳] مثل الإعتقاد[۴] بأنّ العرض لایبقی زمانین. و إذا کان کذلک کان الإیمان[۵] قابلاً للزیادة و النقصان. علی أنّه علینا متابعة کلام الله تعالی و کلام رسوله ـ علیه السلام ـ و قد عُلم أنّ کلامهما دالّ علی ذلک.

و قال الإمام [الرازی] : هذا الإختلاف لفظی، لإنّ المراد بالإیمان إن کان هو التصدیق فلا یقبل الزیادةو النقصان؛ و إن کان الطاعات فیقبلهما.

ثم ذهب إلی التوفیق فقال : الطاعات مکلمة التصدیق. و کلّ ما دلّ من الدلائل علی أنّ الإیمان[۶] لایقبل الزیادة والنقصان کان مصروفاً إلی أصل الإیمان[۷] و ما دلّ علی کونه قابلاً لهما فهو مصروف إلی الإیمان[۸] الکامل[۹].

إعلم أنّه اختلف[۱۰] القائلون[۱۱] بأنّ الأعمال[۱۲] داخلةٌ تحت إسم الإیمان.[۱۳] فقال الشافعی ـ رحمه الله ـ : « الفاسق لایخرج عن الإیمان ». و هذا القول فی غایة الصعوبة لأنّه لو کان الإیمان إسماً لمجموع أمور فإذا فات بعضها فقد فات ذلک المجموع. فوجب

۱.اصل : لإثنین .
۲.اصل : لاعتقاد .
۳. اصل : لأخفی .
۴.اصل : لإعتقاد .
۵. اصل : لإیمان .
۶. اصل : لإیمان .
۷. اصل : لإیمان .
۸. اصل : لإیمان .
۹. أُنظر تلخیص المحصّل، ص ۴۰۴.
۱۰. اصل : إختلفوا.
۱۱. اصل : القایلون .
۱۲.اصل : لأعمال .
۱۳. اصل : لإیمان .

أن لایبقی ذلک الإیمان.[۱]

و أمّا المعتزلة و الخوارج فقد طردوا القیاس و قالوا: الفاسق یخرج عن الإیمان.

ثم إختلف القائلون بهذا. فقالت المعتزلة : إنّه یخرج عن الإیمان ولایدخل فی الکفر و هو منزلة بین منزلتین. و قالت الخوارج : إنّه یدخل فی الکفر؛ و إحتجوا بقوله تعالی : «وَمَنْ لَمْ یَحْکُم بِمٰا أنْزَلَ اللّهُ فَأولئِک هُم الکافِرون»[۲]. و هو فی غایة البعد من الصواب.

فصل سوم

در بیان ایمان مقلّد

اتفاق اهل سنّت است هر که ارکان دین، چنانکه توحید و نبوّت و صلوة و زکوة و صوم و حجّ و غیر آن، به تقلید اعتقاد کند و معتقد جواز ورود شبهه بر این ارکان بود و گوید : من ایمن نیستم از آن که شبهه بر این ارکان وارد شود؛ و این ارکان را فاسد گرداند، او کافر است.

و هر مقلّدی که معتقد جواز ورود شبههٔ مذکورنبود، در وی اختلاف است :

نزدیک بعضی اهل سنّت او مؤمن است، اگرچه به سبب ترک نظر و استدلال که موجب معرفت ادلهٔ قواعد دین است، عاصی است. و این مذهب ابوحنیفه و شافعی و مالک و احمد و اوزاعی و ثوری و بیشتر متکلمان است. و نزدیک بعضی از ایشان او مستحق اسم مؤمن نیست، مگر بعد عرفان ادلهٔ قواعد دین، سواء أحسن العبارة عن الدالّة أوْلاٰ، واین مذهب اشعری و مذهب قومی از متکلمان است.

۱.اصل : لإیمان .

۲. مائده/۴۴ .

خاتمه

من لم تبلغه دعوة الإسلام[1] فإن اعتقد وحدانية الله تعالى وعدله فحكمه حكم المسلمين و هو معذور فی جهله بأحكام شريعة الإسلام[2]. و إن اعتقد الشرک و التعطيل فهو كافر. وإن لم تبلغه دعوة نبیّ آخر لم يكن مكلّفاً و لايكون له ثواب و لاعقاب. و إن بلغه و لم يؤمن به كان مستحقّاً للوعيد على التأبيد. و إن لم يعتقد شيئاً لا توحيداً و لا كفراً فليس بمؤمن و لاكافر.

فصل چهارم

دربیان آن‌که استثنای از أنا مؤمن به إن شاء الله جایز است یا نه

بدان که در استثنای از أنا مؤمن به إن شاء الله اختلاف است :

قومی که طاعات را داخل در ایمان می‌گویند، نزدیک ایشان این استثنا در حال و استقبال بر سبیل اطلاق جایز است، و این قول عبدالله بن مسعود وقول بعض صحابه و تابعین است ـ رضی الله عنهم ـ و مأخوذ امام شافعی ـ رحمه الله ـ همین قول است.

و نزدیک بعض دیگر از ایشان این استثنا در حال جایز نیست، و در استقبال جایز است، و این قول جمهور معتزله و خوارج کرامیّه است.

و قومی که ایمان را عبارت از تصدیق می‌دارند، بعضی از ایشان قائلند که این استثنا جایز است، و این قول ابوسهل صُعلوکی و قول ابن فورک است.

و بعضی دیگر از ایشان برآنند که استثنا جایز نیست، واین قول ابوحنیفه است – رضی‌الله عنه ـ ؛ چه او « أنا مؤمن حقّاً » می‌گوید و « أنا مؤمنٌ إن شاء الله » جایز نمی‌دارد؛ و قول اصحاب او وقول بعض متکلمان همین است.

۱.اصل : لإسلام .

۲.اصل : لإسلام .

و حقّ قول ابو حنیفه ـ رضی‌الله عنه ـ [است]. زیراکه این استثنا یا برای تبرّک است یا برای شکّ است. اگر برای شکّ است یا شکّ در حال مراد است یا شکّ در استقبال؛ و این هر سه قسم صحیح نیست، چنانکه از اجوبهٔ دلایل مخالفان معلوم‌گردد ـ إن شاء الله تعالی.

و احتجّ من جوّز الإستثناء بوجوهٍ :

الأوّل : هذا للتبرّک لا للشکّ؛ لقوله تعالی : «لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الحَرَامِ إن شَاء اللّـهُ آمِنين»[1]. و هذا للتبرّک، لامتناع الشکّ علی الله تعالی، و لقوله علیه السلام : « إن شاء اللّهُ بِکم لاحِقون »[2] إذ لاشکّ فی اللحوق فیکون للتبرّک.

والجواب : أنّ هذا بحسب اللغة حکمٌ بثبوت الإیمان علی تقدیر المشیّة[3] لا فی الواقع؛ و هذا یوجب الشکّ. فإذا أردتم عند التبرّک هذا المعنی فمعناه إنّا نشکّ فی الإیمان للتبرّک، و فساد هذا واضحٌ. و إن أردتم غیر هذا المعنی فلایکون تبرّکاً لأنّکم حینئذٍ ما علّقتم الحکم علی مشیّة الله تعالی، و التبرّک إنّما یکون فی ذلک. علی أنّ هذا یکون صَرف اللغة إلی غیر معناها الذی یوجب الفساد. و أمثال هذه الألفاظ لا یجوز استعمالها، کما یقول إنسان : « أنا کافر » و أراد « أنا ساترٌ شیئاً ».

و جاز أن یقال : قوله تعالی « لَتَدْخُلُنَّ المَسْجِدَ الَحرَامِ »[4] مسندٌ إلی النبیّ ـ علیه‌السلام ـ أو إلی جبرئیل ـ علیه السلام ـ، بتقدیرٍ قد دلّ علی ذلک قوله تعالی: «فَعَلِمَ مٰا لَمْتَعْمَلوا»[5] أی علم الله. و قوله: « فجعل » أی جعل الله.

و جاز أن یکون مسنداً الی الله، و حینئذٍ یجب تأویله إمّا بأن یقال: الشکّ بالنسبة إلی

---

۱. فتح/۲۷ .

۲. بحارالانوار، ج ۷۸، ص ۷۱ و ج ۱۰۲، ص ۲۹۷ ـ ۲۹۹ .

۳. اصل : المشیئة .

۴. فتح/۲۷ .

۵. فتح/۲۷ در متن آیه به صورت « فعلم مالم تفعلوا » آمده است .

المبلِّغ کما فی قوله تعالی : « لَعلَّکُمْ تَشْکُرُون »[۱] و « لَعَلَّکُمْ تُرْحَمُون »[۲] و أمثال ذلک. و قد قال المفسرون : إنّ معنی « إنْ » هنا « إذ »، و جاز أن یکون المراد بقول النبیّ ـ علیه السلام ـ « لاحقون » اللحوق فی الجنّة، و جاز أن یکون بتقدیر الشکّ للتبرّک، و لایجوز فی قولنا «أنا مؤمن» کما ذکرنا[۳].

الثانی : أنّه للشکّ لکن لا فی الحال بل فی العاقبة، لأنّ الإیمان المفید هو الباقی عند الموت، فکلّ واحدٍ شاکٌّ فی ذلک.

والجواب : أنّ الشکّ فی الحال و الإستقبال یوجب ضعف الإعتقاد فی الحال. أمّا الأوّل فظاهرٌ. و أمّا الثانی فلأنّه فی الحال یشکّ فی إیمانه فی الإستقبال، و ذلک ضعیف الإعتقاد فی الحال. علی أنّ الشکّ فی الإیمان کیف ماکان یوجب الکفر، لإطلاق قوله ـ علیه السلام ـ : «من شکّ فی إیمانه فقد کفر ».[۴]

الثالث : لمّا کان الإیمان عندهم مجموع الإعتقاد و القول و العمل؛ و الشکّ فی العمل الذی هو أحد أجزائه یوجب الشکّ فیه، فصحّ الشکّ فی حصول الإیمان.

والجواب : ما مرّ [من] أنّ الإیمان هو التصدیق، و الإیمان فی اللغة أیضاً التصدیق، و اللفظ یُصرف إلی معناه؛ فیلزم الشکّ فی التصدیق. و ما مرّ من قوله ـ علیه السلام ـ : « من شکّ فی إیمانه فقد کفر ».

---

۱. بقره/۵۲.

۲. آل عمران/۱۳۲.

۳. « المعتزلة و من تبعهم یقولون : الیقین لایحتمل الشکّ و لا الزوال. فقول القائل : « أنا مؤمن بالله إن شاء الله » لایصح إلّا عند الشکّ أو خوف الزوال؛ و ما یوهم أحدهما لایجوز أن یقال للتبرک ». تلخیص المحصّل، ص ۴۵۰.

۴. در منابع روایی این حدیث یافت نشد.

فصل پنجم

دربیان حکم اصحاب کبایر

بدان که صاحب کبیره مؤمن است و لیکن به ایمان مطیع است و از جهت فسق عاصی است.[۱]

و نزدیک معتزله او نه مؤمن است و نه کافر، بلکه میان ایمان و کفر است، اگر توبه کند الله تعالی توبهٔ او قبول گرداند و اگر بی‌توبه میرد، در عقوبت جاوید ماند.

و نزدیک جمهور خوارج او کافر است. و دلیل ایشان قول الله تعالی است: «وَ مَنْ لَمْ یَحْکُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّه فَأولئک هُم الکافِرون»[۲].

و در این دلیل بحث است. زیرا که این نصّ دلالت می‌کند هر که حکم به ما أنزل الله و تصدیق بر آن نکند، او کافر است؛ و در این نزاع نیست و إنّما الکلام فیمن ارتکب معصیةً.

---

۱. اختلاف در حکم اصحاب کبایر بعد از رسول گرامی به وقوع پیوست : خوارج چون معتقد بودند که فاسق کافر است؛ وقتی مشاهده کردند که حضرت علی (ع) گروهی از اهل قبله را به قتل رسانید و سپس بر آنها نماز گزارد، چنین نتیجه گرفتند که او قطعاً به سبب یکی از این دو فعل متناقض فاسق است. از این رو از حضرت تبرّی جستند. در زمان حسن بصری نیز همین بحث جریان داشت. مرجئه و تفضلیه چنین استدلال می‌کردند که : ایمان همان تصدیق است. و مکلف یا مصدِّق حق تعالی و رسول است یا نیست. دومی به اتفاق کافر است و اوّلی مؤمن. و مصدِّق فاسق داخل در شق اوّل است؛ پس مؤمن است. وگناه او یا بخشوده می‌شود، یا مورد شفاعت پیامبر (ص) قرار می‌گیرد و یا به عذاب منقطع دچار می‌شود.
واصل بن عطا و عمرو بن عبید نیز با استناد به آیاتی که دالّ بر خلود عقوبت اصحاب کبایر است، بدین رأی منتهی شدند که عقوبت صاحب کبیره جاودانه است؛ و از آنجایی که عذاب مؤمن جاودانه نخواهد بود. پس صاحب کبیره نه مؤمن است و نه کافر. این همان قول به منزلت بین منزلتین می‌باشد. ر.ک. تلخیص المحصّل، ص۴۰۳.

۲. مائده/۴۴.

برای غیر الله تعالی و آن نفس اوست یا شیطان است یا غیر آن است. پس به سبب مخالفت نصّ « وَ لاٰ یُشْرِکْ بِعِبٰادَةِ رَبِّهَ أحَداً»[1] مشرک می‌گردد.

و نزدیک زیدیه او کافر نعمت است. و نزدیک حسن بصری ـ رحمة الله علیه ـ منافق است. زیرا که پیغامبر ـ علیه السلام ـ می‌فرماید: « علاماتُ المنافق ثلاث إذا ائتمن خان و إذا وعد أخلف و إذا حدّث کذب»[2]

و در کبایر اختلاف است : روایت می‌کند ابن عمر ـ رضی الله عنه ـ از پدر خویش عمر ـ رضی الله عنه ـ و عمر ـ رضی الله عنه ـ روایت می‌کند از پیغامبر ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ که کبایر نُه است: شرک؛ قتل نفس به عمد؛ عقوق مادر و پدر مسلم؛ سحر؛ اکل مال یتیم؛ قتال در حرم؛ زنا؛ فرار از غازیان وقت قبال[3] و قذف محصنه. و علی ـ رضی الله عنه ـ سرقت و شرب خمر بر این افزوده است . و ابو هریره ـ رضی الله عنه ـ اکل ربا زیادت کرده است.

و بعضی گفته‌اند که کبیره آن است [که] و عید شارع به خصوصیت بر آن وارد بود، چنانکه قول الله تعالی : « وَ مَنْ یَقْتُل مُؤمِناً مُتَعَمِّداً فَجَزاءُه جَهنَّمُ خالداً فیها»[4] و امثال آن.

---

۱. کهف/۱۱۰.

۲. بحار الانوار، ج ۷۲، ص ۱۰۶، ۲۰۶، ۲۰۷ و ج ۷۷، ص ۵۳، ۶۶ .

۳. احتمالاً این واژه تصحیفی از « قتال » می‌باشد، گرچه « قبال » نیز با معنای عبارت سازگار است.

۴. نساء/۹۳.

خاتمه

وعید اصحاب کبایر نزدیک اهل سنّت منقطع است، یعنی الله تعالی ایشان را از دوزخ بیرون آرد و در بهشت جای دهد. و نزدیک معتزله وعید ایشان منقطع نیست. و حقّ قول اهل سنّت است. زیرا که الله تعالی می‌فرماید: « إنَّ اللّه لاٰ یَغْفِر أنْ یُشرَک به وَ یَغْفِر مٰادون ذلک لِمَنْ یَشاء »[1]. و این نصّ دلیل واضح بر تحقق این مطلوب است.

و دلیل معتزله قول الله تعالی است: « إنّ الفُجّارَ لَفِی الجَحیم »[2].

و جواب این دلیل آن است که : این نصّ موجب دوام عذاب نیست، و مدّعا دوام عذاب است.

و دلیل دیگر نیز قول الله تعالی است: « وَ مَنْ یَقْتُل مُؤْمناً مُتَعَمِّداً فَجَزاءُه جَهَنَّمُ خٰالِداً فیها»[3].

و جواب این دلیل آن است که قول الله تعالی « فجزاءه » الآیة، دلالت می‌کند که صاحب کبیره مستحقّ عذاب دائمی است و استحقاق موجب وقوع نیست.

و اجماع است که وعید کافر معاند دائمی است. امّا کافری که در اجتهاد مبالغت نمود و به حقّ نرسید، گمان جاحظ و عنبری که از معتزله‌اند آن است که وعید او منقطع است؛ چه او معذور است؛ زیرا که الله تعالی می‌فرماید: « وَ مٰا جَعَلَ عَلَیْکُم فی الدِّیْنِ مِنْ حَرَج »[4]. و باقی قوم این معنی را منکرند، و دعوی می‌کنند که در باب وعید دائمی او اجماع است.

---

۱. نساء /۴۸ .

۲. انفطار/۱۴.

۳. نساء/۹۳.

۴. حج/۷۸. این آیهٔ شریفه در متن به صورت « و لیس علیکم » آمده است .

فصل ششم

در بیان حقیقت توبه

بدان‌که چون از مردم فعل چیزی یا ترک چیزی صادرگردد، اوّل در دل او اعتقاد حاصل می‌آید که آن چیز نافع است یا ضارّ است. از اعتقاد منفعت آن چیز، میل بسوی فعل متولد می‌شود. و از اعتقاد مضرّت آن چیز، میل بسوی ترک حاصل می‌آید. بعد آن، قدرت با این میل یا موجب فعل می‌شود با موجب ترک می‌گردد.

چون این معلوم شد؛ پس بدان‌که توبه همچنین است. چون مردم اعتقاد می‌کند که فعل معصیتْ موجب ضرر عظیم است، بر حصول این اعتقاد نفرت از معصیت مترتب می‌شود. آن نفرت سه چیز اقتضا می‌کند: اوّل ندامت از گناهان زمان ماضی؛ دوم ترک گناه در حال؛ سوم قصد ترک آن در استقبال.

فهذا هو الکلام فی حقیقة التوبة. و قالت الفلاسفة: المعصیة إنّما توجب العذاب من حیث أنّ حبّ الجسمانیات إذا بقی فی النفس بعد مفارقة البدن و لایمکنها الوصول إلی المحبوب فحینئذٍ یعظم البلاء. فالتوبة عبارة عن إطلاع النفس علی قبح هذه الجسمانیات. و إذا حصل هذا الإعتقاد زال الحبّ و حصلت النفرة. فبعد الموت لا یحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول إلیها.

فصل هفتم

در بیان وجوب توبه

بدان که توبه بر بنده واجب است. زیرا که الله تعالی می‌فرماید: « تُوبُوا إلی اللّه تَـوْبَةً نَصُوحَاً»[۱]، و « توبوا » امر مطلق است، و امر مطلق برای وجوب است. و هر که توبه کند توبهٔ او مقبول است. زیرا که الله تعالی می‌فرماید:« وَ هُو الَّذِی یَقْبَلُ التَوْبَةَ عَنْ عِبٰادِه ».[۲]

و معتزله بر آنند که: قبول توبه از روی عقل بر الله تعالی واجب است. و اهل سنّت می‌گویند که: بر الله تعالی هیچ چیز و اجب نیست. زیرا که فایدهٔ وجـوبْ اسـتحقاق عقاب بر تقدیر ترک است؛ و آن در حقّ الله تعالی محال است.

إعلم أنّ التوبة عن بعض المعاصی مع الإصرار علی البعض صحیحةٌ، و هذا قـول الأکثرین[۳]؛ و قال أبوهاشم إنّها لایصحّ.

حجّة الأوّلین: أنّ الیهودیّ إذا غصب جبّةً ثم تاب عن الیهودیة مع الإصـرار عـلی غصب تلک الجبّة، أجمعوا علی أنّ تلک التوبة صحیحة.

حجّة أبی هاشم : أنّه لوتاب عن ذلک القبیح لمجرّد قبحه، وجب أن یتوب عن کلّ القبائح؛ و إن تاب عنه لا لمجرّد قبحه بل لغرض آخر لم تصحّ توبته.

و الجواب : لِمَ لایجوز أن یتوب عن ذلک القبیح لکونه ذلک القبیح، کما أنّ الإنسان قد یشتری طعاماً لا لکونه طعاماً بل لکونه ذلک الطعام؟

خاتمه

المختار عندنا أنّه لایکفّر أهل القبلة إلّا بدلیلٍ منفصلٍ؛ و یدلّ علیه المنقول و المعقول.

---

۱. تحریم/۸.

۲. شوری/۲۵.

۳. اصل: لأکثرین .

أمّا المنقول فقوله ـ علیه السلام ـ : « من صَلّی صلوتنا و أکل ذبحتنا و استقبل قبلتنا فذلک المسلم الذی له ذمّة الله و ذمّة رسوله »[۱]، الحدیث.

و أمّا المعقول فهو أنّ العلم بهذه المسائل لوکان شرطاً لصحّة الإیمان[۲] لکان یجب أن لایحکم النبیّ ـ علیه السلام ـ علی أحدٍ بالإیمان إلّا بعد أن یسأله عنها؛ و لمّا لم یکن کذلک بل کان یحکم بإیمانهم من غیر أن یسألهم عن هذه المسائل، علمنا أنّ الإسلام[۳] لایتوقف علیها.

۱. قریب لهذا المضمون فی بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۴۲ و ج ۴۷، ص ۲۷۱ .
۲. اصل : لإیمان .
۳. اصل : لإسلام .

مقاله پنجم

در بیان حسن و قبح و آنچه متعلق بدان است

و این مقاله مشتمل سه فصل است

فصل اوّل

در بیان حسن و قبح

بدان که حُسن بر سه معنی اطلاق کرده‌اند:

معنی اوّل : بودن چیزی ملائم طبع است، چنانکه فرح و لذّت، و معنی دوم : بودن چیزی صفت کمال است، چنانکه علم؛ و معنی سوم : بودن چیزی متعلق حمد عاجل و ثواب آجل است، چنانکه صوم و صلوة.

و اطلاق قبح نیز برسه معنی است :

اوّل : بودن چیزی منافر طبع است، چنانکه غم و الم؛ دوم : بودن‌چیزی صفت نقص است، چنانکه جهل؛ سوم : بودن چیزی متعلق ذمّ عاجل و عقاب آجل است، چنانکه زنا و سرقت.

و به اتفاق علما حُسن و قبح به معنی اوّل و دوم عقلی است، شرعی نیست.امّا این هردو به معنی سوم نزدیک اشاعره شرعی محضند. و نزدیک معتزله و کرامیّه و براهمه هم شرعی‌اند و هم عقلی. چه عقل جایی به ادراک حُسن و قبح مستقل است، چنانکه

[در] ادراک حُسن عدل و قبح ظلم؛ و جایی مستقل نیست، چنانکه در ادراک حُسن صوم یوم اخیر رمضان و قبح صوم یوم عید. ولیکن چون شرع به حسن اوّل و قبح ثانی وارد است، معلوم می شود که اگر اختصاص هر یکی از ایشان به چیزی نبودی که از بهر آن چیز ایشان حَسَن و قبیحند، شرع به حُسن و قبح ایشان وارد نگشتی.

و بدان که معتزله را در حُسن و قبح اختلاف است :

نزدیک قدمای معتزله حسن و قبح به حسب ذات فعل است، چنانکه حسُن صدق و قبح کذب.

و نزدیک اواخر ایشان حسن و قبح به حسب صفت است؛ چه صدق وقتی حَسَن است که نافع است و کذب وقتی قبیح است که ضارّ است.

و نزدیک بعضی معتزله حُسن به حسب ذات است و قبح به حسب صفت است. چه ذات هر چیزی حَسن است. زیراکه شیء است و الشیء خیرٌ من لاشیء. امّا قبح به اعتبار تضمن شرّ و فساد است.

و نزدیک جبائیّه هیچ چیزی در نفس خویش حَسن و قبیح نیست. بلکه حُسن و قبح به اعتبارات است؛ چه لطمه در حق یتیم اگربه اعتبار تأدیب است، حَسن است؛ و اگر به اعتبار ظلم است، قبیح است.

إحتجت الأشاعرة[1] بأنّ فعل العبد لیس بالإختیار لأنّه إمّا إضطراریٌ أو اتفاقیٌ. لأنّ العبد لایخلو من أن یتمکّن من الفعل و الترک أو لایتمکّن. فإن لم‌یتمکّن فلا یکون اختیاریّاً. و إن تمکّن فإمّا أن یتوقف فعله علی مرجِّح أو لا یتوقف.الثانی یوجب ترجّح أحد طرفی الممکن لا لمرجِّح. و الأوّل یوجب أن لایکون ذلک المرجِّح من العبد و إلاّ احتاج من العبد إلی مرجِّح آخر. و عاد الکلام فی ذلک المرجِّح و تسلسل. بل یلزم أن یکون من الله تعالی. فإذا حصل المرجِّح یصیر الفعل واجباً، و إن لم یحصل یکون ممتنعاً. و

۱. ش : علی أنّ الحُسن و القبح بالتفسیرالثالث لیس بالعقل بل بمجرّد الشرع .

لاقدرةَ على الواجب و الممتنع. فعُلم أنّ فعل العبد اضطرارى أو إتفاقى و ليس بإختيارى. و إذا لم يكن إختيارياً فلا يكون حَسَناً و لاقبيحاً إتفاقاً؛ أمّا عندنا فظاهرٌ و أمّا عندهم فلأنّه إذا لم يكن اختيارياً لايكون متعلَّق المدح و الثواب أو الذمّ و العقاب عندهم. و حينئذٍ لايكون حَسَناً و قبيحاً. إذ لو كان كذلک لكان متعلَّق الثواب و العقاب عندهم.

و الجواب : أنّ المرجِّح إرادة العبد[۱]، و هى و إن كانت مستندةً بالاخرة[۲] إلى قدرة الله تعالى، لكن لايقدح ذلک فى كونها مرجِّحةً[۳] و إذا كان العبد متمكّناً من الفعل و الترک و كانت إرادته مرجِّحةً كان المؤثِّر مجموع قدرة العبد و إرادته. و استنادهما إلى قدرة الله تعالى لايخرجهما عن كونهما مؤثِّرين. و وجوب الفعل بهما لاينافى الإختيار، فيكون الفعل إختيارياً.

و إحتجّت المعتزلة[۴] بوجوهٍ :

الأوّل : حُسن الصدق النافع و الإيمان[۵]، و قبح الكذب الضارّ و الكفران بديهىٌّ غير مستفادٍ من الشرع، لحصوله لمنكريه[۶].

والجواب : لانسلّم أنّ الحُسن و القبح بالتفسير الثالث بديهيان لكم. نعم بالتفسيرين الاوّلين[۷] كذلک، و لانزاع فيه.

الثانى : لو كان الحُسن و القبح بحسب الشرع لالذات الفعل و وصفه، لَحَسَنٌ من الله كلّ شىءٍ و إن كان قبيحاً لذاته و وصفه، لأنّ الحسن حينئذٍ يكون بفعله أو حكمه، فحسنٌ

---

۱. ش : و ذلک معلوم بالضرورة .
۲. اصل : بالاخر .
۳. ش : لأنّ سبب السبب لايخرج السبب عن كونه سبباً و لانزاع فى أنّ الانتهاء إلى الله تعالى ضرورى .
۴. ش : على أنّ الحُسن و القبح بالتفسير الثالث لالمجرّد الشرع .
۵. اصل : لإيمان
۶. ش : أى منكر الشرع .
۷. اصل : لأوّلين.

منه إظهار المعجزة على يد الكاذب. فلا تثبت النبوّة بالمعجزة. و أيضاً لايمكننا الحكم قبل ثبوت النبوّة بأنّ الكذب من الله تعالى محالٌ. فلا يبقى الوثوق بالنبوّة[1]

و أجابوا بأنّ حُسن الشيء لا يوجب وقوعه، و جاز أن يكون قبيحاً بحسب الشرع أيضاً.

و فيه نظر. لأنّ الخصم يقول إنّه حينئذٍ لايبقى الوثوق بالنبوّة لا أنّه واقع أو غير واقع.

و الحقّ فى هذه المسألة أنّ أفعال الله تعالى و أحكامه لا تتعلّق[2] إلّا بما هو أحسن و أولى فى نفسه أو بالنسبة إلى الغير. لأنّها لو تعلّقت بما لايكون أحسن و أولى، فحصول ذلک الشيء إن لم يكن أولى به كان فعله نقصاً و سفهاً؛ و هو على القادر الحكيم محالٌ. و إن كان أولى به ناقصاً بذاته مستكملاً به و محتاجاً إليه. لأنّ جهة القبح صارفة عن الفعل، فما لم يحتج لم يفعل؛ و الحاجة محالٌ على الله تعالى. و أيضاً كيف يليق بالقادر الحكيم الغنىّ أن يترک الأولى و يفعل الأدنى. و أيضاً يرتفع الوثوق عن النبوّة و عن الوعـد و الوعيد، لإحتمال الخلف[3]. هذا غاية ما فى هذه المسألة.

فصل دوم

در بيان آن‌كه افعال و احكام الله تعالى معلَّل است يا نه

بدان كه علما در تعليل افعال و احكام الله تعالى اختلاف كرده‌اند : نزديک اكثر فقها و معتزله، افعال و احكام الله تعالى معلَّل بر غايت مصالح عباد است. و نزديک ديگران تعليل افعال و احكام الله تعالى ممتنع است.

إحتجّ الفريق الثانى بأنّ فعله لو كان لغرض، فإن كان ذلک الغرض قديماً لزم قِدَمُ فعله. لأنّ الغرض باعثٌ إلى الفعل. و إن كان حادثاً فإيجاد ذلک الغرض يكون لغرض آخر و

---

۱. لأنّه حينئذٍ جاز تصديق الكاذب بإظهار المعجزة على يده .

۲. اصل : يتعلق .

۳. اصل : الخلق .

تسلسل.

و فيه نظرٌ. لجواز أن يكون إيجاد ذلک الغرض لالغرض. لأنّ الشيء قد يكون مطلوباً لذاته لالشيء آخر؛ و حينئذٍ لايلزم التسلسل[۱].

و احتجّ الفريق الأوّل بوجهين :

الأوّل : لولم يفعل لغرض أصلاً يلزم العبث، و هو على الله تعالى محالٌ.

الثانى : قوله تعالى « وَ مٰا خَلَقْتُ الجِنَّ و الإنْسَ إلّا لِيَعْبُدُون »[۲]، « وَ مٰا اُمِرُوا إلّا لِيَعْبُدُوا اللّهَ »[۳] و أمثال ذلک.

و الحقّ فى هذه المسألة أنّ الله تعالى قادر حكيم عليم، و لابدّ من الفعل و الترک؛ فيختار أولى الطرفين و أحسنهما؛ إذ ترک الأولى[۴] بلاضرورة و حاجة عن مثل هذا القادر نقصٌ و محالٌ بالضرورة. و تلک الأولوية لاتكون بالنسبة إلى الله تعالى، لتنزّهه عن ذلک، بل فى نفس الأمر[۵] أو بالنسبة إلى العباد. و الفعل على هذا الوجه لاينافى الكمال بل هو عين الكمال، و خلافه عين النقص و العبث. كيف ولاخلاف [فى] أنّ بعثة الأنبياء[۶] ـ عليهم السلام ـ لاهتداء الخلق و الحجة عليهم، و إظهار المعجزات لتصديقهم. فمنكر التعليل منكر النبوّة، و كلّ دليل يأتى به يكون قادحاً فى النبوّة.

---

۱. ش : و أيضاً دعويكم أنّه لا شيء من أفعال الله تعالى و أحكامه بمعلَّل فيكون نقيضه جزئياً و هو قولنا بعضها بغرض؛ و حينئذٍ لايلزم التسلسل.

۲. ذاريات/۵۶.

۳. توبه/۳۱.

۴. اصل : لأولى.

۵. اصل : نفس لأمر.

۶. اصل : لأنبياء.

فصل سوم

در بیان تکلیف مالایطاق

بدان که در تکلیف مالایطاق اختلاف است :

نزدیک معتزله و غزالی تکلیف مالایطاق جایز نیست. و مختار فقهای بخارا و سمرقند همین است.

و نزدیک اشعری و متابعان او تکلیف مالایطاق جایز است. و این قول اختیار امام فخرالدین رازی است.

و بعضی گفته‌اند که اشعری تصریح بدین قول نکرده است؛ زیرا که بطلان این قول ظاهراست. ولیکن چون مذهب اشعری آن است که افعال بنده واقع به قدرت الله تعالی است و قدرت بنده را در افعال بنده هیچ تأثیری نیست،ازاین مذهب این قول لازم می‌آید.

و حقّ مختار فقها است به دو وجه :

وجه اوّل آن است که : تکلیف مالایطاق عبث است، و عبث در حقّ حکیم قادر عین محال است.

وجه دوم قول الله تعالی است : « لاٰ یُکَلِّفُ اللَّه نَفْسَاً إلاّ وُسْعَها »[1] و « ما جَعَلَ عَلَیْکُمْ فی الدِّیْنِ مِنْ حَرَج »[2]؛ و هیچ حرجی بالاتر از تکلیف ما لایطاق نیست.

و احتجّ من قال بجواز تکلیف مالایطاق بوجوه :

الأوّل : الله تعالی أمَر الکافر بالإیمان و عَلم أنّه لایؤمن. فالإیمان منه محالٌ. إذ لو فرضنا وقوعه یلزم انقلاب علم الله تعالی جهلاً، و کلّ ما یلزم من فرض وقوعه محالٌ‌فهو

---

۱. بقره/۲۸۶.

۲. حج/۷۸.

محالٌ و مع ذلک کلّفه بالإیمان، و هذا تکلیف بمالایطاق.

و الجواب : أنّ العلم تابع للمعلوم فلایکون موجباً له.

الثانی : أخبر الله تعالی عن عدم إیمان الکفّار بقوله تعالی : « سَواء عَلَیْهم أأنْذَرْتُهم أمْ لَمْ تُنْذِرْهُم لایُؤمِنُون »[1]. فیجب عدم إیمانهم، لامتناع الکذب علی الله تعالی.

و الجواب : أنّ الخبر تابع للمخَبر عنه. لأنّ الخبر إنّما یکون خبراً عمّا وقع أو یقع. فلابدّ و أن یکون فی نفس الأمر کذلک حتّی یصدق الخبر عنه، و إذا کان تابعاً فلا یکون مؤثِّراً فیه.

الثالث : الأفعال بخلق الله تعالی، فلا یکون مقدوراً للعبد.

و الجواب : قد بیّنا أنّ لقدرة العبد تأثیراً فی أفعاله. و أیضاً هذا الدلیل یوجب کون جمیع التکالیف تکلیفاً بالمحال، و ذلک باطلٌ إتفاقاً.

---

۱. بقره/۶.

مقالت ششم

در بیان امامت

و این مقالت مشتمل سه فصل است

فصل اوّل

در بیان ماهیت امامت و جز آن

بدان که امامت عبارت از ریاست عامّه در دین [و] دنیا است.و در نصب امام اختلاف است : نزدیک بعضی نصب امام واجب است. و نزدیک بعضی نصب امام واجب نیست.

و قومی که نصب امام واجب می‌گویند نیز میان خویش اختلاف کرده‌اند : نزدیک بعضی وجوب نصب امام به دلیل عقل است. و نزدیک بعضی وجوب نصب امام به دلیل سمع است. و این قول جمهور اهل سنّت و اکثر معتزله است.

و فرقه‌ای که وجوب نصب امام به دلیل عقل می‌گویند نیز میان خود اختلاف کرده‌اند: نزدیک بعضی از ایشان وجوب نصب امام بر الله تعالی است، و این قول شیعه است. و نزدیک بعضی وجوب نصب امام بر خلق است، و این قول جاحظ و کعبی و ابوالحسین بصری و متابعان ایشان است.[1]

---

۱. در باب ملاک و شیوه تعیین امام اختلاف است: از دید شیعه امامت منصبی است که از طهارت و حقیقت ←

امّا قومی که نصب امام واجب نمی‌گویند، ایشان خوارجند؛ و اصّم که از معتزله است او نیز به عدم وجوب قائل است. و بعضی از خوارج برآنند که نصب امام وقت ظهور فتنه واجب است و در وقت امن واجب نیست.[1] و بعضی از ایشان قائلند که نصب امام در زمان امن واجب است و در وقت ظهور فتنه واجب نیست.

إحتجّ من قال بأنّ نصب الإمام واجبٌ سمعاً بوجوهٍ :

الأوّل : نصب الإمام[2] یتضمن دفع الضرر عن النفس فیکون واجباً. أمّا الأوّل فلأنّا نعلم أنّ الخلق إذا کان لهم رئیس قاهر یخافون بطشه و یرجون ثوابه کان حالهم فی المیل إلی المصالح والإحتراز عن القبائح أتمّ. و أمّا أنّ دفع الضرر عن النفس واجبٌ فبالإجماع.

الثانی : قوله ـ علیه السلام ـ : « من مات و لم یَعرف إمام زمانه مات میتةً جاهلیةً »[3].

الثالث : إجماع الصحابة؛ لأنّهم أجمعوا بعد وفات النبیّ ـ علیه السلام ـ علی طاعة

→

نورانی و استحقاق ذاتی امام ناشی می‌شود و نصّ پیامبر گرامی اسلام در واقع کاشف از آن است. به عبارت دیگرنصب امام از طریق حق تبارک و تعالی، و بیان و اظهار آن توسط نصّ است. در مقابل علمای عامّه معتقدند که امام در اثر اجماع اهل حلّ و عقد و بیعت آنها برگزیده می‌شود، گر چه بیعت کننده شخصی واحد باشد. در شرح مقاصد پیرامون طریق ثبوت امامت چنین آمده است که: « طریق ثبوتها عندنا و عند المعتزلة و الخوارج و الصالحّیة خلافاً للشیعة إختیار أهل الحلّ و العقد و بیعتهم من غیر أن یشترط إجماعهم علی ذلک، و لا عدد محدود. بل ینعقد بعقد واحد منهم، و لهذا لم یتوقف أبوبکر إلی إنتشار الأخبار فی الأقطار ... هذا مذهب الأشعری إلاّ أنّه یشترط أن یکون ذلک العقد بمشهد من الشهود لئلا یدّعی آخر عقداً سرّا متقدماً علی هذا العقد. » شرح المقاصد، ج ۲، ص ۲۰۶. در شرح المواقف، نیز همین معنا با عباراتی دیگر تکرار شده است که : فأعلم أنّ ذلک الحصول لایفتقر إلی الإجماع من جمیع أهل الحلّ و العقد إذ لم یقم علیه ... دلیل من العقل و السمع. بل الواحد و الإثنان من أهل الحلّ و العقد کاف فی ثبوت الإمامه و وجوب الإتباع للامام علی أهل الإسلام، و ذلک لعلمنا أنّ الصحابة مع صلابتهم فی الدّین و شدّة محافظتهم علی امور الشرع کما هو حقّها إکتفوا فی عقد الإمامة بذلک ... کعقد عمر لأبی بکر و عقد عبدالرحمن بن عوف لعثمان بن عفان و لم یشترطوا فی عقدها إجتماع من فی المدینة ... فضلاً عن إجماع الامة من علماء أمصار الاسلام و مجتهدی جمیع أقطارها. شرح المواقف، ج ۸، ص ۳۵۲ .

۱. ش : لأنّ نصبه وقت الفتنة قدیوجب زیادة الفتنه لمخالفة بعض الناس عادةً. فأمّا عندالأمن فقد یسهل ضبط حاله و یمکنه حتّی یفید وقت الفتنة.

۲. اصل : لإمام .

۳. بحار الانوار، ج ۸، ص ۳۶۸ و با اندکی تفاوت در کنزالعمال، ج ۱، ص ۱۰۳ و ج ۶، ص ۶۵ .

الإمام[۱]. فلو لم يكن نصب الإمام واجباً لخالفهم واحدٌ فى ذلک.

و إحتجّ من قال بأنّ نصب الإمام واجبٌ على الله تعالى بوجوهٍ :

الأوّل : أن يكون لطفاً فى الحثّ على الواجبات و الزجر عن القبيحات و حفظ الدين عن الزيادة والنقصان. و اللطف عندهم واجب على الله تعالى. و معنى اللطف أنّه حالٌ من المكلّف يكون معها إلى قبول الطاعه و الإجتناب عن المعصيه أقرب بشرط أن لاينتهى إلى حدّ الإضطرار. و هذه حجة لأثنى عشرية من الشيعة.

الثانى : أن يكون معلّماً لمعرفة الله تعالى. و هذه حجّة لإسماعيلية من الشيعة.

الثالث : أن يعلّمنا اللغات و يعرّفنا أحوال الأغذية[۲] و الأدوية[۳] و السموم و يحفظنا عن الآفات. و هذه حجّة قدماء الشيعة.

و إحتجّ من قال بأنّ نصب الإمام واجب على الخلق بما إحتجّ به الموجبون سمعاً، إلاّ أنّهم تمسّكوا فى المقدمة الثانية بالبداهة فصار دليلهم عقلياً.

و إحتجّ من قال بعدم وجوب نصب الإمام مطلقاً بأنّ نصب الإمام موجب للفتن و قتل بعض الناس بعضاً كما جرى فى أيّام علىّ ـ كرّم الله وجهه ـ و معاوية و من بعدهما فى أكثر الأوقات. و الإحتراز عما يوقع فى الفتنة و المحاربة أولى بالاتفاق. و الشريعة كافية فى معرفة طريق الحقّ.

و الجواب : أنّ فائدة رعاية الدين و قمع المخالفين وأمن المسلمين أوفر من الضرر المتوّهم المتوقّع فى بعض الأحيان. و الشريعة بدون الإمام[۴] قد يُتوقّع خلله من أهل الضلالة و البدعة؛ و الله أعلم.

---

۱. اصل : لإمام .

۲. اصل : لأغذية .

۳. اصل : لأدوية .

۴. اصل : لإمام .

خاتمه

در عصمت امام اختلاف است :

در نزدیک اهل سنّت و خوارج و زیدیه که از شیعه‌اند، عصمت امام واجب نیست؛ بلکه برای امامت دلالت ظاهر کافی است و نزدیک جمهور شیعه عصمت امام واجب است.

دلیل اهل سنّت آن است که : صحابه ـ رضی الله عنهم ـ بر امامت ابوبکر و عمر و عثمان ـ رضی الله عنهم ـ اجماع کرده‌اند، با آن که ایشان واجب العصمة نبوده‌اند. پس معلوم شد که عصمت امام واجب نیست.

و دلیل شیعه آن است که : احتیاج به امام برای آن است تا موجب خطا بر ایشان اقامت کند. اگر امام نیز خاطی باشد، احتیاج به امامی دیگر افتد، و این موجب تسلسل است.

فصل دوم

در بیان تعیین امام بعد پیغامبر علیه السلام

بدان که در تعیین امام بعد پیغامبر ـ صلّی الله علیه [و آله] و سلّم ـ اختلاف است : نزدیک اهل سنّت بعد پیغامبر ـ علیه السلام ـ امام ابوبکر است ـ رضی الله عنه ـ و نزدیک شیعه علی است ـ رضی الله عنه ـ و نزدیک زیدیه عباس است ـ رضی الله عنه ـ

إحتجّ أهل السنّة بوجوه :

الأوّل : الإمام الحقّ بعد النبیّ إمّا أبوبکر أو علیّ أو عباس ـ رضی الله عنهم ـ بالإجماع؛ و الثانی و الثالث باطل. لأنّ علیّاً و العباس ـ رضی الله عنهما ـ ترکا المنازعة مع أبی‌بکر ـ رضی الله عنه ـ و لم یکن ذلک للعجز. فلو کانت الإمامة حقّاً لواحد منهما

لكان تركهما مع القدرة معصيةً و أنّه يوجب العزّ إليهما. و إن لم تكن الإمامة حقّاً لواحد منهما تعيّن أنّها حقٌّ لأبى بكر ـ رضى الله عنه.

و إنّما قلنا إنّه لم يكن ذلک للعجز، لأنّ علیّاً كان فى غاية الشجاعة و معه فاطمُة و الحسن و الحسين و كثير من أكابر الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ حتّى رُوى عنهم أنّه إجتمع عنده سبعمائة من الأكابر مريدين إمامته. و رُوى أنّ العباس قال له : « أُمدد يدک أُبايعک حتّى يقول الناس : بايع عمّ رسول اللّه إبن عمّ رسوله. فلا يختلف عليک إثنان ».

و الزبير مع شجاعته كان معه حتى قيل إنّه مدّ السيف و قال : « لا أرضى بخلافة أبى بكر »؛ و قال أبوسفيان « أ رضيتم يا بنى عدنان أن يلى عليكم تيم »[1] و قال : « واللّه لأملأنَّ الوادى خيلاً و رجلاً »[2]. فعلم أنّ تركهما المنازعة ماكان للعجز.

و أجاب الشيعة بأنّه و إن كان معه سبعمائة، لكن جميع عوام الصحابة مع أبى‌بكر، و كانوا أكثر من ثلاثين ألفاً؛ فأين القدرة؟ و لئن سلّمنا القدرة لكنّهم خافا القسمة فى زمان عدم إستقرار الدين و كثرة الأعداء[3].

الثانى : قوله ـ عليه السلام ـ « إقتدوا الذين من بعدى أبوبكر و عمر »[4].

و أجاب الشيعة بأنّ هذا الخبر خبر واحد. و أيضاً غير صحيح، و إلاّ لكان نصّاً على إمامتهما؛ و لما وقعت المنازعة بين الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ ؛ و لما احتاج ابوبكر ـ رضى الله عنه ـ إلى الاستدلال[5] بشىءٍ آخر حيث تمسّک بقوله ـ عليه السلام ـ «الأئمة

---

۱. أى تيم بن مرّة .

۲. شرح المقاصد، البحث الخامس، ج ۲، ص ۲۰۹ و تاريخ يعقوبى، ج ۱، ص ۵۲۶ و الإرشاد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ج ۱، ص ۱۹۱

۳. اصل : لأعداء .

۴. يوجد بصورة « اقتدوا باللذين...» فى بحارالانوار، ج ۴۹، ص ۱۹۰ و ج ۲۳، ص ۱۵۶، ۱۶۲ و كنزالعمال، ج ۱۴، ص ۲۸ و ج ۱۱، ص ۵۶۰، ۵۶۲، ۶۴۰، ۷۵۵، ۷۵۶. إعلم أنّ هذه الرواية الضعيفة معارضة للروايات المتواترة الدالة على إمامة علىّ (ع) و وجوب الإقتداء به. سيشير المصنف إلى بعضها فى المتن بعيد هذا .

۵. اصل : لإستدلال .

من قریش»[۱] لمّا طلب الأنصار[۲] الإمامة[۳] و قالوا: منّا أمیر و منکم أمیر[۴].

الثالث : روی ابن سفینة : أنّه ـ علیه السلام ـ قال : « الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم تصیر مدّةً »[۵]؛ و تمّ ثلاثون بحسین بن علی ـ رضی الله عنه ـ و کانت خلافة الخلفاء الاربعة[۶] فی هذه المدّة؛ فیلزم أن تکون خلافتهم صحیحةً.

و أجاب الشیعة بأنّ هذا خبر الواحد.

الرابع: أبوبکر أفضل الصحابة کما یجیء؛ فهو أولی الإمامة[۷].

الخامس: إستخلفه النبیّ ـ علیه السلام ـ فی الصلوة أیّام مرضه و ما عزله. فتکون خلیفةً له فی سائر الأفعال[۸]؛ لعدم القائل بالفرق[۹].

و نقل عن علیّ ـ رضی الله عنه ـ أنّه قال : « لا نُقیلک و لا نستقیلک[۱۰] قدّمک رسول اللّه فی أمر دیننا أ فلا یقدّمک فی أمر دنیانا »[۱۱] .

و احتجّت الشیعة بوجوهٍ:

---

۱. تاریخ طبری، ج۴، ص ۱۳۳۸ و تاریخ یعقوبی، ج ۱، ص ۵۲۲ و ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۴ و بحارالانوار، ج ۳۸، ص ۴۰ و فی الخصال، ج ۲، ص ۴۸۰ ـ ۴۶۶ و العمدة، ص ۴۱۷ ـ ۴۲۰ و مصابیح السنة، ج ۴، ص ۱۳۷ « کلّهم من قریش ».

۲. اصل : لأنصار.

۳. اصل : لإمامة .

۴. الکافی، ج۸، ص ۵۸ و شرح المقاصد، البحث الخامس، ج ۲، ص ۲۰۹ .

۵. بحارالانوار، ج۵۲، ص ۸۵ .

۶. اصل : لأربعة .

۷. سنبیّن بعون الله تعالی ضعف مستندهم فی هذا فی الفصل الآتی .

۸.اصل: لأفعال .

۹. هذا الدلیل مردود؛ لکثرة القائل بالفرق. إذ ربّما وکّل النبیّ (ص) أو الإمام المعصوم (ع) شخصاً فی أمر خاص کأخذ الزکاة أو إمامة صلوة و لم یأذنه فی أمر آخر.

۱۰. ش: الإقاله ردّ البیع و العقد، و الإستقالة طلب ذلک.

۱۱. با اندکی تفاوت در بحارالانوار، ج ۵، ص ۶۵۴. علاوه بر ضعف سندی، این روایت با روایات متعدد دیگری که دالّ بر تقدم حضرت علی (ع) می‌باشند، در تعارض است. احادیثی همچون:قال النبی (ص) لعلیّ ـ علیه السلام ـ: « لا یتقدّمک إلّا کافر » ر.ک. اثبات الهداة، ج ۲، ص ۱۶۰ و احقاق الحق، ج ۴، ص ۱۸ و ج ۱۵، ص ۲۲۲ و ج ۲۰، ص۲۹۳ و الفضائل، إبن شاذان، ص ۵۳.

الأوّل: الإمام الحقّ بعد رسول الله إمّا علیّ ـ علیه السلام ـ أو أبوبکر أو العباس. و الثانی و الثالث. باطل، لأنّهما ما کانا معصومین، و الإمام واجب العصمة. و لأنّ العباس مع أکابر الصحابة و علمائهم أنکروا إمامة أبی‌بکر و رضوا بإمامة علیّ ـ علیه السلام. فلو لم یکن الإمامة حقّاً له لما فعلوا ذلک.

الثانی: قوله تعالی « إنّما وَلیّکُم اللّهُ وَ رَسُولُه و الّذِینَ آمنوا الَّذِین یُقِیمُون الصَّلوةَ و یُؤْتُونَ الزَّکاةَ وَ هُمْ رَاکِعُون ».[1] إتّفق أئمة التفسیر [علی] أنّ المراد بقوله « الَّذِینُ یُقِیمُون الصَّلَوةَ » هو علیّ [علیه السلام] ؛ فهو الإمام[2] .

الثالث : قوله ـ علیه السلام ـ : « أ لَسْت أولی بکم من أنفسکم قالوا: بلی، قال: من کنت مولاه فعلیّ مولاه »[3]؛ و هذا حدیث یتفق[4] علی صحته[5].

الرابع: قوله ـ علیه السلام ـ : « أنت منی بمنزلة هارون[6] من موسی إلاّ أنّه لانبیّ بعدی»[7]؛ و مرتبة هارون من موسی أقوی من مرتبة غیره من أصحابه فکذا هنا.

الخامس: علیّ أفضل الخلق بعد النبیّ ـ علیه السلام ـ کما یجیء، فهو أولی بالإمامه.[8]

---

۱. مائده /۵۵.

۲. اصل : لإمام .

۳. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲۶ و ج ۴، ص ۲۰۳ و ج ۵، ص ۲۱، ۶۹ و ج ۱۰، ص ۲۶۶ و کنزالعمال، ج ۱۱، ص ۳۳۲ـ۳۳۳، ۶۰۲، ۶۰۹، ۶۱۰ و ج ۱۳، ص ۱۳۳ ـ ۱۳۴ و الکافی، ج ۱، ص ۲۸۷، ۲۹۴ ـ ۲۹۶، ۴۲۰، ۵۶۶ و من لا یحضره الفقیه، ج ۱، ص ۲۹۹ و ج ۲، ص ۵۵۹ و تهذیب الاحکام، ج ۳، ص ۱۴۴، ۲۶۳ و الخصائص للنسائی، ص ۹۳ و ذخائر العقبی، ص ۶۷ و السنن لإبن ماجه، ج ۱، ص ۴۵ و فرائد السمطین، ج ۱، ص ۷۰ و الفضائل، لإبن مغازلی، ص ۱۸ و العمدة، ص ۹۲ و المسند لاحمد، ج ۱، ص ۱۵۲ و ج ۴، ص ۳۷۰ و ۳۷۲ و المناقب لإبن شهر آشوب، ج ۳، ص ۲۰ ـ ۴۴ و المناقب للخوارزمی، ص ۹۳ـ۹۵ و نزل الابرار، ص ۵۱ و ینابیع المودّة، ص ۳۱ .

۴. اصل: متفق .

۵. اصل: الصحة .

۶. اصل: أنت بمنزلة هارون ....

۷. بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲۶ و ج ۴، ص ۲۰۳ و ج ۵، ص ۲۱، ۶۹ و ج ۱۰، ص ۲۲۶ و ... و کنزالعمال، ج ۱۱، ص ۳۳۲، ۳۳۳، ۶۰۲، ۶۰۹، ۶۱۰، و ج ۱۳، ص ۱۳۱ و الکافی، ج ۱، ص ۱۰۷ .

۸. لقد قال حجة الاسلام الغزالی فی کتابه المنقذ من الضلال، ص ۱۹ : « العاقل یقتدی بسیّد العقلاء، و هو علیّ بن أبی طالب ».

السادس: إستخلفه النبیّ ـ علیه السلام ـ فی غزوة تبوک، و ما عزله؛ و إذا کان خلیفةً علیٰ المدینة کان خلیفةً فی الإمامه لعدم القائل بالفرق. و هذا أقرب بالإمامة من الإستخلاف فی الصلوة.

السابع: و هو أعلم الصحابة و أشجعهم إتفاقاً و أشدّ إلتصاقاً بالرسول ـ علیه السلام ـ من حیث النسب و الصهریه، و الإقتداء بالأعلم و الأشجع و الأقرب[1] أولی.

و الحقّ أنّه ما نصّ رسول الله ـ علیه السلام ـ علی إمامة أحد بعده. إذ لو نصّ لاشتهر[2] لکن الصحابة ـ رضی الله عنهم ـ أجمعوا[3] علی خلافة الصدّیق إستدلالاً بأمر الصلوة. ثم أجمعوا علی عمر بقوله ـ علیه السلام ـ: « إقتدوا بالّذین من بعدی »[4]. و لو أنکر أحد خلافتهما یکفر؛ ثم عثمان ذی النورین؛ ثم علی علیّ المرتضی؛ و الله أعلم.

---

۱. اصل: لأقرب.

۲. هذا قیاس إستثنائی یسلک فیه من رفع التالی إلی رفع المقدم: لو نصّ علی إمامة أحد بعده لاشتهر و لکن لم یشتهر. فما نصّ علی أمامة أحد.
لاکلام لنا فی صحة المقدمة الأولی و وجود الملازمة بین النصّ علی الإمامة و إشتهاره. و لکن المقدمة الثانیه أی عدم إشتهار تنصیص النبی (ص) غیر مقبول. لأنّ وجود النصوص المتواتره الدالّة علی إمامته أکثر من أن یحصی و أظهر من الشمس، مع أنّ بعضها یوجد فی الکتب التی یعتمدون علیها. مثل:
« من کنت مولاه فهذا علیّ مولاه ». للوقوف علی تفصیل مصادر هذه الروایة عند العامة فلیراجع إلی الغدیر، ج ۱، ص ۳۸، ۱۵۹ و ۳۶۵ و قد مرّ ذکر بعضها.
« أنت منی بمنزلة هارون من موسی » کنز العمال، ج ۱۱، ص ۳۳۲، ۳۳۳، ۶۰۲، ۶۰۹، ۶۱۰ و ج ۱۳، ص ۱۳۱. قال النبی (ص) لعلیّ (ع): « و لایتقدمک إلاّ کافر و أنّ اهل السماوات یسمّونک أمیرالمؤمنین » اثبات الهداة، ج ۲، ص ۱۶۰ و احقاق الحق، ج ۴، ص ۱۸ و ج ۱۵، ص ۲۲۲ و ج ۲۰، ص ۲۳۹ و الفضائل لإبن شاذان، ص ۵۳. و قول عمر لعلیّ ـ علیه السلام ـ: « أصبحت مولی کلّ مؤمن » أی ولّی کل مؤمن. النهایة، ج ۵، ص ۲۲۸.

۳. من العجیب جدّاً حیث صرّح الإمام فخر الدین الرازی فی کتابه المسمّی بنهایة العقول : « لم ینعقد الإجماع علی خلافة أبی‌بکر فی زمانه، بل إنمّا تمّ إنعقاده بموت سعد بن عبادة و کان ذلک فی خلافة عمر و نحن نتمسّک بهذا الإجماع ». و قدمرّ کلام صاحب المواقف و المقاصد أیضاً من أنّ الإجماع المنعقد علی خلافة أبی‌بکر یحصل ببیعة عمر.

۴. بحار الانوار، ج ۴۹ ص ۱۹۰ و ج ۲۳، ص ۱۵۶، ۱۶۲ و کنز العمال، ج ۱۴، ص ۲۸ و ج ۱۱، ص ۵۶۰، ۵۶۲، ۶۴۰، ۷۵۵، ۷۵۶.

فصل سوم

در بیان تعیین افضل مردمان بعد پیغامبر علیه السلام

بدان که مراد از افضل در اینجا کسی است که مستحقّ اکثر ثواب بود. و در افضل مردمان بعد پیغامبر ـ علیه السلام ـ اختلاف است : نزدیک اهل سنّت و قدمای معتزله، افضل مردمان بعد پیغامبر ـ علیه السلام ـ ابوبکر است ـ رضی الله عنه ـ و نزدیک شیعه و اکثر معتزلهٔ متأخر، علیّ است ـ کرّم الله وجهه.

إحتج أهل السنّة بوجهين:

الأوّل : قوله تعالى « وَ سَيَتَجَنَّبُها الأتقَى الَّذِى يُؤْتِي مالَه »[1]، السورة. و المراد هو أبوبكر ـ رضى الله عنه ـ عند أكثر المفسرين. و الأتقى أكرم عندالله تعالى، لقوله تعالى : «إنَّ أكْرَمَكُمْ عِنْدَاللّه أتْقيٰكُم»[2]، و الأكرم عند الله أفضل.[3]

---

۱. لیل/۱۷.

۲. حجرات/۱۳.

۳. مجموع احادیثی راکه در ذیل این آیه [سیتجنبها الاتقی] در کتب روایی موجود است، می‌توان به سه دسته تقسیم نمود:

الف ـ روایاتی که از طریق اهل سنّت نقل شده و دالّ بر آن است که مراد از « اتقی » ابوبکر است. این روایات از دید علمای امامیه مردود به شمار می‌آیند.

ب ـ روایت ضعیفی که [از برقی از اسماعیل بن مهران از ایمن بن محرز از ابی‌بصیر] از امام صادق (ع) نقل است، مبنی بر این که: امام در تفسیر آیهٔ «و سیتجنبها الاتقی» فرمود: امّا این آیه مربوط است به رسول خدا (ص) و هر که او را پیروی کند، و امّا آیهٔ « الذی یؤتی ماله یتزکی » در خصوص امیرالمؤمنین (ع) است. چون درباره همان حضرت است که در جای دیگر فرموده: « و یؤتون الزکاة و هم راکعون »، و امّا آیهٔ « و ما لأحد عنده من نعمة تجزی » راجع به رسول خدا (ص) است که احدی به او نعمتی نداده، تا جزای آن را از او طلبکار باشد، بلکه نعمت آن حضرت است که بر تمامی خلائق جاری است.

ج ـ صحیح حمیری که دلالت بر آن دارد که مقصود از « اتقی » ابو دحداح است.

از دید علمای شیعه تنها روایت اخیر قابل اعتماد و استناد می‌باشد.

در هر صورت این روایاتی است که در شأن نزول آیهٔ شریفه نقل شده است؛ و همان طور که محققین مفسرین ←

الثانی: قوله علیه السلام « و الله ما طَلَعت شمس و لا غَربت علی أحدٍ بعد النبیین و المرسلین أفضل من أبی‌بکر »[۱] .

و اعترضت[۲] علیه الشیعة بأنّ هذا لایدلّ علی أنّه أفضل بل علی أنّ غیره لیس أفضل منه، فجاز أن یکون مساویاً له، و جاز أن یکون هذا أیضاً بحسب وقت؛ أی یکون الأفضل عند ورود هذا الخبر و بعد ذلک یکون غیره أفضل منه.

و یمکن أن یجاب عنه بأنّ مفهوم هذا الخبر بحسب اللغة و إن کان أنّ غیره لیس أفضل منه، لکن مفهومه بحسب العرف « أنّه أفضل من غیره ». لأنّه حیث یقال « لیس فی هذا البلد أحَد أفضل من فلان » یفهم کلّ واحد أنّه أفضل أهلها. و العُرف إذا عارض اللغة کان الترجیح للعرف. و تقییده بالوقت علی خلاف الأصل؛ لأنّ الأصل عدم التقیید.

و احتجّت الشیعة بأنّ الفضیلة عقلیة أو نقلیة؛ و العقلیة إمّا بالنسب أو بالحسب؛ و کان علیّ ـ رضی الله عنه ـ أکمل الصحابة فی جمیع ذلک فهو أفضل.[۳]

→

تصریح کرده‌اند، شأن نزول تفسیر و معنای حقیقی آیه نیست، بلکه یکی از مصادیق آن است که ما را در فهم معنای اصلی آیه یاری می‌دهد. بعلاوه در این مورد خاصّ ما معتقدیم که اساساً نمی‌توان « اتقی » را بر یک شخص یا طایفهٔ خاص حمل نمود. چه اوّلاً « أتقی » با ویژگی‌های عامی همچون « الذی یؤتی ماله یتزکی » و «ما لأحد عنده نعمة تجزی » توصیف شده است.

ثانیاً اختصاص « أتقی » [و به تبع آن أشقی در آیه قبل] بدان معنا خواهد بود که تنها یک شخص یا طائفهٔ خاص داخل بهشت گردد [و دخول در دوزخ مختصّ یک فرد یا افرادی خاص باشد] ؛ و چنین چیزی به تصریح شرع و عقل باطل است.

بدین ترتیب ضعف استدلال یاد شده در متن نیز آشکار می‌گردد. چه ایشان در استدلال خویش به دو مقدمه تمسک کرده‌اند: ۱ـ أتقی به معنی أفضل است. ۲ـ أتقی همان ابوبکر است. و ما به فرض این هم که مقدمهٔ اوّل را بپذیریم، مقدمهٔ دوم بابیانی که گذشت به طور قطع باطل است.

۱. کنز العمال، ج ۱۳، ص ۱۲ ـ ۱۳ .

۲. در ذیل بحث فضل انبیا بر ملائکه به ضعف متنی و سندی این روایت به تفصیل اشاره شد.

۳. قال إبن أبی الحدید : « ما أقول فی رجل أقرّ له أعداؤه و خصومه بالفضل، و لم یمکنهم جحد مناقبه ولا کتمان فضائله. فقد علمتَ أنّه استولی بنوامیّة علی سلطان الإسلام فی شرق الأرض و غربها، و اجتهدوا بکلّ ←

أمّا بالنسب فلأنّه كان أقرب إلى رسول الله ـ عليه السلام. و العباس و إن كان عـمّ رسول الله ـ عليه السلام ـ لكنّه كان أخاً لعبدالله من الأب. و كان ابوطالب أخاً منهما. و كان عليّ هاشميّاً من الأب[1] و الأُمّ[2]، لأنّه عليّ بن ابى‌طالب بن عبد المطلب بن هاشم و عليّ بن فاطمة بنت أسد بن هاشم، و الهاشمىّ أفضل لقوله ـ عليه السلام ـ: « إنّ اللّهَ إصطفى من وُلد إسماعيل قريشاً و إصطفى من قريش هاشماً »[3].

أمّا بالحسب فإنّ أشرف الصفات الحميدة الزهد و العلم و الشجاعة و السخاوة، و هو فيها أتّم و أكمل من الصحابة.

أمّا العلم فلأنّه ذَكر فى خطبة من أسرار التوحيد و العدل و النبوّة و القضاء و القدر و أحوال المعاد مالم يوجد فى كلام أحد من الصحابة ـ رضى الله عنهم. و جميع الفِرَق تنتهى نسبتهم فى علم الإصول[4] إليه. فإنّ المعتزلة ينسبون أنفسهم إليه، و الأشعرى أيضا منتسب إليه لأنّه كان تلميذ الجبائى المنتسب إلى عليّ [عليه السلام]، و انتساب الشيعة بيّن. و الخوارج مع كونهم أبعد الناس عنه كان أكابرهم تلامذة له. و ابن عباس رئيس المفسرين كان تلميذاً له و علم منه تفسير كثير من المواضع التى تتعلّق بعلوم دقيقة مثل الحكمة و النجوم و أسرار الغيب. و كان فى علم الفقيه و الفصاحة فى الدرجة العليا. و

→

حيلة فى إطفاء نوره و التحريض عليه و وضع المعايب و المثالب له، ولعنوه على جميع المنابر، و توعّدوا مادحيه، بل حبسوهم و قتلوهم، و منعوا من رواية حديث يتضمّن له فضيلة أو يرفع له ذكراً، حتّى حظروا أن يسمّى أحد باسمه فما زاده ذلک إلاّ رفعةً و سموّاً، و كان كالمسک كلّما ستر إنتشر عَرْفه و كلّما كتم تضوّع نشره؛ و كالشمس لا تستر بالراح؛ و كضوء النهار إن حجبت عنه عين واحدة، أدركته عيون كثيرة ». شرح نهج البلاغة، ج ۱، ص ۱۶ ـ ۱۷.

۱. اصل: لأب .

۲. اصل: لأمّ .

۳. قريب لهذا المضمون فى بحارالانوار، ج ۳، ص ۳۳۰ و ج ۱۶، ص ۳۲۳، ۳۲۵ و ج ۳۸، ص ۳۱۷ و كنز العمال ،ج ۱۱، ص ۴۲۳ .

۴. اصل: لأصول .

علم النحو ظهر منه، و أرشد أبا[1] الأسود الدئلی إلیه. و کان عالماً بعلم تصفیة الباطن الذی هو من أسرار العلوم الذی لا یعرفه إلّا الأنبیاء و الأولیاء حتّی أخذه جمیع المشایخ منه أو من أولاده أو من تلامذتهم. و رُوی أنّه [علیه السلام] قال: « لو کُسِرَتْ لی الوسادةُ[2] ثم جلستُ علیها لقضیتُ بین أهل التوریة بتوریتهم و بین أهل الإنجیل بإنجیلهم و بین أهل الزبور بزبورهم و بین أهل الفرقان بفرقانهم. واللّه ما من آیة أنزلت فی برّ أو بحر أو سهل أو جبل أو سماء أو أرض أو لیل أو نهار إلّا أنا أعلم فیمن نزلت و فی أیّ شیء نزلت »[3]؛ و رُوی أنّه قال : « لو کُشف الغطاءُ ما ازددت یقیناً »[4]؛ و قال علیه السلام : « أنا مدینة العلم و علیٌّ بابها[5] »[6]؛ و قال ـ علیه‌السلام ـ : « أقضاکم علیّ »[7]، و القضاء یحتاج إلی جمیع العلوم.

و أمّا أنّه أزهد فَلِما عُلم منه بالتواتر من ترک اللذّات الدنیویة و الإحتزاز[8] عن المحظورات من أوّل العمر إلی آخره مع القدرة. و کان زهّاد الصحابة کأبی‌ذر و سلمان و أبی الدرداء تلامذته.

---

۱. اصل : إبن .

۲. ش: أی لو جلست علی الوسادة/کسر الوسادة کنایة عن الجلوس للحکم .

۳. بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۱۵۳، ۱۸۲، ۱۸۳ و ج ۲۸، ص ۴، ۱۳ و ج ۳۵، ص ۳۸۷، ۳۹۱ و ج ۴۰، ص ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۵۳، ۱۷۸ و ج ۹۲، ص ۷۸، ۸۷، ۱۰۴ .

۴. بحارالانوار، ج۴۰، ص ۱۵۳ و ج ۴۶، ص ۱۳۵ و ج ۶۷، ص ۳۲۱ و ج ۶۹، ص ۲۰۹ و ج ۷۰، ص ۱۴۲.

۵. ش: معناه أنّه یصل علومه إلیه و منه إلی الخلق کما أنّ الباب ...

۶. احقاق الحق، ج ۵، ص ۵۲، ۴۱۹ ـ ۵۰۱ و ج ۲۱، ص ۴۱۵ ـ ۴۲۸ بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۱۲۰، ۱۴۵، ۴۴۵ و ج ۲۴، ص ۱۰۷، ۲۰۳ و ج ۲۸، ص ۱۹۹ و ج ۳۳، ص ۵۳ و ج ۳۸، ص ۱۸۹ و ج ۳۹، ص ۴۷، ۲۱۰ و ج ۴۰، ص ۸۷، ۲۰۶ ـ ۲۸۶ و ج ۴۱، ص ۳۱۰، ۳۲۷ و .... کنز العمال، ج ۱۱، ص ۶۰۰، ۶۱۴ و ج ۱۳، ص ۱۴۷ ـ ۱۴۸ و الکافی، ج ۲، ص ۳۹۲ و کشف الغمة، ج ۱، ص ۱۱۳ و فرائد السمطین، ج ۱، ص ۹۸ و المناقب لإبن مغازلی، ص ۸۰ و المناقب للخوارزمی ص ۴۰ و نزل الأبرار، ص ۷۳.

۷. بحارالانوار، ج ۳۹، ص ۶۸ و ج ۴۰، ص ۸۷، ۱۵۰، ۱۷۸ و ج ۴۱، ص ۱۴۱ و ج ۴۶، ص ۱۳۶، ۳۰۹ و ج ۴۷، ص ۳۳۴ و ج ۷۲، ص ۱۸۴ و ج ۱۰۴ ص ۲۶۳ و ج ۱۰۴، ص ۲۷۰ و الکافی، ج ۷، ص ۴۲۹ و تهذیب الاحکام، ج ۶، ص ۲۲۱ .

۸. اصل : لإحتزاز

و أمّا الشجاعة فغنيّة عن الشرح، حتّى قال النبىّ ـ عليه السلام ـ : « لافَتىٰ إلاّ علىّ و لاسيفَ إلاّ ذوالفقار ».[۱]

و كذا السخاوة، فإنّه بلغ فيها الدرجة القصوى، حتّى أعطى ثلاثة أقراص ما كان له و لأولاده غيرَها عند الإفطار، فأنزل الله : « و يُطْعِمُون الطَّعَامَ عَلَى حُبِّه »[۲] الآية.

و كان أولاده أفضل أولاد الصحابة ـ رضى الله عنهم ـ كالحسن و الحسين. قال النبىّ ـ عليه السلام ـ : « هما سيّدا شباب اهل الجنة »[۳]. ثم أولاد الحسن مثل الحسن المثنى و الحسن المثلث و عبدالله المثنى و النفس الزكية و أولاد الحسين مثل الأئمه[۴] المشهورة. و كان ابويزيد البسطامى شيخ مشايخ الإسلام سقّاء فى دار جعفر الصادق [عليه السلام]. و معروف الكرخىّ أسلم على يد علىّ بن موسى الرضا [عليهما السلام] و كان بوّاب داره.

و أيضاً إجتماع أكابر الصحابة و علمائها على بيعته دالّ على أنّه أفضل. و لاعبرة بقول العوام.

و أمّا الفضائل النقليه ممّا رُوى عن النبى ـ عليه السلام ـ فكثيرة :

الأوّل : خبر الطّير، و هو قوله ـ عليه السلام ـ : « اللّهم إيتنى بأحبّ خلقك إليک يأكل معى هذا الطير فجاء علىّ و أكل معه»[۵].

---

۱. بحارالانوار، ج ۲۰، ص ۱۰۵ و ج ۲۱، ص ۴۰ و ... الكافى، ج ۸، ص ۱۱۰ .

۲.انسان/۸ .

۳. بحارالانوار، ج ۱۷، ص ۲۴۲ و ج ۲۲، ص ۱۱۲ و من لايحضره الفقيه، ج ۲، ص ۵۷۳ و ج ۴، ص ۱۷۹ و تهذيب الاحكام، ج ۳، ص ۱۱۰ و ج ۶، ص ۸۷ ـ ۹۰. و فى السنن لإبن ماجه، ج ۳، ص ۱۶۷ و السنن للترمذى، ج ۵، ص ۶۵۶ و العمدة، ص ۴۰۲ و فضائل الخمسة، ج ۳، ص ۲۵۹ « الحسن و الحسين سيدا شباب أهل الجنّه ».

۴. اصل : لائمة .

۵. بحارالانوار، ج ۱۰، ص ۴۳۱، ۴۳۲ ـ ج ۳۸، ص ۱۸۸، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۵۴، ۳۵۸ و ج ۶۰، ص ۳۰۱ .

الثانی : خبر المنزلة، و هو قوله ـ علیه السلام ـ : « أنت منّی[1] بمنزلة هارون من موسی إلّا أنّه لانبیّ بعدی »[2].

الثالث : خبر الرایة. رُوی أنّه ـ علیه السلام ـ بعث أبابکر إلی خیبر فرجع منهزماً. ثم بعث عمر فرجع منهزماً. فبات رسول الله ـ علیه السلام ـ مهموماً. فلمّا أصبح خرج إلی الناس و معه الرایة و قال : لأعطینّ الرایة رجلاً یحبّ الله و رسوله و یحبّه الله و رسوله کراراً غیر فرار؛ فتعرض له المهاجرون والأنصار، فقال ـ علیه السلام ـ : أین علیٌّ ؟ فقیل إنّه اُرید العینین فتفل فی عینیه ثم دفع الرایة »[3].

الرابع : خبر السیادة. « قالت عایشة ـ رضی الله عنها ـ : کنتُ جالسةً عند النبیّ ـ علیه السلام ـ إذاً أقبل علیّ فقال : « هذا سیّد العرب »؛ فقلت : بأبی و اُمّی أ لَسْتَ سیّد العرب ؟ فقال: أنا سیّد العالمین و هو سیّد العرب »[4].

الخامس : خبر المولی و قد مرّ .

السادس : روی أحمد البیهقی فی فضائل الصحابة أنّه قال ـ علیه السلام ـ : « من أراد أن ینظر إلی آدم فی علمه و إلی یوشع فی تقواه و إلی ابراهیم فی حلمه و إلی موسی فی هیبته و إلی عیسی فی عبادته فلینظر إلی وَجه علیٍّ »[5].

السابع : رُوی عن أنس ـ رضی الله عنه ـ أنّه قال : قال ـ علیه السلام ـ : « إنّ أخی و

---

۱. اصل : أنت بمنزله هارون ...

۲. بحارالانوار، ج ۴۴، ص ۲۳، ۳۵ و ج ۴۹، ص ۲۰۱، ۲۰۹ و ج ۶۷، ص ۱۴۸، ۱۹۴ و ج ۷۱، ص ۶۵ و ج ۷۲، ص ۱۴۶، ۱۵۵، ۴۵۵ و ج ۸۵، ص ۲۶۵ ... و کنزالعمال، ج ۱۱، ص ۳۳۲ ـ ۳۳۳، ۶۰۲، ۶۰۹ ـ ۶۱۰ و ج ۱۳، ص ۱۳۱ .

۳. بحارالانوار، ج ۲۱، ص ۱۲، ۲۱ و ج ۳۷، ص ۲۶۴، ۲۷۰ و ج ۳۹، ص ۱۵، ۳۱۵ و ج ۴۰، ص ۱۰، ۱۰۴ و ج ۴۴، ص ۱۱۹ و الکافی، ج ۸، ص ۳۵۱ و کنزالعمال، ج ۱۳، ص ۱۲۰ ـ ۱۲۱ .

۴. بحارالانوار، ج ۴، ص ۱۹۸ و ج ۳۳، ص ۱۸۴ و ج ۳۷، ص ۲۹۷ و ج ۳۸، ص ۱۵، ۱۷، ۹۳ و ج ۴۰، ص ۵۹ و ...؛ و فی احقاق الحق، ج ۴، ص ۳۶ ـ ۴۳ و ج ۲۰، ص ۳۳۹ ـ ۴۰۴ « أنا سید ولد آدم و علیّ سید العرب ».

۵. انظر إلی ترجمة کتاب علی و السنة، ص ۳۱ ـ ۳۲؛ و قریب لهذا المضمون فی المناقب لإبن المغازلی، ص ۲۱۲ و احقاق الحق، ج ۴، ص ۳۹۲ ـ ۴۰۵.

وزیری و خیر من أترکه بعدی یقضی دینی و ینجز وعدی علیٌّ بن أبی‌طالب »[۱].

الثامن: روی إبن مسعود ـ رضی الله عنه ـ أنّه قال ـ علیه السلام ـ : « علیٌّ خیر البشر من أبی فقد کفر »[۲].

التاسع : رُوی أنّه ـ علیه السلام ـ قال فی ذی الثدیین[۳] : « یقتله خیر الخلق »[۴]. و فی روایة « خیر هذه الامّة[۵] »[۶]، و کان قاتله علیّاً ـ رضی الله عنه .

العاشر : قال ـ علیه السلام ـ لفاطمة ـ رضی الله عنها ـ : « إنّ اللّه اطلّع علی أهل الدنیا فاختار منهم أباک فاتّخذه نبیّاً ثم اطلّع ثانیاً فاختار منهم بعلک »[۷].

و الحقّ أنّ کلّ واحدٍ من الخلفاء الأربعة بل جمیع الصحابة مکرّم عند الله تعالی، موصوف بالفضائل الجمیلة و الخصال الحمیدة، و لایجوز الطعن فیهم. إذ الطعن فیهم یوجب الکفر.لأنّ النبیّ ـ علیه السلام ـ مدحهم و فضّلهم. فمن طعن فیهم فیکون بالحقیقة طاعناً فی رسول الله ـ علیه السلام .

---

۱. قریب لهذا المضمون فی بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۲۶ و ج ۵، ص ۲۱ و ج ۲۳، ص ۱۵۳ و ج ۳۶، ص ۲۶۴، ۲۹۴ و ج۳۸، ص ۷۴ و...

۲. المناقب لإبن شهر آشوب، ج ۳، ص ۶۷ و با اندکی تفاوت در بحارالانوار، ج ۲۶، ص ۳۰۶ و ج ۳۷، ص ۳۰۸ و ج ۳۸، ص ۶، ۷، ۹، ۱۱، ۱۸۹، ۳۰۰ و من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۴۹۳ و الفردوس، ج ۳، ص ۶۲ .

۳. اصل : ذی‌الیدین. ش: ذو الیدین کان منافقاً فی زمان النبی ـ علیه السلام ـ فصار خارجیاً فی خلافة علیّ ـ رضی الله عنه .

۴. احقاق الحقّ، ج ۸، ص ۴۸۴، ۴۹۸، ۵۲۲ و ج ۱۸، ص ۱۲۶ ـ ۱۳۳ و نزل الابرار، ص ۵۸. و فی بحارالانوار، ج ۳۳، ص۳۴۰ و ج ۳۸، ص ۱۵ « یقتله خیر أمتی من بعدی ».

۵. اصل: لامة .

۶. همان منبع.

۷. بحارالانوار، ج ۳۷، ص ۹۱ و ج ۳۸، ص ۱۱ و ج ۵۱، ص ۹۱ و ج ۴۰، ص ۱۷ . و منها أیضاً « أمیرالمؤمنین عبدک و خیر خلقک بعد نبیّک » تهذیب الاحکام، ج۶، ص ۲۶. و « کان علیّ أفضل الناس بعد رسول الله » الکافی،ج۸، ص۸۰ و « علیّ خیر من ترکت بعدی » کشف الغمة، ج۱، ص ۱۵۸ و «أنت خیر أمّتی فی الدنیا و الآخرة» احقاق الحق، ج ۱۵، ص ۲۸۱.

و یجوز[۱] إمامة المفضول لجواز أن تکون[۲] إمامتهُ أقلَّ إفضاءً إلی التشویش أو أکثر إفضاءً إلی المصالح. و یؤکّد ذلک ما قالت الشیعة إنّ أکثر الناس یبغضون علیّاً ـ رضی الله عنه. لأنّه کان قتل أقاربهم، فلهذا أنکروا النصّ و منعوه حقَّه. و حینئذٍ تکون إمامة کلّ من الخلفاء الأربعة حقّاً.

علی أنّ ماروا أیضاً آحادٌ، کذا قیل.

و ذهب السلف إلی أنّ أفضل البشر بعد الأنبیاء[۳] ـ علیهم السلام ـ أبوبکر الصدّیق ثم عمر الفاروق ثم عثمان ذوالنورین ثم علیّ المرتضی ـ رضی الله عنهم أجمعین. و الظاهر أنّه لو لم یکن لهم دلیل علی ذلک لما حکموا بذلک. أمّا نحن فقد وجدنا دلایل الجانبین متعارضة[۴]؛ و الله أعلم.

---

۱. هذا جواب إشکال مقدّر و هو : سلّمنا أنّ الخلفاء کلّهم موصوف بالفضائل الجمیلة، و لکن أمیرالمؤمنین علیّ ـ علیه السلام ـ أفضلهم، فهو أحقّ بالولایة و الإمامة منهم.

فقد علّل المصنف جواز إمامة المفضول و تقدیمه بأمرین علی سبیل مانعة الخلو و هما أقلّ إفضاءً إلی التشویش و اکثر إفضاءً إلی المصالح؛ و کلاهما باطل. لأنّ معنی کلامه هذا أنّ تقدیم الأفضل علی المفضول أکثر إفضاءً إلی التشویش و أقلّ إفضاءً إلی المصالح، و هذا یناقض الأفضلیة عقلاً. و لهذا سعی جمیع العقلاء أن یجعلوا أفضل أفراد بلادهم فی منصب الإمامة لتنظیم أمور معاشهم. سلّمنا أن تقدیم المفضول أقلّ إفضاءً إلی التشویش و اکثر إفضاءً إلی المصالح، و لکن هذا بحسب الظاهر و أنّ المصالح الحقیقة فی تقدیم الأفضل دائماً و إن خفیت علی عقول الناس؛ فافهم.

و أیضاً لاشکّ فی أنّهم یقدّمون المفضول علی الأفضل علی نحو الموجبة الجزئیة، فلقائل أن یقول : ما الفرق بین تقدیم ابی‌بکر علی علیّ ـ علیه السلام ـ و تقدیم من شرع فی تعلیم الفقه علی أبی حنیفة و الشافعی مثلاً؟ فالعلّة المانعة من تجویز الثانی عامّة شاملة لجمیع موارد تقدیم المفضول علی الأفضل. و لقد مرّ کلام الغزالی من أنّ «العاقل یقتدی بسیّد العقلاء و هو علیّ بن أبی طالب».

۲. اصل: یکون .

۳. اصل : لانبیاء .

۴. و قد اتضح مما مرّ فی صدر هذا البحث أنّ العامة استندوا فی إثبات دعواهم علی قیاس هو : « الأتقی هو أبوبکر » و « الأتقی هو الأفضل »، فینتج « أبوبکر هو الأفضل ». المقدمة الأولی مستفادة من خبر واحد ظنّی؛ و لمّا کانت النتیجة تابعةً لأخسّ المقدمتین ـ علی ما فی المنطق ـ علمنا أن أفضلیة أبوبکر ظنّی ـ کما صرّح إمام الحرمین الجوینی أیضاً بأنّ أفضلیة أبوبکر ظنّی. ←

مقالت هفتم

در بیان احوال قیامت

و این مقالت مشتمل دو فصل و یک خاتمه است

فصل اوّل

در بیان معاد

بدان که اهل عالم در معاد اختلاف کرده‌اند :

نزدیک محققان اوّلین و آخرین، معاد جایز است. و نزدیک قدمای فلاسفه که از طبیعییانند، معاد جایز نیست. و نزدیک جالینوس در معاد توقف است؛ چه او می‌گوید که : « مرا ظاهر نشده است که نفس غیر مزاج است. اگر نفس همین مزاج است، و مزاج بعد موت معدوم می‌شود؛ پس معاد ممتنع است. زیرا که اعادت معدوم ممتنع است. اگر نفس جوهری است که بعد فساد مزاج باقی است، حینئذٍ معاد ممکن است ».

و کسانی که قائل به جواز معادند نیز میان خویش اختلاف کرده‌اند :

→

و أمّا الإمامیة استندوا فی إثبات دعواهم علی روایات متواترة لفظاً أو معناً و دلایل عقلیة قطعیة. و من المعلوم أنّ الظنّ لایعارض القطع بل یردّ و یقدّم القطع علیه. و لهذا قد ذکر الأصولیون فی مقوّمات التعارض و شرائطه أنّه یجب أن لایکون أحد الدلیلین المتعارضین أو کلّ منهما قطعیاً. لأنّه لو کان أحدهما قطعیاً فإنّه یعلم منه کذب الآخر، و المعلوم کذبه لایعارض غیره.

نزدیک بعضی از ایشان معاد جسمانی است فقط. و این قول اکثر متکلمان است. چه در اعتقاد ایشان نفس جسم است.

و نزدیک بعضی معاد روحانی است فقط. و این قول فلاسفه متألهه است، مثل افلاطون و سقراط و ارسطاطالیس و غیر ایشان.

و نزدیک بعضی معاد جسمانی و روحانی است معاً، جمعاً بین الشریعة و الحکمة، و این بر دو وجه است :

وجه اوّل آن است که : جسم اِعادت کرده شود و روح که مجرّد از ماده است بدان جسم تعلّق کند یا به جسمی دیگر به غیر اِعادت جسم اوّل؛ و این مذهب اندکی از اهل علم است، چنانکه غزالی و فارابی.

وجه دوم آن است که : جسم اوّل اِعادت کرده شود و روح که جسمی روحانی و سماوی است، در وی وارد گردد. و این قول اکثر اهل اسلام و اکثر نصاری است.

و کسانی که قائل به جواز اِعادت جسمند، ایشان نیز میان خویش اختلاف کرده‌اند :

نزدیک بعضی الله تعالی جسم را معدوم می‌کند، چنانکه ذات او باطل می‌شود و نفی محض می‌گردد و هویّت و خصوصیّت او نمی‌ماند، آن را باز در حشرْ اِعادت خواهد کرد. و این قول اصحاب ماست.

و نزدیک بعضی اِعادت معدومْ ممتنع است. و ایشان نیز دو فرقه شده‌اند :

فرقه اول برآنند که الله تعالی تفریق اجزای جسم می‌کند، وقت اِعادت باز آن را تألیف خواهد کرد.

و فرقه دوم می‌گویند که : چون شیء معدوم می‌شود، ذات مخصوصهٔ او باطل نمی‌گردد، بلکه وجود از وی زوال می‌پذیرد. پس وقت عودْ الله تعالی آن ذات را وجود خواهد داد؛ و این مذهب جمهور معتزله است. و این مذهب مبنی بر آن است که معدوم شیء است.

هذا ما ذهب إلیه الفرقتان، و هو یقتضی إمتناع العود. لأنّ کلّ معدوم لابدّ و أن یعدم

شیء عن نفسه بالکلّیة. و ذلک لأنّ الشیء لایعدم إلّا و أنْ یعدم عنه شیءٌ. فإن عدم ذلک الشیء بالکلّیة فقد صحّ أنّه لابدّ لکلّ معدوم أن یعدم عنه شیء بالکلّیة و إن عدم ببعضه، فیعود الکلام فی ذلک البعض المعدوم : أنّه هل عدم بالکلّیة أو عدم منه شیء. فإمّا أن یقف و هو المطلوب. إذ یلزم حینئذٍ عدم الشیء بالکلّیة. أو یذهب بغیر نهایة بأن یعدم من کلّ معدوم بعضه و من ذلک البعض بعضه إلی غیر النهایة و هو باطلٌ. لأنّه حینئذٍ یلزم ترک شیءٍ من أجزاء غیر متناهیة بعضها موجودة و بعضها معدومة؛ و هو محالٌ. و بتقدیر تسلیمه فجمیع الأبعاض[1] الموجودة التی فی الشیء المعدوم غیر ما هو معدوم فیه. و حینئذٍ یلزم أن لایکون شیءٌ من ذلک المعدوم موجوداً، و إلّا لما کان جمیع الأبعاض[2] جمیعها بل بعضها؛ هذا خلفٌ.

فعلم أنّ الشیء إذا عدم عن ذاته شیءٌ عدم بالکلّیة. فمن أحال إعادة المعدوم الصرف أحال إعادة ذلک الشیء الذی عدم بالکلّیة، و المعدوم بدون ذلک الشیء لایکون هوهو. لأنّ التقدیر أنّه من ذاته فقد أحال ذلک القائل إعادة المعدوم. فحینئذٍ إمتنع علیه القول بالمعاد الجسمانی. فلو ذهب إلی المعاد الجسمانی فقد ناقض فی کلامه.

و احتجّ من قال بإعدام الشیء بالکلّیة بآیاتٍ .

الأولی : قوله تعالی : «کُلُّ شَیءٍ هٰالِکٌ إلّا وَجْهه»[3] ، و الهلاک [هو] الفناء، فیلزم أن لایبقی شیءٌ. فإن قلت : الهلاک خروج الشیء عن کونه منتفعاً به یقال « هلک المال واستهلکه » إذا خرج عن یده و تغیّر عن حاله لا أنّه فنی بالکلّیة. قلت : لو کان الهلاک هو الفناء فقد ثبت المطلوب. و لو کان الخروج عن کونه منتفعاً به یلزم أیضاً فناء الأجزاء[4].

۱. اصل : لأبعاض .
۲. اصل : لأبعاض .
۳. قصص/۸۸ .
۴. اصل : لأجزاء .

لأنّها لو بقيت لكانت منتفعاً بها لصلاحيتها لأنْ يتركّب منها الأجسام.

الثانية : قوله تعالى : « هو الأوّل[۱] و الآخر[۲] »[۳]. و إنّما كان أوّلاً لأنّه كان موجوداً قبل وجود الأجزاء[۴]؛ فكذا إنّما يكون آخراً إذا كان موجوداً بعد وجودها.

فإن قلت : لِمَ لايجوز أن يكون أوّلا و آخراً بحسب الإستحقاق لابالزمان ؟

قلت : مفهوم الأوّل[۵] والآخر[۶] بحسب اللغة و العرف التقدم و التأخر بالزمان؛ و غير ذلک مجاز؛ و الأصل[۷] عدمه.

الثالثة : قوله تعالى « كما بدأنا أوّلَ خَلْقٍ نُعِيدُه »[۸]، بيّن أنّ الإعادة كالإبتداء، و كان الإبتداء[۹] من العدم فوجب أن تكون الإعادة أيضاً منه.

إحتجّ من قال بالتفريق بأنّه لو أعدم الله تعالى الذوات و الأجزاء[۱۰] بالكلية فما يوجده بعد ذلک يكون مغايراً لما عدم؛ فلا يكون الثواب و العقاب واصلين إلى المطيع و العاصى، بخلاف ما إذا فرق الأجزا[۱۱] ثم ألّفها كما كانت.

و فيه نظرٌ. إذ لا نسلّم التغاير. و بتقدير تسليمه فالشبهة لازمة. لأنّ الإنسان المعيّن ليس هو الأجزاء[۱۲] المتفرقة فقط، بل هو عبارة عن تلک الأجزاء[۱۳] الموصوفة بصفات

---

۱. اصل : لأول .
۲. اصل : لاخر .
۳. حديد/۳ .
۴. اصل : لأجزاء .
۵. اصل : لأول .
۶. اصل : لاخر .
۷. اصل : لأصل .
۸. انبياء/۱۰۴ .
۹. اصل : لإبتداء .
۱۰. اصل : لأجزاء .
۱۱. اصل : لأجزاء .
۱۲. اصل : لأجزاء .
۱۳. اصل : لأجزاء .

مخصوصة من التركيب و المزاج و غيره، و لاشكّ فی إنعدامها، فلايكون المعاد ما عُدم.

و الدليل المطلق على المعاد الجسمانی أنّه ممكن فی نفسه. و الصادق ـ عليه السلام ـ أخبر عنه، فوجب القول به.

أمّا الأوّل : فلأنّ الإمكان هيهنا بالنظر إلى القابل و الفاعل و هما حاصلان. أمّا بالنظر إلى القابل فلِما مرّ فی صدر الكتاب من جواز العود. و أمّا بالنظر إلى الفاعل فللزومه لأمرين حاصلين أحدهما كونه تعالى قادراً[1] على الإيجاد. و الثانی كونه تعالى عالِماً بأعيان أجزاء كلّ شخص، لما مرّ [من] أنّه تعالى عالم بالجزئيات.

و إنّما قلنا إنّ الصادق أخبر، لإتفاق قول الأنبياء[2] ـ عليهم السلام ـ على ذلک غير موسى ـ عليه السلام ـ ؛ فإنّه لم يذكر و ما نزل عليه فی التورية.

فأمّا الذين جاءوا بعده فقد وجد فی كتبهم ك« حزقيل » و « أشعيا » ـ عليهما السلام. و لذلک أقرّ اليهود به.

و أمّا الانجيل فقد ذكر فيه أنّ الأخيار يصيرون يوم القيامة كالملائكة و يكون لهم الحيوة الأبديّة والسعادة السرمديّة. و يمكن حمل ذلک على المعاد الروحانی و على المعاد الجسمانی و اليهما جميعاً و إليه ذهب أكثر النصارى.

فأمّا فی القرآن. فقد جاء فی كثير من المواضع مثل قوله تعالى : « قال مَن يُحْيِی العِظَامَ وَ هَی رَميمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذی أنْشَأَها أوَّلَ مَرَّةٍ »[3]، « أيَحْسَبُ الإنسانُ أنْ لَنْ يَجْمَعَ عِظَامَه بَلیٰ قادِرِينَ عَلیٰ أنْ[4] نُسَوِّیَ بَنَانَه»[5]، « إذا كُنّا عِظَاماً نَخِرة »[6]، « وَ قالوا لِجُلودِهم لِمَ

۱. اصل : قادر .
۲. اصل : لأنبياء .
۳. يس/۷۸ .
۴. اصل : واژه « ان » محذوف است.
۵. قيامه/۳ .
۶. نازعات/۷۹ .

شَهِدْتُم عَلَينا قالوا أنْطَقَنا اللّهُ الَّذى أنْطَق كُلَّ شىءٍ »[۱]، «كُلَّما نَضِجَت جُلُودُهم بَدَّلناهم جُلُوداً غَيرَها»[۲]، « يَوَمَ تَشَقَّقُ الأرضُ عَنهُم سِرَاعاً ذلِكَ حَشْرٌ عَلَينا يَسِيرٌ »[۳]، « اَفَلا يَعْلَمُ إذا بُعثِر ما فى القُبُور »[۴] و أمثال ذلک كثيرةٌ.

فإن قلت : دلالة اللفظ ليست قطعيّةً فلايمكن القطع. و لأنّ المعاد الروحانى ممالا يفهمه[۵] أكثر الناس، فذكروا[۶] المعاد الجسمانى تمثيلاً للمعاد الروحانى.

قلت : ثبت بالتواتر تصريح الأنبياء ـ عليهم السلام ـ بظواهر أمثال هذه الألفاظ[۷]. فيحصل القطع. و ما ذكرتم فى الوجه الثانى تصريح بتكذيب الأنبياء[۸] ـ عليهم السلام .

أمّا الطبيعييون فلظنّهم أنّ النفس جسم أو جسمانى ـ كما مرّ فى أبحاث النفس ـ و اعتقاد أنّ المعدوم لايعاد، أحالوا المعاد مطلقاً.

و الإلهيّون و إن وافقهم على امتناع المعاد الجسمانى لكنّهم لمّا اعتقدوا تجرّد النفس و بقاءها بعد فناء البدن، ذهبوا إلى أنّ المعاد روحانى. و لعلّ مرادهم بالمعاد الروحانى قطع تعلّق النفس عن البدن، و إلّا لاوجه لإطلاق لفظ المعاد على الباقى.

و احتجّوا على امتناع المعاد الجسمانى بوجوهٍ أقواها وجهان :

الأوّل : إعادة المعدوم ممتنع ـ كما مرّ ـ و المعاد موقوف عليها فيمتنع.

و الجواب : ما مرّ من جواز الاعادة.[۹]

---

۱. فصّلت/۲۱ .

۲. نساء/۵۶ .

۳. ق/۴۴ .

۴. عاديات/۹ .

۵. اصل : لايفهم .

۶. ش : أى الأنبياء عليهم السلام .

۷. اصل : لألفاظ .

۸. اصل : لأنبياء .

۹. إعادة المعدوم بعينه بمعنى تكرّر الوجود للشىء مع تخلّل العدم، و هو عند محققى الحكماء بديهى، خصوصاًعلى أصالة الوجود و اعتبارية الماهية. إذ كلّ موجود فى الخارج هويته العينية هو وجوده، و الهوية العينية تأبى عن ←

الثانی : إذا أکل الإنسان[۱] إنساناً آخر حتّی صار جزء أحدهما جزء بدن الآخر[۲]، فتلک الأجزاء[۳] إن ردّت الی بدن هذا، فقد ضاع ذلک و بالعکس. و علی التقدیرین بطل القول بالمعاد.

و الجواب : أنّ لکلّ بدن أجزاء أصلیة و أجزاء فضلیة، و أجزاء المأکول أصلیة له و فضلیة للآکل، فیعاد کلّ منهما مع أجزائه الأصلیة.

فصل دوم

در بیان سایر سمعیّات

بدان که سایر سمعیّات، چنانکه ثواب و عقاب قبر و صراط و میزان و اِنطاق جوارح و احوال جنّت و نار، در انفس خویش ممکن است. والله تعالی عالم به کلّ ممکنات و قادر بر کلّ ممکنات است ـ چنانکه ذکر کرده شده است ـ و صادق خبر از این امور کرده است؛ پس علم به وجود این امور لازم بود.

امّا بیان لزوم علم به وجود ثواب و عقاب قبر آن است که : ثواب و عقاب اگر مر نفس راست فقط، ممکن است؛ چه بقای نفس بعد فنای بدن جایز است. و اگر مر نفس و بدن راست نیز ممکن است؛ زیرا که جایز است که فیض عزیز قدیرْ بدن را کرّت دیگر استعداد قبول علاقت نفس حاصل گردد.

و الله تعالی در قرآن از ثواب و عقاب خبر کرده است، چنانکه در حقّ سعدا

→

الصدق علی الکثیرین بذاته. و لمّا کان فرض إیجاد الموجود بعد إنعدامه بمعنی أنّ للشیء الواحد هویتان عینیتان، فإعادة المعدوم محال. و أمّا المتکلمون فقد ذهب أکثرهم ـ منهم المصنف ـ إلی جوازه لزعمهم أنّ المعاد الشرعی من مصادیق إعادة المعدوم. و لکن هذا مردود، لأنّه لیست حقیقة المعاد إعدام الموجود و إیجاده ثانیاً بل انتقال الموجود من نشأة الناسوت إلی نشأة أخری فوقها.

۱. اصل : لإنسان .

۲. اصل : لاخر .

۳. اصل : لأجزاء .

می‌فرماید : « وَلاٰ تَحْسَبَنَّ الَّذین قُتِلوا فِی سَبیل اللّهِ أمْواتاً بَل أحْیٰاءٌ عِنْدَ رَبِّهِم یُرْزَقُون فِرِحین»[1]. و در حقّ اشقیا می‌فرماید : « النَّارُ یُعرَضُونَ عَلَیها غُدُوّاً وَ عَشِیّاً »[2] و جای دیگر می‌فرماید : « اُغْرِقُوا فَاُدخِلُوا ناراً »[3]. پس علم به وجود ثواب و عقاب قبر لازم باشد.

و بیان لزوم علم به صراط آن است که : صراط به معنی مشهور یعنی جِسْر[4] ممدود بر ظهر دوزخ که مرور خلایق بر آن خواهد بود، متجاوز از حدّ جواز نیست؛ چه مثل این جسر ممکن است. و آن که صراط را تأویل به اعمال ردیّه کرده‌اند؛ یعنی چون از اعمال ردیّه سؤال خواهد بود و بدان مؤاخذه [و] عقاب خواهد شد، چنانستی که مسئول بر آن خواهد گذشت، و آن به کثرت آن اعمال طویل خواهد شد و به قلّت آن اعمال قصیر خواهد گشت، نیز در حیّز امکان است. و قد أخبر الصادق عنه.

و همچنین میزان نیز به معنی مشهور؛ یعنی ما یعرف به مقادیر الأعمال[5] ممکن است. و آن که میزان را تأویل به ملکی کرده‌اند که او حسنات را با سیّئات مقابله خواهد کرد، نیز ممکن است.

و همچنین انطاق جوارح نیز ممکن است. چه نطق که عبارت از اصوات مقطّعه است که دالّ بر معانی است، از جمادات جایز الحصول است.

و همچنین احوال جنّت و نار نیز ممکن است؛ چه وجود ریاض نزه[6] و حدایق رایق که در آن جریان انهار و وجدان ثمار باشد، در این عالم و در غیر این عالم، ممکن است، بلکه اَمکن و واقع است.

و همچنین وجود حواری و غلمان حسنه و جمیع آنچه قرآن و اخبار صحیح بدان

---

۱. آل عمران/۱۷۰ .

۲. غافر/۴۶ .

۳. نوح/۲۵ .

۴. ش : « الجسر »پل .

۵.اصل : لأعمال .

۶. پاک و پاکیزه، خوش و خرّم. فرهنگ فارسی، دکتر محمد معین، ج ۴، ص ۴۷۱۱ .

وارد است، ممکن است. هیچ چیزی از آن، از روی ظاهر مستبعد نیست، مگر دوام بقا و عدم فضلات مأکول و مشروب؛ و لیکن هر یکی از ایشان نیز مستبعد نیست. چه بقای جسم به تلازم ارکان او، چنانکه در زر و طلق است در مذهب طبیعییان[1] امری ثابت است. پس جایز باشد که فیض رحمت الله تعالی ارکان بدن و مزاج را تلازم دهد، چنانکه به هیچ وجه انحلال در وی تطرّق نکند.

و عدم فضلات نیز امری ممکن است؛ چه صاحب معدهٔ ناریّه، مقداری مأکول و مشروب استیفا می‌کند که غیر آن، ربع آن یا اقلّ از آن استیفا نتواند کرد؛ و فضلات او اقلّ از عشر فضلات غیر او می‌افتد. چه حرارت آن را چنان تحلیل می‌دهد که آن ریح یا بخار می‌شود، بیرون می‌آید. و قس علی هذا أمر الجحیم و ماصحّ منها.

و بدان که این تحقیق نظر به ذوات این امور است. فأمّا نظر به قدرت الله تعالی هیچ چیزی از این امور، مستحیل و مستبعد نیست. چه هر که نظر اعتبار در عجایب آسمانها و زمینها کند، بداند که امثال این امور به جنب عظمت و قدرت الله تعالی امری یسیر است؛ «إنّ فی خَلْقِ السَّمواتِ و الأرضِ و اختِلافِ اللَّیلِ و النَّهارِ لآیاتٌ لِأُولی الألبَاب»[2]؛ و بالله اعتصم.

خاتمه

بعضی حکمای اسلام، احوال جنّت و نار را تأویل می‌کنند و می‌گویند که نفسْ مدرِک لذّات و آلام و جز آن است؛ و بدن و غیر آن از اجسام، آلت و واسطهٔ حصول لذّات و آلام مر نفس راست. و خفا نیست که لذّات و آلام جسمانیه و روحانیه، به حقیقت، نوعی از تأثّرات و انفعالات نفس است. حینئذٍ هر نوعی و صنفی از لذّت و الم، نوعی یا صنفی از تأثّر بود. پس هرگاه که نفس را آن تأثّر حاصل گردد، او را آن لذّت و الم حاصل

۱. اصل : طبیّعان .
۲. آل عمران/۱۹۰ .

آید ـ خواه آن تأثّر به واسطهٔ آلت بود یا به واسطهٔ آلت نباشد ـ و این معنی از احوال نوم روشن‌تر گردد؛ چه در نوم ادراک مدرکات حواس بی‌واسطه آن به حصول می‌پیوندد. و تألّم و التذاذ به انواع و اصناف آلام و لذّات از جنس منکوحات و مطعومات و غیر آن حاصل می‌گردد که آن فوق لذّت و المی است که در یقظه حاصل است. و نیز اهـل ریاضت بی واسطه، لذّتی و المی ادراک می‌کنند که تصوّر آن در فهم غیر ایشان درنیاید. فعلی هذا جایز باشد که نفس را لذّات و آلام بی‌واسطه یا به واسطهٔ غیر جسم؛ یعنی فیض رحمت الله تعالی و سُبحت او و یا از تصوّرات نفس حاصل گردد، و نفس از آن حظّ وافر استیفا کند. و احوال جنّت و نار را از این قبیل می‌دارند.

و معلوم است که امثال این امور بر تقدیر تحقق از قبیل خیالات غیر حقیقیه است که آن را هیچ اعتباری نیست. و آنچه ما از امور حقیقیه ذکر کرده‌ایم نظر به فاعل و قابلْ ممکن است، بلکه در سعت قدرت الله تعالی لازم است. چه تکمیل خلق عباد و تتمیم احوال ایشان أجراً أو زجراً بدین امور تمام می‌گردد. و کمال حکمت الهی با توفر قدرت به اهمال این اکمال رخصت نمی‌دهد. فإنّ فی قدرة الله تعالی و رحمته لسعة لایضیق علیه الأمر فی شیء مما یجری هذا المجری.

و لیکن هنا آخر هذا الکتاب، و الحمد لله ربّ العالمین و صلّی اللـه عـلی سـیّدنا محمّد و آله أجمعین. و قد وقع الفراغ من تألیف هذا الکتاب بعون الوّهاب فی التاسع من ربیع الآخر سنة أربع عشر و ثمان مائة.

فـهـارس

۱. آیات

۲. احادیث

۳. اشعار عربی

۴. اعلام

۵. جایها

٦. کتابها

۷. گروهها

۸. منابع

۱. آیـات

۱ـ قال ربّنا الذی أعطی کلّ شیء خلقه ثم هدی (طه /۵۰) ۲۹
۲ـ وفضّلناهم علی کثیر ممن خلقنا (اسراء /۱۷) ۲۹
۳ـ سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی أنفسهم (فصّلت /۵۳) ۲۹
۴ـ أولم ینظروا فی ملکوت السموات و الأرض (اعراف /۸۵) ۲۹
۶ـ فتبارک اللّه أحسن الخالقین (مؤمنون /۴) ۳۰
۷ـ سبحان الذی أسری بعبده (اسراء /۱) ۳۰
۸ـ فقد فاز فوزاً عظیماً (احزاب /۷۱) ۳۱
۹ـ فقد خسر خسراناً مبیناً (نساء /۱۱۹) ۳۱
۶ـ خلق الموت و الحیاة (ملک /۲) ۴۸
۷ـ إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون (یَس /۸۲) ۵۴
۸ـ ثم أتمّوا الصیام إلی اللیل (بقره /۱۸۷) ۳۰۲
۹ـ یا أیّها الناس إنّی رسول اللّه إلیکم جمیعاً (اعراف /۱۵۸) ۳۰۳، ۳۰۵
۱۰ـ و ما أرسلناک إلّا کافّة للناس (سبأ /۲۸) ۳۰۳، ۳۰۵
۱۱ـ سبحان الذی أسری بعبده لیلاً (اسراء /۱) ۳۰۴
۱۲ـ لترکبنّ طبقاً عن طبق (انشقاق /۱۹) ۳۰۴
۱۳ـ أُولئک الذی هدی اللّه فبهداهم اقتده (انعام /۹۰) ۳۰۶
۱۴ـ ما محمّد أبا أحد من رجالکم و لکن رسول اللّه و خاتم النبیّین (احزاب /۴۰) ۳۰۸
۱۵ـ إنّ اللّه لکلّ شیء علیم (بقره /۲۳۱) ۳۰۹
۱۶ـ إنّ اللّه علی کلّ شیء قدیر (بقره /۱۰۶) ۳۰۹

۱۷ـإنّ الذین آمنوا و عملوا الصالحات (بقره /۸۲) ۳۱۰
۱۸ـإنّ الذین آمنوا و لم یلبسوا إیمانهم بظلم (انعام /۸۲) ۳۱۰
۱۹ـأُولئک کتب فی قلوبهم الإیمان (مجادله /۲۲) ۳۱۰
۲۰ـ و ما اُمروا إلّا لیعبدوا اللّه مخلصین له الدین (بیّنه /۵) ۳۰، ۳۱۱
۲۱ـإنّ الدین عند اللّه الإسلام (آل عمران /۱۹) ۳۱۱
۲۲ـ و لهم عذاب النار (حشر /۳) ۳۱۱
۲۳ـربّنا إنّک من تدخل النار فقد أخزیته (آل عمران /۱۹۲) ۳۱۱
۲۴ـ یوم لایخزی اللّه النبیّ و الذین آمنوا معه (تحریم /۸) ۳۱۲
۲۵ـ و ماکان اللّه لیضیع إیمانکم (بقره /۱۴۳) ۳۱۲
۲۶ـ و إذا تلیت علیهم آیاته زادتهم إیماناً (انفال /۲) ۳۱۳
۲۷ـ لیزدادوا إیماناً مع إیمانهم (فتح /۴) ۳۱۳
۲۸ـ و یزداد الذین آمنوا إیماناً (مدّثّر /۳۱) ۳۱۳
۲۹ـ و ما زادهم إلّا إیماناً و تسلیماً (احزاب /۲۲) ۳۱۳
۳۰ـ و أمّا الذین آمنوا فزادتهم إیماناً (توبه /۱۲۴) ۳۱۳
۳۱ـ و من لم یحکم بما أنزل اللّه فأولئک هم الکافرون (مائده /۴۴) ۳۱۵، ۳۱۹
۳۲ـ لتدخلنّ المسجد الحرام (فتح /۲۷) ۳۱۷
۳۳ـ ثمّ عفونا عنکم من بعد ذلک لعلّکم تشکرون (بقره / ۵۲) ۳۱۸
۳۴ـ و أطیعوا اللّه و الرسول لعلّکم ترحمون (آل عمران / ۱۳۲) ۳۱۸
۳۵ـ قل إنّما بشر مثلکم ... و لا یشرک بعبادة ربه أحداً (کهف / ۱۱۰) ۳۲۰
۳۶ـ و من یقتل مؤمناً متعمّداً فجزاؤه جهنّم خالداً فیها (نساء / ۹۳) ۳۲۰، ۳۲۱
۳۷ـإنّ اللّه لا یغفر أن یشرک به و یغفر مادون ذلک لمن یشاء (نساء / ۴۸) ۳۲۱
۳۸ـإنّ الفجّار لفی جحیم (انفطار / ۱۴) ۳۲۱
۳۹ـ و ما جعل علیکم فی الدین من حرج (حج / ۷۸) ۳۲۱، ۳۳۰
۴۰ـ و هو الذی یقبل التوبة عن عباده (شوری / ۲۵) ۳۲۳
۴۱ـ توبوا إلی اللّه توبةً نصوحا (تحریم / ۸) ۳۲۳
۴۲ـ و ما خلقت الجنّ و الإنس إلّا لیعبدون (ذاریات / ۵۶) ۳۲۹

۴۳ـ و ما اُمروا إلّا لیعبدوا اللّه إلهاً واحداً (توبه / ۳۱) ۳۲۹
۴۴ـ لایکلّف اللّه نفساً إلّا وسعها (بقره / ۲۸۶) ۳۳۰
۴۵ـ سواء علیکم أ أنذرتهم أم لم تنذرهم لا یؤمنون (بقره / ۶) ۳۳۱
۴۶ـ إنّما ولیّکم اللّه و رسوله و الذین آمنوا (مائده / ۵۵) ۳۳۹
۴۷ـ و سیتجنّبها الأتقی الذی یؤتی ماله (لیل / ۱۷ ـ ۱۸) ۳۴۱
۴۸ـ إنّ أکرمکم عنداللّه أتقیکم (حجرات / ۱۳) ۳۴۱
۴۹ـ و یطعمون الطعام علی حبّه (انسان / ۸) ۳۴۵
۵۰ـ کلّ شیء هالک إلّا وجهه (قصص / ۸۸) ۳۵۱
۵۱ـ هو الأوّل و الآخر (حدید / ۳) ۳۵۲
۵۲ـ کما بدأنا أوّل خلق نعیده (انبیاء / ۱۰۴) ۳۵۲
۵۳ـ قال من یحیی العظام و هی رمیم (یَس / ۷۸) ۳۵۳
۵۴ـ أیحبّ الإنسان أن لن نجمع عظامه (قیامت / ۳) ۳۵۳
۵۵ـ إذا کنّا عظاماً نخرة (نازعات / ۷۹) ۳۵۳
۵۶ـ کلّما نضجت جلودهم بدّلناهم جلوداً غیرها(نساء / ۵۶) ۳۵۴
۵۷ـ و قالوا لجلودهم لِم شهدتم علینا (فصّلت / ۲۱) ۳۵۴
۵۸ـ یوم تشقّق الأرض عنهم سراعاً (ق / ۴۴) ۳۵۴
۵۹ـ أفلا یعلم إذا بعثر ما فی القبور (عادیات / ۹) ۳۵۴
۶۰ـ و لا تحسبنّ الذین قتلوا فی سبیل اللّه أمواتاً (آل عمران / ۱۷۰) ۳۵۶
۶۱ـ النار یعرضون علیها غدوّاً و عشیّاً (غافر / ۴۶) ۳۵۶
۶۲ـ اُغرقوا فاُدخلوا ناراً (نوح / ۲۵) ۳۵۶
۶۳ـ إنّ فی خلق السموات و الأرض و اختلاف اللیل و النهار (آل عمران / ۱۹۰) ۳۵۷
۶۴ـ إنّما أمره إذا أراد شیئاً أن یقول له کن فیکون (یَس / ۸۲) ۵۴، ۲۰۸
۶۵ـ ذوالجلال و الإکرام (الرحمن / ۲۷) ۱۷۲
۶۶ـ ربّنا لاتزغ قلوبنا بعد إذ هدیتنا (آل عمران / ۸) ۱۸۶
۶۷ـ إنّا أنزلناه قرآناً عربیّاً (یوسف / ۲) ۲۰۶
۶۸ـ و إن أحد من المشرکین استجارک فأجره (توبه / ۶) ۲۰۶

۶۹ـ صَ و القرآن ذی الذکر (ص / ۱) ۲۰۸
۷۰ـ و هذا ذکر مبارک (انبیاء / ۵۰) ۲۰۸
۷۱ـ و إنّه لذکر لک و لقومک (زخرف / ۴۴) ۲۰۸
۷۲ـ ما یأتیهم من ذکر من ربّهم (انبیاء / ۲) ۲۰۸
۷۳ـ و ما یأتیهم من ذکر من الرحمن (شعراء / ۵) ۲۰۸
۷۴ـ إنّه لقول رسول کریم ذی قوّة عند ذی العرش مکین (تکویر / ۲۰ ـ ۲۱) ۲۱۲
۷۵ـ نزل به الروح الأمین (شعراء / ۱۹۳) ۲۱۲
۷۶ـ وجوه یومئذٍ ناضرة إلی ربّها ناظرة (قیامت / ۲۲ ـ ۲۳) ۲۱۵، ۲۱۶
۷۷ـ فإن استقرّ مکانه فسوف ترانی (اعراف / ۱۴۳) ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۹، ۲۲۳
۷۸ـ و عصی آدم ربّه فغوی (طه / ۱۲۱) ۲۱۸
۷۹ـ للذین أحسنوا الحسنی (یونس / ۲۶) ۲۱۸
۸۰ـ الذین یظنّون أنّهم ملاقوا ربّهم (بقره / ۴۶) ۲۱۸
۸۱ـ اولئک الذین کفروا بآیات ربّهم (کهف / ۱۰۵) ۲۱۸
۸۲ـ فمن کان یرجو لقاء ربّه (کهف / ۱۱۰) ۲۱۸
۸۳ـ بل هم بلقاء ربّهم کافرون / سجده / ۱۰) ۲۱۸
۸۴ـ تحیّتهم یوم یلقونه (احزاب / ۴۴) ۲۱۸
۸۵ـ کلاّ إنّهم عن ربّهم یومئذٍ لمحجوبون (مطفّفین / ۱۵) ۲۱۹
۸۶ـ و إذا رأیت ثمّ رأیت نعیماً و ملکاً کبیراً (انسان / ۲۰) ۲۱۹
۸۷ـ لا تدرکه الأبصار (انعام / ۱۰۳) ۲۲۱
۸۸ـ بدیع السموات ... و هو علی کلّ شیء وکیل (انعام / ۱۰۱ ـ ۱۰۲) ۲۲۲
۸۹ـ و هو اللطیف الخبیر (انعام / ۱۰۳) ۲۲۲
۹۰ـ فتبارک اللّه أحسن الخالقین (مؤمنون / ۱۴) ۲۲۷
۹۱ـ و ما تعبدون من دونه إلاّ أسماء (یوسف / ۴۰) ۲۳۳
۹۲ـ سبّح اسم ربّک الأعلی (أعلی / ۱) ۲۳۳
۹۳ـ سبّح باسم ربّک العظیم (واقعه / ۷۴) ۲۳۳
۹۴ـ تبارک اسم ربّک ذی الجلال و الإکرام (رحمن / ۷۸) ۲۳۳

۹۵ـ وللّه الأسماء الحسنی فادعوه بها (اعراف / ۱۸۰) ۲۳۴
۹۶ـ قل ادعوا اللّه أو ادعوا الرحمن أیّاً ما تدعوا (اسراء / ۱۱۰) ۲۳۴
۹۷ـ له ما فی السموات و الأرض (حشر / ۲۴) ۲۳۶
۹۸ـ إیّاک نعبد و إیّاک نستعین (فاتحه / ۵) ۲۳۶
۹۹ـ ولا أنتم عابدون ما أعبد (کافرون / ۳) ۲۳۶
۱۰۰ـ تنزیلاً ممّن خلق الأرض (طه / ۴) ۲۳۶
۱۰۱ـ و هو معکم أینما کنتم (حدید / ۴) ۲۳۶
۱۰۲ـ رفیع الدرجات (غافر / ۱۵) ۲۳۶
۱۰۳ـ قابل التوب (غافر / ۳) ۲۳۶
۱۰۴ـ وسقاهم ربّهم شراباً طهوراً (انسان / ۲۱) ۲۳۷
۱۰۵ـ واللّه خلقکم و ما تعلمون (صافات / ۹۶) ۲۴۰
۱۰۶ـ قل اللّه خالق کلّ شیء (رعد / ۱۶) ۲۴۰
۱۰۷ـ ختم اللّه علی قلوبهم (بقره / ۷) ۲۴۰
۱۰۸ـ ذلک بأنّ اللّه لم یک مغیّراً (انفال / ۵۳) ۲۴۲
۱۰۹ـ الیوم تجزون ما کنتم تعملون (جاثیه / ۲۸) ۲۴۲
۱۱۰ـ فمن شاء اتّخذ إلی ربّه سبیلاً (مزمّل / ۱۹) ۲۴۲
۱۱۱ـ إعملوا ما شئتم (فصّلت / ۴۰) ۲۴۲
۱۱۲ـ ولو بسط اللّه الرزق لعباده لبغوا (شوری / ۲۷) ۲۴۲
۱۱۳ـ الرحمن علی العرش استویٰ (طه / ۵) ۲۵۸
۱۱۴ـ و یبقی وجه ربّک (رحمن / ۲۷) ۲۵۸، ۲۶۲
۱۱۵ـ کل شیء هالک إلّا وجهه (قصص / ۸۸) ۲۵۸
۱۱۶ـ و لتصنع علی عینی (طه / ۳۹) ۲۵۸، ۲۶۲
۱۱۷ـ خلقت بیدی (ص / ۷۵) ۲۵۸
۱۱۸ـ و جاء ربّک (فجر / ۲) ۲۵۹
۱۱۹ـ السموات مطویّات بیمینه (زمر / ۶۷) ۲۵۹
۱۲۰ـ یا حسرتی علی ما فرّطت فی جنب اللّه (زمر / ۵۶) ۲۵۹

١٢١ـ و غيض الماء و قضى الأمر (هود / ۴۴) ٢۶٠
١٢٢ـ و لمّا بلغ أشدّه و استوى (قصص / ١۴) ٢۶٠
١٢٣ـ و لقد خلقنا السموات و الأرض (ق / ٣٨) ٢۶١
١٢۴ـ و صوّركم فأحسن صوركم (غافر / ۶۴) ٢۶٢
١٢۵ـ تجرى بأعيننا (قمر / ١۴) ٢۶٢
١٢۶ـ ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر (قمر / ١١ ـ ١٢) ٢۶٢
١٢٧ـ و ما يعلم تأويله إلاّ اللّه و الراسخون فى العلم (آل عمران / ٧) ٢۶٣
١٢٨ـ قل إنّما أنا بشر مثلكم يوحى إلىّ (كهف / ١١٠) ٢٨۵
١٢٩ـ ولا تجعل مع اللّه إلهاً آخر (اسراء / ٣٩) ٢٨۵
١٣٠ـ و إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا (حجرات / ۶) ٢٨۶
١٣١ـ و اتّبعوه لعلّكم تهتدون (اعراف / ۵٨) ٢٨۶
١٣٢ـ قل إن كنتم تحبّون اللّه فاتّبعونى (آل عمران / ٣١) ٢٨۶
١٣٣ـ إنّ الله اصطفى آدم و نوحاً و آل ابراهيم (آل عمران / ٣٣) ٢٨٩
١٣۴ـ و إنّى فضّلتكم على العالمين (بقره / ۴٧) ٢٨٩
١٣۵ـ فسجد الملائكة كلّهم أجمعون (حجر / ٣٠) ٢٨٩
١٣۶ـ و علّم آدم الأسماء كلّها (بقره / ٣١) ٢٨٩
١٣٧ـ سبحانک لاعلم لنا (بقره / ٣٢) ٢٨٩
١٣٨ـ يوم يقوم الروح و الملائكة صفّاً (نبأ / ٣٨) ٢٨٩
١٣٩ـ ربّ السموات و الأرض و ما بينهما الرحمن (نبأ / ٣٧) ٢٨٩
١۴٠ـ و ترى الملائكة حافّين (زمر / ٧۵) ٢٩٠
١۴١ـ و المؤمنون كلّ آمن باللّه (بقره / ٢٨۵) ٢٩٠
١۴٢ـ و إن كنتم فى ريب ممّا نزّلنا على عبدنا (بقره / ٢٣) ٢٩٢

۲. احادیث

۱ـ إیّاک والغلوّ فی الدین ۳۲

۲ـ بعثت إلی الأسود و الأحمر ۳۰۳، ۳۰۵

۳ـ علامات المنافق ثلاث ۳۲۰

۴ـ من صلّی صلوتنا وأکل ذبحتنا ۳۲۴

۵ـ من مات و لم یعرف إمام زمانه مات میتة جاهلیة ۳۳۴

۶ـ الائمّة من قریش ۳۳۸

۷ـ الخلافة بعدی ثلاثون سنة ۳۳۸

۸ـ لانقیلک و لانستقیلک ۳۳۸

۹ـ ألست أولی بکم من أنفسکم ۳۳۹

۱۰ـ أنت منّی بمنزلة هارون من موسی ۳۳۹، ۳۴۶

۱۱ـ إنّ اللّه اصطفی من ولد إسماعیل قریشاً ۳۴۳

۱۲ـ لو کسرت لی الوسادة ثم جلست علیها ۳۴۴

۱۳ـ لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً ۳۴۴

۱۴ـ أنا مدینة العلم و علیّ بابها ۳۴۴

۱۵ـ أقضاکم علیّ ۳۴۵

۱۶ـ لافتی إلاّ علیّ لاسیف إلّا ذوالفقار ۳۴۵

۱۷ـ هما سیّدا شباب أهل الجنّة ۳۴۵

۱۸ـ اللهم إیتنی بأحبّ خلقک إلیک ۳۴۵
۱۹ـ لأعطینّ الرایة رجلاً یحبّ اللّه ۳۴۶
۲۰ـ هذا سیّد العرب ۳۴۶
۲۱ـ من أراد أن ینظر إلی آدم فی علمه ... فلینظر إلی وجه علیّ علیه السلام ۳۴۶
۲۲ـ إنّ اخی و وزیری و خیر من أترکه ... علیّ بن أبی طالب علیه السلام ۳۴۷
۲۳ـ یقتله خیر الخلق ۳۴۷
۲۴ـ علیّ خیر البشر من أبی فقد کفر ۳۴۷
۲۵ـ إنّ الله اطّلع علی أهل الدنیا فاختار منها أباک ۳۴۷
۲۶ـ اللهم إنّی أسألک بکلّ اسم هولک ۱۷۵
۲۷ـ أو استأثرت به فی علم الغیب ۲۱۸
۲۸ـ إنّکم سترون ربّکم یوم القیامة ۲۱۹
۲۹ـ إنّ للّه تسعة و تسعین إسماً ۲۳۴
۳۰ـ إنّه لاجبر و لاتفویض لکن أمر بین أمرین ۲۴۶
۳۱ـ إنّ اللّه خلق آدم علی صورته ۲۵۸، ۲۶۱
۳۲ـ قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن ۲۵۸
۳۳ـ إنّ الجبّار یضع قدمه فی النار ۲۵۹
۳۴ـ إنّه یضحک لأولیائه ۲۵۹
۳۵ـ إنّ الصدقة تضع فی کفّ الرحمن ۲۵۹
۳۶ـ إنّ آدم خُلق علی صورة الرحمن ۲۶۱
۳۷ـ إذا وضع المیّت علی نعشه ۱۶۲
۳۸ـ إن شاءاللّه بکم لاحقون ۳۱۷

۳. اشعار عربی

تأمّل فی التی قلنا تجد فیها جلال الله
فنعم الربّ و المولی تعالی الله تعالی الله ۳۰
هم النجباء الغرّ من آل محمد
و هم بایعوه طائعین لدی الشجر ۳۱
لقد غلب الآفاق أنوار دینه
و سار مسیر الشمس فی الشرق و الغرب ۳۰
أقبل علی النفس و استکمل فضائلها
فأنت بالنفس لا بالجسم إنسان ۳۱
جمّ بدائعه زهر مطالعه
غرّ مقاطعه درّ معانیه ۳۲
علیک بأوساط الأمور فإنّها
نجاة ولا تترکب ذلولاً ولا صعبا ۳۲
إنّ الکلام لفی ال فؤاد و إنّما
جُعل اللسان علی الفؤاد دلیلا ۲۰۷
قَدْ نال عرشاً لم‌ینله نائل
جنّ ولا إنس ولا دیّار ۲۶۰
قَد استوی بِشر علی العراق
من غیر سیفٍ و دمٍ مهراق ۲۶۰

۴. اعلام

این فهرست بدون در نظرگرفتن حالتهای اعرابی و « ال »کلمات عربی تنظیم شده است

آدم (ع) ۲۱۸، ۲۶۱، ۲۶۲، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۳۴۶
آناکسیمندر ۲۷۰
آناکسیمنس ← انکسیمانس
آنتیس تنس ۱۵۹
آنکسایس ← انکسیمانس
آنکسیمانوس ← انکسیمانس
ابـراهـیم (ع) ۱۸۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۴۶
ابرقلس ← اثرقلیطس
ابرقلیطس ← اثرقلیطس
ابن ابی‌الحدید ۳۴۲
ابن راوندی ۱۶۲
ابن سفینه ۳۳۸
ابن سینا (ابوعلی سـینا) ۲۳، ۷۴، ۷۸، ۹۴، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۵۸، ۲۶۹، ۲۲۸
ابن شاذان ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
ابن شهر آشوب ۲۸۸، ۳۳۹، ۳۴۷
ابن عباس ۲۶۳، ۳۰۹، ۳۳۷، ۳۴۳
ابن فورک ۳۱۶
ابن ماجه ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۶
ابن مسعود ۲۶۳، ۳۰۱، ۳۱۶، ۳۴۷
ابن مسعود ← عبدالله بن مسعود
ابن مغازلی ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۶
ابو اسحاق اسفرائنی ۱۷۴، ۲۳۸
ابواسود دئلی ۳۴۴
ابوالبرکات بغدادی ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۶۲، ۱۶۳
ابوالحسن ۵۷
ابوالحسن‌الرضا(ع) ←علی بن موسی الرضا(ع)
ابوالحسینی بصری ۵۶، ۵۷،۵۹، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۳۳۳
ابوبکر ۲۸۸، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۱، ۳۴۲، ۲۴۶، ۲۴۸
ابوبکر باقلانی ۶۰، ۱۰۸، ۱۷۴، ۱۹۹، ۲۳۸، ۲۸۸
ابوحسن ۲۵۳
ابوحنیفه ۲۴۶، ۳۱۵، ۳۱۷، ۳۴۸

ابودحداح ۳۴۱
ابودرداء ۲۸۸، ۳۴۴
ابوذر ۳۴۴
ابوریحان بیرونی ۲۳۷
ابوسفیان ۳۳۷
ابوسهل صعلوکی ۱۷۵، ۳۱۶
ابوطالب ۳۴۳
ابوعبدالله حلیمی ۲۸۸
ابوعلی جبایی ۱۹۷، ۲۳۱، ۲۵۱، ۲۵۳، ۲۸۴، ۳۴۳
ابوعلی محمدبن ابی‌الفضل بن محمد ۲۱، ۲۶، ۳۱
ابولهب ۲۴۳
ابوهاشم ۶۰، ۱۵۱، ۱۹۷، ۲۳۱، ۲۵۳، ۳۲۳
ابو هذیل ۲۰۴، ۲۴۰، ۲۸۴
ابوهریره ۳۲۰
ابو یزید بسطامی ۳۴۵
ابیّ ← ابیّ بن کعب
ابیّ بن کعب ۲۶۳، ۳۰۱
اثرقلیطس ۲۶۹
احمد ← احمد بن حنبل
احمد بن حنبل ۳۱۵، ۳۳۹
احمد بیهقی ۳۴۶
احمد منزوی ۲۶
ارسطاطالیس ← ارسطو
ارسطو ۷۴، ۱۱۵، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۹، ۱۶۲، ۱۶۳، ۲۶۹، ۳۵۰
اسحاق ۲۹۶
اسماعیل ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۴۳
اشعری ۲۲، ۲۳، ۵۶، ۱۴۲، ۱۷۴، ۱۹۹، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۸۴، ۳۱۵، ۳۳۰، ۳۴۳
اشعیا ۳۵۳
اصمّ ← ۳۳۴
اغاذیمون ← غادیمون
افلاطون ۶۴، ۱۳۱، ۱۳۵، ۱۶۳، ۳۵۰
افلاطون ۶۴، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۶، ۱۶۳، ۳۵۰، ۲۷۱، ۳۴۹
افلوطرخس ۱۵۹
النبیّ (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
حضرت سید المرسلین (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
امام الحرمین جوینی ۶۰، ۱۹۹، ۲۳۸، ۳۴۸
امام باقر (ع) ۱۷
امام صادق (ع) ۱۷، ۱۸، ۲۴۶، ۳۴۱، ۳۴۵، ۳۵۳
امام علی (ع) ← علیّ بن ابی‌طالب
امام فخر رازی ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۴۹، ۵۳، ۵۸، ۶۹، ۷۸، ۸۱، ۸۳، ۹۵، ۱۰۳،

۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۲، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۶،
۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹،
۱۴۹، ۱۵۰، ۱۸۲، ۱۹۹، ۲۰۳، ۲۲۸، ۲۴۰،
۲۴۹، ۲۵۷، ۲۶۶، ۲۷۸، ۲۷۹،
۲۸۸، ۲۹۰، ۲۹۶، ۳۱۴، ۳۳۰
امپدکلس ← انباذقلس
املخوس ← فرفوریوس
امیرالمؤمنین ← علیّ بن ابی طالب
انباذ قلس ۱۶۰
انس ← انس بن مالک
انس بن مالک ۲۶۳، ۳۴۶
انکسیمانس ۲۷۰
اوزاعی ۳۱۵
برقلس ← اثرقلیطس
بشر بن مروان ۲۶۰
پرفوریوس ← فرفوریوس
پروتاگوراس ۹۴
پروکلس ← اثرقلیطس
پلوتارخوس ← افلوطرخس
پلوتارک ← افلوطرخس
پلوتینوس ۷۴
پیغمبر اکرم (ص) ۲۲، ۳۰، ۳۹، ۱۶۲، ۲۱۸،
۲۱۹، ۲۲۰، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۶۱،
۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳،
۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۹،
۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۰۸،
۳۱۲، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۴، ۳۳۵،
۳۳۶، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۳، ۳۴۵،
۳۴۷
تالس ۱۶۰، ۲۷۰
تالیس ملطی ← تالس
ترمذی ۳۴۵، ۳۴۶
تیم بن مرّه ۳۳۷
تیم ← تیم بن مرّه
ثامسطیوس ۲۶۹
ثاوفرسطس ۲۶۹
ثوری ۳۱۵
جاثلیق ۳۰۰
جاحظ ۳۲۱، ۳۳۳
جالینوس ۱۲۷، ۱۶۳، ۳۴۹، ۲۷۱
جبرئیل (ع) (جبرائیل (ع)) ۵۱، ۲۱۲، ۳۰۴،
۳۱۷
جعفرصادق (ع) ← امام صادق (ع)
حاتم ۲۹۳
حزقیل ۳۵۳
حسن بصری ۳۲۰
حسن (ع) ۳۳۷، ۳۴۵
حسن مثلث ۳۴۵

حسن مثنی ۳۴۵
حسین بن علی ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۵
حضرت سیّد المرسلین (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
حضرت علی (ع) ← علیّ بن ابی طالب
حمید مفتی ← ابوعلی محمد بن ابی‌الفضل بن محمد
حمیری ۳۴۱
حوّا ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۵
خاتم النبیین (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
خلیل ۱۸۵
خواجه ← خواجه نصیرالدین طوسی
خواجه نصیرالدین طوسی ۱۹، ۲۰، ۱۳۳، ۱۶۳، ۲۵۴
دموکریتوس ← ذیمقراطیس
دیوجانس ۱۵۹
دیوژن ← دیوجانس
دیوگنس ← دیوجانس
ذوالیدین ۳۴۷
ذی الثدیین ۳۴۷
ذیمقراطیس ۹۶، ۱۵۴، ۱۵۹، ۲۷۰
راغب ۱۶۲
راغب (اصفهانی) ۱۲۳
رسول الله (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
رسول خدا ← پیغمبر اکرم (ص)
رسول گرامی (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
روح القدس ۲۵۵، ۳۰۰
زادداشت ۱۸۲
زاهدی ۲۶۳
زبیر ۳۳۷
سعد بن زایده خزاعی ۲۶۰
سقراط ۱۵۹، ۳۵۰
سلمان ۳۴۴
سنجر بن ملکشاه ۲۸۰
شافعی ۶۰، ۲۳۸، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۴۸
شهاب الدین سهروردی ۱۳۰، ۲۲۸
شهرستانی ۲۷۰
شهرستانی ۱۵۵، ۲۷۰
شیث ۲۷۰
شیخ طوسی ← خواجه نصیرالدین طوسی
صادق (ع) ← امام صادق (ع)
صدرالمتألهین شیرازی ۶۹، ۱۷۸
طبرسی ۱۷
عایشه ۳۴۶
عباس ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۳
عبدالرحمن بن عوف ۳۳۴
عبدالله بن سعید ۱۷۵، ۲۰۸، ۲۱۰
عبدالله بن عبدالمطلب بن هاشم ۲۷۶، ۲۹۱
عبدالله بن مسعود ۲۶۳، ۳۰۱، ۳۱۶، ۳۴۷

عبدالله مثنی ۳۴۵
عثمان ۳۳۶، ۳۴۰، ۳۴۸
عثمان بن عفان ۳۳۴
علاّمه طباطبایی ۱۷۸
علیّ بن ابی‌طالب ۱۷، ۲۲۱، ۲۸۸، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۴۸
علیّ بن ابی‌طالب بن عبدالمطلب‌بن هاشم ← علیّ به ابی طالب
علیّ بن فاطمه بنت اسد بن هاشم ← علیّ بن ابی طالب
علی بن موسی الرضا (ع) ۳۴۵، ۲۳۱
علیّ (ع) ← علیّ بن ابی‌طالب
عمر ۳۲۰، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۴۰، ۳۴۶، ۳۴۸
عمرو عبید ۳۱۹
عنبری ۳۲۱
عنبری ۳۲۱
عویمربن مالک ۲۸۸
عیسی (ع) ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۵، ۲۹۷، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۴۶
غادیمون ۲۷۰
غزالی ۲۲، ۱۶۲، ۲۰۸، ۲۷۹، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۳۰، ۳۳۹، ۳۴۸، ۳۵۰
فارابی ۱۸۱، ۲۶۹، ۳۵۰
فارقلیط ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰
فاطمه (ع) ۲۸۵، ۳۳۷، ۳۴۳، ۳۴۷
فخر رازی ← امام فخرالدین رازی
فرّاء ۱۹۶، ۱۹۷
فرعون ۲۸۶
فرفوریوس ۷۴، ۲۵۵
فرفوریوس صوری ← فرفوریوس
فلوطرخس ← افلوطرخس
فلوطین ۷۴
فیثاغورث ۷۴، ۲۷۱
فیلبا ۱۸۴
فیلقوس ← فیلبا
فیلیپوس ← فیلبا
قاضی عبدالجبّار ۱۹۷
قسطنطین ۱۸۳
قیصر ۳۰۵
کسری ۳۰۵
کعبی ۱۵۴، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۳۰، ۳۳۳
لوکیپوس ۹۴
مالک ۳۱۵
محقق دوانی ۵۴

محقق طوسی ← خواجه نصیرالدین طوسی
محمد ابوالفضل محمد ← ابوعلی محمد بن ابی‌الفضل بن محمد
محمد بن زکریّا ۱۲۶
محمد بن عبدالله بن عبدالمطلب ← پیغمبر اکرم (ص)
محمد بن هیصم ۲۵۷
محمد رسول الله (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
محمد (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
محمد (ع) ← پیغمبر اکرم (ص)
محمد مصطفی (ص) ← پیغمبر اکرم (ص)
محمد معین ۸۵، ۱۲۴، ۳۵۶
محمود خوارزمی ۵۹، ۲۴۷، ۳۴۴، ۳۳۹
محمود یزدی مطلق ۲۶
مریم (ع) ۲۸۵
مسیح ۳۰۰
معاویه ۳۳۵
معروف کرخی ۳۴۵
معمربن عباد سلمی ۱۴۹، ۱۶۱
معمر ← معمر بن عباد سلمی
ملامحمد نعیم صحّاف ۲۶
ملکاب ۱۸۳
مـــــــوسی (ع) ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۳۹، ۳۴۶، ۳۵۳
میرداماد ۲۲۸
نجّار ۱۹۶، ۱۹۷
نجاشی ۳۰۵
نسائی ۳۲
نسائی ۳۲، ۳۳۹
نسطور ۱۸۳
نسطورس ۱۸۳
نسفی ۴۵
نظّام ۱۵۴
نعمان بن منذر ۲۶۰
نفس زکیّه ۳۵۴
نمرود ۲۸۶
نوح (ع) ۲۰۷، ۲۸۹، ۳۰۲، ۳۰۴
واصل بن عطا ۳۱۹
هاجر ۲۹۷
هارون ۳۳۹، ۳۴۶
هاشم ۳۴۳
هاشم بن حکم ۱۹۰، ۱۹۳، ۲۴۳
هشام ۲۵، ۱۹۳، ۲۴۳
یحیی (ع) ۳۰۱
یسوع ۳۰۰
یعقوب ۱۸۳
یوشع ۳۴۶

۵. جایها

آکراگاس ۱۶۰
ابدرا ۹۴
اگریگنتوم ۱۶۰
بخارا ۲۲، ۳۳۰
بصره ۱۹۹، ۲۳۶
بغداد ۱۹۹
بیت المقدس ۳۰۴
پاکستان ۲۶
تبوک ۳۴۰
تراکیا ۹۴
خرونئا ۱۵۹
خیبر ۳۴۶
دریای سیاه ۱۵۹
زحل ۱۸۲، ۲۸۰
زهره ۱۸۲
سمرقند ۲۲، ۳۳۰
سینوپ ۱۵۹
شبه جزیره بالکان ۹۴
شمس ۱۸۲
صور ۷۴
عدن ۲۹۷
عراق ۲۰۳، ۲۶۰، ۲۹۷
عطارد ۱۸۲
قسطنطنیه ۲۶۹
قمر ۱۸۲
گنج بخش ۲۶، ۲۷
ماوراء النهر ۲۰۳
مدیترانه ۹۰
مدینه ۳۴۰، ۳۴۴
مریخ ۱۸۲، ۲۸۰
مسجد اقصی ۳۰۴
مسجدالحرام ۳۰۴، ۳۱۷
مشتری ۱۸۲
مکّه ۲۹۱، ۲۹۷، ۳۰۴
ملطیه ۱۶۰
میلتوس ۱۶۰
هند ۱۳۰
یونان ۱۵۹

٦. کتابها

اثباة الهداة ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰
احقاق الحق ۲۸۸، ۳۳۸، ۳۴۰، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷
اربعین ۲۱، ۱۶۰
اشارات ← الاشارات و التنبیهات
اصل الاصول ۲۲۸
اصول الحدیث و احکامه ۲۹۳
اقرب الموارد ۲۳۲، ۲۵۹
الاربعین ← اربعین
الارشاد ۳۳۷
الاستبصار ۲۵۹
الاشارات ← الاشارات و التنبیهات
الاشارات و التنبیهات ۲۱، ۷۸، ۸۱، ۸۲، ۹۵، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۲۵، ۱۲۹، ۲۲۸، ۲۷۷
الالواح ← الواح عمادی
الحاشیه ۱۰۳، ۲۶۱
الخصائص، نسائی ۳۳۹
الدرة الفاخرة ۲۲۸
السنن، ابن ماجه ۳۳۹، ۳۴۵
السنن، ترمذی ۳۴۵
الشفاء ۲۱، ۱۰۳، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۵۸
الصحائف ۲۱
الصحاح ۱۳۵
الصحاح ۱۳۵
الصفات ۲۱، ۲۳۲
العمدة ۳۳۸، ۳۳۹
الفردوس ۲۸۸، ۳۴۷
الفضائل، ابن شاذان ۳۳۸، ۳۴۰
الفضائل، ابن مغازلی ۳۳۹
القبسات ۲۲۸
الکافی ← کافی
اللسان ← لسان العرب
المباحث المشرقیه ۲۱، ۵۶، ۶۹، ۸۱، ۸۲، ۸۸، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۴، ۱۳۶،

۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۵۷، ۱۶۳، ۱۶۴، ۲۲۸، ۲۴۹، ۲۶۴، ۲۶۶
المسند، احمد بن حنبل ۳۳۹
الملل و النحل ۲۷۷، ۳۳۸
المناقب، ابن شهر آشوب ۲۸۸، ۳۳۹، ۳۴۷
المناقب، ابن مغازلی ۳۴۴، ۳۴۶
المناقب، خوارزمی ۳۳۹، ۳۴۴
المنقذ من الضلال ۲۹۴، ۳۳۹
المواقف ← مواقف
النهایة ۳۴۰
الواح عمادی ۲۱، ۱۳۰
انجیل ۲۱، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۹۷، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۴۴، ۳۵۳
ایساغوجی ۷۴
بحارالانوار ۱۶۲، ۱۷۵، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۱، ۲۸۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۱۷، ۳۲۰، ۳۲۴، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۶، ۳۴۷
بزرگان فلسفه ۹۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۷۰
بیان الادیان ۱۸۳، ۱۸۴، ۲۳۷، ۲۷۰
تاریخ طبری ۳۳۸
تاریخ فلسفه ۹۴، ۱۶۰، ۲۷۰
تاریخ فلسفه در جهان اسلامی ۲۷۰
تاریخ یعقوبی ۳۳۷، ۳۳۸
تجرید الاعتقاد ۱۹
تجرید الاعتقاد ۱۹
تحفة الهند ۲۳۷
ترجمهٔ المظاهر الالهیة ۲۳۴
ترجمهٔ اناجیل اربعه ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۹۸، ۳۰۰
تلخیص المحصّل ۲۱، ۴۱، ۵۵، ۶۹، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۱، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۷، ۱۵۹، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۹۰، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۶، ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۵۹، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۱، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۱۸، ۳۱۹
تورات ۲۱، ۲۶۱، ۲۶۹، ۲۹۴، ۲۹۶، ۲۹۷، ۳۰۰، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۴۴، ۳۵۳
تهذیب الاحکام ۲۵۹، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۵، ۳۴۷
خصال ۳۳۸
ذخائر العقبی ۳۳۹
روح فلسفه قرون وسطی ۱۵۹
روض الجنان ۲۵۹
سنن نسائی ۳۲
شرح التعرّف ۲۵۸
شرح التعرف ۲۵۸

شرح المقاصد ۴۵، ۳۳۴، ۳۳۷
شرح المواقف ۳۳۴
شرح عقاید نسفی ۴۵
شرح مقدمهٔ قیصری ۲۳۲
شرح نهج البلاغه، ابن ابی الحدید ۳۴۳
شفا ← الشفاء
علیّ و السنّة ۳۴۶
فرائد السمطین ۳۴۴
فرهنگ فارسی ۸۵، ۱۲۴، ۳۵۶
فضائل الخمسة ۳۴۵
فضائل الصحابه ۳۴۶
فهرست مشترک نسخه‌های خطی فارسی پاکستان ۲۶
قاموس البحرین ۱۹، ۲۱، ۳۲
قرآن ۲۱۲، ۲۸۱، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۰۱، ۳۵۵
کافی ۲۳۴، ۲۴۶، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۸۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۶، ۳۴۷
کتاب مقدس ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۶۰، ۲۹۸
کشاف اصطلاحات الفنون ۴۵
کشف الغمة ۲۸۸، ۳۴۴، ۳۴۷
کنزالعمال ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۸۸، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۳۴، ۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۴، ۳۴۶
لسان العرب ۱۲۳
لسان العرب ۳۰، ۱۲۳
ماللهند ۲۳۷
مبانی و تاریخ فلسفهٔ غرب ۹۴، ۱۵۹، ۱۶۰، ۲۷۰
مبدأ و معاد ۷۴
مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق ۱۳۰
محصّل افکار المتقدمین و المتأخرین ۲۱، ۱۰۶، ۱۲۶
محصّل ← محصّل افکارالمتقدمین و المتأخرین
محیط المحیط ۱۲۳
مستدرک الوسائل ۲۳۴، ۲۵۹
مصابیح السنة ۳۳۸
مصباح الانس ۲۲۸
معجم متن اللغة ۲۳۲، ۲۵۹
مفردات الراغب ۱۲۳
مقاصد ۲۱
فهرست نسخه‌های خطی کتابخانهٔ گنج بخش ۲۶
من لایحضره الفقیه ۲۸۸، ۳۳۹، ۳۴۵، ۳۴۷
منهج الصادقین ۲۵۹
مواقف ۲۱، ۱۲۵، ۱۴۲
نزل الابرار ۳۳۹، ۳۴۴، ۳۴۷
نفس ارسطو ۱۵۸
نقد النصوص ۲۳۲، ۲۳۴
نهایة العقول ۳۴۰
نهج البلاغه ۱۷
ینابیع المودة ۳۳۹

۷.گروهها

این فهرست بدون در نظرگرفتن حالتهای اعرابی و « ال »کلمات عربی تنظیم شده است

ائمه (ع) ۱۷
ائمهٔ تفسیر ۳۳۹
ارباب تحصیل ۱۹۰
ارباب علم ← اهل علم
ازارقه ۳۱۹، ۳۲۰
اسلامیان ۴۵
اسماعیلیه ۳۳۵
اشـــــــاعره ۱۸، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۵۵، ۳۲۵، ۱۹۷، ۱۵۰، ۲۰۴، ۲۲۶، ۲۴۲، ۲۸۸، ۳۲۶، ۲۰۰، ۲۰۱
اصحاب ارسطو ۱۳۶
اصحاب الریاضه ۱۱۱
اصحاب النفوس القویّه ۱۱۲
اصحاب بُعد ۱۳۱، ۱۲۹
اصحاب طلسمات ۱۸۱
اصفیا ۲۹۵، ۲۹۷
اصولیون ۲۰۷، ۳۴۹
اطبّا ۱۵۹، ۱۶۱
افلاکیّه ۱۸۲
الراسخین فی العلم ← راسخان
الفضیلیه ۲۸۵
اقدمین ۱۱۸
الیهودیه ← یهود
امامیه ۱۸، ۱۹، ۲۸۸، ۳۴۹، ۱۶۲
امّت ۲۳۷
انـــــــبیا ۳۰۸، ۱۱۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۷۷، ۲۸۰، ۳۰۸، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۴۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۲۹۷
اندیشمندان ۱۸
اوایل فلاسفه ۱۳۷، ۲۷۷
اوایل معتزله ۱۶۴
اولیا ۱۱۲، ۲۸۷، ۲۹۴
اهل تحصیل ۶۲
اهل تحقیق ۵۶، ۲۴۶، ۶۸، ۶۹

اهل تفسیر ۲۶۳
اهل تکلیف ۳۲
اهل حدیث ۴۷
اهل حقّ ۳۷، ۵۹، ۶۰، ۲۲۴
اهل حلّ و عقد ۳۳، ۳۳۴
اهل خلاف ۶۰
اهل سلام ۲۵۶، ۲۶۸، ۳۳۴، ۳۵۰
اهل سنّت ۵۱، ۱۸، ۲۲، ۲۰۹، ۲۲۷، ۲۳۴، ۲۳۲، ۲۳۸، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۱، ۱۷۲، ۱۷۴، ۳۲۱، ۳۲۳، ۱۰۹، ۱۵۰، ۱۵۳، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۴۱، ۱۹، ۳۱۵، ۲۰۴، ۲۱۳، ۱۹۸، ۲۱۴، ۲۱۰
اهل ضلالت و بدعت ۳۳۵
اهل عالم ۱۸۵، ۲۶۸
اهل عرف ۱۳۳، ۱۳۲
اهل عقل ۱۵۴
اهل علم ۶۱، ۶۲، ۱۹۶، ۲۳۲
اهل لغت ۲۳۲
اهل ملّت ۸۲، ۱۸۷، ۸۳، ۸۷، ۱۳۰، ۱۳۹، ۱۶۴، ۱۹۰، ۱۲۱، ۱۰۹، ۲۵۳، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۴، ۲۳۸
براهمه ۱۶۴، ۱۳۰، ۲۷۸، ۳۰۱، ۳۲۵
بلغا ۲۹۲
بنوامیّه ۳۴۲
بنی‌اسرائیل ۲۹۶
پیروان حکمت صدرایی ۶۹
پیروان و شاگردان فلوطین ۷۴
پیغامبران ← انبیا
تابعین ۴۵، ۲۶۳، ۳۱۶
تبع تابعین ۴۵
ترسایان ۱۸۴
ترکان ۲۳۷
تفضّلیه ۳۱۹
تلامذهٔ ارسطو ۱۳۹
ثنویّه ۱۸۲، ۲۳۱، ۲۲۴، ۲۶۹، ۲۷۱
جبائیّه ۳۲۶
جمهور ۱۹۰، ۲۵۶
جمهور اصحاب ۲۰۹
جمهور خوارج ۳۱۹
حرنانیین ۲۷۰
حکما ۵۲، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۱۵۷، ۱۶۲، ۱۶۴، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۱۵، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۵۳، ۲۹۶، ۵۳، ۵۵، ۶۹، ۸۴، ۸۵، ۹۲، ۸۶، ۹۱، ۹۳، ۲۵۴، ۲۶۱، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۵، ۲۲۸، ۱۴۸، ۲۷۹

حکمای اسلام ۱۹، ۲۰۱
حکمای اشراقی ۶۹
حکمای الهی ۲۷۲
حکمای متأخر ۶۹
حکمای متأله ۲۰، ۷۴، ۲۲۸، ۳۵۰
حکمای متقدم ۱۳۲، ۱۵۳، ۱۵۴، ۱۵۷
حکمای مشا (مشائین) ۲۱، ۱۳۹، ۶۹
حکمای هند ۱۲۹
حنابله ۲۰۴، ۲۰۶
حواریان ۱۸۵، ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱
خلفای اربعه ۳۳۸، ۳۴۷، ۳۴۸
خوارج ۲۸۵، ۳۳۴، ۳۳۶، ۳۴۳
خوارج کرامیّه ۳۱۶
دانشمندان مسلمین ۴۶
دهریّه (دهریون) ۲۷۸، ۲۷۲، ۳۰۱، ۲۹۱
دین باوران ۱۷
راسخان ۱۸۶، ۲۴۶
راهبان ۲۹۹
ربّانیان ۳۰۱
رسولان الهی ۱۷
رواقیان ۱۵۹
زفرّانیان ۳۰۱
زهّاد ۲۹۱
زیدیه ۳۲۰، ۳۳۶
سامریان ۳۰۱
شیعه ۳۳۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۴۱، ۳۴۲، ۲۸۸، ۳۴۸
صابیان ۲۸۰
صاحبان ادیان مشهور ۲۱
صالحیه ۳۳۴
صحابه ۴۵، ۲۶۳، ۳۳۵، ۳۳۶، ۳۳۷، ۳۳۸، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۶۱، ۳۱۶
صوفیه ۲۳۷، ۲۳۸
طباعیّه ۱۸۲
طبیعییان ۱۶۰، ۹۶، ۳۵۷، ۳۵۴، ۳۴۹
عالمان متأله ۱۹
عامّه ۱۸، ۲۷۶، ۳۴۰
عرب ۲۹۴، ۳۰۳
عرف ۲۳۲
عرفا ۲۱، ۲۵، ۲۲۸
عقلا ۲۴، ۲۵، ۵۳، ۵۶، ۲۴۳، ۳۰۸، ۱۸۹، ۸۷، ۹۸، ۳۴۸، ۲۲۱، ۲۲۰، ۲۲۳، ۹۴، ۱۹۸، ۱۴۵، ۱۱۸
علما ۱۸، ۲۳، ۲۵، ۲۰۳، ۲۵۳، ۱۹۴، ۲۱۲، ۲۳۸
علمای امامیّه ۳۴۱
علمای دین ۴۵
علمای شیعه ۳۴۱
علمای صاحب افتا ۲۱

علمای عامه ۲۲، ۳۳۴
عوام صحابه ۳۳۷
عیسوی ۳۰۵
فجّار ۲۹۱
فصحا ۲۹۲
فقها ۲۳، ۳۲۸، ۳۳۰، ۲۰۳
فقهای بخارا ۳۳۰
فقهای بخارا و سمرقند ۲۲
فقهای حنفیّه ۲۰۳
فقهای ماوراء النهر ۲۰۳
فلاسفه ۳۳، ۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۶۸، ۸۲، ۸۷، ۹۶، ۹۸، ۱۰۳، ۱۰۹، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۰، ۱۸۷، ۱۸۸، ۱۸۹، ۱۹۶، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۲۴، ۲۲۸، ۲۳۸، ۲۴۱، ۲۴۳، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۶۴، ۲۶۷، ۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۸، ۲۸۰، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۰۱، ۳۲۲
فلاسفهٔ اسلامی ← حکمای اسلام
فلاسفهٔ طباعیّه ۲۲۹
فلاسفهٔ متأخر ۱۵۵
فلاسفهٔ متأله ← حکمای متأله
فلاسفهٔ متقدم ← حکمای متقدم
فلاسفهٔ محقق ۱۶۴
فلاسفهٔ منجّمه ۲۲۹
فلاسفهٔ نواطلاطونی ۷۴
فیلسوفان غیر الهی ۲۷۷
فیلسوفان غیرالهی ۲۷۷
فیلسوفان کلبی ۱۵۹
قدما ۲۴، ۱۴۷
قدمای فلاسفه ← حکمای متقدم
قدمای معتزله ۱۶۲، ۱۴۹، ۱۵۴، ۳۴۱، ۳۲۶
قدماء الطبیعیین ۱۵۴
قدماء المعتزله ← قدمای معتزله
قریش ۳۴۳، ۳۳۸
قسّیسان ۲۹۹
قـــــوم ۲۵، ۵۴، ۶۱، ۱۷۷، ۱۰۶، ۱۹۳، ۱۹۸، ۱۹۳
قوم موسی ۲۸۴
کرامیّه ۱۷۲، ۱۷۳، ۲۵۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۱۳، ۲۴۴، ۳۲۵، ۱۹۷
کفّار (کافرین) ۲۱۹، ۲۴۰، ۲۳۳
مـــــتأخران ۲۰، ۳۲، ۴۵، ۵۸، ۹۱، ۹۷، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۱۸، ۱۳۹، ۲۰۵، ۲۴۹
متقدمان ۳۲، ۴۵، ۵۸، ۹۷، ۱۱۸، ۱۵۴، ۱۶۳، ۲۴۹
متکلمان ۲۰، ۳۳، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۷۶، ۷۷، ۸۶، ۸۷، ۹۲، ۹۳، ۹۸، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۷،

۱۵۸، ۱۶۱، ۱۶۷، ۱۷۲، ۱۷۴، ۲۰۵،
۲۴۳، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۶۷، ۲۶۸، ۲۷۱،
۲۷۲، ۲۷۷، ۲۷۹، ۳۵۰
مجسّمه ۲۵۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۴
مجوس ۱۸۲، ۲۹۴، ۳۰۱، ۲۳۱، ۲۶۸، ۲۹۱
محققان ۷۴، ۹۸، ۱۱۷، ۱۳۵، ۳۱۳، ۵۵، ۵۸،
۶۰، ۷۵، ۱۹۸
محققان اشاعره ۱۹۶
محققان ملّت ۱۸۹، ۱۹۱
محققین مفسّرین ۳۴۱
مخالفان ۳۱۶، ۳۳۵
مرجئه ۳۱۹
مسلمانان ۱۸، ۳۳۵
مشّا ← حکمای مشّا
مشایخ اهل سنّت ۱۹۳
مشایخ عراق ۲۰۳
مشبّهه ۲۱۳
مشرکان ۱۸۱
مشهور ۲۴
معاصرین ۱۹
معتزله ۱۸، ۲۲، ۵۵، ۵۹، ۶۸، ۱۷۲، ۳۰۹،
۳۱۵، ۳۲۱، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۸،
۳۳۰، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۰، ۲۰۴، ۲۲۰،
۲۲۱، ۲۳۶، ۲۴۴، ۲۵۳، ۲۸۸، ۳۳۳،
۳۳۴، ۳۴۳، ۲۱، ۱۵۴، ۲۲۴، ۱۰۹، ۲۱۰،
۲۰۶، ۲۲۳، ۲۲۹، ۳۲۷، ۱۹۸، ۱۹۶،
۳۱۶، ۳۵۰
معتزلهٔ بصره ۱۹۹
معتزلهٔ بغداد ۱۹۹
مفسّران ۳۰۴، ۳۱۲
ملکابیه ۱۸۳، ۱۸۴
ملّییون ۱۵۳
منجّمان ۱۸۲، ۲۸۰
منجّمه ← منجّمان
منطقیان ۸۴، ۱۴۰
منکران رؤیت ۲۱۳
مهندسان ۱۴۰، ۱۴۱
ناقلان شرع ۳۰۷
نسطوریه ۱۸۳، ۱۸۴
نصاری ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۳،
۳۰۷، ۲۵۵، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۹۱، ۳۵۰،
۳۵۳
ولات حلّ و عقد ← اهل حلّ و عقد
هندیان ۲۳۷
یعاقبیه ۱۸۳، ۱۸۴
یهود ۲۶۸، ۲۹۱، ۲۹۴، ۳۰۱، ۳۰۳،
۳۰۵، ۳۲۳، ۲۶۸
یهودیان ← یهود

۸. منـــابع

۱. قرآن کریم. ترجمه و تفسیر مهدی الهی قمشه‌ای. تهران : بنیاد نشـر و تـرویج قـرآن، انـتشارات صالحی، ۱۳۶۳ ش.

۲. نهج البلاغه. ترجمهٔ سیّد جعفر شهیدی. چاپ هفتم. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴ش.

۳. آگاهی و گواهی. مهدی حائری یزدی. تهران : مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.

۴. اپانیشادها. ترجمهٔ شاهزاده دارشکوه. تصحیح جلالی نائینی. تهران : چاپ تابان، ۱۳۴۰ ش.

۵. أثولوجیا. فلوطین. تحقیق عبدالرحمن بدوی. الطبعة الاولی. قم : انتشارات بیدار، ۱۴۱۳ ق.

۶. أحقاق الحق. قاضی نورالله الشوشتری. قم : مکتبة آیت الله العظمی المرعشی النجفی.

۷. ادیان و مکتب‌های فلسفی هند. داریوش شایگان. چاپ سوم. تهران : مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲ ش.

۸. أصل الاصول. ملّانعیما طالقانی. تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تـهران : انـتشارات انـجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۸ ش.

۹. أعیان الشیعة. السیّد محسن الامین. بیروت : دارالتعارف للمطبوعات، ۱۴۰۳ ق (۱۹۸۳ م).

۱۰. الارشاد. محمّد بن محمّد المفید. نجف اشرف.

۱۱. الإرشاد إلی قواطع الادلّة فی اصول الاعتقاد. امام‌الحرمین ابوالمعالی الجوینی . حقّقه و علّق علیه و قدّم و فهرسه محمد یوسف موسی و علی عبدالمنعم عبدالحمید. بغداد : مکتبة الخانجی، ۱۳۶۹ ق.

۱۲. الإسلام عقیدة و شریعة. محمّد شلتوت. قاهره: دارالروق، ۱۹۷۲ م.

۱۳. الإشارات و التنبیهات. ابن سینا. الطبع الثانی. دفتر نشر الکتاب، ۱۴۰۳ ق.

۱۴. الأعلام. خیرالدین الزرکلی. الطبعة السادسة. بیروت : دارالعلم للملایین، ۱۹۸۴ م.

۱۵. الإقتصاد فی الإعتقاد. ابوحامد محمّد الغزالی. عارضه باصول و علّق حواشیه و قدّم له ابراهیم آکاه

چوبوقچی و حسین آقای. آنقره : کلیة الإلهیات، ۱۹۶۲ م.
۱۶. **الالهیات**. جعفر السبحانی. الطبعة الثالثة. قم : المرکز العالمی للدراسات الإسلامیة، ۱۴۱۱ ق.
۱۷. **الإمامة و السیاسة**. إبن قتیبة الدینوری. تحقیق محمد الزینی. القاهره : مؤسسة الحلبی و الشرکاء.
۱۸. **الباب الحادی عشر مع شرحیه**. مقداد بن عبدالله السیوری و أبوالفتح بن محذوم الحسینی. حقّقه و قدّم علیه الدکتور مهدی محقق. چاپ اوّل. تهران : مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۵ ش.
۱۹. **التاریخ**. أحمد بن علی یعقوب الواضح الیعقوبی. بیروت : ۱۹۶۰م.
۲۰. **التعریفات**. السیّدالشریف الجرجانی. الطبعة الاولی. تهران : انتشارات ناصر خسرو.
۲۱. **التمهید**. أبوبکر محمّد بن الطیب الباقلانی. تصحیح یوسف مکارثی الیسوی. بیروت : المکتبة الشرقیة، ۱۹۷۵ م.
۲۲. **الجامع الصحیح**. أبوعیسی محمّد الترمذی. بیروت : داراحیاء التراث العربی.
۲۳. **الجامع الصغیر**. جلال الدین السیوطی. بیروت : دارالکتب العلمیة.
۲۴. **الحاشیة علی تهذیب المنطق**. عبدالله یزدی. الطبعة الثامنة. قم : مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۴۱۵ ق.
۲۵. **الحدود** (المعجم الموضوعی للمصطلحات الکلامیة). قطب‌الدین النسیابوری القمری. الطبعة الاولی. قم : مؤسسه الإمام الصادق (ص)، ۱۴۱۴ ق.
۲۶. **الحکمة المتعالیه**. صدرالدین محمّد الشیرازی. الطبعة الثالثه. بیروت : داراحیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۷. **الخصائص**. الإمام النسائی. تحقیق الدکتور الأمینی. تهران.
۲۸. **الدّرة الفاخرة**. عبدالرحمان جامی. به اهتمام نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی. چاپ اوّل. تهران : مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۸ ش.
۲۹. **الذریعة إلی تصانیف الشیعة**. آقابزرگ الطهرانی. الطبعة الثالثة. بیروت : دارالأضواء، ۱۴۰۳ ق (۱۹۸۳ م).
۳۰. **السنن**. الإبن ماجة. تحقیق محمّد فؤاد عبدالباقی. بیروت : دارالفکر.
۳۱. **السنن**. الإمام النسائی. بیروت : دارالفکر.
۳۲. **الشامل فی اصول الدین**. إمام الحرمین أبوالمعالی الجوینی. حقّقه و قدّم علیه ر.م. فرانک. چاپ اوّل. تهران : انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۰ ش.

۳۳. الشفاء. إبن سينا. قم : منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، ۱۴۰۵ ق.
۳۴. الصحيح. أبوالحسين مسلم القشيرى النيسابورى. تحقيق محمّد فؤاد عبدالباقى. بيروت : داراحياء التراث العربى.
۳۵. الصحيح. أبوعبدالله البخارى. تحقيق قاسم الشماعى الرفاعى. بيروت : دارالقلم. ۱۴۰۷ ق.
۳۶. الغدير. عبدالحسين أحمد الأمينى النجفى. بيروت : دارالكتاب العربى، ۱۳۸۷ ق.
۳۷. الفردوس. أبوشجاع شيرويه الديلمى. تحقيق السعيد بن بسيونى زغلول. بيروت: دارالكتب العلميه، ۱۴۰۶ ق.
۳۸. الفهرست. أبوالفرج محمد بن إسحاق بن النديم. بيروت : مكتبة خياط، ۱۹۶۴ م.
۳۹. القبسات. محمّد بن محمّد الداماد الحسنى. به اهتمام مهدى محقق. تهران : انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۷.
۴۰. الكشاف. محمود بن عمر الزمخشرى. بيروت : دارالكتاب العربى.
۴۱. المباحث المشرقية. الفخر الرازى. الطبعة الثانية. قم : انتشارات بيدار، ۱۴۱۱ ق.
۴۲. المراجعات. السيّد عبدالحسين شرف‌الدين‌الموسوى. تحقيق حسين‌الراضى، بيروت: ۱۴۰۲ق.
۴۳. المسند. أحمد بن حنبل. بيروت : دارصادر.
۴۴. المظاهر الالهية. صدرالمتألهين شيرازى. ترجمه و تعليق سيّدمحمّد طبيبيان. چاپ اوّل: تهران : مؤسسهٔ انتشارات اميركبير، ۱۳۶۴ ش.
۴۵. المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى. ا.ى. ونستک. ليدن : مطبعة بريل، ۱۹۳۶ م.
۴۶. المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمّد فؤاد عبدالباقى. بيروت : داراحياء التراث العربى.
۴۷. المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث الكتب الأربعة. زير نظر على‌رضا برازش. چاپ اوّل. تهران : انتشارات احياء كتاب، ۱۳۷۳ ش.
۴۸. المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث بحارالأنوار. زير نظر على‌رضا برازش. چاپ اوّل. تهران : انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامى، ۱۳۷۲ ش.
۴۹. المعجم المفهرس لألفاظ أحاديث مستدرک الوسائل. زير نظر على‌رضا برازش. چاپ اوّل. تهران : انتشارات انصاريان، ۱۳۷۳ ش.
۵۰. المقالات و الفرق. سعد بن عبدالله أبى خلف الأشعرى القمى. صحّحه و قدّم له و علّق عليه محمد جواد مشكور. چاپ دوم. تهران : مركز انتشارات علمى و فرهنگى، ۱۳۶۱ ش.

۵۱. الملل و النحل. عبدالکریم الشهرستانی. تحقیق محمد بدران. بیروت.
۵۲. المناقب. إبن شهر آشوب. قم : انتشارات اسماعیلیان.
۵۳. المنقذ من الضلال بهامش الإنسان الکامل. أبو حامد محمد الغزالی. مصر : المطبعة الازهریة، ۱۳۶۱.
۵۴. المواقف فی علم الکلام. عبدالرحمن الإیجی. بیروت : عالم الکتب.
۵۵. المیزان فی تفسیر القرآن. السیّد محمّد حسین الطباطبایی. الطبعه الثانیة. بیروت : مؤسسة الأعلمی، ۱۳۹۱ ق.
۵۶. النهایة. إبن اثیر. الطبعة الرابعة. قم : انتشارات اسماعیلیان، ۱۳۶۷ ش.
۵۷. الیقین فی فضائل امیرالمؤمنین. العلّامه الحلّی. تحقیق حسین الدرگاهی. الطبعة الاولی. تهران : مؤسسة الطبع و النشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامی، ۱۴۱۱ ق (۱۹۹۱ م).
۵۸. اندیشه‌های کلامی شیخ مفید. مارتین مکدرموت. ترجمهٔ احمد آرام. چاپ اوّل. تهران : انتشارات مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳ ش.
۵۹. أنیس الموحدین. محمّد مهدی نراقی. تصحیح و پاورقی از شهید آیةالله قاضی طباطبایی با مقدمهٔ استاد علاّمه حسن حسن زادهٔ آملی. چاپ اوّل. تهران : انتشارات الزهراء، رجب ۱۴۰۳ ق.
۶۰. أقرب الموارد. سعید الخوری الشرتونی اللبنانی. قم : منشورات آیة الله العظمی المرعشی النجفی، ۱۴۰۳ ق.
۶۱. بزرگان فلسفه. هنری توماس. ترجمهٔ فریدون بدره‌ای. تهران : انتشارات کیهان با همکاری انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲ ش.
۶۲. بصائر الدرجات. أبی‌جعفر الصفار. تهران : مؤسسة الأعلمی، ۱۳۶۲ ش.
۶۳. بیان الأدیان. أبوالمعالی محمّد الحسینی العلوی. به تصحیح عباس اقبال. تهران : انتشارات ابن سینا، ۱۳۱۲ش.
۶۴. تاریخ فلسفه. فردریک کاپلستون. ترجمهٔ جلال الدین مجتبوی، ج ۱. چاپ دوم. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی ـ سروش، ۱۳۶۸ش.
۶۵. تاریخ فلسفه در جهان اسلامی. حنّا الفاخوری و خلیل الجر. ترجمهٔ عبدالمحمد آیتی. چاپ دوم. تهران : کتاب زمان، ۱۳۵۸ ش.
۶۶. تحفة الهند. میرزاخان فخرالدین محمّد. تصحیح دکتر نورالحسن انصاری. تهران : انتشارات بنیاد

فرهنگ ایران، ۱۳۵۴ ش.
۶۷. **تحقیقی در مسائل کلامی**. اسعد شیخ الإسلامی. چاپ دوم. تهران : مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ش.
۶۸. **تذکرة الخواص**. العلاّمة سبط بن الجوزی. تهران : مکتبة نینوی الحدیثة.
۶۹. **ترجمهٔ اناجیل اربعه**. میرمحمّد خاتون‌آبادی. به کوشش رسول جعفریان. چاپ اوّل. قم : مرکز آموزشی پژوهشی امام خمینی ره، ۱۳۷۳ ش.
۷۰. **تفسیر الفخر الرازی**. محمّد الرازی. بیروت : دارالفکر، ۱۴۱۰ ق (۱۹۹۰ م).
۷۱. **تقریب المعارف فی الکلام**. تقی‌الدین أبی‌الصلاح الحلبی. تقدیم و تصحیح رضا الاستاذی. قم : ۱۳۶۳ ش.
۷۲. **تلخیص المحصّل**. خواجه نصیرالدین طوسی. به اهتمام عبدالله نورانی. چاپ اوّل. تهران : مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۵۹ ش.
۷۳. **تمدن اسلامی در قرن چهارم**. آدام متز. ترجمهٔ علیرضا ذکاوتی. تهران : مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴ ش.
۷۴. **تمهید الاصول**. شیخ طوسی. ترجمهٔ عبدالحسین مشکوة الدینی. تهران : انتشارات انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۵۸ ش.
۷۵. **دائرة المعارف بزرگ اسلامی**. زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی. چاپ اوّل. تهران : ۱۳۶۷ ش.
۷۶. **روانشناسی شفا**. ابن سینا. ترجمهٔ علی اکبر دانا سرشت. چاپ پنجم. تهران : مؤسسه انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۷۷. **روح فلسفهٔ قرون وسطی**. اتیل ژیلسون. ترجمهٔ ع. داوودی. چاپ اوّل. تهران : شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۶ ش.
۷۸. **روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن**. أبوالفتوح رازی. مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱ ش.
۷۹. **سرگذشت و عقاید فلسفی خواجه نصیرالدین طوسی**. محمّد مدرّس زنجانی . چاپ اوّل. تهران : مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۳ ش.
۸۰. **سرمایهٔ ایمان**. عبدالرزاق لاهیجی. تصحیح صادق لاریجانی آملی. چاپ اوّل. تهران : انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲ ش.

۸۱. سه رساله از شیخ اشراق. شهاب‌الدین سهروردی. تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اوّل. تهران : انجمن حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۹۷ ق.
۸۲. شرح اصول الکافی. صدرالدین محمّدالشیرازی. تصحیح محمد خواجوی. چاپ اوّل. تهران : مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۸۳. شرح الاصول الخمسة. قاضی ابوالحسین عبدالجبار. قاهره : عبدالکریم عثمان، ۱۹۶۵ م.
۸۴. شرح المقاصد فی الکلام. سعدالدین تفتازانی. چاپ مصر.
۸۵. شرح المنظومه. ملّاهادی سبزواری. قم : انتشارات دارالعلم.
۸۶. شرح المواقف فی الکلام. میرسیّد شریف الجرجانی. مصر : ناشر، محمد افندی؛ ۱۳۲۵ ق.
۸۷. شرح بیست و پنج مقدمه در اثبات باری تعالی. أبوعبدالله محمّد بن أبی‌بکر تبریزی. ترجمهٔ سیّد جعفر سجادی، به اهتمام مهدی محقق. چاپ اوّل. تهران : انتشارات مؤسسهٔ مطالعات اسلامی، ۱۳۶۰ ش.
۸۸. شرح عقائد النسفی. سعدالدین تفتازانی. مصر : ۱۳۱۹ ق.
۸۹. شرح مقدمهٔ قیصری. سیّد جلال الدین آشتیانی. چاپ سوم. تهران : مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰ ش.
۹۰. شرح نهج البلاغه. إبن أبی الحدید. قم : مکتبة آیةالله العظمی مرعشی نجفی.
۹۱. شوارق الالهام فی شرح تجرید الکلام. عبدالرزاق لاهیجی. چاپ سنگی. تهران : ۱۳۳۰ ق.
۹۲. علم الیقین. الفیض الکاشانی. قم : انتشارات بیدار، ۱۳۵۸ ش.
۹۳. علم کلام. سیّداحمد صفایی. ج ۱. تهران : نشر آفاق، ۱۳۶۰ش.
۹۴. علم کلام. سیّداحمد صفایی. ج ۲. تهران : انتشارات دانشگاه تهران، مهر ۱۳۶۱ ش.
۹۵. علیّ و السنة. سیّد هاشم البحرانی. ترجمهٔ محمد امینی. تهران : مؤسسهٔ دین و دانش ـ انتشارات قدر، زمستان ۱۳۶۴ش.
۹۶. عمدة عیون صحاح الأخبار. إبن البطریق. قم : مؤسسة نشر الإسلامی، ۱۴۰۷ ق.
۹۷. عوالی اللئالی. إبن أبی جمهور الإحسائی. تحقیق مجتبی العراقی. قم : ۱۴۰۳ ق.
۹۸. عیوان مسائل النفس. حسن حسن‌زادهٔ آملی. چاپ اوّل. تهران: مؤسسهٔ انتشارات‌امیرکبیر، ۱۳۷۱ش.
۹۹. فرائد السمطین. الإمام الحموئی. تصحیح شیخ باقر المحمودی. بیروت : مکتبة المحمودی.
۱۰۰. فرهنگ فارسی. محمّد معین. چاپ هشتم. تهران : مؤسسهٔ انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۱ ش.

۱۰۱. **فرهنگ فرق اسلامی**. محمّدجواد مشکور. چاپ دوم : مشهد : بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۷۲ ش.

۱۰۲. **فضائل الخمسة من الصحاح الستة**. مرتضی الحسینی الفیروزآبادی. الطبعة الثالثه. تهران : دارالکتب الإسلامیه، ۱۳۷۱ ش.

۱۰۳. **فلسفه در ایران، مجموعهٔ مقالات**. چاپ ششم. تهران : انتشارات حکمت، زمستان ۱۳۶۹ ش.

۱۰۴. **فلسفه و کلام اسلامی**. مونتگمری وات. ترجمهٔ ابوالفضل عزّتی. چاپ اوّل. تهران : انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.

۱۰۵. **فهرست نسخه‌های خطّی کتابخانهٔ گنج بخش**. احمد منزوی. لاهور : مرکز تحقیقات فارسی ایران و پاکستان، آذر ۱۳۵۷ ش (۱۳۹۸ ق).

۱۰۶. **کتاب مقدس**. ترجمهٔ فارسی. انجمن پخش کتب مقدسه در میان ملل، ۱۹۹۲ م.

۱۰۷. **کشف الغمة**. المحقق الإربلی. بیروت : مؤسسة الأعلمی.

۱۰۸. **کشف المراد**. العلاّمة الحلّی. مع حواشی و تعلیقات السیّد ابراهیم الموسوی الزنجانی. الطبعة الاولی. بیروت : مؤسسة الاعلمی، ۱۳۹۹ ق.

۱۰۹. **کفایة الطالب**. الحافظ محمّد الکنجی الشافعی. تحقیق محمّد هادی الأمینی. الطبعة الثالثة. تهران : داراحیاء تراث أهل البیت، ۱۴۰۴.

۱۱۰. **کنزالعمّال فی سنن الأقوال و الأفعال**. علاءالدین المتقی بن حسام الدین الهندی البرهان فوری. الطبعة الاولی. بیروت : مؤسسة الرسالة، ۱۴۰۹ ق (۱۹۸۹ م).

۱۱۱. **گوهر مراد**. عبدالرزاق لاهیجی. تصحیح و تحقیق و مقدمه از زین العابدین قربانی. چاپ اوّل. تهران : انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بهار ۱۳۷۲ ش.

۱۱۲. **لسان العرب**. إبن منظور. بیروت : داراحیاء التراث العربی.

۱۱۳. **لغت نامه**. علی‌اکبر دهخدا. چاپ اوّل. تهران : مؤسسهٔ انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، زمستان ۱۳۷۳ ش.

۱۱۴. **لوامع الحقائق فی اصول العقائد**. میرزا أحمد آلاشتیانی. بیروت : دارالمعرفة، ۱۳۹۹ ق (۱۹۷۹م).

۱۱۵. **ماللهند**. ابوریحان بیرونی. ترجمهٔ اکبر دانا سرشت. تهران : انتشارات ابن سینا، ۱۳۵۲ ش.

۱۱۶. **مبانی و تاریخ فلسفهٔ غرب**. ر.ج هالینگ دیل. ترجمهٔ عبدالحسین آذرنگ. چاپ اوّل. تهران : سازمان انتشارات کیهان، زمستان ۱۳۶۴ ش.

۱۱۷. مجموعه مصنفّات. شهاب‌الدین سهروردی. تصحیح سیّد حسین نصر. چاپ دوم. تهران : مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲ ش.
۱۱۸. مجموعهٔ آثار. مرتضی مطهّری. ج۳. چاپ سوم. تهران : انتشارات صدرا، بهمن ۱۳۷۲ ش.
۱۱۹. مصابیح الأنوار. السیّد عبدالله شبّر. قم : مکتبة البصیرتی.
۱۲۰. مصابیح السنة. فرّاء البغوی. ۴ ج. بیروت.
۱۲۱. مصباح الانس. محمّد بن حمزة بن محمّد العثمانی (ابن فناری). چاپ دوم. تهران : انتشارات فجر با همکاری وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، زمستان ۱۳۶۳ ش.
۱۲۲. مطالعات تطبیقی در فلسفهٔ اسلامی. سعید شیخ. ترجمهٔ مصطفی محقق داماد. چاپ اوّل. تهران : شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۹ ش.
۱۲۳. معجم متن اللغة. أحمد رضا. بیروت : دار مکتبة الحیاة، ۱۳۸۰ ق (۱۹۶۰ م).
۱۲۴. معجم مقاییس‌اللغة. أحمد بن فارسی بن زکریا. تحقیق عبدالسلام محمد هارون. الطبعة الاولی. قم: مرکز النشر، مکتب الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۴ ق.
۱۲۵. مقدمهٔ ابن خلدون. عبدالرحمن بن محمّد بن خلدون. بیروت: داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ق.
۱۲۶. مناقب علیّ بن ابی‌طالب. إبن المغازلی. تحقیق محمد باقر البهبودی. تهران : مکتبة الإسلامیه، ۱۳۴۹ ق.
۱۲۷. منهج الصادقین. ملّا فتح الله کاشانی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: انتشارات علمیهٔ اسلامیه.
۱۲۸. نزل الأبرار. الحافظ البدخشانی. تحقیق الدکتور الامینی. اصفهان : مکتبة الإمام امیرالمؤمنین(ع).
۱۲۹. نقد النصوص فی شرح الفصوص. عبدالرحمن جامی. با مقدمه و تصحیح و تعلیقات ویلیام چیتیک و پیشگفتار سیّد جلال الدین آشتیانی. چاپ دوم. تهران : مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ ش.
۱۳۰. نهایة الحکمة. السیّد محمّد حسین الطباطبایی. الطبعة الاولی. قم : مؤسسة النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ۱۳۶۲ ش.

In the Name of God, the Compassionate, the Merciful

The advancement and improvement of every society is possible when it understands its cultural background and civilization, and becomes aware of the reasons for the society's progress or stagnation. And this recognition is not possible except through studying the works of those gone before as they themselves have written them, and not in the way in which they have been later distorted and revised.

This is an unavoidable necessity in the written culture of every society which has been continuously exposed to turbulent events.

Therefore, in order to reach this awareness, to protect the genuine culture and its identity, and to resist alien cultures it is compulsory to revive and introduce the written legacy. The first step to reach this aim is the scientific critique and rectification of the intellectuals' writings on Iranian Islamic culture.

All efforts and searches have been done to identify and compile the indices of manuscripts and also correct and restore the scientific resources and written treasures of this frontier. But, these works remain as though obsolete, untouched and even set aside. What has been accomplished is very little in comparison with what must be done. And that small accomplishment faces many difficulties. Such prolems inclde: the way of research and investigation, the collection of volumes, the heavy expense of this task, preparing for the start of publication, drawing together scientific and specialty works, and financial return which is the condition for the continuation of research and publication.

Thus, the Office of Cultural Affairs of the Ministry of Cultur and Islamic Guidance in the path of the Islamic Revolution's cultural goals (which in reality is a cultural revolution) established an office by the name of the written Hritage publication office. In this way they could support the efforts of the researchers, editors, scientific and research centers, back up the cultural publishers, and attract talented and skilled potential. Also, the intention was to publish and make available research sources and precious literary works. It was also to prevent repetition of efforts and publish critical texts on various matters with a priority given to works in Farsi. In this way a genuine movement in the path of reviving the written culture could be created. And it offers a complete aggregate to the cultural society of Islamic Iran.

The written Heritage publication Office
Deputy Minister's Office of Cultural Affairs
Ministry of Culture & Islamic Guidance

AN ELMI FARHANGI BOOK
with collaboration of the Written Heritage Publication Office
Copyright © 1995 Elmi Farhangi Publishing Co.
First published in Iran by Elmi Farhangi

All rights reserved. No part of this book
may be reproduced in any form or by any
means without permission from the Publisher.

PRINTED IN IRAN

QĀMUS-AL-BAHRAYN

(theological persian text compiled in 814 A. H.)

MOHAMMAD ABU-AL-FAZL MOHAMMAD

(HAMID MOFTI)

Editor

ʿALI OWJABI

With collaboration

DAFTAR NAŠR MIRĀS MAKTUB

Scientific & Cultural Publications co.