

LIBRARY,
Muhammad Iqbal Mujaddidi
LAHORE.

الْبَحْرُ الْوَحِيدُ

و

الْكَلِمَاتُ الْوَحِيدَةُ

تَأليف

ملا محمد مهدی نراقی

بانتعین و تصحیح و مقدمه

شیخ جلال الدین استیغنا

پیشگفتار

حسن نراقی

انتشارات انجمن فلسفه

۱۳۵۷ هـ. ش.

انتشارات

انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران

شماره ۵۸

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ

129669

تعداد ۲۰۰۰ نسخه در چاپخانه دانشگاه مشهد جزء سلسله انتشارات انجمن فلسفه

و عرفان اسلامی بطبع رسید . ۱۳۹۸ هجری قمری

بسم الله تعالى

اثر حاضر مشتمل است بر دو رساله نفیس : « اللسعة الالهیة » و « الكلمات الوجیزة » تألیف فقیه و اصولی محقق و مجتهد بارع . حکیم متأله و استاد متبحر در علوم ریاضی فخر العساء السحقتین و الشرقی بدرجات الحق والیقین ، ملامحمد مهدی نراقی کاشانی ۱۳۰۹ هجری قمری « اعلى الله مقامه الشریف » که جزء سلسله آثار اساتید فن حکمت و عرفان در چهار قرن اخیر . توسط حقیر در دسترس اهل فن قرار می گیرد .

نگارنده تصمیم با انتشار بیش از پنجاه - ۵۰ - کتاب و رساله در عرفان و فلسفه از محققان ایرانی در چهار قرن اخیر . گرفته اد که ده - ۱۰ - جلد آن چاپ و در دست انتشار است .

بر کسانی که با علم و معرفت سروکار دارند واضح و آشکار است که مسلکت عزیز و وطن محبوب ما ایران در ادوار اسلامی همیشه علوم و معارف متداول در این ادوار و محل پرورش و تکوین و مؤسسان علوم و معارف اسلامی از فقها ، اسوالمین ، مفسران و محدثان و متکلمان و حکما و عرفا ، انبیاء ، ریاضیون و دیگر علوم

مداول در اعصار ، بوده و مهمترین آثار علمی در علوم مذکوره اختصاص باساتید ایرانی دارد .

اگر يك دوره تاريخ جامع و کامل در علوم و معارف اسلامی نوشته شود و یا جمعی از فضلاء ایرانی غیرت کنند و یک دوره تاریخ مبسوط بنام تاریخ علوم در ایران بنویسند ، معلوم خواهد شد که سهم ملت ما در علوم و معارف و تألیف آثار علمی و احیای دانش و معرفت از کلیه ملل اسلامی بیشتر و ملت ایران در راه خدمت بدین و شریعت جهانی اسلام و اشاعه دانش و معرفت در عالم ، فداکارترین اقوام و ملل میباشند و در

۱- در هیچ ملتی در عوالم پهناور اسلام ، عقاید و افکار نورانی اسلام ، مانند ملت مسلمانان ایران ریشه های عمیق ندارد .

اسلام توسط مبلغان و دانشمندان ایرانی در شبه قاره هند و برخی از نواحی تبت راه پیدا کرد و زبان فارسی در هند و پاکستان زبان اول دین است . بهترین آثار در علوم اسلامی بزبان فارسی در کتابخانه های شبه قاره موجود است . بیش از نیم قرن است که مرتب و لاینقطع دعوات مارکسیستی و حکام داخلی و استعمارکننده و نو و عمال و ایادی آنان ، از طرق مختلف علیه عقاید دینی فعالیت می نمایند ولی نتیجه مطلوب بدست نیاموردند اگرچه مظاهر دینی را ضعیف و در اذهان ساده لوحان و بی اطلاعان از دین هیولای مهیبی ساخته اند .

استعمارکننده کار خوب میدانند که دین اسلام دشمن اول بیگانگان و شمشیر بران قاطع ایادی خائنان است .

ایران می بایست در عصر حاضر قلب عالم اسلام باشد . چون بهترین و عالی ترین آثار در علوم اسلامی را مردم کشور ما بوجود آورده اند . در حوزه های علمی شیعه بخصوص حوزه پرفیض قم فضلا و دانشمندان

دوران ابتلا بمصائب نیز از فعالیت علمی دست نکشیدند و افتخار آفریدند.
شکر الله مساعیهم فی احیاء العلم .

دانشمندان ایرانی در همه جا حضور داشتند ، در مدرسه نظامیه بغداد در حوزه علمی قونیة روم ، حوزه علمیة هزار ساله نجف اشرف (که فدای سیاست شد و روبه بافول می رود) و شام و شبه قاره هند و سمرقند و بخارا .

→

زیادی وجود دارند که از حیث جامعیت و تبحر در علوم و معارف اسلامی و صحت اندیشه و سلامت ذوق و قریحه در دیگر ممالک اسلامی نظر آنان نیست و یا نادر است . کسبه و تجار متدین در حفظ و بقای حوزه های تشیع فداکاری از خود نشان دادند . و در شرایط بسیار سخت علما را یاری نمودند و دانشمندان حوزه های تشیع در حفظ عقاید دینی در نفوس مردم کوشش بسیار کردند .

ملیون ها مسلمان همزبان و همکیش ما در برخی از کشورها با کمال عشق و علاقه ای که به حفظ عقائد اسلامی دارند . نمی توانند از ادایه به تعالیم و تعارف اسلامی بپردازند و احتیاج میرم نماید . ما می توانیم با حفظ کمال بی طرفی از طریق رادیکال آنان را با حقایق اسلامی آشنا نماییم و پیوندهای ادبی و اعتقادی عریق مشترک از حمله بر آن فارسی و دین مقدس اسلام که حافظ ملیت کلیه فارسی زبانان است دور بینیم . جهان است مصون از گزند حوادث سهمناک و بلایا و مصائب و آفات و ستمها و استعمار و اعمال آن متوجه همه میباشد . حرابست ممانند که «اعلان» یحدث بعد ذلك امرآ .»

فلسفه با آنکه چند قرن است در ممالک اسلامی رونق خود را از دست داده ، ولی در ایران تا عصر ما همیشه اساتید بزرگ و طلاب عاشق ابن علم و فن شریف وجود داشته و در پانصد سال اخیر ، شیراز اصفهان ، مشهد و قزوین و قم و بعضی دیگر از بلاد ایران مدارس با رونقی وجود داشته‌اند و در هر عصر اساتید بزرگی در عرفان و فلسفه به تدریس علوم عقلی و تربیت شاگردان لایق اهتمام ورزیدند و در سخت‌ترین شرایط با تحمل مصائب و وظیفه خود را انجام دادند .

شهر اصفهان که از قدیم‌الایام یکی از بزرگترین مراکز علمی ایران بود . در زمان صفویه مرکزیت خاص پیدا نمود و بعد از خواجه نصیر-الدین طوسی فیلسوف و ریاضی‌دان بزرگ عالم اسلام میرداماد بزرگترین فیلسوف در حکمت بحثی و فلسفه نظری است که در اصفهان در مسند تدریس قرار گرفت و حسن تقریر و تسلط او بافکار محققان و قدرت فکر و دارا بودن نبوغ خاص و شهرت قابل ملاحظه موجب توجه طالبان علوم عقلی بآنجناب گردید ، و حوزه بزرگی بوجود آورد که صدرالتألهین ملاصدرای شیرازی یکی از مستفیدان و تربیت‌شدگان محضر او محسوب میشود و از او به «سیدی و سندی فی السعارف الالهية» و در مواردی به «وارث علوم الانبیاء و الاولیاء ، استادی و استنادی فی السعارف الحقیقیة و الاصول الیقینیة افضل المتألهین و خاتم المحققین و در چند مورد از او به «سیدی و مولائی الذی کان بعدالله و رسوله و الائمة اعتسادی افضل الحکما و سیدالمجتهدین» تعبیر نموده است .

اساتید حکمت قبل از میرداماد، مانند فخرالدین سماکی و غیاث-
الحکما و پدر ماجد او میرصدر و معاصرش محقق دوانی و اساتید قبل
از او مثل سید شریف وزملاء او بستکلم اشبه بودند از فیلسوف اگرچه
کتاب عقلی را تدریس می نمودند و این چراغ تابناک را روشن نگه
داشتند و تحقیقات و تدقیقات حکمی در آثار آنان زیاده دیده میشود
و شرح مواقف و مقاصد حواشی و شروح بر تجرید بهترین آثار کلامی
در دوران اسلامی بحساب می آیند.



میرداماد اولین فیلسوف محقق و صاحب نظری بود که بعد از چند
قرن ظاهر شد و در علوه نقلی نیز مانند اصول و فقه و رجال و حدیث
و تفسیر نیز استاد مسلم و در علوه ریاضی از متخصصان عصر خود
بشمار میرود.

میر زمانی که با جبعی از غلسای بزرگ عصر، در زمان شاه عباس
کبیر بکاشان سفر می نماید در حدود هیجده سال از سن او میگذشته
ولی در علم و معرفت برهسه آنان برتری داشته است.

تقی الدین کاشی نوشته است او را برای اولین بار در سن ۱۰۰۰ هجری
که در معیت جبعی از غلسای بزرگ بکاشان آمده بود همه برای او
احترام خاص قائل بودند. و در محاورات غلسی برهسه برتری داشت.

در سن جوانی دارای آثاری در فقه^۱ و رجال و فلسفه بود ، نبوغ او در مباحث علمی بر همه آشکار بود در حالتی که هنوز مو در صورت او درست ظاهر نشده بود، گفتند این نوۀ محقق کرکی مؤلف جامع-المقاصد است این معنا مسلم است که میرداماد در سنین کمتر از بیست-سالگی از کلیه اساتید فن بی نیاز شد ، و خود دارای حوزه عظیم در علوم متداول زمان بخصوص فنون حکمیّه بود، و صدرالدین شیرازی معروف به صدر المتألهین یکی از تلامیذ اوست .

در کتابخانه های هند و پاکستان آثاری از میرداماد موجود است که تلامیذ هندی او ایام تحصیل در اصفهان استنساخ نموده و با خود به هندوستان برده اند .

۱- حقیر نگارنده در جلد اول منتخبات فلسفی مفصل راجع به میرداماد بحث کرده ام و خصوصیات افکار و انظار او را معلوم و موارد اختلاف او را که يك فیلسوف عظیم الشأن مشائی است با انظار تلامیذ بزرگ او که در این موارد با استاد عظیم خود مخالف است و نیز موارد تأثر ملاصدرا را از استاد عزیز خود معین نموده ام میرداماد یکی از بزرگترین فلاسفه در ادوار اسلامی است که بر کثیری از اکابر حکما برتری دارد . او بزرگترین فیلسوف مشائی بعد از شیخ و فارابی معلم ثانی و خواجه طوسی است . تضاعف و براعت او در حکمت نظری بحدی است که برخی از اکابر او را ثالث المعلمین دانسته اند . ظهور او در دوران صفویه موجب تجدد حیات فلسفی شد ، او بود که ملاصدرا را تربیت نمود و مساماً اگر ملاصدرا محضر استادی مانند میر را درک نمی نمود ، این اندازه استعداد ذاتی او از قوه بفعلیت نمی رسید .

ما درست از کم و کیف حوزه اصفهان در عصر میرداماد و شیخ بهائی و میر فندرسکی استاد مسلم حکمت و معرفت خبر نداریم کسانیکه مجهولترین دوران فلسفی، دوره بین خواجه طوسی و دوران و عصر سبذ شریف و محقق دوانی میباشد ولی آثار باقی مانده از مؤلفان دلیل بر رونق محیط علمی و عمق حوزه‌های فلسفی آن عصر است.

آنچه که مسلم و غیر قابل خدشه است آنستکه بعد از رحلت رئیس ابن سینا علوم فلسفی توسط تلامیذ او بطلاب مستعد منتقل شد و تا زمان خواجه حکمت مشائی رواج کامل داشت.

در دوران گرمی بازار فلسفه بحثی شیخ اشراق ظهور نمود. بعد از فراگرفتن حکمت مشائی و تخصص و تبحر تاد در این مشرب، حکمت اشراق را بوجود آورد. قهراً در حوزه اصفهان در زمان ملایکی شیخ اشراق اساتید فن اشراق وجود داشته‌اند.

شیخ اشراق با نظری عسیق بسطالعه اثولوجیا و دیدار آثار حکمی که بسبب اشراق تألیف شده‌اند پرداخت و قسمت‌های زیادی از حکمت مشاء را مورد انتقاد قرار داد و آثاری بوجود آورد که موجب پیدایش مکتب جدید در حکمت و سبب و رونق بازار افکار افلاطونی در یونانی و اتباع آنان گردید. موارد تأثیر شیخ اشراق بر افکار یونانی و اتباع افلاطون بسیار روشن و واضح و کثرت نبوغ و آرا از افکار آشکار است.

بعد از شیخ اشراق آثار او مورد توجه قرار گرفتند . حکمت اشراق و تلویحات و هیاکل النور او را اساتید فن تدریس می نمودند و بر برخی از آثار او شرح و تعلیقات نوشتند . شیخ اشراق بامتصوفه زمان سروکار داشته و از عرفان و تصوف نیز اطلاعات وسیع می باشد . باید شخص ذی صلاحیت راجع بشیخ اشراق کتاب جامع و مفصل بنویسد . در حوزه های فلسفی ایران تا ظهور صدرالمتألهین ، حکمت مشاء و اشراق هر دو در عرض یکدیگر مورد توجه اساتید فن بود .

در حوزه درس میرسید شریف و دوانسی و میر صدر دشتکی و غیاث الحکما و شمس الدین خفری و محقق فخری و دیگران . آثار شیخ اشراق مورد توجه بود و دوانی و میرصدر و بعضی دیگر از اساتید بر هیاکل النور شرح و تعلیقات نوشته اند و شرح ملاقطب بر حکمت اشراق را تدریس می نمودند .

عرفان و تصوف نیز در ایران در کلیه ادوار مورد توجه و در بعضی از دوران بازار پر رونق داشته است و در دورانی که باموانع و مخالفت های شدید روبرو گردیده ، هرگز بهر کود و خاموشی تام دوچار نگردیده است و در دورانی نسبتاً طولانی حوزه های فلسفی را تحت شعاع خود قرار داده است و آثار صدر الحکما حکایت از این معنی می نمایند . نکته قابل توجه آنستکه علوم فلسفه مشاء و حکمت اشراق و تصوف و علم و کلام ، از زمان شیخ رئیس و شیخ اشراق تا قرن حاضر ، در مسلک ما همیشه مورد توجه بوده اند و اساتید بزرگی وجود داشته اند که این علوم را زنده نگه داشته اند و آثار بسیار با ارزش بصورت آثار

چاپ شدہ و مخطوط شاهد و گواہ این گفته است. بعد از میرداماد و ملاصدرا و محقق لاهیجی صاحب شوارق و فیض و معاصران آنها، اساتید زبده و برجستہائی بوجود آمده‌اند و منشأ فیض قرار گرفته‌اند و در اثر سعی آنان فلسفہ و عرفان در ایران تا قرن حاضر در سطح عالی تدریس شدہ است و آثار با ارزشی از آنان باقی مانده است و در این عصر در حال احتضار است. باین نکته باید توجہ داشت کہ اساتید بزرگی نیز وجود داشته‌اند کہ صرفاً بہ تدریس و تربیت شاگرد پرداختہ‌اند و از آنان اثری باقی نماندہ است.

این معنی مسلم است کہ در بین اکابر فن در ہر دورہ فقط اشخاص معدودی دارای ذوق و شوق و سلیقہ تالیف بودہ‌اند و از خود اثر علمی بجا گذاشتہ‌اند.

در ادوار اخیر در زمینہ فلسفہ تنافر و تشاجر بین طرفداران حکمت بحثی و فلسفہ اشراق و بہ تدریج اختلاف شدید بین طرفداران عرفان و حکمت رو بہ ضعف نهاد و اساتیدی بوجود آمدند کہ حکمت، مشائخ و اشراقی و عرفان را در عرض یکدیگر تدریس می‌نمودند و در سہ رشتہ استاد مسلم بودند مانند سید رضی لاریجانی و قبل از او میرسید حسن طالقانی و بعد از او آقا محمد رضا قیسشہائی و آقا میرزا ہاشم و آقا میرزا محمد باقر میرزا ہاشم و معاصران او: آقا میرزا حسن و آقا میرزا محمد باقر. برخی صرفاً بہ تدریس کتب مشائخ اشتغال داشتند و جسمی در فلسفہ و حکمت متعالیہ متخصص بودند و معدودی متسخم در تفسیر

و عرفان . مرحوم آقامیرزا مهدی آشتیانی و آقامیرزا محمدعلی شاه آبادی و آقامیرزا احمد آشتیانی و آقاسید کاظم عصار در حکمت اشراق و عرفان و مشاء و حکمت متعالیه استاد بودند .

حقیر در مجلدات منتخبات فلسفی که چهار جلد آن چاپ شده است قسمت های مجهولی از نحوه سیر تصوف و حکمت در ایران را در چهار قرن اخیر روشن و تاحدی پرده از ابهام این مهم برداشته است و نی باید این روش دنبال شود تا در درجه اول جوانان و طالبان معرفت و عاشقان فرهنگ و معارف مسلکت و در درجه دوم دوستداران حکمت و عرفان در سطح جهانی از عمق و اصالت فرهنگ کشور ما آگاه شوند و عظمت دانشندان ما برهسگان معلوم گردد .

اگر در پنجاه سال اخیر بجای دلکان و بی اعتقادان و نوکر مآبان و دلالان نفتی ، حکام عاشق کشور و مردم بر ما حکومت می نمودند .

۱- اکثر متصدیان امور، مملکت و مردم آنرا نمیشناسند و اگر چه بعضی در علوم متداول در کشورهای غرب تخصص داشتند ولی نه از گذشته کشور خبر داشتند و نه مردم را می شناسند و نفهمیدند که با ملت رند و تودار و صبور و متحمل و در جای خود، فداکار سروکار دارند. لایابالی گری و بی بندوباری را در حد وسیع بملت مزورانه تزریق نمودند، هر آن مناسب با زمان نغمه ساز نمودند . زمانی گفتند تا ملت ما خلقاً و سقماً و منطلقاً اروپائی نشوند بجائی نمیرسند زمانی گفتند باید مردم ما را اول به شکل اروپائی درآورد؛ اتحاد شکل یعنی به شکل مردم غرب درآمدن را علاج کلی مشکلات پنداشتند و درگیری بین مردم و

این قسم فرهنگ اصیل و عریق ما دوچار نکبت نمیشد و این نحو جوانان ما از گذشته کشور غافل نیماندند و مرعوب تمام عیار غرب نمی گردیدند.

→

شهربانی چی ها در مسأله شال و کلاه خود حدیث مفصلی دارد. نوبت به کشف حجاب رسید و جنگ بین زن ها و عمال نظمیه. و منظور کشف حجب بود و ترویج فساد اخلاق بطرق مختلف و لخت کردن زنان در مجامع و ملوک نمودن حیثیت زنان با سم نجات آنان از قید اسارت و بردگی و تبدیل آنان به روسک های اجتماع و ابتلای آنان به نرزش ماهه و قرنه ساله .

در ضعیف نمودن عقاید دینی و قلع و قمع ساختن مظاهر توحید دست لایابالی ها باز و مردم متدین و حق پرست و وطن دوست را به غربت و کربت مبتلا و متصدیان بی ورغ رشوه و ارتشا را رواج دادند . سانسور مطبوعات و کتب سبب شد که کسی جرأت نکند پرده افکار فاسدان بردارد . در مملکت اسلامی امر بمعروف و نهی از منکر جرم شناخته شد حرمت همه چیز و همه کس بر باد رفت .

مراکز علمی کشور تبدیل بمراکز تنبیل ها و بطلان گردید نه معلم بلکه به تدریس دارد و نه شاگرد اعتقاد به کسب داس .

واقعات ایران سرسخت و در مقابل عوامل ویران گر اسلام در ملیت مقاوم است در هیچ ملتی عقاید دینی و عشق بوطن این قوی نیست و ریشه دار نمیباشد .

دهها سال مقاومت در مقابل دعوات و میافان که در سال ۱۳۰۲ غارتگران داخلی و عمال استعمار راست و حجت دلائل بر اسالت ملت است و پشت سر گذاشتن تبعات و لوازم مذکورده معجز بحساب میاید .

حقیر در مقدمه یکی از آثار خود نوشتم . اینکه دانشندان غرب نوشته‌اند ، فلسفه اسلامی به این رشد ختم شد . یکی از اشتباهات بزرگ تاریخ باید محسوب شود و این گفته ناشی از بی‌اطلاعی آنان است از سیر تکاملی فلسفه در ایران .

بناچار که در بلاد مغرب عربی و یا سوریه و عراق و مصر ، فلسفه بعد از این رشد بزندگی خود ادامه نداد .

دانشندان آن مسالک عربی نیز که در این قبیل از مسائل مقلد صرف غربی‌ها هستند این گفته را که از اغلاط صادره از اروپاست تلقی بقبول نمودند .

گناهکار اول در این قبیل از مسائل متصدیان امور فرهنگی کنورند که وارث فرهنگی شدند که لیاقت شناخت و حفظ و اشاعه آنرا نداشتند که بامسخرگی پیشه نمودن دام خود از کهنتر و مهترستانند .

نگارنده در مقدمه بر مجموعه رسائل حکیم سبزواری نوشتم دانشندان مصر کتاب الهیات شفا را چاپ نمودند و بر آن مقدمه نوشتند و با آنکه کتاب را با نسخ متعدد که در ایران نوشته شده‌اند از جمله نسخه چاپ سنگی طهران مقابله نمودند ولی هرگز از مسیر افکار شیخ در حوزه‌های فلسفی ایران و وجود حواشی و شروح متعددی که ایرانیان بر این کتاب نوشته‌اند ، سخن بمیان نیاورده‌اند .

با اینکه حواشی بی‌نظیر ملاصدرا بر شفا مقابل آنان قرار دارد و از اصل شفا اتقن و مشتعل است بر عالی‌ترین افکار فلسفی که بعد از شیخ ش قرون و اعصار بوجود آمده‌اند اصلاً بوجود این آثار و سیر

تکاملی فلسفه در ایران اشاره نکرده تغافل نموده و خلاصه کلام آنکه از جاده انصاف خارج شده اند .

بعد از مدتی یکی از افاضل مصر برای حقیر نوشت که من بعد از مطالعه شواهد و مبدأ و معاد ملاصدرا و اصول السعارف فیض و رسائل فلسفی ملاصدرا باین حقیقت پی بردم که بحمدالله برادران ایرانی در تکمیل و ترویج حکمت اسلامی منشأ افتخار و مساعی آنان موجب غرور و ابتهاج هر مسلمان علاقه مند بسعارف اسلامی است . چه آنکه همه ما با اختلاف زبان و آداب و رسوم . فرزندان اسلامیم . ولسی قصور و تقصیر متصدیان فرهنگ و معارف کشور شما قابل اغماض نیست . چه آنکه شما هرگز سعی نکردید روابط معتولی با برادران رب خود داشته باشید . چرا باید آثار اساتید بزرگ ایرانی در مصر منتشر نشوند . چرا شما فرهنگ عریق خود را با داشتن همه نوع تسکین بجهانیان عرضه ننسائید .

چرا خود شما کتاب شفا را با چاپی نفیس و حواشی متعدد و مفصل با ترجمه قستی از مطالب عالیة آن بانضمام مزایایی که در آثار و مآخذ خزان از فلاسفه ایرانی موجود است بزبانهای اروپائی در اختیار دستانتان معارف اسلامی قرار نسیدید ؟!

۱- این دانشمند معاصر خیر ندارد که ما را با این کتاب در دسترس قرار ندهد .
نداریم و بهترین چاپخانهها در اختیار نبروز و ... قرار دارند .
کتاب آدمی را از عمر خود سیر می کند و از نوشتن اشعار می سرزد .

ایران با سوابق درخشان در معارف و علوم اسلامی و علاقه شدید ملت ما بمبانی درخشان اسلام و وجود مستعدترین طالبان فرهنگ اسلامی و وجود عالی‌ترین آثار در تفسیر و فقه و اصول و حدیث و حکمت و عرفان ، باید مرکز نشر حقایق و معارف و دارای بزرگترین حوزه فلسفی و عرفانی در دنیای اسلام باشد . در دانشگاه‌ها و مراکز علمی در اروپا و آمریکا که علوم اسلامی تدریس میشود جای دانشمندان ایرانی خالی است ؛ برای آنکه ما گذشته خود را فراموش و با فرهنگ ملی و دینی خود قطع رابطه کرده‌ایم .

ما با وسائل متعددی که در اختیار داریم می‌توانیم ملیونها همزبان و همکیش خود را که قرون متصادیه با ملت ما هم‌وطن و روی سوابق گذشته چشم بسوی ما دوخته‌اند یاری نمائیم و نگذاریم سوابق گذشته خود را فراموش نمایند و این تکلیف واجب ماست که افکار و عقاید اسلامی را در آنها زنده نگهداریم و از هضم شدن افکار آنها در فرهنگ بیگانه جلوگیری نمائیم .

دانشمند مستشرقی که وطن او بکشور ما نزدیک است میگفت در بخارا و سمرقند و بلاد قفقاز و بدخشان و برخی از بلاد دیگر جمعی هستند که با لطایف‌الحیل عقاید خود را حفظ و بزبان مادری و آداب و رسوم گذشته پای‌بندند ولی با موانع شدید دست بگریبانند . چرا ایرانیان احساس مسئولیت نمی‌نمایند و باوجود آوردن برنامه‌های فرهنگی مشترك آنان را یاری نمی‌نمایند .

بعد از خواجه نصیر ، فلسفه مشاء و اشراق و تصوف در ایران مرتب و منظم بدون انقطاع مورد توجه طالبان معرفت بود و در اثر مساعی و کوشش خواجه ضربه هولناکی که توسط غزالی و خطیب رازی بر پیکر فلسفه وارد آمد، جبران شد، چه آنکه خواجه از کلیه اشکالات و مغالطاتی که اتباع اشعری بر فلسفه نموده بودند جواب داد. و در شرح اشارات تصریح فرمود که فخر رازی و امثال او از برای تقرب به جهت و عوام بجنگ و دشمنی با فلسفه قد علم نمودند. بعد از او علامه شیرازی شارح حکمت الاشراق و برخی از معاصران او فلسفه اشراق و مشاء را تدریس می نمودند .

ظهور میرداماد مقدمه تجدید حیات افکار فلسفی در دوران مشروطه باید بحساب آید . میر نیز مثل خواجه از احترام خاصی نزد علمای شریعت و اساتید علوم نقلی برخوردار بود لذا توانست بدون مزاحمت و معارضه سالیان متبادی به تدریس فلسفه ادامه بدهد .

قبسات میرداماد با اینکه مشتمل بر یک دوره مباحث فلسفی نیست ولی این اثر عظیم از حیث اتقان و استحکام مبانی که نظیر و فهم مناسب آن بسیار دشوار است .

یکی از تلامید ملامدرا شرح مفصل بر این کتاب نوشته که قبسات از این شرح را حقیر در جلد دوم منتخبات فلسفی آورده است . در کتاب قبسات معرف مقام شامخ علی سید الفلاسفه و شرح آن از حیث عشق و اتقان مبانی و استحکام مسائل مذکور در کتب دلائل دارد بر عظمت مقام مؤلف و میرزا از زمره مقلدان از حکماء خیرج

می نماید ، لذا ارباب فن میرداماد را بر بهمنیار ولو کری و دیگر محققان بعد از شیخ رئیس ترجیح می دهند .

ملاصدرا تربیت شده مکتب چنین استاد عظیم الشان است که در زمان استاد خود از اساتید عالیقدر فلسفه و دارای حوزه‌ئی بارونق بود چنانکه یکی از تلامید او ملا محسن فیض برخی از آثار خود را زمان میرداماد و دوران حیات او تألیف نموده است و صدر المتألهین در زمان استاد آثار خویش در حکمت متعالیه را تألیف نمود .

آقای فضل‌الرحمان استاد دانشگاه شیکاگو ، اخیراً کتاب مستقلی راجع بسلاصدرا تألیف نموده و در این کتاب ، از اینکه حقیر نوشته است ما وقتی بین آثار ابن رشد و معلم اول ، فارابی و ابن سینا و خواجه مقایسه بعمل می آوریم ، ابن رشد را در مقام تحریر معضلات دارای روشی خاص می بینیم ، اغلب مطالب ابن رشد خطابی و از حث دقت نظر و تعمق در عویصات فلسفی پایه اکابر از حکما نرسد و لسان او در حکمت لسان خاصی است که شخص متعمق کمتر آنرا می پسندد . و با این امر نیز منصفانه اقراراً نمودیم که حکیم ابوالولید

۱- اینکه در برخی از نوشته‌ها دیده میشود که ابن رشد بزرگترین مفسر حکمت مشائی است ، اشتباه محض است .

خواجه بمراتب از ابن رشد افکار ابن سینا را مستدل تر و عمیق تر و دقیق تر تفسیر نموده و رد او بر فخر رازی از رد ابن رشد بر غزالی بهتر و دفاع او از طریقه شیخ مرتب تر و تحقیقی تر است.

ابن رشد از بزرگان حکما و دانشمندان اسلامی و از اساتید جامع علوم و معارف و متبحر در علم فلسفه و دیگر علوم متداول عصر و زمان میباشد .

این گفته بر آقای فضل الرحمن که از مردم پاکستان است گران آمده و حقیر را مورد نکوهش قرار داده و متهم بداشتن نوع احساسات ضد عربی دانسته و نیز نخواستہ است باور کند کہ اکثر حکما و فلاسفہ محقق در حکمت اشراق و مشاء از مسلمانان مسلکت ایران بوده اند . درحالی کہ دانشمندان عرب خود باین گفته اعتراف کرده اند .

آقای فضل الرحمن بهترست بدقت سیر فلسفه و دیگر علوم در قلمرو اسلام را مورد مطالعه قرار دهند تا صدق گفتار ما برایشان مسلم گردد .

آیا ابن سینا از مردم کدام دیارست . مگر در همدان و اصفهان و گرگان به تألیف آثار فلسفی و تدریس علوم حکمی اشتغال نداشت مؤرخان اسامی بزرگان از تلامیذ حوزه ابن سینا را بر شمرده اند و بیسیار آذربایجانی را بزرگترین شاگرد شیخ دانسته و تصریح کرده اند کہ تلمیذ او لوکری خراسانی ، فلسفه را در بلاد خراسان ترویج نمود . خواجه نصیرطوسی بزرگترین وارث حکمت مشائی کہ در حکمت اشراق نیز تفضلع داشته با واسطه تلمیذ لوکری ابو العباس خراسانی است . شیخ اشراق و مفسران آثار او مثل علامه شمس الدین محمد اشراقی و علامه قطب الدین شیرازی و مدرسان مکتب اشراقی در امداد حدیث اشراق را زنده نگاه داشتند . اگرچه آثار شیخ اشراق در برخی از مسالک

عربی از جمله عراق و دمشق نیز مورد توجه بود و برخی از افاضل در بغداد مانند ابن کمونه بر آثار شیخ سعید شهید شرح و تعلیق نوشتند. آقای فضل‌الرحمان از اینکه گفته شده است در ایران فلسفه باین رشد ختم نشد و آثار ابن رشد مورد پسند حکمای ایران واقع نگردید و شرح خواجه و نقد محصل او در مقام رد و دفع شکوک و شبهات شیطانیه خطیب‌رازی براتب اتقن و تحقیقی‌تر از رشد ابن رشد بر کتاب تهافت الفلاسفه غزالی است. قائل را متهم بداشتن نوعی احساسات ضد عربی نسوده‌اند. آقای فضل‌الرحمن باید خوب بدانند که در مسلمان و پیرو شریعت محمدی علیه وآله‌السلام، احساسات ضد عربی و دشمنی نسبت به برادران مسلمان عرب وجود ندارد. بلکه بجای آن دوستی و علاقه شدید استوار است. بعد از طلوع خورشید تابناک اسلام همیشه بین ایرانیان و اعراب یعنی مسلمانان ایران و اعراب الفت و مودت برقرار بوده است.

نجف اشرف قریب هزار سال بزرگترین مجمع علمی اسلامی و حوزه علمی آن مرکز پرورش و آموزش بزرگترین استادان در علوم اسلامی بدست ایرانیان اداره میشد و همیشه اغلب محققان این حوزه، عظیم ایرانی بودند.

طلاب و اساتید و مدرسان ایرانی و عرب قرون متناذیه در بغداد در کنار هم زندگی می‌نمودند و آثار عظیمی در علوم و معارف متداول هر عصر و زمان بوجود آوردند و هرگز اختلاف عربی و عجمی بین آنان وجود نداشت مورد بحث علوم و فنون و معارف بود و اختلاف تشیع و تسنن

اگر بین عامه مردم وجود داشت بین علما ظهور نداشت.



۱- مردم مسلمان ایران در غم و شادی برادران اعراب مسلمان خود را شریک میدانند و ما خود شاهد احساسات برادرانه مسلمانهای عراق و سوریه و دیگر بلاد عربی هنگام مبارزه ملت ایران جهت ملی کردن نفت بودیم و ایران بنیانگذار مبارزه ضد استعماری بحساب میآید و خلق مبارز ایران در قلب ملل عرب (نه دول عربی) جا داشتند.

مسلمانان ایران در مسأله فلسطین بی اندازه حساس و بحال آوارگان فلسطین گریه کردند و ضجه زدند.

ملت شجاع و افتخارآفرین فلسطین در قلوب ما جا دارند و ما از دشمن مکار بی رحم خونخوار و ایده استعمار ناپید بی اندازه تنفر داریم و غاصبان حقوق برادران فلسطین و دشمنان این خالق عبور را دشمن مشترك می دانیم و یقین داریم که دول استعماری اعزاز چپ و راست دولت یهود را در قلب سرزمین ملل اسلامی بوجود آوردند تا به مناطقه شوم خود ادامه داده ثروت ملل منطقه را غارت نموده و بازار برای فروش اسلحه مرگبار خود دست و پا نماید.

ناگفته نماند که کلیه ملل اسلامی از جمله برادران عرب از جمله مسلمانان و اصول اسلام پابند بودند این قسم در دهجته سیاست جهانی فرمودند که جنگال استعمار نبوده. خلق مسلمان فلسطین و لبنان و ایران را از قتل عام نمیشدند. برادران عرب از عربیت چه خبری در این دنیا ندارند. نفاق و عداوت بین آنها معاول اعراس از اعراس ایران و فلسطین و سوریه ختمی مرتبت میباشد و نمره آن تسلط دشمن مشترك بر برادران عربی است.

بعقیده حقیر میرداماد و خواجه نصیر و شارح حکمت اشراق

ذلت و تسلیم در مقابل دشمن .

ایادی ظاهروپنهان استعمار با ایجاد نفاق و موجبات تشتت افکار ملت عرب را به بعضی وقومی و سوسیالیست و کمونیست بجان هم انداخته و بتدریج بدولت غاصب یهود شرعیت دادند و قسمتی از خاک فلسطین را از دست رفته تلقی نمودند و امری باین مهمی را که مشکل اساسی مسلمین است ، مشکل عربی دانستند ، غافل از آنکه خطر جویود متوجه همه مسلمین است و ایادی نوکران استعمار مانع رسیدن ضجه و فریاد مسلمانان جهان در غصب حقوق فلسطین شد .

استعمار بی حقیقت از راهی قرن و قتال دیر یاسین - خذله الله تعالی - مرد صالح میسازد و خلاق آواره و مظلوم فلسطین را نازی زمان معرفی می نماید . از دولت های عرب در عصر حاضر با جمعیتی بیش از صد و پنجاه ملیون و ثروت افسانه ای و مردمی فداکار و مستعد هیچ عذری پذیرفته نیست . منشأ تمام بدبختی های مسلمین بلاد عرب . دول و حکام عرب میباشند . اعراض از اسلام و پشت نمودن بقوانین اسلامی و سلطه بر خالق از راه کودتا و قتل نفوس و اعمال شیوه های اربابیون ، تقووم با استعمار ، وابستگی عمیق بدولی که جهود اروپائی و آمریکائی را روانه ارض فلسطین نمودند منشأ اصلی بدبختی هاست . حکام نالایق چنان ددها ملیون مسلمان را دوچار تفرقه نموده اند که در مقابل دو ملیون یهودی عاجز گردیدند و برخی از آنان چنان متقوم با استعمارند که آدمی حیران میشود که متقوم با استعمار بچه نحو می تواند خلق فلسطین را نجات دهد . امیدواریم که ملل مسلمان عرب بهوش آیند و بایاری برادران مسلمان

←

علامه شیرازی و محقق لاهیجی و بعضی دیگر از شارحان افکار ملاصدرا بر این رشد از حیث قدرت فکری و قوت نظر ترجیح دادند .
 شخص صدرالتألهین در الهیات بسعناى اخص و امور عامه از حکمت متعالیه از چند جهت بر کلیه مشایخ فلسفه از جمله فارابی و شیخ رئیس و شیخ اشراق سمت برتری دارد و میرداماد از باب مناسب خوانی در حق این تلسید عالی مقام نغموده است .

صدرا، گرفته فضلت اوج از گردون

بر فضل تو داده است خراج افلاطون

در مسند تحقیق نیامد مثلت .

یکسر ز گریبان طبیعت بیرون

صدرالحکما چنان ماهرانه با حفظ استقلال فکری مبانی و مسائل حکمت ذوقی و فلسفه نظری صرف و تصوف را در مقام تحقیق معضلات و تحریر مبانی حکمی در طریقه فلسفی خود هنرمند نموده که شخص وارد و بارع در حکمت متعالیه را متعجب می نماید . ملاصدرا در مقام تحریر معضلات از قدرت فکری عجیب و ذوقی مستقیم

غیر عرب خاک فلسطین و ارض پاک قدس عزیز را از لوث و حرده و احمال تطهیر نمایند .

برادران عرب باید بفهمند آنانی که عرّه مت را جان شیرین اسلام دشمن اول اعراب مسامانند . خطابات الهیه و اقراریه را در این باره متوجه همه مسلمین جهان است .

۱- حقیر در مقدمه برخی از آثار خود نوشته است فیه دلائل علی

برخوردار است^۱.



مؤلف دورساله حاضر ملامحمد مهدی نراقی بیست و چهارمین حکیم و دانشندی است که در جلد چهارم منتخبات فلسفی رساله قرّة العیون او را چاپ و اکنون با انتشار دو رساله دیگر از آن دانشمند محقق اقدام شده است .

صریحاً در این مقدمه بعرض ارباب معرفت میرسانم که نظیر این محقق عالیمقام که در علوم شریعت ، فقه و اصول فقه و رجال استاد مسلم و متبحر و در علم اخلاق و فلسفه الهی بارع و مسلط و در فنون ریاضی صاحب نظر و در جمیع این فنون دارای بهترین تألیفات و آثار علمی باشد ، در کشور عزیز ما کم نظیر و عمر دیگر ممالک اسلامی طی

→

تحقیقی ملاحظه را برای کسی میسور است که از فلسفه مشاء و اشراق و عرفان اطلاع کافی داشته باشد .

عرض حقیر آقای فضل الرحمن استاد فلسفه در دانشگاه شیکاگورا ، در حیرت فرو برده و در کتابی که اخیراً راجع بملاصدرا نوشته است برای این گفته اعتراض کرده است .

۱- برخی از نویسندگان عرب که از علم فلسفه نیز بهره داشته اند اعتراف کرده اند که در بین ارباب تألیف ملاصدرا از حیث قدرت بیان و تحریر مبانی علمی بزبان عربی ، بی نظیر است . رجوع شود بمقدمه اسفار انر استاد علامه شیخ محمدرضا مظفر .

ادوار و قرون^۱ متمادیه تالی ندارد .

برخی از دانشندان در چهار یا پنج قرن اخیر وجود داشته اند که در علوم نقلیه محقق مسلم و بعضی نیز در علوم عقلی مقامی شامخ داشته اند ولی جامع در عقلیات و نقلیات نادر و مؤلف محقق در فنون و علوم عقلی و نقلی در حد اعلائی از ندرت قرار دارند .

ذوق تألیف آنهم با تفنن نعستی است که نصیب هر کس نمیشود . نراقی در فتنه و اصول و فلسفه و علوم ریاضی سه نوع تألیف دارد: کتاب مفصل و مشروح و جامع الاطراف و اثر موجز و مختصر که به عنوان متن تألیف نموده و اثر برزخ بین تفصیل و اجسال که هر کدام دارای مزایای خاص است .

جامع الافکار و لسعات عرشیه و شرح برشفای رئیس ابن سینا و قرّة العیون از آثار مفصل محقق نراقی و رساله لسعه النیه مشتمل بر خلاصه مطالب لسعات عرشیه و کلمات و جیزه متن بسیار موجز و مختصر لمعه و لسعات است .

اکثر دانشندان ایران نمی توانستند باور کنند که در دوران اخیر با شرائط سخت زمان این همه مؤلف و استاد مسلم در علوم عقلی بوجود آمده باشد . و دانشندان غیر ایرانی که در اثر باره نسی از مجموعه لات غربی و مقلدان اسلامی آنان ابن رشد را خاتمه فلاسفه اسلام دانسته اند سخت در اشتباه افتاده اند .

۱- بر این نکته نیز امثال آقای فضل الرحمن ایرانی و استاد فلسفه در

انکار واقعیات چه فائده دارد .

تاریخ نویسان ایرانی نیز در اثر سیاست محیط و عدم بررسی کامل از محیط علمی و حوزه‌های فلسفی و دست کم گرفتن تمدن و تکامل فرهنگ ایران در دوران صفویه و پیروی از نویسندگان غرب و مقلدان آنها و نیز عدم آشنائی و بی‌اطلاعی از شعب مختلف فلسفی، نتوانسته‌اند حقیقت را درک نمایند.

نداشتن یک‌دوره کامل و جامع الاطراف تاریخ علوم و فرهنگ اسلامی سبب شده است که احوال کثیری از محققان ایرانی برجهانیان مخفی و مستور بماند.

فارغ التحصیلان دوره متوسطه و ایسانس از فرهنگ عمیق و وسیع حیرت‌آور ایران طی قرون و اعصار یا بی‌اطلاعند و یا کم‌اطلاع. آنها که اطلاع دارند فقط فارابی و ابن‌سینا و شیخ اشراق و خواجه و از محققان متأخر اسی از میرداماد و ملاصدرا و میرزای جلوه و حکیم سبزواری شنیده‌اند و یا در کتب دیده‌اند.

راجع به تصوف، اکثر خواص خیال می‌کردند و تصور می‌نمایند که عرفان دارای حوزه قابل توجه در دوران اخیر نبوده ولی وقتی با آثار عده معدودی که شناخته شده‌اند مراجعه میشود، معلوم میگردد که این رشته هرگز قطع نشده و در هر عصر و زمان اساتید محقق در عرفان و حکمت ذوقی وجود داشته‌اند که جمع‌قلیلی از آنان اهل تألیف بوده‌اند.

۱- برای اولین بار جناب استاد دانشمند آقای دکتر صفاکتابی نفیس به نام تاریخ علوم عقلی تألیف نمود.

آثاری که از متأخران در عرفان بدست آورده‌ایم و قسمتی از این آثار را که بعنوان تعلیق بر مشکلات نصوص قونوی و فصوص ابن عربی و شرح قیصری نوشته شده است و در دست طبع و انتشار داریم دلالت دارد بر اینکه اساتید محققى در این فن تا این اواخر وجود داشته‌اند که از حیث جامعیت در عرفانیات و ذوقیات و حکمت نظری بر کثیری از مشاهیر عرفان ترجیح دادند .

از آنجا که ذوق و قریحه تألیف در هر عصر اختصاص به اشخاص معدود دارد ، آثار علسی از اساتید باقی نمانده و احوال آنان از این جهت بر ما مجهول است .

عرفان و فلسفه اسلامی مانند اصل اسلام از طریق دانشندان ایرانی به هندوستان منتقل شد و همیشه جمع‌گیری از ملاح هند در حوزه‌های علسی ایران و نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشتند و برخی از آنان در ایران متوطن شدند .

در عصر ما دعوات وهابیه از عربستان سعودی به هند و پاکستان راه پیدا کردند و سیاست انگلیس را دنبال می‌نمایند . انگلیس در دوران تسلط استعماری خود در هند ، علیه فرهنگ و تمدن ایرانی که دامنه وسیع داشت فعالیت می‌نمود و در عصر ما دعوات وهابیه به‌دک‌دک به برادران اسلامی با پول نفت علیه تشیع فعالیت دارند . علما و علمای ایرانی از آنان متوقع نمی‌باشد .

مبلغان وهابیه کم‌سواد و از علوه و معارف اسلامی بی‌خبرند . عرفان و فلسفه بی‌اطلاع و در تفسیر اصول و ادب فرهنگ قرآن در حد عالی

سطحی هستند .

مبانی خشک و قشری مخصوص مذهب وهابی ها از طلاب علوم دینی سعودی اشخاص بی عمق و مبتلا بخرافات و مردمی نزدیک به طرفداران مکتب حس و محسوس بوجود آورده است که ماوراءطبیعت و تجرّد نفوس انسانیّه از مادّه جسمانی و احوال و نشأت نفوس بعد از موت را بکلی انکار می نمایند . لذا با سهولت دانشجویان عربستان که به مسالک غربی برای تحصیل سفر می نمایند در دام دعوات و مبلغان شیوعیه می افتند؛ از این جهت رؤسای سعودی سخت از کشورهای کسونیستی وحشت دارند. پول نفت راه آنها را برخی از مسالک اسلامی باز نسوده است و درین طلاب سطحی و ساده لوح و بعضی از دانشمندان نفع طلب مصری مذهب وهابیه رخنه کرده است .

نقل و تریف

آقای فضل الرحمن چون آثار ابن سینا را تدریس می کند و متخصصان فن در این امر متفقند که باید مبانی ملاصدرا را از استاد متخصص در حکمت متعالیه آموخت ؛ اشکالات او بر ملاصدرا حاکی از عدم نیل او به ستاده این فیلسوف عظیم است و از برخی از اشکالات او معلوم میشود که در حکمت مشائیه نیز اطلاعات عمیق ندارد و مثل اغلب اساتید فلسفه اسلامی در مسالک غرب گرفتار الفاظ است بدون توجه به عمق مطالب .

بزرگترین اساتید متخصص در حکمت مشائیه که در مقام اتصاری از

ابن سینا بملاصدرا اشکال کرده‌اند ، بکنه مرام او نرسیده‌اند . آقای فضل‌الرحمن باید حواشی کثیره‌ئی که بر کتاب شفا در ایران تألیف شده‌اند و این مؤلفان سالیان متمادی مدرس فلسفه ابن سینا بوده‌اند مورد مطالعه قرار میداد و نیز لازم است ایشان حواشی ملاصدرا بر شفا را مطالعه می‌نمودند و مواردی را که ملاصدرا به تقریر مقاصد کتاب شفا پرداخته و معضلات آن را حل کرده با دقت قرائت میکرد تا برای او معلوم شود که ملاصدرا در طی قرون و اعصار از همه مدرسان شفا در حکمت مشائی و مقاصد شیخ عالم‌تر بوده چه آنکه او خود هنگام تحصیل کتاب شفا را نزد بزرگترین حکیم فلسفه مشاء قرائت نموده است .

آقای فضل‌الرحمن از اینکه شیخ و به‌نیار تلسید او مکرر گفته‌اند . وجود از عوارض ماهیت است از عروض . عروض خارجی فسیده در حالتی که شیخ خود تصریح کرده است که وجود عارض بر ماهیات است . ولی نه از سنخ عوارض خارجی . مانند عروض حرکت به جسمه عروض کیفیات خارجیه باجسام لذا شیخ بارها گفته است وجود خاص هر ماهیت در خارج عین هر ماهیت است و در تحلیل ذهنی متفاوتند . و این تفاوت با اصطلاح ملاصدرا و میرداماد ، باعتبار حیل اولی و نفس مذمیه ، در وجود و در خارج وجود و ماهیت یک تحقق متحققند . آقای فضل‌الرحمن در این باره اینک ملاصدرا وجود را حقیقت واحد و در عین وحدت متکثر میدانند . و عبارت واضح‌تر قائل بوحدت در عین کثرت در حقیقت وجود میباشد .

گفته او را مشتمل بر تناقض میدانند^۱.

چه آنکه ملاصدرا اصل وحدت و کثرت را خاص اصل حقیقت وجود میدانند و در جای دیگر کثرت را نفی می‌کند. باید باین مهم که ملاصدرا مکرر آنرا برای دفع توهسات امثال آقای فضل‌الرحسان در آثار خود ذکر نموده توجه داشت و آن مهم از این قرار است:

وجود دارای وحدت و کثرتست و وحدت و کثرت منبعث از حاق حقیقت وجود است باین معنا که وجود را دو نوع کثرت عارض میشود و یا بدو نوع کثرت متصف است؛ کثرت ناشی از اصل حقیقت باین معنا که وجود بالذات بدون ملاحظه تأثیر امر خارجی مقتضی علیت و معاولیت و منشأ ظهور و تشأن و جلوات متعددست.

از آنجا که این کثرت از اصل ذات وجود منبعث و مقتضای نفس حقیقت هستی میباشد؛ قادح وحدت نیباشد؛ بل که مؤکد وحدتست چه آنکه حقیقت وجود دارای وحدت اطلاق است و وحدتی که با کثرت

۱. دوست فاضل آقای اعوانی از برخی از مناقشات آقای فضل‌الرحمان جواب داده‌اند. در مقام رد شبهه او در وحدت و کثرت وجود گفته‌اند؛ وجود از جهتی واحد و از جهتی کثیر است. ایشان نیز در این جا اشتباه کرده‌اند؛ چون وحدت و کثرت شأن اصل حقیقت وجود است چه بر مبنای عرفا و چه بر طریق حکمای متاله، چه بنابر قزل وحدت وجود و موجود در عین کثرت این دو، و چه بنابر کثرت وجود و کثرت موجود در عین وحدت وجود و وحدت موجود.

سازش ندارد وحدت عددی محدودست نه وحدت اصل وجود که بالذات رفیع الدرجات وذوالعرش المجیدست.

کثرت دیگری که عارض وجود میشود، کثرت عارض از ناحیه ماهیاتست و چون ماهیات امور اعتباریه اند، کثرت و تکثر ناشی از ماهیات مضر باصل وحدت وجود نیست، لذا کثرت ماهیات را، کثرت سرابی میدانند «کسر اب بقیعة بحسبه الطسنان ماء» آقای فضل الرحمان فصول عرفانیة سفارا را مورد دقت قرار بدهد، تا این قسم مبتلا باشتباه نشود. ملاحظه را در همین فصول گفته است، اینکه برخی از جهل خیال کرده اند که عرفا بکلی کثرت را در حقیقت وجود، اعتباری و وهسی صرف میدانند، ناشی از عدم ورود آنها در مشکلات مباحث علت و معلول میباشد و کلمات محققان از عرفا را در این باب نقل کرده و اثبات کرده است که وحدت و کثرت هر دو واقعی است.

حقیقت وجود و اصل هستی که در واجب و ممکن ساری است دارای وحدت اطلاقی است و این وحدت اطلاقی در مقام تجلی و ظهور در مراتب بجهت وحدت ظهور در کثرات و متجلی در مظاهرست و کثرات ناشیه از تجلی اصل وحدت، بجهت وحدت مستجن در اصل حقیقت و باطن وجودند.

حکم مسأله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که درجه اول است در درجات وجود ساری و جاری است ناشی از این امرست که در مرتبه منشأ وجود معلول بنا بر اصل تشکیک جامع کسالات «شأن معلول است با امری زائد و هر معلول منافس از علت، همان علت است باقید

تنزل و انحطاط از مقام کمال علت که اصل وجود واحد دارای مقام بطون و واجد مرتبه ظهور است ، علت باطن معلول و معلول ظهور آن میباشد .

لذا قائلان بمراتب در حقیقت وجود و معتقدان به تشکیک خاصی در درجات هستی ، وحدت اصل حقیقت را وحدت اطلاق میدانند که باکثرات دمسازست نه منافی باکثرت .

آقای فضل الرحمن در مقام مطالعه آثار ملاصدرا در مسأله حرکت جوهری نیز دوچار حیرت شده است و چون در کلمات ملاصدرا در اصل حرکت جوهر و نحوه سریان حرکت در اعناق جهان ماده بسیار مشکل است و اکثر اشکالات متأخران بر کلمات ملاصدرا در این مبحث حاکی است از عدم نیل بعنق مطالب او نگارنده در مقدمه بر اصول-المنعارف محقق فیض در این مسأله مفصلی بحث کرده ام و کلیه اشکالات را نقل و از آنها جواب گفته ام .

آقای فضل الرحمن در هر جا که بملاصدرا ایراد نموده ، از نحوه ایراد خوب واضح است که ایشان از فهم مطلب عاجز است و بجای آنکه مشکلات خویش را از اهل فن سؤال ننماید تا مطلب بر او واضح شود ، موارد ابهام را بصورت ایراد بیان کرده است و این از انصاف دور است . در هر جا که خواسته است مطلب ملاصدرا را ذکر و بر آن اشکال نماید ، آنرا غلط و خارج از اسلوب علمی و منافی با زبان ملاصدرا نقل کرده است بعبارات زیر توجه شود :

نمونه خوبی از عدم تلائم و تناسب در تفکر ملاصدرا توجیه

صیوروت جهان چونان حرکت جوهری دائم است . صدرا می گوید نیازی نیست پرسیم ، چرا حرکت جوهری وجود دارد ، زیرا قوام عالم مادی بر آنست ، درست همانگونه پرسیدن اینکه چرا آتش می سوزاند فاقد معناست ، زیرا طبیعت آتش سوزاندن است . سپهر صدرا بنابر مقتضیات دینی برای توجیه حرکت عالم ، خداوند را وارد جریان می کند ، خداوند است که این صور منتالی حرکت را بر آن افاضه می کند به نظر من توجیه نخستین را نفی می کند . وای با وجود این صدرا اصرار میورزد که ماهنوز بخداوند که این عالم را آفریده و نیز باین طبیعت نیازمندیم .

ملا صدرا هرگز نگفته است . نیازی نیست که پرسیم . چرا حرکت جوهری وجود دارد .

آقای فضل الرحمان خیال کرده اند که ملا صدرا معتقدست که مسأله حرکت جوهری از بدیهیات است و در بدیهیات بی نیاز از برهانیم . مثل اینکه غلط است کسی سؤال نماید چرا آتش ، آتش است و چرا حرارت دارد!

حرکت در جوهر یکی از غوامض مسائل فلسفی است که این سده و دیگر حکمای دوران اسلامی برهان بر امتناع آن اقامه نکرده اند . ملا صدرا از این اشکالات جواب داده است و خود چندین برهان بر حرکت جوهر اقامه نموده است و در مقام هدیه براهین و کتب فلسفی

۱- ملاحظه میشود که مدرس و استاد الهیه حیدرآباد اقامه کرده اند

اصطلاح بحث می کند .

قدرت فکری نشان داده است که آدمی در حیرت فرو میرود .
 ملاحظه فرماید بعد از اثبات حرکت جوهر و اقامه براهین
 برثبوت سیلان و تصرّم در ذات جوهر عالم ماده ، مامی فهمیم که
 حرکت ذاتی جوهرست و ماده عالم طبیعت ذاتاً سیال است نه آنکه
 جوهر عالم ماده ثابت و اعراض و ظواهر آن متغیر باشند .
 بنابراین عالم ماده يك آن ثبات و قرار و بقا ندارد و زمان متحد
 با حرکت یکی از ابعاد ماده و اجسام محسوب میشود که هر جسی
 علاوه بر طول و عرض و عمق يك امر مستند بنام حرکت و زمان در حاق
 ذات آن متحقق است که از آن بزمان و حرکت می توان تعبیر نمود .
 از آنجا که هر موجود مسکن از جمله عالم ماده و جهان اجسام
 محتاج بعلت و خالق مفیض وجود است . عالم ماده در اصل وجود متکی
 و متقوم بسبباً و علت آفرینش است و فیض مفاض از حق وارد بر طبیعت
 عالم ماده در جوهر جوهر و در عرض ، عرض است .
 همین فیض ساری از حق و مفاض از حقیقت وجود مطلق در مجرد .
 مجرد و در مادی ، مادی و در جوهر ، جوهر و در عرض ، عرض است
 کما اینکه همین وجود مفاض از حق در جوهر مادی (چون نحوه
 وجود ماده وجودی سیلانی و ذاتاً متصرّم و متحرک است) سیال و
 روان و در جوهر مجرد ثابت و غیر قابل زوال و تصرّم است .
 عبارت دیگر فیض و اصل از حق در انسان ، انسان و در حیوان ،
 حیوان و در آتش سوزنده و در آب سیال و بارد است .

129669

همانطوریکه طبیعت آتش در اصل وجود محتاج بعلت است ولی سوزاندن ذاتی آن میباشد طبیعت عالم ماده نیز در اصل وجود معلول و مجعول است و چون حرکت و سیلان نحوه وجود طبیعت است نه وصف زائد بر آن ؛ ایجاد اصل طبیعت جدا از سیلان و حرکت نییاشد چون این مسأله اتفاقی حکماست که « الذاتی لا یعلل - ذاتی شیء لم یکن معللاً » لذا ابن سینا گفته است : ما جعل الله الشئ مششاً . بل او جده .
و اگر ذاتیات شیء محتاج بایجاد و جعل جدا از اصل تحقق آن شیء باشند ؛ ذاتی نیستند .

مثلاً: ایجاد اربعه ملازمه است با جعل زوجیت و قبول قست بدو متساوی .

لذا کلیه حکما اتفاق دارند که در عوارض مفارقه و لوازم غیر ذاتیه جعل و ایجاد متعدد و در ذاتیات و لوازم غیر منفک از شیء . جعل و ایجاد واحدست نه متعدد .

حرکت بنا بر قول به حرکت جوهریه با طبیعت جسمانی متحد است . حرکت نحوه وجود طبیعت است لذا ایجاد طبیعت منفک از حرکت سیلان و انقضاء و حرکت نمی باشد تا به یک جعل طبیعت موجود شود و بایجاد دیگر به حرکت متصف گردد .

به جمعی از حکمای مشائی نسبت داده اند که . وجود از عوارض

خارجی ماهیات^۱ و امری زائد و عارض بر آنها میباشد. ابن سینا با عباراتی متعدد در شفا این مطلب را نفی نموده و در مواردی گفته است وجود هر مسکن نفس تحقق ماهیت آن میباشد. از این عبارت بعضی از متأخران شیخ را قائل باصالت ماهیت دانسته اند.

نگارنده در کتاب هستی از نظر فلسفه و عرفان و حواشی بر شرح مشاعر ملا صدرا عبارات شیخ را نقل و مفصل در این مسأله بحث کرده ام. و در آنجا متذکر گردیده ام که متأخران از عروض وجود بماهیات عروض خارجی فهمیده اند و نظر قدما عروض تحلیلی بوده است. آقای فضل الرحمن در این جا نیز از مطالعه دقیق کلمات شیخ خودداری کرده است. شیخ در مسأله نفی ماهیت از حق و نحوہ زیادتی وجود در مسکن و عینیت آن در واجب حق مطلب را نحوی ادا کرده است که جای این قبیل از شبهات نماند و تصریح کرده است که اگر وجود در خارج عارض و زائد بر ماهیات باشد. چون در عوارض خارجی ماهیت معروض وجوداً باید بر عارض مقدم باشد. ملاک وجود ماهیت اگر همین وجود عارض است. لازم آید تقدم شی بر نفس خود و اگر وجود دیگر باشد لازم آید دور یا تسلسل^۲.

۱. بنا بر این ایراد آقای اعوانی از این جهت وارد نیست که اگر وجود در خارج غیر ماهیت باشد لازم آید که هر شی دوشی باشد این غیر از قول باصالت هر دو می باشد. فرق است بین قول باصالت وجود و ماهیت هر دو و قول به عروض وجود بماهیات در خارج مثل عروض حرارت به جسم.

۲. رجوع شود به رساله هستی تألیف حقیر. در این رساله کلیه مطالب

شخص متدرّب در فلسفه مشاء و طریقه شیخ رئیس هرگز دوچار این قبیل از هفوات نمیشود .
 در عصر ما ، نبودن اساتید درس خوانده و صاحب معلومات در فلسفه اسلامی و عرفان ، موجب تأسف فراوان است .
 اغلب نوشته‌های اساتید فلسفه و عرفان اثر دانشندان مسالک اسلامی سطحی و مسلو از اغلاط و اشتباهات است .
 مستشرقان غربی نیز آثارشان در حکمت و عرفان کم‌ارزش است و اکثر آنان بعشق مطالب نسیرسند و روی اتکاء ب فکر خود و ندیدن استاد ماهر در این فنون در فهم مطالب و درک مراد اساتید عرفان و فلسفه به اشتباهات عجیب مبتلا شده‌اند . فلسفه و عرفان این خاصیت را دارند که شخص غیر وارد را بخود جلب می‌نمایند و چه بسا از اولت آخر کتاب بدرک یک مسأله هم توفیق حاصل ننمایند و در مقام تألیف اثر نیز . در این ورطه هولناک گرفتار میشوند کتابی می‌نویسند که از اول تا آخر ماحصل درستی ندارد .

→

مربوط بمسأله مذکور مفصل بیان شده است .
 ۱- در بین دانشمندان گذشته هم از این قبیل افراد بسیار دیده میشود . مثلاً: مرحوم شیخ احمد احسانی فقیه و عالم بعلوم اسلامی در مباحث عقلی و عرفانی نوشته است سرانجام برار انبیا هم در این باب باید بحال مؤلف ، هم خندید چون مطالب او حمله بر ائمه علیهم السلام کرد ، چون عمر عزیز خود را سالیان دراز بر سر آتش زنده می‌کند . مطلقاً فایده بران مترتب نمی‌باشد و جمعی از مردان باور و مؤمن

آقای فضل الرحمن در فہم مطالب کتب ابن سینا نیز دوچار اشتباہات زیاد شدہ است۔ امثال ایشان بہتر است مطلقاً در فلسفہ چیزی ننویسند۔ چون آثار ناپختہ خدمت بعالم علم بحساب نخواہد آمد و موجب گسراہی دانشجویان غربی خواہد شد و ای بحال دانشجوئی کہ بدرس این قبیل از اساتید فلسفہ اسلامی حاضر شوند کہ «کوری عصاکش کور دگر شود»۔

آقای فضل الرحمن گفتہ اند ملا صدرا نزد برخی از روشنفکران ایرانی بصورت بزرگترین نشانہ ناسیونالیزم تفکر ایرانی در آمدہ است۔ بہتر بود آقای فضل الرحمن خود با دقت آثار ملا صدرا را مورد مطالعہ قرار میداد کتب فلسفی و عرفانی و نیز آثار تحقیقی او در تفسیر قرآن و احادیث واردہ از ائسہ اسلام را بررسی می نمود۔ آنوقت تصدیق میکرد کہ ملا صدرا بزرگترین نشانہ ناسیولیزم تفکر اسلامی است و از خود بہ «بعض الفقراء من الأمتہ المرحومہ» تعبیر می نماید۔ ملا صدرا فرزند اسلام و از پیروان حقیقی شاہ مردان است و خود فرمودہ است :

من ہرچہ خواندہ ام ہمہ از یاد من برفت۔

الا حدیث دوست کہ تکرار می کنم

ملا صدرا بزرگترین فیلسوف و عارف اسلامی و از نواد عباد وزہاد و از پیروان حقیقی شریعت محمدیہ و از مخلصان واقعی اہل بیت

را تکفیر کردہ . و آنرا غیر مؤمن پنداشتہ اند .

نبوت و صاحبان ولایت کلیه است .

در مراعات و مواظبت بر آداب و سنن اسلامی او را سلسان زمان و ابوذر دوران دانسته اند . هفت سفر پیاده زیارت کعبه معظمه مشرف شد و در سفر حج در شهر بصره دار فانی را وداع گفت .

در مدت عمر خود هرگز سراغ صاحبان قدرت نرفت و آنسی از جاده حقیقت و حق منحرف نشد و علم را وسیله تقرب به ملوک و حکام قرار نداد و علم و عمل را با یکدیگر توأم نسود و از ناحیه تکمیل قوه نظریه در حد اعلی و انفسار در عبادت و تصفیه روح . در سلك اعظم ارباب کشف و یقین قرار گرفت .

آقای فضل الرحمن در ص ۵ کتاب خود گفته است: « برخی از محققان معاصر ایرانی اصرار میورزند که به عقیده ملا صدرا حتی برای فهم تفکر وی علاوه بر فلسفه ، تصوف نیز مورد نیاز است . گویای تصوف در واقع راهی مستقل برای وصول بحقیقت علاوه بر فلسفه است . این امر بطور ساده درست نیست...»^۱

۱- جاویدان خرد سال سوم شماره ۲ مقاله جناب آقای ابراهیم...
ص ۸۷ . حقیر آنچه از آقای فضل الرحمن در این زمینه یاد کرده ام
از مقاله آقای امروانی نقل کرده است . ملا صدرا همین که در این
عرفان را برهانی نموده و چنان ماهرانه از بنده این اثر برانداخته است که
شخص مسلمان مباحث عرفانی درک می کند . ملا صدرا چه کسی است ؟

جواب این گفته خیلی سهل و آسان است . فلسفه ملاصدرا حکمت
منعالیه نام دارد و شخص ملاصدرا در آثار خود تصریح ننموده است که
بکنه مطالب موجود در کتب من کسی پی می برد که در حکمت مشاء و
اشراق دارای اطلاعات وسیع و قسمتی از مطالب کتب من را کسی درک
می کند که در تصوف صاحب نظر باشد .

ابن فناری عارف مشهور و شارح مفتاح قونوی در شرح خود در
صدد تأنیس بین مبانی عرفانی و قواعد عقلی برآمده است ولی این
عارف بزرگ متأثر از علم کلام آنهام بروش عامه میباشد . توفیق حاصل
نموده و در مباحث نظری ضعیف و کم قدر تست . برخلاف ملاصدرا که
در حکمت نظری مقام منیعی را داراست آنچه ان بین عرفان و فلسفه
و مبانی کشف و مدرکات عقل توفیق حاصل ننموده که بعد از او بین ارباب
نظر و عرفان تصالح و اتفاق برقرار شد و اکثر اتباع او در حکمت مشاء
و اشراق استاد ماهر و در عرفانیات دارای اطلاع کافی میباشند و بعضی
از مریدان مکتب او علاوه بر تسلط در حکمت بحثی و فلسفه ذوقی در
تصوف استاد مسلم عصر خود بوده اند .

اما اینکه عرفان و تصوف راهی مستقل برای وصول بحقیقت است ...
جواب آنکه طریق عرفان جهت نیل به حقیقت غیر طریق حکمت و
فلسفه است این معنا را ابن سینا و بعضی دیگر از اکابر فلسفه قبول

→

مشرّب عرفان و مسلک محققان از ارباب بحث و حکمت نظری از خود
نشان میدهد .

دارند ولی تصریح کرده اند که وصول به حقیقت از طریق سلوک و شهود حقایق مبدأ و معاد به چشم دل و دیده بصیرت امری صعب و بسیار مشکل است ، ولی ادراک مبانی توحید و معاد و دیگر معارف الهیه از راه برهان آسان و هر شخص مستعد می تواند باندازه قوه و استعداد خود معرفت تفصیلی به مسائل توحید و مبانی ماوراءطبیعت و حالات بعد از موت پیدا نماید و طریق علم لدنی و معارف حاصل از الهام و کشف اختصاص باشخاص معدودی دارد .

در طی قرون و اعصار اشخاص معدودی در حکمت بخشی و نظری و حکمت ذوقی و عرفان هر دو بهتادگیان رسیده اند و صدرالستائین یکی از این افراد نادرست است .

اما این که آیا افکار ملاحدرا و عقائد فلسفی او مطابق تعالیه عالییه اسلام است و یا آنکه ساخته افکار او و دیدار فلاسفه است لاگور آقای فضل الرحمن مقدمه ناشر کتاب اسفار را که در مقدمه کتاب گفته است : «... انهای آراء علییه و نظریات شخصیة لامسلس له بجدوه الدین و الامول الاعتقادیة المفروضة للمسلمین التمسک بها و عقائد القلب الینها » مطابق ذوق خود یافته است ، درحالی که نویسنده آن

۱- یکی نیست از ناشر کتاب اسفار درسد ، از آنجا که در این کتاب افکار اعلام اسلام باجوهر دین بی تماس است ؛
 آیا آنهایی که عمر خود را صرف تکرار برداشتن این کلمات در راه واسطه خفی ، اطلاق وارد مورد ثناب ، می کنند ، در این کتاب مصداقیه... کرده اند باجوهر دین یعنی اصول تعالیه رسیده اند .

مقدمه از آقای فضل الرحمن از جهت عدم اطلاع از مسائل فلسفی و فقدان ذوق سلیم دست کمی ندارد .

کسانی که از علم الهی اطلاع ندارند نسیدانم با چه جرأت و کدام حجت شرعی افکار و عقاید بزرگترین علمای شیعه مثل حجت فرقه تاجیه خواجه نصیر طوسی را مباین و مناقض با اصول و قواعد اعتقادی اسلام و حقیقت دین میدانند و افکار خود را موافق جوهر و حقیقت

۱- زمانی که حقیر در نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشت بایکی از طلاب آذربایجانی که از درس مراجعت بمدرسه نمود ، مصادف شد . ایشان گفتند . استاد در مجلس درس گفت ملاصدرا قائل است که خداوند جسم است . پرسیده استاد نفرمود در کجا ملاصدرا چنین عقیده‌ئی را اظهار نموده گفت در کتاب مفاتیح الغیب . بنده فهمیدم قضیه از چه قرار است و استاد چه نحوه گاف کرده است . چه آنکه ملاصدرا در آن کتاب گفته است . جسم دارای مراتب از وجود است ، وجودی در خارج وجودی در عالم برزخ و وجودی در عالم عقل و وجودی در علم حق « لا یبعد ان یكون فی الوجود جسمًا الهیًا » گفته باید می گفتی صورت علمی جسم به حمل اولی جسم است نه باعتبار وجود خارجی آیا ندیده‌ئی که ملاصدرا حق را بسیط صرف و مبرا از کلیه انواع ترکیب حتی ترکیب از وجود و ماهیت میدانند . آید در کتاب‌های ملاصدرا این کلام را ندیده‌ئی که حقیقت وجود خارج از مقولات جوهریه و عرضیه است و جسم از انواع جوهر و مرکب از مقدار و ماده و صورتست . آیا اشیاء قبل از وجود خارجی در علم حق بوجود عامی تحقق ندارند . اگر اشیاء در علم حق بوجودی علمی متحقق نباشند . لازم آید که حق جاهل با اشیاء باشد .

دین پنداشته‌اند در حالتی که استاد این قبیل از اشخاص که آنان را

→

از جمله حقایق موجود در عالم حق اجسام و جسمانیات‌اند و از این وجود بوجود علمی تعبیر کرده‌اند. انسان در عالم حق، انسان الهی است چون بوجود حق موجود است نه وجود خاص انسان. مراد ملاصدرا از عبارت مذکور در مفاتیح اینست که ذکر شد. ولی مگر آن آقای شیخ طالب علم زیر بار این مطلب رفت، مرتب حرف‌استادش را بیان می‌کرد. آقای لطفی هم شاکر دهمین دبستان است. اخباریه از علما، علم اصول را مخترع عامه و علمی که اساس فقه است و بدون تعلم آن کسی عقاید اجتهاد نمی‌رسد. میان جوهر شریعت میدانند و بعضی از آنها گفته‌اند: اسلام دو مرتبه منهدم شد. یکی در سقیفه بنی ساعده و دیگری دفعه در زمان علامه حلی. لترویجه اصول العامّة. مسأله عدد ارتداد. مباحث مدونه در کتب اکابر علمای اسلام مانند خواجه و میرداماد. شیخ بهائی و محقق خونساری و ملاصدرا و ملا محسن فاضل و صاحب ذخیره باجوهر دین. نظیر تباین اصول فقه است با اسامی سراج، جعفری، آقای حاج سید محمد علی قاضی تبریزی در حضرت اساد غلامه آقای طباطبائی مدظله. در شهر قم. نقل کردند که در مجلسی از مراجعین امام محسن شامی که یکی از علمای بزرگ شیعه بود. سؤال کردند در تشیع چه کتابی به نظر شما در رتبه اول از اهمیت قرار دارد. ایشان عقاید تحقیقی شیعه امامیه است. آن مرد بزرگ. فرمودند: در رتبه اول آخوند ملاصدرا.

ملاصدرا علاوه بر کثرت رحمت و عبادت و میزان کمال در آداب شریعت محمدی. عمر خود را صرف در راه خداوندی و سادری صادره از عترت و اهل بیت عصمت. در عقاید اسلامی نهاده است.

با عوجاج فهم مبتلا نسوده اند از عهده فهم کتب ابتدائی علم کلام هم بر نیایند و معذک معتقدند که به بیخ علم رسیده اند .
 خیای آدم باید کم درک یا بی انصاف باشد که عقاید خواجه نصیر طوسی و علامه حلی تلمیذ او و افکار میرداماد و صدر الحکما را در باب توحید و صفات و اسماء الهیه و اعتقاد بسا و راء طبیعت و عالم دلائلکه و معاد و نبوت و امامت بی ارتباط با جوهر دین و مابین با شرایع سیاویه بدانند . آیا به جوهر دین چه کسانی رسیده اند .

اللعة الالهية

لعة الهیه خلاصه ئی است از اللعات العرشیه . اثر نسبة مفصل علامه نراقی در معارف الهیه . در دوران رواج علوم عقلی آثاری نظیر لعة الهیه را بعنوان متن درسی انتخاب می نمودند و این قبیل از آثار بواسطه ایجاز و در برداشتن مطالب زیاد و قابل بحث ، طلاب علوم را ورزیده و دقیق و با قدرت و غیر سطحی بار می آورد . تألیف این قبیل

→

مفاتیح و اسرار الآیات و تفسیر کبیر او و نیز شرح مفصل او بر اصول کافی شیخنا الکینی دلالت بر تبحر او در عقاید و افکار اسلامی در اصول عقاید دارند .

البته هر انسان غیر معصوم مبرا از اشتباه نمیباشد . کتب اصول و فقه و تفسیر و کلام و دیگر آثار علمای اسلام خالی از اشتباهات زیاد نمیباشند ولی نمی توان گفت ، انظار و افکار علمای اسلام ارتباط با جوهر عقاید دینی ندارد .

از آثار دلالت بر احاطه و تسلط کامل مؤلف بر مباحث علمی می‌نماید و مؤلف با قابلیت کسی است که بتواند مطالب کتابی عظیم و مفصل را بصورت اثری موجز درآورد. نراقی در علم اصول فقه و فقه و علوم ریاضی نیز آثار متفنن دارد و این حکایت از احاطه حیرت‌آور مؤلف در علوم متداول زمان می‌نماید.

فهرست مطالب کتاب

لمعه الهیه مشتمل است بر پنج - ۵ - باب و هر بابی مشتمل بر اسیعاعات متعدد است.

باب اول در مباحث وجود و ماهیات است: بیان آنکه وجود عام و مفهومی از معقولات ثانی و منشأ انتزاع آن که موجب تحقق ماهیت است وجود خاص خارجی است که این وجود خاص دارای مراتب و درجات است. فرد و مصداق واقعی آن بسیط و مبرا از انواع ترکیب و قائم بذات و دیگر افراد آن متقوم باین فرد غنی و قائم بذات میباشند که از ترکیب معرا نیستند.

حقیقت خارجی وجود و بطریق اولی فرد قائم بذات آن قابل تعقل و تحصیل در ذهن نییاشد و اصولاً وجود دارای صورت و نمیش نیست چون عین خارجیت و منشئیت آثار است.

ماهیت و نیز مفهوم عام بدیهی وجود از وجود خاص متمایز میباشند و میشوند و وجود در خارج منشأ تحقق ماهیت و در نفس عین وجود است بر آنست.

مؤلف انواع و اقسام عارض را در اسیعاعات اول از باب اول تقریر فرموده

بین عوارض وجود و ماهیت فرق گذاشته و در ضمن بیان کرده است که در عروض وجود بساهیت که از عوارض تحلیلی است ، لازم نیست که معروض بحسب وجود مقدم بر عارض باشد و نیز بیان کرده است که متحقق در خارج وجود است و ماهیت بالعرض تحقق دارد و نیز بیان کرده است که قاعده فرعیه در عوارض ماهیات جاری نمی باشد ص : ۵۱ ، ۵۲ ، ۵۳ ، ۵۴ .

لعه دوم از باب اول در بیان اقسام جعل و ایجاد است . مؤلف با اختصار انواع جعل را ذکر و جعل تألیفی بین وجود و ماهیت و بین شیء و لوازم آن را باطل دانسته و پرداخته به دلائل مجعولیت وجود و ابطال مجعولیت ماهیت و تقریر توالی فاسد مترتب بر مجعولیت ماهیت و ابطال مجعولیت هر دو و نیز ابطال تعلق جعل به اتساف وجود بساهیت و اتساف ماهیت بوجود و ذکر اقسام تقدم و تقریر نحوه تقدم وجود بر ماهیت و تقدم ماهیت بر وجود و معیت این دو در ظروف وجود و تحقق و بیان لزوم مناسبت تامه بین علت و معلول و تقریر آنکه معلول فل و ابسته بعلت و علت اصل و منشأ تقوید معلول و امری داخل در جوهر وجود معلول است و تزییف دلائل قائلان بسجعولیت ماهیات و بیان نحوه عروض امکان بساهیات و بیان فرق بین امکان خاص وجود و امکان وصف ماهیات و تقریر اعتباریت ماهیات با دلائل متقن ص : ۵۴ ، ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ .

لعه سوم ، در بیان آنکه بنا بر مجعولیت وجود و اصالت هستی و اعتباریت ماهیات ، ماهیت در جعل و تحقق تابع و در خارج با آن متحد است و لازمه اتحاد نفی جزئیت ماهیت نسبت بوجود و نفی جزئیت

وجود نسبت بساهیت و ابطال عروض وجود برماهیات در ظرف تحقق خارجی و بیان آنکه هر وجود خاص امکانی دارای حد و نفاد وجودی است و صرف وجود فقط حق اول است ، و از جهت امکانی آن ماهیت انتزاع میشود ، و ماهیت لازمی و عارضی دارد که از آن به امکان تعبیر نوده اند و در حقایق مرکبه از ماده و صورت ، ماده امری عدمی و ملاک تحقق و مبدأ آثار و منشأ انتزاع فصل اخیر ، صورت نوعیه است که به نظر تحقیق وجود خاص هر موجودی محسوب میشود و تحقیق آنکه ماهیات در جمیع ظروف به تبع وجود و به نفس تحقق وجود و تحصیل آن متحقق است و وجود باعتبار تنزلات و تجلیات متعدد در هر ظرف و موطن منشأ انتزاع ماهیت خاص است و هر چه تنزل آن زیادتر و از منبع نور دورتر شود از باب تضاعف وجود امکانات و تنزلات خاص وجود ، معانی و مفاهیم ماهویه و عدمیه ، از آن بیشتر انتزاع شود تا برسد بسرتبه ای که در صورت قوه صرف ، ابهام محض ظاهر شود ص ۵۵ ، ۵۶ ، ۵۷ ، الی ص ۶۰ .

لسعه چهارده از باب اول : تحقیق در این اصل مهم که قاعده فرعیه بنا بر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت ، مورد نقض قرار نمی گیرد ، بنا بر اصالت ماهیات و اعتباریت وجود این قاعده عقابیه مورد استثناء قرار می گیرد و تخصیص در قواعد عقلی جزئی نمیشود ، در کلمات در کلمات متأخران در مسأله اصالت وجود یا ماهیت در کلمات در کلمات تخصیصاً خارج است و بیان وجود اشکال در کلمات متأخران در قاعده فرعیه و تقریر وجود فرق بین حسی اولی ذاتی و حسی شریعی غیر ذاتی

ص: ۵۸ ، ۵۹ ، ۶۱ .

لمعه پنجم از باب اول مشتمل است بر دقایق مباحث امور عامه ، بیان تعین و تشخص و تقریر آنکه تشخص نحوی از وجود است و تشخص هر ماهیت وابسته بوجود مخصوص آن ماهیت میباشد و هر ماهیت تا موجود نشود و وجود خاص آن ماهیت آنرا از دیگر ماهیات متمیز نسازد ، اگر هزار تخصیص بر ماهیت وارد شود چه بسا آنرا متمیز از ماهیات دیگر سازد ولی منشأ تشخص و تحقق خارجی آن نمیشود. و بیان فرق بین تمیز و تشخص و تزییف اقوال وارده در ملائک تشخص و تقریر کیفیت و قوع تشکیک در حقایق وجودیه ص ۶۱ ، ۶۲ .

لمعه ششم از باب اول ، در بیان اعتبارات جاریه یا واقعیه بر ماهیات و أخذ و اعتبار آن بنحو لاشرطیت یا ملاحظه آن بشرط لا و بشرط شیء و بیان وجوه فرق بین ماهیت مطلقه و مجردة و مخلوطه و تقریر نساز بین طبیعی از ماهیات ، یعنی نفس ماهیت بساهی هی و ماهیت بوصف الکلیه و ماهیت موجود به تشخص خارجی یا ذهنی و طبیعت مفید بکلیت و نفس مفهوم کلی و نحوه تحقق طبیعی و تقریر آنکه آیا ماهیت خارجی نفس التشخص یا ذات با تشخص است و تحریر دلائل علل تشخص در مجردات و مادیات و تحقیق در علت تکثر فردی در ماده و عناصر و انحصار انواع در فرد واحد در حقایق واقع در دهر، ص: ۶۳ ، ۶۴ .

لمعه هفتم از باب اول در برخی از مباحث امور عامه : تحقیق در مفهوم عام وجود و کیفیت بداهت مفهوم و بیان آنکه مفهوم وجود

اعرف مفاهیم و اعم معانی ذهنیه است و مفاهیم عامه بدون واسطه در ذهن مرتسم میشوند و بیان تعاریف وجود و تحقیق در اینکه جمیع تعاریف در باب وجود، تعاریف لفظی است و معانی بدیهیه و عامه از قبیل وجود و مفهوم وجوب و امکان و امتناع ابا از قبول تعریف دارند و ابطال قول قائلان به نظری بودن این مفاهیم و بیان نحوه اشتراك مفهوم وجود و توضیح این مطلب که وجود مشترك معنوی است و ذکر دلائل اشتراك معنوی و تحقیق آنکه وجود از حقایق مقول به تشكیک است و اثبات تشكیک خاصی است و جهت تسايز در حقایق وجودیه عین جهت اشتراك است و بیان نحوه انتزاع مفهوم ماهیت عامه از خاصه و نفی قیام وجود بر ماهیات و بیان سّر بسامت مفاهیم عامه و نحوه خروج آنها از مقولات عرضیه و جوهریه و تقریر آنکه وجود نه جزء دارد و نه جزء مرکبات است و نفی واسطه بین وجود و عدم و ابطال ثابتات ازلیه و تزییف اقوال معتزله در احوال و ثابتات و تقریر وجه فرق بین کلی و جزئی و بیان آنکه شیء باعتباری کلی و باعتبار دیگر جزئی و متشخص است به تشخص ذهنی و بیان فرق بین وجود و وحدت و تبعیت وحدت از وجود در کثیری از احکام

الی ص ۷۰ .

الباب الثاني

باب اثبات الواجب و صفاته

لسعة اول از باب دوم از ادوات متساؤل اثبات واجب و لزوم آن

سلسلهٔ مسکنات و قبیلۂ جائزات بواجب بالذات . و لسعۂ دوم متصدی اثبات وحدت حق اول و تحقیق در این مهم است که وجود صرف قبول تعدد و تکثر نمی‌نماید و صرف وجود میرا از ماهیت و معرّاز حد وجودی و ذاتاً ابا از قبول تعدد دارد و حقیقتی وراء وجود مطلق قیومی تحقق ندارد و غیر او محدود و مشوب بامری غیر وجود است و مفهوم عام وجود از حاق ذات آن منتزع نمیشود و از آنجا که مفهوم عام وجود معنای نوعی و جنسی و عرضی نمیباشد. دارای افراد نیست و گرنه مقتضی ترکیب حقیقت حق و معلولیت آن میباشد و از آنجا که وجود منشأ و مبداء کلیهٔ کسالات و صرف الوجود . صرف کافهٔ فضائل وجودیه است در حقیقت حق کلبهٔ صفات کسالی عین وجود او و در مسکنات مجرده نیز صفات کسالیه عین وجود آنها و مانند اصل وجود زائد و عارض برذات و ماهیاتشان میباشد. چه آنکه جمیع صفات ثبوتیه، باصل وجود و صفات سلبی به نفی امکان و نقائص از حق اول برمی‌گردند ، و از آنجا که صرف شیء قبول تعدد نمی‌کند و حق اول بسیط از جمیع جهاتست و ترکیب در آن راه ندارد و حقیقت وجود . مشکک به تشکیک خاصی است ، شبههٔ ابن کسونه و تسویہات غیر او بکلی باطل و از اصل غیر واردست ص: ۷۰ . ۷۱ - الی ص ۷۵.

در لسعۂ سوم از باب دوم مؤلف دلایل اثبات علم حق بذات و بسخوقات و سلسلهٔ وجود به نحو اختصار ذکر نموده و به تزییف اقوال مشاء و اشراق در مبحث علم پرداخته و قول قائلان بصور مرتسمه در ذات و قول کسانی که مثل نوریه را صور تفصیلی علم حق دانسته‌اند ابطال نموده

و بعد از اثبات علم در مرتبه ذات به تصحیح نحوه علم حق به متغیرات پرداخته و از ناحیه تشکیک خاصی و تحقیق آنکه صرف وجود صرف علم و محض انکشاف است، اثبات نموده است که حق در موطن ذات علم بکلیه اشیاء است علماً اجمالیاً فی عین الکشف التفصیلی ص: ۷۵. ۷۶ . ۷۷ الی ۷۹ .

لسعه چهارم و پنجم از باب دوم: در تقریر آنکه حق اول صرف قدرت و صرف اراده است و قدرت حق عبارت از تسکن از فعل و ترک نیست و جمیع موجودات بهمان ملائکه که مجعولات و معلومات حقتند مقدورات او نیز می باشند چه آنکه قدرت که عبارتست از بودن و عمل به نحوی که صادق باشد بر او - ان شاء فعل وان له یثاً له یفعل - و اراده عبارتست از ابتهاج بذات و رضای بفعل و انه تعالی مبتهج بذاته و معلولات از آن جهت محبوب و مرضی حقتند که ظل قدرت و اراده او هستند و حب بذات منشأ حب به معروفیت صفات و ظهور آثار از مبدأ کمال میباشد و انه تعالی لا یرید ولا یحب الاذاته و انه اعظم عاشق و اکرم معشوق و ان فعل القادر یترب علی الارادة و انه فرقی بین ارادة الواجب و ارادة السکن و حق تعالی از ناحیه ایجاد اشیاء بکمال نسیر شده کمال حق عین ذات و نفس وجود اوست و اختیار در حق نیز منبعت از علم و قدرت وارده است و ملازم با حیات و ان الحی هو الدیال الذی

ص: ۷۹ . ۸۰ . ۸۲

لسعه ششم در بیان کلام حق و اثبات صفت تمامه و مراتب کلامه در تقریر قدیم کلام حق باعتباری وحدت آن و اعتبار دیار و لسعه هفتم

مشتمل است بر اثبات این مهم که حق از آنجا که عین صفات کمالیه و مبرا از نقایض و فاقد جهات عدمیه است عین بهجت و ابتهاج و سرور و منشأ ظهور و انبعاث کمال و عشق و حب در مراتب و درجات وجودیه است . ص : ۸۳ .

لسعه هشتم در اثبات این اصل مهم فلسفی است که واجب الوجود بالذات . واجب الوجود است از جمیع جهات و تقریر آنکه در ذات و اوصاف کمالیه او جهت امکانی تحقق ندارد چه آنکه ممکن بالذات نیز از کلیه جهات ممکن است و چون وجود حق واجب است کلیه صفات کمالی او از باب آنکه عین وجود اوست واجب و اراده و قدرت او ازلی التعلق و علم او بحقائق امکانیه ازلی است و بین قدم اراده و قدرت و علم و حدوث مقدور و مراد و معلوم منافات وجود ندارد . ص : ۸۴ .

الباب الثالث

این باب مشتمل است بر لسعات متعدد و مقدمه‌ئی در ایجاد و افاضت و صدور اشیاء از حق علی سبیل الترتیب و علی طریق الاشرف فالاشرف و تقریر قاعده امکان اشرف و دفع اشکالات وارده بر آن ص ۸۴ . ۸۵ .

لسعه اول از باب سوم . بیان معنی جعل و ایجاد و افاضه و تقریر نحوه تقویم معلول بعلت و تبعیت معلول از علت . و نحوه ترتیب حقایق وجودیه و تحقق آنها در سلك وجود واحد و بیان کیفیت حصول کثرت در عالم و صدور کثرات از واحد محض بنابر مشرب حکمای مشاء و

اشراق و بیان وجوه فرق بین این دو مسلک و ظهور عقول عرضیه متکافئه از عقول طولیه ص ۸۶ ، ۸۷ ، ۸۸ ، ۹۰ ، ۹۱ .

لمعة دوم از باب سوم در بیان حقیقت ارباب انواع و تقریر آنکه عقول عرضیه فرد حقیقی از انواع مختلفه نیباشند و قاعده امکان اشرف آنرا اثبات نمی نماید ص : ۹۲ .

لمعة سوم . در اثبات حدوث عالم بیان انواع و اقسام حدوث و ابطال حدوث زمانی موهوم و اثبات حدوث دهری ص ۹۳ ، ۹۴ ، ۹۵ .
لمعة چهارم از باب سوم . بیان کیفیه ربط حادث بتدیه و تعویض از افعال الهیه ص : ۹۵ .

الباب الرابع فی احوال النفس و نشانها

لمعة اول در بیان آنکه نفس انسانی دارای فاعل و مفعول و سر و عنق و صاحب درجاتی از وجود است که درجهائی از آن مادی مسرت و مرتبهائی از آن . مجرد محض . و مرتبهائی از آن برزخ بین مادی مسرت و مجرد تام است و تقریر ادله برتجرد قوه عاقله و بقائه نفس بعد از تعلق بدن و تحقیق در نحوه حدوث نفوس و ابطال دلائل قائلان برسازمان نفس ص ۹۶ ، ۹۷ ، ۹۸ الی ۱۰۰ ، ۱۰۱ .

لمعة دوم از باب چهارم . ابطال تناسخ بانواعه و اقسامه و ابطال تناسخ و تقریر دلیل قائلان به تناسخ ص : ۱۰۲ ، ۱۰۳ .
لمعة سوم . بیان تعریف لذت و الم و تحقیق اینکه لذت و الم در چه سبب آن بر ماده بدنی وارد شود . به نوعی از ادراک برمی آید .

به نفوس اختصاص دارند ص: ۱۰۳ ، ۱۰۴ .

لسعه چهارم ، بیان آنکه نفس انسانی باعتبار تعلق ببدن و تجرد از آن دارای دو قوه است که از آن به عقل نظری و عقل عملی تعبیر نموده‌اند ، و تقریر مراتب عقل و تأثیر عقل عملی در نظری و نحوه تکامل نفوس از این دو قوه و تحقیق در آنکه نفوس کامله بعقول کلیه پیوندند و بوارق الهیه بر آنها وارد شود و از ناحیه شهود جسال عقل و استغراق در انوار ملکوت باتم انحاء سعادت و ابتهاج نائل آیند ص: ۱۰۴ . ۱۰۵ .

لسعه پنجم از لسعات باب رابع ، بیان نحوه تحقق ادراک و تقریر آنکه ادراک بدون تجرد مدرک و مدرک از ماده امکان ندارد ، تقریر درجات ادراک ص: ۱۰۶ ، ۱۰۷ ، ۱۰۸ .

لسعه ششم ، در بیان آنکه مدرک در جمیع ادراکات چه حسی و چه خیالی و چه عقلی نفس است ، تقریر نحوه تحقق ادراکات و بیان ملاک ادراک و تقریر آنکه در کلیات نفس باصور عقلی و در جزئیات باصور خیالی متحد شود و بیان نحوه حصول انواع ادراک و کیفیت استکسال نفوس در مقام نیل از قوه بفعل ، و نقل اقوال محققان در ادراک عقلی و کیفیت اتحاد نفس با عقل فعال و غیره من السباحث ص: ۱۰۸ ، ۱۰۹ ، ۱۱۰ .

لسعه هفتم ، در اثبات عالم برزخ و بیان نحوه وجود عالم مثالی و تحقیق در تجرد برزخی نفس و مثال متصل و مقید و برزخ منفصل و مطلق متصل برزخ صغیر و جزئی و بیان آنکه انسان دارای نشأت ثلاثه از وجود و درجات سه گانه از تحقق است و منزل از عقول عرضیه یا

جہات متکثرہ از عقل عاشر علی اختلاف المشارب ص : ۱۱۱ ، ۱۱۲ ،
۱۱۳ ، ۱۱۴ ، ۱۱۵ .

لمعة هشتم از باب چہارم ، تحقیق در امتناع اعادہ معدوم و بیان
نحوہ حشر اجساد بدون توقف آن بر جواز اعادہ معدوم ص : ۱۱۵ .
۱۱۶ ، ۱۱۷ .

لمعة نهم . بیان انواع لذات و آلام خاصہ نفس در نشأت بعد از
موت و تحقیق آنکہ نفوس اخروی مستکفی بالذات و موجبات عذاب
و ثواب . مستند بامور داخل در باطن نفس و ظاہر روح میباشد . و ابطال
تعلق نفوس بر مواد و اجسام خارج از وجود نفس و ابدان منافیہ منفصل
از وجود حقیقت انسانی و نحوہ تبدیل حواس ظاہر بحواس باطن و
تفریر آنکہ نفس بسزلہ مرآتی است کہ صور عقلیہ در آن منعکس و
حجاب بین نفس و عالم الہی ہرچہ کستر و رقیق تر باشد اتصال بہ صورت
عقلی در انسان تام تر خواهد بود ص : ۱۱۸ ، ۱۱۹ .

لمعة دهم . در اینکہ نفس مستکمل بحکمت نظریہ و عملیہ بغیب
و نہایت لذات معنویہ و نفوس ناقصہ در عمل و کامل در علم از انواع
ہیئات ردیہ واقع در روح معذب و بالآخرہ علم موجب نجات آنان
میشود . و نفوس خالی از کمال در صورت انکار حقایق و معارف در
بہایت عذاب و نفوس معرا از علم و عمل و غیر منکر حقایق خیر و
لذات اخروی میباشد ولی حق آنستکہ رحمت واسعہ الهی در ہر
حال آنان میشود ، و بیان آنکہ نفوس بحسب کمال تاپہ و عمل و انکار
حقایق و تصدیق معارف و انکار آن در آخرت معذب یا مصلح ہستند .

جهتی معذب و جهتی ملتذ می باشند ص : ۱۱۹ . ۱۲۰ .
 لسعه یازدهم در تقسیم انوار مجردة بواجب و عقول طولیه و عقول
 عرضیه و نفوس و برازخ و بیان تعابیر مختلف اساتید حکمت از عقول
 و نفوس و برزخ و ماده و صورت و بیان آنکه کلیه موجودات امکانی
 عنی حسب مراتبهم درجاتهم فقیر بالذات و نفس تعلق بواجب غنی بالذات
 و سلسله مراتب منتهی بغنی بالذات و متقوم بحق مطلق و وابسته بآن
 میباشند ص : ۱۱۹ . ۱۲۰ . ۱۲۱ .
 لسعه دوازدهم . در معاد جسمانی و بیان اقوال و آراء در نحوه
 وجود ابدان بنا بر مشارب مختلفه و تقسیم دوزخ و جنت بروحانی و
 جسمانی و بیان وجود فرق بین آنها : ص ۱۲۲ .

الباب الخامس فی النبوة و البعثة

بیان معنای نبوت و بعثت و تقریر دلائل وجوب بعثت و نبوت
 در نظام وجود و فوائد مترتب بر آن و تقریر وجود فرق بین قوانین
 انبیه و بشریه و نحوه وجود نبی و بیان حقیقت وحی و کیفیت اتصال
 نبی مبعوث از حق بعلم الهی و ملائکه و عاء علم و معرفت و کیفیت
 اختار دائره وجود بوجود نبی و رجوع آن بحق اول و غیر ماذکر
 فی الفهرست ص : ۱۲۳ . ۱۲۴ .

لسعه اول در بیان آنکه لوازم نبوت و بعثت اتیان معجزات و
 اخبار بغیب و نحوه وجود اعجاز از نبی و بیان حقیقت وحی و نزول
 حقایق الهیه در قوه عقلی و خیالی انبیا و تقریر دلائل عقلی بر لزوم
 قدرت نفس انبیاء بر تصرف در نفوس و اکوان و بیان حقیقت رؤیا و

فرق بین صوادیق از رؤیا و کواذب آن ، و نحوه احاطه نفس نبوی بر کائنات و بیان آنکه نفوس انبیاء بی نیاز از معلم بشری و مستکفی بذات خود ، و فرق نفوس کامله انبیاء از دیگر نفوس کامله و کیفیت مشاهده حقایق در الواح و صحائف ملکوت و بیان اجابت دعوات و استنفاضت نفوس ناقصه از نفوس کامله ملکوتیه و ارواح انبیاء و اولیاء ص: ۱۲۴ ، ۱۲۵ .

لسعة دوم از باب پنجم . بیان فرق بین نبوت و کئیانت و نحوه رؤیای ملائکه و تقریر فرق بین کشف و الهام و کیفیت حصول کشف و شرائط وجود آن ص: ۱۲۶ .

لسعة سوم . در بیان وقوع نفس نبوی و ولوی در حد مشترک بین العالین و باعتبار اتصال بحق از ناحیه مقام تجرد و ملکوت و اختصاص نفوس کسل بخلافت الهیه باعتبار احاطه بر انوار عقایده نفوس کلیه و جزئیه و تفرد آنها در علم و عمل و تفوق بر نفوس بشریه . در بیان دیگر شرایط مخصوص مقام نبوت ص: ۱۲۶ ، ۱۲۷ .

لسعة چهارم بیان وجوب عصمت و طهارت نفوس انبیاء از انحراف موجبات بعد و تنزه آنها از کدورات نفسانی و تعزیری از عیب و انحراف از جمله سهو و نسیان و تقریر معجزات خاص مقام حضرت ختمی مرتبت و دلایل اختتام نبوت بآنحضرت ص: ۱۲۷ ، ۱۲۸ .

لسعة پنجم از باب پنجم : در کیفیت دعوت مقام ختم نبوت

دعوت او بر جمیع نفوس بشریه ص: ۱۲۸ ، ۱۲۹ .

نسخ مورد استفاده

مرحوم استاد دانا و مدرس نامدار فقه در شهران اقامه و تالیف این

هنگام اقامت اجباری در شهر کاشان نسخه لمعه را بخط مؤلف در کتابخانه جناب آقای حسن نراقی از احفاد علامه نراقی دیده بودند چون مدت اقامتشان تمام شد ، از مرحوم حجة الاسلام حاج شیخ محمود کاشانی درخواست نموده بودند از روی نسخه اصل نسخه‌ئی برای او تهیه و توسط جناب آقای شیخ نورالدین تنکابنی خلعت بری بطهران بفرستند .

مرحوم حاج شیخ محمود حواشی و تعلیقات مؤلف را بر کتاب مرقوم نداشته بود . مرحوم میرزا - اعلی الله مقامه الشریف - نسخه خط مؤلف را از آقای نراقی طلب نموده و حواشی را خود بر کتاب افزوده‌اند و با دقت تمام نسخه‌ئی کامل تهیه می‌فرمایند .

جناب آقای نراقی نسخه مرحوم آقا میرزا طاهر را بانسخه اصل برای حقیر فرستادند . نگارنده بعلمی درصدد طبع و انتشار این رساله نفیس برآمدم و کتاب حاضر را بادقت از روی نسخه اصل و حواشی بخط آقامیرزا طاهر چاپ و تقدیم ارباب معرفت می‌نمایم .

مرحوم آقامیرزا طاهر از علما و دانشمندان با تقوا و از اساتید بزرگوار عصر خود بود و آزادگی و بزرگواری او سبب شد که مدتی را در کاشان در حال تبعید بسربرد . اگرچه معروف است که ظلم ظالم و برف تسوز نسیماند ولی ظلمه علی سبیل تجشدد الأمثال در هر عصر موجود و برمسند ظلم مستقر و مظلوم در چنگال ظالمان گرفتار است .

مشهد - صفر الخیر سنه ۱۳۹۸

سیدجلال آشتیانی

در اول نسخه خطی است
سخن را بآب نورد

بسم الله تعالی

بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی

بسم الله تعالی

بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی
بسم الله تعالی

من دفع بترتيبها على بعض الذاتيات المشتركة بل لا نزاع
 المطلق من صرف الوجود وما يرتبط به من الوجودات
 الخاصة من حيث الأرباط لا من انفسها المتخالفات
 ومقول على افراجه بالشك لبداهة اختلافها في صدق
 بانحاء الثلاثة وهي تقع فيه بذاته وفي غيره بنوسطه
 ولعرضه للوجود اما الخاصة لا يكون مشتركها بالذاتي
 حتى يلزم تركيب الواجبات ووحدة الموجب بل هي متشعبة
 متخصصة بذاتها وسائر التخصصات من التواضع والذاتية
 وذا تديته لمصديقع الشك في ذاتها ويحجر اختلافها في
 انحاءها ونزاعها على الهيبة بل الخاص كزيادة باعليه
 ادن لوله

من دفع بترتيبها على بعض الذاتيات المشتركة بل لا نزاع
 المطلق من صرف الوجود وما يرتبط به من الوجودات
 الخاصة من حيث الأرباط لا من انفسها المتخالفات
 ومقول على افراجه بالشك لبداهة اختلافها في صدق
 بانحاء الثلاثة وهي تقع فيه بذاته وفي غيره بنوسطه
 ولعرضه للوجود اما الخاصة لا يكون مشتركها بالذاتي
 حتى يلزم تركيب الواجبات ووحدة الموجب بل هي متشعبة
 متخصصة بذاتها وسائر التخصصات من التواضع والذاتية
 وذا تديته لمصديقع الشك في ذاتها ويحجر اختلافها في
 انحاءها ونزاعها على الهيبة بل الخاص كزيادة باعليه
 ادن لوله

نگارش آقای حسن نراقی *

زندگی و آثار علمی مولی محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی

بسمه تعالی شأنه

حاج ملا محمد مهدی بن ابی ذر نراقی کاشانی (متوفی سال ۱۲۰۹ هـ ق) معروف به محقق نراقی بواسطه جامعیت به کلیه علوم و فنون عصری و آراستگی به فضائل و اخلاق ملکوتی، خود از جمله توانمندی

* دانشمندگرامی جناب آقای حسن نراقی اقدام کرده اند به شرح احوال و آثار جَدِّ امجد خود علامه نراقی را بسبب حریر آوردند. حقیقتاً نوشتار، آقای نراقی را در مقدمه این رساله نقیص مراد دادند. از آقای نراقی که با قلمی روان و کوشش و دقت و در بیان شرح احوال و آثار محقق نراقی را تهیه نمودند مستشرقان و محققان می بایست به این امر اقدام نمایند ولی افراد زیادی را سراغ دارید که از خاندان علم و دانشاند و از بار مسئولیت شانه خالی می نمایند. این

نسبی کم نظیر و از مفاخر جهان فضل و دانش شناخته شده است .
 همچنانکه فرزند برومند وی حاج ملا احمد مشهور به فاضل نراقی و
 متخلص به صفائی نیز از اجله مشاهیر دانشمندان مبرز و روشنفکر
 جامعه تشیع در دو قرن اخیر بشمار می رود . و هریک از آن دو بزرگوار
 هم در مقام و موقع خاص خود واجد شخصیت علمی ممتاز و حسن
 سیرت در خور مزایای خویش می باشند بطوریکه با بیانی قانع می توان
 گفت آن فرزند نعم الخلف مصداق حقیقی این بیت می باشد :

دهد سرزرگ وریشه درخت خبرها نهفته های پدر از پسر شود پیدا

مآخذ: محمد مهدی محقق نراقی

با آنکه نویسندگان احوالات علما عموماً او را جامع علوم عصر
 خود و ذوفنون شناخته و با عناوین و «القربی مانند» «خاتم الحکماء
 و السجتهدین» «لسان المتألهین» و نظایر آن توصیف نموده و
 ستوده اند . معیناً چون مصنفات و آثار علمی وی (که طبعاً مقیاس

نراقی علاقه شدید بچاپ و انتشار آثار جلد خود دارند حقیر امیدوار است
 که بخواست خداوند آثار فلسفی محقق نراقی را چاپ و در دسترس
 اهل تحقیق قرار دهد .

آقای حسن نراقی والد ماجد دوست دانشمند جناب آقای احسان
 نراقی استاد دانشگاه طبران است - جلال آشتیانی -

۱ - ص ۱۰۴ مشکلات العلوم در تفسیر حدیث «الولد سر ابيه» .

۲ - ص ۴۳۷ کتاب روضات الجنات خوانساری .

واقعی و معیار حقیقی درجه و مرتبه فضل و دانش و معرف شخصیت علمی مؤلف می باشد) بهیچوجه انتشار نیافته بخصوص در مبانی حکمت و فلسفه و عرفان و علوم دقیقه ریاضیات از هندسه ، هیئت و فلک شناسی . در حالیکه کدآوکیفاً ، شامل بیشترین آثار علمی او می گردد . بهیچوجه در دسترس دانشندان قرار نگرفته است . چنانکه در هیچیک از کتب معروف رجال و فهرست های اعلام قدیم و نشانی از اینگونه مصنفات فائزانه آن عالم جلیل که هر یک در نوع خود در هند و کتب فارسی می باشد دیده نمی شود . و از تبحر کامل نراقی و تحقیقات رانسی و دقیقی که در این علوم بعمل آورده آنچه ان بی اطلاع بوده اند که برخی از محققین نویسندگان شرح احوالات وی فقط از نگاهت در دقیق فلسفی کتاب جامع السعادات به قدرت علمی و تسلط کامل نراقی در عمده فلسفه و عرفان پی بردا و یا از طرح مسأله گونه گون ریاضیات در کتاب مشکلات العلوم وسعت دانش و احاطه او را در این علوم نفی و استنباط نکرده اند .

۱ - مانند نویسندگان دانشمند مقدمه نقادان بر کتاب جامع السعادات چاپیای نجف و بیروت و همچنین مؤلف ملا فاضل بن علی بن ابی طالب بیروتی چاپ بیروت که در صفحه ۵۲۹ می نویسد : « ما نقل کردیم در مقدمه کتاب جامع السعادات فی کتاب جامع السعادات . فقد نزل عن الناقص و القوی فی التمهید فی شرحه عن اسالیب الفلاسفة و نوح الروح الفلسفة فی المسائل الفلاسفة فی التمهید فی شرحه باسم ا مجاری التخییر فی المخوفات و غیره و فی مقدمه کتاب جامع السعادات و همچنین در ص ۱ و ۶۵ ترجمه فارسی از کتاب جامع السعادات در ص ۱ و ۶۵ .

تبریز .

مؤلف کتاب نجوم السماء در ترجمه احوالات نراقی چنین گوید:

« ملامحمد مهدی نراقی : حاوی بجمیع علوم سیما در فنون ریاضی از هندسه و حساب و هیئت و علوم ادبیه از معانی و بیان و غیر آن در علم تفسیر مهارت وافر بلکه باهر پیدای نمود . . . »
صاحب کتاب ریحانة الأدب نیز نراقی را بدینگونه وصف می‌نماید:
« از فحول علسای امامیه و از متبحرین فقهای اثنی عشریه که فقیه ادوایی ، متکلم اعدادی اخلاقی و جامع علوم عقلیه و نقلیه بوده . و در کلمات بعضی از اجله به خاتم المجتهدین و لسان الفقها و التکلمین و ترجمان حکماء و الساتلین و نظایر اینها موصوف و در حساب و هندسه و ریاضی و هیئت و علوم ادبیه خصوصاً معانی و بیان یدر طولانی داشته است . . . »

و همچنین ماخذ دیگر مانند کتابهای : روضات الجنات روضة البهیة ، فوائد الرضویة ، قصص العلما و غیرها با نظایر چنین تعریف و توصیفات او را نام برده و ستوده‌اند ، در حالیکه درباره تألیفات و آثار علسی که از وی یاد کرده و بر شمرده‌اند فقط بذکر چند کتاب و رساله‌های

۱ - ص ۸۶۹ بخش دوم از ج سوم فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران در ضمن معرفی کتاب (توضیح الاشکال) نراقی می‌نویسد :
از مشکلات العلوم محقق نراقی معلوم می‌شود که در علم اعداد دستی داشته است .

۲ - ص ۳۱۹ کتاب نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان .

۳ - ص ۱۸۶ ج ۴ ریحانة الأدب چاپ اول .

مشهور وی در فقه و اصول، اخبار و احادیث با کتابهای جامع السعادات و مشکلات العلوم که چاپ شده اکتفا ننموده‌اند، ولیکن از آثار و مصنفات عدیده او در علوم فلسفه و حکمت و فنون مختلف ریاضی و فلک‌شناسی که می‌توان گفت گرانمایه‌ترین ذخایر علمی قرون اخیر دانشمندان ایرانی در این فنون می‌باشد اسم و عنوانی دیده نمی‌شود. بدیهی است که هرگاه علل چنین انحطاط و توقف در سیر علوم عقلی در عصر و زمان مورد بحث بررسی گردد و عامل مانع مهم و موثر بنظر می‌رسد.

نخست: مخالفت‌های اصولی برخی از متشرعین فشری آنهم باحتیال ضعف استعداد فکری و ظرفیت اندک پاردای از طلاب برای درک و هضم غوامض علمی فلسفه و حکمت لهذا بطور کلی اشتغال بدان علوم را ممنوع و احیاناً حرام و خلاف شرع نیز شمرده‌اند. علت مهم دیگر جهت عقب‌افتادگی و بلکه حذف علوم عقلی از برنامه‌های عمومی تحصیلات طلاب همانا تولید اختلافات شدید علمی بود که پس از انتقال حوزه‌های علمی ایران به عقب‌ت (در سده‌ده ازدهم هجری) در میان علمای اخباری و فقه‌های اصولی بدین‌ارگردید. این تفرقه و دوئیت بحدی بالا گرفت که از مباحثه و مناظره علمی و منطقی گذشته کار بسجاده‌نماکه، تکذیب تحریم و حتی تکبیر یکدیگر انجام می‌دادند. بر اثر این کشاکش، رفته‌رفته علاوه بر آنکه انواع و اقسام علمی در دیرین و عصری پشت سرگذارده شد حتی مقدمات بسیاری درسی هم که لازمه حصول اجتهاد بود از نظرها محو و فراموش گردیدند و در نتیجه

بحث و جدالهای بیهوده پایان ناپذیر در تفسیر و تأویل فروع احکام و توهیات زائد بر اصل افکار و اذهان را بخود مشغول می ساخت . این رکود و توقف و بلکه سیر قهقرائی در علم و دانش چنان گسترشی پیدا کرد که حتی امثال حاج ملا احمد فاضل نراقی ، آن فقیه و مجتهد و مدرس بی نظیر عصر خود بآن رجوع مرجعیت عامه که در رأس مهم ترین حوزه درس و بحث علوم شرعی قرار گرفته بود از مشاهده فتور دستکاههای علم و دانش عصر خویش بزبان آمده در کتاب مشنوی طاقدیس از برنامه های تحصیلی معسول آن زمان باصراحت تاسف شکرده ها می کند .

می نیاری شرم ای صاحب شرف

شصت ساله عمر خود کردی تلف

حاصل این شصت سال ای مرد مفت

من چه گفتم آن چه گفت و این چه گفت؟

چند تخیلی بهم برمی نهی

خویش را عالم نهی نام آن گهی

علم اگر اینست بگذار و برو

صد شتر زین علم نزد من دو جو

هست علم فقه احکام ای پسر

گرچه نزد اهل ایسان معتبر

۱ - از آن جمله در ص ۳۲۳ و ۳۲۷ طاقدیس .

لیک امروز آنهمه تخییل شد
 سدرراه و مانع تکسیل شد
 فقه خوب آمد ولی بهر عمل
 نی برای بحث و تعریف و جدل
 این غلط باشد غلط اندر غلط
 صرف کردن عسر خود را زین نسط
 ظن و تخیلی بهم بریافتن
 نام آنرا علم و حکمت ساختن
 رو بشوی این جزوه‌ها را سر بسر
 این ورق‌ها را همه از هم بدر
 مانده‌ام تنها خدایا هدمی
 دل پر از راز است یارب هدمی
 محرمی گوتابگویم درد خویش
 درد جان آزار و غم پروردخویش

دوران تحصیلی نراقی در کاشان و اصفهان

پس از تکمیل تحصیلات مقدماتی و سطوح نزد آذین‌کاشان در
 استفاده کامل از محضر درس و بحث ملا محمدجعفر بیدلوسی که در آن
 و رئیس علمای آن دیار بود و در اجازه‌های تقدیمی که در آن
 او را از جمله مشایخ کرام و یکی از کبراکب سیره اصفهان
 بشمار آورده است رهسپار اصفهان دادند که جای آن را از استادان بزرگ

و بنام و در حقیقت دارالعلم ایران بود ، و به گفته ابوالحسن مستوفی غفاری مورخ معاصر وی در کتاب تاریخ گلشن مراد :

« در اصفهان آنجناب را ترقی معقولی در جمیع علوم از فقه و حدیث و تفسیر کلام الله مجید و اصول فقه و حکمت از شفا و اشارات و متعلقات آنها و علم ریاضی بجمیع اقسامها از هیئت و نجوم و استخراج تقویم و مجسطی و حساب هندسه و همچنین علم طب و علم کلام و سایر علوم می که موفوف علیه اجتهاد است حاصل شده به کاشان معاودت و مدتی در کاشان بافاده مشغول بامامت جمعه و جماعت قیام و بارشاد خلائق از خاص و عام مساعی تمام نمودند ، و بعد از مدتی بشوق زیارت عتبات عالیه و عتبه بوسی روضات عرش درجات روانه عراق ، و در آنجا نیز مدتی معتدبه توقف نموده و از فضیلت آن حدود مثل جناب مغفرت ماب علامه زمان شیخ یوسف بحرانی و عالیجناب مقدس القاب آقا محمدباقر بهبهاسی و حضرت مغفرت اتساب علامه العلمائی شیخ محمد مهدی فتونی رحمهم الله تعالی استفاده حدیث می فرموده از هر یک اجازه حدیث در نشر احکام شریعت حاصل نمودند بعد از این باز به کاشان معاودت فرموده متوجه تدریس و نشر علوم و تصنیف می باشند و چند سفر دیگر از برای آنجناب اتفاق افتاد

۱ - بل افضل المحققین ، استاذ الاساطین و اعلمهم شمس فلک الاجتهاد آقا باقر بن محمد اکمل «رضی الله عنه» تعبیر از بحرانی و فتونی علامه و از آقا باقر بمقدس القاب ناشی از عدم اطلاع و یا امر دیگر است - جلال آشتیانی -

از مشرف شدن به مکه معظّمه و زیارت عتبات عالیات و زیارت
روضه مقدسه علی بن موسی الرضا علیه التحیه و الثناء مجبلاً در اکثر علوم
متداول تصنیف دارند آنچه شنیده یا از تلامذه آنجناب استماع شده
این است که مذکور می شود تا بحال تحریر که سینه مبارکه بنزار و دریست
و شش رسیده در قید حیات و بارشاد خلائق مشغول می باشند .
نراقی در اصفهان حتی جهت مطالعه کتب علمی و دینی بهرود
نصارا خط و زبان عبری و لاتین را نیز نزد پیشوایان و دانشمندان آن
آموخت همچنانکه زنوزی در ترجمه احوالات وی این نکته را نیز
بدین بیان تصریح نموده است :

« . . . و ما هراً فی اکثر الفنون و انکب الاسلامیه کما است غیره
من الملل و الادیان » مضافاً با آنکه محقق نراقی نخستین دانشمند
ایرانی است که در پاره‌ای از مباحث مؤلفات خود در علوم و فنون
هندسه و هیئت و فلک شناسی به عقیده و تحقیقات علمی و فلسفی فراتر
و اکتشافات جدید آنها اشاره و تصریح می کند . از آنجمله در مورد
حرکت وضعی زمین تصریح به عقیده علمی فرنک می کند که معتقد
معتقد بحرکت وضعی زمین می باشند که در نظریه نجومی و فلسفی
کتاب مبسوط وی در علم هیئت بنام (الاستقسی) خود شده است .

نراقی در عتبات عالیات

محقق نراقی هندام ورود به عتبات چون از حجاب غیبی
و احاطه و تسلط به معارف و فنون متداوله سر برداشتن و علم حاصل
بود طبعاً واجد چنان شخصیت مستازی اردید که بهریت از محققان

علمی قدم نهاد همچون فحلی یکتا مشکل گشای معضلات و غوامض مسائل علمی بود .

در آن اوقات که موضوع اختلاف و مجادله فیما بین علمای اخباری از یکسو و فقهای اصولی از سوی دیگر باوج شدت خود رسیده و به مشاجرات دامنهداری انجامیده بود نراقی محض استفاده حدیث و آشنائی کامل به عقاید و آراء اساتید عصر و مراجع اول دینی با مجامع علمی هر دو گروه تماس نزدیک برقرار ننوده در حوزه های درس و بحث آنها شرکت می کرد و در حالیکه از نظر سوابق علمی و ذهنی خود که با مبانی علوم حکمت و فلسفه و ریاضیات و منطق پرورش یافته بود طبعاً در صف علمای اصولی و مخالف اخباریها بود ، مهذا بحوزه های درس و تحقیقات شیخ یوسف بحرانی صاحب کتاب حدائق و همچنین شیخ محمد مهدی فتونی که قائد و پیشوایان علمای اخباری بودند حاضر شده به بحث و استدلال عقلی و فلسفی او که مبتنی بر خلوص عقیده و ایسانی راسخ بود ، اغلب از طلاب پژوهشگر و حتی مدرسین و روسای حوزه های علمی پاکدل تحت تأثیر بیان نافذ وی قرار می گرفتند . یکی از شاهدهای گویای آن ایام کتاب (رسالة الاجماع) نراقی است که سال ۱۱۷۸ هـ ق در کربلا جائیکه

۱- باید توجه داشت که حوزه آقا باقر مجمع اکابر از فضیلتی عصر برد که برخی از آنان در فقه و اصول دارای گرمترین حوزه ها بودند ، و آقا باقر آنچنان مسلمیت کسب نمود که بکلی بساط اخباریها را جمع نمود و آثار برخی از تلامیذ او در اصول و فقه تحقیقی تر از آثار نراقی در علوم

مجتمع و مرکز علما و طلاب اخباری بود تألیف و منتشر نبود . این کتاب که اسم آن معرف محتویات کتاب هی باشد مشتمل بر دلائل عقلی و نقلی مبنی بر حجیت شرعی اصل اجماع که از جمله ادله اربعه ارکان علم اصول یعنی (کتاب ، سنت ، اجماع و عقل) می باشد و در ضمن نیز اقوال و عقاید اکابر فقهای امامیه از شیخ مفید تا زمان خود را بیان نموده بدینجهات مورد توجه و حسن قبول قرار گرفت بنوعی که هیچیک از مدعیان و مخالفان هم درصدد جوابگویی و ردبران که مرسوم آن عصر و زمان بود برنیامدند .

و اینک برخی از مدارک معتبر روشنگر زندگانی علمی و پرانانی و کوشش محقق نراقی با نام و نشانی اساتید بزرگ و عسده دوران تحصیلی او در اصفهان تا مسافرت به عتبات ، فهرست تفسیحات معانی و آثار علمی وی با تشخیص سنین حقیقی عمر از از منابع مؤثر در این نقل می شود .

۱ - متن ترجمه و مختصری را که در حجه حاج ملااحمد درین اثر والد ماجد خود در پایان نسخه خطی کتب او مؤید بحرین به قلم خود نگاشته و در ذیل آن فهرست تألیفات خود را نیز تا سال ۱۳۲۸ هجری قمری حین تحریر ترجمه برشورده عیناً در این جا گراورده نقل می کنیم :

نقلی است ، برخی از محققان نراقی در ، ملااحمد در ، پدر خود می دانند ، ادرجه در ، پدر خود می دانند ، ادرجه در ، پدر خود نمی باشد - جلال -

تاريخ وفات الوالد الماجد المحقق الزاهد مولانا محمد مهدي
ابن ابي ذر النراقى فى اول ليله السبت ثامن شهر شعبان السعظم من شهر
سنة الف و مأتين و تسع ، دفن ، قدس سره ، فى النجف الاشرف الأيوان
الصغير الذى يلى الخلف ، له شباك الى الرواق . وكان عمره الشريف
يبلغ ستين سنة تقريباً وله من المصنفات :

كتاب اللوامع فى الفقه ، لم يتم منه الا كتاب الطهارة فى مجلدين ،
كتاب انيس السجتهدين فى اصول الفقه ، كتاب تجريد الاصول فى اصول
الفقه ، كتاب جامع الأصول فى اصول الفقه ، كتاب جامع السعادات
فى علم الاخلاق ، كتاب شرح الشفا ، كتاب اللثععات العرشية فى الحكمة
الالهية ، كتاب اللسعة . كتاب الكلمات الوجيزة فى الحكمة الالهية .
كتاب المستقصى فى علم الهيئة ، كتاب المحصل ايضاً فى علم الهيئة ،
كتاب مشكلات العلوم ، كتاب توضيح الاشكال ، كتاب محرق القلوب .
كتاب التحفة الرضوية ، كتاب جامع الافكار ، كتاب المعتد فى الفقه .
كتاب انيس التجار فى فقه التجار ، نخبة البيان فى علم السعاني والبيان
- تحرير أكرثاوذوسيوس - كتاب انيس الحكما - رسالة الإجماع .
رسالة فى صلوة الجمعة - كتاب قرّة العيون فى الهيئة و الوجود - كتاب
انيس السوحدين ، كتاب شهاب الثاقب ردّ فيه على بعض المعاصرين من
علماء العامة فى الامامة - رساله علم عفود أنامل - كتاب معراج
انماء فى الهيئة - انيس الحجاج - مناسك كليه .

تولد « طاب ثراه » فى النراق و توفى فى الكاشان ، وكان عدة
تحصيله فى اصبهان عند مشايخه الكرام ملا اسماعيل الخاجوى و

الحاج شیخ محمد و مولانا مهدی الهمندی و میرزا نصیر و قراء شطراً من الحدیث عند الشیخ الاجل الشیخ یوسف مصنف هذا الكتاب ، و هو من مشایخه قراءةً واحازةً ، وكذا آقا محمد باقر بهبهانی . حرره العبد الأحمق احمد بن محمد مهدی ابن ابی ذر .

۲ - دومین مأخذ جامع و موثق شرح احوالات محقق نراقی که حاوی فهرست کامل مؤلفات وی نیز می باشد ترجمه مفصلی است بتلام ابو الحسن مستوفی غفاری نویسنده معاصر و هشتری وی در کتاب « تاریخ گلشن مراد » که مفصل و معتبرترین کتب تواریخ خاندان زندیه می باشد و تاکنون بچاپ نرسیده و نسخه خطی آن هم منحصر بفرد و در کتابخانه ملی ملک نگاهداری می شود . و لیکن بخش ترجمه احوالات محقق نراقی به نقل از آن کتاب در مقدمه رساله نخبه البین نراقی باهتمام این نگارنده چاپ شده است . و قسمتی از آن نیز پیش از این ذیل دوران تحصیلی نراقی در اصفهان گفته شد .

۳ - یکی دیگر از مأخذ دقیق و بسیار معتبری که اینک برای نخستین بار از نسخه خطی کتاب گرانقدر (ریاض الجنة) عیناً نقل و اقتباس می شود اثر قلم آقا سید محمد حسن زنوزی است که خود از فحول علمای آن عصر و از شاگردان حوزه علمیه وحید بهبهانی بوده و شخصاً نیز چه در مسافرتهاى متعدد نراقی به عتبات و چه در کربلا بسال ۱۲۰۵ هنگام مسافرت زنوزی با اصفهان محضر و محقق نراقی را درك و استفاده نموده است .

۱ - نسخه خطی کتاب ریاض الجنة شماره ۱۲۳۸ در کتابخانه ملی

محمد زیدی بن ابی ذر الکاشانی النراقی

كان عالماً كاملاً فاضلاً صالحاً جليلاً محققاً مدققاً عدلاً. متضلعاً
فحريراً متبحراً ، فقيهاً حكيماً متكلماً مهندساً . معاصراً ماهراً في اكثر
الفنون و الكتب الاسلامية كانت اذ غيرها . من السبل و الاديان . وكان
جليل القدر عظيم الشأن كريم الاخلاق حسن الآداب . كثير التاليف . جيد
التحرير و التعبير . له مؤلفات كثيرة لطيفة . منها :

كتاب جامع الافكار في الالهيات . يقرب من ثلثين الف بيت . لم
يتم . و هو من اوائل مؤلفاته .

كتاب قرّة العيون في الاحكام الوجود يقرب من خمسة آلاف بيت
لم يتم .

كتاب اللغات العرشية في حكمة الاشراف . يقرب من خمسين وعشرين
الف بيت . يتم .

كتاب اللعة و هو مختصر اللغات يقرب من الف بيت .

كتاب الكلمات الوجيزة و هو مختصر اللعة يقرب من ثمان
مائه بيت .

كتاب انيس الحكماء من اواخر تصنيفاته في السعقول . لم يتم

منك نگاهداری می شود برای معرفی این کتاب و مؤلف آن به ماخذ ذیل
رجوع شود ص ۲۲۳ ج ۱۱ کتاب الذریعه الی تصانیف الشیعه و ص ۳۲۹
الکرام البررة اعلا الشیعة و ص ۱۰۴ چهل مقاله نخجوانی و ص ۳۰۴
کتاب وحید بن بهائی و ۱۳۲ ج ۱ ریحانة الادب و ص ۱۶ ش ۶ دوره هفتم
مجله پیام نو .

الانبذ من الأمور العامة والطبیعیات یقرب من اربعة آلاف بیت .
 کتاب اللوامع فی الفقه الاستدلالی مبسوط جید ، و قد خرج منه
 کتاب الطهارة فی المجلدین ،
 یقرب من ثلثین الف بیت .
 کتاب المعتمد فی الفقه و هو اتم اسناد لالا و اخصر تعبيراً من کتاب
 اللوامع .

خرج منه کتاب الطهارة و نبذاً من الصلوة و کتاب الحج . و نبذ
 من التجارة و کتاب القضاء ، ابنه الفاضل السولی احمد مشغول بحسب
 امره و وصیته الآن تسامه .

وله کتاب تجرید الاصول فی الاصول الفقه مشتمل علی جمیع
 مطالب الاصول مع اختصاره جدا یقرب من ثلثة آلاف بیت .
 و کتاب جامع الاصول ایضاً فی اصول الفقه یقرب من خمسة آلاف
 بیت و رسالة فی الاجماع ثلثة آلاف بیت تقرباً .
 و کتاب التحفة الرضویة فی الطهارة و الصلوة نرسی یقرب من
 عشرة آلاف بیت .

و کتاب انیس التجار فی السعاملات فارسی یقرب من ثمانية آلاف
 بیت .
 و کتاب انیس الحجاج فی مسائل الحج و الزیارات فارسی .
 اربعة آلاف بیت .

و کتاب مناسک مکیه فی مسائل الحج یقرب من الف بیت .
 و کتاب محرق القلوب فی وقایع الشهداء . فارسی یقرب من ثمانية

عشر الف بيت .

وكتاب جامع السواعظ في الوعظ يقرب من اربعين الف بيت

لم يتم .

وكتاب مشكلات العلوم في المسائل من علوم شتى ، و هو بمنزلة

الكشكول يقرب من خمسة عشر الف بيت .

وكتاب المستقصى في علوم الهيئة ، خرج منه مجلدين الى مبحث

اسناد الحركات يقرب من اربعين الف بيت لم يعمل ابسط وادق منه

فرب لم الهيئة ولقد اطبقت فيه اكثر البراهين الهندسية بالدلائل العقلية لم يتم .

وكتاب السحطل وهو كتاب مختصر في علم الهيئة يقرب من خمسة

آلاف بيت ولم يتم . وكتاب توضيح الاشكال في شرح تحرير اقليدس

نصوري في الهندسة ، و قد شرحه الى السقالة السابعة بالفارسية يقرب

من سنة عشر الف بيت .

وكتاب جامع السعادت في علم الاخلاق يقرب من خمسة وعشرين

الف بيت جيد في الغاية . وكتاب الشهاب الثاقب في الامامة في رساله

فاضل البخاري يقرب من خمسة آلاف بيت وكتاب انيس السوحدين في

اصول الدين فارسي يقرب من اربعة آلاف بيت ، و رساله في علم عقود

الانامل فارسية الف بيت تقريباً من الافادات و الحواشي و الرسائل .

وهو قاس سثره . قرأ على جماعة من الفضلاء ، منهم : الفاضل الأريب

الستبحر ميرزا محمد نصير الطيب الاصفهاني ، و السولي محمد اسعيل

السعروف بخواجوئي ، و الحاج شيخ محمد و السولي محمد مهدي

الهرندي . توفي في اوائل ساعات ليلة السبت ، ثامن عشر شهر شعبان من

سنه تسع و مأتین و الف (۱۲۰۹) و نقل الی المشهد الغروی و دفن
 بها عند الرواق وعاشره ثلث وستین سنة تقریباً ، وکان فی اواسط عمره
 راغباً الی نشر العلوم و بالتدریس و التألیف ، و فی اوخر کان مشغولاً
 بالعبادة ، وله اشعار بالعریة و الفارسیة ، بقرب ثلثین الف بیت .
 ای خوش آن صبحدمی کاتب بشری رسدم
 نفخه روح قدس از دم عیسی رسده
 ارمغان آوردم پیر مغان راحت روح
 آنچه در عقل توناید بشویدا رسده
 بشکند مرغ سماوی قفس ناسوتی
 اذن پرواز سوی عالم بالا رسده
 برقع طبع بدور افکنم از چهره عقل
 در فضای جبروت اذن تساشا رسده
 روح قدسی گسلد بند طبیعت از پای
 رخصت سیر برین گنبد خنثرا رسده
 عقل بگذارم و در دامن عشق آویزم
 قاصدی گر سر از منزل منمی رسده
 جلوه گر یار در آمد زرخ افکنده حجاب
 بوصالش رسم و جمله تم رسده
 وله نظم :

دلایکدم از خواب بیدار شو	وزین سستی منبع همنیر شو
چرا مانده ای دور از اصل خویش	چرا نیستی مناب و دال خود بر
چرا آخر ای مرغ قدسی نفس	هسی کرده خوی بخت گن
چه شده گردو روزی توای بینوا	زیاران و احباب تو
غریب از دیار حقیقت شدی	گرفتار داد و گرفتاری
بقید طبیعت شدی پای بست	ترا رهش کردی تو به

برافشان توای مرغ قدسی مکان
 بخود دربی از این قص برگشا
 زیبا بگسل این دامدار غرور
 مغنی بیاسازکن ارغنون
 بیا ساقیا، من بقربان تو
 بده یادگار جم کامکار
 مئی دد که افزودم عقل و جان
 بتابد سرا از من اما دهد
 شنیدم زقون حکیم مهین
 گه می بهجت افزا و انده فزاست
 نه زان می که شرع رسول اناه
 از آن می که پروردگار غفور
 در آورده در رقص افلاک را
 از آن برقیهای یسانی جهد
 بیاسافی ای مشفق چارساز
 که برهم زخم عالم خاکیان

بسوزم از آن دلخ سالوس را

بدور افکنم نام و ناموس را

کتابهای زیر نیز از جمله آثار و مصنفات محقق نراقی است که در

فهرست زنوزی نام برده نشده است :

کتاب انیس التجار : در علم اصول فقه شامل ده هزار بیت .

شرح بر متن الهیات شفای ابوعلی سینا بالغ بر بیست هزار بیت.
 نخبه البیان در علم معانی و بیان (چاپ شده است)
 معراج السماء (در علم هیئت و نجوم) - حواشی بر مجسطی
 طائر قدسی (دیوان اشعار فارسی و عربی) .

آراء و عقاید برخی از محققین معاصر

و لیکن برخی از فحول دانشندان و محققین معاصر که بیشتر
 خاصی در اطراف شخصیت علمی نراقی به بحث و بررسی پرداخته‌اند
 و بدون آنکه مؤلفات مبسوط و عالیقدر وی را در مبانی فلسفه و حکمت
 و علوم دقیقه ریاضیات دیده و یا لا اقل آگاهی از وجود چند اثری
 داشته باشند فقط به نیروی شتم علمی و استنباط شخصی خود از
 تحقیقات فلسفی کتاب جامع السعادات به جمعیت و نبوغ علمی مؤلف
 آن پی برده‌اند از آنجمله است: شیخ حبیب آل ابراهیم از محققین فضایی
 کشور لبنان در کتاب نفیس خود بنام (التیبه) فی بیان البصائر من
 منتخبات الکتب الحدیثه و القدیمة که از مجمل مؤلفات نراقی
 گرانمای عالم اسلامی اعم از عرب و عجم پس از ذکر نام نراقی
 نهج البلاغه و صحیفه سجادیه هیجده جلد کتاب بس نظیر و برهان
 شاهکارهای علمی جامعه اسلامیت برگزیده است که شامل مباحث
 علوم می‌باشد (تفسیر کلام ، اخلاق ، فقه ، اصول فقه ، طب ،
 طب ، لغت) .

در علم اخلاق کتاب جامع السعادات نراقی را این شهرت برده که
 کتب مشهور این علم برشمرده . و با آنکه این کتاب شخصی این مؤلف

از زندگانی و دیگر تألیفات نراقی بسیار سطحی و ناچیز بوده فقط با استنباط از کتاب جامع السعادات درباره کتاب و مؤلف آن بدینگونه اظهار عقیده می‌کند :

« . . . یقتل مثلها و یندر نظیرها، مع جودة ترتیب، و حسن تبویب . . . فکان فریداً فی بایه و وحیداً فی وضعه، لایکاد یتغنی السالک عن اقتناء مثله و الاقتناء لاثره . . . »

۲ - و همچنین محققین عالیقدر نویسندگان مقدمه بر کتاب جامع السعادات چاپهای انتقادی نجف اشرف (آقا سید محمد کلاتر) و مدیر جامعه النجف و مغفور له دانشمند محقق آقا شیخ محمدرضا السظفر مدیر دانشگاه فقه نجف) .

بواسطه اطلاعات محدودی که از زندگانی و آثار علی گوناگون مؤلف آن کتاب داشته‌اند فقط با بحث و بررسی محتویات جامع السعادات نیروی شکفت انگیز علی ، حسن قریحه و بالأخره عظمت روحی وی را درک و توصیف می‌نمایند . اما همین که فهرست جامع مؤلفات محقق نراقی و پاره‌ای از نسخه‌های اصل آنها هنگام تشریف اینجانب بعبات و بعدها در مسافرت دانشمند معظم آقای کلاتر در تهران بنظر ایشان رسید با تجدید نظر در مقدمه چاپهای سوم و چهارم آن کتاب در نجف و بیروت شسهای از دیگر فضایل بی‌شمار و آثار علی گسنام وی را برشمرده و تصریح فرموده‌اند .

۳ - کتاب عربی (فلاسفه الشیعه - و حیاتهم و آرائهم) تألیف

العلامة شيخ عبدالله نعمة - چاپ بیروت .

با آنکه اصولاً مبدأ و منشأ الهام این کتاب درباره نراقی مبتنی بر استفاده از کتاب جامع السعادات و پاردای اطلاعات محدودی از کتابهای مشهور نراقی است معیناً نخست در بخش مخصوص به مشاهیر ریاضیون از علمای شیعه به تعداد ۲۱ نفر با تألیفات و آثارشان در ریاضیات که از آنها باقی مانده و مشهور می باشد نام برده و برشورده . از آنجمله محقق نراقی را در ردیف دهم از گروه اساتید بزرگ ریاضی بشمار می آورد.

و سپس شرحی درباره محیط علمی عصر نراقی بیان نموده که چگونه دوانگیزه متضاد دینی (یکی داعیان تصوف و آندیکر عقاید علمای اخباری) عالم تشیع را متشنج ساخته بود . آنده در نتیجه بحث خود گوید :

« نراقی در یک چنین محیطی زندگی کرد . چنانکه در محیط تصوف که مرکز اصفهان بود نیز زندگی کرد . و بدین است مردی با آن قدرت علمی و فضیلت و سرشناسی . دچار یکی از قهرمانان این کشمکشها بلکه قاعده^۱ و در حقیقت فرمانده دانشندان این مرکز بود که با آراء و تألیفات و مناظرات خود با استاد خود همگامی می کرد . وسعت دامنه معلومات نراقی امری بود که او را در این محیط علمی می کرد . زیرا او تنها فقیه یا اصولی آشنا بسقدمات فقه و اصولی نبود بلکه به هندسه ، حساب ، فلکیات فلسفه نیز وارد بود . در فلسفه همی

۱ - ص ۸۹ کتاب فلاسفة النبیمة چاپ بیروت .

ارجسند داشت . مقام او در فلسفه بخوبی از کتاب جامع السعادات او نمایان است که در آنجا از نفس و بقای آن باروش و اسلوبی بحث می‌کند که با روشهای فلاسفه^۱ چندان تفاوتی ندارد .

روحیه فلسفی او در فصلی که بنام « مجاری تفکیر در مخلوقات » عنوان کرده است بطور روشن و واضح جلوه‌گری می‌کند . این فصل از فصولی است که شایسته مطالعه و دقت است . در این فصل انسان را متوجه آثار صنع خدا و ادلته وجود و حکمت وجود باری تعالی می‌سازد . و باز در فصلی که برای بیان اصول عقاید مورد اتفاق تخصیص داده است روحیه و طرز فکر فلسفی او نمایان است .

نراقی کتابهای بسیاری در فلسفه و اخلاق و فقه و ریاضیات و علوم دیگر تألیف نموده است . تا آنکه گوید : « این کتاب از آثار جاویدان^۲ در علم اخلاق است » .^۳

مؤلف دانشمند کتاب « سیر فرهنگ در ایران^۴ و مغرب زمین » که در مورد بحث و تحقیق اوضاع و احوال فرهنگ عمومی یکصد و بیست ساله ایران (از تاجگذاری نادرشاه تا تأسیس دارالفنون) چنین

۱ - مرحوم نراقی در جامع السعادات ، در مقام اثبات تجرد نفس از ماده ، همان دلایل محققان را با بیانی روان تقریر نموده است - ج ۱ -
 ۲ - ۵۶۱ تا ۵۶۷ کتاب فلاسفه شیعه عبدالله نعمه ترجمه سید جعفر غضبان .

۳ - از ص ۵۶۱ تا ۵۷۳ تألیف پرورفسور دکتر صدیق اعلم وزیر اسبق فرهنگ سناتور و استاد عازم تربیتی دانشگاه تهران .

گوید :

«در این دوره دوتن از نویسندگان درباره تعلیم و تربیت اظهار نظر کرده و هر دو در فرهنگ عصر خویش نفوذ بسیار داشته‌اند . یکی ملامهدی نراقی است که از علمای معروف بوده تألیفات زیاد در فقه و اصول و ریاضی داشته، کتاب مفصلی نیز در علم اخلاق بناءجامع السعادات بزبان عربی تألیف کرده که مکرر بطنع رسیده و نظریاتش در خصوص آموزش و پرورش در ضمن آن بیان شده است .»

آنگاه مؤلف دانشمند پس از ذکر ترجمه مختصری از احوالات و مؤلفات نراقی خلاصه‌ای از محتویات کتاب معراج السعاده که ترجمه فارسی و تلخیصی از جامع السعادات می‌باشد . چنین نتیجه گرفته اظهار عقیده می‌کند :

« بنا براین مطالب کتاب مانند کتاب مجلسی فقط بستاد آیهات قرآن و احادیث و اخبار نیست . بلکه حکمت و عرفان نیز در آن کتاب مؤلف دخالت داشته است .»

و سپس به نقل از کتاب معراج السعاده شرحی از کتاب معراج السعاده و تعلیم و تعلم را بیان می‌کند مانند آنکه :

« معلم باید نسبت بشاگرد مهربان باشد و بی‌وسه او را از تعلیم ندهد و اندازه فهم او را در تدریس رعایت کند و بی‌اوج او را از تعلیم نگوید و درشتی نکند . . .»

چیزی که خلاف واقع باشد معلم نباید تدریس کند و باید در حد توان او و محقق است باید تعلیم دهد . هر چه در آن کتب به یاد شده است

مسکوت گذارد تا مطلب صحیح بدست آید. آنگاه آنرا بیاموزد . «

خاندان نراقی

محقق نراقی پس از بازگشت از کربلا و نجف ، در کاشان اقامت و سپس ازدواج نمود . صباحی بیگدلی گوینده معاصر وی در تهنیت و تاریخ ازدواج او گفته است :

ملا مهدی مه سپهر تسکین چون گشت قرین دلبری ماه جبین
زدکلك صباحیش بتاریخ رقم باهم مه و آفتاب گردید قرین
نخستین مولود این ازدواج حاج ملا احمد بود که در سال ۱۱۸۶
بدنیا آمد و تاسن ۲۴ سالگی یعنی در گذشت پدر بزرگوارش
(سال ۱۳۰۹) در مهدپرورش و آموزش وی آرمیده و از سال ۱۳۱۰
که بعثت مشرف گردید از محضر اساتید بزرگ و مدرسین طراز اول
آندیار استفاده کامل علمی نمود مانند آقا سید مهدی طباطبائی بحر العلوم ،
شیخ جعفر نجفی کاشف الغطاء ، میرزا مهدی شهرستانی و صاحب ریاض
تاجائیکه به اعلی مرتبه فضل و اجتهاد و برتری بر امثال و اقران خود نائل
گردید^۲ در کتب فقها عنوان فاضل نراقی املاق بوی می شود .

دومین فرزند دانشمند نراقی اول (از جمله پنج تن اولاد ذکوری)
که پس از درگذشت حاج ملا احمد در سال ۱۳۴۵ در مقام ریاست حوزه

۱ - ص ۱۳۶ دیوان صباحی بیدگلی

۲ - شرح حال و فهرست تألیفات حاج ملا احمد فاضل نراقی در

کلیه کتب تراجم علما و فقها و حتی شعرا و گویندگان ایران در سده
سیزدهم هجری به کیم و بیش ذکر شده است .

علمیه جانشین پدر و برادر بزرگ خود گردید حاج میرزا ابوالقاسم نراقی بود که بسال ۱۲۵۶ هـ ق دارفانی را وداع گفت .
 سومین نهال شجره فضل و دانش نراقی اولی که پس از درگذشت دو تن از برادران نامبرده اش حائز ریاست و مرجعیت علمی و عامه گردید ملامحمد مهدی (دوم) فرزند محمدمهدی نراقی اولی است . و او چونکه چهل روز پس از فوت پدر بدنیا آمده بنام پدر موسوم و ای به آقا کوچک مشهور بود تا پس از درگذشت برادران ارشد که بریاست فائقه حوزه علمیه شهر و دیار خویش نایل گردید و محمدمهدی قاجار در سال ۱۲۵۶ هـ ق در کاشان بخانه او رفته آقا کوچک را بعنوان (آقا بزرگ) نامیده ملقب می سازد و از آن پس بدین نام مشهور گردید .
 آقای بزرگ در سال ۱۲۶۸ هـ ق و سن ۵۹ سالگی درگذشت و در مقبره اختصاصی قم مقابل بقعه ابن بابویه مدفون گردید .

فهرست تفصیلی مصنفات ، حقیق نراقی و دانشهای نسخه های

خطی آنها : در علم فقه ، هشت مجلد :

۱ - کتاب لوامع الاحکام : در فقه استدلالی و مبسوطی که در

۱ - شجره تفصیلی نسل های متوالی خاندان نراقی در

گذشته ۱ در ص ۲۸۰ تا ۲۸۶ کتاب تاریخ دانشان چکیده

شده است و نیز افراد اعلام و مجتهدین مشهور و از

این خاندان در مقدمه و ص ۹۲ تا ۱۰۶ کتاب

الاطیاب و همچنین در ص ۲۸۶ تاریخ اجسماعی کاشان دیده شود .

ظهارت آن در دو جلد پایان رسیده است .
 کتاب لوامع از زمان حیات مؤلف و بعدها همواره مورد مراجعه
 و استفاده اهل فضل و تحقیق از فقها بوده و نسخه های خطی آن در
 اغلب کتابخانه های معتبر قدیمی یافت می شود .
 نسخه اصل کتاب لوامع بخط منسّف که جابجا قلم خوردگی نیز
 دارد بقطع وزیری بزرگ در اختیار نگارنده می باشد و در پشت
 صفحه اول آن مؤلف با خط خوشی مانند سایر کتب شخصی خویش
 وقف کرده و تولیت و نگاهداری آنها را بارشد و اعلم اولاد خود
 تفویض نموده است .

از جمله نسخه های متعدد این کتاب که بنظر نگارنده رسیده
 است :

نسخه پاکنویس شده و مرتب و کامل تر آن که در دو مجلد بقطع
 رحلی است در (مکتبة الامام امیرالمؤمنین) نجف اشرف نگاهداری
 می شود .

جلد اول بشماره کتابخانه ۳۶۴-۵۶ شامل ۵۲۵ صفحه و هر صفحه
 دارای ۱۹ خط جلد دوم شماره ۲۶۷-۵۶ در ۵۰۴ صفحه و هر صفحه ۲۱
 خط .

و در پایان جلد دوم می نویسد : (تم کتاب الطهاره فی لوامع
 الاحکام فی شهر شعبان معظم ۱۲۰۳ و تتلوه کتاب الصلوه انشاءالله
 سبحانه و نرجوه بعظیم فضله بالاتمام در مکتبة الإمام امیرالمؤمنین
 نجف: نسخه خطی دیگری نیز از لوامع الاحکام بشماره ۲۷۷-۶۵ موجود

می باشد در ۵۰۰ صفحه که بخط چندین کاتب نوشته شده و برخی از حواشی آن نیز بخط مصنف می باشد با قلم خوردگی و پاره‌ئی اختلافات عبارتی در متن و حواشی^۱.

۲ - کتاب (معتمد الشیعة) : در فقه استدلالی . نسخه اصل این کتاب بخط مؤلف شامل کتاب طهارت و صلوة در قطع بغلی کوچک با حواشی و تعلیقاتی بخط و امضای حاج ملااحمد فرزند مؤلف در اختیار نگارنده می باشد^۲.

نسخه ثانی رونویس شده صحیح این کتاب بقطع ربعی شامل کتاب طهارت در ۲۲۶ صفحه و کتاب صلوة در ۱۵۳ صفحه در کتبخانه موروثی آقای محمد آیه الله غروی کاشانی موجود می باشد .

۳ - کتاب (انیس التجار) در مسائل تجارت و بازرگانی .
يك جلد نسخه خطی معتبر این کتاب که در بیان آن مرآت حاجت و اعتبار نسخه را تأیید و عمل کردن بسجترای آن را بخط و قلم خورد تجویز نموده در کتابخانه وزیری یزد نگهداری می شود تاریخ نگارش کتاب روز دهم ماه ربیع الاول سنه ۱۱۸۰ هـ ق در بلده طیبه گناباد این کتاب چندین بار با چاپ سنگی نیز انتشار یافته است چنانچه حواشی آیه الله العظمی آقا سید کفتم یزدی به تاریخ سال ۱۲۱۷ هـ ق چاپ دوم : با حواشی یزدی و آیت الله آقا سید احمد

۱ - ص ۳۵۸ ج ۱۸ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲ - ص ۲۱۲ ج ۲۱ کتاب الذریعة الی تصانیف الشیعة .

بتاریخ ۱۳۲۹ هـ ق .

چاپ سوم : با حواشی و تعلیقات آیة الله حائری حاج شیخ
عبدالکریم یزدی به سال ۱۳۴۹ هـ ق^۱ .

۴- کتاب (تحفة الرضویة) در خصوص مسائل ضروریة طهارت و
نماز بفارسی در حدود ده هزار بیت است .

نسخه خطی این کتاب با حواشی و تعلیقات مفصّلی از حاج ملا
احمد نراقی در اختیار نگارنده می باشد و میکروفیلم آن نیز در
کتابخانه مرکزی دانشگاه نگاهداری می شود^۲ .

در علم اصول فقه : چهار جلد بالغ بر بیست هزار بیت .

۱- کتاب (تجرید الاصول) - این کتاب که شامل جمیع مباحث
علم اصول به نحو اختصار می باشد نظیر کتاب (تجرید العقاید) خواجه
نصیرالدین طوسی در علم کلام است تاریخ تألیف آن سال ۱۱۹۰ هـ ق
و حاج ملا احمد نراقی شرح مبسوطی در هفت مجلد بر آن نوشته
است^۳ .

کتاب تجرید الاصول در سال ۱۳۱۷ هـ ق با چاپ سنگی طبع و
توزیع گشته است .

۲ - (رسالة الاجماع) تاریخ تألیف ۱۱۷۸ هـ ق در کربلا .

۱ - ص ۲۱۹ ج ۱۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة

۲ - ص ۴۳۶ ج ۳ الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۳ - ص ۳۵۰ ج ۱۳ الذریعة الی تصانیف الشیعة

نسخه معتبری از این کتاب بخط خوش یکی از افاضل شاگردان نراقی بنام (محمد رضا بن محمد صفی الحسینی کاشانی) در کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان نگاهداری می شود^۱.

۳- کتاب (جامعة الاصول) تاریخ تألیف ۱۱۸۰ دارای ۱۱۰ صفحه ربعی که بخط همان نویسنده کتاب رساله الاجماع در يك مجلد می باشد^۲.

۴- کتاب (انیس المجتهدین) تألیف سال ۱۱۸۶ هـ ق .

نسخه معتبر این کتاب در ۴۱۱ صفحه نیم ورقی که در سال ۱۱۹۱ (زمان حیات مؤلف) استنساخ شده در کتابخانه مکتبه الامام امیر المؤمنین در نجف اشرف نگاهداری می شود^۳.

الذریعة در معرفی این کتاب می نویسد :

«رتبه علی مباحث ، ذوات ابواب . و فی کل فصول ذکر بعد کل مسئله اصولیة فرعاً فقہیاً یتفرع علیها و تاریخ فراغه سنة ۱۱۸۶ هـ ق و شرح فيه بان ابنه السولی احمد ولد فی هذه السنة .»

در علوم فلسفه حکمت و اخلاق

اول - کتاب جامع الافکار و ناقد الانظار

این کتاب مبسوط جامع ترین اثر و شاهکار مؤلف است راجع بخداشناسی که در نوع خود مثل و مانندی ندارد .

۱ - ص ۳۲ ج ۱۱ الذریعة الی تصانیف الشیخ .

۲ - ص ۱۶۳ ج ۱۱ الذریعة .

۳ - ص ۴۶۱ ج ۲ کتاب الذریعة .

نسخه های خطی جامع الافکار

۱ - نسخه اصل آن بخط مؤلف در دو مجلد جداگانه در اختیار نگارنده می باشد که کلیشه های صفحات اول و آخر آن در مقدمه کتاب جامع السعادات نراقی چاپ چهارم و پنجم نجف و بیروت بطبع رسیده است .

نسخه معتبر دیگر کتاب جامع الافکار که بانظر مؤلف و از روی نسخه اصل استنساخ گردیده در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران است که در ص ۲۱۹ بخش یکم ج ۳ فهرست آن کتابخانه ذکر شده است . نقل از ص ۴۱ ج ۵ (الذریعة الی تصانیف الشیعة) .

(۱۷۱ - جامع الافکار و ناقد الانظار) فی اثبات الواجب تعالی نسولی منهدی بن ابی ذر النراقی هو اکبر کتاب الف فی اثبات الواجب و مناقاة الثبوتیة و السلبیة ، لم یوجد له نظیر فی الباب یقرب من خسة و ثلاثین آلف بیت ، فرغ منه فی کاشان فی ع ۱ - ۱۱۹۳ - اوله : الحمد لله الذی دل علی ذاته بذاته و نجدنی لخلقه بیدایع مصنوعاته... و فی آخره شکى عن الزلزال الهائل و انهدام الأبنیة و المساکن و الأمراض الوبائیة و فوت بعض اولاده و فوت السلطان (کریم خان زند) و هجوم الصائب و الفتن الاخری و مبیضة الكتاب موجوده فی مكتبة اسید محمد الشکاة استاد جامعه طهران . . . فرع منها فی محرم ۱۹۹۴ ، نقلاً عن خط المصنف بعد تألیف هذا الكتاب الف کتابه (قررة العیون) فی الوجود و الساهیة و صرح بذلك فی اول القتره .

۳ - نسخه خطی کتابخانه مجلس شورای ملی (بشماره ۴۴۸۹

کتابخانه) تاریخ استنساخ ۱۲۱۱ هـ ق ۱ .

۴ - نسخه خطی معتبر کتابخانه انجمن آثار ملی کاشان (در مدرسه

شاه) تاریخ استنساخ سنه ۱۲۶۵ هـ ق .

دوم - لمعات العرشیه :

کاملترین نسخه این کتاب که ملاحظه شده در فهرست کتابخانه

مجلس شورای ملی بدینگونه وصف شده است :

(شماره دفتر ثبت ۲۷۹۱۰) .

از مولی مهدی نراقی (م - ۱۲۰۹ در ۵ لسه فهرست لسهها را

خود او در دیباچه بدینگونه آورد :

لسعه اول - فی الوجود والناهیة و بعض مالها من الاحوال .

لسعه دوم - فی ما يتعلق بالسبأ من صفات الجلال و نعوت الجلال .

لسعه سوم - فی کیفیة ایجاد و افاضته و سایر ما يتعلق بصدور

الافعال .

لسعه چهارم - فی النفس الانسانیة و ما يتعلق بها .

لسعه پنجم - فی النبوات و کیفیة الوحی و نزول السلائق .

۲ - نسخه ناتمامی از کتاب لمعات العرشیه در کتابخانه شخصی

فخرالدین نصیری در تهران می باشد .

۱ - ۱۶۶ ج ۱۲ فهرست کتابخانه مجلس شورای ملی .

۲ - ص ۴۵۱ ج ۵ فهرست کتابخانه مجلس .

۳ - ص ۲۴۵ ج ۱۸ الدرر البقیة الی تصانیف الشیخ . و در این باره

نام کتاب به اشتباه لمعات الشریعة چاپ شده است .

نکتہ قابل تذکاریکہ کاشف طریقہ علمی و مشرب فلسفی مؤلف می باشد آنکہ پس از خطبہ مقدمہ و دیباچہ کتاب چنین گوید :

(ولا تظن بی انی جامد علی اصول فرقة معینة من الصوفية او الاشراقية او الكلامية او الشائعية بل باحدى یدی قاطع البرهان و بالآخری قطعیات صاحب الوحي وحامل الفرقان و بین عینی کون الواجب علی اشرف الانحاء فی الصفات و الافعال فخذ بما يقتضيه هذه القواطع و ان لم توافق قواعد واحد من الطوائف) .

ترجمہ - لمعة الهيّة فی الحکمة المتعالیہ

نسخہ اصل این کتاب با حواشی و تعلیقات بخط مؤلف در اختیار نثارندہ می باشد صاحب کتاب الذریعة الی تصانیف الشيعة در وصف آن می نویسد :

اللمعة الالهیّة فی الحکمة المتعالیة - للسولی مهدی بن ابی ذر
الترافی السنوفی ۱۲۰۹ فی خمس لسمع:
۱ - الوجود والماهية - ۲ - الاناضة - ۳ - اثبات الواجب وصفاته .

۴ - احوال النفس و نشأتها - ۵ النبوة .

اوله : بعد تقدیس واجب الوجود و تسجیدہ . . .

نسخة خطه جيد عند احفاده و تبعت كليشته صفحة اولی فی مقدمة كتابه (نخبة البيان) فی ۱۳۷۵ و نسخة منه فی (دانشگاه ۱۳۷۴) مع حواشی منه^۱.

۱ - ص ۳۴۹ ج ۱۸ الذریعة و ص ۶۵ ج فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه و ص ۲۷۷۸ دومین ذیل ج ۳ فهرست کتابخانه دانشگاه .

- نسخه‌های دیگر لسعه‌الهیة که بنظر نگارنده رسیده است .
- ۳ - نسخه خطی کتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره (۶۵۵۰ کتابخانه) .
- ۴ - و نسخه رونویس شده معتبر متعلق به کتابخانه مسجد گوهرشاد مشهد .
- ۵ - نسخه کتابخانه شخصی آقا شیخ احمد الهی نراقی بخط حاج شیخ جعفر الهی نراقی تاریخ استنساخ ۱۳۵۳ هـ ق .
- مرحوم مهدی الهی قمشه‌ای استاد حکمت و فلسفه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران پس از مطالعه کامل کتب لسعه‌الهیة حواشی و تعلیقاتی بر برخی از عبارات متن فشرده آن ندیده است که عیناً در اختیار نگارنده می‌باشد .
- چهارم : کتاب (الشرح الشفا) که شرحی است بر کتب مشتمل عبارات الهیات کتاب شفای شیخ ابوعلی سینا . (تا بختی از مقدمه در مبحث جوهریت جسم) نسخه اصل کتاب بخط مؤلف در اختیار نگارنده است .
- صاحب الذریعه درباره آن می‌نویسد : (ص ۳۳۵ ج ۱۳)
- (۱۲۳۵ - شرح الشفا: للسوای مهدی بن ابی‌ذر النراقی الحلی)
- حکاه فی لباب الالقباب عن خط والده السوای احمد . و هـ . . .
- الشفای و نسخه الاصل منه عند احفاده اولاد : یا من لا یحیی الموتی و . . .
- وجوده . . . و قد نشرت کلیشة الورقة الاصلی فی مطبعة . . .
- المطبوع للمؤلف .

مرحوم میرزا محمد طاهر تنکابنی فیلسوف دانشمند شہیر پس از مطالعه این کتاب در سال ۱۳۵۲ هـ ق چنین می نویسد :

(مصنفات مرحوم عالم فاضل ملامہدی نراقی طاب ثراہ کہ در علوم عقلیہ نوشتہ اند بعضی از آن در زمان اقامتہم در کاشان توسط بعضی از آقایان مخادیم کہ از احفادان مرحوم بودہ بنظر حقیر رسیدہ من جملتہا حاشیہ بر الہیات شفا می باشد کہ تمام عبارات متن را نقل نمودہ و در شرح کلمات شیخ نہایت دقت نظر بکار بردہ و در بیان مطالب باغلب حواشی کہ بر این کتاب شریف از علماء اقدمین نگاشته شدہ نظر داشتہ و لیکن ناتمام است) .

نسخہ های دیگر کتاب شرح الشفاء .

دوم : نسخہ معتبرست کہ بدسنور مؤلف از روی نسخہ اصل بتاریخ ۱۲۰۳ هـ ق رو نویس شدہ در ۳۸۵ صفحہ ربع ورق و ہر صفحہ ۳۰ خط در اختیار نگارندہ است .

سوم : نسخہ ایست کہ آقا سید محمد مشکوه بہ کتابخانہ مجلس شورای ملی اهدا نمودہ است ولی این نسخہ نسبت بہ نسخہ اصل ناتمام و تا حدی ہم مغلوٹ و بدخط است .

نراقی در مقدمہ کتاب (شرح الشفا) ضمن اشارہ باوضاع و احوال آشفتنہ آن زمان و مقایسہ با شرایط مساعد دوران علیا و حکمای سلف خود چنین گوید :

(فانی معترف بالقصور ولا ادفع عن نفسی العجز و الفتور ، و مع

۱ - ص ۱۲ بخش اول ج ۹ فہرست کتابخانہ مجلس شورای ملی .

ذک من ابناء الذی تکدر الفکر والنظر ، ولم یبق فیہ من حقیقة العلم
 عین ولا اثر قد سدت مصادره و مواردہ و عطلت مشاہدہ و معاہدہ و
 خلت دیارہ و مراسہ و عفت اطلالہ و معالہ و ذهب اصحابہ من الارض و
 غابوا و ثفر قوایدی سبایا لمصاب الدھر مسا اصابوا ، و من بقی منهم
 استو طنوا زوايا الخمول واعتکفوا فیہا بدمع الهول ، لا یوجد فی
 منازلہم غیر التراب و الحصى ، و اخذت جردان بیوتہم تشی بالعماء
 فورب النظام الاتم و مخرج الوجود من العدم ان اخواننا السابقین و
 سلفنا البارعین لو کانوا فی مثل هذا الزمان النظام و العصر السداسیہ
 لکانوا فی امثالنا فی جمود النظر ولم یتق منهم اسم و لا عرف سئل اللہ لتربق
 و اصابة الحق بالتحقیق *).

بنجم : کتاب قرۃ العیون فی الوجود والعدمیة .

نسخہ اصل این کتاب بخط مؤلف کہ اوراقی چند از ان در کتب

آن افتادہ است در کتابخانہ نگارندہ ہست .

صاحب کتاب الذریعۃ کہ چند نسخہ آنرا دیدہ چنین می نویسد :

(۳۹۱ : قرۃ العین فی معنی الوجود و السہیۃ ، للسولسی عریضی

ابن ابی در النراقی السنوفی ۱۲۰۹ رایثہ عند اراقہ محمد بن السواری عند

الحوانساری بالنجف و عند اشیح محمد السدوی ، و عند السید محمد

المدین الشہرستانی و فی مکتبۃ امیر المؤمنین العادۃ اولادہ عند

الذی اشرق بشوارق لسعات ذاتہ عوالم السمویات الظاہیۃ و الباطنیۃ

مرتب علی اربعۃ عشر مبحثا و علیہ حواشی مختصہ بالاسیاسیۃ و السیاسیۃ

* ولعمری انہم لو کانوا فی زماننا

البيد آبادي المتوفى ۱۱۹۷ و ذكر فهرس المباحث في اوله و ذكر انه الفه بعد كتابه (جامع الافكار و ناقد الانظار) .

نسخه رونويس شده معتبري از كتاب قره العيون در ۱۴۴ صفحه ربع ورق در كتابخانه انجمن آثار ملي كاشان واقع در مدرسه شاه موجود است كه تاريخ كتابت آن شهر ذيقعدة ۱۱۸۶ هـ ق است .

كتاب قره العيون اخيراً در مجلة دانشكده الهيات و معارف اسلامي دانشگاه مشهد جهت تدريس در آن دانشكده برگزيده شده و در شماره پانزده نشریه آن دانشكده بچاپ رسیده است .

ششم: كتاب كلمات وجيزه - شامل شش كلمه

الكلمة الأولى في الوجود والساھيئة

الكلمة الثالثة : في الافاضة .

الكلمة الرابعة في المعاد .

الكلمة الخامسة : في النبوة .

الكلمة السادسة : في الإمامة .

نسخه اصل كتاب بخط مؤلف كه در حاشيه بالاى صفحات لمعه

۱ - ص ۷۴ - ۷۵ ج ۱۷ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

توضیح آنكه نراقی و ملا محمد بيدآبادی هر دو در نزد ملا اسماعیل خواجهائی درس خوانده و هم دوره بودند و نسبت استادى و شاگردى ما بين آنها اشتباه است .

به ص ۱۳۷ تذكرة القبور يا دانشمندان و بزرگان اصفهان در شرح

احوال خواجهائی و ص ۲۵۳ ج اسماعیل لفتنامه دهخدا و ص ۳۶۸

ج ۱ ريحانة الادب و ص ۳۴ و ۶۵۲ روضات الجنات . رجوع شود .

انهیہ نوشته شده در اختیار نگارنده است .
نسخه پاکنویس شده بخط زیبای مؤلف در کتابخانه مدرسه عالی
سپهسالار به شماره (۶۵۵۰) بالبعۃ الهیہ در یک مجلد موجود است^۱ .
و همچنین نسخه دیگر آن هم که بالبعۃ الهیہ در یک مجلد می باشد
در کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران است^۲ .

هفتم : کتاب انیس الحکماء :

به گفته زنوزی مؤلف کتاب (ریاض انجنه) .

چون این کتاب از جمله آخرین تصنیفات محقق نراقی در علوم
عقلی بوده فقط موفق به تألیف بخشی از امور عامه و طبیعات آن گشته
و ناتمام مانده است .

اکنون نسخه پیش نویس بخشی از طبیعات آن کتاب در ۶۵ صفحه
از دفتر بیاضی بخط بسیار ریز مؤلف در دست می باشد که چنین آغاز
می شود :

الکتاب الثانی - السقالة الثانی - فی بیان ماهیة الجسم و وجوده
و ماهیة جزئیة و وجودها . . .

در علوم ریاضیات . هست و فلات شناسی

هفت کتاب :

۱ - کتاب توضیح الأشکال (هندسه اقلیدس) بفرسی است .

به گفته آقا سید محمد مشکوة : (ملامهدی نراقی)

۱ - ص ۱۲۱ ح ۱۸ الذریعة الی تصانیف النراقی

۲ - ص ۶۵ ح ۸ فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه طهران

را بیارسی شرح و ترجمه کرده است^۱).

مؤلف در خطبه آغاز کتاب خود که بواسطه گنجانیدن بسیاری از اصطلاحات علمی و ریاضی هندسه را در عبارات مناسب و سنجیده ادبی از حیث فصاحت و بلاغت لفظی و معنوی بخصوص رعایت سبک استهلال می توان گفت نمونه ای از هنرهای کم نظیر منشآت فارسی می باشد به بیان منظم و روان و محتوای کتاب پرداخته است و در ضمن توضیحاتی راجع به سوابق تاریخی اصول هندسه اقلیدس از یونانی به عربی می گوید:

(خواجه نصیر الدین طوسی آن را با اضافات و تحقیقاتی از خود تحریر و تهذیب نمود و سپس که ملاقطب الدین علامه شیرازی متن اصلی کتاب اقلیدس را بدون تحقیقاتی که خواجه نصیر بعمل آورده بود بفارسی نقل کرد ترجمه آن چندین مطبوع خاطر علاقمندان به مطالعه این علم واقع نگردید . . . آنگاه نراقی گوید :

(ابن بیضاخت را بخاطر رسیدگی آنرا بزبان فارسی نقل نماید و استنباطات او را توضیح کند و بعضی از فوائد که از بعضی کتب و حواشی استنباط شده است بآن ضم نماید . . .) و طریقه حقیر در این کتاب آنستکه اقتضای ترجمه کردن عبارت لفظ به لفظ نمی کنیم . بلکه اصل دنیوی و برهان چه از اصل کتاب و چه از بیانات خواجه بنحویکه حق بیان باشد و اغلاقی در آن نباشد مذکور می نسیم . . . با آنکه نراقی خود در مقدمه کتاب گوید : که اقلیدس شامل ۱۷ گفتار است ولی در نسخه های

۱ - ص (۱ خ مقدمه) ج ۱ کتاب (در التاج) .

موجود کتاب توضیح الاشکال که ملاحظه شده تا پایان مقاله ششم را دارد. نسخه اصل توضیح الاشکال بخط مؤلف در اختیار نگارنده می باشد. نسخه های دیگر آن :

۲ - نسخه خوش خط و رونویس شده از نسخه اصل کتاب در کتابخانه مدرسه سپهسالار نگاهداری می شود.^۱

۳-۴ - دو نسخه از توضیح الاشکال متعلق به کتابخانه مجلس شورای ملی یکی بشماره (۷۹۳) دارای ۶۱۰ صفحه ربع ورق و دیپلومی بشماره (۱۲۴۳) با ۴۷۸ برگ می باشد.^۲

۵ - نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه از جمله کتب اهدائی آقای مشکوة بشماره (۹۱۰).^۳

۶ - نسخه کتابخانه شخصی آقای احمد انبی نراقی دارای ۱۸۰ صفحه بتاريخ تحرير ۱۳۰۱ ق .

۲ - رساله تحرير اکر-ثاوذوسیوس - بعربی :

در مقدمه این رساله با اشاره به سیر تاریخی این علم میان مسلمانان که ابتدا بعلبکی بامر معتصم بالله خلیفه عباسی ترجمه عربی آنرا کردند و شکل ۳۵ از شکل اصلی آنرا نقل کرد وای بقیه آنرا دیپلومی و چون

۱ - ص ۵۲۷ ج ۲ فهرست کتابخانه سپهسالار شماره ۱۵۸۰

۲ - ج ۴ فهرست کتب اهدائی آقای طباطبائی

ص ۱۴۲ - الدرر المعانی تصانیف المشتهره

۳ - ص ۸۶۸ بخش دوم از جلد سوم فهرست کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

رسانید و سپس ثابت بن قره اصلاح کرد و عاقبت خواجه نصیرالدین طوسی آنرا بوجه نیکوئی تحریر نمود . مگر آنکه در تقریر مطالب و عبارت تحریر اخیر نیز چون ابهامات و اشکالات زائد بر اصل راه یافته بود از این رو من (مؤلف) بدین تحریر که خالی از هرگونه ابهام و شوائب می باشد پرداخته و پاره‌ای از فروعات سودمند را هم بر آن افزودم نسخه اصل این رساله در ۲۴ صفحه که با بخش دوم از کتاب انیس الحکما (طبیعیات) در یک دفتر بقطع بیاضی و بخط مؤلف نوشته شده است در اختیار نگارنده می باشد .

رساله در اصول جبر و المقابله ^۲ :

رساله عقود انامل :

نسخه خطی این رساله در کتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می شود .

مرحوم ملاحیب الله شریف کاشانی رساله عقود انامل را در کتاب قوامیس الدرر خود که اخیراً به چاپ رسیده نقل نموده است .
۳- کتاب المستقصی : در علم هیئت و فلک شناسی .

نسخه‌های معتبری از این کتاب در کتابخانه مجلس شورای ملی نگاهداری می شود که در فهرست کتابخانه بدینگونه توصیف شده ^۲

۱- ص ۱۰۳ ج ۱۱ - الذریعة الی تصانیف الشیعة .

۲- ص ۱۸۸ تا ۲۱۴ کتاب مشکلات العلوم چاپ سنگی ۱۳۰۵ هـ ق.

۳- ص ۴۹۹ ج ۱۹ فهرست کتابخانه مجلس و ص ۲۱ ج ۲۱

الذریعة الی تصانیف الشیعة .

(المستقصی : از مولی مهدی بن ابی ذر نراقی ۱۱۴۶-۱۲۰۹ هجری)
 در هیئت این کتاب که بسیار مبسوط است دارای یک مقدمه مفصل و ۳
 باب است تقسیمات مقدمه از این قرار است :
 پس از تعریف هیئت مبادی هندسی علم هیئت که دو بخش است
 تعریفات و مسائل نخست تعریفات که تعداد آنرا با رقم هندسی به ۳۱
 رسانده پس از آن مبادی طبیعی در ۲ بخش تعریفات و مسائل .
 مبادی طبیعی نیز دو قسم است تعریفات و مسائل . مفصل ترین و
 آخرین باب موجود باب (اسناد بعض الحركات السخلفة فی الرویة الی
 اصول تقتضی تشابهها فی انفسها) . این باب مفصل ترین بخش کتاب
 المستقصی است و نراقی در این باب قدرت علمی خود را نشان داده .
 آراء محققان پیش مانند قطب شیرازی و دیگران را نقادی می کند . در
 این باب نخست اصول اختلاف را بصورت کلی و سپس به بحث در بره
 هر یک جداگانه می پردازد و در ضمن این اصول است که مباحث ارزنده
 دقیقی دارد و درباره اصول اختراعی قطب شیرازی و تحقیقات قطب
 نیشابوری نقد و تحقیق می کند . در ذیل (تسیم) که در پایان باب اسناد
 آورده است (ص ۵۱۲ نسخه) میگوید .

(اعلم ان السباحة المذكورة فی هذا الباب اصول و قوائین یحتاج
 الیه فی المسائل الاتیة فلا بد من معرفتها التحصیل و الامتلاء فیها من
 الكواكب فی اختلاف حركاتها بحسب الرویة علی وجه المسائل
 الحکمة و ما ذکر منها فی کتب الهيئة انما ذکر فیها علی سبیل
 مجرد اعن البراهین و انما ذکر براهینها فی المسجسطی بالذم
 الی قوله

و نحن اوردنا براهین الجمیع ما استنبطناه من اللہ لتوقف ادراك المطلوب
 كما ينبغي و الوصول الى حقیقته علیها . . .)
 کتاب المستقصی (نسخه مجلس) پیش از پایان تنیم باب اسناد
 حرکات ناتمام مانده .

مولی مهدی نراقی فیلسوف و ریاضی دان محقق—
 صاحب نظر و پرمایه است که آثار ارزنده علمیش در این دو رشته تاکنون
 شناخته نبود و مؤلفاتی که در سرگذشتها و فنارس از او یاد می شود
 بیشتر فقهی و اصولی و اخلاقی است و مشهورترین آنها معتمد الشیعه
 در فقه و جامع السعادات در اخلاق و تجرید در اصول است از آثار ریاضی
 او يك نسخه از توضیح الاشکال در فهرست دانشگاه (مجلد ۴) معرفی
 شده و مشکلات العلوم که مجموعه ایست کشکول مانند و حاوی پاره ای
 از معضلات مسائل ریاضی نیز در دست است و بچاپ رسیده اینک اسامی
 مؤلفات ریاضی مولی مهدی نراقی که در این کتابخانه یا در جای دیگر
 موجود است و یا نام آن در ریاض الجنه ید مؤلفات نراقی آمده :

۱ - المستقصی در هیئت (کتاب حاضر) .

۲ - المحصل کتابی کوچک است در هیئت نسخه آنرا آقای نراقی
 دارند و فیلم آن در کتابخانه موجود است .

۳ - توضیح الاشکال - تحریر دیگر است از کتاب اصول اقلیدس

و چند نسخه از آن در این کتابخانه موجود است (تا پایان مقاله ششم) .

۴ - حاشیه شرح مجسطی - نراقی در المستقصی از این حاشیه

یاد می کند .

۵ - حواشی بر اکرثا و ذوسیوس (فیلم آن در این کتابخانه و اصل آن در نزد آقای نراقی موجود است .

۶ - رساله فارسی در عقود انامل . در این کتابخانه يك نسخه از آن دیده ام .

۷ - رساله حساب (به نقل آقاسید محمد کازم تراز و وضات الجنات) .

۸ - رساله تحریر اکرثا و ذوسیوس .

الستقصی مباحث هیئت قدیم بسیار روشن و جامع الاطراف بیان می دارد و در بحث حرکت وضعی زمین می گوید (به اتفاق علماء نراقی زمین حرکت وضعی دارد و این نشان می دهد که با فکر جدید آشنا بوده است) .

کتاب محصل الهیة - عربی

مؤلف در مقدمه کتاب چنین گوید :

(. . . بقول الاحقر مهدی ابن ابی ذر هدام اردت من محصل مباحث

الهیة علی اخصر تقریر واحسن تحریر مجرداً من الزوائد والخطوب
مرتباً علی ابواب ذات فصول . . .)

نسخه خوش خط پاکنویس شده این کتاب در اختیار فدرانده است

که بالسعه الهیة در يك مجلد می باشد . تاریخ استتباع کتاب ۱۲۰۴

نسخه دیگر کتاب محصل الهیة که با کتاب اسعه الهیة در یک مجلد

می باشد در کتابخانه مرکزی دانشده ندهداری می رسد .

۱ - ص ۲۷۷۸ ذیل ۲ - ح ۳ فیرست الهیة در کتاب

ص ۱۵۱ الذریعة الی تصانیف الشیعة - ح ۲۱ .

کتاب معراج السماء فی الهيئة :

این کتاب را که حاج ملا احمد نراقی در فهرستی بخط خود از جمله مصنفات پدر خویش در علم هیئت نام برده است بجز برخی اوراق پراکنده ای نسخه تمام و کاملی بدست نیامده است^۱.

طائر قدسی

نام دیوان اشعار فارسی و عربی محقق نراقی

از جمله آثار ادبی گمنام و ناشناخته نراقی اول دیوان اشعار اوست که به گفته ز نوزی نویسنده عالیقدر معاصر وی در کتاب (ریاض الجنة) و همچنین مؤلف کتاب (نجوم السماء چاپ لکنهور هندوستان)^۲ بالغ بر سه هزار بیت بوده است. ولی تاکنون نسخه تمام و جامع آن دیده نشده و قریب سیصد بیت اشعار پراکنده ای هم که از مأخذ گوناگون بدست آمده از لحاظ کیفیت عموماً عرفانی و حکیمانه نظیر اشعار شیخ الرئیس ابوعلی سینا می باشد که همگی در قالب مثنوی و ساقی نامه گفته شده است.

از آنجمله در مقام خطاب به نفس ناطقه انسانی و اشاره به سیر تحولات روحانی آن باقتضای قصیده عینیه^۳ معروف ابن سینا که با این مطلع آغاز می گردد :

هبطت اليك من السحل الأرفع و رقاء ذات تعزز و تسمع

۱- ص ۲۳ ج ۱۶ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

۲- ص ۱۳۳ ج ۲۱ الذريعة الى تصانيف الشيعة .

۳- زیاد مناسبت بين عينيه شيخ اعظم ابن سینا و ابیات منقول

از مرحوم نراقی دیده نمی شود .

نراقی گوید :

چرا آخر ای مرغ قدسی مکان
چرا مانده‌ای دور از اصل خویش
چرا آخر ای بلبل خوشنوا
غریب از دیار حقیقت شدی
بقصد طبیعت شدی پای بست
نبودی تو آن شاهباز جهان
نبودی تو آن طایر لا مکان
ترا بود پرواز در اوج عرش
همی ترسم ای بلبل بوستان
همی ترسم ای جان عالی مقام
همی ترسم ای مرغ فرخنده پی
همی ترسم ای طایر خوشنوا
همی ترسم ای جان جبریل سیر
همی ترسم ای هدهد خوش خبر
همی ترسم ای مرغ برکنده بال
همی ترسم ای مرغ بطحا مقام
نه بینی دگر کعبه و مستجار
جدا مانی از مروه و از منفا
برافشان پیرای مرغ قدسی مکان
بخود دربی از این قفس برگشا

جدا ماندی از مجمع قدسیان
چرا نیستی طالب وصل خویش
بزاغان شدی همسر و همصدا
گرفتار دام طبیعت شدی
فراموش کردی تو عهد الست
که در اوج وحدت بُدت آشیان
که در صقع لاهویت بودت مکان
مقید چرائی بزندان فرش
که دیگر نبینی رخ دوستان
بسانی بچاه طبیعت مداه
که دیگر نبینی حریفان حسی
که از سدره افتی به تخت اشری
که از کعبه افتی بویرانه دیر
نشان سلیمان نبینی دگر
بچندان زاغان شوی بی‌بستان
که دور افتی از زمره و از مقدم
نشانی نیابی دگر زان دگر
زیت الحرام و زخار حرام
پیر و پادشاهان خدایان
بمجمع ساهواتیان پر کشا

ز پا بگسل این دام دار غرور
 معنی بیا سازکن ارغنون
 بیا ساقیا من بقربان تو
 بده ساقی آن باده خوشگوار
 مئی ده که افروزدم عقل و جان
 بیا ساقی ای مشفق چاره ساز
 کیه برهم زخم عالم خاکیان
 بدور افکنم عالم خاک را
 بسوزم از آن دلچ سالوس را
 بتازم بر اوج فلک رخس را
 به پیر تا باوج سرای سرور
 که آمد بسر باز شور جنون
 فدای تو و عهد و پیمان تو
 که ایام دی رفت و آمد بهار
 فتد بردلم عکس روحانیان
 بده یک قدح ز آن می غم گداز
 کنم رقص بر اوج افلاکیان
 کنم سیر ایوان افلاک را
 بدور افکنم نام و ناموس را
 به بینم عیان کرسی و فرش را

«نراقی» از اینگونه گفتارها

برون رفتی از خود بارها

علامه نراقی گاه نیز باقتضای مقام و در خور شخص مخاطب ، اشعار عربی هم انشا می نماید ، از آنجمله هنگام ارسال یکی از تالیفاتش را برای مطالعه دوست دیرین و صمیمی خود آقا سید مهدی طباطبائی بحر العلوم ، به نجف با این ابیات او را یاد می کند :

الا قل لسكتان ذاك الحمى هنيئا لكم في الجنان الخلود
 افيضوا علينا من الساء فيضا فنحن عطاش و اتم ورود

سید مهدی بحر العلوم نیز نراقی را چنین پاسخ می دهد :

الا قل لسولى یری من بعید جمال الحبيب بعین الشهود
 لك الفضل من غائب شاهد علی شاهد غائب بالصدور

فنحن علی الماء نشکو الظماء و اتم علی بعدکم بالورود

حواشی و تعلیقات بر آثار متقدمین

علاوه بر مصنفات علمی گوناگون نراقی که پاره‌ای از نسخه‌های خطی آنها نامبرده و شناخته شد او بر بسیاری از کتابهای علمی متقدمین در ضمن مطالعات خویش حواشی و تعلیقاتی نگاشته که به گفته زنوزی تعداد آنها بالغ بر پنجاه رساله می‌گردد نکته قابل تذکار آنکه بر اثر قدرت علمی و حسن سلیقه و ذوق سرشار در تألیف و تصنیف (که موهبتی خاص و استثنائی می‌باشد) همواره عقاید و تحقیقات خود را همچون رساله مستقلی در موضوع مورد بحث تدوین ننموده بنوعی که خود بخود و بدون توجه به متن کتاب هم واجد ارزش علمی مهم و علیحده‌ای می‌باشد. چندین جزو و اوراق از اینگونه تحقیقات که در حاشیه کتابهای مورد مطالعه‌وی نوشته شده است اکنون در کتابخانه نگارنده وجود دارد.

•

اللمعة الالهية
في الحكمة المتعالية

تأليف

ملا مهدي نراقى

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بعد تقديس واجب الوجود وتسجيده و اداء واجب شكره وتحسينه .
و الصلاة على الصّطفين من عباده خصوصا على نبينا و عترته السّويدين
بتأييده ، يقول الأحمقر مهدي بن ابي ذر : هذه «السّعة الهيبة في الحكمة
المتعالية» اوردتها في فصاحة اللفظ و غلو المعنى
على وجه يشر الناظر ، و ينور الخاطر ، و يشوق الأرواح الى عالم
الأنوار ، و يكشف عن كثير من مكنونات العلوم والأسرار ، و يرتبها
على خمسة ابواب .

الباب الأول

في الوجود و النية

(السّعة)

الوجود عام اعتباري ، و خاص متحقق ، فرد منه بيضا دانه .
يازمه الثبوت العيني بنفسه ، و لا يسكن تعقله ، و الا ، انقلاب الحقيقة
و غيره مركب من جهتين : وجودية و عدمية ، ينتزع عنهما العام و النية .

ولولا تحققه لزم حصول المتحصل و الجزئي من ضم الاعتباري . او الكلي الى مثله . و ثبوت المعدوم . او التسلسل . او الخلف . و اتزاع العام عن غير المتحقق او المتحقق به . او بغير الوجود . و انتفاء الحمل المتعارف . لعدم صلاحية العام لما به الاتحاد . و انتفاء الوجود رأسا . اذ ثبوت السهية بالخاص خلاف الفرض . و بنفسها او بالعام او بالانتساب الى الجاعل باطل . و تحصل السهية المعروضة للعام به . او كن منها بوجود منفرد . او تقدمها عليه بالوجود . يستلزم الدور او التسلسل او السطوب . و كون العام من عوارض الوجود دون السهية و تصريحهم بخلافه . و هذا الزام عليهم .

والتحقيق ان السهية من حيث هي معدومة لا يعرضها شيء . و انما يعرضها بعد وجودها بالتبع . فالعارض يخص باحد الوجودين او كليهما . و ان سمي الثاني بعارض السهية .

وما ذكره من عروض الفصل للجنس ان اريد به العرضية . اي عدم الذاتية . فسلم . و ان اريد به العارضية اي التابعة في الوجود . فسنوع . لأنها بالعكس . او تحقق كل اعم في ضمن الاخص . لكنه في الذهن الا في ضمن الفصل الاخير . اي الوجود الشخصي المتحقق في الخارج . فان الكل متحقق به . و منتزع عنه فيه . و ذلك لتفسيته جهة واقعية او وجود اضعف متحداً معه متحقيقاً بتبعيته و هو النوع الحقيقي

١- فان القوم ذكروا ان العارض على قسمين: عارض الماهية و عارض الوجود. والاول مما لا يحتاج اليه المعروف في وجوده و تحصله في الخارج. كمروض الفصل للجنس ؛ لان الجنس لا يحتاج الى الفصل في حقيقته و معناه و انما يحتاج اليه في موجوديته و تحصله في الخارج .
و الثاني مما لا يحتاج اليه العروض في الخارج ايضاً. بل العارض يحتاج

الستزاع منه السنطقی الوجود فی الذهن السنحل فیہ بالاصالة ، وهو المصل القریب ، و متحقق فیہ بتبعیته و هو جهة له واقعیة ، او وجود اضعف متحد معه وهو الجنس القریب ، وهو کالنوع فی تضسنه الفصل والجنس البعیدین و هكذا فی کل فصل و جنس الی ما لافوق له . و مبدء الکل ما اتحد بالوجود الشخصی من الجهة ، او الوجود الاضعف . فلها فی ضسنه بتحقق تبعی فی الخارج . و اذا لو خط کل منها بانفراده او فی ضسن غیره ، فلا وجود له الا فی الذهن . فالتنازل الی قوة الوجود و تحصثله و التصاعد الی ضعفه و ابهامه . و بذلك یتضح ان الفصل السنطقی ادارة الحقیقی ، وهو کما مرجحة واقعیة للوجود الشخصی ، او وجود اضعف منه ، و الاخذ بظاهر و اسناد التقسیم و التقویم الی مفهومه

→

الی المعروف فی تحصثه و تحققه . کعروض السواد للجسم و بباله لیه للسماء و غیر ذلك . ثم انهم ذکروا . ان عروض الوجود للمہیة من قبیل الاول فیازم علیہذا . ان یكون الوجود امرا متحققا بنفسه حتی یصل الی محصلا للماہیة . و علی ما ذکرہ من اعتبارہ . یازم ان یكون عرضا للماہیة من قبیل الثانی . اى كان من عوارض الوجود مع لہ ذکرہ من قبیل الثانی - منه - اقول : در عروض ماہیة فقط باید مت عارض . و ہذا مفهوم ماہیة بلحاظ تقرر ما عوی بدون لحاظ احد الوجودین عارض الیہ یعنی : یكفیہ نفس شئییة الماہیة . یعنی لو حاز ہوت الماہیة بحدیثہا كافة الوجودات عارض ماہیة عارض استیود و لا یستلزم الیہ كفیہ موارد خود متحصلا بالذات بالحد . معروض الیہ عارض الیہ كافی چنین است مثل عروض وجود الماہیة . و كافی چنین است مثل عروض الیہ كافی چنین نمی باشد . مثل عروض جنس فصل . معروض الیہ كافی چنین است مثل عروض زوجیت للأربعة ما مشابہ .

۱ - اذ المفہوم الناطق الذی ہو فصل ہسبہ الجنس ، ہذا الوجود . و ہذا

يوجب كون العرضي ذاتياً ، او تركيب الفصل من النوع وغيره ، والتكرار في الحبل والا مصداقاً^١ يوجب اتحاد الفصل و النوع ، و انتفاء فائدة الحبل . و اختلاف الموضوع^٢ لا يوجب اختلاف الحبل .

و موجوديته بنفسه لا بوجود آخر فلا تسلسل ، ولأصالته في التحقق لا يتصف الهيبة به ، فلا يلزم تسلسل ، او اجتماع النقيضين . او ارتفاعهما . و موجوديته لا يوجب دخوله تحت مقولة حتى يلزم بعض المفاصد . والقول بأصالتها في التحقق و اتصافها بالوجود . ينافيه الفرعية . و الوجوه المقررة لدفعه مدخوله .

(لمعة)

الركب من الجعل بأقسامه باطل لا يجابه سلب الشئ عن نفسه . والحق نسق البسيط منه بالوجود الخاص . لا اختصاص التحقق به . و اشتراطه

شئ ثبت له النطق . والمراد بشئ ما ، اما مفهومه ، فهو امر عرضي شامل لكل شئ . فلو كان مع وصف النطق فصلاً ، دخل العرض العام في مفهوم انفصل الداخل في النوع ، فيلزم كون العرضي ذاتياً . وهذا ما اشار اليه بقوله : يوجب كون العرض ذاتياً ، واما ما يصدق عليه الشئ فهو عين الانسان . فدو الفصل هو الانسان الثابت له النطق . فيكون الفصل مركباً من النوع وغيره : على ان النوع لا يدخل في الفصل ، بل الامر بالعكس و ايضاً يلزم التكرار في الحمل في قولنا : الانسان ناطق ، اذ معناه (ح) . الانسان ، انسان ناطق . منه .

١ - اذ مصداقه هو الانسان فلو كان فصلاً ، لان الفصل عين النوع لاجزئه . وايضاً يلزم عدم فائده الحمل المذكور و هو ظاهر منه .
٢ - هذا شروع في الجواب عن الشبهة الموردة على كون الوجود متحققاً في الخارج وكونه اصلاً في التحقق منه .

فى المجمعول بالذات لا بالمهية ، لا يجابه تحققها ، و اعتبارية الوجود ، وقد ثبت خلافه ، و انتفاء المناسبة بين الجاعل و المجمعول، لفقدتها بين السهية و صرف الوجود، و استناد الجاعلية فى العلل الطولية الى ماهياتها، و المع لازم العلة ، و لوازم المهية اعتبارية، فيلزمه اعتبارية العالم بأسره، و وقوع الاختلاف بالأقدمية فى نفس السهية، لتقدم الجاعل على المجمعول، مع ان ما به التقدم اما الوجود او الزمان بتبعيته ، و كون كل مهية من مقولة المضاف لثبوت التعلق بين الجاعل و مجمعوله . و هذا لا يرد على المختاراً مع ثبوته ايضاً ، اذ كل مقولة من اقسام السهية دون الوجود . و اذا جمل الواجب عن الاضافة مع مبدئيه المطلقة، و اتسبب الكل اليه . و وحدة الجعل و المجمعول فى المهية النوعية ، لأنها لا يتكرر بنفسها و بالازمها، فاللازم تعلق الجعل بانحاء وجوداتها ليصح تعددها (اى الجعل و المجمعول) و لزوم التسلسل او الدور ، و التحكم فى المهية المنحصرة فى الفرد ان استند تشخصه إليها . و مجعولية الوجود ان استند الى الجاعل . اذ استناد تشخصها بالخاص اليه (اى الجاعل) انما يعقل بافاضته^۲ و انتزاعها منه، اذ مجرد افاضتها لا يوجب تعيينها، و استنادها

۱ - اى ثبوت التعلق الذاتى بين الجاعل و المجمعول على تقدم الجاعل على مجعولية الوجود - منه -

۲ - اى الترجيح بالمرجح ، لزومه على تقدير استنادها الى الجاعل انما اى نفس الماهية لاستواء نسبتها الى جميع الافراد المتفرقة . و الدور و التسلسل . فلان الماهية المقتضية لشخص الفرد يجب ان يكون موجودة متشخصة و اذا قلنا الكلام الى هذا الشخص و الوجود . و هو المتفرق او التسلسل - منه -

۳ - اى بافاضة الجاعل الوجود الخاص - منه -

حبل الوجود و التشخص عليها . لأنها من حيث هي ليست حقيقتيها^١ و مناطهما المتحقق التشخص بذاته حتى يفيد معانها المصدرى و ينتزع عنه^٢ و يحصل . إذ حبله عليها انما هو لاتحادها بالخاص المتحقق التشخص بنفسه . فمع اتفائه و انحصار الوجود فى الاعتبارى . لا يوجد ما ينتزع عنه و يحصل عليه . فينفى التشخص و الموجودية رأساً . و امتناع اتزاع الوجود منها بنفسها . لأنها بالنظر الى ذاتها معدومة . و لا بوصف السجولية او الارتباط . لأنه فرح تقررهما . إذ مجعولية السعدوم . او ارتباطه بالسوجود غير معقول . و بالجملة ابرازها الى الخارج بحيث ينتزع عنها الوجود يتوقف على تأثير للجاعل فيها . و هو اما بايجاد متحقق يكون مبدء لاتزاعها . فيثبت مجعولية الخاص . او بافاضة الوجود العرضى غايها . فيرجع الى مجعولية الاتصاف . و يأتى مافيه . او يجعلها مرتبطة بذاته . و هو يئن الفساد . اذ ارتباطها به اوسبق موجوديتها . لزم ارتباط السعدوم بالسوجود . و الا فيعود احد الأولين^٣ .

و بذلك يعلم استحالة مجعوليتها بالاتبعية المتحقق بعد صدوره . اذ تحقق السجوع فى الخارج مسا لاريب فيه . و هى لا يمكن تحققها بنفسها . و لا بالعام لا اعتباريتها و صيرورتها متحققة بنفس الجعل بالاتبعية و ربط و اتصاف غير معقولة . فالخاص لكونه حقيقة من شأنها التحقق فى الخارج يمكن مجعوليته بالاتبعية للجاعل تبعية الظل لذى الظل . و

١ - اى ليست الماهية حقيقة الوجود و التشخص و مناطيها . بمعنى كونها منشأ انتزاعها بذاتها - منه -

٢ - اى ينتزع المصدرى من هذا لمناط التحقيق - منه -

٣ - اى كون التأثير بافاضة الخاص و انتزاع المهية عنه . او باتصاف احدهما بالآخر - منه -

انتزاع العام و الماهية عنه ، و هى لامتناع تحققها بنفسها لاسكن
مجموليتها بالتبعية له و ارتباطها به . والامكان على اصالة الوجود
ارتباطه بحاعله او تساوى نسبة العام الى السهية .

فالايراد يكونه صفة للسكن وكيفية لنسبة الوجود الى مهية . و هذا
يصح على اصالتها و اعتباريته دون العكس مندفع . و الاحتجاج على
مجموليتها بلزوم التحقق للجمعول و هولها لالوجود و الاتصاف .
فيتعلق الجعل بها بالذات و بهما و بذاتياتها بالعرض ، قد علم جاعته .
وجعل الجمعول بالذات اتصاف احدهما و ارتباطه بالآخر او ذهابه
السوجود بنا هو موجود . او الوجود النسبى . او انبساطه على
الاولى يودى الى مفسد الا ان يرجع الى السختار . و الاحتجاج عليه
باستلزام جمعولية كل من الوجود و السهية تقدمه على الآخر . و هو ليس
شيئاً من الخمسة . فالواجب كون الجمعول اتصاف احدهما بالآخر
مردود يكون تقدمه عليها عينياً ذاتياً . والعكس ذهنياً خارجاً منها يسبق
بسبق بالسهية . والثانى يوجب جمعولية الاعتبارى مع انه يتوقف على
منشأ انتزاع متحقق . فان كان مسكناً فهو الجمعول . وان كان واجداً
انتفاء الجعل و الافاضة اذ مفهوم الوجود ينتزع من كل حقيقة عينية
قطع النظر عن التأثير والتأثر . والثالث لا يرجع الى محتمل وعلى التام
مفسد لا يخفى .

(لغة)

مقتضى اصالة الوجود فى الجعل والتحقق و اعتبارية السهية
فبها و ينتزع منه ، وان يتحدد عينياً . والا . فان كان جزءاً من

١- اى الايراد على المختار فى اصالة الوجود واعتبارية الماهية .

٢- لان وجود الجزء قبل وجود الكل . والفرس ان وجودها جزء من

حصولها على حصولها، او بالعكس. تقدمت عليه، و هو ينافى اصلته و اعتباريتها، او عارضاً لها تقدم كل منهما على نفسه، و انحصر غير المتناهي بين حاضرين^١ مع استلزامه المطلوب^٢ بالخلف، او بالعكس لم يتضمن الخاص جهة عدمية. بل كان وجوداً صرفاً معروضاً للمهية الزائدة عليه، كمعروضية الجسم للسواد. فيخرج عن لازم الامكان. و ما به التحقق في كل متحدتين هو الوجود. فان كان احدهما، فالآخر اعتباري، والافكلاهما اعتباريان. و هو ثالثهما في الاتحاد، و به تحققهما، فالارتباط بينهما اتحادي. و اطلاق الاتصاف عليه تجوز، كاتصاف الجنس بفصله في النوع البسيط، فانه شئ واحد بسيط موجود بوجود واحد له جبهتان ينتزع منهما الجنس و الفصل، و ليس له مادة و صورة متغايرتان في الوجود، كالمركب. فكذا الخاص الامكاني وجود واحد له جهة عدمية لامكانه ينتزع منه المهية من دون تركبه من متغايرين في الوجود حتى يتحقق حقيقة الاتصاف كما في المركب.

قيل: قد مر ان المتحقق في الخارج مبدء الفصل الاخير. و غيره من الكلليات الذاتية لا تتزاعها من جهته العددية متحدة معه متحققه بتبعيته، فلا فرق بين النوعين في كون تركيب محل منهما تركيب المهية والوجود فالتخصص في التشبيه لا وجه له. قلنا: المتحقق في الخارج من النوع

→
في تقدم وجودها على نفسها، و وجود الشئ لا ينفك عن حصوله، في تقدم حصولها على حصولها - منه رد -

١ - هما الوجود والمهية - منه -

٢ - لأن جميع هذه الوجودات الغير المتناهية العارضة لا يمكن قيامها بالماهية الموجودة، و الا لزم خلاف الفرض، ولا بالمعدومة للفرعية. فينبغي ان تكون عين المهية في الخارج، فيكون لها وجود غير عارض - منه -

البيسط كالعقل وجود خاص هو مبدأ فصله ، وجهة عدمية متحققة بتبعيته هو مبدأ جنسه — اى الجوهرية — ولا يوجد له فيه متغايران فى الوجود . و من المركب بازاء جنسه و فصاه مادة و صورة متغايرتان فى الوجود ، وان كان ضعيفاً متحققاً بتبعيه الوجود الشخصى و متحداً معه .

ففى الانسان نفس و بدن متغايران فى وجود ضعيف متحد بوجودة الشخصى متحقق بتحققه ، و فى الجسم النامى جسدية و قوة نباتية كذلك مع اضعفية وجودهما المتحد بالشخص ، و فى البسيط هولى و صورة كذلك مع الزيادة فى الأضعفية ، فالتصاعد الى الضعف و تقليل المنزوع من الاجناس والفصول ، والنناز الى المقابل . و بذلك ظهر وجه التخصيص فى التشبيه .

ثم الحق ثبوت الاتحاد بين السهية السعتونة و الخاص الذهنى . فلا ينفك عنه فى الذهن وان انفك عنها العام فيه . قيل : الخارج لكونه ظرف السحتسل دون الاعتبارى لا يمكن ان يحصل فيه السهية و العام الابتعية متحصل يحصلها و هو الخاص . الذهن فهو ظرف الاعتبارى . فلا يتوقف حصولها فيه عليه . فلا يثبت لاثباته فيه .

قلنا : السهية فى اى ظرف وجدت لا ينفك عن وجود تحققه . و اذ كونها بنفسها متحققه و منشأ لتزاع العام غير معقول . و اتحادها مع ثبوت العكس . و امكان التجريد والاتصاف فى الذهن . فلا يثبت لها متحققها . و ما هو الا الخاص الذهنى . ثم العام فى المنزوع الخامسين^٢ لقيامه بسدرك جزئى يكون موجوداً جزئياً .

١ - اى الجسم البسيط (منه)

٢ - الخارجى والذهنى - منه

خاص . فيسكن ان يجرد عنه عام آخر . و هكذا الى ان ينقطع التسلسل بعدم الاعتبار . فيجتمع فيه العسوم و الخصومس و العلومية و المجهولية و العارضية و العروضية و غيرها من المتناقضات . و هذه امر عجيب منشأ شدة سريان الوجود بسعيته في كل شئ حتى ان تجريد الماهية عنه فرع وجودها .

(لمعة)

على ما اخترنا لا ينتقض الفرعية و او باتصافها بالعام في الذهن . و انما ينتقض باتصافها بالوجود على اعتباريته و اصلتها مع توقف ثبوتها عليه . فيلزوم الدور او التسلسل .

و الوجود السحررذ للدفع ضعفية: كتحصيل الفرعية لعدم الإستئنا في الاحكام العقلية . و كارجاع اتصافها به الى ثبوتها لا ثبوت شئ لها اعروض هذا الثبوت لها . فيعود الاشكال . مع ان ما به الثبوت هو الوجود . فان كان عارضا انتقضت الفرعية . او معروضا . خرجت عن الاصلية . و مبائنا ثبوتها بالاتساق اليه . ارتبط السعدوم بالوجود . و كتبديل الفرعية بالاستلزام . لقضاء الضرورة بتقدم ثبوت الشئ على ثبوت وصفه . مع ان الاستلزام يقتضى ملزومية الثبوت الثانى^٢ للاول^٣ و الملزومية مستلزمة للعلية و التقدم . فيلزوم ما يبطه البداةة . وفيه ما فيه . اذ لزوم عليه الثانى للاول انما هو بحسب الإثبات . و اما بحسب الثبوت في الواقع . فالأمر بالعكس . و ارجاع الإستلزام هنا الى التلازم . اى عدم الانفكاك

١ - للماهية - منه -

٢ - ثبوت وصفه .

٣ - وهو ثبوت الشئ في نفسه .

٤ - وهو عينية ثبوت وصف الشئ لهذا الشئ و تقدمه عليه - منه -

بینہا ، یوجب کونہ من الطرفين ، مع ان انفکاک الثانی من الاول مسا لا ریب فیہ ، والی استلزام الثانی للحکم بالاول لوسلم فعلی الفرعیة دون الاستلزام ، مع انه قدینفک شئہ . والحیل علی مجرد الامکان خروج عن الظاہر ، مع انه یرجع الی الفرعیة ، وکالحکم بان الاتصاف بالوجود الخارجی فی الذہن ، اذ الحکم فی القضية الذہنیة انما هو علی الموضوع بحسب حالہ فی الذہن دون الخارج ، وکالحکم بانہ فی الخارج ، الا انه لا یتوقف علی ثبوت الموضوع فی الخارج بل یکفیه ثبوته فی الذہن ، لقضاء الضرورة بتوقف کل اتصاف علی ثبوت الموضوع فی ظرفہ دون ظرف آخر ، علی ان نقل الکلام الی الآخر یؤدی الی التسلسل فی الظروف والوجودات . وکارجاع الاتصاف الی انتزاع الوجود لا اعتباریہ ، فیصداق الحیل نفس ہوتیئہا من دون تحقق امر آخر هو الوجود .

فالفرق بین حیل الذاتی و حیل الوجود علی الشئ کفیة الذات فی الاول و الحاجة الی ملاحظة الاتصاف الی الجاعل ، او منشأبة الآخر فی الثانی ، لأن الانتزاع کالاتصاف فرع ثبوت الشئ والی مجرد اختراع الوهم من دون ثبوت له و للوجود ، و جعل الشئ فی حیل الشئ علی الشئ اتحادہ بنفسیہ لاقیاء السبب ، لانه لا محیل له اصلا ، الی اتصافها الی الوجود الحقیقی و هو ذوق المتألیة و فسادہ فاعلم .

(لغة)

تعیین الوجودات بنفسہا ، فالشخص نحو الوجود

۱ - تعین باسطلاع حکم یرجی غیر تعین برہان و تعین برہان حقیقت وجود فرد مطلقا تعین ندارد و حکم تعین برہان حقیقت بالذات میدانند ، الامتانات بین المسیرین و ہذا الوجود ہذا تعین بالذات

والأول، لم يرتفع الشركة والعموم ولو بألف مخصص، إذ غيره كلي لا يتشخص إلا به، فكل ما يلحق الخاص من مهيته و عوارضه و وجوه التشكيك كليات في انفسها متشخصة به، فهي لوازمه و توابعه. و المعايرة بين امتياز الشيء و تشخصه ثابتة، إذاً الأول بالنظر الى مشاركته في العام، و الثاني باعتباره في نفسه. فحصول الامتياز بين الكليات بمثلها من الفصول و استعدادات المادة المختلفة، و بين الجزئيات بمثلها من العوارض لا يرجب كونها مشخصة، و النسبة بينهما بالعموم من وجه لوجودهما في افراد الأنواع، و الأول بدون الثاني في فصولها، و العكس في الواجب لعدم مشاركتها له مع انه متشخص بذاته، فلو لا كون التشخص بنحو الوجود لم يكن متشخصاً و هو باطل. وانحاء الوجودات المشخصة هي خصوصياتها الذاتية دون وجوه التشكيك لوقوعها في العام. و هو عنى لها تابع، فما يقع فيه اولى بالتعبئة، و ليس ذاتياً لها حتى يتحد به الخلاف و الوفاق. و يمكن ارجاعها اليها و الا لزم التركيب او انحاء التعدد. و بذلك يظهر اندفاع الأقوال المخالفة، كالقول بان الشخص بالمادة. اى استعدادها او احوالها من الوضع و الحيز، او بانواع، او بالارتباط به، او بنحو الاحساس و المشاهدة، او بنفس الذات اى المهية المتعينة، او بجزء تحليلي اعتباري. و لكون تميز

→
 العقل و حضور عند العقل غير متعين است و در مقام ذات تميز و تعدد
 ظنر ملفاست لذا اسمى كه معرف آن باشد ذات از قبول آن ابا نمايد
 اذا نه كان و نه جزئى است نه خارجى و نه ذهنى است، نه عام است و
 نه خاص است و جميع اوصاف و عناوينى كه آنرا متميز نمايد از لواحق
 و عوارض آن ميباشند - جلال آشتياني -

١ - اى ارجاع وجوه التشكيك اليها، اى انحاء الوجودات - منه -

المادة بالاستعدادات الخاصة مُعَدّاً لإفاضة التشخص الوجودى، وكون احوالها تابعة له و سببية الفاعل والارتباط به لتحقيقه ، و المشاهدة و الاحساس للعلم به ، يسكن ارجاع ما عدا الاخيرين بضرب من التجوز الى المختار .

(لمعة)

المهية اما توخذ بشرط لا ، فلا يوجد الا فى العقل . او بشرط شىء ، فهو الشخص ، او لا بشرط ، فكلى طبيعى موجود بوجوده . لساعلم من تحقق المهية بتبعية الخاص ، فوجوده وجود ضعيف تبعى ، اى متحد مع وجوده كوجود المهية ، لأنها ليس الا هى من حيث هى فنفى وجوده مطلقا و القول بانه بسعنى وجود اشخاصه ضعيف ، و اثبات وجود معايير لوجود هاله اضعف ، لاستحالة الوجود العيى بالانتخص . فنشخصه^٢ مع السفايرة اما بتشخص الفرد ، فيلزم الخلف باتتقائها^٣ او بغيره . فيلزم التسلسل و تعدد الواحد و وجود ما لا ينهاهى فيه .

فالوجود فى الخارج هو الشخص . اى الوجود الخاص المنتزع منه الطبيعى لجهة له عدمية . او وجود اضعف متحد معه . فهو واحد بالعمود و السعنى . له افراد مختلفة بالنوع او الشخص . و تكثرها مع وحدته و وحدة الفاعل لاختلاف مادته المشتركة فى الاستعداد لاجل اوضاع

١ - اى الطبيعى ليس الا الماخية من حيث هى .

٢ - اى الكلى الطبيعى الموجود بوجوده .

٣ - لانه اذا كان تشخصه بتشخص الفرد . فنفى المعايير .

٤ - يلزم الخلف بسبب التناقض منه .

٥ - وهو سيرورة شخص واحد شخصين . اوسع تفار الوجودين .

والتشخص يحصل شخصان منه .

فدكيه مختلفة بأنفسها . فالمادة الاولى اى الجسمية المطلقة مع وحدتها
 اختلف اجزائها المتشابهة فى الاستعداد لاختلاف نسبتها الى الفلك ،
 فبيضت عليها صور العناصر الأربعة ، ثم صارت هى لاختلافها فى الاستعداد
 باختلاف الحركات السماوية مادة لحدوث المركبات المختلفة من الانواع
 و الاشخاص . و لكون الموجود فى الخارج هو المادة المشتركة المقيدة
 بدور مختلفة ، يحصل منهما اشخاص عينية ، لكل منها وجود شخصى
 مبداء الصورة الخاصة ، وجهه عدمية او وجود ضعيف متحد به هو مبداء
 الطبيعى و مبداه المادة المشتركة ، يصح انتزاع الواحد اعنى الطبيعى
 عن المختلفات على اصالة الوجود ، و تقيده بها على اصالة السهية . ثم
 ما يعرض الطبيعى من الكلية كلى منطقي ، و مجموعهما عقلى ، و هما
 ذهنيان .

(لمعة)

الوجود العام بديهى التصور لأنه اعرف الاشياء ، فنعرينه بالثابت العين
 و بما يسكن ان يخبر عنه و ما ينقسم الى الفاعل و السنفعل او القديم
 و الحادث ، لفظى ، كتعريف العدم بنقايضها ، لتضمنه الدور . و الحق
 بداهة البداهة فالاستدلال عليه بجزئته الاحد الضروريتين او بكون
 الاكتساب باحد المنفيين^٢ او باعميته مع انتهائه الى البديهى دفعا لاحد
 المحذورين^٣ ، مجرد تنبيه . و الاحتجاج على نظريته بكونه نفس السهية

١ - اى التصديق الضرورى ، وهو التصديق بالتنافى بين الوجود و

العدم ، و التصور الضرورى وهو وجودى - منه -

٢ - اى احد المنفيين عن الوجود و هما الحد والرسم - منه -

٣ - اى الدور والتسلسل - منه -

٤ - وهى نظرية - منه -

او تابعها فى السعولية . وباختلاف العقلاء فى بداهته ، و تعريفهم اياه
ضعيف . و على استحالة تصوره بايجابه تصور الواجب و اجتناع
الثنين اضعف^١ .

فى اشترك الوجود معنى :

و مشترك معنى ؛ لقضاء الضروره بثبوت ما يفهم منه للكل ، و ايجاب
سلبه عن الواجب صدق النقيض عليه . و يويده قبوله القسمة . و اتحاد
مفهوم النقيض ، و الرابطة فى القضايا المختلفه . و ايجاب نفيه للثبوت .
و تردد الذهن فى الخصوصية مع الجزم^٢ بالسطاق . و ايجابه لاتنزاع
الواحد من المتخالفات ، او اشترك الواجب و الممكن فى الذاتى
مردود ، لالعدم تبعية المشترك العرضى للذاتى . اذ الحق ثبوته . لوجوب
النسابة بين مطاق العاة والسع .

و النقص بشل الامكان و السعوليه و الزوجية و الفردية و الحرارة
المطلقة . مندفع بترتيبها على بعض الذاتيات المشتركة . بل لانزاع
المطلق من صرف الوجود . و ما يرتبط به من الوجودات الخاصة من
حيث الارتباط ، لامن انفسها المتخالفة .

(بيان تشكيكه فى كونه من الحقيق القابلة للشدة والضعف)

و مقول على افراده بالتشكيك ، لمداهة اختلافها فى صدقه و انجابه
الثلاثة : و هى يقع فيه بذاته . و فى غيره بنوسطه . و اعروضه لوجوده

١ - احد هما . وجود النفس . و بالثبوت . الواحد المسمى .

تصور الوجود - منه .

٢ - و ايجابه . اى الاشترك معنى .

٣ - هذا الارتباط امر واحد مشترك فى الكلى دابى الجمع . و ليس

هذا الارتباط مختلفاً . بان يكون الارتباط الذاتى . و من الممكن مثلاً

الخاصة لا يكون تشككها بالذاتى حتى يلزم تركيب الواجب ، او وحدة الوجود ، بل هي متحصصة بذاتها ، و سائر التخصصات من التوابع . و لذا تيمته لخصصه . يقع التشكيك فى ذاتيها . وينحصر اختلافها فى انجائه . و زايد على المهبة بل الخاص ، كزيادتها عليه . اذلولاه . لتلازما تعقلا ، و اتفى الامكان ، و فائدة الحمل . و الحاجة الى الاستدلال . و يلزم تركيب الواجب و التسلسل . او اتحاد المهيات و التناقض . و الهيئة عندنا كالسطلق منتزعة من الخاص ، و ليس الوجود قائما بها . فلا يلزم تحصيل الحاصل . او اجتناع النقيضين . و قيام الوجود بالعدم . و لبس جنسا و لاناوعا بساطة الواجب . و انتفاء الفصل لوجوده . و لافصلا اذلاعم منه . و لا احد العرضيين لنوعيتهما لأفرادها الذاتية .

→

مخالفاً للارتباط الذى بينه و بين النفس او الفلك أو غيرهما نظرا الى ان الارتباط فى اليمض بلا واسطة و فى البعض بواسطة . و الارتباط بالواسطة يختلف باختلاف الوسائط قوة و كثرة و ذاتا و حقيقة . و اذارتباط الاشياء ، انما هو على طريقة الشئ و المشئ فارتباط الصادر الاول يصحح سائر الارتباطات و الجميع مرتبط به . و انما الارتباط و كذا مندمج فيه منه .

١ - لان الوجود لو لم يكن زائدا على الماهية . اما ان يكون جزءا لها او شيئها . و الاول يوجب التسلسل ، اولكونه جزءا مشتركا يكون للماهية جزء آخر هو ما به الاختلاف ، و لا بد ان يكون ذلك الجزء موجودا لامتناع تقوم الوجود بالمعدوم فيلزم كون الوجود جزءا لونا الجزء و هكذا فيلزم التسلسل . و كذا يوجب تركيب الواجب ، لان الوجود مشترك بين الواجب و الممكن ، فلو كان جزءا له . لكان له جزء آخر ، فيلزم تركيبه . و على الثانى يلزم اتحاد الماهيات لانه معنى واحد فى جميع الموجودات ، فلو كان عين الماهيات ، لاتحدت المهيات ، و يلزم التناقض ايضا . اذح قولنا . السواد ليس بموجود بمنزلة السواد ليس بسواد . وهو تناقض منه قدده .

و مما يدفع كونه شيئاً من الخمسة، كونها ذا افراد محققة بخلافه، اذ حصصه اعتبارية، والوجودات الخاصة لبست افراده لا تتزاعه عنها. فهى هويات بسيطة متسايزة بذاتها، و لكونه تحقق الأشياء واعسها، ثبتت بساطته المطلقة. و تركبه من الاجزاء يوجب عروض^٢ الشئ لنفسه. و اذ عدم كون العارض^٣ عارضاً بتسامه، و تقدم الشئ على نفسه، او تقومه بنقيضه. و يساوق الشئية تحققة. و ان تغايراً مفهومياً. و القول بشيئيتها دونه فى السعدوم الثابت فرع ما يبطله^٤ عدم الواسطة بين الوجود و

- ١- اى لا يكون له جنس و لا اتصال، بما انه ليس جنس و لا اتصال. -منه-
- ٢- اذ لو كان له جزء من جنس او فصل. فلاريب فى كون هذا العارض موجوداً، اذ الوجود يعرض لكل شئ. فالوجود العارض لجزء الجرد ان كان هو المجموع المركب من الاجزاء والجزء الآخر. لزم عروض الشئ لنفسه. و ان كان مجرد جزء الآخر دون هذا الجزء المعروض. لزم ان لا يكون المعروض اعنى الوجود عارضاً بتسامه. -منه-
- ٣- و هذا الدليل بونه العنارة و تكرر فى شرح السجريسد. -منه-
شوارق الالهام المحقق اللازميجر.
- ٤- اذ لو كان له جزء. فثان ذلك الجزء مجرداً. و ان كان الشئ على نفسه. و ان كان معدوماً. لزم تقوى الوجود بالمعدوم الذى هو المعدوم. -منه-
- ٥- قوله: فرع ما يبطله. . . الخ و هو يبررات المقدمات.
- ٦- قوله: و ان شئت التانيون. . . و اصل الدليل ان المعدوم لا يتبع تأثير القدرة فى شئ من المقدمات. اذ ليس المقدم على الازلية و الازلية تنا فى المقدورية. و اما ذى الوجود. فليس اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يفسد من القدرة على الوجود و جهه فى اللمعات العرشية. و اما فى اصناف الهيبة بالوجود. و ان كان باطل كما بين فيه. -منه-

العدم . و ثبوت التأثير مع عدم تعلُّقه بالأزلى . و الوجود والاتصاف
 و ايجابه عدم تناهى الثابت^١ مع ان اداة التناهى نعمه^٢ واقتضاء الخبر
 -اقتضاء الجبر- للنسبتين^٣ والصادق منه تطابقهما انما هو بالوضع .
 فالتخلف ممكن . على ان السفايرة الاعتبارية كافية؛ والثبوت الذهني
 يكفي للحكم . و اعتبار الخارجى لا يدفع الاشكال عنهم فى الحكم على
 الستنع^٤ . و اعتبار الخارجى يلزمه مفسده^٥ . و الامكان اعتبارى بعرض
 لبااعترفا باتفائه^٦ . و عدم الواسطة بين النفي والاثبات يبطل الحال^٧ .
 و الوجود الخاص موجود^٨ و الاتزاعى كون الشئ^٩ . فلاير عليه القسمة .

١ - قوله : عدم تنهى الثابت . . . لعوليم بان اشخاص كل ماهية
 نوعية غير متناهية فى العدم .

٢ - قولنا : للنسبتين ، اى الخارجية والذهنية -منه-

٣ - على ان السفايرة . . . فلاحاجة فى مثل قولنا : اجتماع النقيضين
 مجال و شريك البارى ممتنع . الى التزام ثبوت المعدومات -منه-

٤ - قوله : مع ان ادلة التناهى نعمه . . . اذ مناط صحة اجرائها الثبوت
 -منه-

٥ - قوله : يكفى . . . لانهم لا يحكمون بالثبوت له . و انما الثبوت
 عندهم للممكن المعدوم -منه-

٦ - يلزمه مفسده . . . وهى لزوم كون شريك البارى واجتماع النقيضين
 وكون الجسم فى آن واحد فى حيزين والمركبات الخيالية كجبل من الياقوت
 ثابتة تتميز بعضها عن بعض . مع انها ممتنعة

٧ - قوله : باتفائه . . . و هو المركبات الخيالية .

٨ - قوله : يبطل الحال . . . عرفوه بان سفة للموجود . لا يكون موجودا
 ولا معدومة . كالعالمية والخالقية -منه-

٩ - والوجود الخاص موجود . . . الخ رد لاحتجاج مثبتى الحال على انباته .
 بان الموجود غير موجود ولا معدوم -منه-

١٠ - فلايرد عليه القسمة . . . لان الوجود بهذا الاعتبار اى باعتبار انه كون الشئ و

والکلی باحد السعینین موجود ذهناً ، و بالآخر خارجاً بوجود الشخص فلا يلزم كونه متشخصاً ، و قيام العرض بالعرض جائزاً؛ على ان القول بالاحوال مع قبولها الاشتراك و الامتياز يؤدي الى التسلسل^۲ والتزامه

→

تحققه ليس بشئ من الاشياء حتى يتصف بالوجود والعدم و ينقسم الى كونه موجوداً او معدوماً . والحال عندهم شئ . من شأنه الاتصاف بالموجودية والمعدومية والانقسام اليها . والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود و المعدوم والواسطة يجب كونها بحيث يتصور كونها احداً الطرفين . والوجود بهذا الاعتبار لا يتصور كونها موجوداً او معدوماً فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما . وعلى هذا التقرير اندفع ما توهمه الشارح الفاضل من ان هذا الجواب تسليم للمدعى و اعتراف بالواسطة كما لا يخفى - منه - قولنا : فلا يرد عايه القسمة الخ فليس شيئاً يقبل القسمة الى الوجود و الوجود . والحال عندهم شئ من شأنه ذلك - منه -

۱- لقولهم : ان جنس الماهيات الحقيقية الموضوعية كلوانية السواد ليس بمعدوم . والا لتقوم الموجود بالمعدوم . ولا بوجوده . لانه جزء من جنسه السواد ولها جزء آخر هو الفصل . ولا بد من قيام احدهما بالآخر حتى يثبت منها ماهية حقيقية . وهما عرضان لا محالة . فلزم قيام العرض بالعرض - منه -

۲ - بيانه ان الاحوال كلها مشتركة في الحالة وكن مناهيا لبعضها . فلو امتازبه عن الآخر وهما ليسا بموجودين . والا لزم قيام الصدق وهو ما لا يوافق العرض بالعرض على ما ذكره بالافروف . ولا معدوم من الالوان . فلو كان موجود ولا معدوم . وهو انما محال كقولهم المراد السواد لا يوافق العرض . ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالة . فلو كان ما لا يوافق العرض . فلو كان فيازم التسلسل واما ذكرنا ظهور ان هذا الايراد متاهل متاهل من الوجود الذي ذكره بالحال انفسها اشتهر .

كسنع القبول - اى قبولها الاشتراك و الامتياز - باطل .
 و يغاير الوحدة مفهوماً ، و يتحد معه مصداقاً ، و الالزم التسلسل
 فى الوجودات والوحدات ، فكل منهما افراد خارجية هى الوجودات
 الخاصة ، و مفهوم منتزع هو المطلق ، ولها اسوة به - اى الوجود - فى
 كل حكم .

[الباب الثانى]

باب اثبات الواجب و صفاته

(لمعة)

الواجب موجود لإنتهاء ساسلة الوجود - كالامكان والحدوث - اليه
 دفعاً للدور والتسلسل . وكون الكل كالواحد فى الإنعدام و الافتقار .
 و تحقق صرف الوجود الواجب بذاته . اذ غيره اما مهية ينتزع عنها
 الوجود ، او وجود خاص له جهة عدمية ينتزع عنها السهية . و افتقارها
 للعدمية و التركب ظاهر .

(لمعة)

الواجب واحد بالذات اى صرف الوجود دفعاً للزوم التركيب ، او
 افتقاره فى السوجودية الى العارض او العروض . فحقيقة الوجود امر

١- فان وحدة زيد لو لم يكن عين وجوده بان يكون له وجود و وحدة
 مغايرته، لكان لوجدته وجود آخر، فيحصل هناك وجودان . فيكون لهما
 وحدتان لاستحالة حصول الاثنينية بدون وحدتين، اذ لكل موجود وحدة.
 ولكون الوحدتين مفايرتين للوجودين . يكون للوحدتين وجودان آخر و
 للوجودين ايضا وحدتان فهلمه جراً (منه)

عينى اصيل، و العام منتزع منه، و حصر الوجود فى الاعتبارى والقول بالنيابة والتجوز فى العينية يوجب خلّو الذات فى مرتبة واقعية عن الوجود. وجعل العام كلياً ذا افراد، واحد منها اصيل قائم بذاته، والبواقي قائمة بغيرها، مردود، بلزوم التركيب، و عدم اختلاف افراد السواطى

١ - قولنا : والقول بالنيابة... المذهب فى كيفية عينيه الوجود و الصفات وزيادتها ثلاثة :

الأول ، ما اختاره الدوانى و هو القول بالنيابة . و حاصله . ان حقيقة الوجود صفة قائمة بالماهية منشأ لانتزاع العام . و حقيقة العالم مثلاً، صفة قائمة بالنفس هو مبدأ الانكشاف . و تلك الصفة على الممكن بحقيقتها موجودة و زائدة على ذاته . واما الواجب فلا يمكن ان يوجد الحقيقة . اذ لا معنى لقيام الصفة ذاته . ذاته البسيطة الحقة لذاته منشأ لانتزاع الوجود العام و مبدأ للانكشاف الا انه ليس حقيقة الوجود الا انما . اذ الحقيقة ليست الا صفة قائمة بغيرها . لا يمكن قيام صفة زائدة بذاته . ذاته نائب مناب الوجود . و كل صفة من الصفات . من دون ان يكون حقيقى شئ منها . فمعنى العينية فيه ان ذاته البسيطة نائب لجميع الصفات الاضافية من الوجود والعلم والقدرة وغيرهما . والثانى مذهب من الدوانى . وهو ان لكل من الوجود والصفات فرداً حقيقياً قائماً بذاته غير الراجح . مع بساطته الحقيقة حقيقة الوجود والعلم والقدرة وغيرهما . فمعنى حقيقى الوجود الحقيقى والعلم الحقيقى والقدرة الحقيقية . ان كل صفة من الصفات الاضافيات منها . ذاته عين الكل . واما الممكن . فانه ليس حقيقة على ماهيته قائمة بهما . وسائر الصفات من العلم والقدرة والقدرة حقيقية زائدة على ذاته قائمه لهما . والثالث مذهب من الدوانى . وهو ان لكل من الوجود والصفات فرداً حقيقياً قائماً بذاته غير الراجح . مع بساطته الحقيقة حقيقة الوجود والعلم والقدرة وغيرهما . فمعنى حقيقى الوجود الحقيقى والعلم الحقيقى والقدرة الحقيقية . ان كل صفة من الصفات الاضافيات من الصفات . الا انه ليس فرداً لطبيعة الوجود . العالم .

بالجوهرية والعرضية والاصالة و الانتزاعية و المجهولية و البداهة. و
فى الصفات ، اى صفاته الكمالية كالوجود فى العينية ، و القول بالزيادة
يوجب التكثر والافتقار ، او تعدد القدماء^٢ معه ، او كونه فاعلا^٣ وقابلا^٤.

→

القدرة كما هو مذهب الفارابى . بل العام من الوجود والصفات امور اعتبارية
ينتزع من الاشخاص الخارجية التى ليست افرادا للعام . بل العام ينتزع
عنها . وليس لوجود وغيره من الصفات طبيعة جنسية او نوعية حتى تكون
افرادا حقيقية. لذاته البسيطة الحققة الوجود الحقيقى والعلم الحقيقى و
القدرة الحقيقية . منشأ لانتزاع مفهوماتها الاضافية . واما الممكن فلعدم
كونه صرف الوجود بل وجود مشرب بالماهية لا يكون الوجود عين ذاته
والارتباطه بالغير لا يكون بذاته منشأ لانتزاع العام . بل بملاحظة جاعله . وكذا
تكون صفاته من العلم والقدرة امورا حقيقية قائمة بذاتها لا تكون عين ذاته.
بل يكون زائدة على ذاته منشأ لانتزاع مفهوماتها الاضافية - منه - اقول:
والقول بالنيابة منسوب الى المعتزلة وليس من مذهب الدواني و لعل
المؤلف استنبط هذا من مشرب العلامة لان العلامة نظر التحقيق قائل
باصالة المهية فى الواجب لانه يميل الى مشرب المتكلم واذا لم يكون للوجود
سببية من التحصيل فالوجود زائد على ذاته الحققة وكذا العلم والقدرة والقائل
باعتبارية الشؤون الوجودية يجزّره الاضطرار الى القول بالنيابة . واما
انقول بالنيابة مختص بالمعتزلة لانهم لا يفهمون من الصفات الا المعانى
الزائدة على الموصوف و هذه بعيدة عن الساحة الايية اذا وقعوا فى
منمصة تجويز النيابة اى نيابة الذات عن الصفات و اما مختار المؤلف فهو
سريع كلام الاسفار - ج ١ -

١ - ان كانت هذه الصفات معولة لغيره .

٢ - ان كانت واجبة

٣ - ان كانت معولة .

واشرافية الذات^۱، او معلوله منه، و لتلازمها او رجوع الكل الى واحدة لا يوجب تعدد الجهة، والاضافية زائدة لتوقفها على متعلق. والكل راجعة الى القيومية المطلقة، فلا يخل بالوحدة. و التحقيق ان الذات مبدء القسمين، الا انه في الأول بلا واسطة، و في الثاني بواسطة، و كانه علة التفرقة. والسبئية المطلقة تتضمنه لجميع الإضافات يتعاضد بالسبديات على الترتيب^۲، وبالحوادث^۳ على وجه كلي متقدس عن التكميل لتعالیه عن الزمان وكونه عنده باسره كآنٍ واحدٍ، فلا يلزم التفسير والتكثر في ذاته تعالى. وارجاعها الى السلب يدفعه القواطع العقائدية والنقلية. و ماورد فيه عن الحجج (ع) مأوّل، و في الألوهية اي في وجوب الوجود وصنع العالم لانه صرف الوجود السعین بذاته. وتعدده فرع تعدد التعین ولا مقتضى له. فلا يسكن فرض تعدده الا بسلاحة

۱- اذ لو كانت الذات علة لصفته الكمائية، كانت الذات من حيث فاعليته لتلك الصفة التي هي كمال، اشرف من الذات من حيث مفعوليته، فالفاعل اشرف من المفعول، ولو كان غير الذات علة لها، لزم ان يكون اشرف من الذات، و هو هذا الغير نظراً الى جميع ما عداه معلول له اشرف من الذات، و هو باطل - منه -

۲- اي السلسلة الطولية - منه -

۳- اي السلسلة العرضية.

۴- فان صفاته الاضافية المندرجة تحت مبدئية المطلقة، انما هي بالافراد العرضية المتجددة على وجه كلي، فتعلق خالقته به، كذا رازقيته، فكونه خالقاً مخاوف كلي، و رازقاً لمرزومه، و مرجحاً لمرحوم كلي امر واحد مستمر لا يتغير فيه، و تعلقها بالذات من حيث الماتنيرة، انما هو بالعرض وبتجدد خالقته، و رازقته، و المرزومه، و المرجح، و انتفائها لعدمه، لا يوجب نفراً في ذاته، لان ذلك اشرف من ما هو اشرف من صفته بالعرض لا بالذات - منه -

ثالث يؤدي فرضه الى مجالات ، ولوحدية الذات و لازمه و تخصيص الغير بالعارض يوجب الأفتقار و كل منهما نفسه او صاحبه يفضى الى الدور . ولا يوجب الوجوب اتم الكمال الموجب للقاهرية المطلقة المقتضية لمعلولية مساواه ، فوجود المساوى ينافيه . ولاستلزام التعدد التحكم ، لاستواء نسبه الى مراتب العدد والامكان^١ مع الاتحاد فى الحقيقة^٢ وخلاف الفرض بدونه ، و التحكم مع استناد الاثر^٣ الى احدهما ، و صدور الواحد من متعدد مع استناده اليهما ، و التركب من ذاتيين .

و الشبهة الكسونية - تندفع - مندفع باستلزام المشترك العرضى لذاتى ، و بلزوم عليه غير الوجود و وجوبه ، و ارتفاع التعدد مع انتسارى فى الكمال والنقص بدونه ، ثم تفرد بوجوب الوجود . كالأرتباط بين اجزاء العالم ، ثبتت تفرد بال صنع . و تخلل الوسائط لا ينافيه . لعدم استقلالها بالتأثير ، اذ آثار المعلولات المترتبة وان تكثرت كذواتها مستندة الى أوّل العلى ، على انشأن الوسائط الإعداد دون الافاضة والايجاد . و ايضاً مع التعدد استقلال كل واحد بايجاد الكل دفعة غير معقول ، و على الترتيب يوجب صدور الواحد عن الكثير . و عجز البعض او الكل عن البعض او الكل ، يوجب التحكم والتخلف والنقص المتنافى لوجوب الوجود . و فرض التوافق على ايجاد البعض هذا العالم او بعضه ، والاخر عالماً او بعضاً آخر ، يوجب التحكم والنقض . وفى الوجود اى

- ١ - ادعاء اختلافها فى غير حقيقتيها و غير الوجود المتأكد بل امر آخر غيرهما ، فيكون كلاهما او احدهما ممكناً - منه -
- ٢ - اذ التابت المفروض كون حقيقة الواجب الوجود المتأكد ، و مع اختلافهما فى الحقيقة تكون حقيقتيها غير الوجود المتأكد - منه -
- ٣ - اى اثر واحد من الآثار الخارجية - منه -

هو الوجود الاصيل المتحقق بذاته، وموجودية غيره بتبعيته والارتباط به. فهو بملاحظته كالظل له، و بدونها محض العدم، اذ العلية راجعة الى الاستتباع فالسع مع قطع النظر عن العلة معدوم، وبملاحظتها موجود. فهي حقيقته، اى مابه تحفته. فهذا التوحيد قصر الوجود فى واحد هو الوجود الاصيل المتحقق بذاته و الصفة فى صفته و الفعل فى فعله؛ فيرى الكل مستهلكاً فيه ظلاً و تجلياً له، متحققاً بملاحظته، معدوماً بدونه. فالعارف يرى الوحدة والكثرة بالاعتبارين، و يرى فى كل منهما الآخر، و هو مقام جمع الجمع والسير مع الله، و قد يرى مجرد الوحدة وهو مقام الجمع و السير فى الله، و فيه اخطار، و فى الفرق والسير من الخلق و هو مشاهدة السبانية الكلية بينهما، خطر تعطيل الفاعل. وكان الاول اعلى من البواقى واعلى الكل الشخصوس بالنبوة والولاية السير من الله و هو الرد للارشاد بعد قطع الكل، ولصاحبه ملكة الاتصال بين من العالمين، و قد يحتاج بعد فى السعود او الهبوط الى الآخر الذى جاذب قوى منه. وربما حصل لدى مقام غيره ايضا اتصال بالعلووت و التجلى الذاتى او الصفاتى او الافعالى او الاثارى فى صورة ذات مجردة نورية او صفة كسالية او احد الانوار السعرفه او صورة حسية بوية.

مسألة

الوحدة لساوقة الوجود يكون مثله فى الاحكام. ففى الوجودات
خالصة عين الذات، و مجهولة قساسة بنفسها. و غير متصلة بالذات
العددية و استحالة تكرار حرف الوجود. و وحدة السكن مشوية بالعدد
معلومة لتكررها المحصل للكثرة. و مثل الاولى، و لها مراتب مختلفة
باختلاف القرب والبعد بينهما. و بينهما مغايرة بوجوده و منادى كذلك.

(لمعة)

واجب الوجود عالم بكل موجود ، لتجردها . واتفان صنعها^٢ ، وافاضه العلوم ، و اشرفية العلة من السع . و استناد الكل اليه ، وكون العلم اسرف من النقيض . وكمالاً للوجود السطوق .

و علسه الكسالى ذاته و هو مبدأ الحضورى و الحصولى ، و كل منهما كالايجاد اضافة متأخرة عن الذات معلولة له ، فلا يكون كماله . اذ استكسال الشئ بفعله غير معقول . و الحق ثبوتهما له ، لالكماليتهما . بل لكون مبدئيه لهما كمالاً . مع وجود الصحيح . فالوجودات بأسرها منكشفة لديه بالوجه الجزئى ، و الصحيح له فى المبدعات دوام حضورها لوجودها الابداعى الذى كالاكتشاف فى التأخر الذاتى او التدهرى . و فى الحوادث قبل الصدور ارتسامها فى السع الاول المتأخر عن الذات باحد التأخرين . و وجودها للواجب عيناً و هو فى الازل ، و هى فى اوقاتها لافيه - اى الازل - حتى يلزم قدمها ، لتعاليه عن الزمان ، واحاطته بكلمه . و عدم اتسابه اليه بالأحوال الثلاثة ، للحوقه الحركة اللائحة للحسم ، فهو جسائى يتقدس - متقدس - عنه الواجب ، فانتسابه اليه او

١ - اى تجرده عن المادة الموجبة للجهل و الملازم للتفرق و الانفصال وان الموجود المنفرد فى المادة ليس له صريح ذات و صميم تجوهر ولا يمكن ان يكون متعلق العلم الا بضرب من الانخلاع و التبدل الى صورة قابلة للادراك ، و الحق عز شأنه مجرد عن المادة و كل مجرد علم و عالم و معلوم و العلم بذاته يوجب علمه بكل شئ من باب الملازمة بين العلم بالعلمة و العلم بالمعلول . جلال .

٢ - كل من فعل افعال المتقنة يجب ان يكون عالماً بافعالها و العلم بالمعلول لا ينفك من العلم بالعلمة (جلال آشتبائى)

الى ما يقع فيه بنسبة زمانية باطل ، اذ مادية مابيه الفصل او المعية بين شيئين بوجوب ماديتهما ، فالقرب او البعد الزمانى كالسكانى فرع اقترانها بالمادة ، فكون الواجب زمانياً باطل ، اى لا يكون محاطاً به واقعا تحته بالانتساب اليه ، او الى غيره بنسبته زمانية ، حتى تحصل بينها فصل . او معية بالزمان . وايقنا لو اوجده و هو فيه لزم تقدمه عليه ، و هو باطل ، والا كان غنياً عنه ، فلا يكون جامعاً و رابطاً او فاصلاً بينه و بين غيره . فالكل عنده كان واحد - واحداً - ط - فلا يختلف نسبه الى اجزائه بالقرب والبعد ، فهى بنا فيها حاضرة عنده دائماً ، و هو فى الأزل يشاهدها فى الأبد ، و بعده ما ذكر مع وجودها العينية . و الحقائق بثمرتها مرتسبة فى ذاته على الوجه الكلى ، لكون السببى له كمالاً ، كالايجاد والانكشاف والعالم العقلى الالوهى فى الدلالة على علو القدرة لا يقصر عن العالم الكيانى ، ولولا الحصول لم يثبت العناية . و لم يعلم الحقائق الا بالتوسط فى غير العلول الاول ، و جهة الفعل والتعبير فى اوازم البسيط و احدة ، والسحلية مع عدم الانفعال جازية ، والمباينة مع الخروج ثابتة . و مجرد التمثل لا يثبت العينية و الجزئية ، والصور من اللوازم العقلية و وجودها عن تعقلتها فلا تسلسل و حصولها بعد التسامية ، فلا استكمال . و الحصول لاجلها صفة اضافية . و صدور الكثرة على الترتيب لا يخل بالوحدة . و الجزئيات كالوجودات على ما اختلفت لا يخرج عن علمها . فالسحسّل ان ذاته العلم الحقيقى و هو منشأ الحصول ذاته .

۱ - ولا يخفى عليك . ان المؤلف العلامة لا يقدر على تصويرها عن عجز عن تصور حضور الكثرة فى الوحدة و تميزها عن الوحدة ذاتها شهوداً تفصيلاً او اجمالاً ، و من ذلك ان العلم الحقيقى هو الذى لا يخل بالصور الحصولية و العلوية الانسانية فى المجرد العقلية الصورية ، و ان الكمالات الممكنة للمجرد يجب ان يكون علم مجرد و ان العلم

الحضوري مع مامر، وقد يعبر عن الحقيقي بالأجمالي الكماي بالكل لأنه منشأ انكشافه، كما يعبر عنه بمجمل الكل، لأنه مبدأ ايجاده و بالمعقول البسيط، اذ تعقل مبدء الكل و جملة كتعقله. و ثبوت الثلاثة للنفس مع القواع بالكماية، تقرر ثبوتها له تعالى، وان اختلف فيهما الاول بالعينية و الزيادة، اذ القوة فيها بمنزلة الذات فيه. فهي او ما يحصل للنفس من العقل البسيط الساخوذ من المفصلات بعد خفاء بعضها بمنزلة الذات فيه من العلم الاجمالي والمعقول البسيط، و الأخيران بالشدة و الضعف و انقطة و الكثرة لوضوح التعقل، و تعلثقه بالكل فيه و خفائه و بالنقض فيها. و قد علم بما ذكر عدم التغير في علمه الحصولي لانه على وجه كلي مستمر ازلاً و ابداً، و الحضوري للارتسام و تعاليه عن الزمان. و كونه باسره كان واحد لديه، فالكل حاضر عنده ازلاً و ابداً على وجه واحد. و بذلك يظهر عدم كون علمه كوجوده زمانياً كما مر، و مصحح الحضوري بالعينى فقط التزم فيه التغير بتجشده و نفي عنه البأس لكونه اضافة خارجة عن الذات. و المخالف بين مكتف بالحصولي و مقتصر على الحضوري، مصححاً له قبل الايجاد باحد الوجهين، او بالأجمالي باحد

→

من ذاته. وان حصول الصور و ارتسامها في المجرد يقتضى حصول القوة والاستعداد في المجرد، وان الحق يجب عليه شهود الاشياء في مقام ذاته الحقة: لامشاهدة الحقايق العلمية في العقول المجردة لتكون برنامج ظهور الاشياء منه و احتياجه الى غيره و معاوله في ايجاد الاشياء و تمام الكلام يطالب من الاسفار و نقول اجمالاً، انه كما يكون صرف الوجود يكون صرف العلم و صرف العلم واجد لجميع مراتبه و العلم الخالص عام بكل شئ على التفصيل و لو لم تكن الاشياء معلومة له على التفصيل لزم جهله بالاشياء من جهة عدم شهودها التفصيلي لذاته فاقد للانكشاف الصرف الشامل لكل معلوم اجمالاً و تفصيلاً - جلال -

التفسیرین ، او باستلزام حضور العلة لحضور العلول مفصلاً . و مما
 مر يظهر جلية الحال فيهما و القول بانه تعالى مجلى يظهر الاشياء به
 و فيه يرجع الى انها للزومها و معيتها له كإفلاله و عكوسه ، فهي عنده
 حاضرة ، منكشفة ، و العلم به يستلزم العلم بها ، و هذا انما يصحح عليه
 بالتبدعات دون الحوادث.

(لمعة)

[بيان قدرته تعالى]

ايجاد العالم بالعلم يثبت قدرته ، لأنها كونه تعالى بحيث يتبع فعله
 علمه بالكل او بذاته او ما يلزمه من البهجة والرضا على اختلافهم
 في الإرادة ، فالإيجاب المقابل له باطل . ولا بد من تقييد التبعية بسبب
 يدفع لزومه القدم ، اذ الحدوث بعد العدم ينفي الإيجاب المقابل له .
 والتوسط باطل ، و جعلها امكان الطرفين بالنظر الى الذات وان وجب
 بالإرادة . يرفع الاستقلال . و ثبت الغرض في فعله . مع ان عينيتين
 للذات ثابتة . فلا يكون اجتماع الامكان والوجوب باعتبارين . فنسبته
 انى الحكيم فرية ، وبالذاعى أيضاً اى العلم بالأصالح اذ غيره قبل الوجود
 وان وجب به بعده كالمعتزلة كسابقه مع ان عدمه الداعى قبله يقتضى وجوب
 الترتك لا امكانه و به مطلقاً كالأشعرى يوجب مانع و الترجيح بلا مرجح .
 و اثبت السليون عسود القدرة . و هو عندى مدور مقتضى الوجود
 الأشرف فسا امكن لذاته فى الطول وجد بتعلقها به . و ما لم يوجد
 لم يمكن لذاته . و ما لم يستنع بالغير فى العرض وجدته . و ما لم
 امتنع به . وان امكن لذاته . و تفسيره بتعلقها بكل مسان هو وجود بلا

توسط ، او الأعم مع تجويز عدم تعلقها ببعض ما امكن لذاته ولم يستنع
بغيره غير مفيد ، وبمقدورية كل ممكن ذاتي بالنظر الى ذاته بلا توسط ،
او الأعم وان لم يوجد بالنظر الى بعض المصالح ، معللاً باستلزام عمومية
الذات عمومية الصفة ، يوجب مفاسد .

(لمعة)

فعل القادر يترتب على الارادة ، فارادته الكمالية ذاته بذاته لترتب
الكل عليه ، و الاضافية ما يلزمه من علمه الانكشافى بذاته و بالصور
الرتسمة فيه و ما تتبعه من البهجة اللابقة بقدسه ، اذ اجل علم بأجل
معلوم يوجب اشدّ الابتهاج . ولا يلزم منه استكساله بالغير والتفاتة
الى السافل ، اذ ابتهاج العلة بمعلوله من حيث انه معلولها و مترشح منها
ابتهاج بالحقيقة بذاتها ، فيتحد الفاعل و الغاية . و جعلها العلم بالأصلح
او القصد ان لم يأول الى السختر يوجب الاستكسار وحلول الحوادث
فيه . ثم القدرة و المشيئة والاختيار والارادة فينا متغايرة مفهوماً و
مصادقاً ، اذ الاول امكان الطرفين ، والثانى الميل الى ترجيح احدهما ،
والثالث ترجيحه ، و الرابع ايجابه و العزم عليه ، وفى الواجب متحدة
مصادقاً ، و ان تغايرت مفهوماً . فالذات او العلم الاضافى من حيث
منطويته للصدور قدرة ، و من حيث منشأيته لمطلق الترجيح احدهما
اختيار ، ولوجوبه ارادة .

مسألة

اذا كان الداعى عين الذات حتى يفعل بذاته لذاته ، فهو فاعل البدو
وغايته ، والاحكام لا يثبت غاية زائدة ، اذ فعل الأشرف اشرف ، واثباتها
يوجب الإستكسال ، ادغير الخاطى لا يقصد الا مايكمله ، و اقتضاء الشئ

فاعليته لا يوجب عليته لذاته ، و السغايرة الاعتبارية كافية ، و تأخرها عن الفعل وجوداً فى الابداع غير لازم . واذ هو غاية البدو وهو غاية العود ايضاً ، لتشوق الكل ارادة او طبعاً الى التشبه به بقدر الامكان . فما اودعه فى جبلة الاشياء من طلب الكمال لا ينتهى الا بالوصول اليه . و ثبوت العلم والقدرة يثبت حياته اذ الحى الإدراك الفعال . و الحقيقية منها ذاته بذاته ، و الإضافية مفهوم الإدراكه والفعالية . و الشريعة اثبتت له السمع والبصر . و السراد ينسب عليه الجزئى الحضورى بما يوسع و يبصر وفاقاً للإشرافى والاشعرى و بعض مشايخنا . فالعقل يشبهها ايضاً لا مجرد الكلى الحصولى كالحصولى الظهور فساد . و لا معناهما المعروف كالعزلة لا يجابه النقص^۲ و دعوى عدم توقف احساسه على الآلة و غيرها من شرايط الرؤية والاستماع بوجوب انقلاب الحقيقة . بل رجوعهما الى السختار . و عليه الاشرافى اجلى منهما بمراتب . فلا يوزن الظهريه ادراكنا من ادراكه . و قياس عليه على علسه داخل . و التخصيص مع تعلق علسه بكل محسوس لا يهاد غيرها التجسم و اضهرية رؤيته البدن من العلم الحضورى به لانحصار الارتبط بالنفس فى مطلق البدن وقوله المدركة دون عوارضه الشخصية . و اذا خلقت لها القوى الحساسة مرتبطة بها لينكشف لديها ما يرتسم فيها بالحضور كما صلبها . و القوى الجزئية شرايط معدة لادراكها . و ليست مدركة بالذات . اسناد الإدراك الى ضعيف . اذا استعمل آلة جزئية فى امر جزئى يدركها . و الاخرجه الآلة عن الآلية وكانت حيواناً مائناً و الواجب لارتباط النفس بالآلة عن علسه شئ .

۱ - اى القائل بالحصولى اعنى العلم الحضورى الارشادى .

۲ - لا يجاب النقص . حال

(لمعة)

[فى كلامه تعالى]

الكلام يطلق على مبدئية احداث الحروف والاصوات فى جسم لاغلام الغير و على نفسه و نفسها والاول كالثانى اولى باسم التكلم و الثالث ما به التكلم و الاول نفس الذات لانه السبداً و القدرة الحقيقية . فهو قديم يشبه العقل و الشرع ، و الثانى حادث يلزمه الثالث و مثبتها السمع .

(لمعة)

[فى انه تعالى مبتهج بذاته]

الإبتهاج ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر ، و يختلف باختلاف الإدراك و متعلقه . و كون احدهما فى الواجب ذاته و الآخر ذاته وما تتبعه من حيث انه تابع يوجب كونه اجل مبتهج بشئ . لانه يتبع نورية الإدراك شدة و ضعفاً . فاكسله^١ لنور الأنوار و يتلوه الاشراف فالاشرف حتى ينتهى الى النفوس الناقصة . و أبتهاج الكل به لذاته و بغيره لاتسابه اليه فالكل فى الحقيقة مبتهج به و العارف بالاول و كماله و صدور الكل مرتبطه الأجزاء مرتبطاً به قديرى نفسه متحداً بالكل مبتهجاً بالحق و بكل شئ من حيث اتسابه اليه و يفرح بهما فرحاً يزيد كل طرح و انحصار لذة البعض بادراك غيره فقط او بالحسية او كونها فيه اقوى من العقلية او التذاده به^٢ مع الغفلة عنه تعالى المعايق و لساقوة البهجة للعشق والسحبة يعلم ثبوتها للكل كثبوته . فالثلاثة فى الواجب و السكن بمعناها الحقيقى و ان اختلفت فيهما بما يختلف به فيهما ساير الصفات . ثم

١ - اى اكمل الإبتهاج .

٢ - اى التذاد البعض بذة غيره تعالى مع الفقرة عن الواجب ، فلا يكون

إبتهاجه من حيث اتسابه اليه - منه -

ادراك الشئ لا ينفد عن حضوره والاتصال به وهما مثله^۱ فى المتعلق و
اتسامية و النقص . فالحاضر فى الحسى اعيان المحسوسات مع الشوب
و القصور و فى الخيال صورها كذلك ، و فى العقلى الحضورى اعيان
المجردات والماديات بذواتها و وجوداتها الجزئية مع الوضوح والتسامية .
و فى الحصولى حقايقها و صورها الكلية كذلك .

و على هذا ، فالعشق التام المتقدس عن القوة كعشق الأول والعقول
بوجب الوصول التام ، فلا يلحقه الشوق . لأنه الحركة الى تنعيم الناقص
و غيره لا ينفد عنه ، لقصوره و زيادة حبه للبعض يرجع الى عله الازلى
باكملته بالجيلة او الكسب . و هو يوجب زيادة التقرب والفعلية وكشف
الاحجاب ، فلا يلزم التغير والاختلاف فى ذاته و عله .

(لغة)

فى ان الواجب بالذات واجب عن جميع الجهات

الواجب واجب من كل جهة . اى كل كمال لوجود المطلق حاصل له
بذاته . اذ حصول البعض بعد ذاته يوجب التركيب^۲ و خلاف الفرض^۳ .
و تمام الوجودات لبساطة الحقبة و كل بسيط الحقيقة يضمن الكمال على
وجه جسمى متقدس عن القصور والتركيب . و غير متناه فى الوجود
شدة . لأنه صرف الوجود التام البسيط المطلق عن كل قيد . و كل متناه

۱ - اى مثل الادراك .

۲ - اذ تجتمع فيه جهنا الفعلية بالقوة الكمال الوجودية .

۳ - لان الكمال الذى ليس له فى مرتبة وجودية كماله فى مرتبة وجودية اخرى
يكون حصوله اما منه . او بعض معاولاته . فاستناد الكمال الى الكمال
بدونها . وعلى التقديرين لا يكون كمالاً له . اذ فعل السبب و فعله لا يكون
كمالاً له منه .

ناقص مركب ؛ لإقتضاء التحدد جهة عدمية منتزعة منها مهية خاصة . فكل محدود ذو مهية و بالعكس . وفيه ما ياتي^١ . و المطلق له مراتب غير متناهية في الاشتداد لاندراج كل مرتبة وجودية عينية او فرضية تحته . ولا يمكن ان يوجد مرتبة في الخارج او العقل لا يكون فوقها مرتبة مندرجة تحته . والوجودات المحدودة الامكانية المتحددة باول الصوادر و آخرها مندرجة فيه على وجه جمعي متقدس عن النقص . و بعضها كما يأتي غير متناه ايضاً في الوجود . فسا ظننك بالوجود الواجبى المشتل على الكل مع ما فوقها من الزيادة الشخصية بالسربة الواجبية وزيادة غير متناه على آخر^٢ جائز كما في السآت و الألوف الغير المتناهية . وعدم تناهى الوجود في الشدة يستلزم عدم تناهى كماله و قوته فيها . وهو يقتضى عدم التناهى عدةً . فعدة مراتب وجوداته و معلوماته و آثاره غير متناهية . فهو الذى لانهاية لذاته و صفاته و افعاله . ولا يبلغ الافهام كنه جلاله و جماله . و ثالث هذه الثلاثة يستلزم الأولين و اولها الثانى ولا عكس .

[الباب الثالث]

باب الافاضة والايجاد

مقدمة :

السكن الاخس لا يسبق الاشرف الوجود وفاقاً لاساطين الحكمتين -

١ - من كون العقول ذوات ماضية مع انها ايضاً غير متناهية في الوجود شدة منه -

٢ - اى غير متناه آحر . و قد صرح بيده المقدمة الشيخ الالهي في كتاب الاشراف - منه -

والإرتفع المناسبة الاكثرية تكثره^۲ ، و لزم خلاف الفرض^۳، او جواز وجود ما هو اشرف من الواجب، او صدور الكثير من الواحد^۴، او اشرفية المع^۵ من علته . و هذا الضابط يطرد في السبذعات ثباتها دون السعدت لتغيرها بتغير الاستعداد المتغير بالحركة الدورية.

والايراد عليه، بجواز مجامعة الامتناع بالذات مع الامكان بالقياس الى الغير ، فيجامع امتناع الجهة الكسالية الستنة امكانها بالقياس الى الممكن الاشرف ، مردود، بايجاب فرض امكانها بل تصورها لوجودها فيه، لأنه في الكمال فوق ما لا يتناهي . بسا لا يتناهي . و يكون الامكان وصفاً للوجود بالحقيقة . لانه السجوع بالذات ، و المهمة باوصافها تابعة له ، و سلسلة الوجودات باسرها ينتهي اليه .

فالسكن الاشرف لو اقتضى وجوده علة . ففي الواجب دون الجهة الستنة . و باقتضائه عدد تناهى الواجب في الوجود . او اختلافه في الوجود . او النورية شدة وضعفنا لتصور افراد بالانهاية بين كل مرتبة من الشكك وكل من طرفيه . يندفع بعده تناهى مراتب العقول وان تذهب اعدادها. كما ينبئك مراتب نفسك مع بعدها عن الاول . ولا يندفح تناسلها جيات عدمية يتزرع عنها مهيئات خاصة اضعفها . وقوة وجوداتها العلة

۱ - بين العلة والمعول

۲ - اي تكثر الاخس

۳ - خلاف الفرض . اي لم يوجد الاشرف . و عمل ذلك عند السعدت

.. منه -

۴ - ان لم يوجد الاشرف . و عمل ذلك بالذات عند السعدت

لانه يستدعى جهة اشرف مما عليه الواجب .

۵ - اي جاز سدوره و صدر مع الاخس منه

۶ - اي جاز سدوره و صدر بعد الاخس و بواسطته منه

قوتها بصرف الوجود . وقد علم تطرق التفاوت في غير المتناهي والتزام التناهي فيها ، و تخصصص عدمه بالمرتبة الخاصة بالواجب ، و منع تصور المراتب الغير المتناهية بين كل فردين من الشكك لايلائم قواعد الحكمتين ولا يساعده كلام الفرقتين .

(لمعة)

الافاضة كالجعل والعلية راجعة الى الاستتباع . فالفيضان والمجعولية و المعلولية وامثالها راجعة الى التعلق و التبعية ، فكل معلول مجعول كالعكس اللازم لعلته ، و ذلك لا يوجب اعتباريته لاختلاف اللازم في التحقق و الاعتبارية باختلاف السلزوم . فاعتبارية لازم السهية المتحققه بالغير لا يوجب اعتبارية لوازم الحق الاول ، و الصرورة قضت بتكثير الوجودات ، فحصرها في واحد مطلق او متعين له شئون اعتبارية باطل . على انه يؤدي الى مفساد يبطلها العقل و الضرورة . و مجرد التبعية لا يوجب الاعتبارية لما مر ، ولو اريد بها الترتب والظلية فلانزاع . و التحقيق ان السع باحد الاعتبارين^٢ متحصل . و بالآخر محض الاعتبار . و بذلك يجمع بين القولين . و مافى كلامهم من التجلى والتطور و الظهور والتنزل ، يرجع الى الافاضة التراجعة الى التعلق و الترتب . اذ صرف النور لا يظهر للسدرك الا باشعته و عكوسه ، و ما هي الا الوجودات الخاصة ، فهي مظاهره و مجاليه . و لكونها مناسبة له مترشحة عنه ، يصدق انها من مراتبه و تنزلاته و درجاته و تطوراته ، و اول مظاهره واسائه و صفاته ، ثم العوالم الاربعة على الترتيب . والتغاير

١ - لفاية قربها بصرف الخ .

٢ - تحقق علته . اى ملاحظة

بين الحق واول المظاهر اعتبارى ، و بينه وبين البواقى واقعى . كالتغاير بينها . وكل سابق باطن اللاحق و مظهره ، وكل لاحق ظاهر السابق و مظهره . و يمكن جعل الاربعة فى السطورية بازاء الاقسام الاربعة من اسمائه و صفاته ، و لكل منها بعض السطورية ، و للجميع السطورية الجامعة التفصيلية الكبرى ، ولانسان الصغرى . ثم الافاضه على ترتيب يربط الكثرة بالوحدة لابدونه للسع ، و عدم صدور الكثير عن الواحد والا اتفت المناسبة بين العلة والسع ، او لزم اتحاد التغايرين . و اجتماع النقيضين . و مغايرة الشئ لنفسه ونفى المناسبة يؤدى الى انكار الضرورة، و صدور كل شئ عن كل شئ . و اول الصوادى جوهر قدسى هو اشرفها لقاعدة الامكان الاشرف . و هو المظهر الجامع اجسالا لجميع الاسماء و الصفات . و فيه جهات واقعية يصحح صدور الكثرة . و كونها معمولة بالعرض لا يلزم صدورها عن الوحدة . و يسمى بالعقل الاول . و يدل على ثبوته بعدما مر . استدارة الحركة المترتبة على تجدد الارادات الناشئة عن هيئات نورية حاصلة من تصور الكامل الذى يراه بالحركة التشبه به . و عدم صدور الجسم عن الواجب بلا واسطة . و عن مثله . لعدم تثيره فيما لا وضع له . و لعدم عليه العلة . و المتضايقين^۱ و الا يمكن الخلاء^۲ او عائل بالاضعف الاقوى^۳ . و يبرز ان يصدر منه مجرد تصلح لعليه الافلاك . و كونها تسعة ثبتت الحضور العشرة . اذ فى اولها جهة راجعة الى الحق الاله من وجوده و وجوده . و تعقله لهما و لجلالة الحق . و اخرى راجعة الى نفسه من امكانه .

۱ - اعنى . الحاوى و المحوى . منه

۲ - لو كان الحاوى علة للمحوى . منه

۳ - لو كان المحوى علة للحاوى . منه

و تعقله لها ، فيصدر عنه بالأولى عقل . وبالثانية فلك . و هكذا فى كل عقل الى ان يصدر عن التاسع تاسع الأفلاك ، وعاشر العقول . و لضعف جهته الآلهية لا يصدر منه الا عالم العناصر .

و الشاؤون لم يثبتوا ازيد من هذه العشرة ، والإشراقيون لقطعهم بعده كفايتها فى صدور الكثرة السالية والفلكية والعنصرية وتخصيصاتها . ثبتوا لها كثره بقواعد اشراقيه . هى ان العقول انوار ذاتية مختلفة بالشدة و الضعف . و الواجب نور الأنوار . و النور الفايض عليها من فوقها هو النور السانح . و ان لكل منها وجوب و غنى بعقله . و امكان و فقر فى نفسه . و لكل سافل منها ذلّة و محبّة و مشاهدة للعالى . وله غلبة وقهر و اشراق عليه بواسطة او بدونها . بنور عقلى يتبعه بهجة معنوية لعدم الحجاب اللازم للسادية . و يظهر ذلك من حال النفس عند انسلاخها عن العواشى والتفاتها الى العوالى . فيشرق نور الانوار على النور الاول بسجرد نوره الذاتى : اى بلا واسطة مودة . و على الثانى بنوره الذاتى و نوري الاول السانح والذاتى ثلاثاً . و على الثالث بالثلاث واربع الثانى^٢ سبعا و على الرابع بالسبع^٣ و ثمان الثالث خمس عشر و هكذا . و هذه الانوار السانحة كلها من نور الأنوار ، الا ان بعضها نوره و بعضها نور نوره . و لعروضها للوسائط يسكن استنادها الى الوسائط تجوزاً . فيق يشرق على النور الاول من نور الأنوار مرة لا غير ، و على الثانى منه مرة . و من الاول مرتين . و على الثالث هذه الثلاث واربعاً من الثانى ،

١ - اى نوره الذاتى و نوري الاول السانح والذاتى - منه -

٢ - اى الثلاثة السانحة له والوحدة الذاتية له - منه -

٣ - اى احدى وحدته الذاتية ونوري الاول واربع الثانى .

٤ - اى السبع السانحة له و وحدته الذاتية .

و هكذا . وهذه الانوار باسرها وان كانت منه تعالى ، اذ فى كل شأنٍ من الوجود شأنه بل كل شأن هو شأنه ، اذ الوسائط ايضاً لسعات انوار ذاته ، الا ان نوره الذاتى المشرق بلا واسطة تقتر سائر الانوار الساكنة . اذ النور الاقوى لا يمكن الأضعف من الإنارة ، كما يظهر من الانوار الحسية بالقوة القاهرة الواجبية لا يمكن الوسائط من الإستقلال لشدة نوريتها وكمال قوته ، لأنه فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى . فما للوسائط من التأثير فى الايجاد و الإشراق ، مقهور مضحل تحت قاهر تأثيره فيهما ، فهو اقرب الى الكل من الكل ، و الى الشئ من نفسه من حيث الظهور و الاتصال العقلى و الايجاد العنوى ، فله العلو الأعلى والبعث الأبعد بعد بعلو ذاته والدنو الأدنى والقرب الأقرب لكمال احاطته وشدة نفوذ نوره ، فباعتبار آحاد المشاهدات و الاشعة الكاملة يحصل انوار كثيرة مترتبة بعضها من بعض على مقتضى الامكان الاشرف الى ما لا يصد عنه نور لضعفه . و هى القواهر الأعلون و السلسلة الطولية . ثم يحصل من انعكاساتها الشاهدية و الاشرافية و سائر الجهات مع ما بينها من الترتيب و المشاركات اعتبارات لا يحصى كثرة . فيصدر عنها لاجلها عقول غريبة كثيرة غير مترتبة مختلفة باختلافها فى الشرافة على نسب عجيبة و هيئات نورية عقلية . فالصادرة باسرف الجهات مع مالها من عجيب النفس والهيئة ارباب الصور الشالية و ترتيبها و باوسطها ينسبها النورية ارباب الخفايا و تخصصاتها و ماملها مع هيئاتها العقلية ارباب العنصرية و الاختلافات و حججهم على وجودها بعد الأنسبة بعلو القدرة . اخبار النبوة الملائكة و جنود الله . و تصريح اولى المجاهدات بسلامة النفس و اتصالهم بها فى خلواتهم مع استحالة توالمهم على التدب و تدبيره . اقتضاء الامكان الأشرف لوجودها . اذ الانواع النورية اشرف من الشالية و الجسسية . وقد وجد الأخص . فيجب ان يوجد قبله الاشرف . و لا تتعاقب

استناد ما فى الاجسام من الكيفيات و الخواص و افاعيل الحيوان والنبات و غيرها من الآثار و الأفعال الستقنة الى طبائعها و قوى عديمة الشعور، مع ان تأثيرها بتوسط المادة و صدورها منها يتوقف على تأثيرها فيها^٢ باستنادها اليها يوجب الخلف^٣ او التسلسل^٤ فيكون مستندة الى علل عقلية و افتقارها فيها^٥ من وجوه التخصص و التكافؤ و التناسب و التباين و التجانب و الساغض الى علل، ولا يمكن استنادها الى القواهر الطولية لكونها مترتبة غير متكافئة . فيستنع عليتها المتكافئة غير مترتبة . ولا الى العناية . لأنه العلم بالسجودات على الترتيب السببى و السببى . ولا الى تصورات النفوس الفلكية لتوقفها على علل اخرى فوقها . على ان استناد ما فى الأجسام الفلكية من التخصصات فى القدر و الوضع الى تصورات نفوسها غير معقول . فلا بد من استنادها الى انوار غير مترتبة هى العقول العرضية . و هذه الأدلة باجتماعها وان انتهت باثبات تكثر العقول ، الا ان ظاهرهم انحصارها فى سلسلة واحدة طولية يصدر بعضها عن بعض باعتبار احاد المشاهدات و الأشعة الكاملة و طبقات ثلاث عرضية يصدر عنها بسائر الجهات ، و هى ارباب العوالم الثلاثة . فان ارادوا صدور العرضية من الطولية بعد تماميتها، لزد تخلف السع عن العلة التامة لتحصل السوجب قبلها، و اشرفية معلول السافل عن معلول العالى ،

١ - اذمالم توجد فى المادة ، لم يمكن ان يؤثر فى شئ .

٢ - اى فى المادة - منه -

٣ - ان لم يتوقف تأثيرها فى المادة على توسط مادة اخرى - منه -

٤ - اى توقف تأثيرها فى المادة على مادة اخرى . - منه -

٥ - اى فى الاجسام - منه -

٦ - اى لتحصل سائر الجهات الموجبة لصدور العرضية قبل تمام

الدولية - منه -

لقطعهم بأشرفية الطولية من العرضية مطلقاً مع معلولية بعض الأولى لما هو أسفل بمراتب من عليّة بعض الثانية ، وإن أرادوا أن النور الأول بعد صدوره يحصل منه بأشرف الجهات ثان بعد من الطولية و بإيرعاً أنوار أخس مختلفة باختلافها بعد من العرضية ، ثم يصدر من الطولية و من العرضية بعض البرازخ و هكذا ، لزم تأخر الأشرف اعنى الأنوار الطولية و العرضية عن الأخس اعنى العرضية و البرازخ . فالتحقيق أن أول الصوادر يصدر عنه بجهاته الستحصله أفراداً و تركيباً طبقة عقلية على هيئة نورية عجيبة غير مترتبة مختلفة باختلافها . ثم يصدر منها طبقة أخرى كذلك أكثر من الأولى بقدر أكثرية جهاتها الستحصله بالنظر الى النسب و الى ما فوقها آحاداً و جمعاً ، وهكذا يصدر من كل طبقة أخرى على ما تنسب إلى إمكان الأشرف الى أن ينتهى الى طبقة لا يمكن لضعف قوتها و بريقها أن يصدر منها طبقة عقلية صرفة و هي السُّل و أرباب الأنواع الأخرى منها العوالم الثلاثة المختلفة باختلافها أو علانها على اختلاف البرازخ كما يأتى . فيكون للعقول كثرة عظيمة متنسنة لهيئات نورية غير متساوية نسب و انتظامات عقلية بهية مشتتة على سلاسل نولية مترتبة على الآحاد و طبقات عرضية مختلفة الأحاد . و عدد السلاسل عدد آحاد الطبقات الأخيرة . و هو كعدد آحاد كل طبقة ما يقتضيه جهات الطبقة الأخيرة . و عدد الطبقات عدد آحاد سلسلة واحدة . و هو ما يقتضيه الإمكان التام للبرازخ و تكثر تكرر الأحاد فى السلاسل . و كل عال أكثر تدويراً و تكرراً من غيره إذا تكرر كل واحد بعدد ما يستند إليه بواسطة أو بدونه من غيره من السلاسل الأخيرة . فيتكرر الواجب والسع الأول فى كل سلسلة غير متساوية السلاسل عدد معلولاته بأحد الوجهين فى الطبقة الأخيرة . فتكرر كل واحد من أعداد سابقته بعدد ما يصدر عنه من أحادها بلا واسطة .

مسألة

[في المثل النورية الافلاطونية]

الحق ان ما اثبتته الأوائل من المثل النورية وارباب الأنواع البرزخية هي ذوات نورية قائمة بذاتها اخس من الطبقة الأخيرة العقلية لتعلقها بالبرازخ بالربوبية واتصافها بساها وان اختلفا بالتجرد و السادية والعقلية والحسية . واشرف من النفوس الناطقة لاستغناءها في الفعل من الأجسام . وهي افراد مجازية دون الحقيقية لأنواع البرزخية . اذ اختلاف افراد حقيقية لنوع واحد بالتجرد والسادية و العلية و السعلولية و القيام بالذات و بالغير . غير معقول . و دعوى كون افراد الوجود كذلك باطلة . فلذلك نوع متكرر او منحصر فرد مجازي نوري قائم بذاته . يساوي افرادها افرادها السحوسية في الصفات والآثار . وان اختلفا فيها بالسعقولية . و لذا يكون الفردية مجازية . وهي بتخصصاتها معلولة للطبقة الأخيرة العقلية بهيئتها النورية . والعقل لا ينقبض عن وجودها . مع ان الامكان الاشرف تثبته . والتأمل في احوال النفس و اتصالها بالعوالم يعضده . و تصريح أولى السجاهدات يدل عليه . و بعض الظواهر يؤمى اليه . و ارجاع المثل الى الطبقة الأخيرة أو الأفراد الحقيقية او الصور السالية او العلية الكلية او الشخصية او الكليات الطبيعية ضعيف كما بيناه في الأشعات .

(عقده)

في حدوث العالم

قد ظهر صدور الكل منه عند الكل . فحدوث العالم في الجسلة موضع القطع والوفاق . و الحق مسبوقيته بالعدم الواقعي . و هو الحدوث

الدہری ، لامجرد الذاتی و هو الذاتی ، ولا الزمانی ، وهو الزمانی
لنا علی بطلان الذاتی ، تناهی الإمتداد من البدایة باجتماع الملیّین ،
و تواتر الظواهر ، و ادلة بطلان التسلسل ، و تناهی الأبعاد عن التطبيق
و التضائف ، و زیادة عدة الآحاد علی الألوف و غیرها . و الحق جریانها
فی المتعاقبة كالمجتمع ، و التفرفه باطلة ، و عدم تناهیہ من البدایة یوجب
نساوی عدة الأدوار و السنین ، لعدة ابعاضها و عدم وصول نوبة الوجود
الی حادث ، لتوقفه علی انتضاء ما لا یتناهی . و هو باطل ، اذ معناه خروجہ
الی الفعل و انعدامه علی التدریج . و بطلان الخروج بدون الانعداد مسا
یثبته العقل و یساعده الخصم . و ظاهر ان الانعداد بعده لا یغیر الحكم .
فلا یراد بلزوم المصادرة مندفع . و علی بطلان الزمانی ابتناہ علی الزمان
السوہود . و العقل ینفیہ . لانه اما موجود او اعتباری تقدیری او واقعی
له مشأ اتزاع هو الواجب او مسکن مجرد او مادی . و فساد الكل ظہر .

۱- ای الحدوث الدہری و الزمانی جلال مسأله حدوث علمہ ہستی
لزوم انتہای سلسلہ موجودات یعنی اول و اخیار کل الوجودات
است و اما اینکه . این حدوث علمہ از انواع حدوثات ہستی قول
بحث است و از شریعت ، حمدی ، بیہ و الہ السلام ، علمہ خاص از حدیث
فہمیدہ نمیشود و ظواہر کتاب و سنن را نتیوان حدوث و ہستی
نمود در حالتی کہ اصل زمان از جماعہ مادیہ است و حصول
از حق تعالی می باشد . و الحق ان العالم حادث و وجود ہستی
الفقر و الفاقہ و مراتب وجودی . عسار الہ نفس و ہستی
مستقل بی نیاز ، حق حقد . وجود ہستی دائر الوجود ہستی
مفاس از سقع وجودیست حقایق امکانہ ہستی ہستی ہستی
تجایات الہی بعدم ذاتی خود منظم . کہ با افاسہ حق ہستی ہستی
فانی اند - جلال -

و اختيار اتزاعه من الواجب يدفعه عدم المناسبة ، و لعدم تناهيه يبطله الشريعة و ادلة التناهي ؛ على ان الواجب لتعالیه عن الزمان لا يعقل كونه ذسلاً يصح تخلف العالم عنه .

• العجب ممن يدعى حفظ قواعد الشريعة، كيف يجوز مقارنته له و اقتراعه منه ؛ مع ان النصوص متواترة بتعالیه عن الاتساب اليه .

و اذ بطل الذاتى و الزمانى ، تعيّن الدهرى الموجب لسبق العدم الصريح الذى لو فرض فيه الزمان لكان غير متناه . و هو لا يوجب فصلاً زمانياً لعدم الامتداد ، بل دهرياً ؛ هو كون الواجب فى حد ذاته الذى لا يساويه غيره فيه . ففيه عدم الكل بعدم واقعى يصح انفكاً واقعياً بين الواجب و العالم ، اذ ثبوته بين مرتبتى العلة و المعلول فى الوجود مما لا ريب فيه .

• الايراد برجوعه الى الزمانى مع ثبوت الانفكاك فى الخارج ، و الى الذاتى بدون مدفوع بثبوت الدهرى الواقعى و لا امتداد فيه ، و المتوغل فى الزمان لا يعقل من الانفكاك الاستد ، و اما المجرد عن فروايشه فلا يضعف عليه تعقل غيره . و على ما ذكر من كون الدهر كون الثابت فى حد ذاته لا يكون شيئاً مغايراً له و لا عدماً صرفاً . بل اعتباراً منتزعاً منه . فالإيراد بلزوم قدم غيره مع موجوديته و عدم صلاحيته الاصل واقعى بدونها مندفع . ثم عند القائل بالحدوث الذاتى ، نسبة الثابت الى مثله سرمد ، فهو حد وجود الواجب و العدم الذاتى للكل ، و الى المتغير دهر ، فهو حد وجود الحادث الذاتى و عدم المتغير ، و نسبة المتغير الى مثله زمان ، فهو حد وجود الزمانى و عدمه . و على الحدوث الدهرى لوجعل نسبة الواجب الى الحادث فى العدم الواقعى سرمداً ، و نسبته الى الزمانى دهرأ ، يكون السرمد حد وجود الواجب و عدم المسبوق بالعدم الواقعى . فاللازم تسميته بالحادث السرمدى دون الدهرى .

ولو جعل الاولى دهرآ، لم بتعيّن للثانية تسمية. وتخصص السرمد بمجرد حد وجود الواجب وادخال العدم الواقعى لغيره فى الدهر غير صحيح ، اذ حثد وجوده تعالى لا ينفك عن هذا العدم . ثم الثابت من تناهى الامتداد حدوث العالم الجسى فى الدهر دون انفارقات ، فلا يستنع عقلاً من تأخر عدمه الواقعى عنها و حدوثها ذاتاً لادهرآ ، فالسناط فى حدوثها الدهرى حكم الشريعة .

(لعة)

فى كيفية ارتباط الحادث بالقديم

على ما اخترناه منشأ ربط الحادث بالقديم استحالة ازلية السعلول و حدوث الوقت بالحدوث^١ ولرجوع التخصص^٢ الى العناية . لا يرد امكان النقص والزيادة . و تصحيح الربط بالحركة السرمدية او الزمان السوهوه باطل لبطلانها . وبالارادة توجب الترجيح بالامرجح . و بالسلمحة او تعلم بالأصلح يودى الى مفاسد

سأله

فعل الواجب خير كله لوجوب النسابة بين العلة و السع . فسدى من الشرور . اعداد قليلة اضافية تابعة لخبرات كثيرة و مقصودة بالعرس و مستندة الى بعض معلولاته . فلا تقدر فى النسابة و عمود التدبيرة

١ - اى حدوث العالم . فلا يوجد وقت قبل ان يحدث العالم . ان يوجد العالم فيه منه .

٢ - المراد انه لو اراد بان امتداد العالم من حيث التمدد والزيادة من مشاهياً . فالى مخصص لكون الامداد من حيث التمدد العالم من حيث التمدد من دون زيادة و نقصان . و حوايه ان المخصص فى ذلك السناط الاولية فى تخصص البعد المكاني بقطر الملك الانظم منه .

اصلاحية النظام .

الباب الرابع في احوال النفس و نشأتها

(لمعة)

الانسان منقسم الى سر وعلن ونفس وبدن، وهي مجردة لتجرد معقولها، و عدم انقسامه . و مخالفتها المقارنات في الاحوال ، بل تعاكسها في التص و الكمال ، و قوتها على ما يعجز عنها . و ثبوت التعاون^٢ بينهما . و انتفاء عموم الجامعة عنها^٣ ، و غشيانها بوارق نورية تبعد عنها ، و تصرفها في السواد بلا آلة ، و استلزام حلولها كلية التعقل^٤ او عدمه و من تاطف بسرّه عن شوائب الطبيعة و توجهه بشرائه الى صقع الحقيقة . شاهد في ذاته من آثار التجرد ، كالا حاطة الكلية و الاتحاد بالأنوار التدرجية و التصرف في السواد الكونية ما يوجب القطع به ، و ربما لاح له انه الكل في الكل ، وكلما ازداد التجرد ، ازداد اثاره . و قد يشاهد المجاهدون من انفسهم اموراً عجيبة لا يظهرها العبارة .

- ١ - من تعقل الامور الغير المتناهية واحداث الامور العظيمة . بل التصرف في المواد الكونية من دون توسط آلة - منه -
- ٢ - فان جميع القوى الجسمية تعاون بعضها بعضاً في الفعل والذلة والالام ، و النفس مخالف للكل ، لان الحسيات في واد والنفس في واد آخر . الايزال التنازع والخصومة بينهما - منه -
- ٣ - فان الجامعة لانواع التعقلات و مراتب الوجودات ثابتة للنفس الانسانية ولا يمكن في المقارنات - منه -
- ٤ - اذ لو انطبعت في آلة جسمانية ، فان كفى حضورها الخارجى لتعلقها كانت النفس متعلقة دائماً والالام يكن متعلقة دائماً .

ولا تفتنى بفناء البدن ، لتعاكسهما فى الضعف و القوة ، و اتفناء الضد ، و علة التلازم ، و عدم انعدام شىء من عللها الاربع^۲ ، و فقدها قابل قوة العدم ، لايجابها التركيب السنافى لتجردها و قيامها بالسباين . كالبطن غير معقول . و حملة قوة^۳ وجودها الرابطة غير مفيدة، والذاتى^۴ مسنوع ، ولو سلم^۵ للتوقف فهو بالعرض لا بالذات . اوفى الحدوث لشوايب المادية و عدم التقوم بالتعقل و التخلق لافى البقاء لنوة التجرد و التقوم بهما ، فالنقض مندفع . و تويده تواتر النقل و اطلاق العقلاء

۱ - لان التعاكس فى القوة والضعف يفيد عدم ارتباط احدهما بالآخر فى الفناء و الالكان الارتباط فى القوة والضعف ايضا متحققة قوله : و اتفناء الضد ، فان الفناء يتحقق بتوارد الضد والنفس لتجردهما لا سداين قوله : و علة التلازم الخ . اذ علة التلازم بين الشبيين فى الزوال و الفناء و الحول او العلية و المملولية او التكافؤ فى الوجود وكلها فى النفس مندفعه بسببه .
 ۲ - قوله : من عاين الاربع الخ فان انعدام ذى السبب اما هو انعدام سببه ، و لانعدام لشيء من عاين النفس . اذ علة الفاعلة جوهرية و غير انصورية ذاتها وكذا العلة الغائية و المادية مفقودة . منه انون و السبب علة مادية فى اوان ظهورها و لكن يستفاد عن المادة بحسب جرافها و مع ذلك كان بينها و بين المادة الابدانية يعاكسها اجسامها و الابدانها .
 آشتياني -

۳ - اى حمل البدن قوة وجودها الرابطة وهو كونها لبدن .
 ۴ - اى حملة وجودها فى ذاتها لا لبدن .
 ۵ - قوله : ولو سلم الخ اى لو سلم حمل البدن وجوده فى ذاته .
 نظرا الى ان حدوث النفس فى الخارج متوقف على حدوث النفس فى الذات .
 بالعرض . و المراد به ان البدن سادى الاستعداد النفسى .
 لصدور الافعال البشرية . و صدور التدبيرات البشرية .
 المادة . فافاض الجواد المطبق سورة مجردة من ذاتها الاعمال البشرية .

ويحدث بحدوثه، والا امتنع الاستعلق، او ثبت التركيب، ولزم التعطيل^٢،
او انقلاب الحقيقة مع التغير في الثابت، و عدم تناهي المجتمع اللازم
من عدم تناهي الأبدان، فيلزم عدم تناهي الجهات في السفارق، و هو
باطل و النقل الى الناسوت فاسد، اجتماع النقيضين^٣ او اتحاد ما به

→

و التدابير الكلية وغيرها من الافعال الانسانية .

١ - قوله : والا امتنع الخ اذا النفس لو كانت قديمة لكانت مجردة ،
والمجرد لا يحق له العارض الغريب ، ولا ريب ان تعلقها بالبدن من العوارض
الغريبة لها ، فان لم يحقها لزم التجرد ، وان اجتمعا لزم تركيبها ، اذ يحق
العرض الغريب للشئ فرع الفاعلية و هي فرع وجود المادة ، فيلزم كون
النفس ذامادة و ذلك يوجب التركيب - منه قد - اقول : ان كانت النفس في
مقام جوهر ذاتيا مجردة عن المادة لا يحقها العوارض الغريبة ولا ينتج الى
المادة للتكامل وان نسبة المجرد العقلاني و مرتبة ذات الوجود العاقل
المحض و المعقول انصرف القائم بحقه الفاعلية متساوية بالنسبة الى
جميع الأبدان وله التدبير الكلي والنظام المطابق للتعلق بامر جزئي فلامحس
الا عن القول والادعان بامتناع حدوث المجرد الا بعد قبول التحول الذاتي
و الحركة الجوهرية - جلال -

٢ - هذا دليل آخر ذوشقين وحاصله : ان النفوس لو كانت قديمة
فاما ان تبقى على النفسية فيلزم كونها معطلة في الوجود، او تكون عقولا
مرفقة، فيلزم كون النفس عقلا وهو انقلاب معانه يلزم على هذا الشق التغير
و تجدد الحالة في الثابت الذي هو العقل ، او سيرورة العقل نفساً بعد
فساد و سنوح حالة - منه -

٣ - هذا دليل آخر ذوشقوق ثلاثة ، حاصله : ان النفس لو كانت قديمة ،
داما ان تكون واحدة او متعددة بالنوع او بالشخص والاول يوجب اجتماع
النقيضين اذ يلزم كون نفس زيد بيمينها نفس عمرو ، فيلزم ان يعلم كل
انسان ما يعلمه كل انسان وكذا في جانب الجبل و على الثاني يلزم كون
←

الشركة و الفصل ، او التركب فى السجرد . و جواز التعدد^۱ و البقاء بعد مفارقتها عن الأبدان مع تجردهما لحصول التميز و التقوم بوجوداتها الخاصة و الاخلاق بالحدوث و ارتفاعهما بعده . لا وجه له . فقياس لحد الوقين على الآخر باطل ، و حدوث كل حادث^۲ فى السادة غير لازم . لكفاية السعية فى السفارق . وهو لا ينافى التجرد . و الابدية لا يستلزم القدم ، فالحدوث لا ينافيها . و لزوم الاستحيل^۳ من اللانهاية فى النفوس

→
الامتياز بما به الاشتراك اعنى الماهية و الحقيقة النوعية فانها مشتركتين كل النفوس . مع انه يلزم على هذا التقدير كون الامتياز فيما ايضا . و على الثالث يلزم وجود قابل فى النفس يوجب التكثير الشخصى . اذ كل نوع واحد يتوقف على تكثيره بالشخص على مادة حاملة لاستعدادات مختلفة و هذا يوجب التركيب - منه - اقول فى هذه المسئلة اجاب و فسمما ذكره من اسبع انظار - جلال -

۱ - دافع لما قيل . ان تعدد النفوس المجردة لو لم يكن بين الأبدان لم يجز بعد مفارقتها عنيا للاشتراك البناء - منه -
۲ - قوله : حدوث كل حادث الخ جواب عن استدلال الخصم على لزوم النفوس . و هو ان النفوس لو كانت حادثة لما كانت لها مادة و كانت حادثة لحدوثها و كل ماله مادة لا يكون مجردا . و الجواب ان الماهية لا تجزى بالحدوث فى المادة لامهيا . بمعنى ان السادة لو كانت مجردة لكانت حادثة و تقوم بها صورة الحادث قياس الحال بالحال . و لا يكون ذلك الحادث حادثة و اما اذا كانت امرا مبيها عن المحل و كان وجود الحادث فى نفس النفس و البدن له لازم كون الحادث - منه -

۳ - قولنا : و لزوم المستحيل الخ جواب عن قول الخصم ان وجود النفس هو ان النفوس لو كانت حادثة لكانت الأبدان . و الجواب ان النفس لا تجزى عن الأبدان غير مناهية و لان معنى منسب العاقبة . و انما هو منسب مناهية و وجوده بالفعل لغيرها بانه بعد تمام البدن و وجوده له هو النفس

لثبوت الجايز منها في الأبدان مشترك ، و الحل اما بمنع الاستحالة في الاول ، لاختصاص الادلة بصورة الترتب او الجواز في الثاني لشمولها صورة التعاقب ، وهي ككل زمانى غير بسيط الحقيقة^٢ ، فصدورها عن

→

بالفعل محال . و اجاب المصنف اولاً بان هذا الالتزام مشترك ، ادعى قول الخصم ايضاً يازم ذلك ، ثم اجاب بالحل اما على استحالة عدم التناهي اذا كان على سبيل الاجتماع و لم يكن الآحاد تترتب كما هو الشأن في النفوس اذا كانت غير متناهية ، او بمنع جواز كون الأبدان غير متناهية على سبيل التعاقب نظراً الى ان ادلة بطلان التسلسل تجرى في المتعاقبات ايضاً - منه -
اقول قد حقق في مقره لزوم كون الحوادث والعلل الاعدادية غير متناهية لادامة الفيض وان المادة لا تشبع عن الصور والصور بعد تحصيل التجرد تحقق بعلى المجردة وان الأبدان الاخرويه قائمة بالنفس باعتبار تصور النفس وحشرها بصور الأبدان - جلال -

١ - اي ادلة بطلان التسلسل - منه -

٢ - جواب عما قيل : ان النفس لو كانت حادثة لكانت لها علة ، وعلتها ان كانت ازلية كانت النفس ازلية والالزم تخلف العلة عن المعلول ، والجواب ان لزوم الازلية فرع لبساطة النفس و اما اذا كانت لها نوع تركيب فلا يازم الاشكال - منه - اقول : ولا محيص عن الاشكال على مسلك الجمهور و التركيب حاصل في جوهر النفس في زمان حدوثها وان ظهورها - جلال -

٣ - جواب عن استدلال آخر للخصم و هو ان النفس لو كانت حادثة لكان لها علة قبلها ، فعلمتها ان كانت قديمة لزم قدم النفوس ايضاً ، والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة ، وان كانت حادثة ، فاما ان تكون مركبة او بسيطة و الاول باطل ، اذا المركب لانجوز ان تكون علة لا بسيطة ، ادلة البسيط لا بدان تكون بسيطة ، والثانى ايضاً باطل اذا العلة البسيطة الحادثة لا بدان تكون لها علة حادثة بسيطة ، واذ نقلنا الكلام اليها بلزم التسلسل . واجاب باختيار الشق الاول و منع الازلية نظراً الى عدم كونها بسيطة - منه -

←

الازلى لا يوجب ازليتها ، و الظواهر مع عدم الدلالة و المعارضة بمثلها
ماولة .

(لمعة)

[ابطال التناسخ]

التناسخ بين تردد الكل دائماً ، و صعوده عن النبات حتى يرجع الى
العالم العقلى ، و رجوع الكاهل اليه ، و نزول الناقص حتى يتخلص
من الهيئات الردية . و يبطل الاول بلزوم التعطيل السنافى للعناية . و
الثانى باولوية الانسان من النبات بالإفاضة و استحالة استكسار السوجب
للسعود فى البدن الحيوانى ، و الثالث باستلزام العلاقة اللزومية بين كون
الحيوان و فساد الانسان و التساوى بين الكائن و الفاسد منها و ثبوت
الارتفاع لاصغر حيوان دون الانسان . و الكل باطل . و الكل بيجابها
اتحاد الشخصين و البدنين و تعلق نفس بيدنين و بدن بنفسين فى حانة

١ - قوله : والكل الخ اذ النفس صورة نوعية للبدن و تشخص كل
شخص انما هو بتشخيص صورته النوعية و بدلات المادة على البدن
تغيراتها لا يوجب تبدل الشخص و لهذا لا يتبدل شخص زيد حال الحيوان
او حال الشيخوخة وهو باق بعينه . و عاين هذا الانتقال نفس من بدن زيد الى بدن
عمر و لزوم كون عمر و بعينه زيدا . و اتحاد الشخصين قولهم البدن
اذ تشخص النفس مستفاد من خصوصية البدن . اى من استعدادات النفس
فلم تعلق نفس واحد بيدنين لزم اتحاد البدنين فى العدم . و
يوجب اتحادهما . فيلزم اتحاد البدنين . و ايضا لو جاز ما
منها لاتحاد الخصوصية فى وقتين لجاز ذلك فى وقت واحد . و لو جاز
فيانم جواز تعلق نفس واحد بيدنين فى وقت واحد . و لو جاز ما
بنفسين ... اذ كل بدن يستعد فيضاً نفساً فلو جاز مع ذلك تعلق
نفس مفارقة . لزم تعلق نفسين ببدن واحد .

واحدة ، و انعدام النوع ، او انعطل في الوجود ، و رجوعها من الفعلية الى القوة ، او التذكرا مع زوال المناسبة ، و مساواة الأبدان الحادثة بالبالكة و الحس يكذبه . و حصول الفعلية ولو بسبب الشقاوة يعنى عن البدن . و إخبار بعض السرورين بالسغيبات لا يفيد . و الظواهر غير هضنة . و كلسات الاوائل ، مأولة ، و تخصيص دار التعذيب بهذا العالم يدفعه القواطع ، و كونه اخس العوالم لا يوجب اشدية العذاب فيه . و الابدان المثالية يثبت التخيل السوجب للبهجة والالم فلاحاجة فيه الى الابدان الحسية . و القول بتعلقها بجرم سماوى او ابداعى آخر باطل . لتأنيته عن تصرفها ، و استحالة تعلق ما لا يتناهى بواحد ، لتوقفه على اجتساع استعدادات غير متناهية فيه ، و هو بين الفساد ، و ثبوت السغايرة بين برزخى النزول و العروج لدوريتها ، و التعليل بظلان التناسخ و توقف موجب التعذيب على التعلق بالجسبة باطل . بما مر من كفاية الشبح المثالى فيه .

(لمعة)

رجوع كل لذة و ألم - وان ورد موجب على البدن - الى الادراك ،

١- و الحاصل انه يلزم من التناسخ اما رجوع النفس من الفعلية فى العلم و الاخلاق الى الهيولانية و هو باطل . او وجوب تذكر كل نفس مستنسخة اعومها و اخلاقها ان تصبت على فعليتها و معارفها و على هذا الشق يلزم فساد آخر و هو زوال المناسبة بين النفس و البدن . اذ النفس الكاملة لا يناسب البدن الجنينى فان هذ كانت اولاً فى بدن مستكمل فكيف يناسب بدن جنين - منه -

٢- هذا دليل لثبوت نوع اتحاد بين النفس و البدن و حاصله ان كل من الادة و الاله راجع الى الادراك . لان الادة ادراك الملائم و الاله ادراك المنافى و المنافى و الادراك راجع الى النفس . بمعنى ان المدرك لجميع ←

و اختصاصه بالنفس يعطى اتحاداً بينهما ، و التلازم بينهما فى الادراك يوكده . و حقيقته^۲ مجهولة ، و تشيله باتحاد السادة بالصورة والقشر باللشب واللب بالدهن نوع تقريب . و لعل السرفيه^۳ مع اختلافها بالتجرد والسادية ، اتصال الأخص من الأعلى بالأشرف من الأدنى ، مع كونها من الأول ، وكونه من الثانى .

→
الادراكات هو النفس و ان كان موجبه وارداً على البدن . فان من جملة الالام المراجعة الى الادراك هو تفرق الاتصال و موجبه وان ورد على البدن كان تألمه و هو النوع الخاص من الادراك انما هو للنفس . وفس على ذلك سائر الآلام والذات . فجميع الآلات والالام سواء كانت عقلية او حسية انما هى للنفس مع انا نرى ان موجبه انما يرد على البدن . فحصول السادة بالذات للنفس مع وقوع موجبهما على البدن انما هو الثبوت بالاتحاد بينهما و ذلك يثبت المطلوب - منه قدس سره -

۱ - قوله : و التلازم بينهما الخ اى التلازم الدائم فى الادراك و اتحاد . فان من يدرك انساناً خاصاً يدرك بدنه الخاص . حاصله كذا هو - منه -

۲ - اى حقيقة الاتحاد - منه -

۳ - حاصله: ان سر الاتحاد بينهما. ان طبقات الموجودات متصل بعضها ببعض ببعض واخص كل طبقه اعلى متصل باشرف الطبقة التى هى اسفلها . و طبقات الموجودات سلسله العقول واخصتها اعنى العبد الاخير من سلسله العقول المرتبة باشرف الطبقة التى فيها اعنى طبقة النفوس . و طبقات الموجودات الانسان متصل باشرف افراد الحيوان و اخصها افراد البشر و اشرف افراد البشر باشرف افراد النبات . و الاقرب فى ان النفس الانسانية هى التى هى متصله و البدن الانسانى اشرف الخاصات المادية . هذا اى قوله : و اتصال السادة بينهما الاتحاد - منه - اقول : النفس الانسانية هى التى هى متصله بالنفس الانسانية فى التجرد وان اول تجرد يحصل بالنفس الانسانية . و قوله : و كونها من

(لمعة)

للنفس قوتان نظرية و عملية و تتدرج الاولى من الهيولانية الى استعداد كسب النظريات ثم الى اختزانها به، ثم الى مشاهدتها واستحضارها. و الثانية من تزيين الظاهر الى تحسين الباطن، ثم الى قوة الاتصال بعالم الأنوار. ثم الى طرح الكونين و قصر النظر الى نور الأنوار. و كمالها تؤدي الى طي مسافات علمية بلا دلالة. و مشاهدة اتصاله او اتحاده بالحق او السفارقات او بالكل مدبراً له، وربما استغرق في جمادى الاول بحيث يفسحل عنده الكثرة في الوحدة و التفصيل في الجمع، ولا يرى في الوجود غيره. و هذا مقام العبودية الذاتية المعبر عنه بمقام الفناء و الجمع، و لصاحبه الجمع بين النقيضين باعتبارين، و فوقه مقامات خارجة عن حيلة البيان، و حصولها غالباً عند شروق بعض التجليات الذاتية.

ثم ما بين العلة والسع من العلاقة اقوى العلاقات، فلا اتحاداً شاملاً بينهما، الا ان حصوله السوجب للبهجة فرع المناسبة. و يزداد بازديادها.

→ البرزخى و الحيوان التام مجرد برزخى و اذا بلغ الانسان الى التجرد العقلانى يصير انساناً تاماً ثم يتكامل تدريجاً الى ان بلغ مقام الفناء و يصير اكمل المجردات و الشئ قد يكون اكمل بالنسبة الى شئ يكون اشرف منه، لان ملاك الاكتمالية الاحاطة والاستيعاب و مناط الاشرفية البعد عن المادة - جلال -

١ - كانه يدعى الفناء بالنظر الى ذاته، و البقاء بالنظر الى ربه، و ان لا شئ لنفسه فعلاً و اثرأ اصلاً و ان يضيف الى نفسه كل اثر فى الوجود و ان يدعى معدوميته المطلقة و ان يدعى نفسه كل الأشياء الوجودية - منه تعالى الله قدره -

فأشد الأنوار اتحاداً و ابتهاجاً بالاول تعالى هو الأول ، والآخرفى القوسين و غيرهما من العقول و النفوس يختلف باختلافها فى التورية الذاتية والكسبية ، و لرجوع كل بهجة الى ادراك الكمال ، و كثر الحقيقى منه ذاته ، و غيره مترشحاً منه . فابتهاج الكل به حقيقة . الا ان صاحب الجمع لاستغراقه و اسنهلاك الكل فيه عنده لا ابتهاج به بغيره ولو بالتبعية والانتساب ، بخلاف غيره ، فانه قد يبتهج بادراك كمال غيره من ذاته ، و ماعداه بملاحظة صدوره منه تعالى و رجوعه اليه . والسبب بالغير على وجه الاستقلال قاصر النظر ، ثم البهجة تزداد بازدياد العادل و العقول اشراقاً و كمالاً ، بل اتحاداً بينهما ، اذا ابتهاج الشئ بادراك كمال ذاته او ما ينتسب اليه باحدى النسب الاتحادية اشد من ابتهاجه بادراك كمال المباين ، ولكون الاول تعالى فى الكمال فوق التساوي . و قوه النسبة الاتحادية بينه و بين الانوار المترشحة منه . بحيث تراه و وقوعها فى اشعة بعض تجلياته اقرب بذواتها منها . بل تغفل عنها . و ترى فى الوجود غيره . و على هذا فابتهاج النفس المشرقة بتعقده الأثر من ابتهاجها بادراك كمال ذاتها بقدر ما بينها من التفاوت فى الكمال . و انتفاء ذلك فى اكثر النفوس لظلمتها بالحاصلة من غواشى الطبيعة . و بذلك يعلم ان اشد الابتهاجات للواجب بتعقل ذاته و معاولاته . و حتى حيث صدورها منه . ثم للأشرف فالأشرف فى سلسلة التسدور . حتى ينتهى الى اخس النفوس .

(لغة)

النفس اذا تجردت بالكلمية ينحد قوتها و يسير عليها عين التسدور كساير السفارقات . فما تعقله مدعنة لها تحضرها . الا ترى ان ما تعقله فى المنام معتقدة له . يتسل عندها . و ذلك لضعف العلاقة فكيف اذا

اتفت بالكلية.

(لمعة)

مطلق الادراك ولو بالاحساس يرجع الى التجريد فيلزمه بورية
ازداد المدرك تجرداً و ضياءً . ازداد الإدراك ظهوراً و جلاءً . والمدرك
المدرك والمدرك . ان السقارن من كل وجه لايجرد ولايجرد . وكلمة
بوراً و صفاءً . فما يدركه كل مدرك يتبع نحو وجوده في التجرد و
السادية . فمعلومات النفس و هي في مرتبة الهيولى هيولانية بالقوة .
و في مرتبة الحس محسوسة مفارئة . و في مرتبة الخيال اشباح مثالية .

۱ - اي العلاقة بالكنية .

۱ - موجود مادی بواسطه فقدان صريح ذات و صميم وجود
و تفرق اجزاء . نه خود را ادراك می نماید و نه مدرك و معلوم غير واقع
میشود لذا باید توسط صورت منتزع از آن . آنرا ادراك نمود و ناچار
مدرك بالذات نفس صورت موجود در قوای ادراکی است و در حقیقت
وجود خارجی آن مدرك بالمعرض است نه بالذات .

نفس انسانی باعتبار وجود ابتدائی در اول مرحله ظهور نه خود را
ادراك می نماید و نه قوای خود را چه آنکه خودداری صريح ذات نیست
قوای آن نیز مانند اصل وجود آن بالقوه اند نه بالفعل و بنا بر قساعده
امکان احس . نفس نیز باید بعد از طی درجات معدنی و نباتی و وجدان
انگیات . نفس بالفعل حیوانی گردد و قوای خود را وسیله تکامل قرار
دهد و بمقام عقل بالفعل برسد نه آنکه قوای آن کاملاً بفعلیت برسند و در
احتمال نفس جزئی حیوانی قرار گیرند و صاحب قوی و آلات بعد بصورت
مجرد تام الوجود بدن مفاض و قوای خود را از حالت تعطیل خلاص
نماید در حالتی که قوه خیال نیز خود تجرد برزخی دارد و ارتباط آن با عقل
مفاض مستلزم اشکالات است و قول به حدوث صورت مجرد برزخی و

و فی المرتبة النفسیة ، ای حین تجردها مع ضرب من التعلق بالسادة ، مقولة يلحقها بعض العوارض الطبيعية ، و فی مرتبة العقل معقولات صرفة ، و مادامت فی التدرج فی ای مرتبة كانت ، لا يكون لها الا ما يختص بها من المعلوم ، ولا يحصل لها ما يختص بالتي فوقها . و اذا بلغت الى الغاية فصارت عقلاً يحصل لها وحدة جمعية هي ظل للوحدة الالهية ، فيتمكن بها من اتحادها بكل مدرك ، و تصورهما بكل صورتها . فلها ان يستعمل الحس و الخيال في ادراك مدركاتها و قوتها النظرية في اخذ الكليات من السواد الخارجية ، و ان يتصل بالسفارات معرفة عمادونها ، و يعقل السجرات الصرفة ، ولكنها مادامت ملتفتة الى ابناء الطبيعة ، لا يسكنها ان يعقل الانوار السجدة و القواهر القدسية على ما هي عليه ، فاذا خلصت عنها بالكلية و عرجت الى عالم القدس و اتصلت باجنحة الكروبيين ، نالت حق صحبتها . و طالعتها على ما هي عليه ، شاهدتها انوار مجردة صرفة و ذواتاً مفارقة نورية محضة . و استعملت ان الحكمة لما اقتضت وجود جامع للنشآت الوجودية و توقف ذلك على جوهر هيولاني الاصل متدرج في السراتب الوجودية الى المرتبة

→

قوة تخيل نفس مجرد عقلي قبل از صورت عقلي ، حدوث نفس مجرد عقلي بعد از حدوث نفس مجرد برزخي حیوانی از باب آنکه فعلیت هیولانی را در مقام حدوث از باطل و اوهام است مع ان مجرد البناء العقلي لا يخلو عن ارتباطه الى جميع الماديات افاضه بدن جزئی ، مستند حه آله ، و در مقام حدوث امکان ندارد مدتها معطل و سرگردان گردد تا قیرای ان السراتب الوجودية حدوث ذی الآلة قبل الآلة و ان کلام در نفس مجرد ، و ان کلام در نفس مجرد و حیوان وارد است لذا باید اذعان نمود به حدوث مجرد برزخي و حدوث مجرد عقلي از طریق حرکت تدریجی جهر مادی مانع بمقام مجرد عقلي ، و امکان دارد - جلال -

لعقلية ، فخلق النفس كذلك، فلها بعد قطعها المنازل الكونية والوهمبول
الى مرتبة الأنوار ، ان يتصل بكل واحد و يفعل افاعيله الادراكية و
التحريكية. ولا ينافى في ذلك وحدتها، لأنها وحدة جمعية تجامع المختلفات،
ولدا تجتمع فيها المراتب الاربع للقوة النظرية في وقت واحد بالقياس الى
متعدد ، فانها كما يعتبر بالنسبة الى الكل ، يعتبر بالنظر الى البعض ايضاً.
و السر ان النفس لتجرددها الشوب بالعوارض المادية و الأفكار و
الأغراض المختلفة كمرآة كرية ذات قسى مختلفة في الكدرة و الصقالة
المختلفة باختلاف الأفكار و الرياضات المصقلة ، فاذا حادت نفوس منها
شطر مبدء الافاضة ، فان كانت كدرة لم يمثل فيها صورة، وان كانت
صيقلية افيضت عليها صورة تناسب تلك الصقالة من كونها دنيوية، او اخروية
حسية ، او مثالية او عقلية . و المناط في السعادة و الشقاوة هو نحو
الناسفة عند الخاتمة ، و بذلك يعلم سر اختلاف النفوس في الإفاضة و
عدمها ، و فيما يفاض عليها من الصور عند التوجه الى واهبها.

(لمعة)

انما الادراك باقسامه للنفس، فاحساسها مشاهدة ما ارتسم في الحواس من
صور الجزئيات او ذواتها العينية بالانكشاف الاشراقى عند حضورها ،
و تخيلها مطالعة صورها المرتسفة في الخيال بعد عيبتها ، و توهمها
ملاحظة ما ارتسم في الوهم من المعانى الجزئية الساخوذة من السواد
الخارجية ، و تعقلها مشاهدة الذوات المجردة النورية بالعلم الحضورى،
او ادراك الصور الكلية المجردة اما بالأخذ من الصور المرتسفة فى
الخيال بعد نوترها بنور العقل الفعال ، او بفيضانها منه اليها ، او
بوؤيتها فيه ، لارتسامه بالكل جسماً و تفصيلاً. و تعريفه باتحاد العاقل
بالمعقول غير معقول ، اذ الاتحاد باى معنى اخذ يغيره ، وان كان ضرب

منه یلازمه ، و هو التمثیل بالصورة و الحقيقة ، او الشروق بانکشاف الذات و الهوية . فان اخذ الحقيقة بالحصولی والهوية بالاشراق الحضورى یوجب اتحاداً معنوياً اقوى من اتحاد المادة بالصورة ، الا انه لا یثبت العاقلیة للمعقول ولا توقف النفس علیه فی التحصل والوجود ، لاختصاصها و استقلالها بالتحقق مع قطع النظر عنه ، و لذا یزول عنها و هی باقیة بهويتها المتعینة ، فاتحادهما یشابه بوجه اتحاد العلة والمع ، و باخر اتحاد العرض والموضوع فهی قویة الاحاطة به والتصرف فيه والتملك له ، و هویتبعها فی الثبوت و التحقق ، و كأنه شأن من شئونها ، و یزداد التصرف والاتحاد بزيادة قوتها و تجردها الی حد تمثله فی ذاتها صورة جوهرية قائمة بذاته . و امکان الزوال لا ینافی الاتحاد بین المجردات مع التمكن على الإحضار ، فان احکامها مخالفة لاحکام المادیات ، فهو یجامع المغایرة الواقعية . و القول باتحادهما بمعنی سیرورة احدهما عین الآخر كما نسب الی بعض الاوائل بیّن الفساد . لاستحالة اتحاد الإثنين مطلقاً . و بمعنی سیرورة النفس بحیث یرصدق علیها مهیة او صورة کلبة و یصیر جزء صوراً مقوماً لها - کما اختاره بعض الأواخر بیظه زوالها مع بقاء التعین ، و توقفه على الحركة الجوهرية وهی باطله ، وما ذکره لاثباته مدخول .

۱ - اتحاد النفس مع المجردات الطولية و العقل الفعال او انبساطها بر ب نوعها و اتحادها مع الصور العقلية و الخيالية من المساحات الیقينية من یمتدی الیها سببلاً چون ابن مسأله بر تحقیق در مسائل و مسائل مختلف مبتنی است و این اتحاد . اتحاد مبهم و لامتناهی است و منحصلاً است نه اتحاد دوشی . اجماعاً فمابیت و تمامیت تعین . مؤلف علامه با آنکه کثیری از مبانی ملاسدر را پذیرفته در این بحث ار قبول حسیق تعاشی دارد . و منشأ تعاشی عدم تصور حقیقت حرکت در جواهر است .

ثم قد ورد عن الأوائل اتحادها عند التعقل بالعقل الفعال . فان اريد ا به وقوعها في اشعة انواره فصحيح ، لأنها عند التفكير ينقطع عن هذا العالم^۲ و يتوجه الى العالم العقلي ، فيشرق عليها علتها القريبه القيمة بامرها . فيدرك بها الصور والذوات المجردة ، كادراك البصر مدركاته عند اشراق الشمس عليه . وان اربد به ما يرفع المغايرة الواقعية بينهما . فلانفهمه . ثم النفس عند تعقلها لشيء ، لو عقلت العقل ايضا باوصافه الخاصة او المشاهدة الحضورية . يحصل بينهما الاتحادان . ولكون بسيط الحقيقة من كل وجه تمام الاشياء الوجودية ، و تضمن كل علة و عال لها في السعول والسافل من الوجود و كماله على وجه جمعي مقدس عن التكثر يثبت بينهما اتحاداً آخر ، اذ تحقق اصل الشيء و حاق ذاته و حقيقته في آخر على وجه هو اشرف انحاء الثبوت يثبت بينهما اقوى مراتب الاتحاد . مع ثبوت المغايرة الواقعية بينهما ، وكان اجتماع الاتحاد و المغايرة من عتايب اسرار الوجود و العلية و السعولية . وكذا الحال في السعول البسيط بالنسبة الى السعولات المنفصلة . فالبسيط الحق و هو الواجب تعالى يرجع اليه الكل ، فلا يخرج عنه الا نقايسها ، و معقوله البسيط يتضمن الانفصالات باسرها ، و كل منها يتضمن الكل مع زيادة تزيد على

۱ - قول باتحاد نفس باعقل فعال عين قول باتحاد عاقل ومعقول است كما حققنا الامر في المقدمة التي كتبناها على رسالة اصول المعارف للمحقق الفيض - جلال -

۲ - اگر مؤلف همین مسأله را كاملاً تعقل می فرمود . كه نفس بجه نحو موجه عالم عقل ميشود و قوه بصيرت جيت رؤيت كليات در عقل كه از قرب نفس باعقل حاصل می گردد ، بدون آنكه نفس سير و سفری بعالم عقل نماید ميسور نمی باشد و ناچار نفس از ناحیه تكامل بعقل نزد يك ميشود اين همان حرکت جوهر است .

مالاتناہی بمالا يتناہی ، و ہى التى يختص بها عالم الوجود
و المرتبة الالهية ، وكلما يتنزل من الوجودات و بسائط العقولات ،
يترك البعض حتى ينتهى الى آخر الوجود و التعقل ، فكل موجود او
معقول يتضمن ماتحته مع الزيادة .

(لغة)

اثبات عالم المثالى و بيان احكامه

الحق وجود برزخ بين عالمى الحس و التجرد . و هو عالم الشال
لتلويح النبوات . و تصريح اولى السجاءات . و دلالة الامكان الاشراف .
و وجود انموذجه فى العالم الأصغر .

ويؤكد كونه الانسان ذاتات ثلاث كلها فيه اولا بالقوة . و بحصوله
فى الحسية استوفى درجات قوتها . و صارت فيه بالفعل . لأنه تسامها و
غابتها التى به يتم و ينتهى . و بقى بالقوة بالقياس الى الآخرين . و ما
بالقوة منتظر الوقوع . و الازم التعقل فى القطريات السودعة فى الطبايع .
و انتظار الوقوع و الفعلية يصح حصولها . و هو يثبت وجود الآخرين
فى الخارج . لتوقف تمام الفعلية و كمال التخيل و التعقل السوجب
للمشاهدة على حصوله فيها . و بذلك ثبت العوالم الثلاثة . و كنه
الاشكارة لا بحقيقتها المتحدة . تنزلت من سر الالهوت و غيب الالهوت
متطابقة . و مظاهر الاسماء باعتبار . و عينها باخر . فبى بسند
الى قدس الجبروت و القواهر العقلية ثم الى صقع السموات و الارض
الاشالية . ثم الى ارض الناسوت و بقعة الاكوان الجبروتية . و يتبعها

۱ - آيا وجود ماده در مقام صعود بدون تحول ذاتى مى تواند باشد ؟
خبرد بيوندد تا دايرة وجود بانام برسد و فضايت انبساط ماده بعد از ان

عربی عکس ذلك . ثم عالم المثال^۱ ينقسم الى مثال مطلق منفصل وهو

→

تجرد بدون حرکت جوهر قابل تعقل نمیباشد - جلال -

۱ - چون علاوه بر مجرد عقلی ، مجرد برزخی نیز در نفس انسانی تجرد دارد و مؤلف علامه بان اذعان فرمود ، این سخن پیش میآید که صورت برزخی و نفس جزئی حیوانی که تحت سیطره و حکم نفس مجرد آدمی است با آنکه بانفس تامالتجرد بوجودی واحد موجودند با نفس عاقله حادث میشود و یا آنکه قبل از آن حادث میشود در هر صورت اسکالات متعدد وارد است و این مسلم است که آدمی قبل از بلوغ عقلی مجرد برزخی را واجد است و حیوانی بالفعل است . علاوه بر این اتحاد نفس جزئی حیوانی با قوای ظاهری و باطنی خود امری مسلم است و - زنده نداریم مگر آنکه قابل باتحاد نفس مجرد عقلی بانفس جزئی حیوانی رفقای آن شویم حدوث قوا قبل از صاحب قوی از محالاتست و آنچه در توجیه آن گفته اند نامام است .

←

نفس چه جزئی و چه کانی بدن اضافه دارد و با آن متحدست چون صورت با ماده ترکیب اتحادی دارد از باب حمل و مفاد حمل اتحاد در وجودست . بنابر مجرد نفس جزئی و قوه عقلی ملاک اتحاد صورت مجرد و ماده بدنی را در کجا باید جستجو نمود مگر آنکه بگوئیم بدن و قوای مادی آن رقائق و مرتبه نازله نفسند و نفس از باب اتحاد بین ماده و صورت در مقام طبع عین طبیعت و در مقام مترفع از طبیعت عین قوای ظاهری و قوای باطنی جهان ارباط عقل با طبیعت و جمیع قوای منفره در طبیعت و شئون رباط بین طبیعت و نفس برزخی و عقلی در سلك وجود واحد نفس قرار دارند و فرق بین نفس و عقل از این جا ظاهر میشود ، ناچار باید مجرد حاصل در مقام صعود وجود از حرکت جوهر ماده حاصل گردد و نفوس در ابتدای وجود کما هو الواقع و الحق بعد از تحصیل مجرد برزخی بمقام مجرد عقلانی رسند و از نواحی توسط ماده ←

البرزخ النزولی المبدع وله الاولیة و فيه صور الوجود كله و كلها بهیئة نوریة جوهریة ، ولا ینقضی عجایبها . و لكونها مقداریة غیر مادیة ثبت التوسط ، و الاجسام الصقیلة و القوة الخیالیة فی هذا العالم مظاهرها . و شبهة المشائین فی نفيه واهیه ، و الی مقید متصل هو العروجی المورد للنفوس بعد المفارقة ، وله الآخریة . و موجوداته النفوس و ما فی صفتها من صور نوریة و مطلبة متجسدة من اخلاقها ، مبدعه منها بقوتها الستخیلة . و علة السغایرة دوریة تنزلات الوجود و معارجه . و اتصال آخر النقاط فی حركته باولها ، فیختلف البرزخان . و ما أتى من استحالة العلق بالأبدان المثالیة السنفصله و الناطقة بعد مفارقتها بنفسها الستخیلة و اخلاقها بتجسد الكل بصوریناسبها فیشاهدها مبتهجة او متالسة كما یشهد صور الاول مع قوتها ، و لجمعها النشآت لها ابصار ینفتح كل منها فی نشأته . فیشاهدها حق الشاهدة . و یركون رؤیتها لنا فوقها ضعيفة

→
متدرجا جميع درجات تجرد را تا تشرف بمقام اتصال بمرتبه وجودیة
استیفا نمایند چه آنکه نفس اگر مجرد صرف است بمقام عقلی و اولی
و تحصیل استعداد جهت درك کلیات چه معنا دارد و بتدریج است
هیولانی و بودن نفس ماده مقولات و محولات بل به احساس و
است که بدون تحرك ذاتی از مقام نازل بمقام عالی نرسد . بزرگ
عدم تصور الكون و الفساد فی النفس و مسؤولیة الوجود فی
عن الالتزام بوصول الإبرادات و قیرانها و الامکان النفس من
لباحث الإذعان بالحركة الجوهریة و المؤلف فی
المزكوم من روائع المسك .

متأخران از حکما با آنکه کثرتی از ایشان بلامسئولان
نموده اند در مسأله حرکت در جواهر از باب نفوس تصور ان
نموده اند .

مفلسة . فان خلصت الى العالم العقلي يرفض الجسدين ، صارت عالماً
عقلياً فيه صور الوجود كله حيّہ نورية عقلية . فيشاهد الكل مبتهجة
و بصاحبها معتبظة .

و الصور المنفصلة قائمة بذاتها بلا مواد . و دعوى استحالة قيام
الصور التخيلية بذاتها بلا محل . نظراً الى ان يخصص مراتب الاقدار
الساحية في الطبائع الجسمية و تميز اجزائها المتباينة في الوضع .
متوقف على المحل . مقايسة باطلة . اذا الاشباح المثالية الاخروية لتجردها
مخالفة للصور الجسمية الدنيوية في الاحكام . و وعاء تلك الصور صقع
الواقع ولاحد ولا نهاية لتعالیه عن الامتداد و التقدر . فيع ما لايتناهي
من الصور و الاشخاص المثالية بالاتزاحم و تضايق . فهو يخالف البعد
المكاني بالتقدر و التناهي و عدمها . بل لانسبة بينهما . اذ المتناقضات
من الاحكام الجسمية بالقياس اليه على نسبة واحدة . فساحته اوسع من
ان ينسب اليه اضعاف الأبعاد الحسية بنسبة . و في كون تلك الصور
قديمة او حادثة ، شاعرة او غير شاعرة . محل كلام . و ظاهرهم قدمها .
مع كون كل منها كأصلها في كونه عقلاً او ذا نفس ناطقة او متخيلة او نباتية .
او مجرد صورة غير مدركة . و بذلك يظهر ان البدن الانسان المثالي
المنفصل لتعلق النفس الفطرية به يستنع ان بتعلق به النفس المنتقلة . اذ
تعلق نفسين ببدن واحد غير معقول ، فلا بد ان يكون البدن للمنتقلة
من المثالي المتصل السخترع لها ، فيحصل وجه آخر لا تقصاه عالم المثال
الى قسيتين ، وهو ان البدن المثالي المنفصل اما قديم او حادث ، وعلى
التقديرين اما ذو نفس مدركة اولاً . و تعلق المنتقلة به على الأولين بين
الفساد لما مر . وكذا على الأخيرين لتوقفه على الاستعداد السفي في
الأبدان المثالية ، فلا بد من تعلقها ببدن مثالي متصل مبدع لها واختيار

الأول . و الجواب بان تعلق المنتقلة به من حيث موضوعيته لتخيلها لا من حيث التدبير و التصرف ، مما لا وقع له . واما الصور المتصلة فهي قائمة بالأنفس المتخيلة ، فهي محلها و وعائها ، و تتجردها يسع ما لا يتناهى . فساحة نفس واحدة أوسع من امتداد الجسائيات بأسرها بسرات غير متناهية ، لاختلافها بالتقدر و التناهى و عدمها . بل لعدد النسبة بينهما . والشّرما مرّ من التخالف بين احكام السجرد و السادى . ووعاء ذات النفس و وجودها هو صقع من الواقع أوسع من صقع الواقع الذى هو وعاء المثاليات المنفصلة . لكون النفس اشد تجردا منها . و يعلم بذلك ان وعاء العقولات الصرفة و هى العقول القاهرة و النفوس المتصلة بها و وعاء ذواتها و وجوداتها ما لاحد ولا نهاية - انما و جميع الأوعية الواقعية الغيبية ، الداخلية العلية فى جنسه مضسجة لا نسبة لها . و حقيقة الوعاء للسجرد فى كل من شهوديه العيني والعيسى يرجع الى حد ذاته و مرتبة حاق حقيقة . انه يزداد اتساعاً و اتساعاً بزيادة التجرد . و اقل مراتبه ما يضسجل فيه ما لا يتناهى و اضعفه . فكيف بسا للعقول التواهر فى شهوديتها . ثم ما لكل مضسجل بان فى جنب ما لا اول تعالى فى شهوديته . بل لا نسبة بينهما .

(البعث)

| فى ان المعدوم لا يعاد

السعدوم لا يعاد بعينه . و الألزم اجتناع التفسير

١ | ذوجود المعاد ابتداء مع الوجود . انما الوجود هو الوجود . اختلاف حكم المثاليين . بل الواحد . لان المعدوم هو المعدوم . وجوده المعادى . لو كان جازراً . وجوده الامدالى لم يكن جازراً . و الوجود

الخلفين . او اختلاف حكم المثليين . بل الواحد بعينه عند فرض وجود السعاد ابتداء مع المبتدء او بدونه . و يخلل العدم بين الشئ و نفسه . و قيام الوجود بالمعدوم . و اعادة وقته الاول . فيلزم التسلسل^٢ و اجتماع المتقابلين^٣ فيه و صدقهما عليه و قياس الاعادة على الابتداء انما يصحح وجود المثل دون العين . و امتناع العود لامر لازم للمهية^٤ ثم الحكماء على استحالة طريان العدم على الكل . لما تقرر عندهم من

→ حكم الواحد . و ان كان جائزاً . فان كان المبتدأ والمعاد واحداً واثنين معاً . لزم اجتماع النقيضين وان كانا واحدا لزم الخلف في كونهما اثنين . وان كانا اثنين لزم الخلف وكونهما واحدا بعينه . - منه -

١ - وهو امكان العود . فان المعدوم لو امكن عوده و جب ان يقوم هذا الامكان الاستعدادى الذى هو صفة موجودة لشئ ولاشئ سوى ذات المعدوم (المعه)

٢ - قوله : و يلزم التسلسل الخ (اذح) لا فرق بين الزمانين بالماهية و لا بالعوارض فلا بد ان يكون الامتياز بالقباية والبعديّة فيكون كل منهما فى زمان آخر و لكونه معاداً ايضاً يلزم التسلسل - منه -

٣ - اى الابتدائية والمعادية - منه -

٤ - جواب عن دليل المجوزين وهو انه كما يجوز ان يوجد ابتداء يجوز

٥ - اى صدق المبتدأ والمعاد - منه -

ايجاده ثانياً و هو الاعادة . و جوابه ان الجائز لهذا القياس هو وجود المثل فى الماهية لافى التشخص الاستحالة العقلية - منه -

٦ - جواب عن دليل آخر . و هو انه لو امتنع عود المقدم فهذا

الامتناع ليس لماهية المعدوم ولا لامر لازم لها ، والا لم يوجد ابتداء . و حاصل الجواب ان سبب الامتناع لامر لازم لماهية المعدوم و هو طريان العدم فانه لازم للمهية الموصوفة بطريان العدم عليها و هذا السبب ليس متحققاً فى المعدوم الاصلى الازلى الذى لم يكن عدماً طارياً - منه -

استحالاته علی البعض کالسجرات و اصول الاجسام .
 والسلیون بعد وفاقهم علی جوازہ الذاتی - اذ الامکان یعطی جواز
 العدم - بین قائل بوقوعه لبعض الظواهر ، و مانع منه لأبدیة النفوس .
 و الوقوع عند مجوز الإعادة اعدامه بالأسر ، و عند السانع التفرق مطلقاً .
 او فی السکلف کما فی قصة الخلیل حتی لا یكون العود اعادة السعدود
 بالمرّة ، لا ینافی السعاد الجسائی . و السلیون علی امکان وجود مثل
 هذا العالم للتسمع و اتحاد حکم الشلین . و الحکماء علی استحالاته
 لا یحابه الکرویة السوجیة للخلاء ، و اختلاف الستفقات . و رد بجواز حاد
 الكل ، و اقتضاء السائلة طلب کل ما فی عالمه من السکرز و السحیف .

(لذعة)

[فی اللذة و الألم]

اللذة ادراک السلائم من حیث هو ملائم و الا لیم مقابله . و کل منها
 حسی و خیالی و عقلی . و هو اشدها . و الناطقة لجامعیتها السطیفة
 جسعت الثلاثة فی الدنیا . و هی دار النقص و العبور . فاجتسعت فیها فی
 دار الکمال و القرار اولى . مثبتاتها السعاد ان . و الروحانی نسبت
 بتلویح الشرع و قطع العقل . اذ ابتهاجها بعد التخلص عن شوائب الفیرمة
 بشاهدة ذاتها المشرقة و ما اتحدث به من صدور الوجود السکیة و السکون
 السجردة النوریة بعد استکمال القوتین بصیرورتها عالماً عقلاً . و السکون
 بانکل و استعلائها علی البدن و قواه منا لا یریب فیہ . اذ اللذات السکون
 هو الوجود و الشعور به . و بزاد اللذة بازید کسائه . و السکون
 بالمدرک . و کون ادراکه اشداً و اظہر حتی یصل الی الادراک بالاشد
 الشاهدة . و لاختلاف لذة النفس باختلاف الادراک فثهوراً و جلاءاً

۱- کون الادراک اشده .

المدرک کمالاً و اتحاداً بكون اقوى ابتهاجاتها بتعقل الاول فى الآخرة .
 لأنه الكمال الحق و اصل كل كمال و مقوم ذاتها و وجودها . و مقوم
 الشئ اقرب اليه من نفسه . اذ لو لاه لكان صرف العدم . و وصول الادراك
 اى الشاهدة و غاية الوضوح انما هو بعد تجردها عن الغواشى البدنية .
 ثم العقلية مجرد ادراكها يوجب الوصول اليها لسعة وجود العقلى من
 المدرک و المدرک و حضوره فى كل محل و زمان و عدم حجاب بينها
 الا الجهل . فاذا ارتفع حصل الاتصال . بخلاف الحيات . فان ادراكها
 بالتخيل و التعقل لا يوجب الوصول اليها . لضيق وجودها و تخلل
 الحجب الجسائية من الحواس و محسوساتها بين المدرک و المدرک .
 فلابد فى الوصول اليها من الإحساس بها و تألمها بنقايس ذلك . و
 لحملها التخيلة و تجردها تبديع صوراً جزئية مثالية مناسبة لآخلاقها .
 بلذ او يتألم بشاهدتها . فيصير كل نفس عالماً مثالياً أيضاً فيه صور
 الحيات بأسرها . و ربما صار اوسع من اضعاف هذا العالم بل غيره
 دناء . لعدم التزاحم و السادية فيه . و ادراك التخيلة مالا وضع له من
 الاشباح المثالية يثبت تجردها . فسنع لاوحه له . وقد علم بما ذكر ان
 اية النفس لادراكها الجزئيات هو البدن المثالى المتصل دون المنفصل
 كما عليه الاشرافيون . اذ تعلق النفس المنتقلة به يوجب تعلق نفسين ببدن
 واحد ان كان ذا نفس ناطقة . او حدوث النفس لبدن بلا استعداد ان خلئ
 عنها لا تنفء الاستعداد فى الابدان المثالية . و الدفع بعد اختيار الاول
 يكون تعلق الثانية على وجه الآلية للتخيل دون التدبير و التصرف .
 كالأولى . فلا يستنع الاجتماع كما ترى .

و اما الجسائى و هو الالتذاذ او التالم بالحيات بعد التعلق بالبدن
 الحسى ، فقد اثبتته الشريعة و يقرره العقل . لوجوب المكافاة بنقتضى

الحكمة و الطبيعة ، واقتضاء الجامعة الجمع و تعطل الاكثر لولاه .
 لعدم دركهم غير الحسى . و الإعادة بعود الاجزاء الأصلية دون الفضلية . او انشاء
 بدن آخر حسى كالأول بعينه . فلا يلزم فى اكل انسان انساناً محذور . و التناسخ
 هو النقل الى بدن آخر دنيوى دون الأول . او آخر اخروى . و عدم
 تناهى الابدان فى الآخرة غير معلوم . فلا يلزم عدم تناهى ارضها . على
 انها مغايرة لأرض الدنيا ، فاختلافها بالتناهى و عدمه ممكن . و امكان
 عالم آخر تصحح وجود الجنة فوق الأطلس . و توقف اللذة الحسية على
 الايلام منوع . و دعوى استحالة دوام الحياة و عدم تناهى القوة
 الجسدية و تولد البدن من غير توالد منوعة . و لعل اجتناع الثلاثة
 للبعض . اذا السنغر فى الطبيعة ، حرور عن البهجة العقلية . و التخلص
 عن شوائبها الى عالم الانوار يستحق الحيات فلا يلتفت اليها .

مسألة

النفس كسراة قابلة لكل صورة عقلية . و فعليتها بالتسامية و التمسك
 عدد الحجاب و التوجه و كونه شطر السطوب . تعدد البهجة العقلية لا عدد
 نقديتها من النقص بالنيولانية . و عدد التقود او الكدرة بدماء الخالص .
 او حيلولة عقد الباطل تقليداً او تعسباً . او عدد الخطب . او كونه لا حى
 وجهه .

(المعنى)

النفس الكاملة فى العلم و العمل يباغ غيبة النفس . و كونه
 مجرد العمل باكتساب هيئات رديئة تلحقها نوع اخرى . و كونه
 لعدم لزوم السبب . و الساذجة عن الكمال مع الجحود و الشوق اليه .
 يلزمها كمال الألسين . و بدو نهما يتخلص منهما بلائدة . او مع البعد

ضعيفة لسعة الرحمة و شمولها كل من خلى عن منافياتها ، و مع الأول دون الثاني يلحقها مرتبة منهما دون الأشد . و بالعكس من الأدنى دون الأكبر ، و هو الم النار الروحاني الذي فوق الم النار الجسماني .

(لمعة)

[في تقسيم الأنوار المجردة]

الانوار السجدة ينقسم الى الواجب و العقول و ارباب الانواع و النفوس الفلكية و الانسانية بل المثالية السفاضة اولا على المثل المنفصلة . و ذوق الاشراق يعبر عنها بنور الأنوار و الأنوار القاهرة و السجدة و السدبرة الاسفهدية . و كلها ذوات نورية شارقة و حقايق محيطه منبسطة لامعة عاقلة بالعقلين ؛ البسيط السجل و المتكثر السفضل . اما بالحصولي الكلي او الحضوري الجزئي . فكل معنى ندرج فيه معان كدية معقول بسيط حصولي . و هي مفصلاته . و كل ذات ينطوي على ذوات شخصية بسيط حضوري و هي تكراته . فابسط السعاني اعماها و ابسط الذوات علة الكل . و الثلاثة الأول مستبعة لوجودات عينية كالظل لها . و البواقى مع قوتها لهويات ذهنية قائمة في صقعها . و هي مختلفة فيما ذكر . فالواجب تام في الكل و ذوق التمام بسا لا يعقل و يحد و فوق الكل بسا لا يتناهى و يعد ، و مستتب لكل بالافاضة و الاشراق ولا يخرج عنه شئ للوجود مصداق ؛ بل الكل بالقياس اليه كرشحة بالنسبة الى بحر لانهاية لأطرافه ، و لسعة بالنظر الى نير لا غاية لعظته و اوصافه . بل النسبة بينهما ولو بالتناهى و عدمه مفقودة ، اذ السقايسة بين عالم الوجوب و العلية ، و صقع الامكان و السعلولية غير معقولة ، و الاضافة بين مضيق الحدوث و متسع القدم كالاضافة بين الوجود و العدم ، فهو علة الكل

ولا نسبة لكل اليه ، وانه غاية كل كمال و جمال بحيث لا يعقل مزيد عليه،
وما لكمالاته من الشدة والعدة يزيد على ما لا يتناهى وفوقه بمراتب غير
متناهية كل مرتبة له مراتب كذلك وهكذا الى غير النهاية، بل نسبة التناهى
و عدمه اليه نسبة واحدة لا تتفاء النسبة بين المدرك المحاط و المتعانى
عن ادراك العقول القاهرة فما له من الوجود والبقاء و النورية و البهاء
و القوة والاستيلاء و الاحاطة والانبساط والعلم الابتهاج و الأسناء و
الشؤون و العلوم و العلول لا يسكن دركه ولا نهايته له . ثم يتلوه الأنوار
القاهرة مع ما علم من عدم النسبة بينهما ، لا اختصاص المرتبة الواجبية بما
يزيد على ما ظهر من الوجودات و كمالها بما لا يتناهى بمراتب غير متناهية .
بل لا يعقل النسبة بوجه كما مر . ثم السجردة ثم السدبرة و هى اضعفها
فى الكسالات مع اتصاف بعضها بما لا يتناهى منها . و لكل عال قوس و
اشراق على السافل ، و لكل سافل تعقل و محبة له بحسبها يحصل بخلاف
الاتصال ، و يختلف ذلك باختلافهما قوة و تجردا . فللناطقة ان يتصل
بكل من الأنوار ، و بحسبه يحصل الاشراق . فيشتد اشتراقها من
باشتداد اتصالها الشتد باشتداد تعقلها له . فعند تعلقها بالبدن يفتقد
اتصالها بالانوار لضعف تعلقها بالحجب الرزخية . فاذا تخلصت الى عالم
النور وانقلب علمها الحاصل بالانوار و الفهميات بالحضورى الاصل
حصل لها غاية الانبساط و تمام الاتصال . و تنورت بتجلي الأنوار
فيشرق عليها من نور الأنوار اشراقات غير متناهية لعدد تناهى الاشراق
وكذا يشرق عليها من كل واحد من الأنوار القاهرة والسجردة والسطوة
التي لا يتناهى اشخاصها اشراقات غير متناهية . اذ الأنوار الدائمة
السانحة لكل منها غير متناهية . فيصير مشرقة بجميع هذه الاشراقات .
فبحصل لها من البهجة و السعادة ما لا يسكن وصفه .

(لمعة)

القائل بالجسماني حصل ماورد في الشريعة من وقايح البرزخ والآخرة على معانيها الظاهرة . لأنها امور مسكنة حكاها الصادق فيجب تصديقه . و بالروحاني اولها الى مايناسبه . فأوّل سؤال القبر و ثوابه و عذابه الى تخيل النفس بدنه مقبوراً و اصلاً اليه اللذات او الالام على سبيل السجازاة ما اعتقدته في الدنيا . و نفخ الصور الى نفخ الارواح في الصور نارة باماتة الصور الطبيعية و ابراز البرزخية مشتعلة بالارواح . و اخرى باظهار الارواح قائمة بذواتها او بالصور البرزخية ، والقيامة الى عالم السجرات و مستقرها . او الى فناء الكل او النفوس في ذاتها و بقاءهما بالله و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية و البعث الى خروج النفس من الهيئات السحيطة بها . و الحشر الى وصول كل نفس او شئ الى غاية فعله . او الى غاية الغايات وهو السبء الأول . و تعالى . و صحايف الاعمال الى الواح النفوس السرتسة باثارها . و كتابتها الى ارتسامها بها . و نشرها الى التفاتها اليها بارتفاع الشواغل . و الحساب الى جمع تفاريق الاعمال و تعريف مبلغها في لحظة بعلو القدرة الالهية . و الميزان الى معرّف الحفايق و مُميّز الحق من الباطل كالعقل النظري او السلك القدسي او النبي او الوصي . و الصراط الى اعدالة و التوسط في الأخلاق . و الجنة و النار الى العالم العقلي او البرزخ الدخاني او الى الشطرين من العالم المثالي اي الصور البهية المبلدة و الكدرة السظلمة السولسة و التلازم لكل دَين ان لا يترك القطعي بالظني و التحقيق بالتخمين .

الباب الخامس

باب النبوة والبعثة

النبوة اى البعثة من الخالق الى الخلق ، و هى واجبة لوجوب اللطف المتوقف على فوايدها، كالتنبيه على الطلب ، و تعليم مالا يدرك بالعقل ، و تسييم ما يدرك به . و بيان النافع والضار ، و الثواب والعقاب . و قسى الاخلاق^۱ والافعال^۲ ، و ما يحتاج اليه من الصنایع الخفية . و وضع قانون يرجع اليه عند المنازعة حفظاً للنوع . و يختص النبى بكنة العاقله^۳ و المتخيلة^۴ و الفعالة^۵ . فيعقل الكل بسرعة . و يرى السلام . و يسمع كلام الحق . و يتصرف فى مواد الأكوان . و لإختلاف مراتبهم يختلف مراتب النبوة . و اقويها مرتبة الخاتم . لاتصالها بمرتبة اول الصوادر . فيها ختم دائرة الوجود والاتصال بين قوسى النزول والصعود . و كل متحاذيين من القوسين متساويان . و اختلافهما بالعلية والسمالية يعرضه الاختلاف بالتوجه و التقارب . و الصعود و مقابلاتها . و انبوية الأنبياء من باذانهم من العقول والسلائكة لاختصاصهم بالجاهلية المتأخرة و الخلافة الالهية . مع وجود المضاد للقوه العقلية لهم . و مجاهدتهم فى استعلائها عليه . و انقياده لها . و فى هذه الدائرة الاولى من العقول

۱- اى الناضلة والمذمومة

۲- والافعال الحسنات و السيئات .

۳- اى العاقلة .

۴- اى المتخيلة .

۵- اى قوة التحريك .

۶- اى متفرع على كمال القوه العاقلة .

كإطالع ، و من الاجسام البسيطة كالرابع ، و من المركبات كالسابع . و من النفوس الانسانية كالعاشر . و اول الارباع ابداعي مفارق ، و ثالثها تكويني مقارن ، و ثانيها كالأول في الأول ، و كالثالث في الثاني ، و رابعها كالأول في الثاني ، والثاني في الأول ، فالأول والثالث كالثاني والرابع متقابلان في الحكيم .

(لمعة)

من لوازم النبوة اثباته بالسعجزه و اخباره بالغيب ، و الأول يلزم الخاصة الثالثة ، و وجهه ظاهر . و الثاني الأوليين . او باتصاله باحد الأنوار الثلاثة ، يطلع على ما فيها من الصور الكلية و الجزئية الكائنة والآتية . فان خبرها بلا تصرف فيها للتخيلة فهو وحي صريح . او معه بالنسبة وحي يفتقر الى التأويل ، فاتصاله بعالم الوحي اتصاله باحد الأنوار . و الوحي اطلاعه على ما فيه ، و هو لا ينفك عن رؤية السلك اما بصورته العقلية او النفسية ان لم يتصرف المتخيلة بما شاهدته من الصورة و محلها . او بصورة حسية نورية ان تصرفت فيها بالتعديل الى ما يناسبها و وقع في بنطاسيا و تمثل لديه صورة انسية بهية ناطقة بكلام فصيح مخبر عن معنى صحيح ، و قد يضعف العائق لغيره فيحصل له هذا الاتصال في ايقظه فيخبر باحد الوجهين او بالثاني بدون النسبة ايضاً لدعابة التخيلة كمشاهدته بعض الصور المغترعة للنفس بدون الاتصال ، و هذا في اليقظة كاضغاث الأحلام في النوم ، و الوجوه الأربعة يحصل في النوم ايضاً ، و الأول رؤيا صادقة غنية عن التغير ، و الثاني رؤيا صادقة يفتقر اليه ،

١ - اى القاهرة و هى العقول و المجردة و هى ارباب الانواع و المدبرة

و هى النفوس الكلية .

والاخيران اضغاث احلام . و بذلك ظهر كيفية الرؤيا و التفرقة بين اقسامها [من الصادقة والكاذبة والمحتاجة الى التعبير والغنية عنه] و السرفى حصول الاتصال بضعف العائق وارتفاع الشواغل انحصار الحجاب بين الانوار بها ، اذ غيرها كالبعد والجهة ومثلها حجب الماديات . فالانوار الصافية عن الشواغل الحسية لا يخفى بعضها عن بعض ، بل الكل لكل ظاهر ، و اشراقات العوالى و تجلياتها على السواقل متراكمة . فيتصل بها بالوقوع تحت اشعتها و بوارق انوارها ، فالانوار المدبرة الانسية اذا قلت شواغلها الحسية يتخلص الى الانوار المدبرة الساوية او غيرها من الأنوار القاهرة او السجّردة ، فيطلع على ما فيها من النفوس الكونية ، ثم ضعف العائق ورفض الشواغل السوجبين لالتفاتها الى عالم القدس واتصالها به ، اما لقوتها الاصلية الموجبة لجسعيها الجوانب المتحاذية ، لايشغلها شأن عن شأن ، كمالانبياء ، او السكتسية بالمجفد . كما للسر تاضين من الأونياء ، او لضعف قواها وآلات التدبير فطرذ . فاعرضت عنها متخلصة الى الجانب الأعلى ، او عروضا لأجل مرض . كما للسرورين او المصروعين . او فعل مدهش للحس والخيال . كما للمكينة و بعض المتصوفة . وفي كل منها يحصل نوع اتصال ببعض العوالى فيثنائى فى بعضها الوجود الاربعة و فى بعضها البعض .

مسألة

ارتسام السدبرات بجميع الحوادث بوجب تصورهما مقصود . و هو عين ارادتها مع كونه مصلحة صافية . فيحصل فى السراج المورق من سلسلة العال . و هذا هو السبب فى اجابة الدعاء عند الخدس . و لاستناد الكل من الذوات و الأفعال اليه تعالى يكون الاجابة منه على ان اصل الافاضة يستند اليه اولاً . و انما السدبرات وسابغ متخلصة

لباشرة ما يتوقف عليه الاجابة من تحريك المادة و التصرف فى الطبيعة
 اتت اليه منها ، و هذا انما هو للأكثر ، اذ النفوس القوية يحدث بقوة
 عزيزتها ما يزيد لتصرفها فى مادة العالم بلافتقار الى العلويات . وبذلك
 يظهر سرّ الارتفاع من زيارة الكمل اذ للنفس تعلقان بيدها يزول احدهما
 بالوت و يتقى الآخر ابداً ومع استكمالها يزداد قوتها بالنفارقة و تصير
 شبيهة بالعقول العلامة الفعالة ، فاذا اطلعت حضور شخص عندما تحسن اليه
 وهو مرقدتها مستمد آمنه بمدة بقدر قوتها واستعداده ، بل كونها مشرقة
 باشراقات الهيئة ، و لحاضرة عند مرقدتها يوجب وقوع كل زائر له تحت
 برض اشعتها .

(لمعة)

يتميز النبوة عن الكهانة بجمعها الخصائص الثلاث كاملة واختصاصها
 بالثانية ناقصة ، والوحي عن الالهام بظهور السبب اى رؤية السلك و
 عدمه ، و هو عن التعلم بعدم النظر و وجوده ، بل بشدة الظهور وضعفه
 أيضاً .

والكشف اما تساوق الالهام او اخص منه باشتراط التصفية فيه دونه ،
 و لذا اثبت الثانى للحيوانات دون الاول .

(لمعة)

النبي ذو جنبتين و فى الحد المشترك بين العالمين ، تأخذ من احدهما
 و يعطى الآخر و لغيره احديهما فقط ، فهو اشرف الكل لاختصاصه
 بالجامعية المقربة الى الحق ، و لذا اخص بالخلافة الالهية ، فهو مجتسع
 الانوار العقلية و النفسية و مظهر آثار الوجود بأسرها ، و فيه مع

- اى يتميز الوحي عن الإلهام .

الخصائص الثلاث و لوازمها ، و التخلُّق بكل فضيلة خلقية ، قوة الرأى و كمال الذكاء و الفطنة و جودة التخييل و غاية الفصاحة و حسن الهداية و الارشاد ، و الرفق و الرأفة بالعباد ، و الجمع بين التواضع و الهيبة و الهشاشة و الرفعة ، و قوة المناظرة و السكالمة ، و التمكن من السحابة و المدافعة ، و جودة الفهم لما يسعه ، و حسن التحفظ لما يفهمه ، و قوة العزيمة و اعتدال المزاج و صحة الطبيعة و تسامية الاعضاء و الخلق و حب العلم و الحكمة ، و البراءة عما يوجب النفرة و الكراهة ، و اتصاف نفسه بغاية الكبر و الشجاعة ، و التنفُّر عن شواغل البرزخ و شهوات الدنيا و حب النوت ليسرع وصوله الى السالِّ الاعلى .

(لمعة)

ويجب فيه العصمة المطلقة لاقتضاء الخاصة - الخاصة - الثالثة انقياد جميع القوى للعاقلة و هويثبتها . و لكونها لطفاً واجباً على الله . و كونها محل الأمانة و الخلافة و السعوية خيانة - جنائية - و الحكيم لا يأنس الخائن ولا يستخلفه . و لولا وجوبها لم يحصل الغرض^٢ . و لزوم اجتناب الضدين^٣ . و بذلك يظهر عدم تطرق السهو اليه و إذ جزا الإنسان من الله فى بعض الجهات لمصاحبة جلية او خفية . و يعرف صدقه باتصافه بثلاث . و ظهور المعجزة . و تمييز عن الكرامة^٤ أو الكذبة بالاستقامة . و المطابقة

- ١ - أى من جميع المعاصى كذبا كان أو غير ذم . سواء كان صدقاً أو كذباً .
- ٢ - كان منذ البعثة أو قبلها . سواء كان صغيرة أو كبيرة .
- ٣ - من البعثة . و هو وجوب المتابعة لإيمان الخائفين .
- ٤ - من وجوب المتابعة نظراً الى قوله . و هو وجوب المتابعة للمؤمنين العصيان . بل وجوب الرد عليه .
- ٥ - أى المعجزة المدعية .
- ٦ - أى مقارنة المدعىين .

و عن الأعمال الغريبة بعدم السبب. و معجزاته (ص) قبل البعثة ثبت
 انارهاص و ظهور المعجزات منه مقارنة لدعوته يثبت نبوته و تواترها
 معنى سما لا ريب فيه ، و القرآن منها باق مشاهد ، و التحدى به مع العجز
 لتوافر الدواعى يثبت اعجازها . و هو لفصاحته ، لا لاسلوبه، او كليهما،
 او الدرفة آو يو كدها اخبار الصحف السابقة و ظهورها من صنع الجاهلية
 منسفاً بالخصايص و الفضائل و محيطاً بالحقايق و المعارف بلا كسب و تعلم،
 و نسخه الأديان و الملل ، و هدمه الاوضاع و الدول و غلبة الكل مع
 انقائهم على دفعه ، و احاطته الخافقين مع انفراد و ضعفه . و البديهة
 يفضى باستنادها الى قوة الهيئة واعانة سماوية . و النسخ لتبعيته المصالح
 جازي ، و فى الشرايع السابقة واقع ، و خبر التأيد عن موسى موضوع .
 و دعوى تواتر مردودة و مع ثبوته لا يفيد المراد ، و الضرورة قاضية
 بعموم نبوته .

،

(لمعة)

دعوة النبي لتعلقها بالكل لا بدان يكون فى المعارف الالهية على
 ما يدركه عقولهم من وجود الواجب و وحدته ، و تعاليه عن الشبه و
 التخيير ، و ايجاده للكل و امثالها دون غيره من مسائل التجريد و التنزيه،
 اذ تكليف العامة بها ينافى الحكمة . و يجب عليه وضع النواميس السديئة
 انتظاماً لسعاشهم ، و شرع العبادات المذكورة للحق و الملائكة اصلاً

٥ - اى موافقه ما اراد ان يوجد منه -

٦ - و هو صرف هم الفصحاء المعاندين عن التحدى مع كونهم قادرين

فيه - منه -

لمعادهم ، اذ من تکررها لا ینسی الشریعة ، و یحدث فی النفس ملکات نوریه یوجب اعراضها عن شواغل البرزخ والتفاتھا الی عالم القدس و مواظبتها یشوقھا الی طرح البدن واتصالھا باجنحة الکرویین .
فلیکن هذا آخر الکتاب ، والحمد لسلهم الحق والصواب ، والحمد لله علی اتمامه .

والحمد لله الذی وفقنی لتصحیح هذه الرسالة و نقل حوائجها من النسخة الی کتیبها الحکیم الماضل المنفور له « آقامیرزا طاهر نیکابنی » مرحوم آقامیرزا طاهر حدود ۵۰ سال قبل . سنة ۱۳۵۲ هـ . سعیدی سعیدی زمانی که دوران تبعید را در دارالاسلام تبریز گذرانید در آن وقت تیبیه نسخه‌ای از این رساله برای آن جناب در آن دوران در آن وقت کسب استنساخ رساله را یکی از عمات کاشان مهمل نمود و بلاخبر رساله را توسط جناب آقا شیخ نورالدین رحمت‌بری تسلیم بنادر خراسان مرحوم میرزا طاهر . اعلی الله مقامه . بطهران فرستادند . بعد از تصحیح و نقل حوائج آن را جهت آقای حسن نراقی که در آن زمان بخدمت سرخطی تبریز داشتند عودت دادند نسخه آقامیرزا طاهر و نسخه آن جناب را نیز نراقی از احماد مؤلف برای حقیر فرستادند و انبوی جناب آقامیرزا طاهر این رساله توفیق حاصل می‌نمایند . بدانند مرحوم آقامیرزا طاهر را غریب رحمت خاص خود فرماید . جناب آقای نراقی را نیز و حقیر را موفق بدارد . وانا لله بعد حمد جلال الله تعالی .
سنة ۱۳۹۸ هـ . ق

•

كلمات وجيزة

تأليف

الشيخ البارع الكامل الفقيه السحوق والحكيم المدقق

حجة الترفقة الناجية

الحاج ملا مهدي النراقى

قدس الله لطيفه و اجزل تشريفه

•

هذه كلمات وجيزة

بسم الله الرحمن الرحيم

بعد الحمد لو اهب الكمال والصلوة على النبي والآل، يقول الاحقر
مهدي بن ابي ذر : هذه كلمات وجيزة في الحكمة الالهية التي من اخذها
نال الفوز الأعظم . وصار من حزب الله العظيم .

الكلمة الاولى

في الوجود والسهية

ل- السهية من حيث هي كلية اعتبارية . و تحققتها بالوجود . وهو
عام اعتباري . خاص يلزم تحققتة بذاته او بغيره . والالزم تحصيل السهية
من غيره . وثبوت السعدوه او التسلسل او الخلف واتناء السورة .
المتعارف و اتزاع العام عن غير الثابت او الثابت بهام العام .
و تحصيل السهية بالعام يوجب الدور او التسلسل . و بالخاص يثبت
المطلوب . و بغيرهما غير معتول . ولا اعتباريتها يكون منتزعة من الخاص .

منحقة به . ولا يصلح للمعروضيه الابتعية . فالعارض يخص باحد الوجودين او كليهما . و مذكروه من عروض الفصل للجنس . محمول على العرضية دون العارضية . لأنها للجنس دونه . اذ كل اخص له وجود متحقق هو الفصل او الشخص . و مهيته (وجهة) يتزاع منها الاعم . و مبدء اتزاع الكل ماللشخص من الجهة . فلا تحقق له عيناً الا في ضنه . و الفصل الحقيقي هو المبدأ . والسنتقي امارته . و الالزم مفسد .

[في اقسام الجعل]

لـ الجعل جعلان . بسيط و مركب . الجعل المركب بط . لأيجابه سلب الذات عنها . فمجمولية الأشياء^١ بالبسيط المتعلق بالوجود . لأنه المتحقق دون السهية لا اعتباريتها . و ايجابه فقد النسابة . و اعتبارية الكل . و التشكيك فيها ، و استحالة حمل الوجود و اتزاعه . و لحوق الأضافه لكل مهية . و وحدة الجعل و السجمول في النوع . و التحكم^٢ و الدور او انسلل و سبقه عليها ذاتي عيني و العكس ذهني عقلي . و الأماكن^٣ ارتباط الخاص . او كيفية نسبة العاد . فلا ايراد . و مجموعلية السبسط او الأبساط او مفهوم الوجود او الأتصاف . يؤدي الى مفسد .

لـ تحقق احدها و اعتبارية الآخر يوجب اتحادهما عيناً . لعدم

١- و بسيط متعلق بالوجود لانه المتحقق لابل مهية لا اعتباريتها و فقد المناسبة و لزوم اعتبارية الكل .

٢- و التحكم او الامتياز في المنحصر في الفرد .

٣- عندنا .

تغايرهما في الوجود ، وموجودية الأخر تبعية الأول ، و هو السراد
بالاتحاد . و ولولاه لكان احدهما جزءاً او عارضاً للاخر ، فيلزم احد
المفاسد الأربع ؛ فان التحقق في كل اتحاد واحد هو الوجود عندنا ،
و غيره اعتباري منتزع منه ؛ فاتحادهما كاتحاد الجنس و فصله في النوع
البيسط دون التركيب ، و اطلاق الأتصاف عليه تجوز . و كل اتصاف فرع
متحقق في الخارج هو السوصوف او منشأ الأتضاع للفرعية فعلى^۲ اصالة
الخاص و اتضاع النهمية منه لا ينتقض ولو باتصافها بالعام في الذهن .
لأنها لا ينفك فيه عن الخاص الذهني . و ان انفك عن الخارجي والعام .
ثم العام المنتزع^۳ مطلقاً لقيامه بسدرك جزئي يكون جزئياً ذامية . و
خاص^۴ . فيسكن ان يجرد عنه عام اخر . فيجتمع فيه التناقضات . و السر
شدة السعية بين النهمية والوجود^۵ بحيث يلزم من التجريد الاختلاط^۶ و على^۸
اصالتها و اتصافها بالوجود ينتقض به . و الدفع بتخصيص او تبديلهما
بالاستلزام او جعل الاتصاف بالخارجي في الذهن او في الخارج مع

- ۱- فالتحقق في كل اتحاد لواحد و غيره اعتباري منتزع عنه . فعلى
المختار يكون ما به التحقق في كل اتحاد هو الوجود و غيره منتزع عنه .
بذلك يعلم ان الاتحاد لا يرفع الاتصاف المجازي اي الاسراع بسبب الحذف
كاتصاف احد المتفايرين في الوجود بالاخر .
- ۲- فعلى ما اخترناه من تحقق الخاص .
- ۳- مع ان العام ...
- ۴- يكون ... جزءاً
- ۵- ذهني .
- ۶- قسمه .
- ۷- يلزم من تجريد كل منهما عن الاخر ان لا يكون ...
- ۸- و على القول .

الاكتفا بثبوت الموضوع فيه^١ او ارجاعه الى الأنتزاع او الاختراع او الأنتساب او ثبوتها لاثبوت شئى لها ضعيف ، لعدم الاستثناء فى القضا بالعتلية ، و قضاء الضرورة بثبوت الفرعية ، و كون الحكم فى التنايسا الذهنيته على الموضوع بحسب حاله فى الذهن ، و توقف كل اتصاف على ثبوت الموضوع فى ظرفه والانتزاع على منشائه وكون الوجود من الاعتباريات الواقعيه دون السحضه و توقف الانتساب عنه على الوجود المنتسبين والثبوت^٢ على الوجود فيلزله الخلف^٣ او النقض .

[فى الشخص]

١- الشخص بنحو الوجود ، لعدم ارتفاع الابهام بدونه . لا بالعوارض اذ عامها لا ينفيده ، والا فادكل عرض كل شخص ، و خاصتها يزول مع بقائه ، و بقاء السع بدون العلة غير معقول ، و يتشخص موضوعه . فالعكس يوجب الدور السحال لذاتية التوقف و التقده : لا السعى . لأنه نوع تلازم يوجب العلة بالتوقف ذاتى . و ايضا : له وجود و تشخص . فان كان عينها ثبت السط ، و الالزده الدور او التسلسل ، على ان تشخص الواجب به ، لا بها ، ولا تخصيص فى العقليات ، ولا بالفاعل لكون الشخص

١- الذهن . ٢- ان كان معروضاً لماهيه .

٣- ان كان عارضاً لماهيته اذح ينتقض الفرعية .

٤- اذ لا يرتفع الابهام بدونه .

٥- لأنه على عدم العينية يكون الوجود والتشخص زالدين على الذات

فلا بد لهما من علة .

كالوجود متحداً بالمتشخص ، او وصفاً له ، و اتحاده بالبع او وصفيته له غير معقول ، ولا بالمادة و استعدادها، لعدم ثبوتها لكل متشخص ، مع انشائها لقبول والأعداد دون الأفادة و الایجاد، و لالساير مايتوهم . كونه متشخصاً ، كالوضع و الحيز و الجعل و الاتساب و السوية المطلقة او المعينة ، و نحو الأحساس و المشاهدة لبعض مامر . فالشخص ليس الانحو الوجود ، و الفاعل يفيد ، و السادة معدة ، و السهيات لوازم ، و العوارض توابعة ، و الاحساس امارته .

[في اعتبارات الماهية]

ل-السوية اما يوخذ مجردة فعقلية ، او مخلوطة فخارجية ، او مطلقة فطبيعي موجود بوجود اشخاصه ، لا بوجود مقايير . و الاثره الذاتيه او التناقض و التسلسل . و ما يعرضه^۲ منطقي . و مجموعتها عقلي . و وجودها ذهني .

و تكثر مهية واحدة انواعاً ، و اشخاصاً لاختلاف القابل بها

- ۱- لان كل وجود خارجي لا بد له من تشخص ، و لكن مجرد الاماير وجوداً مقاييراً لكان له لامحالة تشخص . فان كان تشخصه التسلسلي لزم التناقض ، و ان كان تشخصاً آخر يلزم كون وجوده بطبيعي . و تشخصاً غير تشخص الواحد شخصيين و هو التناقض ، و اذا تشخصه اني وجود هذا الشخص يلزم التسلسل .
- ۲- اي ما يعرضه المنطقي من اللبنة .
- ۳- اي مجموع الطبيعي و عارضه .
- ۴- سواء كانت انواعاً بسيطة او مركبة .

ارضاع سداویة .

ن - الوجود العام بدیہی التصور بداهة . فتعريفاته لفظية . و
انما انما على نظريته باختلاف العقلاء . وكونه نفس السنية او تابعها
نفس السنتولية . ضعيف و على بداهته بجزئيته لأحد الضروريتين ، او
كون لا كساب باحد السعنين . او باعرفيته واعينته مع وجود الانتفاء
الى المبدیہی دفعا لأحد السحدورين تنبيه . و على استحالة تصوره
بإذنه تصور الواجب و اجتناع السثلين فاسد .

[في اشتراك الوجود]

و مشترك معنى لثبوت مفهومه لكل ، و قبوله القسمة . و اتحاد
مفهومه تقيضه . و الرابطة في القضاة المختلفة . و التردد في الخصومية
مع البرزء بالمساق . و ايجاب تقيده^٢ الثبوت . و صدق التقيض على الواجب .
ولا يلزم منه تركيبه او انتزاع الوحدة من الكثرة . لا لسنع تبعية المشترك
العرضي^٣ للذاتي . بل لكون الانتزاع من صرف الوجود و عيشية الارتباط به .
و مشكك^٤ لوجوده لو ازمه فيه^٥ بالذات . و في غيره بتوسطه . و
لعروضه للأفراد و تسايرها بذاتها لا يقع التشكيك في الذاتي حتى يلزم
انتركب او الوحدة . و زايد على الساهية . و الإلزم التلازما والاتحاد^٦

٢ - اثبوتته .

١ - الی البدیہی تنبیه دفعا...

٤ - لتاتی لو ازمه فيه .

٣ - للذاتی اذا الحق ثبوتته .

٥ - ای فی العام . فان وجود التشكيك حاصلة فيه - منه -

٧ - ای اتحاد المبیات . و انتفاء الامکان

٦ - ای لازمیا عقلا .

و التناقض، او تركيب الواجب والتسلسل، و اتفنى الامكان وفايدة الحاصل
و الاستدال . و لا تتزاعها من الخاص لا يقوم بها ، فلا يلزم تحصيل
الحاصل ، او اجتماع التفضيين، و قيام الوجود بالمعدوم. وليس بجزءاً
او ذى جزء عقلياً بساطة الواجب و عموم اعنيته. و يساوق الوحدة و
الالزم التسلسل والشئية لتلازمها في الصدق. و ثبوت المعدوم كالحال
يبطله الضرورة و النظر . و شبهة الخصم واهية .

الكلمة الثانية في اثبات ذاته و صفاته

ل - الواجب موجود لوجوب الأتتهاء اليه دفعا للسحنورات الثابتة
و كون الكل كالواحد في الحاجة . و تحقق صرف الوجود بذاته . فظهور
التركيب . والحاجة في غيره.

و هو واحد بالذات . اى صرف الوجود لسا مرم . فالوجود حقيقة
عينية و العاد منتزع منه . و حتم الوجود فيه . والقول بالثباته و التجهيز
في العينية يوجب خلط الذات في مرتبه عن الوجود . وجعله كلية ذاتا
يقود واحد منها بذاته . و غيره بغيره بوجب التركيب . و اختلاف افراد

١- وليس بالذات جزء او جزء عقلي لعدم اعمده.

٢- كان يتركب من الحسن والفصيل . لاعتمده من اهل الفلاس.

عقليا بان يكون جنسا و فصلا للزوم تركيب الواجب بوجوه.

٣- رد لما قيل من المعدوم الثابت . الحال من الوجود المعدوم.

دون الوجود . منه .

٤- او الحاجة.

المتواطی بالمتناقضات و فی الصفات^١ ای ہی کالوجود فی العینیة ، و لرجوعها الی العلم و القدرة . و ترتبها علی التجرد و صرافة الوجود لا یوجب تعدد الجهة بل یؤكد وحدتها ، فالذات مبدء الكل، الا ان الاضافیة الراجعة الی المبدئیة و القیومیة المطلقة المترتبة علی القدرة، یتوقف علی متعلق، بخلاف الحقیقیة ، و تعلقها^٢ علی الترتیب و الثبوت لعالیه عن الزمان ، لا یلزم التکثر و التغیر فی ذاته. و القول^٣ بالزیادة؛ فاسد ، و الارجاع الی السلب باطل ، و الظواهر مأوالة.

ل- فی وجوب الوجود لاستحالة التعدد فی صرف الوجود الستعین بذاته لانه فرع تعدد التعین ولا یتصور مقتضیه ولا استواء نسبتہ الی مراتب العدد و لو حدة حقیقته و لازمه . فالتعدد یوجب الامکان او الخلف و الافتقار او الدور ولا یجاب الواجب اتم العلوا السقتضی لعموم العلیة و لاقتضاء التعدد عدمه مع التساوی فیء الكمال و النقص مع عدمه و التحکم مع استناد الاثر الی احدهما و علیة الکثرة للوحدة مع استناده الیهما و التریب من ذاتین^٥ و الشبهة الكمونیة مندفة باستلزام المشترك العرضی للذاتی، و ایجابها^٦ معلولیة الوجود و وجوبه لغيره. و فی الالوهیة و الصنع، لشدة الارتباط و تفردہ بوجوب الوجود، و الوسایط

١- ای صفاته کالوجود -م-

٢- و تعلقها طولا بالترتیب و عرضاً علی وجه ثابت متقدس عن التجدد

٣- و القول بالزیادة یوجب مفسد .

٤- کما علیہ الاشعری . ٥- مشترک و ممیز .

٦- و ایجابها عینیة غیر الوجود للوجود و وجوبه .

شأنها الأعداد دون الأيجاد ، مع ان اثارها كذواتها فى الحقيقة مستندة اليه ، ولاستلزام التعدد صدور الكثرة عن الوحدة او العكس ، مع استقلال كل واحد بايجاد الكل دفعة او على الترتيب ، و العجز بدونه ، و التوافق باطل . و فى الوجود، اى هو الوجود الحق بذاته و غيره كظله المتحقق بالأرتباط به ، و السعدوم بدونه . فهذه الوحدة ثبوت الوحدة دون الكثرة وجوداً و صفةً و فعلاً بأحد الاعتبارين و انثبتت بالآخر ، فمشاهدتهما بالأعتبارين . و رؤية كل منهما مرآة الآخر توحيد انكمل و جمع الجمع ، و هو اعلى من الجمع ، اى مشاهدة مجرد الوحدة و الفرق ، و هو رؤية السبائنة الكلية لها فيها من الخطر . و اعلى الكل السير من الله ، و هو الرد للإرشاد بعد الوصول^٢ ولصاحبه منة الانصال بكل من العالمين ، و قد يحصل لغيره ايضاً اتصال بالعلو و واحد التجليات الأربعة^٣.

[فى تعريف الوحدة و الكثرة]

الوحدة فى الحكم كالوجود ، للساوقة . فالفرق بين وحدتى الحق و الخلق كالفرق^٤ بين وجود يهنا . و الاولى لا يتكرر ، فليست بعددية.

١- هو مشاهدة .

٢- بعد قطع النى

٣- فى صورة يناسبه .

٤- فالوحدة الإلهية و الإمكانية يتمايزان بالامسالة .

و الزيادة و الصرافة و التمامية و النقص و البناء بالذات . و التكرار التامى التكرار التامى لعددية و التكرار المشبته . و ما نرى بعض الظواهر من اثباتها للاول مؤول.

[فہم علمہ بذاتہ و معلولاتہ]

ل۔ و ہو عالم، للاحکام، والتجرد، والافاضة، والاشرفیة، والإستناد،
والکسالیة.

و علمہ الحقیقی ذاتہ^۲ و ہو مبدأ الحضورى، ومصححہ فی المبدعات
وجودہا، و فی الحوادث ثبوتہا فیہا او حضورہا لدیہ دائماً لتعالیہ عن
الزمان لكونہ من لواحق الجسم، فكلہ بسافیہ كآن محیط بہ و بشاہدہ،
و لذلت لاتجدد و لانسبۃ، و الحصولی و موجبہ توقف العنایة و العلم
بالحقایق علیہ، و ادلة نفیہ سدخولة، و ولكلیتہ^۳ و استمرارہ علی نتیج
واحد، لاتغیر و نفی احدہما او احد الوجهین لأرجہ لہ، و تصحیح
الحضورى باحد الاجمالین ضعیف.

ل۔ قدرتہ مبدئیتہ بالعلم و ایجاد العالم بہ یثبتہا، و باقی المذاهب
مردودہ، و عسومہا صدور مقتضى الامكان الاشرف و سایر تفاسیرہ

۱۔ : علمہ الحقیقی ذاتہ و ہو مبدأ الاضافیین، و كون المبدئیة كمالاً
مع وجود المصحح تثبتہما لہ، و ہو فی الحضورى وجود المبدعات و كون
الحوادث مرتسمة فیہا بل حاضرة لدیہ بوجودہا العینی دائماً لتعالیہ عن
الزمان، و كونہ برمتہ^۴ كآن واحد عندہ و فی الحصولی یوجب العنایة،
مطابق میثودكہ مؤلف عبارات نسخہ مکتوب دركنار نسخہ اصل لہمہ النیہ
را دوبارہ مختصر نہودہ است۔ جلال آشتیانی۔

۲۔ و من کلیة الحصولی و استمرارہ علی نتیج و احد تثبت عدم
التغیر فیہ و من تعالیہ عن الزمان و احاطتہ بكنہ لكونہ من لواحق الجسم یظہر
انشاء التجدد الحضورى و الزمانى عن ذاتہ و علمہ، و انبات احد الاضافیین
كصحیح الحضورى باحد الوجهین، او الاجمالیین ضعیف۔ م۔

مقدوحة . و ارادته الكسالية ذاته، و الاضافية ابتهاجه بالكل لسعوليته .
فيرجع الى ابتهاجه بالذات فلاستكمال . و تحديدها بالقصد ضعيف .
و بالعلم بالأصلح فيه تفصيل . و السبأى الاربعة فيه متحدة و فينا
متغايرة .

[فى افعاله تعالى]

م- جَلَّ فعله عن موجب الأستكمال ، فهو فاعل البدو و غيته .
ويتشوق الكل اليه . فهو مرجع الكل فهو غاية العود و نهايته . و
ثبوت العلم و القدرة يثبت حياته . اى الدراكية و الفعالية . و ان تيقية
ذاته . و الاضافية مفهومها . و النقل اثبت له السمع و البصر . و العلم
أولهما الى العلم بما يسع و يبصر . و الحصل على الظاهر يؤدي الى
الاستحليل . و الحضورى اجلى من الاحساس بسراتبه . و ثبوت العلم
فى ادراكنا البدن بهما انحصار المرتبط بالنفس فى مجرد البدن و ان
من خصاته . فلذا خلقت لها آلات مرتبطة بها لينطبق فيها الجزئيات
السبابة من الصور والمعاني . و يشاهدها كما يشاهد بالحضورى . فلذا
ايضا ضرب من الحضورى لها . و القول بكون الآلات دارة كونه
اذ الاستعمل لها الآلة فى امر . يدركها . و الالهي كونه كونه
مباينة . على ان قياس علمه الى علمنا به . لانه فى غاية الكمال و العظمة

١- و ارادته الكسالية ذاته . و الاضافية علمه . و
من الجهجة والرضا . و الابتهاج بالمعقول . و الابتهاج بالمشهود .
و تحديدها بالقصد . و العلم بالأصلح . و السبأى الاربعة .

والكل مرتبطه به باقوى الروابط، فلا يخرج منه شئ من الأشياء ولا مرتبة من مراتب الظهور و الجلاء.

[فى كلامه تعالى]

و الشرع اثبت تكلمه و هو ايجاد الكلام فى جسم للإعلام ،
فالتكلم موجوده ، لامن قام به ، لو عمم الكلام فى جسم الايجاد ،
لاستند اليه كل كلام . التكلم فى الحقيقة نوع ايجاد منشأه فيه ذاته .
و فىنا قوة زائدة . و تعقله الذات و النظام الاكمل من حيث انه فعله
يثبت له^٢ اشد الإبتهاج ، و لرجوع كل كمال اليه يكون ابتهاج الكل به
حقيقة . و الغفلة فى الاكثر للعائق . و العارف لتجرده^٣ عن الغواشى
لا يزال مبتججا به و لكل شئ لإتسابه اليه . و لساوقة الحب للبهجة
يكون ثبوته فيه تعالى و غيره كثبوتها . و زيادة حبه للبعض او ابتهاجه به .
يرجع الى عله الازلى باكسليته، وهو يوجب زياده قربه^٤ و كشف الحجاب
عنه . فلا يلزم تغير و تجدد فى صفته.

١- الواجب من كل جهة واجب . فكل كمال للسوجود السطلق . له
حاصل . و الالزم التركب و خلاف الفرض . و هو كل الأشياء . و الا
تركب^٥ . و غير متناه فى الوجود شدة و قوة و عدة . لأنه تاه بسيط . و

١- فوعمم الايجاد لاستند اليه كل كلام -

٢- لأنه - اى الإبتهاج - ادراك المؤثر من حيث هو مؤثر

و اختلافه باختلاف الادراك ، فالاشد للاشد - م -

٣- لانسلاخه - م -

٤- فيتركب .

٥- ناقص مركب . ر

كل متناهٍ مركب ناقص، لاقتضاء التجدد جهة عدمية ينتزع منها ماهية معينة. فوجوده مراتب غير متناهية في الثلاثة، كل مرتبة منها ايضاً غير متناهية، و وقوع التفاوت في غير المتناهي جازم، كما في السات و الالوف الغير المتناهية، و ثالث بالثلاثة يستلزم الاولين و الاول الثاني ولا عكس.

الكلمة الثالثة في الافاضة

ل- لا يوجد الأخص مع امكان الأشرف. والارفع المناسبة. ولزم احد السفاسد الاربع و هذا يطرّد في الثابتات دون المتغيرات. والابراد^٢ بايجابه مع مامر^٣ عدم تناهي العقول طولاً. او وقوع مراتب غير متناهية بين كل عقليين، يندفع بحصولها في كل عقل. فلا يلزم عدم تناهي الأعداد

١- تقربه - م -

٢- لانه قال صدر الحكماء بناء على مسلك الاشراق وتحقق الشكك في الطبقة الطولية. يمكن فرض تحقق افراد غير متناهية بين الحق والعقل الاول الى آخر ما قال واجاب نفسه قدس سره بان الانوار واقعة في ذات وجود واحد له ابعاض بسيطة... آشتياني-

٣- من عدم تناهي الواجب الصرف. منه

٤- والابراد. بايجابه عدم تناهي العقول طولاً بملاحظة ماهية الوجود. اختلافها في شدة الوجود و النورية. فيصوّر بين كل تعاضل متناهية متناهية. يندفع بتضمّن كل عقل مراتب غير متناهية. و الابراد. منه تناهي اعدادها - م

٥- وقد علم بطرق التفاوت في عدم التناهي م

لـ الأفاضة كالعلية^٥ راجعة الى الاستتباع و المجعولية كالسعلولية الى التبعية والارتباط . فكل معلول كالعصم التلازم المرتبط بعلة لذاته . ولا يلزم اعتباريته ، لاختلاف التلازم باختلاف الملزوم فى التحقق والأعتبرارية ، فاعتبارية لازم السهية لا يوجب اعتبارية لسوازم حقيقة الحقائق . و الضرورة قضت بتكثر الوجودات . فحصرها فى واحد مطلق او معين له شئون اعتبارية هى السمكات باطل . و مجرد التبعية كما علم لا يوجب الاعبارية و لو اريد بها الظلية . فنعم الوفاق . و التحقيق ان السع بسلاحة علة متحصّل و بدونها محض الاعتبار . بل العدم . و بذلك يتأتى الجمع . فسافى كلامهم من التجلى و التطور و الظهور و التنزل . يرجع الى الأفاضة الراجعة الى التعلق و الترتب ، لأصرف النور لا يظهر للسدارك الابعكوسه و اشعته ، اى الوجودات الخاصة ، فهى مظاهره و مجاليه . ولكونها مناسبة له مترشحة عنه مرتبطة به . يصدق انها من مراتبه و تنزلاته و شئونه و اعتباراته و درجاته و تطشوراته . و اول مظاهره اسمائه و صفاته ، ثم العوالم الاربعة على الترتيب . و التغاير بين الحق و اول المظاهر اعتبارى ، و بينه و بين البواقى كالتغاير بينها واقعى ، و كل سابق باطن اللاحق و مظهره ، و كل لاحق ظاهر السابق و مظهره ، و لكل واحد بعض الظهيرية ، و الجمع للجميع ، ثم الأفاضة على ترتيب يقتضيه الامكان الاشرف ، و الا ، اتقت المناسبة ، و لزم ايجاد الستغايرين و اجتماع النقيضين و مغايرة الشئ

١- الحق رجوع الافاضة و العلية الى الاستتباع و المجعولية و المعلولية الى التعلق -م-

لنفسه. فالوجود يتبدء من الاشرف فالاشرف الى ما لا اخص منه ، واول الصوادره هو العقل الأول، و يثبت بعد السبع و مامر حركة الافلاك الأرادية ، و عدم صدورها عن الواجب بلا واسطة ، و عن جسم آخر . لعدم تأثيره فيسالاوضع له ، و عدم العلية بين المتضايين ، و الا يمكن الخلاء، عُلِّل بالأضعف الاقوى. و فيه جهتان يصدر بهما عقل ثان وفلك. ولعرضيتها والا يلزم صدور الكثره عن الوحدة . وكذا في الثاني ان صدور العاشر و عالم العناصر. و هذا عند الاكثر. و مقتضى علو القدرة و امكان الاشرف . و ايساء النبوات . و تصريح اولى السجدهات . و عدم صلاحية العشرة لعلية الكثرة البرزخية و تخصصاتها وجود كثره للأنوار العقلية . على ترتيب نوري . مشتله على سلاسل مولية . عدد كل منها على ما يقتضيه الامكان الاشرف . و طبقات عرضية عدد كل منها ما يقتضيه الجهات التحصيلة في الطبقات السابقة . و يعضده القواعد الأشرافية المثبتة لها جهات كثيرة حاصلة من انعكاساتها الشعاعية و المشاهدية ، و ساير جهاتها مع ما بينهما من النسب و المشاركات . بعد ملاحظتها انفراداً و تركيباً ، و احاداً و جمعاً. و الطبقة الاخيرة بهيئتها الثورية علل ارباب العوالم الثلثة ، اعنى السل النورية بتخصصاتها ، و هي ذوات نورية قائمة بذواتها ، و افراد مجازية للأنواع البرزخية . و جعلها نفس الطبقة الاخيرة ، او الصور المثالية او العلية الكدية او الشخصية ، او الكليات الطبيعية ضعيف .

[في حدوث العالم]

ل- العالم حادث بالضرورتين . و حدثه الله الذاتي و الزماني مفضل

بالشرع و العقل . و الصحيح الدهرى ، وهو مسبوقيه بالعدم الصريح
الواقعى . و لعدم الأمتداد فيه . و ايجابه تناهيه من البداية . يفرق عن
الاولين . و هذه المسبوقية من لوازم ذات المعلول و استحالة ازليته ،
و بذلك مع حدوث الوقت بالحدوث . و استناد الخصوصية فى الامتداد
الى العناية يتصحح الارتباط . و تصحيحه بالارادة او العلم بالاصح
ضعيف ، و بالحركة السرمدية او الزمان الموهوم اضعف .

د- مقتضى المناسبة خيرية فعله . و الشرور راجعة الى اعداد قليلة
اضافية مقصودة بالعرض مستندة الى الوسائط ، فلا يقدح فى المناسبة .
و علوم القدرة و اصلحية النظام .

الكلمة الرابعة

ل- النفس مجردة لتجرد عارضتها . و عدم انقسامه و مخالفتها
السقارنات . و قوتها على ما تعجز عنه . و تصرفها فى السواد بلاوضع
و آلة . و سnoch حالات لها تخص بالعارف و استلزام حلولها دوام
التعقل او عدمه . و لاتفى بقاء البدن لاتفاء الضد . و علة التلازم
و تعاكسها فى الضعف و القوة . و يؤكده السع ، و اطباق الكل . و
يحدث بحدوثه ، و الالم يتعلق او تركبت و تعطلت ، او نقلت . واجتمع
النقيضان ، او تركيب المجرد او اتحدا به الفصل و الشركة . و لزم
عدم تناهيا ، و هو بط لالتناهى الامتداد و بطلان التسلسل ،
لاختصاصها بالساديات و الشرتبات ، وهى مجردة مجتسعة ، بل لتناهى
الجهات فى السبادى الاول ، وجواز التعدد و البقاء بعد التفارقة

لحصول السبب بالحدوث . و حدوث كل حادث في السادة غير لازم .
لكفاية السعي في السعارف . و الابدية لا يستلزم القدم . و عدم تناهيتها
مجتمعة بعد المفارقة جازر لعدم تناهي الجهات مع انتفاء المزاحمة .

[في بطلان التناسخ]

لـ التناسخ باقسامه باطل . لأيجابه اتحاد شخصين و بدئين . و
تعلق واحدبائنين . و انعدام النوع . او التعطل في الوجود . و رجوعه
من الفعلية الى التوّة . او تذكّرها لكسالتها . و تساوي الأبدان المتعاقبة
لأبالمكة . على ان النقل بين تردّد الكل دائماً . و صعوده من النبات
حتى وصل الى صقع التجرد و وصول الكامل اليه و يزول الناقص حتى
يتخلص من الرذائل . و الاول يوجب التعطيل . و الثاني انوار
النبات من الأنسان بافاضة النفس و حصول الاستكساف في البدن انجيز التي
و الثالث اكسالية الحيوان من الانسان و التلازم بينهما في الكسوف .
الفساد . و البدن السامى يعنى عن اللدحسى و تخمّنص دار التعذيب بها
العالم باطل . و الأخسنة لا يوجب الاسديّة . و الظواهر غير فاعله
وكسبات الاوائل مأولة . وتعلقها بجره ادان بطل كافيته عن كسوف
و توقفه على الستحيل . و البدن السامى يكفى لوجوب المادّة اللازم
لـ اختصاص الادراك بالنفس يعطى اتحادها مع البدن . و
بينها فيه يؤكده . و حقيقة مجبواته . و بعض السامان
لعل السرفيه اتصال الأخص من الأعلى بالاشرف من الأدنى
لـ للنفس قوة نظرية يتدرّج من اليه لانفسه من السعداء السامان
ثم الاختزان . ثم المشاهدة . و عساه ينشأ من كسوف الظهور السامان

تحسين الباطن، ثمرتها ملكة الاتصال بالانوار، ثم قصر النظر الى الاول.
وكمالها تؤدي الى مقام الجوع و الفناء، و فوقه مقامات تعرفها
الراسخون. و لها ضرب اتحاد يستتضى العلوم، و هو وقوعها فى اشعته.
و اخر بالمعقول، و هو اتصالها بحقيقته بالارتسام او الشاهدة.
١- الحق وجود برزخ المثالي، لا يساء الشرايع، و تفرح الاوائل،
و دلالة الامكان الاشرف، و وجود انموذجه فى العالم الأصغر، و
ينقسم الى نزولى منفصل فيه صور الوجود كله، و عروجى متصل هو
دمع النفوس السفارقة بما يجد فيها من الصور و الانقسام لدورية سير
الوجود و استحالة تعلقها بالابدان المنفصلة، لكونها دوات نفوس
ارلية، فلا تقبل غيرها.

[المعدوم لا يعاد]

١- المعدوم لا يعاد، والا، فاه الوجود باسعدوم و عاد و وقته الاول
ويختل العدوم بين الشئ و نفسه، و لزم اجتماع النقيضين، او احد
الخلفين، او اختلاف حكم الشئ بل الواحد بعينه، اذ فرض وجود
السعاد اولاً، و امتناع العود لأمر لازم للسهية، و قياس الاعادة على
الابتداء انما يصح وجود الشئ دون العين، و السوت لا يعده الشخص
بكله، فاعادته جائزة، و انعدام الكل بكله ليس قطعى الشرع او العقل
و السبع كاتحاد حكم الشئ يعطى امكان وجود مثل هذا العالم و
وجود حاول للكل جائز و السائلة يقتضى طلب كل ما فى عالسه من المركز

و السحيط .

[فى اللذة والالهم]

ل - اللذة كالالهم ينقسم الى الثلاثة، وهى مجتسعة للنفس فى الدنيا . فوجودها لها فى الآخرة اولى ، فثبت لها السعادات ، و الروحاني ثابت بتلويح الشرع و قطع العقل . اذ ابتهاجها بعد انفارقه بالكسالات . و تألثها بالنقايص مسالا ريب فيه . و الجساني ضرورى الدين و العقل يساعده . لوجوب السكافات بقتضى الحكمة و الطبيعة . و اقتضت الجامعة الجوع . و تعطل الاكثر لولاه . لحرمانهم عن الإبتهاجات العقلية . و شبهه النقص ضعيفة . و للكامل بالكساليين كسالى المنالين . و للناقصة فى العمل نوع اذى يرتفع لعروض السبب . و للسادجة مع الجحود و الشوق الى الكمال غايه الآسرين . و بدونهما الخلاص لا يسهل مع لذة ضعيفة . و مع الاول مرتبة منهما دون الاشد . و مع الثاني اكثرهما دون الادنى . و المستخلصة الى عالم الانوار . يشوق عارضا اشراقات غير متناهية . فيحصل لها من البهجة دواعية له . و من البرزخ و الآخرة واقعة لامكانها . و تواتر السمع . و هى محبة الله من فاهرها . و المتقصر على الروحاني أو لها الى ما ينسبه .

الكلمة الخامسة فى النبوة

و هى واجبة لتفسيها اللطائف من حفظ النوع . و كذا فى التسميم . و بيان الحسن و القبح و الثواب و العاقبة من السمع و التسميم و الاخلاق . و السياسات . و تعاليم الصانع الخفية . و يتلوه النبوة

بالخصائص الثلاث المترتبة على كمال القوى الثلاث، ولاختلاف مراتبها يختلف مراتب النبوة، و اقوى لمن يختم به دائرة الوجود و يتصل بأول قوس النزول، و هي خاتمتها، و اشرف منه، لاخصاصه بالجامع السرجية للخلافه الألهية، و مجاهدته في دفع المنازع للتوة العقلية. و بذلك يظهر اشرفيته من ساير الأنبياء و الملائكة و باقى المتوازيات من القوسين متساوية، و وجوه المزية في الطرفين متعارضة متساوية. و لهذه الدائرة ارباع اربعة هي البادية من الانوار و البرازخ و العايدة منها، و اوتاد اربعة هي اوايلها، و التقابل بين الاول و الثالث كالذني و الرابع كلى، و بين البواقى من وجه.

ل - لا احتجاب بين الانوار الا بالتعلق، فالذاتة معه عنها محتجبة. و اذا ارتفع او ضعف بقوتها الأصلية او الكسبية، او برض او مدهش، انكشفت لها.

فالنفس النبوية لقوتها الفطرية الجامعة بين المستحاضيات، تمكن من الاتصال بالواجب القدري و مشاهدة ما فيها من الحوادث، فان خبرتها بلا تصرف للاستخيلة فيها فهو انذار صريح، و معه بالمناسبة ينتشر الى التأويل و غيرها قد يشاهد صوراً لاعبرة لها، اما لاختراعها بلا اتصال، او به مع تصرف بالمناسبة.

ل - والالواح الألهية ينقسم الى لوح العناية و القضاء و لايشاهده غيره، و اللوح العقلي و هو القلم، و النفسى الكلى و هو المحفوظ

١ - : و تخصيص النبى...

٢ - : او باتصال و تصرف بالمناسبة - م-

و ام الكتاب ، و الجزئى و هو المبتدل بالمحو و الاثبات ، و يتصل بها النبى و يأخذ مافيه من النفوس العقلية ، و هذا الاخذ هو الوحى .
ولكونه من الذوات النورية لا ينفك عن رؤية الملك اما بصورته الأصلية، او بصورة حسنة بهيه لو وقعت فى بنطاسيا بعد تصرف المتخيلة.
و تميز النبوة عن الكهانة بجسعها الثلاثة كاملة، واختصاصها بالثانية ناقصة ، والوحى عن الكشف برؤية الملك ، و هو عن الالهام بالتصنيفية، و التعلّم عن الكل بالنظر وضعف الظهور .

ل- ثالث الخواص^١ كوجوب اللطف و ترتب^٢ الأثر . و امتناع جميع الضدين يثبت العصمة . و يعرف بالثلاث : و العجزة مقارنة مرافقة .
فيخرج الكرامة و المكذبة . و يتميز عن السحر يفقدها السبب . و الحادثة قبل البعثة ارهاص . و صدورها من نبينا مقارنة لدعوته يثبت نبوته .

و السبع دلّ على عمومها . و تواترها معنى قطعى . و القرآن دلّ على موجود . و التحدى به مع العجز يثبت اعجازه .
و النسخ جاز و واقع . و شبهة اليهود واهية . و خير التأييد و خلاق

الكلمة السادسة فى الامانة

وهى واجبة . لتنسئنها اللطف . ويشترط فيها العصمة . و اجتناع الضدين . و تحسبياً للغرض من حفظ النبوة .

١- لكون العصمة لطفاً و هو واجب منها .

٢- اى وجوب ترتبه على العصمة .



الاتباع . ويؤكدده عسوم «لاينال عهدى الظالمين» و انحطاطه عن
انضعف العوام لولاها ، ولاينافيا القدرة و الافضلية، لقبح تقديم
السفوذول . و عدم الترجيح للمساوى . و النص لأنها نيابة نبوية واجبة
على الله، فيجب النصب عليهما.

والثلاثة ثابتة لعلى ، عليه السلام ، لثبوت الاول بآية التطهير و
رفق الكل على عدم ارتكابه السنافى . والثانى بآية السباهلة . و تواتر
الروايات . و اعتراف الكل بتقدمه فى كل فضيلة . و الثالث بآية
المنزلة . و خبرى الغدير و المنزلة ، و امره بالتسليم عليه بالأمراء ،
تصريحه بخلافته بعده بسحضر من الصحابة و غيرها مساتراتر معنى .
انقضاء الثلاثة فى الثلاثة عند الفريقين يثبت اختصاصها به . فيثبت
امامته منافاة الى ظهور الخوارق عنه مع الأدعاء فيكون صادقاً . و عدم
صلاحية الغير لأتصافه بالسنافى ، و يؤكد قضية طلب الدوات و القلم
و حياولة الثانى .

و النقل الستواتر يثبت امامة الأحد عشر من ولده . و اتصافهم بالشرائط

١- لأن الثلاثة اسلموا فى اواخر عمرهم و قد صرفوا عمدة حياتهم
فى الجاهلية و الكفر و النسق و قد استحكمت بنيان الشرارة فى نفوسهم
و كانوا مستعدين للرجوع الى اعقابهم وقد تبدلت الحكومة الاسلامية
نتيجة لتزليهم الامر بعد مضي مدة قليلة الى السلطة على النفوس و قدموا
الخلافة بايديهم المنحوسة الى ابناء اميهم و لذا رأى النبى فى المكاشفة
ان: بنى فلان ينزون على منبره نزو القردة.

معلوم الثبوت ، و يعضد خبر الثقلين ، و اعتراف الخصم بصدقهم مع القطع بادعائهم الأمامة . و بذلك يظهر ، ان الفرقه الناجية فسى الخبر المشهور هي الامامية لاعترافه بكونهم منها ، و انكار ادعائهم الأمامية و ترويجهم هذا المذهب كدعوى حدوثه من بعض مشايخنا ، و كونهم على مذهب السنّة مكابرة محضه ، و وجوب اللطف بالخبر المشهور .
 يوجب وجود امام في كل زمان ، فيثبت ما تفردنا به من وجود القائم ، و يعضده قوله : « لاتجتمع أمّتي على الخطاء » لدلالته على عدم تناقض عصر من العصوم - لجنسية لامه - و هذا في الحقيقة - حجة مستقاة بإبطال مذهبهم . و ما يترأى فيه من الاستبعادات يندفع بوجود بعض انغراب في النظام الأصلح لحكمة خفية لا يعرفها الا الراسخون . هذا الذي مالردنا ايراده في هذه الرسالة و الحمد لله على اتسامه .

اللهم اغفر لسنفهم و معلسه و متعلسه و كاتبه بحق محمد و عترته ،
 اصحابه .

وقد فرغنا من تصحيح هذه الرسالة او اخر شهر ربيع الاول سنة ۱۳۹۵
 من الهجرة النبوية . وانا العبد سيد جلال الأشتياني .