فرهنگ

لغات واصطلاحات تاسعی

تألیف

سید جعفر سجادی

باهتمام

حسام الدین فهادی

تقدیم بفروشی بدر جمهوری دمشق سوری

فرهنگ

لغات و اصطلاحات فلسفی

۴۰۸۲۲۵

تألیف

سید جعفر سجادی

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
تأسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی

باهتمام

حسام الدین قهادی

هبهٔ وحید
موسوی کرمانرودی

حق طبع محفوظ

۱۳۳۸

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه مؤلف

فهم لغات و اصطلاحات فلسفی که مبین افکار و آراء و عقاید متفکران وصاحب نظران درقرون واعصار متمادی است برای دانش جویان بسی دشوار است .

مصنفان ومؤلفان کتب فلسفی درهریك ازمباحث ناچار اصطلاحاتی بکار برده اند که‌بیان معانی آنهادر مباحث مخصوص بـه‌خود شده‌است ودانشجویان راچارهٔ ای نیست جز آنکه مبنعی جهت مراجعة وفهم آن اصطلاحات دراختیار داشتة باشند مضافاً براینکه بیشترلغات واصطلاحات فلسفی رااطلاقات و معانی متعددی است که تشخیص منظور و مراد ازآنها درهرمورد ومبحثی خالی‌ازاشکال نیست نگارنده خود در دوران تحصیلات فلسفی بااینگونه اشکالات مواجه گشته‌ام و کتابی که بتواندتا اندازهٔ در این مورد رفع احتیاج دانش پژوهان‌را بنماید متأسفانه غیراز چندرساله ومجموعهٔ که ناقص بنظرمی‌رسد وجودندارد بویژه بزبان پارسی و کتبی که‌دراین زمینه مانندستورالعلماء وتعریفات سیدشریف بزبان تازی نگاشته شده‌است درهم‌و غیرمستندو ناقص میباشد .

همین امـر محرك اصلی بنیه گردیده که درطی مطالعات علمی‌و فلسفی خودیاد-

داشتهائی دراین زمینه تهیه‌نمایم ودرخور استعداد وفهم خودقسمتی از لغات واصطلاحاتی که بنظر لازم میرسید یاد داشت نمایم وبصورت مجموعهٔ بنام فرهنك لغات و اصطلاحات فلسفی تقدیم دانش پژوهان نمایم دراین مورد بدواً باستاد بزرگوار حضرت آقای‌محمود شهابی مشورت کردید معظم‌له این کار رابسیار پسندیده ومفید تشخیص دادندو اینجانب راتشویق فرمودند .

ازحضرت استادودانشمند جنـاب آقای سیدمحمد مشکوة برای تکمیل یادداشتهای خود کمك خواستم معظم‌له نیز کتابهائی در اختیار بنده گذارده و بمآخذی نیز راهنمائی فرمودند دراین مورد تشویق استاد بزرگوار جناب آقای دکتر سیاسی که یکی ازمفاخر دانشگاه تهران میباشند بوسیلهٔ مکاتبات علمی که فیمابین برقرار بوده‌است بسیار مؤثر بوده است وهمچنین درراه‌برز تنظیم وترتیب این‌مجموعه باحضرت استاد دانشمند جناب آقای دکترعلامحسین صدیقی مشورت‌وازنظریات بدیع ایشان استفاده شده‌است و نیزاز نظریات دوست معظم خودجناب آقای علینقی منزوی که خود یکی از مؤلفان معاصرند استفاده شده‌است .

مهمترین اشکالیکه برای بنده در راه‌طبع ونشر این رساله‌وجود داشت موضوع تکفل امورمالی ومخارج طبع آن بود که مدتها وقت اینجانب رامشغول کرده بود که‌آنهم بهمت یکی ازدوستان بزرگوار ودانشمند که خود اهل علم و فضل‌اند واز خانواده های بزرگ‌و علم دوست‌اند - جناب آقای حسام‌الدین‌قهاری حل گردیدو باهمت‌و مردانگی‌خاصی که ویژه‌خود ایشان است‌حل این‌مشکل راشخصاً بعهده گرفتند توفیق وسعادت ایشان‌را درراه خدمت بفرهنك خواستارم .

همانطوریکه تذکردادم این‌مجموعه بهیچ‌وجه نمیتواند انتظارات فضلاء رابرآورد زیرا تهیه کردن کتابی که حاوی تمام لغات واصطلاحات فلسفی باشدبا توجه بـه جنبه های تطورو تحولات تاریخی آنها کاری بس دشوار است واز عهده یکفرد ساخته نیست نهایت «مالایدرك کله لایترك کله» آنچه‌در خوراستعداد وفهم و توانائی بنده بود کوشش بعمل‌آمد که لااقل اصطلاحات‌مشهور را گردآوری وعلاوه بـر ترجمـه وتفسیر بطور

اختصار قسمتی از متون قدیمه را که مستند ترجمه وتفسیر آنها است در حاشیه از نظر خوانندگان بگذرانم شاید خواننده را انتفاعی حاصل شود.

اینك طرز تنظیم لغات وترجمه وترتیب کاریکه شده‌است بقرارزیر ازنظرخوانندگان میگذرد.

الف ـ لغات بطریق حروف الفبا تنظیم و ازهمزه شروع و وبیا خاتمه یافته است.

ب ـ تا آنجا که ممکن بوده‌است لغات و اصطلاحات بسبك فارسی نگاشته شده است نهایت بعضی ازلغات واصطلاحات مرکب وجمله که فارسی کردن آنها ممکن نبوده‌است بهمان طریق که در کتب ومتون عربی بکاربرده شده‌است نگاشته شد.

ج ـ پس از ترجمه لغت ازلحاظ معنای لغوی معنای اصطلاحی آن بیان شده واشارهٔ نیز باصل مطلب گردیده است.

د ـ دربیان لغات واصطلاحاتی که درمباحث وموارد مختلف دارای اطلاقات متعدد بوده‌است اشارهٔ نیز باطلاقات آن شده است.

ه ـ دراکثر لغات پس از ترجمهٔ آن قسمتی ازمتون مورد استناد در حاشیه نگاشته شده است.

درخاتمه ازخوانندگان وفضلاء انتظار میرود اینجانب را از اشکالات ونقائصی که مشاهده میکنند آگاه فرمایند تا درطبع دوم آن اقدام باصلاح شود.

تهران ـ پانزده مهر ۱۳۳۸ سیدجعفر سجادی اصفهانی

شرح مأخذ

۱ـ **تعریفات** ـ مؤلف: شریف‌الدین علی‌بن‌محمدبن‌علی‌الحسینی. الحنفی‌الجرجانی الاسترابادی مشهور بسیدشریف متولد ۷۴۰ متوفی ۸۱۶ هجری.
مصر ـ چاپ اول ۱۲۸۳ـ

۲ـ **دستورالعلماء** ـ مؤلف: نبی‌بن عبدالرسول احمدنگری ازتوابع اورنك آباد حیدرآباد.
حیدرآباد دکن ـ چاپ اول ۱۳۳۱ درسه مجلد

۳ـ **کتاب شفا** ـ مؤلف: ابوعلی‌حسین‌بن عبداله ابن‌حسن ابن‌علی‌ابن‌سینا البخاری مشهور بشیخ‌الرئیس متولد ۳۷۰ متوفی ۴۲۸
تهران ـ چاپ اول ۱۳۰۴ درسه‌مجلد امنطق ۲ طبیعیات ۳ الهیات که دو مجلد آن یعنی طبیعیات والهیات چاپ‌شده است.

۴ـ **اشارات** ـ مؤلف: شیخ‌الرئیس باشرح خواجه‌نصیر الدین طوسی
تهران ـ چاپ اول در منطق وفلسفه‌در یك‌مجلد.

۵ـ **اسفار** ـ مؤلف: صدرالدین محمدبن ابراهیم معروف بملاصدرا متوفی ۱۰۵۰
تهران ـ چاپ اول درسال ۱۲۸۲ درچهارمجلد.

۶ـ **شرح منظومه** ـ مؤلف: هادی‌بن حاجی میرزا مهدی‌بن محمد صادق مشهور بحاج ملاهادی سبزواری متوفی ۱۲۸۹.
تهران ـ چاپ دوم گراوری ازروی چاپ نسخهٔ عبدالرحیم درسال ۱۳۶۷ دردو قسمت ـ

قسمت‌اول منطق معروف به للالی و قسمت‌دوم درفلسفه‌معروف‌به غررالفرائد .

۷ـ **حکمة الاشراق** ـ باشرح قطب‌الدین شیرازی مؤلف: شهاب‌الدین ابوالفتح عمربن محمد سهروردی مقتول‌در سال۵۸۷ در حلب

تهران ـ چاپ اول در سال ۱۳۱٤ در دو قسمت که قسمت اول در منطق و قسمت دوم فلسفه است .

۸ـ **المعتبر**ـ مؤلف:هبة‌الله‌بن‌علی‌بن‌ملکا البغدادی‌معروف‌بابوالبرکات‌متوفی۵٤۷ حیدرآباد دکن‌ـ چاپ‌اول درسال ۱۳۵۸ درسه قسمت ۱ منطق ۲طبیعی ۳الهی .

۹ ـ **اساس‌الاقتباس** ـ مؤلف : ابو جعفر نصیر الدین محمد بن حسن طوسی مشهوربه خواجه نصیرالدین طوسی متولد۵۹۷ متوفی۶۷۲ .

تهران‌ـ چاپ‌اول ازانتشارات دانشگاه تهران در منطق .

۱۰ـ **شرح برتجرید** ـ خواجه نصیرالدین طوسی : شارح فاضل قوشجی

تهران‌ـ چاپ‌اول درسال ۱۲۰۷ .

۱۱ـ **شرح تجرید**ـ خواجهٔ طوسی : شارح علامهٔ حلی

اصفهان‌ـ چاپ سنگی درسال۱۲۵۳ .

۱۲ـ **رسائل** ـ مؤلف :آخوند ملا صدرا مجموعهٔ ایست در موضوعات مختلف فلسفی بقرارزیر .

۱ـ رسالهٔ درحدوث ۲رسالهٔ دراتصاف‌ماهیت بوجود ۳ رسالهٔ درتشخص ٤رسالهٔ درسریان وجود ۵ رسالهٔ در قضا وقدر ٦ رسالهٔ درواردات قلبیه ۷رسالهٔ مسما باکسیرالعارفین ۸ـ رسالهٔ درحشر

تهران‌ـ چاپ‌اول درسال۱۳۰۲.

۱۳ـ **درة‌التاج** ـ مؤلف . قطب‌الدین محمودبن‌مسعود شیرازی متولد٦۳٤متوفی ۷۱۰ درپنج بخش

تهران‌ـ چاپ‌اول درسال ۱۳۲۰ باهتمام آقای‌سید محمد مشکوة استاد دانشگاه تهران.

۱٤ـ **شرح حکمة العین** ـ نجم‌الدین دبیران کاتبی قزوینی متوفی ٦۷۵ شارح : علامهٔ حلی

تهران‌ـ چاپ‌اول درسال۱۳۳۸ بتصحیح علینقی منزوی واهتمام آقای سیدمحمد مشکوة.

۱۵ـ **شرح برفصوص**ـ محیی‌الدین اندلسی معروف باعرابی‌متولد٦۳۸:شارح شیخ‌داود قیصری متولد۷۵۱

تهران ـ چاپ اول درسال۱۲۹۹ درعرفان .

۱٦ـ **قبسات** ـ مؤلف : میر محمد باقربن محمد استرابادی معروف بمیر داماد فیلسوف قرن۱۱ هجری

تهران ـ چاپ اول درسال ۱۳۱۵ .

۱۷ـ **رسالة فی السعادة**ـ مؤلف. شیخ‌الرئیس ابوعلی سینا .

حیدر آباددکن ـ چاپ اول درسال ۱۳۵۳ .

۱۸ـ **مبدء ومعاد**ـ مؤلف : صدرالدین شیرازی مشهور بملا صدرا

تهران ـ چاپ اول۱۳۱٤ .

۱۹ـ **اسرارالحکم**ـ مؤلف : حاجی ملاهادی سبزواری

تهران ـ چاپ اول

۲۰ـ **بقاءالنفس بعدبوارالبدن** ـ مؤلف : خواجه نصیرالدین طوسی شارح ابا عبداله زنجانی

مصر ـ چاپ اول درسال ۱۳٤۲ .

۲۱ـ **اثولوجیا** ـ فرآورده فرفوریوس صوری

خطی .

۲۲ ـ شرح ملاصدرا **برهدایهٔ میبدی** ـ نسخهٔ مصحح خطی .

۲۳ ـ **تعلیقه برشرح منظومه**ـ (سبزواری)مؤلف : آقای آقا شیخ محمد تقی آملی

تهران ـ چاپ‌اول درسال۱۳۷۰

۲٤ ـ **ترجمه اشارات** ـ بفارسی ـ مؤلف : بدرستی معلوم نیست قسمتی از این ترجمه ناقص بوده که آقای سیدمحمد مشکوة ترجمه وتکمیل کرده‌اند .

تهران - چاپ اول درسال ۱۳۱۶ .

۲۵ - **سیر حکمت در اروپا** - مؤلف : محمدعلی فروغی

تهران - چاپ دوم درسه مجلد .

۲۶ - **قصة الفلسفة الیونانیه** - مؤلف : احمد امین

مصر - چاپ اول درسال ۱۳۶۸ .

۲۷ - **قصة الفلسفة الحدیثه** - مؤلف : احمد امین

مصر - چاپ اول دردومجلد .

شرح نهج البلاغه - مؤلف : میرزا محمد باقر لاهیجانی به‌ضمیمهٔ شرح میبدی بر دیوان حضرت امیردر حواشی آن

تهران - چاپ اول

درخاتمه تذکر میدهد که کتابهائی که مورد استفاده قرار گرفته است وهر کدام دردو یاسه ویا چهارمجلد بوده است .

درحواشی باعلامت اختصاری ج۱ وج۲ وج۳ وج٤ معرفی شده است .

منظوراز حرف ج جلداست مثلا درحاشیه ملاحظه میشود که بعداز نگارش قسمتی ازمتون باعلامت اختصاری نوشته شده‌است .

اسفار ج۲ - ص۲۲۵ یعنی جلد دوم اسفار صفحهٔ ۲۲۵ وياشفا ج۳ - ص ۲۵۲ یعنی جلددوم شفا صفحهٔ ۲۵۲ وبهمین ترتیب است سایر علاماتیکه باذکر حرف اول کلمه بکار برده شده است .

بسمه تعالی

آ

آباء - (افلاك) فلاسفه عالم‌جسمانی‌را عبارت ازنه فلك تودرتومیدانستند که‌یکی فلك محیط وفلك‌الافلاك وفلك اطلس و دومی فلك ثوابت وهفت فلك دیگر که هر یك حامل سیاره خاصی است که بیان خواهد شد .

افلاك را از نظر تأثیراتیکه در عالم عناصر وتکوین موالید دارند آباء نامیده اند ومیگویند جز فلك‌الافلاك سایر آنها در تکوین موجودات عالم کون وفساد تأثیر خاصی دارند باین معنی که از فعل آنها وانفعال عناصراربعه موالید ثلث که عبارت ازمعدن ، نبات وحیوان باشد تکوین میابند واز این جهت آنها راآباء ثمانیه وعناصر را امهات‌اربعه و کائنات ارضی را موالید ثلاث نامیده اند .

لاهیجانی درشرح نهج‌البلاغه میگوید « واین اطوار بدون مدخلیت تأثیرات اجرام علوی و استعداد مواد سفلی و مرور زمان واطوار دیگردر اصلاب آباء علوی که عقل کل ونفس کل وخیال کل باشد صورت نبندد[1] » واز این بیان معلوم میشود که برعقول مجرده و نفوس نیز اطلاق آباء شده است .

میبدی در شرح بر دیوان حضرت امیر میگوید : « معدن و نبات و حیوان را موالید ثلاث میگویند و افلاك را آباء و عناصر را امهات چه از حرکات افلاك بر بالای عناصر این سه متکون میشوند[2] » بعضی از فلاسفه از جمله حاجی سبزواری فلك ثوابت را نیز از جمله آباء نمیدانند و از این رو قائل بآباء سبعه شده اند .

آثار علویه - حوادث جوی مانند ابر و باد وباران وهاله وقوس‌قزح و غیره آثار علویه نامیده‌اند.[3]

---

۱ - شرح نهج‌البلاغه لاهیجانی صفحه ۱٤ چاپ قدیم

۲ - حاشیه برشرح نهج‌البلاغه لاهیجانی صفحه ٤۱

۳ - شفا ج ۱ ص ۲٦

ابداع – هرموجودیکه مسبوق بماده وحرکت نباشد وجودش بر سبیل ابداع میباشد [۱] میرداماد میگوید : « ابداع عبارت از خروج از جوف عدم صریح بمتن وجود و ثبات در عالم دهر است » و در جای دیگر گوید : « ابداع عبارت از ایجاد شیء غیر مسبوق بماده و مدت است » آخوند در بیان ترتیب وجود و نظام آفرینش میگوید : « خدای متعال موجودات را بر وجه ترتیب متنازل بوجود ابداعی از عقل شروع و به هیولای اول خاتمه داده است [۲] »

وبر حسب مدارج و مراتب قرب وبعد بمبدءالمبادی جنبه نقص و کمال وجودی آنها متفاوت است یعنی هر اندازه از مبدء فیض دورتر شوند از لحاظ وجودی ضعیف و نقص آنها زیادتر وبرعکس هر اندازه بمبدء اول نزدیك باشند کامل ترند ودر مراتب نزول به هیولای اول پایان یافته و در مراتب صعودی بعقل اول ختم میشوند

شیخ گوید « ابداع عبارت از تأیس شیء است ازلیس مطلق وشایسته ترین موجودیکه مشمول عنوان مبدع است موجودی است که وجودش بلا واسطه مستند بعلت اول باشد [۳] ودراشارات گوید مبدالمبادی بلاواسطه جوهرعقلی را آفرید که او فی الحقیقه مبدع است وبواسطه آن جوهرعقلی دیگر وجرم سماوی را آفرید »

لاهیجانی گوید اول فائض ازحق تعالی عالم ابداع ومشیت واراده است وباز گوید ابداع ایجاد شئی است بی نمونه ودر جای دیگر گوید « مراتب وجود مختلف است واعلی مرتبه آن بعد از وجود حق تعالی ووجود مطلق سرمدی عالم ابداع ومشیت وارده است و درحدیث رضوی است که ابداع و مشیت واراده سه نام اند که معنی آنها یکی است [۴]

۱ – اسفار ج ۳ صفحه ۱۲۶

۲ – اسفار ج ۳ ص ۱۱۸ – آخوند گوید ان الله ابدع الاشیاء علی الترتیب من العقل منتهیة الی الهیولا اسفار ج ۳ ص ۱۱۵

۳ – شفا ج ۲ ص ۵۲۶ شفا ج ۱ ص ۱۵۳ شیخ گوید « الاول یبدع جوهراً عقلیاً هو بالحقیقه مبدع و بتوسطه جوهراً عقلیاً وجرماً سماویاً »

۴ – شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۴۴–۴۵ نقل اززوایت رضوی گوید «الابداع والمشیة*

باید توجه داشت که کلمه خلق بمعنای عام شامل ابداع میشود ومعنی آن اعم از ابداع است چنانکه در کلمات فلاسفه بر نظام آفرینش بطور جملی اطلاق خلق شده ودرقرآن مجید نیز بدین معنی اشاره شده است [۱] و در هر حال چنانکه درمحل خود بیان میشود تمام موجودات بوجود واحد ونظام جملی خود مبدع ذات حق اند نهایت بر حسب ترتیب ونظام تفصیلی آفرینش اطلاق موجود ابداعی برعقول ومفارقات شده است و بر فلك الافلاع اطلاق جسم ابداعی شده است زیرا اولین موجود جسمانی که ازمفارقات پدید آمده ومسبوق بمدت نبوده است فلك الافلاك است واز این جهت داخل در ابداعیات است [۲]

ابد – ابد عبارت از زمان غیرمتناهی است درآینده و یا استمرار وجود درزمانهای مقدرغیر متناهی در جهت آینده است [۳]

ابدی – یعنی آنچه قابل انعدام وفناو زوال نیست

ابدیات – عقول ونفوس مجرده را ازجهت آنکه درمعرض فنا وزوال و کون وفساد نیستند ابدیات نامیده اند

ابصار – بکسرهمزه مصدر فعل ابصر ازباب افعال است درمورد ابصار وچگونگی حصول آن سه مذهب مشهوراست ۱ مذهب ریاضیان که میگویند ابصار بواسطه خروج شعاع مخروطی شکل از چشم که رأس آن در مرکز چشم و قاعده آن بر سطح جسم مرئی قرار میگرد حاصل میشود ۲ مذهب بیشتر حکماء طبیعی که میگویند ابصار بواسطه انطباع و انتقاش صورتی از مرئی در باصره حاصل میشود ۳ عده دیگر میگویند ابصار در اثر تکیف هوای شفاف میان رائی و مرئی بکیفته شعاعی در بصر حاصل میگردد [۴]

*والاراده اسمائها ثلثه و معناها واحد – شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۹

۱– سوره انعام آیه ۱ و ۱۰۰ – سوره هود آیه ۶

۲ – اسفار ج ۱ ص ۱۵۳– ۲۵۷

۳ – دستورالعلماء جزء اول ص ۲۸

۴ – حاشیه دستور العلماء جزء اول صحفه ۳۴ نقل از قطب الدین

شیخ اشراق گوید ابصار بواسطه اشراق حضوری نفس برجسم مستنیر حاصل میشود بشرط مقابلت مستنیر با منیر وبعبارت دیگر ابصار عبارت از اشراق حضوری نفس است بر جسم مستنیر .

اتحاد ـ مقام کثرت دروحدت را عرفاء اتحاد مینامند که درآن مقام تمام کائنات متکثره موجود بحق ومتحد باذات واحدبوحدت حقیقی اند و نزد اهل نظر وعقل (معقول) عبارت است از آنکه دویا چند ذات یك ذات شوند ودرهرحال آنچه از کلمه اتحاد مفهوم و مراد است آنستکه چند امر از لحاظ مفهوم مختلف و از لحاظ عینی و خارجی متحد باشند و چنانکه بعداً بیان میشود اتحاد در نوع را مماثلت و در جنس را مجانست و در خواص را مشاکلت و در کیف را مشابهت و در کم را مساوات و در اطراف را مطابقت و در نسبت را (اضافه) مناسبت و در وضع را موازنت گویند[1]

اتحاد عاقل ومعقول ـ این اصطلاح را برای نخستین بار فرفوریوس حکیم مشائی در مورد نحوه علم خدا بموجودات بکاربرده است وچنانکه بیان میشود مابین فلاسفه در کیفیت حصول علم و معرفت باشیاء اختلاف است و میان آنان و متکلمان نیز در مورد علم خدا باشیاء اختلاف دیگر است از این قرار که فارابی وبوعلی و بهمنیار میگویند علم خدا باشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات در ذات خدا و حصول آن صور بروجه کلی وبنحو حصول ذهنی است محقق طوسی وعلامه شیرازی ملاك عالمیت خدا را بموجودات عبارت از وجود صور اشیاء در عین و بعبارت دیگر معیار وملاك عالمیت او را نفس وجود اشیاء و موجودات درخارج میدانند .[2]

۱ ـ اسفار ج ۳ ص ۳۷ ـ ۳۸

۲ ـ اسفار ج ۲ ص ۳۸ ـ قطب گوید و بدرستی شناختی که وجوده مجرد از ماده محتجب نباشد از ذات خود پس نفس وجود او حینئذ معقولیت او است ذات خود را و عقلیت او ذات خود را و وجود او عقل باشد و عاقل و معقول و چون تعقل ذات خود میکند ولوازم ذات خودهم بکند والا تعقل ذات خود بتمام نکرده باشد چون علم تام بعلت تامه مقتضی علم باشد بمعلول... درة التاج بخش پنجم ص ٦٨

افلاطون ملاك عالمیت خدا را مثل نوریه میداند چنانکه بعداً بیان خواهد شد معتزله ملاك علم وعالمیت خدا را ثبوت معدومات ممکنه در ازل میدانند فلاسفه متاخر علم خدا را باشیاء جهان خارج علم او بذات خود میدانند و میگویند علم خدا بذات خود عین علم او است باشیاء و موجودات عالم و ذات خدا را دو علم است یکی علم اجمالی که مقدم بر اشیاء است و دیگری علم تفصیلی که مقارن با وجود اشیاء است و بلکه عین وجود اشیاء است قول دیگر آنکه علم او بمعلول اول علم تفصیلی است و علم او بماسوا اجمالی است و ما حصل آنکه مراد از اتحاد عاقل ومعقول عبارت ازوحدت و اتحاد مدرك با مدرك است بالذات که علم مدرك بصور حاضره برای آن عین علم او است به خود توضیح آنکه بطور مطلق علم را تعریف کرده اند بصورحاصله ازاشیاء در عقل که وجود آن صور فی نفسه عین وجود آنها است برای عقل و صور عینیة آنها همان صور علمیة است در مقابل معلوم بالعرض که خارج از قوت مدرکه است و عبارت از اشیاء و موجودات عینی و خارج از قوه مدرکه و عقل میباشد و بعبارت دیگر حصول علم باشیاء خارجی بواسطه حصول صوری از آنها در مدرك میباشد و بدیهی است که آن صور حاکی و مرآت و ظل اشیاء خارجی است یعنی آنچه خارج از قوه مدرکه است و بنا بر این علم بالذات متعلق بآن صور و بالعرض متعلق باشیاء خارجی است که محکی عنه صور علمیه اند و بنا بر این هر گاه در تعریف علم گویند عبارت از صور حاصله نزد مدرك است مراد از معلوم امر خارجی است و هر گاه گوینده علم عبارت از حضور صور اشیاء است برای مدرك مراد معلوم بالذات است که علم نفس معلوم است .

وبدیهی است که درهردوصورت معلوم بالذات همان صورمدرکه است که نحوه وجود آنها وجود غیر مادی است[1] و آنچه مورد اتفاق اهل نظر است اتحاد عقل و عاقل ومعقول در علم مجردات بذات خود میباشد و جمله در این امر که علم مجردات مانند عقول و نفوس بذات خود نحوه شعور ذات خودشان میباشد و عالم و معلوم یکی است متفق اند

اتصاف ـ اتصاف بمعنای قیام امری است بامری دیگر ویابودن شیء است متصف

۱ ـ اسفار ج ۳ ۳۷ ـ ۳۸

بشیء دیگر اتصاف بر دو قسم است : ۱ اتصاف انضمامی که موصوف و صفت هر دو در ظرف اتصاف موجود هستند مانند قیام بیاض بجسم که در ظرف اتصاف که خارج باشد هم موصوف و هم صفت موجوداند .

۲ـ اتصاف انتزاعی که‌وجود موصوف درظرف‌اتصاف‌برنحوی است که انتزاع صفت از آن درست است مانند اتصاف سقف بفوقیت و زید بعمی که آنچه متحقق و متقرر در ظرف وجود است موصوف است نه صفت وصفت امری است که منتزع از موصوف میشود و در هر دو صورت تحقق و تقرر موصوف که موضوع اتصاف است در ظرف اتصاف لازم است [1] صدرا گوید : اتصاف عبارت از نسبت میان دو چیز است که یکی را صفت و دیگریرا موصوف گویند و بعبارت دیگر نسبت میان دو امر متغایر وجودیرا بیکدیکر اتصاف گویند .

ظرف اتصاف گاه ذهن است مانند اتصاف انسان (مفهوم انسان) بکلیت و جزئیت که متصف و صفت واتصاف هرسه ذهنی‌اند و گاهی خارج مانند اتصاف جسم بیباض که متصف و صفت و اتصاف در طرف خارج‌اند و گاه ظرف اتصاف ذهن است و صفت امر خارجی است مانند اتصاف ماهیت بوجود که ظرف اتصاف ذهن است و صفت که وجود باشد متحقق در خارج بنا بر قول اصالت وجودیان و بعکس بنا بر قول اصالت ماهیت توضیح‌آنکه عارض برسه قسم است :

۱ـ عارضی که عروض آن بر معروض در خارج است مانند اتصاف جسم بسیاهی و سفیدی که در خارج عارض بر جسم میشوند .

۲ عارضی که عروض آن بر معروض و اتصاف معروض بآن رر عقل است مانند اتصاف انسان بکلیت و جزئیت .

۳ـ عارضی که عررض‌آن برمعروض در ذهن است ولکن اتصاف عارض بمعروض در خارج است مانند ابوت که درخارج ما بازائی‌ندارد لکن اتصاف اب بابوت در ظرف خارج است و امر خارجی است . [2]

۱ ـ دستورالعلماء جزء اول ص ۳۳ ـ ۳٤ ۲ ـ اسفار ج ۱ ص۱۵٤

اتصال ـ اتصال درلغة بمعنای پیوستن است صوفیان از کلمه اتصال اراده میکنند لحاظ عبد خود را بوجود احدی و اسقاط وجود تقییدی اضافی خود بر نحو استقلال و بعبارت دیگر اسقاط منیت که عین وجود اضافی است و لحاظ خود بعین وجود سرمدی اتصال نزد حکما عبارت از نحوه وجود شیء است بر وجهی که ممکن باشد فرض اجزاء مشترك در حدود برای آن وحد مشترك میان دو جزء بوصفی باشد که‌درعین آنکه‌نهایت یکطرف است بدایت طرف دیگر باشد و بعبارت دیگر هر گاه دو طرف دو جسم بنحوی پیوسته باشد که نهایت یکطرف با بدایت طرف دیگر مماس باشد آندو را متصل میگویند و حالت پیوستگی اندو راحالت اتصالیه نامند [1]

اتفاق ـ حدوث چیزی را بدون استناد بعلت اتفاق مینامند زیمقراطیس حکیم یونانی در مقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی وحوداث واجسام معتقد باتفاق بوده است در تحت عنوان کلمه جزء بیان خواهد شد که او گوید ذرات صغار که هسته مرکزی وجود کرات و عوالم است در فضای غیر متناهی پراکنده اند و بر حسب اتفاق از بر خورد مقادیر زیادی از آنها اجرام واجسام و کرات بوجود میایند و نظم و انضباطی در تکوین اشیاء وجود ندارد وعده کرات نیز محدود نیست و ممکن است از بر خورد اتمها و ذرات نامتناهی کرات غیر متناهی پدید آید این اصطلاح یعنی کلمه اتفاق را بعداً ملحدان (بی خدایان) در مورد توجیه تکوین عالم و موجودات و حوداث بکار برده اند خواجه طوسی میگوید‌آنچه را مردم اتفاق میدانند دارای علل و اسباب نهانی اَست که از نظرها پنهان است و همه موجودات عالم تابع غایت وغرض خاصی‌اند و اسباب و علل فاعلی خاصی‌آنها را بوجودآورده‌است [2]

اثر ـ حکمت مترتبه بر هر چیزیرا اثر آن مینامند و غایت مترتب براشیاء را نیز اثر اشیاء مینامند کیفیة و حالتی که از فاعل رر منفعل گذارده میشود اثر میگویند و بالجمله اثربمعنای نتیجه علامة وجزء شیء‌آمده‌است [3]

۱ ـ دستور العلماء ج ۱ ص ۳٦ ۲ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۷٤
۳ ـ دستور العلماء ج ۱ ص ۳۷

اثیر - اثیر یعنی خالص اطلاق اجرام اثیری بر افلاك یا از این جهت است که در عالم عناصر تاثیر میکنند یعنی یا از لحاظ تأثیر آنها در عناصر است و یا از جهت خالص و مصفا بودن آنها است حاجی سبزواری میگوید اثیر بمعنای مختار هم آمده است.[1]

اثیریات - اجرام سماوی از افلاك و کواکب و غیره را اثیریات مینامند.

اجرام- اجرام جمع جرم است و بر افلاك و کواکب و سایر کائنات جوی اطلاق میشود در مقابل اجسام که بر عنصریات وحوادث وکائنات ارضی اطلاق میگرددر کلمات شیخ اشراق اجرام بر عنصریات هم اطلاق شده است[2] ودر هر حال هر گاه کلمه اجرام باقید سماوی ذکر گردد شکی نیست که مراد افلاك و کواکب وسایر کائنات جوی است وبدون قید سماوی هم درسخنان مشائیان دیده میشودو مراد همان سماویات است.

اجرام بسیط
اجرام سماوی موجودات وکائنات سماوی وجوی مانند افلاك و کواکب وغیره[3]

اجرام صغار- مراد از اجرام صغاز یا اجزاء غیر متجزی اجزاء لا یتجزای مشهور است که از نظر تاریخ فلسفی بذیمقراطیس حکم یونانی وپیروان اونسبت دادهاند چنانکه در محل خود بیان خواهد شد ذیمقراطیس آنها را جسم نمیداند و اجسام را متشکل ازآنها میداندواز همین جهت بر آنها اطلاق جرم شده است او گوید اجرام صغار بطور غیرمتناهی درخلاء پراکنده ودائما در حرکت انتقالی میباشند وازسوئی بسوئی دیگر میروند و همین کش‌مکش‌ها وحرکات ایجاب میکند که برحسب اتفاق وصدفه

۱ - الجسم عنصری او اثیری الاثیر المختار و کون الفلك مختاراً و کونه افضل من العناصر معلوم شرح منظومه ص ۲۶۲

۲ - دستورالعلما جزء اول ص ٤٠ شیخ اشراق گوید وقد علمت ان الانفصال والاتصال من خواص الاجرام شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۱

۳ - شفا ج ۱ ص ۱۷ - ۱۶۳- ۲۲۶ - ۲۲۷ اسفار ج ۳ ص ۱۳۳

از تصادم و بر خورد عده زیادی از آنها جهانی موجودشود او عوالم و کرات متشکله از آن اجزاء را غیره متناهی میداند و کلیات عوالم را بر حسب اتفاق و تصادف پندارد و لکن حوادث و امور جزئی جهان وجود را تابع علل واسباب خاصی میداند.[1]

اجرام علوی
اجرام فلکی موجودات وکائنات سماوی وجوی‌مانندافلاك و کواکب‌وغیره

اجزاء حدی - اجزاء حدیه که‌اجزاء محموله هم میگویند عبارت‌از اجزائی میباشند که ازذات واحده‌و یك حقیقت منتزع میشوند[2]

اجزاء عقلی - هر مرکبی یا از اجزاء عینی خارجی ترکیب یافته است مانند اجسام خارجی ویا از اجزاء عقلی مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است که هردو جزء عقلی نوعند و اجزاء حدی‌هم میگویند زیرا نوع به تحلیل و تعمل عقلی‌مرکب‌از دو جزء است که یکی‌جنس و دیگری فصل میباشد و بنا بر این اجزاء حدی‌همان‌اجزاء عقلی است که اجزاء محموله هم مینامند[3]

اجزاء مقداریه
اجزاء کمیه اجزاء هر مرکبی‌یاموجودبوجو دواحداست در خارج یا موجود بوجود متعدد خارجی است

قسم اول اگر در ذهن‌لا بشرط ماخود گرددا‌جزاءحملیه میگویند حاجی میگوید و بهتر آنستکه اجزاء حدیه نامیده شود واگر در ذهن بشرط لا گرفته‌شداجزاءوجودی ذهنی یعنی ماده و صورت ذهنی نامید میشود قسم دوم که موجودبوجودات متعددخارجی باشند اگر در وضع متباین باشند اجزاء مقداریه مینامند واگر در وضع متباین نباشند

۱ - شفا ج ۱ ص ۲۶

۲- ان‌الاجزاء الحدیة متعددة فی‌العین ماهیة متحدة وجود شرح‌منظومه ص۹۷

۳- اسفارج ۳ - ص ۸۸

اجزاء خارجیه یعنی ماده و صورت خارجی مینامند ۱

اجزاء انفصالی اجزاء خارجی که بر حسب وجود بالفعل خارجی منفك و منفصل
اجزاء انفکاکی باشند و یا بر حسب تقسیمات خارجی جسم موجود بالفعل خارجی باشند اجزاء انفکاکی مینامندودر تحت عنوان کلمه جزءاقوال و نظریاتیکه در مورد ترکیب اجسام از اجزاء بوسیله حکیمان اظهار شده است بیان خواهد شد که بعضی از فلاسفه اجسام را مرکب از اجزاء متناهی موجودبالفعل در خارج میدانند و بعضی دیگر مرکب از اجزاء غیر متناهی موجود بالفعل در خارج دانسته‌اند وعدهٔ دیگری میگویند که اجسام قابل تقسیم است بنحوبی نهایت بروجه تقسیمات فکی و وهمی و فرضی و حد یقفی ندارد و اقوال دیگریکه در محل خود مذکور است.

اجزاء فرضی تقسم جسمرا باجزاء تاحدی میتوان بنحو فکی انجام داد که
اجزاء وهمی جسم قابل کسر بوسیله آلات و ابزار باشد پس از پایان تقسیم فکی و هم میتواند آنرا تقسیم نماید و بالاخره پس از مرحله تقسیمات فکی و و همی فرض و حکم‌عقل است که جسم‌هر اندازه که کوچك و خرد باشد واز قابلیت تقسیم فکی و وهمی هم خارج شده باشد باز هم بر حسب فرض و تقسیم عقلی قابل انقسام است زیرا عقل را رسد که بطور کلی حکم کند که هر جزئی قابل انقسام است و به تعمل و تجزیه ذهنی و عقلی با جزائی منحل میشود و بالجمله تقسیم اجسام باجزاء یابرحسب تقسیم افتراقی خارجی است و یا بر حسب تقسیم و همی و یابر حسب فرض و حکم‌عقل است واز این جهت است که محققان فلاسفه میگویند که اجسام هراندازه‌هم که کوچك

۱ـ الاجزاء اماموجودة بوجود واحدفی العین اماموجودة بوجودات معتددة و علی الاول اما ان یعتبرفی الذهن لابشرط فهی الاجزاء الحملیه والاولی التعبیر عنها بالاجزاء الحدیه لو قوعها اجزاء لحد المرکب اما التسمیة بالاجزاء الحملیه فعنوان الجزئیة ینافی الحمل و اماان یعتبر فی الذهن بشرط لافهی الاجزاء الوجودیه الذهنیه اعنی الماده والصورة الذهنیتین وعلی الثانی اما ان تکون متباینة فی الوضع فهی اجزاء المقداریة اولافهی الاجزاء الخارجیة اعنی الماده والصورة الخارجیتین شرب منظومه ص ۱۵۰

باشند باز هم قابل تقسیم‌اند.

اجزاء قولی ـ مراداز اجزاءقولی همان اجزاء محمولی و یامقولی میباشندچنانکه جنس و فصل را اجزاء مقولی و قولی و حملی نوع میگویند ۱

اجزاء اصلی ـ متکمان و بعضی از فلاسفه میگویند بعد از مفارقت نفس از بدن وتلاشی جسد چیزی باقی میماند و نفس امریرا از جسد با خود نگه میدارد که دستخوش حوداث و تحولات نیست و معاد جسمانی را از همین راه توجیه مینمایند و اشکالاتیکه در زمینه تبدیل اجساد باجساد دیگر واردشده‌است از این راه دفع کرده‌اند در تصویر آن چیزیکه از جسد باقی میماند نظریات و عقایدی‌چنداظهار شده‌است بعضی میگویند آنچه ازاجساد باقی میماند هیولای مخصوص‌بابدان است‌بعضی دیگر میگویند آنچه‌باقی میماند جوهرفرداست‌محیی‌الدین اعرابی گوید بعدازمفارقت نفس‌از بدن تمام مواد واجزاء جسد متلاشی‌میگردد وهیچ چیزی باقی نمی ماندو معاد وحشر روحانی محض‌است چنانکه درتحت عنوان‌معادشرح‌داده خواهدشد.۲

اجسام‌بسیط ـ عناصر اربعه اردر حال خلوص و بساطت اجسام بسیط میگویند مثلا آب درصورتیکه باهیچ یك ازعناصر دیگرترکیب نیافته باشد وخلطی‌حاصل نکرده باشد عنصر بسیط میگویند

اجسام‌طبیعی ـ در موارد دیگربیان میشود که هر جسمی مرکب‌ازدوامر است یکی هیولا ودیگری صورت که‌هریك لازم وملزوم‌یکدیگرند . صورت بر دو نوع‌است یکی صورت‌جسمیه دیگرصورت نوعیه‌صورت جسمیه عبارت‌از همان چیز و امری‌است که شئیت شئی‌وجسمیت جسم بدان‌است ودر تمام‌اجسام‌مشترك است . اجسام طبعی مرکب از ماده وصورت جسمیه‌طبیعه میباشند درمقابل صورت تعلیمی که‌اشکال مختلف وارد بر صورت جسمیه یا جسم طبیعی‌است . اصطلاح‌جسم طبیعی‌در کلمات عرفا بر عرش و کرسی

۱ـ اسفارج ۳ ص ۹۵
۲ـ اسفار ج ٤ ص ۱۵۸

نیز اطلاق شده است. ۱

اجسام عنصری –موالید ثلث وکائنات که همواره در معرض کون وفساداند اجسام عنصری مینامند که ازترکیب عناصر اربعه و تاثیرات اجسام و اجرام سماوی و حوادث جوی تکوین میبابند.

اجسام علوی– مراد افلاك و کواکب وبطور کلی موجودات سماوی است که اغلب از آنها تعبیر باجرام علوی میگردد.

اجسام مختلف الطبایع– مرکبات عنصری را اجسام مختلف الطبایع مینامند.

اجسام مظلمه– جهان طبیعه رااشراقیان جهان ظلمانی وموجودات آنرا موجودات و اجسام مظلمه مینامند در مقابل عالم مفارقات که موجودات نوریه مینامند.

اجسام وحدانی– اجزاء صغار که پیروان ذیمقراطیس اجرام صغار نامیده‌اند در کلمات فلاسفه از آنها تعبیر باجسام وحدانی نیز شده‌است.

اجماع – اراده موکد که بدنبال آن حرکت عضلات است اجماع مینامند وبیان خواهدشد که هرفعلی بدنبال مبادی ومقدماتی چند انجام میشود که آن مقدمات عبارت اند از ۱–علم اعم از نوع علم تصوری یا تصدیقی ۲–میل که در مرتبه تأکد شوق وشوق موکد را عشق مینامند –۳–اراده جازم که اجماع خوانند و بدنبال آن حرکت عضلات حاصل وفعل منظور انجام میشود ۲

اجناس عالیه– در تحت عنوان کلمه مقوله بیان خواهد شد که ارسطو کلیه اشیا را درده مقوله منحصر ومحدود کرده است یك مقوله راجوهر ونه مقوله دیگررا عرض نامیده وهریك ازمقولات ده گانه راجنس عالی مادون خود میداند مثلا کیف که یکی از مقولات نه گانه است خودجنس عالی کیفیات اربعه میباشد و هر یك از اجناس عالیه بتمام ذات متباین با یکدیگر اندواز این جهت آنهارا اجناس عالیه متباینة الذات نامیدند. ۳

۱– تعریفات میرسید شریف ص۵ دستور العلماء ج ۱– ص۴۱

۲– اسفار ج۳ ص۷۸

۳– اسفار ج۴ ص۲ شفاء ج۲ – ص۱۸

احباط – این اصطلاح رامتکلمان درمقام بیان آنکه ایا افعال واعمال نیك بندگان بواسطه اعمال زشت وناپسند آنان ازبین رفته وبی ارزش میشود یا نه بکار برده‌اند عده کمی از متکلمان قول و نظر اول رااختیار کرده‌اند ولکن بیشتر آنان این نظر رامردود میدانند ومیگویند همانطور که در کتب مقدس بیان شده‌است عکس قضیه که اعمال خوب وپسندیده موجب تزکیه بندگان زشت کار است درست میباشد ولکن عمل زشت بندگان هیچگاه موجب بی ارزش وبلااثر شدن اعمال نیك آنها نخواهد شد آیات واخبار نیز همین معنی راتأییده مینماید.

احتیاج ممکن بعلت –این مسئله یکی ازمواردمهم اختلاف میان فلاسفه ومتکلمان است منشاء اختلاف این است که احتیاج ممکنات بعلت ازجهت حدوث آنهاست یا ازجهت امکان

متکلمان وعده از فلاسفه میگویند علت احتیاج ممکنات بعلت حدوث است محققان فلاسفه منگویند علت احتیاج بعلت درممکنات امکان ذاتی آنها است زیرا حدوث درمرتبه بعداز احداث است و احداث وایجاد بعد از امکان است وحدوث که بمراتب بعداز امکان است نمیتواند که علت احتیاج ممکن بعلت باشد وبنابراین همان امکان ذاتی که لا اقتضائی محض میباشد سبب احتیاج ممکنات بعلت است آخوند بر طریقه حکمت متعالیه خود میگوید منشاء احتیاج ممکنات بعلت حدوث نمیتواند باشد زیرا حدوث از کیفیات حاصله بعدی است وامکان هم علت احتیاج نیست زیرا درست است که امکان از حالات سابقه بر وجود ست لکن وجود مقدم بر ماهیت است ارباب تقدم فعل بر قوه وصورت برمادة و مادام که وجود متحقق نشود ماهیتی متحقق نخواهدشدو امکان که لااقتضائی محض است ازحالات ماهیت است ماحصل سخن آنکه آخوند امکان رادروجودات رابمنعای فقرذاتی وحالت سابقه بروجود میداندو امکان درماهیات راازحالات متأخر ازماهیات میداندو ماهیت راهم متأخر از وجودو بنابر این امکان بمعنای لااقتضائی که ازحالات ماهیات است علت احتیاج نمیتواند باشد بلکه فقرذاتی ووجود تعلقی ارتباطی ممکنات که بمعنای امکان در وجود است منشا احتیاج ممکنات بعلت است.۱

احد– هر موجودیکه یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد احد مینامند و

۱– اسفار ج۱ ص۲۶۵

اخص از واحد است زیرا واحد هم اطلاق بر چیزی میشود که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد وهم بر چیزیکه متعدد باشد ولکن باعتباری و جهتی دارای وحدت باشد واز همین جهت است که مرتبه هویت شخصیه ذات حق را که عاری از کلیه تعینات و صفات و مفهومات است مرتبه احدیت و مرتبه فرق و تفصیل و اسماوصفات اورا واحدیت میگویند. ۱

احداث ـ ایجاد شئی مسبوق بمدت رااحداث مینامند واخص از تکوین است زیرا تکوین عبارت از ایجاد مسبوق بماده است وهر چه مسبوق بمدت باشد مسبوق بمادت هم هست وعکس قضیه کلیت ندارد وممکن است چیزی مسبوق بمادت باشد و قدیم باشد یعنی مسبوق بمدت نباشد. مانند افلاك که نحوه وجود وایجاد آنها ایجاد تکوینی است ولکن ایجاد مولد ثالث ایجاد احداثی است میرداماد میگوید ایجاد بعد از عدم را احداث میگویند چه آنکه مسبوق بعدم زمانی باشد یا عدم ذاتی و ابداع عبارت است از ایجاد مسبوق بعدم ذاتی وغیر مسبوق بمادت ۲

احساس ـ نحوه ادراك اشیاء را بواسطه قوای پنجگانه ظاهری وقوای پنجگانه باطنی احساس میگویند احساس بحواس ظاهر یرا مشاهده و بحواس باطنی را وجدان مینامند. ۳

اختراع ـ اختراع عبارت از ایجاد غیر مسبوق بمدت است و بعبارت دیگر هر موجودیکه وجودش بانمونه نباشد وقبل از آن مانندی نداشته باشد مخترع میگوید و معنی آنکه میگومند اختراع ایجاد غیر مسبوق بمدت است همین است. صاحب دستور العلماء میگوید اختراع مرادف با ابداع است صدرا اختراع و انشاء را مرادف آورده است و میگوید خدای متعال اصول اکوان را آفرید بدون آنکه وجود آنها مسبوق بماده باشد و ایجاد کرد آنها را بر سنة اختراع و انشاء ٤

۱ـ اسفار ج۳ـص٦٠ دستور العلماء ج ۱ـ ص ٤٧

۲ـ دستور العلماء ج۱ـص٤٦ قسبات ج۱ـص ۱۱۸

۳ـ دستور العلماء جزء اول ص٥ قطب الدین گوید احساس اخذ صورت باشد از مادت و لکن بالواحق مادی و با وقوع نبستین میان لواحق و مادت که چون آن نسبت زائل شود آن اخذ باطل شود چون ابصار توزید راچه حس او رادر نمی یابد الامغمور بغواشی غریب از ماهیت او دره التاج بخش سوم ص۸۵ ٤ـ دستور العلماء ج۱ـ ص ٥٠ اسفار ج ٤ص ـ ۱٤٠

اختیار ـ اختیار در مقابل اضطرار و اجبار است و آن حالتی است در موجود حی عالم که منشا انجام فعل و ترك و بعبارة دیگر حالتی است قائم بفاعل عالم که بواسطه آن صفت وحالت بعضی از آثار و افعال خود را بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و بر حسب دواعی خاصی که حاصل میگردد بعضی از کارها را بر بعضی دیگر ترجیح میدهد و همانطوریکه اشاره شد اختیار تابع علم است. خواجه طوسی گوید: اختیار مرادف با قدرت است و امری است که مبدء فعل و ترك میباشد و بالجمله مختار بکسی میگویند که از روی علم و میل و اراده جازم فعلی را انجام دهد و بدیهی است که این حالت وامر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنا براین اعمالیکه بر حسب عادت ازاشخاص سرمیزند اختیاری نیست .وهم چنین است افعال وحرکات غریزی موجودات نیز از روی اختیار نخواهد بود و اعمال و حرکات سفها و دیوانگان نیز اختیاری نیست: بعضی اختیار و اراده را از جهت هم بستگی خاصی که میان اندو هست بایکدیگر اشتباه کرده اند در صورتیکه اراده رااز مقدمات اختیار باید بحساب آورد نه خود اختیار در اینکه افعال و اعمال غیرعادی وغیر غریزی انسان عالم شاعر آیا تحت اراده واختیار اواست یا نه وایا انسان در کلیه اعمال وحرکات خود مجبول و مجبور است یا نه بحث جداگانه است که زیر عنوان کلمه جبر بدان اشاره خواهد شد.۱

اخلاط اربعه ـ اصول ترکیبات بدن انسان که متعادل بودن آنها ضامن حفظ و بقاء آن است اخلاط اربعه میگویند و آن اصول عبارت اند از۱ دم ۲صفراء ۳ سوداء ٤بلغم۲

ادراك - انسان دارای حواسی است که بوسیله آنها از موجودات و اشیاء محیط بخود آگاه میگردد و از آنها اطلاع حاصل مینماید وچنانکه درزیرعنوان کلمه احساس بیان شد آنچه را انسان بواسطه حواس ظاهری خود از اشیاء در میابد مشاهده و آنچه را بوسیله حواس باطنی ادراك میکند وجدان نامیده اند و بهر حال انسان موجودی است که در مقابل حوادث واشیاء حوالی خود قوای پذیرندهٔ دارد و قسمتی از آن قوا مشترك

۱ ـ دستور العلماء ج۱ـ ص٥٨ اسفار ج۱ـ ص١٦٥

۲ـ اسفار ج٤ ص ۱

میان انسان وحیوانات دیگر است و بالاخره همان قوامنشا علم و اطلاع انسان نسبت باشیاء و موجودات عالم است و هریك از آن قوازاحاسه وجمع آنها را حواس نامیده‌اند انسان علاوه بر حواسی که مابه الاشتراك میان آن و سایر حیوانات است دارای قوائی است که اورا از سایر حیوانات ممتاز میسازد که قوای مدر که وعاقله و یاعامله باشد . کلمه ادراك راقدما مرادف باعلم قرار داده‌اند یعنی ادراك و علم را بیك معنی گرفته‌اند وبهر حال عملی که بواسطه قوای مدر که انجام میگردد ادراك نامیده میشود و آن عبارت‌است از حصول صور اشیاء نزد عقل یانزد نفس ناطقه و یاعبارت از حصول صور مدرکات است نزد مدرك وبنابر این ادراك یعنی در یافتن اشیاء بواسطه قوت مدر که و بعبارت دیگر عملی که قوة مدر که انسان انجام میدهد که عبارت از تحصل صوردر خود باشد ادراك میگویند و بعدا در تحت عنوان کلمه علم بیان خواهد شد که نحوه مدرکات انسان یا حصولی است ویا حضوری بعضی میگویند ادراك عبارت از اضافه و نسبت میان مدرك و مدرك است که‌اضافه مقولی‌باشد شیخ اشراق میگوید ادراك عبارت از ظهور مدرك است برای مدرك ودر باب ادرك و علم مجردات بذات خود میگوید.

ادراك آنها بذات خود عبارت ازظهورخودبرای خودشان میباشدو ادراك آنهاباشیاءخارج از خود بمثول وحصول‌صورآنها است نزدآنها و منشأتمام مدرکات بادراك ظاهری وباطنی همان نفس است ١ـ کلمه ادراك بر سایر حیوانات هم اطلاق شده است ولکن اطلاق آن بر سایر حیوانات بمعنای خاصی دیگر است غیر از اطلاق آن‌بر انسان

ادراك مرکبـ ادراك وعلم مرکب‌عبارت‌از ادراك باعلم بآن‌ادراك‌میباشدچنانکه جهل مرکب عبارت ازجهل باعدم توجه و علم بآن جهل است که در حقیقت مرکب از دو جهل‌یکی‌جهل ودیگر جهل به جهل‌ملاصدرا گویندتمام‌موجودات‌عالم‌بذات آفریننده خودو خدای عالمند بعضی بعلم‌بسیط‌یعنی‌غافل‌ازعلم‌وادراك خود میباسد بعضی‌بعلم مرکب

١ـ المعتبر ابوالبرکات ص٢٧١ اسفار ج١ ص٢٦

قطب‌الدین گوید :

ادراك مجرد اضافه نیست میان مدرك ومدرك چه‌اضافه استدعاء وجود متضایفین کند.

که عالم بعلم خود هستند .

ادنی البسائط ـ مراد هیولای اولی است

الادنی لایصدر عنه‌الاعلی الابتوسط مناسب ـ اجسام و عناصر کوینه که درنظام وجود ادنی واخس موجودات اند بدون وسائط مناسبی که‌عقول‌ونفوس مجرده‌باشد ازمبدء اول صادرنخواهد شد [١]

ادوار کون سیر موجودات در مراحل وجودی خود ازمبدء وجود تا فناء محض را ادوار کون مینامند و گاهی این اصطلاح باین معنی بکار برده شده است که موجودات بعداز طی مراحل ومراتب تکامل وسیروجودی خود فانی شده ومجدداً دور دیگری را آغاز میکنند [٢]

اراده ـ اراده عبارت از صفتی‌است که مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مخصص وقوع بعضی ازاضداد دون بعضی دیگر ودروقتی دون وقتی دیگر بایکسان بودن توانائی او برتمام‌اضداد واطراف واوقات تفتازانی‌می گوید :

اراده ومشیت عبارت‌اند ازصفتی درموجود زنده که موجب تخصیص وقوع یکی‌از دوامر مقدور درزمان خاص میگردد با یکسان بودن قدرت فاعل بر انجام هردو امر آخوند گویند :

اراده‌حالت شوقیه اجمالیه نفس است وباز گوید :

ارادو کراهت هردواز کیفیات نفسانیه‌اند واراده عبارت از اعتقاد به‌نفع و کراهت عبارت ازاعتقاد بزیان است وتعریف وعلم بماهیت آندو درنهایت دشواری‌است چنانکه تعریف ماهیت علم درنهایت اشکال‌است .

٢ـ حکمه الاشراق ص١٦٨

٣ـ شفاج١ـ٢٢٦ نیجه یکی‌ازفلاسفه قرن اخیر گوید مقدارماده ونیروئی که‌درماده‌مؤثر است معین ومحدوداست و کم وزیاد نمشودو بنابر این چارهٔ نیست جزء آنکه گفته شود دوروواقع میشودیعنی اشیاءمراحل‌تکامل‌راطی کرده ومجدد ازسرمیگیرند ـ سیرحکمت دراروپاص٢١٦ـ٢٢٨

بعضی دیگر اراده راشوق مؤکد بطرف حصول مراد میدانند قطب الدین میگوید:

اراده‌عبارت‌است‌ازآنکه‌فاعل عالم‌باشد بفعل خود چون آن علم سبب صدور آن باشد ازو باآنکه‌مغلوب و مستکره نباشد [1] اشاعره گویند:

اراده عبارت ازصفتی است درانسان که مرجح ومخصص یکی‌از دوامر مقدور باشد ومغایر باعلم وقدرت است زیرا خاصیت قدرت صحت ایجاد ولاایجاد است نسبت بـه تمام اوقات وهریك ازدوطرف فعل وترك آن علی‌السواست معتزله گویند:

اراده عبارت از اعتقاد بنفع و کراهت عبارت از اعتقاد بزیان است. بعضی گفته‌اند: اراده عبارت ازمیلی است که بدنبال اعتقاد بنفع حاصل میگردد که عبارت از شوق‌مؤکد باشد که موجب بی‌تابی نفس‌برای انجام فعل میشود.

آخوند درمقام بیان معنای اراده توضیح زیادتری داده و گوید هرفعلی را که‌انجام میدهیم ابتدا تصور آن میکنیم وبعد تصدیق بفایدهٔ که عائد ما میشود چه‌آنکه تصدیق‌به فائده ازنوع تصدیق ظنی باشد ویا اصولا منشأ آن جهل بواقع‌باشد ویا قطع وعلم باشد. درهرحال آنچه مسلم است بعد از تصور تصدیق بفائده است و بدنبال علم تصوری وحکم تصدیقی شوقی نفسانی درما بـرانگیخته میشود وبعد از شدت وتـأکد آن قوت ارادیـه

۱ـدستورالعلمـاء جزء اول‌ص۷۲درةالتاج‌بخش سوم‌ص۹۱اسفارج۲ص ۳۶اسفارج۳ص۷٤ ـ۸۷ و گویـد:الارادة والکراهه فی الحیوان و فینا بما نحن حیوان کیفیة نفسانیة کسائر الکیفیات‌النفسانیة وهی‌من‌الامورالوجدانیة کسائرالوجدانیات مثل‌اللذت‌والالم‌بحیث‌یسهل معرفة جزئیاتهالکون العلم بهانفس حقیقتها الظاهرعند کل مریدومکرهولکن یعسرالعلم بماهیتها وذالك کالعلم‌فان العلم‌بانیةالعلم‌حاصل لکل ذی‌نفس‌لحضوره بهویته‌الوجدانیة عندالنفس‌ویعسر العلم بماهیته الکلیة لانه کالوجودلاماهیةله‌بل‌هوعین‌الوجود هویة وغیره عنوانا ومفهوما ولذا وقع‌الخلاف‌بین‌المتکلمین فی معنی الاراده والکراهة فالاشاعره‌فسرو الارادة‌بانهاصفة‌مخصصة‌لاحدالمقدورین‌وهی‌مغایرة‌للعلم‌والقدرةلان خاصیة‌القدرةصحه‌الایجاد واللاایجاد وذالك بالنسبة الی جمیع الاوقات والی طرفی‌الفعل‌والترك‌علی‌السواءوالمعتزله فسروا الاراده‌بـاعتقاد النفع‌والکراهة‌باعتقادالضرر و ذهب بعض‌آخر...اسفار ج۳ـص ۷۳

حاصل میگردد

قوت ارادیه رادر مرتبهٔ تأکد وجزم اجماع مینامند واین نوع اراده که مخصوص بانسان است‌غیر ازقوت‌شوقیه حیوانیة است وفوق آن‌است [1]

ارباب‌اضام
ارباب‌انواع

تحقیق در مسئله ارباب انواع ازنظر تاریخی از عهده ابن رساله خارج است همین اندازه اشاره میشود که از زمان سقراط ایـن مسئله از نظر فلسفی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است ورنگ فلسفی بدان داده‌انـد. شیخ‌الرئیس میگوید:

فلاسفه نخستین دفعه که از محسوسات بمعقولات توجه کردند ازهان‌آنان‌مشوش گردید وچنان پنداشتند که تقسیم امور به محسوسـات ومعقولات ایجاب میکند که هر چیزی مرکب از دوچیز باشد مثلا انسان دووجود داشته باشد یکی انسان فاسد متحول ومتغیر که درمعرض فناونیستی وزوال میبـاشد ودرعالم حس است و دیگر انسان معقول مفارق ثابت ابدی وبالجمله برای هرشیئی دووجود قائل شدند یکی وجود عینـی حسی ودیگری وجود مفارق مثالی که درمعرض فنا وزوال نمیباشد.

افلاطون واستاد او سقراط دراین‌رأی راه مبالغه را پیموده و گـوید بـرای‌انسان معنای واحدی است که همه‌اشخاص انسانی درآن معنی مشترك‌اند وآن‌امرواحد همواره باقی‌وابدی است وامری‌است معقول ومفارق ازماده

بعد درمقام بیان عقیده افلاطون گوید:

افلاطون چنین می‌پنداشت که چون موجودات و حوادث جزئی خارجی همواره در معرض‌خلع‌ولبس و کون‌وفساداندوازطرفی‌افرادمتحده‌نوعی‌ویاجنسی‌راامری‌ثابت‌باید که‌حافظ

۱ ـ انانتصوء اولاوصدقنا بفائدته العائدالنیا تصدیقاًظنیاً اوجهلیا اوعلمیابان فیه منفعةما اوخیراماًمن‌الخیرات‌الحقیقیة اوالظنیةعائدا الی‌جوهرذاتناواوالی قوةمن‌قوانافینبعث‌من‌ذالك العلم‌التصوری وذالك‌الحکم‌التصدیقی شوقاًالیه فاذاقوی‌الشوق‌النفسانی‌واشتد اهتزت القوة الارادیة وحصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه‌الارادة فی الانسان من قوة هی فوق القوة الشوقیةالحیوانیة اسفار ج۳ـص۷۸

نوع خود بوده وبدانها فیض دهد وروی این اصل محسوسات ازنظر افلاطون مولود مثل مفارقة اند.اومثل را بسیط میداند واشخاص وافراد محسوسة را مرکب:موجودات‌مادی از نظر او آثار مثل‌اند وازین جهت میگوید : که چون اثر باید مشابه باموثرخود باشد افراد محسوس هرنوعی بافردعقلانی خودمشابه وهمانند اند :

او قائل‌بدوعالم‌است‌یکی‌عالم عقل که‌مقرمثل وروحانیات‌بودوموردیگری عالم‌حسن که‌محل اشخاص حسیه‌وصور جسمانیه است اومیگوید عنصرجهان حس‌بمانندآئینه است که‌در آن جمیع اشیاء وصورحسیه‌وخیالیه منطبع شده‌است این‌صور همواره درحرکت وایجادواعدام اند وچنین تصور میشود که‌این‌صورموجودات حقیقی میباشنددرصورتیکه حقایق‌موجودات همان مثل میباشند که‌ثابت ودائم وبرقراراند وهمانطور که صور منطبعة در آینه حقیقتی ندارند موجودات‌حسیه هم‌صوری‌هستنداز‌موجودات‌مفارقه وحقیقتی ندارند وپرتوی هستند از ارباب خود

او برای عده ازمثل نیز مثل‌دیگری قائل است بدین‌ترتیب که برای‌مثل بطریق‌تصاعدی مراتبی قائل‌شده است که بعضی فوق بعضی‌دیگر قراردارند تا برسد بمثل الامثال ومثل اعلی وعالیترین مثل رازات خدا میداند

بدین بیان معلوم میشود که مسئلها ارباب‌انواع که‌از متعقدات یونانیان بوده‌است وبطور سطحی درعقاید وآراء رایج عوام جلوه گری میکرده‌است صورت‌فلسفی‌خاصی بآنها داده است واطلاق‌ارباب اصنام هم که درفلسه اشراق برآنهاشده است بظن‌قوی ماخوذ ازهمان عقاید عامیانه میباشد یعنی صنم که‌نام بت‌بوده است وآنرا ازجهت مظهریت امری روحانی و ربانی ستایش‌میکرده‌اند بعدا فلاسفه یونان بآن جنبه علمی وفلسفی داده و گفته‌اند که موجودات مادی همه اصنام و نمونه هائی از موجودات روحانی ومجردات هستندوبعبارت دیگر مربوب روحانیات‌اند.

ما حصل کلام آنکه فلاسفه‌هریك‌با اختلاف‌خاصی که در تغییرات خود دارند گفته‌اند که‌برای هر نوعی از انواع موجودات مادیه کونیه فردی است عقلانی‌ونورانی‌وروحانی که حافظ نوع خود بوده‌ود رمعرض تحولات وتغییرات و کون وفساد نیست وافرادمادی تابع

و مقهور وپرتوی از آنها میباشدوآنهارابنام ارباب انواع وغیره‌نامیده‌اند.شیخ‌اشراق آنچه را افلاطون مثل نامیده‌است ودیگران ارباب‌انواع (ازبعضی‌عبارات‌مستفادمیشود که خود افلاطون هم ارباب انواع نامیده‌است)ارباب‌اصنام‌واصحاب‌طلسمات،وانواع‌قائم نوری نامیده است [1] ولکن چون سخنان فلاسفه درمورد مثل نوریه افلاطون‌وصور مجرده ارسطو ومثل معلقه وعالم مثال وغیره مشوش است ودراکثر موارد مخلوط ودرهم شده‌است‌وبیان امتیاز هر یك ازاین اراء وعقاید ونظریات بدرستی نشده‌است نمیتوان بطور قطع گفت که مراد شیخ‌اشراق وغیر آن‌ازتغییرات خاص خود همان‌مثل افلاطونیه‌باشدو بهر حال‌ازاصطلاح ارباب اصنام یاربات الاصنام عقول‌مجرده عرضیه رااراده کرده است:

آخوند ازجمله ارباب الصورالنوعیه که در بعضی ازموارد بکاربرده است اسماء الهرا اراده کرده است که مرتبه ظهور عالم اللهی‌اند چنانکه میگوید. آنچه دریکی‌ازعوالم‌یافت شود درعالم اعلای الهی مثل وحقیقه آن بروجه اعلی وابسط و اقدس موجودست و باین بیان مثل افلاطونی را عبارت ازمثل نوریه موجود در علم حق تعالی میداند.

اردی ابهشت- شیخ اشراق میگوید اسامی ارباب انواع را حکماء فرس از اسامی بر جها گرفته‌اند ونام هر برجی را برای رب‌النوع خاص‌انتخاب کرده‌اندو کلمه اردی‌بهشت که‌نام یکی از بروج است برای رب‌النوع آتش‌بر گزیده‌اند [2]-

ارض - حکما برای زمین سه طبقه قائل بوده‌اند ازاین قرار

۱ طبقه ترابیه محضه که مرکز زمین است

۲- طبقه مخلوط با آب

۳- طبقه که از زیر آب بیرون آمده و بیابانهاودشت ودمن را تشکیل داده است صاحب

شیخ‌اشران گوید:والمناسبات العجیبة بین الاشعة الشدیدة الکاملة والبواقی یحصل الاضام النوعیة الفلکیه‌وطلسمات البسائط والمرکبات العنصریه فمبدء کل‌من هذه‌الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم‌والنوع القائم النوری وهذاهو السمی‌بالمثل الافلاطونیه-شرح حکمت الاشران‌ص ۳۴۸

۲-شرح‌حکمته الاشراق ص ۳۷۳

دستور العلماء گوید عنصر خاك جسمی است بسیط که طبیعت آن باردو یابس است ومتحرك است بطرف مکان ذاتی خود ومحل ومرکز طبیعی آن زیر آب قرار گرفته ودرمرکز عالم است ۱ـ

ازدواجات ـ ترکیب خاص عناصررا بایکدیگر که محصل مزاج وسبب تکوین موالید است ازدواجات عناصر نامیده‌اند درزیر عنوان کلمه آباء بیان شد که اجرام علوی را بمنزله آباء وعناصررا بمنزلهٔ امهات دانسته‌اند ومیگویند ازازدواج آباء علوی با عناصر اربعه سفلی موالید ثلث تکوین میابند وبنابراین اصطلاح ازدواجات بعضی موارد بمعنای تاثیر وتأثرو فعل و انفعال اجسام علوی باعناصر اربعه که محصل موالید است آمده است ولکن اطلاق آن اغلب بمعنای همان ترکیبات و امتزاج عناصر است [۲]

ازل ـ کلمه ازل درلغت یعنی بدون اول ازلی یعنی آنچه اولی ندارد ویا آنچه وجودش مستمرو دائم است درطرف گذشته درزمانها بقدر غیر متناهی [۳] ـ

میرداماد میگوید. وجود ازلی مخصوص ایشائی است که در امتداد زمان مسبوق بزمان و حرکتی نباشد ودر مقابل آن ابدیت زمانی است یعنی چیزیکه وجود آن زمانی متاخر نداشته باشد وازلیه سرمدیة عبارت ازوجود ثابتی است که اورا اولی نباشد برحسب دهر و ابدیت سرمدیه عبارت ازوجود ثابتی است که وجود آن مرتفع نشود وازلیة سرمدیه وجود مبدءالمبادی است [٤]

اسباب قصوی ـ علل اولیه رااز آن جهت که غایات عقلیه وغایة الغایات کائنات اند اسباب قصوی نامیده‌اند و از آن جهت که مبادی نظام وجود وعالم آفرینش اند مبادی اولیه میگویند. [٥]

استحاله ـ استحاله بمعنای تغییر وتحول از حالتی بحالتی دیگر است که حرکت

۱ـ دستور العلماء ج۱ص۷۵

۲ـ شفاج۱ص ۲۱۳

۳ـ دستور العلماء ج۱ص۷۹

٤ـ قسبات ب۱۱٦

٥ ـ شفاج۱ص۲۱۳

در کیف میباشد چنانکه آب گرم شود وازترکیب چندعنصر کیفیته خاصی بوجود آید که مزاج باشد چنانکه گفته‌اند مبدء مزاج استحاله است ودر هرحال استحاله بمعنای خاص فلسفی خود عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن وتبرد وغیره

شیخ میگوید استحاله بنوع تغییر وتحولی اطلاق میشود که موجب زوال نوعیت نوع نگردد والا فساد خواهد بود نه استحاله وبالجمله استحاله عبارت از تغییر حالت است نه صورت نوعیه در کلمات بعضی ازفیلسوفان کلمه استحاله بمعنای عام یعنی مطلق تحول بکار برده شده‌است [۱]

استدلال ـ یعنی تقریر دلیل برای اثبات مطلوب:

استدلال بردو نوع است ۱ـ استدلال «انی» که ازاثر پی بوجود مؤثر میبرند وبعبارت دیگر ازاثبات وجود اثر وجود مؤثر راثابت میکنند ۲ استدلال «لمی» که ازوجود مؤثر استدلال بر وجود اثر میشود

استعداد ـ استعداد عبارت از کیفیتی است در مستعد که مبدء تکامل موجود مستعد است بطرف کمال ممکن ودر موجودات مختلف بر حسب مراتب اختلاف آنها متفاوت است ازلحاظ شدت وضعف: اعلا درجه استعداد نفس هیولانی انسان رانفس قدسی نامیده‌اند. هرگاه در مستعد عائقی باشد که مانع حصول مستعدله باشد آن استعدادرا ناقص وهرگاه در طبیعته مستعد عائقی نباشد آن استعداد راتام میگویند اعم ازآنکه معاون هم برطبیعت مستعد اضافه شود یانه

اسطقس ـ این کلمه یونانی الاصل است وبمعنای اصل وجمع آن اسطقسات است

۱ـ اسفارج۱ص۲۵۷ شفاج۱ص۱۵۳ ابوالبرکات گوید الاستحاله تقال علی استبدال الاحوال فی زمان کسخونه البارد وبروده الحار وصعود الهابط وهبوط الصاعد کل ذالك فی الاعراض والاحوال المعتبرص۱٦۰ شیخ گوید: فماکان من هذه الجمله یبقی نوع الجوهر من حیث هذا المشارالیه ثابتاً کالماء یسخن وهوثابت بشخصه فهواستحالة وماکان لایبقی نوعه عند تغییره کماضربناه من المثل فهوفساد فالکون المطلق هوالکون الجوهری و الکون المقید کقولهم کان ابیض اواسود فهوالاستحاله ـ شفاج۱ص ۲۰۲

و اغلب بمعنای عناصراربعه آمده است ومعادل کلمه عناصر عربی است لکن بمعنای عام کلمه اسطقس براصول‌ترکیب کننده‌هر موجودی‌اطلاق‌شده‌است‌وماحصل اصول‌ترکیباتی هر موجودمادی‌را اسطقس‌میگویند ومراد ازاین‌جملات«الاسطقسات القابله‌للکون‌والفساد ـ‌الاجسام‌الاسطقسیة‌ـ‌البدن‌جوهر اسطقسی» وغیره که‌در کلمات فلاسفه دیده میشود عناصر اربعه واصول‌کائنات است.[1]

استقراء ـ استقراء بمعنای تتبع و در اصطلاح منطقیان نوع‌حجتی است که از تتبع احوال جزئیات حکم کلی استخراج و استنباط میشود.

هر گاه تتبع و تفحص در تمام جزئیات مشابه انجام شود آن استقراء تام خواهدبود والا ناقص ومسلم است که حکم مستخرج ومستنبط از استقراء تام ارزش زیادتری خواهد داشت تامحصول استقراء ناقص.

استکمال ـ استکمال یعنی حرکت بطرف کمال. وطلب کمال کردن.

حرکت تدریجی اشیاء را بطرف کمال که مستلزم ولازمه خروج‌ازقوه بفعل‌است‌استکمال میگویند. و بطور کلی تمام موجودات (غیر ازمجردات) در نظام وجودازمرتبه نازله‌هیولا شروع و بحرکت تدریجی‌مداوم از قوه بفعل واز نقص بکمال میگرایند واز قوه محض‌بر حسب مراتب شدت وضعف کیفیته استعدادی خود بحرکت کیفی و کمی واینی‌و وضعی و بقول صدرا حرکت جوهری بطرف کمال‌مطلوب در جریان‌وسیلان‌اند[2]

اشباح مثالیه ـ حد فاصل میان مجردات محضه و مادیات محضه عالمی است که آنرا عالم اشباح مینامند لاهیجانی گوید ومیان جبروت و ملکوت برزخی است که عالم ارواح ومثل نوریه وصور مجرده از ماده وعالم رقائق است و میان ملکوت وملك برزخی است که آن عالم مثال و اشباح مادیه است[3]

و دربیان ترتیب عوالم گوید اول عالم جبروت وآن باصطلاح‌اصح اول وجود مقید وعالم

۱ـ دستورالعلماءج۱ـص۸۷ـشفا ج۲ـص۵۳

۲ـ اسفار ج۱ص ۲۱۸۷ ـ

۳ـ شرح‌نهج‌البلاغه‌لاهیجانی ص۳

عقول مجرده از ماده وصورت ومدت است‌وباصطلاح‌دیگرمجموع عالم ملکوت‌وملك‌است. دوم عالم ملکوت و عالم قدر و عالم نفوس مجرده از ماده و مدت است نه مجرد ازصورت سوم عالم ملك است‌وآن عالم اجسام است وبالجمله‌عالم اشباح برزخ‌میان‌روحانیات و جسمانیات است واشباح از آن جهت گویند که دارای مقدار و شکل میباشد و لکن‌از آن جهت که دارای ماده نیستند مافوق ماده میباشندواز جهت آنکه از جمیع وجوه‌مجرد نیستند مادون مجردات‌اند مانند صوری که از اشیاء در آینه منعکس میگردد که دارای شکل و مقدار هستند و لکن ماده خاص ذوالصورة بآینه‌منتقل نمیشود[1]

از موجودات عالم اشباح گاه تعبیر باشباح برزخیه شده است[2] وبعدا بیان خواهد شد که قول باشباح در وجودذهنی‌باین‌معنی‌است که آنچه ازاشیاء در ذهن حاصل میشود شبیه و مثال اشیائی است که منطبع‌درذهن‌میشود[3]

اشتداد ـ نوعی از حرکت در کیف را حرکت اشتدادی مینامند.

اشراق ـ انسان دارای دو قوه‌است‌یکی‌قوه نظری که کمال‌آن معرفت حقایق

اشراقیون ـ عالم است آنطوریکه‌هست باندازه قدرت‌و وسعت‌فکربشری‌ودیگری قوه عملیه که کمال‌آن قیام باموروانجام‌تکالیف است آنطور که‌شایسته است.

دین وفلسفه همواره در تکمیل نفوس بشریه برای نیل بسعادت دارین‌وتکمیل دو قوه مذکور متفق میباشند و بالجمله معرفت‌بمبدء‌ومعاد ازدوراه حاصل میشود که‌یکی طریقه اهل نظر و استدلال و دیگری طریقه اهل ریاضت وماهجدت.

سالکان طریقه اول هر گاه پیرو ملت ودینی باشند متکلم میگویند واگر دنبال مذهب ودینی نروند حکیم وفیلسوف مشاء نامند وسالکان طریقه دوم اگر موافق با شریعتی باشند صوفیه متشرعه خوانند واگر موافق باشریعتی نباشند یعنی طریقهٔ بحث علمی‌آنان باقطع نظرازشریعتی باشد حکماءِ اشراق مینامند.[4]

۱ـ شفاج۱ص۷۳ اسفارج۳ص۱۰۲

۲ـ اسفارج٤ ۱۰۷

۳ـ اسفار ج۱ ص۷۲

٤ ـ دستورالعلماءِ ج ـ ۱ ص ۱۱۷

این مطلب قابل ذکر است که در وجه تسمیه فلسفه اشراق و مناسبة آن با روش اشراقی شیخ شهاب الدین علامه قطب الدین شیرازی میگوید که فلسفه مشرن همان فلسفه اشراق است یعنی فلسفه مشرق زمین وحکمت رایج میان حکماء فرس که شیخ شهاب زنده کننده آن میباشد همان فلسفه اشراق است ووجه نامگذاری شیخ فلسفه خود را بحکمت اشراق مناسب باحکمت مشرق زمین است .

اصالت وجود - یکی از مسائلی که مورد بحث و اختلاف فیلسوفان قرار گرفته است این مسئله است که آیا آنچه متحقق ومتقرر در عین است وتقررش بالاصالة است وجود است یا ماهیته البته این بحث بعد از فراغ و اتفاق در اینکه هر موجود ممکنی مرکب از دو امر است که یکی وجود ودیگری ماهیته باشد مطرح شده است در هر حال بعداً اشاره خواهد شد که فلاسفه گویند هر موجود ممکنی از نظر تحلیل عقلی مرکب از دو جزء است که یکی جنبه ماهوی آن باشد ودیگری وجود وهستی او

در این مسئله اختلاف نیست که وجود بمعنای هستی مطلق امری است عام وشامل کلیه موجودات میشود باین معنا که تمام اشیاء وموجودات مشمول عنوان وجود وهستی میشوند وبر آنها هست اطلاق میشود ولکن در این مسئله که آیا این امر عام اعتباری انتزاعی که مفهوم عام بدیهی است بنام وجود منشأ انتزاعی هم دارد که عبارت از وجود اب خاصه باشد یا نه وبعبارت دیگر اشیاء متخالفة در دار تحقق وتقرر هر یك مرکب از دو جزء است یکی بنام وجود ودیگری بنام ماهیة یا نه وبلکه آنچه در دار تحقق هست یك امر است ودر صورتی که آنچه در دار تقرر وتحقق حقیقة دارد یك امر بیش نیست آیا آن امر وجود است یا ماهیه اختلاف است پس اختلاف فلاسفه در اصالت وجود مربوط بوجود بمعنای مفهوم مصدری یعنی هست نیست که شامل کلیه موجودات میشود باین معنی که بر همه اشیاء اطلاق هست میشود بلکه آنچه مورد اختلاف فلاسفه است آنچیزی است که در دار تحقق هست: آنچه مسلم است در خارج و عالم عین اشیاء وامور موجوده متخالفه هر یك مرکب از دو چیز نیستند بلکه یك چیز بیشتر نیست و مورد اختلاف هم همان یك چیز است کسانیکه قائل باصالت وجود اند گویند:

آنچه در عالم عین وخارج موجود است وجود است یعنی اشیاء خاصه متخالفه عبارت از وجودات متخالفه خاصه اند وماهیه امری است که از آن وجودات خاصه انتزاع میشود وتقرر آن‌ها تقرر اعتباری ومتأصل ومتحقق درخارج نیستند وبلکه آنچه درخارج موجود است یك امر است بنام وجود وآن وجودداری مراتب وحدودی است که ازهر حدی ومرتبهٔ ماهیتی انتزاع میشود وبعبارة دیگر ماهیات حدود وجودند. بعضی دیگر مانند شیخ شهاب الدین گوید :

آنچه درعالم خارج تقرر دارد ماهیات است ووجود امری است انتزاعی وغیر ازهمان وجود بمعنای هست که معنای مصدری وامری اعتباری است چیز دیگری نیست بنام وجود وآنچه متقرر است همان ماهیات است که مفهوم وجود از آنها انتزاع میشود واگر وجود متأصل درخارج باشد باید موجود باشد و برای اووجودی باشد نقل سخن در آن وجود شود وتسلسل لازم آید پیروان اصالت وجود برای اثبات نظر خود دلائلی ایراد کرده‌اند که در محل خود بیان شده است در این مورد تحت عنوان کلمه وجود توضیح زیادتری خواهیم داد

اصحاب اسطقس واحد - مراد از اصحاب اسطقس واحد ذیمقراطیس وپیروان او وبطور کلی پیروان مذهب ذره‌اند که اصول اجسام وعالم کون وفساد و کلیه عوالم جسمانی را اجرام صغار میدانند .[1]

اصحاب عدد - فیثا غورسیان عدد را منشأ عالم وجود میدانستند وتمام موجودات مادی وحتی معنویات را بوسیله اعداد توجیه وتفسیر میکردند از این جهت آنان را اصحاب عدد مینامند .

اصحاب کمون - عدهٔ از فلاسفه میگویند کلیه اشیاء وموجوداتیکه در عالم پدید میآیند قبل از ظهور وپدیدارشدن موجود بوده‌اند واز کمون یعنی مرتبه نهانی بمرحله ظهور وبروز درآمده‌اند وچنین نیست که اشیاء از لاشیئی محض بوجود آمده باشند واصولا چنین امری معقول نیست بلکه همه چیز در همه وقت موجود است نهایت بعضی در مرتبه

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۱۸۷

ظهورند و بعضی دیگر در مرحله نهانی میباشند که درشرایط معین ظاهرمیشوند.[1]

اصحاب محبت و غلبه بعضی از فلاسفه گویند اصول کون‌عناصر اربعه میباشند ونظم دهنده جهان کون وفساد دونیروئی است بنام محبت وغلبه که دراثر نیروی محبت اجتماع والتیام حاصل میکنند وبواسطه غلبه متفرق وپراکنده میشوند[2]

امپدوکلوس گوید : از آمیزش و اختلاط عناصر چهارگانه بدون آنکه ساخت عنصری آنها ضایع گردد.اجسام وموجودات پدیدآیندوغرض ازآمیزش مزج واقعی نیست بلکه در اثرنزدیکی عناصر اشیاء پدید می‌آیند.

این نزدیکی و آمیزش در اثر نیروی محبت است و بعضی‌از عناصر با یکدیگر الفتو انسی ندارند وقهراً میان آنهااختلاط و آمیزش و نزدیکی حاصل نمیشود وبالجمله از نزدیکی وآمیزش بعضی اجزاء وعناصر بواسطه نیروی‌محبت ودوری وعدم آمیزش بعضی‌ازاجزاءبایکدیگر بواسطه‌نیروی غلبه است که ازآن‌دوتعبیر به حب وتفورشده‌است .

دوجوهر که بایکدیگر آمیزش پیدا کنند دوست یکدیگراند و دوجوهریکه با یکدیگر آمیزش حاصل‌نکنند دشمن‌یکدیگراند اواولین کسی‌است که کون و فسادرا بدو قوه مختلف مربوط ساخته‌است وآنها را مهرو کین (محبت وغلبه یاحب ونفور)

۱ ـ انه‌من المستحیل ان یتکون الشیء عن اللاشیء اذ اللاشیء لایکون موضوعاً للشیء فاذا کان کذالك فالمتکون ان کان موجوداً فتکونه‌عن شیء فقدکان الشیء قبل تکونه فالمتکون هو مالم یکن قبل تکونه فالمتکون غیر متکون هف فاذن قدصح بالعیان انه قد یکون شیء عن شیء فلیس التکون مما یذهب الیه بل هوالبروز عن الکمون شفا ج ۱ ـ ص ۱۸۸

۲ یری ان للمحبة سلطاناً علیها (عناصر) یجمعها الی‌طبیعة واحده فلاتکون ناراً ولاارضاً ولاهواءولاماء ثم‌اذاعادت الغلبة متسلطة فرقت واحدثت‌العناصر فیکون صورهنده‌العناصر من‌شأنها ان ینسلخ عنها باستیلاءالمحبة شفا ج ۱ ـ ص۱۹۸ واول هذاالعالم هوالمحبة والمنازعه ووافق فی‌هذالرای انباذ قلس حیث قال‌الاول‌الذی ابدع اولا هوالمحبة والغلبه رسائل‌ملاصدرا ـ۹۹

نامیده است . چنانکه گوید :

عشق و کین پیوسته بوده‌اند وخواهند بود وتمام حرکات وفعل وانفعالات عالم وجود بواسطه حب ونفوراست[1]

اصحاب نقلـ تناسخیه‌را که‌قائل‌بانتقال‌نفوس انسانی بعدازمرك‌بابدان و اجساد دیگرند اصحاب نقل مینامند یعنی کسانیکه معتقد بانتقال نفوس بابدان‌دیگراندمراجعه شود بکلمه تناسخ[2]

اضام ـ کلمه اضامدر عبارات شیخ اشراق بمعنای انواع جسمیه درعالم‌حس‌بکار برده شده‌است که اظلال ونمونه مثل توریه واصحاب اضام است ،

اضافه ـ درلغت‌بمعنای‌نسبت امری‌است‌بامری‌دیگرو نزدفیلسوفان‌یکی‌ازمقولات نه گانه‌عرضی‌است‌وبعبارت دیگر نسبت‌مکرره میان دوامر است که‌تعقل‌هریك‌مستلزم‌تعقل دیگری باشد مانند ابوت و بنوت که همواره متلازم یکدیگرند اعم از خارج یا ذهن و بالجمله نسبت میان دو امری است که وجوداً ملازم یکدیگر باشند باین معنی که تعقل هریك بالالتزام تعقل دیگریرا ایجاب کند و یا در وجودخارجی وجودهریك‌مستلزم‌وجو دیگری باشد این نوع اضافه را اضافه مقولی گویند[3]

اضافه‌اشراقی ـ که نیاز بدو طرف دارد در مقابل اضافه مقولی اضافه اشراقی است که اضافه یکطرفی است و مضاف‌الیه نفس اضافه است چنانکه گویندعلم‌خداباشیاء بنحواضافه اشراقی‌است یعنی علم اوعین معلوم است و بلکه عین‌وجوداشیاءاست و ازاضافه علم او درعالم‌ابداع موجودات از کتم عدم بوجود آمده اند و چنین نیست که اشیائی باشد و میان‌اووذات حق‌اضافه ونسبت علمی حاصل شود مانند علم انسان باشیاء خارج از خود بلکه علم اوعین وجود اشیاء و از بسط علم و فیض‌حق اشیاء موجود شده‌اند

اضطرار ـ مضطر یعنی ناچار و اضطرار یعنی ناچاری مضطردرمقابل مختاراست

۱ ـ نقل ازجزوه دکترصدیقی و تاریخ الفسلفه‌الیونانیة قصة‌الفلسفه‌الیونانیه‌ص۲۱

۲ ـ اسفار ج ٤ ـ ص ۱۳۰

۳ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ٦۲ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۱۳۲ اسفار ۱ـص۱٦۵

یعنی کسی که دراعمال و افعال خودناچار باشد . زیرعنوان کله جبر توضیح داده میشود که عمل اختیاری معمولا بعملی میگویند که از شخص عالم شاعر بدنبال مقدمات عامه فعل که عبارت از علم ومیل واراده باشدسر بزند وبیش از این از کلمه مختار نمیتوان تصور کرد وفهمید.این مسئله که ایا افراد انسانی دراعمال وحرکات وکارهای خود مختاراند ویااصولا اختیاری در عالم وجود هست یانه موردبحث است بعضی از اهل نظر گفته اند که همانطوریکه جریانات طبیعة بر طبق قوانین خاص طبیعة انجام میشودوتمام حرکات وفعل وانفعالات جهان طبیعه وعالم کون وفسادتابع اصول وقواعد خاص طبیعی جبری است اعمال و کردار و حرکات افرادانسانی نیز بدین سان واقع میشود

بعضی دیگر گویندانسان دارای شعور و علم واراده است وافعال خود رابدنبال یك سلسله عملیات فکری انجام میدهد و میتواند انجام ندهد و بالحس و الوجدان مشاهده میکنیم اشخاص با توانائی برانجام کارهای خوب باعمال بد میگرایند و بالعکس وعلاوه اگر به نفس خود مراجعه نمائیم در میابیم که هر کار مقدوریرا هم میتوانیم انجام دهیم وهم میتوانیم از آن صرف نظر کنیم.در مقابل دسته اول گویند درست است که اعمال وحرکات افراد انسانی تابع میل و شوق وعشق واراده است

لکن این سئوال پیش میاید که مبد اول یا مقدمه‌ا بعد که عبارت از تصور یا علم تصوری باشد که منشأ حکم و علم تصدیقی بوده و آنهم منشأمیل وشوق وعشق شده‌است چگونه حاصل میشود

پیروان مذهب اختیار جواب دهند که تصور عمل ذاتی اشخاص است **والذاتی لا یعلل ولایسئل عنه «بلم»**

پیروان مذهب جبر گویند علل و اسباب وقوانین خاصی در زمان ومکان ومحیط معین ایجاب کرده است که آن تصور حاصل شود وبنا براین منشأفعل اختیاری هم امری است اجباری که در تحت اراده و اختیار نیست پیروان مذهب اختیار گویند اختیار امر ذاتی است و علاوه **« الاختیار بالاضطرار لاینافی الاختیار»** چنانکه بعد از حصول مقدمات و تکمیل آن بواسطه اراده جازم انسان ناگزیر از انجام فعل است و بعبارت دیگر حرکت عضلات

بعد از حصول اراده جازم قهری است و در نتیجه حصول عمل هم قهری است وچون منشاء اراده جازم مقدمات خاص اختیاری است که دواعی خاصی باشد که بدنبال تصور و تصدیق حاصل میشود لذا منافاتی با اختیار ندارد **«والاضطرار بالاختیار لاینافی الاختیار»** ودرهرحال اختیاری که منشأ آن علل واسباب ودواعی خاصی باشد که شخص راملجأ بر اختیار امری کند منافاتی بااختیار ندارد [1]

اعتباری ـ مفاهیمی که درخارج مابازائی ندارند امور اعتباری مینامند درفلسفه کلمه اعتباری وانتزاعی هردو بیك معنی است وبطور کلی آنچه درعالم خارج تقرری نداشته باشند نام اعتباری و انتزاعی برآن اطلاق شده‌است چنانکه قائلین باصالت وجود گویند: ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی درخارج امری که مصداق ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی درخارج امری که مصداق ماهیت باشد نیست یعنی غیر از وجود ذهنی ومفهوم اعتباری چیزی نیست که متقرر و متحقق درخارج باشد وپیروان اصالة ماهیت گویند:

وجود امری است اعتباری و انتزاعی یعنی غیر ازهمان مفهوم عام بدیهی مصدری که ازماهیات متخالفه انتزاع میشود امری دیگر متقرر درخارج نیست که مصداق آن مفهوم باشدوبالجمله اعتباریات وانتزاعیات برامور اطلاق میشوند که قائم به وجود انتزاع واعتبار کنندگان باشندمانند کلیت وجزئیت و شیئیت وغیره که ذهن فعال بشری یك اموری یك اموریرا فرض واعتبار وانتزاع میکنداعم ازآنکه درخارج اموری متقرر و متحقق باشند که منشأانتزاع آنها باشند یانه وبعبارت دیگر اعتباریات وانتزاعیات در خارج مابازائی ندارند ولکن منشأ انتزاع خارجی ممکن است داشته وممکن است نداشته باشند وچنین نیست که هرامر اعتباری درخارج منشأانتزاعی داشته باشد چه آنکه ممکن است ذهن فعال بشری یك اموریرا فرض واعتبار کند .

اعیان ـ کلمه عین واعیان درفلسفه بمعنای خارج است ووجود دراعیان یعنی در

---

۱ قال الشیخ الرئیس فی التعلیقات عندالمعتزله ان الاختیار یکون بداع اوبسبب والاختیار بالداعی یکون اضطراراً واختیار الباری تعالی وفعله لیس بداع اسفار ج ۳ ـ ۶۷

خارج وبطور کلی موجودات خارجی رااعم ازجواهر واعراض اعیان گویند :

گاهی کلمه اعیان اطلاق میشود بر موجوداتیکه قائم بنفس خودباشند که‌مرادف باذوات است وشامل جواهر میشوند چنانکه گویند اعیان موجودات ومراد ذوات آنها میباشد.[1]

اعیان ثابة ـ صور علمیه‌اللهیه راصوفیان اعیان ثابة نامیده‌اند.

میرسیدشریف گویداعیان‌ثابة‌درسخنان عرفا بمعنای حقایق ممکنات است در علم حق تعالی وبعبارت دیگرصور ممکنات را درعلم حق که حقایق موجودات است اعیان ثابة گویند[2] باین معنی که گویند موجودات قبل ازوجود وبروز درعالم‌ناسوت موجود بوجود علمی هستند ووجود اسمی وعلمی دارند آن مرتبه رامرتبه وجودعینی مینامند که اصل ومنشأ وحقیقة اشیاء درعلم حق موجوداست .

بعضی ازمتکلمان حدفاصلی میان موجودات و معدومات قائل نبوده و گویند : ممکنات قبل ازوجود یعنی معدومات ممکنه نه موجودند ونه معدوم بلکه ثابت‌اند وبنا براین آنان از کلمه واصطلاح اعیان ثابة واسطه میان وجود وعدم‌رااراده‌میکنندو گویند میان معدومات ممکنه ومعدومات غیرممکنه «محالات وممتنعات» فرقی هست باین معنی که معدومات غیر ممکنه معدوم‌محض‌اند درحالیکه معدومات ممکنه معدوم‌محض‌نیستند وموجودهم نیستند بنابراین ثابت‌اند وآنهارا اعیان ثابة نامیده‌اند و گویند اعیان ثابة در ظرف ثبوت رائی ومرئی وسامع ومسموع‌اند بصفات‌ثبوتیه یعنی به سمع ثبوتی و غیره و بالجمله عرفا اصطلاح اعیان ثابة‌را گاه برماهیات‌اطلاق کنند و گاه برحقایق‌موجودات (وجود علمی موجودات) ولکن فلاسفه از کلمه عین واعیان خارج رااراده کنندوموجود عینی را درمقابل موجود ذهنی قرارداده اند وظاهراً این عبارت که در کلمات فلاسفه دیده میشود (فلاسفه عارف مشرب) که گویند **عالم‌عقول اعیان‌عوالم**حسی‌اند مراد از کلمه

۱ ـ دستورالعلماء ـ ۱ ـ۱۳۷

۲ ـ تعریفات سید شریف ۱۹ دستورالعلماء ۱۳۸

اعیان حقایق وذوات باشد .[1]

و عرفا از جمله« الاعیان‌المظاهر» کلیهٔ موجودات ممکنه رااراده کنند از آن جهت که‌همه‌کائنات وموجودات عالم مظاهر ذات الهی‌اند .

افق مبین صوفیان نهایت مقام روح را افق اعلی ونهایت مقام قلب راافق مبین نامیده‌اند ومراد ازنهایت مقام قلب‌آخرین مرتبه کمال‌است .

افلاك ـحکماءِ عالم جسمانی رامرکب ازنه فلك تودرتو میدانستند که فلك بالائین محیط بفلك زیرین است آخرین فلك که محیط بتمام افلاك است‌فلك الافلاك و فلك‌اطلس وفلك اقصی ومحددالجهات نامیده‌اند وفلك زیرین آن یافلك دوم رافلك ثوابت نامیده‌اند ازآن جهت که محل کواکب ثابة‌است وهفت فلك دیگر که هریك‌حامل‌سیارهٔ خاصی است که بترتیب مذکور درمحل خود هریك محاط دیگری است و بعد از افلاك عناصراست که هریك نیز دارای حیز و مکان خاصی است که در محل خود بیان شده است.

ازترکیب عناصر اربعه عالم کون وفساد که محل موالید ثلث(معدن،نبات‌وحیوان است)بوجودآمده است افلاك سبعه سیارات رابنام آباء سبعه وعناصر اربعه رامهات‌اربعه

۱ ـ اسفار ج۱ص ۱۲۱ ـ ۱۸۳ ـ واعلم‌ان‌للاسماءالاللهیة صور معقولة فی‌علمه‌تعالی‌لانه عالم بذاته واسمائه وصفاته و تلك‌الصور العقلیه من حیث انها عین‌الذات‌المتجلیة بتعین خاص ونسبة معینة هی‌المسماة بالاعیان‌الثابة سواءِ کانت جزئیة‌او کلیة ـ شرح‌فصوص قیصری‌ص۱۷

اعیان‌الممکنات فی‌حال عدمها رائیة مرئیة وسامعة مسموعه‌برؤیة ثبوتیة‌وسمع ثبوتی‌فعین الحق ماشاء من‌تلك‌الاعیان‌ووجه علیه دون غیره

اسفارج ۳ص ۳۸ نقل از فتوحات مکیه اقول ذهب جماعة من‌المتکلمین الی‌ان‌المعدوم الممکن ثابت فی‌الخارج وبینوه‌علی‌ان‌الوجود لیس هوالثبوت فی‌الخارج بل امراً مغایراً له وجوزوا خلوالماهیة‌عن‌الوجودین‌الخارجی والذهنی‌حالکونه‌ثابتاًفی‌الاعیان ـ شرح‌حکمه العین‌ص۲۰

خوانده‌اند که ازازدواج آنها موالید ثلث بوجود میآید فلاسفه عنصر فلکی راممتاز وجدا ازعناصر زمینی(عناصر اربعه) میدانند وافلاك راقابل خرق و التیام نمیدانند و حرکت آنهاراحرکت وضعی‌دائم ومستدیر میدانند وعدهٔ ازفلاسفه برای افلاك دونفس قائل‌اند یکی نفس‌منطبعه ودیگر ناطقه‌وحرکات‌افلاك‌راحرکات ارادی‌میدانند .[1]

اقانیم اقانیم جمع واقنوم‌به‌معنای‌اصل‌است.

جوهری گویداین‌لغت‌ممکن است‌رومی‌الاصل باشد وبعضی گویند که‌یونانی‌الاصل است درهرحال مسئلهٔ‌اقانیم سه گانه که‌اکنون ازمعتقدات‌نصاری‌است‌جریان‌تاریخی‌خاصی دارد که شرح‌آن ازعهده این رساله خارج است.

بعضی‌ازفلاسفه گویند وجود مطلق سه‌جنبه دارد که هریك تمام وجودند وآنهااز یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم‌جنبه‌عشق واین‌سه‌جنبه‌است که درمسیحیت بعنوان «آب واین وروح‌القدس» آمده است .[2]

دردستورالعلماء مذکوراست که اقانیم ثلثه عبارت ازوجود وحیات و علم است که گاهی بنام‌آب واین وروح‌القدس خوانده میشود فلوطین احدیت‌و عقل‌ونفس راالاقانیم‌ثلثه میداند ودرقول باقانیم ثلثه جمع میان افلاطون وارسطو ورواقیان کرده‌است‌زیرا آنچه‌را فلوطین مصدر اول خوانده همان‌است که افلاطون‌خیرمطلق نامیده‌است وعقل‌را که‌ارسطو مبدء یامنتهای کل میداند او صادر اول میداند و نفس‌را که رواقیان پرورد گار عالم میدانستند فلوطینی «اقنوم سوم» شمرده‌است .[3]

درهرحال فلاسفه مسیحی‌مذهب این‌امریعنی اعتقاد «باقانیم سه گانه» که یکی از اصول‌مذهبی مسیحیان بوده و بطور عامیانه بیان میشده‌است ودر نتیجه مستلزم شرك‌بخدا بوده‌است وازاین جهت مخالف بانظروحدت ویگانه پرستی بوده‌است‌وفلاسفه که‌همواره طالب وحدت‌بوده‌اندنمیتوانستندنظرسطحی‌عامیان‌ورائج‌میان‌مسیحیان‌راقبول کردو گردن

۱ ـ حکمة الاشراق‌ص۴۱۳ـ۴۳۲ ـ۴۱۸

۲ ـ دستورالعلماءج۱ـ۱۵۱ میرحکمت‌جلداول ۸۸ ـ ۹۳ ـ ۱۱۰

۳ ـ میرحکمت جلداول‌ص۹۸ ـ ۹۶

نهند وعلاوه مورد تقبیح وخورده گیری موحدان واقع میشده‌اند سعی کردند با استفاده از کلمات فلاسفه ونظریات علمی فلسفی مسئله اقانیم رابصورت منطقی‌تری بیان نمایند که درعین‌آنکه لطمهٔ بعقیده عامیانه وارد نیاورد جنبه وحدت‌پیدا کند و گفته‌اند که‌خداوند درعین وحدت ویگانگی سه وجوداست

الف پدر

ب پسر

ج روح‌القدس

پدروجود مطلق ومنشأ قدرت است پسر کلام اواست‌یا عقل که بواسطهٔ آن‌مخلوق راآفریده‌است . روح‌القدس واسطهٔ میان پدر وپسروجنبهٔ محبت‌است فیلون یهودی‌نیزدر اواخر مائهٔ قبل ازمیلاد مسیح خواست محتویات تورات رابافلسفه یونان‌وفق دهد و مذهب تثلیث را که عیسویان بنیاد اصول عقایدخود قرارداده بودند بیان کندفلوطین‌نیزازبیانات اومتوجه‌باقانیم ثلثه گردیده است [1]

این مسئله حتی درمیان فلاسفهٔ قرون اخیر نیز مورد توجه قرار گرفته‌است و با تعصب خاصی خواسته‌اند بآن رنك فلسفی بدهند وچنانکه دربالا بیان شددرفکرتصحیح این امربرآمدند که‌آن‌سه‌جنبه مذکور درنفس انسان بصورت اراده وعقل وعشق ظهور دارد ودرعالم‌طبعت‌بصورت الکتریسته ونور وحرارت درآمده‌است .

اکتسابی در محل خود بطور مفصل بیان شده‌است که معلومات و معارف بشر بردونوع‌اند یکی معلوماتی که برای هرفردی بدون‌تأمل وفکروبواسطهٔ‌حواس‌ظاهری که منشأ تمام معلومات سطحی وعلمی‌است‌حاصل‌شده‌وبوسیله قوای باطنی درمرتبهٔ بعدتجزیه وتحلیل گردیده‌وبصورت معلومات عمقی درمی‌آیداین معلومات که منشأآن همان‌حواس ظاهری‌است که کودك وبزرك وعالم وجاهل‌درآنها یکسان‌اند و بواسطهٔ تأثرات‌وتأثیرات حوادث‌وبرخورد اعصاب باوقایع وحوادث جوی وارضی حاصل میشود معلومات بدیهی گویند ومعلوماتی که بواسطه تجزیه وتحلیل عقلی وتفکر وتعمق حاصل میشود معارف

۱میر حکمت‌جلد اول‌ص۱۱۰ـ۹۶ـ۹۸

اکتسابی گویند این نکته قابل ذکر است که تمام معلومات ومعارف اکتسابی بشر بر مبنای همان معارف بدیهی وضروری استوار است ونیز بدیهی و اکتسابی بودن معارف ومعلومات ازامور نسبی است باین معنی که هر امری که برای فردی معلوم شود وجزء معارف او قرار گیرد برای او بدیهی محسوب میشود درصورتیکه ممکن است برای دیگری اکتسابی باشد نهایت بعضی ازمعارف هست که برای تمام افراد بدیهی است مانند ادراك حرارت و برودت وغیره که ازتأثیرات عضوی حاصل میشود وبا اختلاف بسیار کمی که از لحاظ ساختمان اعصاب افراد هست تقریبا تمام افراد درنحوه ادراك این قبیل امور دربدو امر یکسانند.

اکوان اربعه ـ هر موجودی دارای تقرر وحصول و کون مخصوصی است که بر حسب تحقیق استقرائی مجموع اکوان راچها را تا یافته‌اند و بعبارت دیگر اکوان وجودی اشیاء چهاراست .

۱ ـ کون سکونی
۲ ـ کون حرکتی
۳ ـ کون افتراقی
٤ ـ کون اجتماعی

توضیح اینکه موجودات را اگر بنگریم یا درحال حرکت‌اند یادرحال سکون یادر اجتماع‌اند یا درافتراق وباتوجه زیادتر درمیابیم که کون اجتماعی وافتراقی در کون سکونی ویاحرکتی میباشند لکن چون فلاسفه حالات موجودات را ازاین جهت برچهارقسم کرده‌اند مانیز عیناً ذکر کردیم .[1]

آلی ـ چنانکه درزیرعنوان کلمه نفس بیان خواهد شد فلاسفه در تعریف نفس گویند : نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است .

از کلمه آلی که درتعریف نفس آمده است تعبیرات و تعریفات مختلفی شده است محققان فلاسفه میگویند :

مراد از آلی اعضاء وجوارح ظاهری نیست بلکه قوای خاصی است که در موجودات

۱ ـ دستورالعلماء ج۱ ص۱۵٤

طبیعی موجود است مثلا در نباتات مراد از آلی قوهٔ تغذیه وتنمیه وتولیه است ودرحیوان علاوه برآن قوا احساس وادراك وخیال نیزهست وبالاخره درانسان باضافهٔ تعقل است[1]

الهی ـ علم باحوال وحقایق وموجوداتیکه دروجود خارجی وذهنی احتیاج به ماده نداشته باشند مانند وجود خدا وعقول وسایر مجردات محضه را «علم الهی وعلم اعلی» نامیده‌اند ازباب نامگذاری شیء باسم شریفترین جزء آن که بحث از «اله» باشد و «فلسفه اولی هم» نامیده‌اند زیرا بحث ازمبدء وعلت اولی مینماید و «ماقبل طبیعت» هم نامیده‌اند از آن جهت که معلومات آن برعلم طبیعی تقدم بالذات وبالشرف دارد و «مابعد طبیعت» هم نامیده‌اند ازآن جهت که ازفلسفه طبیعی تأخر وضعی دارد .

فلاسفه ازجمله واصطلاح « الهیات» بمعنی اعم معنای دیگری را میخواهند که بحث از امورعامه باشد که موضوع آن موجود مطلق است وازحالات وعوارض موجود بطورعموم و کلی بحث میکند در مقابل «الهیات بمعنای اخص» که بحث از حالات موجودات خاص مینماید مانند بحث ازاله وصفات واسماء آن وغیره [2]

الم ـ الم عبارت از ادراك منافر طبع است از آن جهت که منافر است زیرا هر امر منافری ممکن است ازجهتی ملایم باشد درمقابل لذت که ادراك ملایم باطبع است ازآن جهت که ملایم طبع است زیرا امر ملایم ممکن است ازجهتی دیگر و برای

۱ ـ دستور العلماء ج۱ ـ ص۱٦۲ ـ المراد بالالة ماهی کالقوی لاماهی کالاعضاء فیشمل النفس السماویة لان لها ایضاً قوة درا کة خیالیة وحساسه وقوة محرکة هی طبیعة الخاسه ـ شرح منظومه ص۲۸۰

وهذه الحداعنی قولنا کمال اول لجسم طبیعی آلی جامع لسائر النفوس اذلیس المراد بالالة المذکورة فی تحدید النفس ماهو کالاعضاء کل ماهی کالقوی مثل الغاذیة والنامیة والمولدة فی نفس النباتیة والخیال والحس والقوة الشوقیة فی الحیوان لامثل المعدة والقلب والدماغ والعصب وعلی هذا تقول النفوس الفلکیة داخلة فی هذا الحد اصدق مفهوم اللالی علیها ـ اسفارج ٤ ص ـ۳

۲ ـ دستور العلماء ج ۱ ـ ص ۱۵٤

شخص دیگر ویا درزمانی دیگر منافر باشد [1]

آخوند گوید الم ادراك منافر طبع است درمقابل لذت که ملایم باطبع است

دراینکه لذت والم ازامورثابت ومطلق وواقعی خارجی‌اند یا ازامور نسبی اعتباری اختلاف است.

محمد ذکریای رازی گوید الم جروج ازحال طبیعی است ولذت باز گشت بحالت طبیعی بنابراین لذت والم ازامور حقیقی متأصل درخارج نیستند.

قطب‌الدین میگویدلذت والم‌ازامور اعتباری‌اند وعبارت او چنین‌است .

الم ادراك ونیلی باشد ولکن‌وصول چیزی‌را که عندالمدرك آفت باشد ازآن‌دوی که آن چنان باشد [2]

الهام ـ قیصری گوید الهام کشف معنوی است وازخواص ولایت است‌ووحی اعم‌از الهام است زیرا وحی‌از راه شهود ملك وشنیدن سخن اوحاصل میشود که ازباب کشف شهودی است که متضمن کشف معنوی است وهم ازراه کشف معنوی بدون شهودفرشته و وساطت ملك حاصل میگردد وازخواص نبوت است گاهی کلمه‌وحی مرادف باالهام‌آمده است [3]

امر اعتباری ـ چنانکه قبلا بیان‌شد کلمه اعتباری وانتزاعی در فلسفه بـر

امرعام انتزاعی ـ اموری اطلاق‌میشوند که موطن وجودآنها عقل‌باشد ودرخارج مابازائی نداشته باشد ومتوقف براعتبار معتبر وانتزاع منتزع باشدچنانکه پیروان‌اصالت وجود گویند ماهیت امری است اعتباری یعنی متحقق درخارج نیست‌ومعدوم درخـارج و موجود درذهن است و اصالت‌ماهیتیان گویند :

وجود امری است اعتباری انتزاعی مرادشان این‌استکه آنچه متحقق‌درخارج‌است ماهیات متخالفه است وامری که مصداق مفهوم وجود باشد در خارج نیست وجود عبارت

۱ ـ شرح قیصری برفصوص‌ص۳۵

۲ ـ دستورالعلما ج ۱ ص ۱۶۲ـ درةالتاج بخش ۳ ص۹۰

۳ دستورالعلماء ج ۱ ص ۱۶۵

از مفهوم اعتباری‌است که موطن‌آن ذهن‌است [1]

امکـان ـ این کلمه از نظر مفهوم عامی‌آن مقابل امتناع است وعبارت ازسلب ضرورت‌ازجانب‌مخالف‌ویاسلب‌ضرورت ازطرف‌عدم ویاسلب امتناع‌ذاتی ازجانب‌موافق‌است چنانکه گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع‌الوجودنیست‌وعدم برای‌اوضروری‌نیست ومعنای خاصی آن که امکان خاص باشد عبارت ازسلب‌ضرورت هم ازجانب موافق وهم ازطرف مخـالف میباشد وبعبارت دیگر سلب ضرورت ازطرف وجود وعدم ومعنای‌آنکه گویندفلان‌امر ممکن‌است‌این‌است که‌وجودوعدم‌هیچکدام‌برای‌آن‌ضروری و حتمی نیست ولااقتضائی محض‌است‌یعنی‌نه مقتضی وجود است‌ونه مقتضی عدم

اهل معقول‌از کلمهٔ امکان‌این معنی رامیخواهندوازهمین‌جهت‌است که‌امکان‌خاص گویند ویاازجهت آنکه‌اخص‌ازاول‌است.فلاسفه‌مفاهیم‌ذهنی‌راازنظرانتساب آنهابخارج‌برسه قسم‌میدانندوبعبارت‌دیگرچون‌مقسم‌راامرذهنی‌قرارداده‌اندازآن‌جهت‌سه‌قسم‌حاصل‌شده‌است

۱ ـ وجوب‌بالذات. مراد ازوجوب امری است که‌تحقق آن درخارج ضروری‌بوده و عدم‌آن ممتنع باشدوبذاتهوبدون توجه‌بامری‌دیگـری خود مصداق موجودیت‌باشد

۲ ممتع بالذت مفهومی است که تحقق آن درخارج ذاتا محال باشد

۳ ـ ممکن‌بالذات امری که تحقق وعدم تحقق برای آن درخارج یکسان‌باشد وبعبارت دیگر بالذات‌نه وجود برای او ضروری وحتمی‌است ونه‌عدم وهریك ازدوطرف وجود وعدم مستند بعلت وغیراست ولکن هر گاه‌مقسم را خارج قرار دهیم نه‌ذهن دوقسم زیاد تر نخواهد داشت لکن آنچه وجودش بالذات ومن‌ذات ولذات است که خود فی نفسه مصداق‌موجودیت‌است واجب بـالذات است دیگر آنچه وجودش بالغیر است‌ممکن ذاتی است که بالذات لااقتضا است وبالغیر موجود ومعدوم میشود [2]

۱ ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۱۱

۲ ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱۹ـ۳۵ ـ واعلم‌ان مغی‌الامکان فی‌الماهیات سلب‌الضرورةالوجود والعدم عن‌الشیءوهوصفة عدمیة ـ رسائل ملاصدراص۱۱ومغی‌الامکان‌فی‌الوجودات‌الخاصه الناشئةعن‌الحق یرجع الی نقصانهاوفقرهاالذاتی و کونها تعلقیةالذوات ـ رسائل ص۱۲

امکان استقبالی ـ امکان استقبالی حال ووصف ممکن است برحسب آینده و سلب کلیه ضرورات فعلی است [1]

امکان استعدادی ـ امکان استعدادی عبارت از کیفیت استعدادی است که موجب تهیؤ ماده برای صور واعراض است بطور متعاقب وقابل شدت وضعف است وبه تعریف دیگر کمال مابالقوه ازآن جهت که بالقوه است وباعتبار امر مستعد استعداد میگویند وباعتبار مستعدله امکان استعدادی مینامند ودرهر حال امکان استعدادی نیز (درمقابل امکان ذاتی است که ازحالات سابقهٔ بروجود است وقابل شدت وضعف نیست وامرعدمی است و وبرحسب ماهوی شیء است) امری است موجود درمستعد وقابل شدت وضعف وبنام امکان وقوعی هم نامیده اند .

فاضل قوشجی گوید امکان استعدادی عبارت ازتهیؤ ماده برای کمال است بواسطه تحقق بعضی ازشرائط ورفع بعضی ازموانع وبرحسب قرب وبعد از مستعدله قابل شدت و ضعف است . [2]

امکان اشرف ـ بعداً در زیر عنوان قاعده امکان اشرف بیان خواهد شد که اشراقیان گویند هر گاه موجود اخسی یافت شود که ممکن اخس گویند بالضرورة والالتزام العقلی بایستی ممکن اشرف قبل ازآن موجود بوده باشد وبعبارت دیگر وجود ممکن اخس کاشف ازوجود قبلی ممکن اشرفی میباشد زیرا درنظام وجود هر مرتبهٔ مادونی ظل وسایه وشبهی از مرتبهٔ مافوق

---

۱ ـ سفار ج ۱ ـ ص ۱۹ ـ ۳۵ والامکان الاستقبالی سلب الضرورات جمیعا حتی الضرورة بشرط المحمول لکونه معتبرا فی الاوصاف المستقبلة للشیء ـ شرح منظومه ص ۶۳

۲ ـ اسفار ج ۱ ص ۵۷ ـ دستور العلماء ج ۱ ص ۱۹۱

وقد یوصف الامکان بالاستعدادی و هو بعرفهم سوا استعداد فان تهیؤ الشیء لصیرورته شیئاً آخر له نسبة الی الشیء المستعد وله نسبة الی الشیء المستعدله فبالاعتبار الاول یقال له الاستعداد فیقال ان النطفة مستعدة للانسانیة وبالاعتبار الثانی یقال له الاستعداد فیقال ان النطفه مستعدة للانسانیه وبالاعتبار الثانی یقال له الامکان الاستعدادی فیقال الانسان یمکن ان یوجد فی النطفه ـ شرح منظومه ص ۷۷

است ومرتبه اخس ظل مرتبه اشرف است وبنابراین اگر ممکن اخسی که ناسوت باشد موجود باشد لازم است که ممکن اشرف که به ترتیب عالم مثال وملکوت وجبروت است موجود باشد و ازاین راه بسیاری ازمسائل فلسفی راتوجیه وتفسیر مینمایند [1]

امور عامه ـ مسائلی که اختصاص بیك قسم ازموجودات نداشته باشد مانند وحدت ، شیئیت ، کلیت ، جزئیت ، ماهیت ، علمیت وغیرها امور عامه میگویند وبحث ازآنها ابحث ازامور عامه والهیات بمعنای اعم نامیده اند مثلا در الهیات بمعنای اعم بحث از وجود وموجود بطور کلی میشود وشامل وجود واجب وممکن وعقول ونفوس وفلکیات وعنصریات وغیره میشود وهمینطور بحث آن ازوحدت مخصوص بوحدت درامور خاص نیست بلکه کلی است وبحث آن در ماهیت مخصوص بماهیت خاص نیست بلکه بحثی است کلی ازماهیت بطور مطلق وهکذا تمام مباحث امور عامه مباحث کلی است وناظر بامری خاص نیست درمقابل الهیات بمعنای اخص که مثلا بحث ازعلم حق ویانفس انسان وغیره میکند [2]

مهمات اربعه ـ مراد عناصر اربعه است رجوع شود بکلمه آباء [3]

امهات مطالب ـ امهات مطالب یعنی اصول پرسشها ـ اهل نظر گویند درمقام تحقیق وشناسائی اشیاء سه نوع پرسش بکار برده میشود ویادرسه مرحله پرسش میشود که آنها را امهات واصول مطالب نامیده اند ازاین قرار :

۱ ـ مطلب «ما» یعنی سئوال وپرسش بوسیله «ما» وآن نیزدوقسم است یکی سئوال ازماهیت شارحه که مطلوب ازآن شناسائی شرح اسم ومعنای لغوی شیء موردنظر است دیگر مطلب «ما» حقیقیه که مطلوب ازآن پرسش شناسائی وحقیقت وماهیت منظوراست

۲ ـ مطلب «هل» یعنی سئوال بوسیله «هل» وآنهم بردوقسم است یکی مطلب هل بسیطه که مطلوب پرسش ازوجود شیء منظور است فی نفسه ودیگری مطلب هل مرکبه که مطلوب

---

۱ ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۶۷ شرح منظومه ص ۱۹۷

۲ ـ دستور العلماء ج ۱ ص ـ ۱۷۸

۳ ـ فتکون الامهات اعنی العناصر الاربعة ذی الموالیة ـ الاربعه شرح منظومه ص ۲۷۳ حاجی «والید را جهار تامیداند که عبارت ازمعدن ونبات حیوان وانسان باشد .

شناسائی وجود چیزی است برای شیء منظور ـ

۳ ـ مطلب «لم» که عبارت ازسئوال ازدلیل است وآن نیز بردوقسم است یکی مطلب ثبوتی که مطلوب ازآن شناسائی علت ثبوت موضوع است و دیگر «لم» اثباتی که مطلوب لم شناسائی علت حکم است[1]

ماحصل سخن آنکه اهل معقول گویند اساس کلیه تعاریف سه امراست که بادر نظر گرفتن آنکه هریك ازآن سه امر بردوقسم اند مجموعاًشش امر میشود.

۱ ـ پرسش ازشرح اسم شیء مورد نظر که سئوال از «ما» شارحهٔ گویند چنانکه سئوال شود «ما الخلاء وما الانسان.»

۲ ـ پرسش ازماهیت واجزاء ولوازم) ذاتی شیء منظور که پرسش بوسیله «ما» حقیقت گویند چنانکه سئوال شود «ما الحرکة وما المکان» یعنی ماهیت حرکت و مکان چیست

۳ ـ پرسش ازوجود شیء که سئوال بوسیله «هل» بسطه است چنانکه گویند «هل المکان موجودة»

٤ پرسش ازمحمولات وجودی اشیاء که درحقیقت سئوال ازوجود مقید است چنانکه گفته شود هل الانسان موجود له الکتابة

۵ ـ پرسش ازچرائی شیء درمرحله ثبوت یعنی سئوال ازواسطه در ثبوت چنانکه سئوال شود «لم کان الانسان ضاحکا» ومرادواسطهٔ در ثبوت باشدنه سئوال ازعلت غائی

٦ ـ پرسش ازچرائی وواسطه دراثبات چنانکه گفته شود «لم صار الانسان ضاحکا» و مراد سئوال ازعلت غائی است .

شیخ الرئیس گوید :اصول پرسشها منحصر به همین چهار اصل نیست وبواسطه من و این ومتی وای وایان و کیف نیز پرسش میشود چنانکه بواسطه کلمهٔ ای پرسش از امتیاز جوهری اشیاء می شود وبوسیله کیف پرسش از کیفیت اشیا شده وبواسطهٔ این پرسش ازتعیین

۳ ـ دستور العلماء ۱۸۰ ـ ۱۸۷

حصول درمکان وبواسطهٔ متی پرسش ازحصولاتی درزمان خواهدشد .[1]

ان وانیت یعنی وجود ودلیل «انی» یعنی برهانی که بواسطه آن ازوجود بر موجد استدلال میکنندوازاثر بموثر میرسند

آن ـ حد فاصل میان گذشته و آینده راآن میگویند که درحقیقت نهایت زمان گذشته و بدایت آینده است :«انیات» یعنی وجودات و تحققات انیات محضه» یعنی وجودات محضه فلاسفة گویند نفس وآنچه برتر وبالاتر از نفس است که عقول وما فوق عقول یعنی اسماء وصفات حق باشد «انیات محضه اند» یعنی برخلاف سایر موجودات که مرکب ازوجود وماهیت اند آنهاوجود بسیط وتحقق محض اند وترکیب وعدم وظلمت در آنها راه ندارد وغیر مشوب باماهیت وعدم ونقص وفقراند وفعلیات محضه اند زیرا تمام آنچه برای اشیاء دیگر بالقوه است برای آنها بالفعل است وازآن جهت حالت منتظرهٔ درآنها نیست و نقصی ندارند که بخواهند کامل شوند وفقیر نیستند که بخواهند بی نیاز شوند وتحقق وفعلیت محض اند وغیرآنها دارای دوجنبه اند یکی جنبه قوت و دیگری جنبه فعلیت یکی جنبه فقر وجودی ودیگری جنبه وجودی واز این جهت است که درمعرض کون وفساد وحرکت وتغیر وتبدل هستندوازفقر بطرف غناوازنقص بطرف کمال گرایند[2]

ضمناً کلمه انائیت یا انانیت که در کلمات فلاسفه دیده میشود مرادامری است که حافظ وحدت شخصیه وهویت وجودیه است

٤ ـ اس المطالب للناس فی استعلام الشیء ثلثه علم وکل منهم ما اثنان فالکل ستة فما قسمان احد هما هوالشارح وثانیهما هوالحقیقی فیطلب بما الشارحه اولا شرح مفهوم اللفظ مثل ما الخلاء وما العنقا و بما الحقیقه تعقل ماهیة النفس الامر منه مثل ما الحرکه وما المکان وهی بسیطا انما سمی بسیطاً لان المطلوب به وجود الشیء والوجود المطلق بسیط و مرکبا ثبت لان المطلوب به الوجود المقید کالکتابة والتعجب ونحو هما للانسان والوجود المقید مرکب من الوجود والقید لمیة ثبوتاً اثباتاً حوت ای یطلب بلم علة الحکم والواسطه له وهی قسمان واسطه فی الثبوت وواسطه فی الاثبات شرح منظومه ص۳۱

۲ ـ اسفار ج۳ ص ۹۸

بعضی ازفلاسفه‌میگویندآن امرنفس است وعده دیگر میگویند اجزاء اصلیه‌است که همواره بابدن باقی مانده ودرآخرت نیزمحشور میشود وبنابراین آنان اجزاءاصلیه را که شرح آن گذشت انانیت اشخاص میدانند

انتفاش ـ رجوع شود بکلمه تکاثف

انتقال ـ کلمه انتقال گاه اطلاق‌میشودبرحصول امری در امری دیگرمانند انتقال صورت مائی بصورت هوائی وانتقال جنین بانسان

وگاه‌اطلاق میشود برزوال حالتی‌وحصول حالتی دیگر مانند آنکه انسان جاهل عالم شده که ازجهل بعلم انتقال یافته‌است وبرامری که مکانی راترك وبمکانی‌دیگررود نیز انتقال گویند .

انتقال اعراض ازمحلی بمحلی‌واز موضوعی بموضوعی دیگر محال است باین معنی که عرض که‌پایدار بمحلی خاص‌میباشد بعینه بمحل دیگری منتقل نمیشود [1]

انحلال ـ یعنی برهم ریختن‌ومتلاشی‌شدن فلاسفه میگویند انحلال‌هرموجودی بواسطه بطلان صورت آن محقق میشود وانحلال‌هر امر مرکبی بوسیله بطلان صورت ترکیبی‌آن حاصل میگرددنه‌بواسطه فناء واجزاء آن زیرااجزاء درهرحال ازبین نمیرود بلکه صورتی رارها کرده ومتلبس بصورت دیگری میشود

انسان عقلی ـ چنانکه درزیرعنوان کلمه ارباب‌اصنام بیان شد .

افلاطون گوید : انسان‌حسی‌صنم‌ونمونه وپوتوی‌ازانسان عقلی‌است‌و کلیهٔ‌موجودات طبیعی اصنام‌موجودات‌عقلانی‌وروحانی هستند وبرای انسان افرادی است‌حسی‌وفردی‌است عقلانی افراد حسی صنم ونمونهٔ فردعقلانی‌هستند .

میرداماد گوید انسان عقلی‌روحانی بوده وجمع اعضاء آن نیزروحانی است‌وانسان طبیعی قشر و غلاف انسان محشور درآخرت است وباز گفته شده‌است که انسان طبیعی ظل وشبه انسان نفسی اخروی است .

آنچه از کلمای فلاسفه بدست می‌آید آنکه آنان برای انسان سه وجودقائل‌اند

۱ ـ دستورالعلماء ج۱ص ـ ۱۹٤

الف انسان حسی که درمعرض فساد وفناء وزوال است .

ب ـ وجودعقلانی که همواره ثابت‌بوده وحقیقت انسان حسی‌است .

ج ـ وجود شبهی برزخی که فاصلهٔ میان آندو است که انسان نفسی‌هم مینامند .

انسان حسی ضم انسان‌نفسی وانسان نفسی ضم ونمونهٔ انسان عقلی‌است

انسان موجود بوجود حسی را انسان سفلی هم نامیده‌اند ودرهرحال گوید آنچه محشور درآخرت است همان انسان برزخی است که انسان‌نفسی هم نامیده‌اند. [1]

آنچه از ظاهر کلمات فلاسفه فهمیده میشود اصطلاح انسان سفلی از اطلاقات افلاطون است .

انسان کبیر ـ جهان وجود رابانظام جملی‌خودعرفاء تعبیر بانسان کبیر کرده‌اند چنانکه ازانسان بمعنای حیوان ناطق تعبیر بعالم صغیرشده‌است‌ازآن جهت که‌تمام‌اعضاء رئیسهٔ جهان بزرك درانسان موجود است وبالعکس [2]

باین‌معنی که‌نسبت‌عقل‌اول‌رابعالم بزرك بمثابهٔ روح نسبت‌ببدن‌انسان‌ونفس کلیه را بمنزله قلب عالم بزرك میدانند .

انطباعـ انطباع نزداهل‌معقول بمعنای‌حلول‌اجزاءچیزی‌درچیزی‌دیگراست‌وبه‌همین معنی است‌قول بانطباع‌درموردحصول‌علم ووجودذهنی‌ودرابصار. درموردوجودذهنی کسانیکه قائل‌بانطباع اندمیگویند شبهی‌ازموجودات‌خارجی‌درقوه‌مدرکه‌وذهن‌انسان‌منطبع‌میشویعنی حلول‌میکند.درموردابصارپیروان‌انطباع‌میگویند شبه اشیاءخارجی‌دربصرمنطبع‌شده وازاین راه ابصار حاصل‌میشودنهایت درموردوجودذهنی‌وابصار بنابرقول بانطباع‌حلول عین‌اجزاء

۱ اسفار ج ۳ص ـ ۵۸ قبسات۱۱۳ ـ اسفار ج٤ ـ ص۱۱٤

۲ ـ لابدان‌یعرف‌ان‌نسبة‌العقل الاول الی‌العالم‌الکبیر وحقایقه بعینها نسبة‌الروح‌الانسانی الی‌البدن‌وقواه وان‌النفس الکلیة قلب‌العالم‌الکبیر کماان‌الناطقه قلب‌الانسان ولذالك‌سمی العالم‌بالانسان‌الکبیر ـ شرح‌منظومه‌ص۲۸ میبدی‌درمفاتیح خود که مقدمه شرح برد یوان است گوید صوفیه گویند مجموع فلکیات وعنصریات بمنزله یك‌بدن است که عقل اول روح اواست ونفس کلیه قلب‌او وروحانیات و کواکب وثوابت وغیرآن‌قوای‌او

شیء خارجی نیست بلکه شبه آنهااست

و گاه انطباع رابمعنای حلول‌عین اجزاء گرفته‌اندودرمحل خودبیان‌خواهدشد که انطباع باین معنی محال است:

انفصال ـ انفصال یعنی کسته بودن درمورد چیزی که ازشأن آن پیوسته‌بودن است وبعبارت دیگرانفصال درمقابل اتصال بوده وبمعنای عدم اتصال‌است در مورد چیزی که شأن آن اتصال است وچون انفصال مقابل اتصال‌است‌فلاسفه گویند: «الانفصال‌لایقبل الاتصال» زیرا شیء بامقابل خودجمع نمیشود چه آنکه انفصال‌راضداتصال بدانیم‌یاتقابل آندورا تقابل‌عدم وملکه بدانیم ودر هردوصورت اتصال قبول انفصال نمیکند زیراقابل باید بعدازقبول‌امری بامقبول خودجمع‌شودوموقعیکه انفصال‌باشد اتصال از بین میرود و بالعکس. این قاعده که یکی ازفروع‌قاعدهٔ کلیه«متقابلان‌دوامری‌هستند که ازجهت‌واحد ودر محل واحد جمع نمیشوند»

فلاسفه ـ بمنظور اثبات وجود هیولای اولی دراجسام بیان میکنندباین بیان که گفته اند ماجسمی واحد را میتوانیم باختیار خوددونیم کنیم وبدین ترتیب‌دوجسم موجود میشود دراین صورت سئوال میکنیم که آیاجسم واحد زائل ودوجسم دیگر حادث شده است‌مسلم‌جواب‌منفی‌است‌زیرابالوجدان‌میدانیم که‌همان‌جسم واحددونیم شده‌است‌ودوجسم شده است مجددا سئوال میکنیم که آیا آن دو جسم عین آن یکجسم اند باز جواب منفی است زیرا بالحس درمیابیم که اول یکجسم بوده‌است واکنون دوجسم شده است و بحکم این قاعده که «**الاتصال لایقبل الانفصال**» وبالعکس نمیتوانیم‌بگوئیم که جسم متصل واحد قبلی‌منفصل شده‌است وقبول انفصال کرده‌است وبعینه همان جسم اول است‌به اضافه انفصالی که عارض آن شده‌است پس‌ناچار باید درجسم یك‌امری باشد که باانفصال هردو موجود باشد وآن امرقابل انفصال واتصال باشد وآن غیرازصورت جسمیه است زیرا گفته‌شد که صورت جسمیه‌زائل شد ودوصورت جسمیه دیگر موجود شد یعنی صورت جسمیه قابل‌انفصال نیست پس‌آن امری که قابل‌اتصال وانفصال است ودرهرحال درجسم موجوداست هیولااست.

انفعال یاان ینفعل ـ انفعال یکی از مقولات‌نه گانه عرضی‌است وعبارت‌ازتأثری است که از فاعل درمنفعل حاصل میشود وبعبارت دیگرانفعال بمعنای قبول‌اثر و متأثر شدن امری‌است ازامری دیگرمانندتأثر آب‌از آتش«تسخن آب ازآتش»چنانکه‌فعل‌عبارت ازمؤثریت چیزی است درچیزی دیگر مانند تأثیر آتش درآب ودرهرحال هرچیزی که درچیزی دیگرتأثیر کند حالت مؤثریت‌شیء رافعل ومتأثریت‌شیء دیگر را انفعال یاان ینفعل مینامند

انفعالات وانفعالیاتـ کیفیات‌محسوسه‌بیکی‌ازحواس هرگاه‌ازامورراسخه‌باشند یعنی باسرعت زائل نشوند انفعالیات نامیده‌اند واگر از کیفیات راسخه‌نباشند وباسرعت زائل شوند انفعالات مینامند مانند زردی ترسان «یاء» در کلمه انفعالیات‌برای تأکید و مبالغه‌است [1]

انقلاب ـ انقلاب‌درعناصر بمعنای‌تبدیل صورتی بصورت دیگراست که کون‌وفساد نامیده‌اند:

آخوند گوید انقلاب صورت بصورت دیگر بطور تدریج انجام میشود نه بطور دفعی وبواسطه حرکت جوهریه که در هیولای اجسام است به نحو ممتد و تدریج‌متحقق میشود واگر حرکت جوهریه نمیبود انقلاب محال بود زیرا ممکن‌نیست که مثلا بطور دفعی صورت آب تبدیل بهواشود بلکه این عمل باحفظ وحدت مادهٔ مخصوص‌و متشخص بطور تدریج انجام میگردد واگر دفعی میبود وحدت اشیاء محفوظ نمی‌بود چنانکه طفل دراثر تبدلات خاص تدریجی جوان وپیر میشود ودرعین حال وحدت شخصیه و هویت او محفوظ میماند بطوریکه گویندهمان طفل‌است که مردشده‌است [2]

شیخ‌الرئیس نیز گوید مراد از انقلاب عین آن نیست که‌امری معدوم شده‌وامری دیگر موجود شود بدون‌آنکه ازشیء اول چیزی باقی ماند واگرچنین باشد باید گفت امری معدوم شده وچیزی دیگر حادث شده‌است ونتوان منقلب‌الیه را منسوب به منقلب

---

۱ ـ دستورالعلماء ج ـ ۱ ـ ۲۰۵

۲ ـ اسفارج ۲ ص ۹۰

عنـه دانست در صـورتی که چنین نیست و مـا گوئیم مثلا آب است که تبدیل بهوا شده‌است .

بلکه مراد ازانقلاب آن‌است که آنچه موصوف بصفت‌خاص است همان‌امر موصوف به صفت دیگر شده‌است وقهرا چیزی ازشیء اول باقی مانده که درشیء دوم موجود است وهمان امراست که مصحح‌انتساب شیء دوم به‌شیء اول‌است [1]

انوار اسفهبدیه – مراد نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقهٔ فلکی یا انسانی [2]

انوار قاهره – شیخ اشراق عقول مجرده را بطور مطلق‌اعم ازطولیه وعرضیه انوار قاهره نامیده‌است توضیح آنکه گوید ازنورالانوار(ذات حق) بلاواسطه نوراول‌صادر شده است واز نور اول ازجهت شهودش ذات حق را نور دوم واز جهت شهودش‌ذات خودرا نفس اول وازجهت شهـودش ذات حـق‌رابـواسطه‌نـوراول یـك‌نورقاهر وبواسطه شهودش ذات حق را بلا واسطه نور اول‌قاهـردیگـر وبـواسطه شهـودش نـور اول را یك نفس و بـواسطه شهـودش ذات خـود را نفس دیگـر و بـه همـین ترتیب هـر چـه وسائط زیاد تر شود تکثرات زیادترمیشوند وعقول ونفوس طولیه خود منشأصدور انوار عرضیه‌اند ودر حال شیخ اشراق اصطلاح «انوار قاهره» را بر عقول بطور مطلق اطلاق میکند و از اصطلاح «الانوارالقاهرةالاعلون» عقول‌مجرده‌متـرتبه‌طولیـه رااراده کـرده وقواهر عالیه نامیده‌است

انـوار قـاهره سافلـه – مراد ازاین اصطلاح عقول متکافئه‌عرضیه‌است که

۱ ـ شفا ج ۲ص ۴۵۰

۲ ـ فیکون مدبرها ای مدبر الافلاك نور مجرد ای‌عن‌المادة لاعن‌العلاقة و علتهامجـردة عنها وقد نسمیه‌ای‌مدبر الفلك‌وهو نفسه‌الناطقه‌النورالاسفهبدیه لانه باللسان الفهلوی زعیـم الجیش ورأسه والنفس‌الناطقه رئیس‌البدن ومافیه‌من‌القوی ولهذا کانت اسفهبدالبدن شرح حکمه‌الاشراق ص ۳۵۴

والنور الاسفهبد لایتصرف فی‌البرزخ الابتوسط مناسبة ماوهی ماله‌ای‌للنورالاسفهبد مع‌الجوهر اللطیف‌الذی سموه‌الروح‌ـشرح حکمه‌الاشراق ص۳۶۱

ازآن تعبیر « بانوار متکافئه» هم‌شده‌است

همانطوربکه بیان شد فلاسفهٔ مشاء در مقام بیان ترتیب نظام آفرینش نظرباشکالاتیکه در زمینه تکوین‌موجودات ازذات‌حق‌پیش‌آمده‌است‌نظام‌آفرینش‌را ازمجردات‌شروع کرده‌اند توضیح آنکه در مقابل اصول مسلم خود که عبارت از اصل لزوم‌سنخیت‌میان‌معلول‌وعلت باشد با توجه به قاعدهٔ «الوحد لایصدر عنه الاالواحد» که مفادآن این است که امرواحد از جمیع جهات نمیتواند که منشأ معلولات‌متکثرهٔ مختلفه گردد باین امر توجه کرده‌اند که‌چگونه حادثات وکائنات متکثره ازذات واحد من جمیع جهات پدید آمده است وبا توجه باصل اول که لزوم‌سنخیت میان علت‌ومعلول باشد متوجه شده‌اند که‌چگونه ممکن است حوادث‌متغیره که دستخوش تحولات وتغییرات‌اند ازذات ثابت ازلی‌وابدی‌پدیدآیند بنابراین دو اشکال اساسی بر مبنای دواصل که پیش‌آمده است از این‌قرار

۱ کیفیت‌ارتبات حوادث‌بثابت

۲ کیفیت‌صدور متکثرات‌ازذات واحد

بمنظوردفع اشکال‌اول‌وحل آن‌فلاسفه هر یك نظریات خاصی ابراز کرده‌اند و برای دفع اشکال‌دوم‌نظم‌وترتیب خاصی‌برای جهان‌آفرینش‌قائل‌شده‌ومیگویند‌اول ما صدرعقل است وعقل مجرد وبسیط استو ابتدا یك عقل ازذات خدا صادرشد وطبعاً دوجنبه‌داشته که‌یکی جنبه‌امکان ذاتی ودیگری‌جنبهٔ‌وجوب غیری جنبهٔ اول‌ازجهت انتسابش‌بذات‌خود وجنبهٔ دوم ازجهت انتسابش بآفریننده‌ومبدءاول است

ازجهت‌انتسابش‌بذات‌خداومبدء اول عقل دوم و ازجهت امکان‌ذاتی وانتسابش‌به خودنفس اول و همین طور تابرسد بعقل دهم‌ونفس نهم که‌آنها را عقول ونفوس طولیه مینامند و از جهات متکثره دیگریکه خود بخود ـ میان عقول و نفوس طولیه حاصل میگردد عقول و نفوس عرضیه پدید میآیند اشراقیان ترتیب نظام‌وجودی‌مشائیان‌رابترتیبی که فوقابیان‌شد برمبنای اصل‌پذیرفته‌اند لکن‌میگویند. جهات متکثره بمـراتب زیادتر ازآن چیـزی است که مشائیان بیان کرده‌اند وازاین جهت عقول ونفوس غیرمحصوراند:

اشراقیان مجردات راأعم ازعقول ونفوس انوار مجرده نامیده‌اند وعقول رابطور کلی

«انوار قاهره» نامیده‌وعقول طولیه را«انوار قاهره اعلون» وعقول‌عرضیه را«انوارقاهرهٔ‌سافله» نامیده اند .

درهرحال بعد ازعقول ونفوس طولیه‌وعرضیه وصدور عالم اجسام‌درطرف‌جسمانیات نظام آفرینش عناصر ومواليد شروع ودرطرف مجردات عالم‌نفوس ناطقه وملکوت‌واشباح مثالیه است .

انوارقاهره صوریه ـ مراد عقول عرضیه‌است که ازآنها تعبیربانوارقاهره سافله‌هم کرده‌اند چنانکه بیان شد .

انوارمجرده ـشیخ اشراق ازمجردات یعنی عقول ونفوس تعبیربانوارمجرده کرده است وآنهارا انوار الهیه‌میداند[1]

انوارمجرده مدبره ـ مراد از انوار مجردهٔ مدبره نفوس ناطقه‌است اعم‌ازنفوس ناطقهٔ فلکی ویاانسانی وهر گاه باقید کلمهٔ انسان ذکر و گویند «الانوارالمجردةالمدبرة فی‌الانسان» مراد نفوس ناطقهٔ انسانی است و گاه تعبیر«بانوار مدبره متصرفه» کرده‌اند و مشائیان تعبیر بنفوس‌مدبره کنند درمقابل نفوس کلیه که‌درترتیب نظام آفرینش‌قائل‌اند[2] در کلمات شیخ اشراق ازنفوس‌ناطقه کایه تعبیر «بارواح مدبره» هم‌شده‌است

انـوارمـدبـرهٔ‌برزخیه ـ مراد نفوس ناطقهٔ‌است وبرزخ ازنظراشراقیان اطلاق براجسام شده است .

انوارمتکافه ـ مراد عقول ونفوس عرضیه‌است

انیـات‌بسیطه ـ مراد عقول ونفوس‌اند که وجودات محضه وبسائط‌اند

انیات تعلقیه ـ مراد وجودات ممکنات است که صد راازآنها تعبیر بـوجودات تعلقی‌ارتباطی نموده‌است وبلکه صرف تعلق وربط میداند .

انیات‌روحیه ـ مراد موجودات روحانی ومجردات یعنی عقول ونفوس‌اند.

اوسط ـ حد وسط درصغری و کبرای قیاس راحد اوسط هم میگویند زیراواسطه

۱ ـ شرح‌حکمةالاشراق ص۳۶۸

۲ ـ شرح‌حکمةالاشراق‌ص ۳۳٤ ـ ۳۵۱ ـ۳۶۹ ـ۳۰٤ـ ۲۸۳

درسرایت وجریان حکم‌ازاکبرباصغراست .

اول ماخلق ـ اولین مخلوق‌رافلاسفهٔ منشاء عقل اول میدانند ومیگویند «الاول لاماهیةله» یعنی ذات اول که مبدءالمبادی است وجود محض وبسیط است و اورا ماهیتی نیست ودر هرحال مشائیان اول ماخلق راعقل اول و اشراقیان نوراول یا قاهر اول نامیده‌اند .

حکماء فرس دومین مخلوق را«اردیبهشت» وسومین‌را «شهریور» و چهارمین را «اسفندارمذ»وپنجمین‌را «خرداد» وششمین را«مرداد» نامیده‌اند،[1]

اولیات ـ تصدیقات وتصورات بدیهی وقضایای ضروری رااولیات میگویند زیرا حصول وبدست آمدن آنها ضروری بوده ونیازی بفکر وتأمل واستدلال‌ندارند .

ونیز از آن جهت اولیات میگویند که قابل تعریف نیستند و تعریفاتیکه برای آنها شده است‌همهٔ‌آنها تعریفات دوری‌است زیرا تمام مسائل برهانی بازگشت‌به‌بدیهیات می کنند وبدیهیات خوداصولی میباشند که نیازی به برهان‌ندارند مانندقضایای«النقیضان لایجتمعان ولایرتفعان » واصل«هوهویت» وغیره که‌ازقضایای‌اولیه‌اندومستنداکثربراهین واستدلالات‌اند[2]

اهرمن ـ حکماء فرس معتقد بدواصل بودند که یکی‌نور ودیگری‌ظلمت باشد و بعدا ظلمت را«اهرمن» ونوررا « آهورمزدا» نامیده‌اند و از آندو بخدای خیر و خدای شرتعبیر کرده‌اند .

وشاید اینکه بعضی ازفلاسفه از وجودتعبیر بخیرمطلق کرده‌اند منشأ آن همان فلسفهٔ حکماء فرس درمورد خدای خیر وخدای شر باشد.

ای ـ مطلب‌ای یعنی‌پرسش ازمابه‌الامتیاز وفصل‌وجوهریت اشیاء چنانکه گویند «الانسان ای شیء هوفی‌ذاته یافی جوهره » ومراد این‌است که آنچه مخصوص به انسان

۱ ـشرح حکمةالاشراق‌ص ۳۲۱در کلمات شیخ‌اشراق‌نقل‌ازحکماءفرس درمقام‌نامگذاری موجودات مترتبهٔ فقط نام‌موجود وصادراول تاششم برده شده‌است

۲ ـ اسفارج ۱ ـ ص۹۱

وازذاتیات مختصه اواست بیان شود .

ایجاد ـ دردستورالعلماء ایجاد مرادف باابداع آمده‌است

صدرا میگوید : غرض از ایجاد عالم ایصال‌هرممکنی بکمال مطلوب خودمیباشدو بعبارت دیگر غرض از ایجاد افاضهٔ جود وسیر ممکنات ازمراتب دانیهٔ خود باعلی‌مرتبهٔ کمال وبدرجهٔ خیر محض ووصول باعلی مراتب ممکن میباشد ودرهرحال‌صدرا ایجاد را مرادف باخلق‌قرار داده است ولکن ازبررسی کلمات او و سایر فلاسفه مستفاد میشود که ایجاد اعم ازابداع واختراع وتخلیق بمعنای اخص‌میباشد[1]

ایس ـ ایس یعنی وجود درمقابل لیس یعنی عدم:

ایس دهری ـ ایس دهری یعنی وجود دهری میرداماد میگوید فلك‌اقصی ازجو لیس مطلق وجوف عدم‌صریح خارج ودرفضای ایس دهری قرار گرفته‌است .

ایساغوجی ـ ایساغوجی کلمهٔ مرکب است واز سه جزء ترکیب‌یافته‌است :

۱ ـ ایس

۲ ـ اغو

۳ ـ اجی

معنای جزء اول «تو»

معنای جزء دوم «من»

وجزء سوم«انجا» میباشد وبعد ازترکیب از معنای اصلی‌خود نقل شده و بمعنای کلیات خمس آمده‌است

بعضی میگویند کلمهٔ ایساغوجی یك کلمه است ومعنای آن«گل پنج‌برك است» وازاین‌جهت به کلیات خمس اطلاق شده‌است ودرهر حال کلمه ایساغوجی‌یونانی‌بمعنای گل پنج برك است [2]

ایـن ـ این یکی از مقولات نه گانه عرضی‌است وآن عبارت‌ازبودن‌چیزی است

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص۲۲۳ـ اسفارج ۲ ـ ۱۵۹

۲ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص۲۲۷

درمکان‌معین ومخصوص

بعضی‌میگویند« این» عبارت‌ازنسبت‌چیزی است‌بمکان

شیخ میگویند «این» بردوقسم‌است یکی‌حقیقی که عبارت ازبودن‌شیء است‌درمکان معین ومحدود ومخصوص بخود ودیگری غیر حقیقی وآن عبارت از بودن شیء است در مکان بزرگتر ازخود[1]

۱ـقطب‌الدین گوید این بودن‌شیءاست‌در مکان ـ درة‌التاج بخش سوم‌ص۹۷

حاجی گوید هیئة‌تحصل‌من کون‌الشیء‌فی‌المکان این ـ شرح منظومه‌ص۱۳۸

ب

باطل – این کلمه‌درمواردی چند بکاربرده میشودالف–هر امری که‌نادرست‌باشد ب–امریکه مورداعتناو توجه‌نباشدج–امریکه‌بی معنی ولغو باشد

از نظر فلاسفه هر فعلیکه مطابق وموافق باغایت مناسب آن نباشد یعنی مناسب با غایت مالا جله الحرکة نباشد باطل است وبعبارت دیگر هر گاه غایت مناسب بامبادی فعل محقق نشود آن فعل انجام شده باطل است

بعضی بدون‌قید کلمهٔ مناسب‌میگویندهر گاه‌فعلی‌منتهی‌بغایت‌مطاوب بغی‌مالاجله الحرکة نشود آن فعل باطل است

باعثه – یکی از قوای‌محرکهٔ حیوانی راقوهٔ باعثه یاباعثه بطورمطلق نامیده‌اند و آن عبارت ازقوهٔ‌ایست که بدنبال قوة شوقیه حاصل وانگیزندهٔ حیوانات برای انجام فعل میباشد[1] –

بحت – این کلمه‌در سخنان فلاسفه مرادف با محض آمده است چنانکه گویند ذات حق وجودبحت است یعنی وجودمحض وغیرمشوب باماهیت‌است‌یعنی‌مرکب ازد وامر که یکی وجود ودیگری ماهیت‌باشد نیست و یا گویند نفس و موجودات بالا تر ازآن وجودات بحته‌اند یعنی‌ازجهت تجردمحضی که دارندمثل آنکه وجودات‌محضه غیرمشوب

۱ دستورالعلماء ج ۱ص۲۲۸

ومخلوط با ماهیات‌اندو درهر حال‌بعضی اوقات باشیائیکه‌درمرتبهٔ وجودی‌اعلی و اشرف‌اند مانند عقول ونفوس مجرده وجودات بحته گویند

بخت – این کله اغلب مرادف با کله اتفاق آمده‌است‌وچنانکه اشاره‌شد بعضی ازفلاسفه مانند ذیمقراطیس‌معتقد بودند که کرات و عوالم نامتناهی نبوده و ازبرخورد عدهٔ زیادی از اتم‌ها بر حسب اتفاق بوجود میایند.وجودات وکائنات عالم تابع غایت و غرضی نیستند و منبعث از علل خاص و تابع نظام‌معینی نمی باشند این عده را قائلین به‌بخت و اتفاق نامیده‌اند[1]

بداء – یعنی ظهورامری یا رأیی بعد از خفاءآن. این مسئله یکی از مسائل کلامی است ومبنای بحث آن چنین است که ایا بداء درباره خدای عالم جائزاست یا نه باین معنی که ممکن است خدای متعال امری‌را مقرر گرداند و بعداً انصراف حاصل کند متکلمان‌اغلب میگویند انتساب بداء باین معنی بذات‌حق درحکم کفراست واز طرفی‌خود درشرایع این گونه اموردیده شده است لذا در فکر توجیه و تفسیر آن در باره ذات حق افتاده‌اند و گفته‌اند بداء در مورد خدا باین معنی است که بندگان امری و حکمی را طوری تصور کنند وحال آنکه در لوح محفوظ‌غیر ازآن باشد وچون آنچه مرقوم‌در لوح محفوظ است از بندگان مخفی است لذا توجه‌بدان ندارند وخلاف آنرا در لوح محو واثبات ویا عالم‌قدر مشاهده میکنند و موقعی که برای آنان آنچه در لوح محفوظ مضبوط و مرقوم است معلوم و خلاف آنچه فکر میکنند اشکار گردید فکر میکنند بداء حاصل شده است

بدائیه – یعنی کسانیکه در حق خدا بدأرا جایز میدانند و گفته‌اند که مانعی نیست که خدا حکمی را صادر کرده و بعد از مدتی مخالف‌آن حکمی دیگر صادرنماید وکاری را بخواهد و قبل از انجام آن خلاف انرا بخواهد

بدعت – هر امر تازهٔ را بدعت گویند بدعت در امور مذهبی باین معنی است که کسی خلاف اصول مسلمه مذهب امری را ایجاد ووارد در مذهب نماید

۱ – شفاج۱– ۲۶

بدیهی – تصورات وتصدیقاتیکه حصول آنها متوقف بر کسب و استدلال نباشد بدیهیات میناءندو آنها بر شش قسم‌اند.

الف-اولیات

ب-فطریات

ج-مشاهدات

د-متواترات

ه - حدسیات

و-تجربیات

برزخ – درلغت بمعنای حائل وواسطه میان دوچیزاست وعالم مثال را از آن جهت عالم برزخ میگویند که حاجز میان اجسام کثیفه وعالم ارواح مجردهٔ است وحد فاصل میان دنیا وآخرت را نیز برزخ میگویند

برازخ خاضعه – این اصطلاح را شیخ اشراق بر عناصر جسمانی اطلاق کرده‌است باعتبار آنکه عناصر جسمانی در مقابل افلاك و اجرام علوی خاضع بوده ومتأثر از برازخ علویه‌اند .

گاهی از عنصریات تعبیر به «برازخ قابسه» شده است باعتبار آنکه عنصریات انوارخودرا از افلاك اقتباس مینمایند .

برزخ خافی – کلمه خافی مرادف بامظلم است در کلمات شیخ اشراق کلمهٔ خافی گاه بدنبال جسم آمده است «الجسم الخافی» و گاه بدنبال برزخ «البرزخ الخافی» و در هرحال مراد جسم غیر منیرومستنیر است که گاه از آن تعبیر به « الجوهر الغاسق » کرده است

برازخ قاهره – مراداز برازخ قاهره افلاك و اجرام علوی اند که مسلط بر عناصر وعنصریات و موالید ثلث‌اند .

گاهی از افلاك تعبیر به برازخ علویه شده است در مقابل برازخ سفلیه که اطلاق بر عناصر

شده است[1]

برزخ مثالی – مراداز اصطلاح برزخ مثالی عالم مثال است که برزخ میان عالم ارواح مجرد وجسمانیات است

وبرمرتبهٔ کمال روح حیوانی که فاصلهٔ میان نفس ناطقه وروح حیوانی درمرتبهٔ پست است اطلاق شده است.

وبرروح حیوانی درمرتبهٔ اول وادنای خود از آن جهت که فاصل میان قلب و روح انسانی است اطلاق شده‌است[2]

محی الدین عربی کلمهٔ برزخ را در دو مورد بکار برده است یکی عالم برزخ که محل انتقال ارواح بعد ازمفارقت ازبدن میباشد ودیگری حد فاصل میان ارواح مجرده واجسام.[3]

شیخ شهاب الدین کلمهٔ برزخ را بطورمطلق بر اجسام اطلاق کرده است او از وجود تعبیر بنورو ازماهیت تعبیر به ظلمت واز جسم تعبیر به برزخ کرده است[4]

١-واما حکماء الاشراق فیعبرون عن الاجسام الفلکیه و العنصریه بالبرازخ العلویه والسفلیه و اما عندنا وعند اهل الشرع واهل المعرفة فالبرازخ هو الصورة المجردة عن المادة دون المقدار -شرح منظومه ص ١٨٣

البرازخ العلویه یعنی الافلاك-شرح حکمة الاشراق ص٤٠٢- وان اقتضی البرزخ ای الجسم شرح حکمة الاشراق ص ٣٠٠

٢- اسفار ج ٤-ص ١١٦

٣-اسفار ج١-١٠٨ علیك ان تعلم ان البرزخ الذی یکون فیه الارواح بعد المفارقة من النشأة الدنیاویة هو غیر البرزخ الذی بین الارواح المجرده و بین الاجسام شرح فصوص قیصری ص ٣٢

٤- کل جسم اما ان یکون فارداً ای منفرداً یعنی البسیطة وهو ما لا ترکیب فیه من برزخین مختلفین کالافلاك والعناصر واما ان یکون مزدوجاً ای مرکباً ازالازدواج هو الاجتماع والترکیب کالموالید الثلاثة و کل فارد اما ان یکون حاجزاً وهو الذی تمنع النور بالکلیة واما لطیفاً و هو الذی لایمنعه اصلا واما مقتصداً وهو الذی یمنعه منعاً غیر تام- شرح حکمة الاشراق ص٣٠٢

برازخ مستقله - مراداز این اصطلاح افلاك است درمقابل برازخ غیرمستقله که کواکب اندزیرا قدما کواکب را از جهت آنکه مرکوز در ثخن افلاك میدانستند برازخ غیر مستقله نامیده‌اند وهمانطور که بیان شد ازمجموع افلاك و کواکب تعبیر به برازخ علویه کرده‌اند.

بعضی ازفلاسفه مشاء اصطلاح «البرازخ العلویه» را اطلاق کرده‌اند برعالم مثال

برزخ میت - مراد جمادات است [1]

برق - فلاسفهٔ قدیم درمورد کیفیت وچگونگی حدوث برق میگویند برق عبارت ازاشتعالی است که‌ازاصطکاك وبرخورد شدید مواد ترا بی‌دخان صاعد وانشقاقیکه در اثر مدافعهٔ مواد دخانی وترا بی‌حاصل میشود. [2]

برهان - برهان بمعنای حجت ودلیل است ونزدمنطقیان قیاسی است که‌مقدمات آن ازیقینیات باشد اعم ازآنکه ازبدیهیات یا اکتسابیات که منتهی بدیهیات میشود باشد برهان یکی ازضاعات خمس است رجوع شود بکلمهٔ ضاعات خمس. [3]

برهان اسدواحضر - یکی ازبراهین ابطال تسلسل را برهان اسدواحضر مینامند وبیان آن ازاین قراراست

تمام سلسله غیر متناهی دراین حکم که هیچیك ازآن سلسله موجود نمیشوندمگرآنکه واحدی دیگر قبل ازآن موجود باشدمساوی ومشترك اندپس مجموع آنهاهم موجودنمیشوند مگرآنکه واحدی دیگر قبل ازوجود آنها موجود باشد وآن علت محضه است. [4]

برهان ان - برهان ان عبارت ازبرهان وطریقهٔ استدلال ازراه معلول جهت کشف علت است واین نوع برهان برهان اکتشافی است.

---

۱ - فی احکام هذا البرازخ ای الاجسام البرزخ المیت ای الجماد وهوجسم الذی لیس فیه ... شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۲

۲ - شفاج ۱ - ۲۷۲

۳ - دستورالعلماء ج ۱ - ۲۳۶

۴ - اسفارج ۱ ص ۱۵۰

برهان انضمام - برهان انضمام یکی از براهینی است که بمنظور ابطال جزء لایتجزی اقامه شده است وبیان آن ازاین قراراست.

هرگاه چند جزء ازاجزاء را ضمیمهٔ یکجزء کنیم دوفرض میتوان کرد.

الف - بجزء اول یعنی منضم الیه چیزی افزود شود. ب - به جزء اول چیزی افزوده نشود این دوفرض را بر پیروان اثبات ووجود جزء عرضه میکنیم و سئوال میکنیم که ایا بجزء اول چیزی افزوده‌میشود یا نه درصورتیکه جواب منفی باشد تداخل محال لازم میاید و لازم میاید که تمام جهان جسمانی یکجزء باشد ودرنتیجه جسمی موجود نباشد زیرا آنها جزء را جسم نمیدانند واگرجواب مثبت باشد یعنی آنکه بحجم جسم چیزی افزوده‌میشود ودرنتیجه هراندازه از اجزاءضمیمهٔ هم شوند برحجم جسم افزوده میشود «برحجم منضم الیه» دراین صورت قهراً برای هریك ازآن اجزاء حجمی خواهد بود وتجزیه وتقسیم میشوند [1]

برهان ترتب - برهان ترتب یکی ازبراهین ابطال تسلسل میباشد وبیان آن ازاین قرار است

سلسلهٔ غیر متناهی مفروض ازعلل ومعلول برحسب اقتضای ترتب بایستی بنحوی باشد که هرگاه هریك از آحاد آن سلسله منتفی گردد مراتب بعدی آن نیزخودبخود منتفی گردد زیرا هرمرتبهٔ ازمراتب بعد مترتب بر مرتبهٔ قبل است والا ترتبی درکار نخواهد بود:

این حکم درتمام مراتب سلسله جاری است وبنا براین بحکم عقلی کلی میتوان گفت که تمام مراتب سلسله باید طوری باشد که هرمرتبهٔ از مراتب قبل علت وجودی مرتبهٔ بعد خود باشد و باانتفاء آن مراتب بعدی منتفی شوند وبنا براین ناچار باید مبدئی باشد که با فرض انتفاء آن تمام سلسله منتفی شودوبا فرض وجود سلسله (یعنی فرض این است که سلسله موجود است)

آن مبدء موجود میباشد و آن مبدء ناچاربایدطوری باشد که‌قبل ازآن مرتبهٔ یاواحدی غیر ازآن نباشد و الا بازهم احتیاج بمرتبهٔ قبل خواهد داشت:

واگر فرض شود که‌چنین مبدئی اصولا موجود نباشد لازم‌میاید که هیچیك از احادسلسله

---

۱ - اسفارج ۲ - ص ۱۰۴

موجود نباشد زیراوجود وعدم سلسله بنا بر آنچه مذکورشد بسته بآحاد مراتب‌قبل‌است.
وبالاخره هرگاه منتهی بمبدئی که ازلی و ابدی و دائم الوجود باشد نگرددلازم‌میاید که هیچیك ازآحاد سلسله موجود نباشد ودرنتیجه سلسله موجودنباشد واین خلاف‌فرض وواقع است.

برهان تضایف ـ برهان تضایف یکی از براهینی است که‌بمنظورابطال‌تسلسل اقامه کرده‌اند وبراصل تقابل تضایف استواراست باین بیان .
شکی نیست که تقابل میان علت ومعلول تقابل تضایف میباشد و دراین صورت اگرفرض شود که سلسله علل‌ومعلول منتهی بمبدئی که علت محض باشد نشوند وهر یك از مراتب سلسله راکه فرض کنیم معلول ما قبل وعلت ما بعد خود باشد ازدوجهت موردنظروتوجه قرار میگیرند

الف‌ـ نظر بمراتب سلسله درجهت مبدء وما قبل خود .

بـ نظربمراتب سلسله‌درجهت‌خلاف‌مبدء‌یعنی‌ما بعدخود.

با توجه‌بدو مقدمه و جهات فوق میگوئیم.

هریك از مراتب سلسله راکه از جهت استناد آن بماقبل خود مورد لحاظ قرار قرار دهیم درمیابیم که معلول محض است درصورتیکه بحکم تضایف میان علل و معلول محال است که معلول بدون علت باشدوناچار بایستی منتهی بعلت محض گردد که‌خود معلول نباشد: در جهت دیگر یعنی از جهت استناد ان بما بعد چون باعتبار و جهتی علت است لذا ذاتاً معلول است وتضایف حقیقی برقرار میشود .
بعضی این برهان را باین طریق بیان کرده‌اند.
هریك از احاد سلسله‌را که‌نهایت فرض کنیم معلول محض ما قبل خودمیباشدوچون‌نهایت وآخرفرض کرده‌ایم‌جنبه‌علیت‌نداردوبنابر این هریك از آحاد سلسله‌را که‌موردلحاظ‌قرار دهیم بدون استناد بما بعدش معلول محض خواهد بوده و لازمهٔ معلول محض بودن علت محض داشتن است بحکم تضایف و در نتیجه موقعی میان آن تضایف برقرار میشود که علت محضی‌داشته‌باشد.

بعبارت دیگرهریك از آحاد سلسله را که فقط باستنادبما قبل خود مورد نظر قرار دهیم و یا هر واحدی ازمرتبه را نهایت قرار دهیم یعنی باستناد بما قبل خود مورد لحاظ قرار دهیم وفرض کنیم که آن‌واحد نهایت است در این صورت آن واحد معلول محض بوده و طالب علت محض است.
این‌امر عقلادرست‌است که مثلا یکمرتبهٔ‌هزار ازآن‌سلسله‌را موردنظر قرار دهیم و در این فرض واحد هزارمین‌آخرین واحد مرتبهٔ هزار است ومحققاً آن واحد معلول محض است و طالب علت محض خواهد بوده بحکم تضایف
درهرحال برحسب فرض هرواحدی را باستناد بماقبل خود مورد توجه قرار دهیم معلول محض است‌و موقعی تضایف برقرارمیشود که علت‌محض داشته باشد[1]

برهان تطبیق ـ برهان تطبیق‌را فلاسفه‌برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده‌اند وبرای ابطال تسلسل نیز بکار برده شده است‌ساده ترین‌طریق‌بیان‌آن از این قرار است .
دورشتهٔ ممتد متوازی فرض میشود و قسمتی ازیکی ازآن دورشتهٔ‌مفروض‌قطع وجدا میشود وبعد رشتهٔ مقطوع و ناقص منطبق برشتهٔ غیر مقطوع میشود (از طرفی که از رشته دیگر قسمتی‌قطع شده‌است) دراین صورت‌مسلم‌است که‌رشتهٔ که‌قسمتی‌ازآن قطع شده است بهمان اندازه که جدا شده‌است در طرف دیگر کوتاه تر ازرشتهٔ دیگر است و آن دیگر بهمان اندازه بزرگتراست و نتوان گفت با این فرض هم هردو مساوی اند زیر اتساوی‌کامل با ناقص عقلا محال است
وبحکم آنکه زائد بر متناهی‌باندازهٔ متناهی خود متناهی است‌درنتیجه لازم میاید که رشته کامل وناقص هر دو متناهی باشد
فرض دیگر آنکه بعد از قطع قسمتی ازیکی ازدورشته سئوال میشود که آیارشته مقطوع مساوی بارشتهٔ غیر مقطوع است یانه اگر جواب مثبت باشد تساوی‌کامل وناقص لازم‌آید واگر جواب منفی باشد سئوال میشود چه اندازه بزرگتر است ناچار جواب داده میشود که بمقدارمقطوع‌ودرنتیجه‌بهمان‌اندازه‌بزرگتراست که‌ازرشته دیگرقطع‌شده‌است واین‌امر

۱ ـ اسفار ج ۲ ـ ۱۴۹

خود مستلزم متناهی بودن است

برهان تمانع – برهان تمانع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید اقامه کرده‌اند باین بیان که هر گاه در جهان وجود دو خدا موجود باشد قهرا هریك‌مانع کار دیگری است وهر یك خلاف نظر دیگری میخواهدقدرت نمائی کند و خلاف او را اراده کند ودر نتیجه هریك مانع‌کار واراده‌ٔ دیگراست و لازم‌آید که هیچ‌کاری‌انجام نشود[1]

برهان جهات – برهان جهات وتحدد یکی‌ازبراهین ابطال جزء لایتجزی‌است وخلاصهٔ بیان‌آن چنین است

هریك‌از اجزاء مفروض ناچاردرحیزی بوده ودارای وضعی خاص میباشد و بالاخره دارای جهات‌وحدود واوضاعی خواهد بود که‌عبارت ازفوق‌وتحت‌ویمین‌ویسارو‌غیره باشدوناچارهر یك ازاین‌جهات‌غیر ازجهت دیگر است واین خود نوعی ازتقسیم است[2]

برهان حیثیات – برهان حیثیات یکی از براهین ابطال تسلسل است وبیان آن بدین ترتیب است

هر یك ازسلسلهٔ علل ومعلول را که‌مورد نظرقراردهیم محصور بین‌دو حاصراست باین‌معنی که نسبت بما قبل خود معلول و نسبت بما بعد خود علت است و محصور است بین مرتبهٔ قبل ومرتبهٔ بعد ودرنتیجه متناهی است پس هرمرتبهٔ وواحدی را که از سلسله مورد لحاظ قرار دهیم‌همین‌حال را داردیعنی‌محصوربین‌حاصرین‌است‌وچون«حکم‌الامثال‌فی‌مایجوروفیما لا یجوز واحد» است حکم یك مرتبه در تمام سلسله جاری است و در نتیجه همهٔ سلسله متناهی‌است توضیح آن که.

مجموع آن سلسله ازمراتبی تشکیل شده است که هریك محصوربین حاصرین‌ومتناهی‌اند وبنا براین مجموع سلسله هم که‌ازامور متناهی تشکیل شده است متناهی است‌وهرمرتبهٔ راکه مورد توجه قراردهیم‌دارای بدایت‌ونهایت‌است ومتناهی‌است پس مجموع هم متناهی

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۴۳

۲ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ۱۰۳

است[1]

برهان سلمی – برهان سلمی یکی‌ازبراهین اثبات تناهی ابعاد است‌باین‌بیان. زوایهٔ منفرجهٔ فرض میشود که دوضلع آن‌بطور بی نهایت‌امتدادیابدوهر اندازه که دوضلع آن امتدادیابد بهمان اندازه هم‌بفواصل‌میان دوضلع‌افزده میشود ودرنتیجه هر گاه امتداد دوضلع بی نهایت باشد آخرین فاصلهٔ‌اندوازیکدیگرنیزبی نهایت خواهد بوددرصورتیکه محصور بین دو حاصراست که عبارت ازدوضلع باشد ومحصوربودن بانغیرمتناهی بودن‌آن منافات دارد یعنی محال است که امریکه محصور بین حاصرین‌میباشد غیر متناهی باشد زیرا معنی غیرمتناهی بودن این است که حد وحصری نداشته باشد .

برهان صد یقین – برهان صدیقین یکی از براهین اثبات صانع وذات واجب وتوحید خدای عالم‌است.

این برهان طریقه وروش انبیاءواولیاء است که ازوجود اثبات وجود کرده اند وساده‌ترین طرق بیان‌آن چنین است،

وجود اصل وتقررهرچیزی است وحقیقت واحدعینی بسیط است که میان افرادآن‌اختلاف ذاتی نیست واختلاف آنها در مراتب به کمال و نقص وشدت وضعف و غنی و فقر است و بامور زائد بروجود است که عبارت ازحدود و اموراعتباری وماهوی است .

وبالجمله‌وجودامری‌است‌واحدمتأصل درعین که اختلاف درآن به کمال و نقص وشدت و ضعف است وآخرین مرتبهٔ وجودکامل که فوق آن کمالی‌نیست مرتبهٔ میباشد که متعلق بغیرنیست واتم واکمل ازآن متصور نیست وتمام مراتب دیگر محتاج بآن میباشند و درمحل خود بیان شده است که مرتبهٔ کمال قبل از نقص و مرتبه فعل مقدم برقوت و وجود مقدم برعدم است زیرا هر ناقصی متعلق بغیرو محتاج بتمام است و ازاین جهت فعل مقدم برقوت و کمال مقدم برنقص است. و نیز بیان شد که مرتبهٔ کمال هر شیئی همان شیء است با چیزی زیادتروردرحقیقت وجودکامل حاوی تمام مراتب مادون است باضافه امری دیگر که کمال اواست و درنتیجه مرتبهٔ کمال‌محتاج بغیرنیست‌وواجب‌است

۱ ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱۵۰

و مراتب ناقصه محتاج بغیروممکن اندوقوام آنهام بمرتبهٔ کمـال واجب است . تـوضیح آنکه.

الفـ وجودامری است واحد وبسیطومتأصل درخارج ودارای مراتب مختلف نقص وو کمال و شدید وضعیف

بـ مرتبهٔ کامل هرچیزی حاوی مرتبهٔ ناقص است باضافه امری دیگر که کمال آن مرتبهٔ است

جـ هرکاملی بی نیاز از ناقص است وهر ناقصی نیازمند بکامل

دـ هر معلولی فیض وپر توی از علت خود میباشد وهر علتی واجد جمیع مراتب معلولات خود میباشد .

هـ مرتبهٔ فوق التمام مرتبهٔ ایست که فوق آن مرتبهٔ دیگر نباشد.

و ـ تمام موجودات درسیر وحرکت خود بطرف کمال مطلق میروند که فوق آن کمـالی نیست و درمراتب نزولی هر معلولی پرتوی از ما فوق خود میباشد ودرمرتبهٔ صعود هر مرتبهٔ واجد مرتبهٔ مادون وفائض بمرتبهٔ مادون است و آخرین مرتبهٔ که فوق تمام است فائض برتمام موجودات وواجد تمام آنها است زیرا مرتبهٔ فوق تمام بی نیاز از غیراست زیرا درمرتبهٔ فوق «تمام اشیاء است »

زـ تمام مراتب مادون بااختلاف مراتبیکه میان آنهاهست همه محتاج بمرتبهٔ کامل وفوق تمام و کمال اند

وبالمجله مرتبهٔ فوق کمال وتمام موجود که مبدء وملجأ ومرجع ومفیض وموجد تمام مراتب وجود است واجب الوجو است وآن مرتبهٔ اصل وحقیقت وجود است [1]

برهان فصل ووصل ـ برهان فصل ووصل یکی از براهین اثبات وجود هیولا است وبیان آن مبنی برمقدماتی است

الف ـ هیچ امری مقابل خودرا قبول نمیکند یعنی هیچ امری بامقابل خودجمع نمیشود و بنا براین اتصال که مقابل انفصال است قبول انفصال نمی کند زیرا انفصال اگر وجودی باشد ضد اتصال است اگرعدمی باشد مقابـل اتصال است ازباب تقابل عدم وملکه ودرهر

۱ـ اسفار ج۱ ج‌ص ۳۰

حال بااتصال جمع نمیشوند

ب ـ قابل هرچیزی بعد ازقبول هم باید مانند حال قبل ازقبول موجودباشدو حال آنکه جسم متصل که دارای حالت اتصالی است بعد از انفصال مانند حالت قبل از قبول نیست زیرا قبل از عروض انفصال متصل بوده واکنون متصل شده است بعداز ذکر این دومقدمه میگوئیم

که بالحس و الوجدان اگر جسمی رادو نیم کنیم نمیتوانیم بگوئیم که جسمی زائل شده ودوجسم دیگر حادث شده است ودو جسم حادث شده بطور کلی مباین وغیر جسم واحد قبلی است و نمیتوان گفت که همان جسم واحد قبلی است زیرا قبل از انفصال یك جسم بوده است واکنون دوجسم شده است ودرعین حال آن دوجسم هم که پدید آمده است ازهمان یك جسم است نه آنکه جسمی معدوم شده ودوجسم دیگر بوجود آمده است پس درنتیجه آنچه موجب این همانی است یعنی انتساب دوجسم پدید آمده بیك جسم قبلی است امری باید باشد که از جسم واحدقبلی دردو جسم پدید آمده بعده موجود باشد وبا اتصال وانفصال هردو موجود باشد این امر مسلم «صورت جسمیه» نیست زیرا صورت جسمیه بحکم مقدمهٔ دوم قابل انفصال نیست وصورت اتصالیهٔ جسمیه ازبین رفته است ودوصورت جسمیهٔ دیگر پدید آمده است وبنابراین

آن امرباقی را در هر دو حال هیولا مینامیم

برهان مسامته ـ این برهان یکی ازبراهین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان که از مرکز کره یك خط متناهی خارج میشود وموازی باآن خط دیگری غیر متناهی ازخارج کره رسم میشود و کره حرکت میکند بطوریکه خط خارج ازمرکز کره مسامت با خط غیر متناهی خارج ازخارج کره قرار گیرد ناچار بایددرخط غیرمتناهی نقطهٔ باشد که اولین نقطهٔ مسامته باشد و وجود چنین نقطهٔ بافرض غیر متناهی بودن خط خارج از خارج مرکز کره محال است زیرا هر نقطهٔ که در خط غیر متناهی فرض شود که اولین نقطهٔ مسامتهٔ است ما فوق آن نقطهٔ دیگری هست که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته

۱ ـ اسفار ۳ ـ ۳۰

باشد وخط خارج ازخارج کره درآن نقطه مسامت شده باشد قبل از مسامت شدن آن با نقطهٔ زیرین و یا فرض غیرمتناهی بودن هر نقطهٔ را که فرض کنیم فوق آن نقطهٔ است که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد و فوق آن نیز نقطهٔ است که ممکن است آن اولین نقطهٔ مسامته باشد وفوق آن نیز ودرنتیجه نمیتوان اولین نقطهٔ مسامته راتعیین کرد ولازم میآید که مسامته حاصل نشودبعداًدر کلمهٔ مسامته توضیح مختصری داده خواهد شد

برهان بر ملتقی – این برهان یکی از براهین ابطال جزءلایتجزی است وبیان آن چنین است

هر گاه سه‌جزء ازآن اجز را فرض کنیم به نحوی‌پهلوی هم‌قرار گیرند که‌دو تای از آنها پهلو به پهلوی هم باشند ویکی یعنی جزءِ سوم برملتقای آندو قرار گیرد دو شق و فرض پیش میاید.

الف‌ـ آنکه جرسوم که برملتقی است مماس بادو جزء دیگر یعنی‌دو جزءِ پهلوبه‌پهلوباشد

ب‌ـ آنکه‌جزء برملتقی مماس با دو جزء دیگر نشود

شق دوم‌خلاف فرض‌است‌زیرافرض‌این استکه‌جزء سوم‌برملتقی‌باشد و لازمهٔ بر ملتقی بودن مماس بودن با دوجزءِ دیگر است وازشق دوم تجزیه لازم میاید

برهان وسط وطرف – این برهان راگاه برای ابطال جزءِ اقامه کرده‌اندو گاه بمنظوراثبات تناهی سلسلهٔ علل ومعلول بکاربرده‌اند البته‌درهریك‌ازدومورد بیان وطریقهٔ آن باهورد دیگر فرق میکند.

طریقهٔ‌بیان آن بمنظور ابطال وجودجزءلا یتجزی چنین‌است که‌سه‌جزءِ ازاجزاءلایتجزای مفروض را پهلوی هم میگذاریم دوشق و فرض پیش میاید

الف‌ـ جزء وسط حاجب ازتماس وبر خورد بادوجزء دو طرف باشد

ب‌ـ جزءِوسط حاجب ومانع ازتماس وبرخورد دوطرف نباشد فرض‌دوم مستلزم‌تداخل‌است ومعنای تداخل این است که چند جزء یاجسم دریك جزء داخل شوند بطوریکه بحجم جزءِ یا جسم اول یعنی متداخل فیه هیچ افزوده نگردد واین امر محال است زیرا بااین فرض تمام اجسام دریك جزء قرار گیرند وشق اول که‌فرض حاجب ومانع بودن جزءوسط

ازتماس است موجب تقسیم و بلکه خود تقسیم است زیرا لازمهٔ‌اش‌این‌است که جزءِ وسط یکطرفش مماس با یکی ازدوجزء در دوطرف باشد و طرف دیگرش باجزءِ دیگر و این امر خود تقسیم‌است.

اماطریقهٔ بیان آن برای ابطال تسلسل چنین است که گویند :

هر گاه سلسلهٔ علل ومعلول‌غیر متناهی باشند لازم‌میایداوساطی باشد بدون‌اطراف زیرا هریك‌از آحاد و مراتب سلسله وسط است میان سابق ولاحق ازآن جهت که‌معلول سابق وعلت لاحق است بطور بی‌نهایت مفروض وهریك ازآنها که بدین سان‌اند یعنی از جهتی دیگر معلول باشند درنتیجه لازم میاید که همه وسط باشند درصورتیکه هر وسطی راطرفی است ووسط بدون طرف محال است پس ناچاربایدطرفی باشد که خودازجهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی باشد که خود معلول‌ازچیزی نباشد وطرف همهٔ این‌اوساط باشد زیرا وسط مضاف طرف است ومتضایفان باید متکافئان باشند ومحال است وسطی بدون طرف‌وطرفی بدون وسط موجود باشد.[1]

بسیط ـ کلمهٔ بسیط دارای معانی مختلف بوده و برامور مختلف اطلاق میشود ازاین قرار :

الف‌ـ آنچه جزئی نداشته باشد مانند ذات حق‌تعالی که بسیط حقیقی‌است.

ب ـ آنچه از اجسام مختلف‌الطبایع ترکیب نیافته باشد مانند افلاك و هریك‌از عناصر درحال خلوص‌وعدم اختلاط‌با عنصری‌دیگر.

ج ـ آنچه اجزائش به نسبت بغیرش کمتر باشد که بسیط اضافی‌هم‌میگویند.

د ـ آنچه مرکب ازوجود وماهیت نباشد یعنی وجود محض باشد ومشمول عنوان هر ممکنی مرکب ازدوجزء یکی وجود ودیگری ماهیت نباشد ومنحصر بذات‌حق تعالی است

ه ـ آنچه جسم وجسمانی نباشد مانند عقول ونفوس

درهرحال کلمهٔ بسیط از نظر مفهوم عام خود مقابل مرکب است ودر موارد

---

۱ شفا ۲ ـ ص ٥٦٧

مختلف معانی مختلف دارد مثلاهر گاه گفته شود «العناصر البسیطة» مراد عناصر اربعه درحال محوضت وعدم آمیختگی بایکدیگر است وهر گاه گفته میشود« اجزاء اولیه عالم بسائط اند» مراد عناصر است بطور مطلق اعم از فلکی وغیره وهر گاه گفته شود « الحرکة البسیطة » مراد حرکت مستدیره است و هـر گـاه گفتـه شود « الجواهر البسیطة» مراد جزء لایتجزی واتم های ذیمقراطیس است و هر گاه گفته شود «الاجسام البسیطة» مراد اجسامی است که مرکب از اجسام مختلف الطبایع نباشد وهر گاه گفته شود«الاجرام البسیطة» مراد افلاك و سماویـات است و هر گاه گفته شود «الاعضاء البسیطة» مراد قلب ودماغ و کبد میباشد و هر گاه گفته شود «البسائط الاسطسقیة»مراد عناصر اربعه است درحال محوضت وخلـوص و هر گاه گفته شود «الادراك البسیط » مرادعلم فطری موجودات است بمبدء خود از آن جهت که عالم بعلم خود نیستند وهر گاه گفته شود«الصور المجردة البسیطة» مراد صور حاصلة از اشیاء نزدعقل است واز«البسائط»بطور مطلق مفارقات است بطوریکه بسیط هستند یعنی دارای اجزاء ترکیب کننده نیستند اعم از اجزاء حدی ومقداری عقلی وخارجی قابل تعریف نمی باشند زیرا در محل خود گفته شده است که تعریف یا بوسیله اجزاء ذاتی است مانند جنس وفصل ویا بذاتیات وعرضیات است مانند جنس وعرض خاصه یاعامه واموریکه دارای اجزائی نیستند قهراً قابل تعریف وتحدید هم نمی باشند مگر به تعریف لفظی ویاتعریف باوصـاف وعوارض [1]

بسیط الحقیقة ـ مراد موجودی است که به هیچ نحوی از انحاء مرکب نباشد یعنی نه مرکب از اجزاء خارجی مانند ماده وصورت ونه اجزاء عقلی مانند جنس وفصل و نـه اجزاء داخلی ونه خارجی (یعنی خـارج از ذات در مقابل داخلی) ونه اعتباری ونه اتحادی

۱ـ شفاج۲ـ ص۱۷ـ شفاج۱ ص ـ ۱۶۲ـ ۴۲۲ـ ۱۴۶ـ ۱۶۹ـ اسفارج۲ ـ ص۱۵۲ـ اسفارج۱ ـ ۲۶۱ شرح حکمة الاشراق ص۳۲۵ دستور العلماء ج۱ ـ ص۲۵۰

و قد یطلق البساطة فی الاجسام علی معنیین اخرین احمد هما ان لایترکب من اجسام مختلفة الطبایع بحسب الحس فیشمل الافلاك والعناصر والاخلاط الاربعه والاعضاء البسیطة الحیوانیة والمرکبات المعدنیة والاخر کل ان تکون کل جزء مقداری منه مساویاً له فی الرسم والحد ـ شرح هدایه ملاصدر

ونه انضمامی چنین موجودی درجهان وجود یکی است وآن ذات حق است .

بسیط الحقیقه کل الاشیاء ـ صدرا بطور مفصل دربیان این قاعده بحث کرده است که خلاصهٔ کلام او مفید این معنی است که بسیط الحقیقة یعنی موجودیکه نه مرکب از اجزاء حدی عقلی باشد ونه از اجزاء مقداری خارجی ونه مرکب ازماده وصورت و نه از وجود وماهیت ونه مرکب به ترکیب حقیقی ونه اعتباری وبهیچ وجه من الوجوه ترکیبی در آن راه نداشته باشد ولو بنحو اعتبار وانتزاع وازچنین موجودی نتوان چیزیرا سلب کرد مگر نقائص واعدام زیرا سلب چیزی ازچیز دیگر مستلزم تصور مسلوب است و مـوجب اثبات چیزی دیگر وبنابراین هرشیئی که موضوع حکم سلبی قرار گیرد مرکب ازدوامر خواهد بود یکی آنکه «خودش خودش است » ودیگر آنکـه شیء مسلوب نیست و ایـن امر خلاف بساطت است وموقعیکه نتوان ازموجودیکه بسیط الحقیقة است چیزی را سلب کرد پس« کل الاشیاء » است

توضیح آنکه هر گاه هویت بسیطه الهیه « کل الاشیاء» نباشد ناچار ذات متحصل ازوجود وعدم بوده ودرنتیجه لازم آید که مرکب باشد ولو بحسب اعتبار عقل و ترکیب تحلیلی واین امر خلاف فرض «بسیط الحقیقة » بودن است بیان ملازمه آنکه هر چیزی یعنی موجود ممکنی درمقام ذات خود مسلوب است از آن تمام اشیاء وبنابراین مصداق حمل سلبی عدولی هرچیزی واقع میشود چنانکه مثلا میتوان گفت انسان«لافرس ولاشجر ولاحجر» وغیره است وباین ترتیب انسان موضوع حمل سلبی عدولی تمام اشیاء واقع شده است و موقعیکه گفته شود انسان لافرس است وموضوع حمل سلبی عدولی لافرس واقـع شـود حیثیت فرس نبودن یاعین حیثیت انسان بودن است یاغیر آن درصورت اول لازم آید که هر گاه انسان راتعقل کنیم معنای فرس نبودن آنرا نیز تعقل کنیم وحال آنکه بالوجدان چنین نیست واینطور نیست که هر کس انسان راتعقل کند فرس نبودن آنراهم تعقل کند چه رسد که عینیت آنرا بالافرسیة تعقل کند واین خود مؤید این معنی است کـه حیثیت انسان بودن غیرحیثیت لافرس بودن است ومغایر با آن است .

پس شق دوم که عبارت ازغیریت حیثیت لافرسیت باانسانیت است درست است و

اگر ایراد شود که میان سلب مطلق ووجود تناسبی نیست که فرض حیثیت وترکیب شودو این سئوال پیش آید که حیثیت لافرسیت آیا عین حیثیت انسان بودن است یا غیر آن زیرا اگر دقت شود اینگونه سلوب سلب مطلق نیست تاآنکه گفته شود میان وجودشیء و وسلب آن تناسبی نیست نه تناسب وجودی و نه عدمی بلکه اینگونه سلبها سلب نحوی ازوجوداست که در مثال فوق سلب وجود فرسیت از انسان باشد وبنابراین هرموضوعی که محمول آن امر سلبی عدولی باشد مرکب خواهد بود زیرادراینگونه حملها صورت مصداق وموضوع وصورت محمول سلبی رابایستی درذهن خود حاضر کنی ویکی راازدیگری سلب نمائی مثلا در مورد مثال فوق

اولا باید صورتی از انسان وثانیا صورتی ازفرس درذهن خودحاضر کنی وبعد ازآن حکم کنی که آن فرس آن انسان نیست ودر این صورت یك حمل ایجابی که حمل موضوع برمصداق خارجی است محقق شده ودیگری حمل سلبی که حمل فرسیت از انسان است و آنچه سبب صدق وصف موضوع برمصداق است غیر ازچیزی است که سبب صدق سلب حالتی ازهمان موضوع است

مثلا هرگاه گفته شود که زید غیر کاتب است محققا صورتی از زیددرذهن حاصل میشود وهمچنین صورتی از کتابت نیز درذهن حاصل میشود ودرنتیجه چنین قضیهٔ مرکب خواهد بود ازصورت زید وامری که سبب سلب کتابت اززیدمیشود که عبارت ازقوه واستعداد باشد و منشأ این ترکیب نقص وجود است و اگر نقص وجودی نمی بود سلب کتابت درمورد مثال درست نبود زیرا هرناقصی حیثیت نقائص آن غیرحیثیت وجود وفعلیت آن میباشد ودر بسیط الحقیقة که جنبهٔ نقص وقوه واستعدادی نیست سلب هیچ شیءهم راه ندارد وبنابر این هربسیط الحقیقة همه اشیاء است وهیچ أمری و وجودی و کمالی از اوسلب نمیشود مگر اعدام وقصورات ونقائص وملکات وبالجمله موضوع قضیهٔ انسان لافرس است مرکب ازدو چیزاست یکی آنچه سبب حمل انسانیت برافراد ومصادیق است که انسانیت فعلی است و دیگر آنچه سبب سلب فرسیت است از آن که همان استعداد و قوهٔ فرسیت باشد پس هرچیزی که موضوع سلبی قرار گیرد وبتوان چیزیرا ازآن سلب کرد مرکب از دو

خواهد بود.

وبهمین معنی است که گفته‌اند: «البسائط لیس فیها استعداد» زیرا بسائط مجرده فعلیت محض‌اند واگر فرض‌شود که دارای قوه واستعدادباشند بحکم آنکه حامل استعداد ماده است که بحرکت تدریجی کون وفساد یابندلازم میآید که عقول مجرده مادی بوده و ودر معرض حلول وعروض صور متعاقبه باشند واین معنی بافرض بسیط و مجرد بودن منافات دارد.[1]

بعضی این قاعده رابطور مختصر تری بیان کرده و گویند بسیط الحقیقة یعنی «موجودی که محدود به حدی نباشد و هرامریکه محدودبحدی نباشد «کل الاشیاء است»

البسیط لایکون قابلا وفاعلا معا ـ زیرا اعتبارفاعلیت غیر اعتبار قابلیت است چه آنکه هرشیئی باعتبارفاعلیت مفید است وباعتبار قابلیت مستفید است ودرنتیجه شیء باعتبار واحد نتواند که هم مفیدباشدوهم مستفید[1]

[2] دراین مورد و دو اصطلاح دیگر یعنی اصطلاح «بسیط الحقیقه لایکون علة لشیئین» واصطلاح «البسیط لایصدرعنه الاالبسیط» در بیان قاعدهٔ «الواحد لایصدرعنه الاالواحد» توضیح داده میشود

بصر ـ قوهٔ است مترتب در ملتقای دوعصب مجوف که محل ابصار یعنی بوسیله آن ابصار حاصل میشود.[3]

---

۱ ـ اسفارج ۳ ص ۲۳ ـ ۱۵۲ الواحد المحض هوعلة الاشیاء کلها ولیس کشیءمن الاشیاء بل هو بدوالشی ولیس هوالاشیاء بل الاشیاء کلها فیه ولیس هوفی شیءمن الاشیاء وذالك لان الاشیاء کلها انما انبجست منه وبه ثباتها وقوامها والیه مرجعها ـ المیمر العاشر از کتاب اثولوجیا کتاب خطی درجای دیگر گویدان فی العقل الاول جمیع الاشیاء

۲ ـ البسیط لایکون قابلا وفاعلا معالان اعتبار کونه فاعلا غیر اعتبار کونه قابلاضرورة انه باعتبارالاول مفیدو باعتبار الثانی مستفید ـ شرح حکمة العین ص ۱۱۵

۳ ـ والبصر قوة مترتبة فی العصبة المجوفة مدرکة لما تقابل العین بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع تلاقی المبصرات ـ شرح حکمة الاشراق ص ٤٥٤ دستور العلماء ج ۱ ـ ص ۲۵۰

بعث ـ کلمهٔ بعث وحشر ومعاد بیك معنی آمده‌است وحشر عبارت ازحشر اموات بعدازمرگ می‌باشد واختلافات وانظاریکه درمورد معاد هست درمحل خود بطور خلاصه شرح داده میشود اکنون بطور اجمال گوئیم ماحصل اقوال در مورد حشر اموات بعداز مرگ از این قرار است

الف ـ قول باینکه معاد وحشر جسمانی است .

ب ـ قول باینکه معاد روحانی است که نظر اکثر فلاسفهٔ است که میگویند معاد متوقف بر قیامت بمعنای خاص نزد متشرعه نیست بلکه نفوس ناطقه بعد از تلاش ابدان بعالم مجردات باز گشت میکنند .

ج ـ قول به تناسخ

د ـ عدهٔ از تناسخیه وصاحبان ملل قائل بانتقال نفوس به عالم مجردات میباشند [1]

بعد ـ مطلق امتدادات ثلثهٔ یعنی طول وعرض وعمق را بعده میگویند قاضی نبی ابن عبدالرسول احمدنگری دردستور العلماء گوید بعد نزد متکلمان وعدهٔ‌ای ازفلاسفه که قائل به نفی مقدارند عبارت از امتداد موهوم است و نزد اکثر فلاسفه که قائل بوجود مقدارند بعد عبارت از امتداد موجود است مجدداً میگوید بعد نزد حکمائیکه قائل بوجود خلاء میباشند بردونوع است یکی امتداد قائم به جسم تعلیمی ودیگری امتداد مجرد ازماده که قائم بنفس است بنحویکه اگر جسمی شاغل آن نباشد خلاء خواهد بود [2]

اما حکمائیکه وجود خلاء را محال میدانند بعده مجرد را منکر ند و گویند بعد عبارت از امتداد قائم به جسم است اما تعریف بعد موهوم که عقیدهٔ متکلمان است عبارت از امتداد موهوم مفروض در جسم است

بعد مفطور چنانکه در کلمهٔ مکان توضیح داده می‌شود کسانیکه قائل بوجود خلاء میباشند گویند مکان عبارت از فواصل بین اجسام است وآنرا بعد مفطور

۱ ـ دستور العلماء ۲۵۲ ـ ۲۵۱

۲ ـ دستور العلماء ۲۵۲

مینامند [1]

بعدیت ـ کلمهٔ بعدیت مقابل قبلیت ومعادل باتأخر است .

بعدیت انفکاکی ـ میر داماد تأخر از متن واقع وحاق اعیان راتعبیر به بعدیت انفکاکی کرده است .

بعدیت مکممه ـ مراد بعدیت وتأخر بالزمان است درمقابل تأخر وبعدیت بالذات

بقاء اکوان ـ محققان فلاسفه ومتکلمان میگویند موجودات ممکنه همانطور یکه درحدوث احتیاج بعلت دارند دربقاء نیز محتاج بعلت‌اند .

بعضی دیگر ازمتکلمان میگویند موجودات ممکنه فقط در حدوث احتیاج بعلت دارند ودربقاء نیازی بعلت ندارند واینان را پیروان «بقاء اکوان» نامند از آن جهت که میگویند موجودات بعد از حادث شدن بدون تأثیر علت مبقیه خود باقی هستند واحتیاجی بعلت مبقیه ندارند .

بیضاء ـ عرفا ازعقل اول تعبیر به بیضاء کرده‌اند ومیگویند اولین صادر ومنفصل ازسواد غیب عقل اول است ودیگر آنکه عقل اول اولین موجود است و«وجود بیاض است» درمقابل عدم که سواد است [2]

۱ ـ دستور العلماء ج ۱ ص ـ ۲۵۴ شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۳ وعلی المذهبین (فی الخلاء) هل وراء العالم خلاء لایتناهی حتی یلزم وراء العالم بعد غیر متناه ام لاخلاء موجود الا القدر الذی فیه لعالم ولیس ورائه لاخلاء ولاملاء وعلی التقدیر الاخیر هل یجوز خلو الشیء من هذا القدر عن الجسم حتی یوجد فی العالم جسمان لایتماسان ولایوجد فیما بینهما جسم یماسهما وهذا النوع من الخلاء هو المسمی بالبعد المفطور والقائلون به اصحاب الخلاء اولایجوز حتی لایکون فی العالم جسمان لایتماسان ولایکون مابینهما مایماسهما ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۳ و اذا علمت ان الجسم لیس فیه مایزید علی المقدار فلایمکن ان یکون مابین الاجسام خالیاً ای بعداً مفطوراً سواء اعتقدانه عدم او امتداد ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۴

۲ ـ تعریفات سید شریف ص ۳۳

ت

تأثر – کیفیت خاصی که‌موجودات طبیعیه‌ازیکدیگر حاصل میکنند و بعبارت دیگر انفعالات خاص که هر یك از موجودات درا ثر فعل یکدیگر حاصل میکنند تأثر میگویند وبنا براین تأثر عبارت از کیفیة حاصله ازفعل و انفعال موجودات در یکدیگر میباشد وشرط است که میان مؤثرو متأثر مغایرت باشد ولوبحسب اعتبار زیرا هیچ چیزی از آن‌جهت که‌موثر است نمیتواند متأثر باشد وبعبارت‌واضحتر یك‌شیء ممکن‌است هم‌متأثر باشدوهم‌موثرولکن‌ازآن‌جهت که‌مؤثراست‌بعینه‌متأثر نیست‌بلکه‌جهت‌مؤثریت آن‌غیرازجهت متأثریت آن‌میباشدوشرط‌دیگر قابلیت‌محل‌است‌برای‌قبول‌اثر یعنی‌مستعد باستعداد انفعالی باشدبنابراین‌مجردات‌مانندعقول‌ونفوس‌مؤثراندنه‌متأثرزیراحالت‌انتظار واستعدادی ندارند

تـأخر – درمقابل تقدم است اقسام آن‌در کلمهٔ تقدم‌شرح‌داده میشود

تأخر انفکاکی – مراد از تأخر انفکاکی نوع‌تأخری است که متقدم ومتأخر باهم‌دیگر درموضوع‌معین‌جمع نشوند برخلاف تأخر بالطبع که متأخرومتقدم باهم جمع میشوند باین نوع‌تأخر تأخرمطلق وتخلف‌صریح‌ومعیت غیر متکمم هم اطلاق شده است تأخر عالم‌وجود را از ذات حق بتأخر انفکاکی میدانند

تأله – تأله مذهب کسانیرا میگویند که در نظام آفرینش معتقد بذات واحد مدبربر نظام جهان که‌تمام‌موجودات رشحات فیض اویند میباشد.

متأله نیزیکسی اطلاق میشود که پیرو مذهب وحدت‌وجود میباشد ووجودوموجودرا یکی میداند ومیگوید.«لاموثرفی الوجودالاالله‌ولیس فی الوجود الاهو» این کلمه دراصل‌بکسی اطلاق شده‌است که قائل بخدائی بوده است«باخدایان را متأله میگفتند»لکن بعد با قیدی که باول آن اضافه شده است یعنی کلمهٔ«ذوق»استعمال شده و گفته اند ذوق التأله یعنی کسیکه مشرب او مشرب الهی است ودر تمام جهان فقط خدا میبیند و غیراز خدا کسی وچیزیرا موجود نمیداند واز این جهت میگوید خدا یکی است و آن وجودمنسبط است وتعینات وماهیات امور اعتباری هستند

تباین – میان دومفهوم کلی اگرهیچ وجه تصادقی‌نباشد باین‌معنی که مصادیق هریك غیر از مصادیق دیگری باشند ودرهیچ مورد با یکدیگرجمع نگردند نسبت میان آندورانسبت‌تباین‌وآندورا متباینان میگویندازآن جهت که‌بطور کلی‌میان آندو مباینت وجدائی است ودرهیچ موردی توافق وتوارد ندارند

تجاویف – موجودات‌ممکنه‌درهرمرتبهٔ که باشندولودرمرتبهٔ کمال‌وجودی‌خود بازهم مرکب از وجود وماهیت ومتحصل ولامتحصل‌اند وجنبه‌نقص وفقر و احتیاج آنها بحال‌خودباقی‌است و احتیاج‌به مکمل و متمم دارند و مخلوط باعدم و ظلمت اندوفقط یك ذات است که‌در مرتبهٔ فوق تمام‌و کمال‌است ومخلوط باظلمت‌وعدم نبودوهرکب ازمتحصل‌ولا متحصل نیست ووجودمحض‌است‌وصمداست‌وبقیهٔ‌ممکنات‌اجوف‌اندیعنی‌وجود محض نیستندومرکب ازامری متحصل و لا متحصل‌اند ومشوب باظلمت‌واعدام اند[1]

تجربه – کلمهٔ تجربه ازنظر معنای‌اصطلاحی آن بررسی وتحقیق درحال‌جزئیات بمنظور بدست آمدن حکم کلی‌است واز این جهت مرادف‌بااستقراء است ودر حال تجربه یعنی‌بررسی کردن درحال‌جزئیات وتفحص‌وتحقیق‌در موارد مختلف ودرامکنه‌وازمنه‌متعدد بمنظور تحقق حکم وقانون کلی.

اهل تجربه یعنی کسانیکه منشأ حصول معارف بشریرا تجربه حسی‌میدانندودرمقابل اهل عقل که فکرو عقل را مدخل درحصول علم ومعرفت بخارج میدانند

(۱)اسفار ح ۳–ص ۷۹

اپیکوریان مقیاس حقیقت را حواس و ادراك حسی میدانستند ومنکر وجود عقل وروح مستقل بودند وازاین جهت حواس را منشأ تمام معارف بشری میدانستند ونفس را هم ذراتی مادی میدانستند.

سوفسطائیان نیز اساس معرفت و منشأ آنرا حواس و ادراکات حسی میدانستند : ستراط اساس ومنشأ معرفت راعقل میدانست .

این دو نظر که در میان فلاسفهٔ قدیم مورد توجه خاص بوده است و منشأ بسیاری ازمباحث علمی وفلسفی وروانشناسی گردیده است و دومذهب فلسفی خاص دراین مورد پدید آمده است

الف ـ مذهب اصالت تجربه که حس را تنها راه وصول بحقایق وعلم میداند .

ب ـ مذهب اصالت عقل که عقل را تنها راه وصول بحایق وحصول علم میداند و معارف صحیح را همان معارف ومعلومات عقلی میداند

هریك از این دو مذهب که ازقدیم الایام پیروانی داشته و تحولات و تطوراتی بخود گرفته است که بتفصیل درمحل خود بیان شده است

تجرید ـ کلمه تجرید از نظر معنای اصطلاحی آن نزد صوفیان بمعنای عاری شدن بنده است از قیودات مادی وحجب ظلمانی وانصراف از ماسوی الله وتوجه بذات احدیت و معنای آن نزد اهل نظر عبارت ازتحلیل وجدا کردن امور واجزاء و ضمائم و اوصاف موجودات ازیکدیگر است بطوریکه هر یك جداگانه مورد لحاظ قرار گیرد و بمعنای انتزاع صور موجودات وملحوظ کردن آنها بنحویکه مجرد از ماده باشد آمده است ودر هرحال معنای اصطلاحی آن بامعنای لغوی که خالص وممحض کرن است مناسب است ودر کلمات فلاسفه اغلب بمعنای انتزاع صور مجرده آمده است [1]

تجلی ـ انکشاف حقایق انوار غیب را برای قلوب صافیه تجلی مینامند وآن بردو قسم است یکی تجلی ذاتی که مبدء انکشاف حقایق غیبی ذات حق تعالی باشد ازوراء حجاب ودیگر تجلی صفاتی که مبدء ومنشأ آن صفات و اسماء و حجت نوری است [2]

۱ـ اسفارج ۱ ـ ص ۳۱٤ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۳۷۵

۲ـ تعریفات سید شریف ص۳۵

بعضی دیگر گفته‌اند که تجلی بمعنای مطلق انکشاف حقایق است برای قلوب مستعد تجلی ذاتی مبدأش ذات حق وتجلی صفاتی مبدأش صفات حق است [1]

صدرا میگوید تجلی عبارت ازفیض بسیط ذات حق است

تجوهر ـ کلمهٔ تجوهر بمعنای جوهریت وحقیقت جوهری اشیاء است چنانکه میگویند تجوهر اشیاء وازاده میکنند ذاتیات وحقایق جوهری اشیاء را ودر حقیقت آنچه جوهریت جوهر بآن بستگی دارد: در کلمهٔ جوهر توضیح داده میشود

تحلیل عقلی ـ تجزیه عقلی را تحلیل عقلی نامیده‌اند اجزاء عقلی یعنی همان اجزاء تحلیلی که بتعمل و تجزیهٔ عقلی حاصل میشود

تحلیه ـ یکی از مراتب عقلی عملی است ودر زیرا عنوان کله عقل عملی توضیح داده خواهد شد

تخلخل ـ تخلخل اصطلاحا بمعنای ازدیاد حجم جسم است بدون آنکه جسمی دیگر بآن ضمیمه شود وبعبارت دیگر تخلخل عبارت از ازدیاد حجم و تکاثف که مقابل آن است بمعنای نقصان درحجم است بدون آنکه درقسم اول یعنی تخلخل بجوهر آن چیزی افزوده ودرقسم دوم یعنی تکاثف چیزی ازجوهر آن کاسته شود

بعضی میگویند تخلخل عبارت از انبساط ماده است در کم

بعضی دیگر مانند شیخ اشراق میگویند چون وجود خلاء محال است بنا بر این تخلخل حقیقی هم محال است وآنچه راتخلخل وتکاثف پندارند عبارت ازدخول جسمی (درتخلخل) و خروج جسمی دیگر (درتکاثف) میباشد [2]

قطب الدین گوید تخلخل با تباعد اجسام باشد بعضی ازبعضی یاانك متخلخل شود میان اجزاء اجسامی ارق ازآن که مناسب آن اجزاء میباشد کل المناسبة یازیادت مقدار جسم بود نه بانضیاف مادهٔ دیگر باو بل بهجهته آنکه ماده را مقداری نیست درحد ذات خود و گاه تخلخل اطلاق میشود بر انتفاش وآن عبارت از تباعد اجزاء ودخول اجزاءمباین در

۱ ـ دستورالعلماء ج۱ ـ ص۲۷۳

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۷۹ ـ درة التاج بخش ٤ ص۲۲

میان فواصل اجزاء آن میباشد

تخلیه — نزد عرفا بمعنای اعراض وروگردانیدن از آنچه انسان را از خداباز میدارد و بعبارت دیگر منزه و پاك کردن نفس است از کلیه رذائل وقیود مادی و آنچه انسان رااز روحانیات وتوجه بعالم قدس باز میدارد [1]

تخیل — حرکت نفس را در محسوسات تخیل و درمعقولات تفکرمیگویند قطب الدین گوید تخیل تجرید صورت منتزع از ماده بود تجریدی بیشتر چه خیال اورا ازماده فرا میگیرد بروجهی که محتاج نمیشود بوجود ماده بلکه چون ماده باطل میشود یاغایب شود صورت ثابت باشد درو ولکن غیر مجرد از لوحق مادی واز این است که صوردرخیال برحسب صور محسوسه است از تصدیری و تکیفی و وضعی و هیچ فرق نیست میان ایشان الا عدم احتیاج بحضور ماده لا غیر [2]

تداخل — کلمهٔ تداخل بمعنای در یکدیگردر آمدن است و در عرف حکماء عبارت ازنفوذ ودخول اشیاء واجزاء در یکدیگر میباشد بنحویکه در وضع وحجم متحد گردندو بعبارت دیگر داخل شدن چیزی درچیزی دیگر بدون آنکه بمدخول فیه ازلحاظ حجم و مقدار چیزی افزوده شود وبدیهی است که تداخل باین معنی درجوهر محال است.
زیرا لازمهٔ امکان ووقوع این نوع تداخل این است که تمام جهان جسمانی در یکجزء جای گیرد وبحجم ومقدار آن افزوده نشودوچنین امری محال است : [3]

تدبیرمنزل — تدبیر منزل یکی از اقسام حکمت علمی است رجوع شود بکلمهٔ حکمت علمی

ترتب — ترتب بمعنای پی درپی ودنبال هم میباشد.
هر سلسلهٔ که مراتب لاحق آن از لحاظ وجودی و ماهوی مترتب بر مراتب سابق باشد ترتب مینامند چنانکه درعقول طولیه عقل لاحق مترتب برعقل سابق است ودر سلسلهٔ علل

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۲۸۱
۲ ـ درةالتاج بخش سوم ص ۸۶ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۲۲۲
۳ ـ دستورالعلماء ج ۱ ـ ص ۲۷۹ ـ ۲۸۲ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ۱۰۴

و معلول هر معلولی مترتب برعلت خود میباشد.

ترجیح — ترجیح یعنی برتری امری برامری دیگر و بعبارت دیگر برگزیدن امری رابرامری دیگر
ترجیح هرگاه بواسطه مرجح ومزیتی باشد ترجح مع المرجح مینامند واگر هیچ یك از دوطرف بردیگری مزیتی نداشته باشد ترجیح بلا مرجح مینامند و در صورتیکه طرف بر گزیده شده نه تنها مرجح ومزیتی نداشته باشد و مساوی با طرف دیگر هم نباشد بلکه مرجوح هم باشد یعنی آن طرف دیگر که بر گزیده نشده است راجح باشدترجیح مرجوح مینامند:
اهل نظر میگویند. ترجیح بلا مرجح قبیح وزشت است یعنی عقل آنرا تقبیح میکندو بلکه درتکوینیات محال است ودرهرحال عقلا ناپسنداست که دوامری که ازهرجهت بایکدیگر مساوی باشندیکی از آندو بردیگری ترجیح داده شودو بطریق اولی ترجیح مرجوح قبیح است:
براین اصل مسائل وفروعی چند استواراست ازجمله وجود عالم آفرینش است که میگویند مسلم غرض و غایتی ایجاب کرده است که جهان را خدای متعال از کتم عدم بوجود آورده است و آن غرض وفائده چون نمیتواند عائدذات خدا شود پس منظور از خلقت افادهٔ جود وافاضهٔ خیر است «لا لغرض»
ونیز بر اصل فوق مترتب کرده اند این مسئله را که تمام موجودات درحرکت خود بطرف غایت وهدف خاصی پیش میروند وهیچ حرکت وفعلی درجهان وجود بدون هدف و غرض نیست وغایت حرکات موجودات نیل بخیر مطلق و کمال حقیقی وتشبه بذات خدا است.
حرکات افلاك واجرام سماوی نیز بدنبال هدف وغایتی است،
حرکات ارادی موجودات ذی اراده نیز پیرو اصل و غایت وهدف معین و خاصی میباشد و هیچ موجودی بدون سبب وجهت جنبهٔ فعل را برترك ووجود را برعدم ترجیح نمیتواندبدهد وبالاخره هر موجودی درحدوجودی خود تابع علت خاص وغایت مخصوصی است و همهٔ موجودات جهان هم تابع هدف وغایت ومنظور خاصی درسیلان وجریان اند [1]

(۱) دستورالعلماج ۱ ص ۲۸۹

ترکیب - کلمهٔ ترکیب در لغت بمعنای پیوستن آمده‌است درمقابل تحلیل که بمعنای گسستن وتجزیه کردن‌است وازنظر اهل معقول هرموجودی که‌ازلحاظ ماهوی‌ازچندجزء تشکیل شده‌باشداعم‌ازاجزاءعقلی یاخارجی‌مرکب‌مینامند وبعبارت‌دیگر ترکیب عبارت از پیوستن چند امراست‌بیکدیگروآن برچند قسم‌ونوع است ازاین قرار

ترکیب اتحادی - ترکیب‌اتحادی نوع ترکیبی است که اجزاء ترکیب کننده آن‌هریك‌بطورجدا گانه‌وجودمستقلی نداشته باشد وبعبارت دیگرترکیب‌اتحادی میان دویا چند امر است که‌درتقرروجودی‌متحدباشند مانندنوع که مرکب ازجنس‌وفصل است بنحوترکیب‌اتحادی‌وترکیب جسم‌ازماده‌وصورت‌وبنابراین ترکیب‌اتحادی‌اعم‌است‌از ترکیب‌عقلی وترکیب خارجی زیراهم شامل مرکب‌خارجی میشودمانندجسم که مرکب ازماده وصورت است و هم شامل مرکب به ترکیب عقلی مانند نوع که مرکب ازجنس وفصل اسب به ترکیب عقلی:

بعضی ازفلاسفه میگویند ترکیب اتحادی مخصوص بمرکبات عقلی است و ترکیب جسم راازماده وصورت ازآن جهت مرکب به ترکیب اتحادی میدانند که درعقل‌منحل‌بدوجزء میشودنه‌درخارج وترکیب‌اشیاء ازوجود وماهیت نیزازهمین نوع‌است‌ومرکب‌به ترکیب اتحادی‌است

کسانیکه میگویند ترکیب جسم از ماده و صورت ترکیب اتحادی نیست میگویند که ماده امر بالقوه‌است‌وصورت‌جهت‌بالفعل وبنا براین‌ماده وصورت دوامرمتقابل‌یکدیگراند و دوامرمتقابل چگونه با هم متحد میشوند [1]

ترکیب انضمامی - ترکیب انضمامی درمقابل ترکیب اتحادی‌است مرکب به‌ترکیب انضمامی نوع مرکبی را میگویند که هریك‌ازاجزاءآن ازلحاظ وجودی‌مستقل باشد ونحوهٔ اتحاد آنها اتحاد بالضمیمه باشد مانندترکیب خانه ازخشت وآجر وغیره که مرکب‌بنوع‌ترکیب‌انضمامی صناعی‌است‌وسنگی که‌شخص پهلوی خودقراردهد که مرکب بنوع ترکیب انضمامی اعتباری است وترکیب انسان‌وحیوان‌ازاعضاء مختلف که مرکب

(۱) اسفارج۲ص۱۸۹ ـ۱۹۴ شرح منظومه‌ص۱۰۰

بنوع ترکیب انضمامی‌طبیعی است.

قطب الدین میگوید وترکیب ماهیت‌یااعتباری میباشد چون‌حیوان ابیض یاحقیقی وخالی نباشد که بعضی اجزاء آن یا اعم باشد ازآن دیگر و آنرا ماهیت متداخله میگویند و یا نباشد آنرا ماهیت متباینه مینامند. [1]

ترکیب حدی - ترکیب حدی عبارت از ترکیب تحلیلی عقلی است چنانکه میگویند ترکیب درحدموجب ترکیب درمحدودنیست زیرا ممکن‌است‌محدودامری‌بسیط باشدو به تحلیل عقلی منحل باجزائی گردد.

ترکیب خلطی - هر چیزی که مرکب شده باشد از اعضاء متشابهته الاجزاء مرکب به‌ترکیب خلطی مینامند.

ترکیب عضوی - هرشیء که مرکب‌شده باشدازاعضای آلیه‌مانندانسان وحیوان مرکب به ترکیب عضوی میباشند از آن جهت که دارای‌اعضاءالیه هستندوصورت‌ظاهری انسان وحیوان مجموعهٔ ایست‌از اعضاء آلیهٔ مخصوص.

ترکیب عنصری - هرامریکه مرکب از عناصری‌باشد که موجب حصول مزاج خاصی است مرکب به ترکیب عنصری مینامند. [2]

ترکیب عینی - ترکیب عینی درمقابل‌ترکیب عقلی است‌مانندجسم که‌مرکب ازاجزاء وعناصروماده وصورت است که ترکیب آن ازآن اجزاءبه ترکیب عینی خارجی است.

ترکیب از دو امر متحصل‌و لا متحصل - ترکیب از دو امری که یکی اعتباری ودیگری متقرر ومتحصل بالذات باشد مانند ترکیب اشیاء از وجودوماهت که بنا بر قول اصالت وجودیان وجود متحصل وماهیت اعتباری ولا متحصل‌است وبنا برقول باصالت‌ماهیت وجود اعتباری ولا متحصل وماهیت متحصل ومتأصل است و مانند ترکیب جسم ازماده وصورت که ماده راامری لامتحصل وصورت را متحصل میدانند.

۱ـ درةالتاج بخش سوم ص۱۶

۲ـشفاج۱ـص۴۴۲

تسلسل ــ کلمهٔ تسلسل درلغت بمعنای پی درپی وزنجیرمانند است ودراصطلاح ترتب امور غیر متناهی را بنحویکه مرتبهٔ سابق مترتب بر مرتبهٔ لاحق باشد تسلسل میگویندوآن برچند نوع است.

الف ـ تسلسل درامور اعتباری که برحسب اعتبار اعتبار کننده است وآنرا تسلسل یقفی هم نامیده‌اند ازآن جهت که با توقف اعتباراعتبار کننده‌متوقف میشود این نوع ازتسلسل چون درحقیقت تسلسل نیست باطل نیست یعنی شخص میتواندهر اندازه که بخواهداوهام وخیالات وتصورات خود را بدنبال هم ادامه دهد.

ب ـ تسلسل درحوادث وزمانیات این قسم ازتسلسل نیز باطل‌نیست زیرا اجزاء آن بطور متدرج الوجود موجود ومعدوم میشوند ومجتمع در وجود نمیباشندوحوادث زمانی هریك درظرف خود موجوداند و بهرحال دلیلی بر بطلان تسلسل در حوادث زمانی اقامه نشده است وبالجمله غیر متناهی بر چند قسم تصور میشود.

الف ـ نامتناهی در امور غیر مجتمع الوجود مانند حوادث وزمانیات.

ب ـ نامتناهی درامور مجتمع الوجود واین قسم خود بردوقسم است یکی آنکه بر حسب ترتب طبیعی باشد که تسلسل درعلل ومعلول خواهد بود و دیگر بر حسب ترتب وضعی مانند ابعادنا متناهی.

ج ـ نا متناهی درامور عرضی مانند نفوس ناطقه.

د ـ نا متناهی در امور اعتباری که برحسب اعتبار عقل‌است.

غیرمتناهی درامور مترتب موجود بالفعل که تسلسل نامیده میشودباطل است.

نا متناهی بودن بمعنای‌وضعی هم باطل است.

نامتناهی بودن در امور عرضی نیز در ماده و اجسمام باطل است لکن در مجردات دلیلی بربطلان‌نامتناهی بودن آنها اقامه نشده است.

تشخص ـ نحوه وجود خاص هرموجودیرا تشخص آن موجود میگویند.

عوارض مشخصه عبارت ازاموری است که خارج از ذات و طبیعت موجود باشد که موجب تشخص وامتیاز افراد واشیاء است.

پیروان مذهب اصالت وجود میگویند تشخص هرموجودی عبارت از مرتبهٔ خاص وجود اواست و بطور کلی فلاسفه گفته‌اند تشخص ذات خدای متعال وهویت‌اوعین وجود محض وهویت بسیط اواست وتشخص نفوس مجرده نیز بذات خودشان است و ازاین جهت است که‌میگویند نوع مجردات منحصردرفرداست یعنی هریك ازعقول ونفوس نوعشان منحصر در فرد است و تشخص‌نفوس ناطقهٔ انسانی با بدان مخصوص است وتشخص افلاك باوضاع معین است و تشخص زمانیات بزمانهای خاص است بعضی میگویند تشخص بمعنای تعین است.[1]

صدرا میگوید هرموجودی بمرتبهٔ خاصی از وجود تعین میابد و همان امرتشخص او است پیروان اصالت ماهیت میگویند ماهیات متخالفه هریك متعین بالذات و مخالف با ماهیت دیگراند[2]

تشکیك ـ تشکیك درلغت بمعنای شك وتردید است.

کلی را مشکك میگویند درصورتیکه‌افراد ومصادیق آن بیکی‌ازجهات بایکدیگرمختلف باشند بنحویکه اطلاق آن بر هرفردی بیکی از جهات او لویت داشته باشد تا اطلاق آن

۱ـ دستورالعلماء ج۱ ص۲۹۰ـ اسفارج۲ـ۸۰

۲ـ اسفارج ۱ص۱۱۲ـ۱۱۴ـ اسفاج۲ـص۱۲۶

تشخص اما عینا لذات الشخص بداکالاول تعالی فان تشخصه عین وجوده‌الذی هو عین ذاته اوبدا زائداً علی الذات وهوعلی قسمین اذحینئذ اما ان‌یکون مکتفاً بالفاعل‌فی فیضان التشخص‌علیه بعدامکانه الذاتی اولا فان کفی بالفاعل لایکثر النوع وادر مثال ذا عقولا فعالة فان‌ماهیاتهالیست بذواتها الشخصیه الاان مجرد امکانها الذاتی یکفی فی فیضان‌التشخص‌علیها فلاجرم نوع کل واحدمنها منحصرة فی‌شخصهاودونه‌ای دون‌الا کتفاء بالفاعل بان‌یکون محتاجاً الی‌القابل‌الخارجی فهوایضاً علی‌قسمین لانه اما ا کتفت هیولاه کفلك حیث ان بعد امکانه الذاتی الحامل‌له ماهیته لایکفی فی فیضان الفاعل‌التشخص علیه بل‌یحتاج الی قابل هوالهیولا ولکنه مکتف بها فالنوع ایضامنحصرفی‌الشخص‌اوما. شرح منظومه ص۱۰۲

برفردی دیگر چنانکه اطلاق مفهوم نور بر نور قوی شدید مقدم است تا اطلاق آن بر نور ضعیف واطلاق آب بر آب دریا مقدم است تا اطلاق آن بر آب موجود در ظرف کوچك و اطلاق عالم برشخص جامع تمام علوم اولویت و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که دریك رشته عالم باشد وبر کسی که یك مسئله ازعلوم را بداند وبهمین طریق تمام موجودات ازلحاظ مراتب وجودی یکسان نمیباشند وهریك درمرتبهٔ خاصی قرار گرفته‌اند که ازلحاظ شدت و ضعف متفاوت‌اند بعضی از لحاظ وجودی مقدم و بعضی مؤخر و همین طور ازلحاظ کمی و کیفی وغیره متفاوت اند .

درهرحال تمام موجودات عالم یك وجوه مشترکی دارند ویك وجوه امتیازی وهمان ما به الامتیازات است که در انواع وافراد نوعی وصنفی موجب تشکیك است وهرفردی ازنوعی راموجود جدا ازسایر افرادهم نوع خود نشان میدهد .

وتشکیك بهمین اعتبار گفته میشود و تشکیك برچند نوع است ازاین قرار

تشکیك اتفاقی ـ این اصطلاح راآخوند ملاصدرا در کتاب اسفار بکاربرده‌است وظاهرا مراد او ازاین نوع تشکیك نحوهٔ تشکیك خاصی‌است که دروجود قائل‌است که‌نه ازقبیل تشکیك‌عامی‌است ونه خاصی وشاید نظراواین باشد که‌وجودات با آنکه‌درحقیقت نوعیه یکسان‌هستند‌درمراتب‌مشکك‌اند،درعین‌اتحاددرنوع بکمال‌ونقص‌مشکك‌اندو تشکیك آنها در مراتب است وآن مراتب هم امورعدمی هستند وبنابراین در عین اتفاق در نوع مشکك‌اند [1]

تشکیك خاصی ـ تشکیك رادرمواردی خاصی‌میگویند که مابه‌الاختلاف‌درآن‌عین مابه‌الاتحاد باشد واختلاف درمراتب ذات باشد نه بامورزائدهٔ برذات

تشکیك عامی ـ تشکیك رادر مواردی تشکیك عامی مینامند که مابه الاختلاف درآن‌غیرمابه‌الاتحاد باشد ودر حقیقت تشکیك بامور زائده برذات باشد از قبیل عوارض و قوابل

والتفاوت فی‌افراد الوجودلیس فی نفس الوجود بل فی‌ظهورخواصه من‌العلیة والمعلولیة ـ شرح قیصری برفصوص ـ ص۹

تصور وتصدیق ـ تصورباشتراك لفظی اطلاق بر دو امر میشود یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است وخود منقسم میشود به تصور و تصدیق و آنرا تصور مطلق وتصور لا بشرط هم گفته‌اند ودیگری آنکه اطلاق بر حضور ذهنی باعتبار و باقید عدم ازعان به‌نسبت میشود وتصورباین‌معنی را تصور سازج و تصور بشرط لا میگویند.

محقق رازی تعاریفی چند برای تصور کرده‌است .

الف ـ حصول صورت شیء درعقل که مرادف باعلم است.

ب ـ حصول صورت شیء فقط درعقل ومراز ارقیدفقط اعتبارعدم حکم‌است‌نه‌عدم‌اعتبارحکم

تصدیق نیز دارای‌سه معنی است

الف ـ اذعان بصدق قضیه

ب ـ اذعان بثبوب یا سلب محمولی برموضوع وازموضوع.

ج ـ اذعان بصدق گفتار گوینده ودرهرحال در محل خود بیان شده است که تصور عبارت از ادراك امور وتجزیهٔ آنها ازیکدیگر است یعنی ادراك امور بطور جداگانه و مجزای از یکدیگر بدون اذعان وانتساب وتصدیق عبارت از اذعان به نسبت میان امور است :

درهر تصدیقی بنا برمشهورسه تصور لازم است .

الف ـ تصور موضوع .

ب ـ تصورمحمول :

ج ـ تصور نسبت میان موضوع ومحمول .

بعضی از محققان‌متعلق‌اذعان‌رانسبت‌حکمیه نمیدانندبلکه«وقوع‌ولاوقوع» میدانند وبنابراین تصدیق را مرکب از چهار جزء میدانند ودراینکه این اجزاء شرط تصدیق‌اند یا شطر نیز اختلاف است بعضی تصدیق را امری بسیط میدانند و آن همان حکم بوقوع و لا وقوع است.

واجزاء را شرط‌حصول اذعان بوقوع ولاوقوع میدانند وبعضی دیگر میگویندا‌جزاء شطراند و تصدیق مرکب ازآن اجزاء است [1]

۱ ـ دستورالعلماء ج۱ ـ ص۲۹۹ ـ ۳۰۰

تضاد – نسبت میان دو امر وجودی که میان آندو غایت خلاف و بعد باشد بنحویکه اجتماعشان در محل واحد ممکن نباشد تضاد مینامند و آنرا «متضادان» نامیده‌اند مانند سیاهی و سفیدی

تضایف – نسبت میان دو امر وجودی که تعقل هر یك مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف میگویند و آندو را «متضایفان» مینامند مانند نسبت میان اب و ابن که ابوت وبنوت باشد که نسبت مکرره است برهان تضایف یکی از براهین ابطال تسلسل است که در محل خود بیان شد [1]

تطبیق – برهان تطبیق یکی از براهین ابطال تسلسل در علل ومعلول است وطریقهٔ بیان آن بطور خلاصه چنین است .

هر گاه فرض شود که سلسلهٔ علل ومعلول بطور بی نهایت مترتب بر دیگری باشند دو رشته و جمله فرض میکنیم که مبدء یکی معلول اخیر باشد بطوریکه نهایت (بفرض) و دیگری مبدءش معلول قبل از معلول اخیر باشد بیك مرتبه پس از آن یکی از آن دو جمله و رشته را با دیگری منطبق میکنیم باین طریق که جزء اول از یك رشته را مقابل جزء اول رشتهٔ دیگر قرارداده وجزء دوم را مقابل جزء دوم وسوم را مقابل سوم و.. در این صورت اگر تطابق بطور بی نهایت ادامه پیدا کند لازم میاید که رشتهٔ زائد مانند رشتهٔ ناقص و باندازهٔ آن باشد واین امر بالضرورت باطل است و اگر رشتهٔ ناقص منقطع شود متناهی خواهد بود رجوع شود به کلمه برهان تطبیق .[2]

(۲) شرح منظومه ص ۱۳۱

(۱) اقول قد ذکر القدماء فی تناهی العلل برهان التطبیق وتقریره ان یقال لو تسلسلت العلل والمعلولات الی غیر النهایة لامکننا فرض جملتین احدهما من المعلول الی ما لایتناهی والثانی من المعلول الذی قبل المعلول الاخیر بمرتبة واحدة ثم نطبق احدی الجملتین بالاخری بان نجعل الجزء الاول من هذه الجملة مقابلا للاول من الجملة الناقصة والثانی من الاول مقابلا للثانی من الثانیة هکذا فان استمر التطابق الی غیر النهایة کانت الجملة الزائدة مثل الناقصة وهو باطل بالضرورة وان انقطعت الناقصة تناهت لحصول مبدء ومنتهی

شرح حکمة العین ص ۱۰۴

تعاقب – تعاقب درلغت بمعنای امری بدنبال امری دیگر آمدن است وبمعنای جایگزین شدن امری بعد اززوال امری دیگر .

مراد ازتعاقب علل این است که معلول خاصی بحال خود باقی باشد و علت آن برطرف و علت دیگر جایگزین آن شود ودر نتیجه معلول دوعلت متعاقبهٔ باشد و این امر محال است زیرا با برطرف شدن علت خاص اثر انهم که معلول باشد برطرف میشود وبا آمدن علت دیگر معلول دیگری پدید میاید.

تعریف – یعنی شناسانیدن ونزد منطقیان بمعنای شناسانیدن امور مجهول است بواسطهٔ امور یکه معلوم وبدیهی باشد وبنابر این معرف مجموعهٔ امور بدیهی و معلوم (تصورات بدیهی) است که برای وصول بامور مجهول تصوری بکار آید و درمحل خود بیان شده است که معرف باید مساوی با معرف باشد و تفاوت آن با معرف باجمال و تفصیل وعدم آن باشد وتعریف بامور مجهول جائز نیست وازاین جهت میگویند معرف باید از معرف اجلی باشد وتعریف باخفی جایز نیست

تعریف لفظی – تعریف لفظی عبارت از شناسانیدن معنای لفظ است در مقابل تعریف غیر لفظی که شناسانیدن حقیقت اشیاء است وبعبارت دیگر در تعریف لفظی لغتی را بلغت دیگر که معروف نزد مخاطب باشد ترجمه میکنند درصورتیکه در تعریف غیر لفظی حقیقت وماهیت وذاتیات شیء را بیان میکنند وهر گاه معرف بیان تمام ذاتیات مخصوص شیء را کند ومرکب ازجنس وفصل قریب باشد تعریف بحد تام میباشد وهر گاه مرکب ازجنس بعید وفصل باشد تعریف بحد ناقص است وهر گاه مرکب از ذاتیات وعرضیات یا عرضیات به تنهائی باشد تعریف برسم است .

تعقل – یعنی ادراك بوسیله عقل شیخ الرئیس برای تعقل سه مرحله ذکر کرده است

الف – مرحلهٔ بالقوه

ب – مرحلهٔ بالفعل به نحو فعلیت ناقصه

ج – مرحلهٔ بالفعل بنحو فعلیت تامه که علم تفصیلی است درهرصورت مدرکات انسان یا جزئیات مادی هستند یاغیر آن در صورت اول یا محسوس بحواس ظاهری میباشد مانند ادراك زید وعمرو یا محسوس بحواس ظاهری نیستند مانند عداوت زید ومحبت عمرو آنچه محسوس بحواس ظاهر است یا ادراکش موقوف بر حضور ماده است مانند ادراك حلاوت

عسل و شوری نمك این نوع ادراك را احساس مینامند ویا ادراك آن‌موقوف برحضورماده نیست‌این نوع ادراك را تخیل گویند وادراك غیر محسوس بحواس‌ظاهری را توهم‌خوانند ودرصورت دوم که مدرك امر جزئی مادی نباشد یعنی کلی باشد و یا جزئی غیر مـادی باشد تعقل‌مینامند[1]

قطب الدین گوید و تعقل اخذصورت باشد مبراازماده وازجمیع علائق ماده تبرئه ازجمیع وجوه وچون تعقل کنیم صورتی را وایجاد کنیم آنرا درخارج آن تعقل فعلی باشد واگر صورت رااز مـوجودات خـارجی فراگیـرم آن تعقل انفعالی باشد[2] و تعقل اقوی است من حیث الکیفیة از ادراك حسی چه ادراك عقلی خالص است از شوب با کنه آن چه او ادراك حقایق مکتنف بعوارض‌میکندچنانکه‌هست‌وبکنه‌آن معقول‌میرسدوادراك‌حسی همه شوب‌است‌چه‌ادراك‌نمیکندالا کیفیاتی که‌قائم‌باشدبسطوح اجسامی که‌حاضراواست فقط[3]

تعین ـ چنانکه‌در کلمهٔ تشخص گفته‌شد اغلب کلمات تعین وتشخص را مرادف قرارداده‌اند ودرمورد اینکه مابه‌التعین بنا بر قول اصالت وجودیان و یا پیروان اصالـت ماهیت چیست بطور اختصار توضیح داده شد علامه میگوید تعین هر گاه مستند بماهیت متعین‌باشد نوعش منحصر درشخص خواهدبود وهر گاه مستند بامور خارج از ذات متعین باشد نوعش منحصر درفرد نخواهد بود[4]

قیصری‌میگوید تعین عبارت‌ازچیزی است که شیئی‌را ازغیرش ممتازو جـدا سازد بنحویکه دیگری درآن مشارك نباشد[5]

۱ اسفار ج- ص ۲۷۹ـدستورالعلماءج۱ـص ۳۲۷

۲ درةالتاج بخش‌سوم ص۸۶

درةالتاج‌بخش‌سوم ص۸۷

۳ ـ اقـول‌التعین ان کـان مستنـداً الی مـاهیةالمتعین لزم انحصار نوعه فی شخصه اذ مقتضی‌ذالك‌وجود ذالك‌التعین فی‌صورة وجودالماهیة فاین وجدت‌الماهیة وجدذالك‌المعین شرح حکمةالعین ص۴۹

۴ـ واعلم‌ان‌التعین‌مابه‌امتیازالشیء‌عن‌غیره‌بحیث‌لایشارکه‌فیه‌غیره ـشرح‌قیصری‌برفصوص ص۲۵

تقابل ـ نسبت میان دوامری که درمحل واحد ازجهت واحد جمع نشوندتقابل گویندوآندورا متقابلان نامند ازآن‌جهت که‌مقابل یکدیگراند وبجهتی ازجهات‌مخالف یکدیگراند.

تقابل میان اشیاء بیکی ازچهار وجه میباشد واز اینجهت گویند اقسام تقابل چهار است. باین بیان که یامیان دوامر وجودی استو یامیان دوامری است که یکی وجودی‌و دیگری عـدمی بـاشد در صورت اول یا تعقل هـر یك مستلزم تعقل دیگـری نیست «متضادان‌اند» ونسبت‌میان آندورانسبت تضاد گویند مانند سیاهی‌و سفیدی و یا تعقل هر یك مستلزم تعقل دیگری است «متضایفان‌اند» ونسبت میان آندورا نسبت تضایف گویند ودرصورت دوم یادرطرف عدم شرط است شأنیة وجود «متقابلان بتقابل عـدم و ملکه‌اند» مانند بصر و عمی که‌عمی‌عدم بصراست‌درموردیکه‌شأن‌آن‌ابصارباشدیعنی‌صالح برای‌داشتن بصرباشدویادر طرف‌عدم شأنیه‌وجودنیست «متناقضان‌اند» مانندوجود ولاوجود شیئی‌مانند زیدولازیدوانسان ولاانسان‌ونسبت‌میان آندورانسبت تناقض گویند.

وبالجمله اقسام تقابل چهار است.

الف ـتقابل‌تضاد که نسبت‌میان دوامری است که نهایت اختلاف رابا یکدیگر داشته باشند ودرمقام تعریف آن گفته‌اند که متضادان دوامر وجودی هستند که میان‌آن دو غایت بعدو خلاف است ودرمحل واحد جمع نشوندو لکن مرتفع شوند.

ب ـ تقابل تنـاقض و آن نسبت میـان دو امـری است کـه یکـی وجـودی و دیگری‌عـدمی باشد که‌نه‌جمع‌ونه‌رفع آنها ممکـن نبـاشد کـه تقـابل سلب و ایجـاب هم گویند.

ج ـ تقابل عدم‌و ملکه که نسبت میان دوامری است که یکی وجودی و دیگـری عـدمی‌باشد ودرطرف عدم نیزشأن وشایستگی وجود ملکه باشد مانندنسبت میان عمی و بصر که بصر امروجودی استو عمی عدمی لکن عدم‌ملکه نه‌عدم مطلق:

د ـ تقـابل تضایف که نسبت مکررهٔ میان دوامر وجودی است که تعقل هـر یك

مستلزم تعقل دیگری باشد مانند اب وابن ونسبت ابوبو بنوت میان آندو[1]

تقدم- تقدم عبارت ازبودن شیء است درمرتبهٔ اول وقبل وبنابر مشهور پنج نوع است باین بیان که متقدم یامجامع بامتأخر میشود یانه قسم دوم تقدم «بالزمان» است و قسم اول یامتأخر دروجود محتاج بمتقدم میباشد یا نه قسم اول یا متقدم علت تامهٔ متأخر است تقدم «بالعلیت است»وباعلت تام متأخر نیست تقدم «بالطبع» است مانند تقدم واحد براثنین ودرصورتیکه متأخر محتاج بمتقدم نباشد دو صورت دارد یاتقدم وتأخر بر مأخذ ترتیب است باینکه مثلاشیئی بمبدءمحدودی نزدیك‌ترازغیرش باشد تقدم «بالوضع»است مانند تقدم حبس برفصل و صف‌اول برصف دوم واگر برحسب ترتیب‌وقرب وبعدنباشد تقدم «بالشرف» است ،

قطب‌الدین میگوید وتقدم وتأخر برمعانی بسیار اطلاق شود چهٔ شاید که هردو «بالزمان» باشند چون اب وابن یا «بالذات» باشند چون حرکت یدو حرکت مفتاح یا «بالطبع» چون واحد واثنین یا «بمرتبه» چون صف اول وثانی و «بشرف» چون معلم و متعلم وهمچنین «مع» برمعانی بسیار اطلاق کنند[2]

متکلمان قسم ششمی اضافه کرده‌اند که تقدم «بالذات» باشد مانند تقدم اجزاء زمان بعضی بربعض دیگر .

صدرا تقدم جنس‌را برفصل تقدم بتجوهرنامیده است .

درشواهدالربوبیة دونوع تقدم دیگر ذکر کرده است یکی تقدم بالحق و دیگری تقدم بالحقیقت .

میرداماد تقدم مفارقات را بر مادیات تقدم دهری میداند وتقدم ذات حق را بر

۱- بعضی ازاقسام تقابل هم دراعراض هست‌و هم در جواهر مانند تقابل تضاد که هم‌در اعراض‌است مانند تقابل میان سفیدی وسیاهی وهم‌در جواهر مانندتقابلی که درصور نوعیه هست وبعضی دیگر مخصوص باعراض است مانند تقابل عدم‌وملکه-دستورالعلماء ج۱ص ۳۳۹

۲- درالتاج‌ص۳۰-دستورالعماءج۱-۳۳۵

ماسوی‌اله تقدم سرمدی وتقدم انفکاکی نامیده است ودر هرحال اصطلاحات وتعبیرات دیگری درمورد تقدم در کلمات فلاسفه دیده میشود که مفادا مطابق باآنچه شرح داده‌شد میباشد ازاین قرار

۱- تقدم بالطبع ۲- تقدم‌بالرتبه ۳- تقدم‌بالوجوب ٤- تقدم بالمکان ٥- تقدم بالشرف ٦- تقدم بالوضع ۷- تقدم بالزمان ۸- تقدم بالحق ۹- تقدم بالحقیقة ۱۰-تقدم بالتجوهر ۱۱- تقدم دهری ۱۲- تقدم سرمدی ۱۳ تقدم انفکاکی .

و چنانکه ملاحظه میشود اقسام دیگری که اضافه شده است یکنوع تعبیرات مختلف‌لفظی است واقسام تقدم همان‌پنج قسم مشهور است که قدماء فلاسفه بموجب‌تحقیق استقرائی و تقسیم مستوعب بدست آورده اند و سایر اقسام نیز بازگشت بهمان پنج قسم‌میکند

تقدیر - تقدیر بمعنای اندازه است و نزد اهل نظر بمعنای مشخص و معین‌شدن حوادث وجودی‌وتعیین‌واندازه‌آن‌درعالم‌قضاء الهی وتدوین درلوح محفوظ بوسیلهٔ قلم‌قدرت میباشد رجوع شودبه کلمهٔ قدر[1]

تکاثف- عبارت ازنقصان مقدارحجم جسم است بدون‌آنکه چیزی ازآن‌منفصل گردد وگاهی براند ماج نیز اطلاق تکاثف شده است که عبارت از تقارب اجزاء جسم است بنحویکه اجزاء غریبه‌ازآن خارج‌شود .

تکافو - دوامر متلازمی که هیچ یك علت دیگری نباشند متکافئین خوانند

تکوین -ایجاد شیء مسبوق بماده‌ومده‌را تکوین مینامند مانند مرکبات ازعناصر که مسبوق بماده ومده‌اند[2]

تمام‌وتام - کلمهٔ تمام وتام ابتدا دراشیائیکه معدودبوده است بکاربرده‌میشده است چنانکه مثلاگفته میشده است که فلانی تام الاعضاء است‌یعنی اعضاء اوباندازهٔ‌ایست که باید باشد وبعبارت دیگر در اشیاء ذوکمیت بکار برده میشده است و بعد در مورد

۱-شفاح۲-٤٤٥-دستورالعلماء ج۱-۳٤٥

۲- دستورالعلماء ج۱-۳٤٥

اشیائیکه ازلحاظ وجود صفات بردیگری برتری داشته بکاربرده میشده‌است‌وبعددرمورد اشیائیکه ازهیچ جهت نیازی بغیر نداشته است استعمال شده است چنانکه گفته‌اند ذات خدای متعال تام الوجود وفوق التمام است.[1]

تماثل – دوامری که متشارك درتمام ماهیت‌وحقیقت‌باشند متماثلان ونسبت میان اندورا نسبت تماثل نامیده‌اند.

تمیل – تمثیل نوعی‌ازحجت است که ازراه مقایسهٔ امری منصوص‌العلت ومعلوم الحکم جزئی بواسطه مشارکت آن با جزئی دیگری که مجهول الحکم است حکم امر مجهول بدست میایدبعداز احراز حکم امرمعلوم الحکم که ملاك حکم است.

توارد – کلمه توارد مرادف با کلمهٔ تعاقب است ومراد این است که‌دویاچند علت علی التعاقب والتبادل برمعلول واحدی‌واردشوندباحفظ خصوصیات اثرومعلول خاص و بعبارت دیگر بابقاء عین معلول عللی زائل و وارد شوند وچند علت مؤثر در یك معلول باشند نهایت علی التوارد و این‌امر محال است رجوع شود به کلمهٔ تعاقب.

توحید – توحید یعنی یکتا پرستی ویگانه دانستن:

دلائل توحید یعنی دلائلیکه بواسطهٔ آنها اثبات یکتائی خدا میشود.

عرفابرای توحید مراتبی قائل اند از این قرار.

الف–توحیدعوام

ب–توحیدخواص

ج – توحید خاص

د – توحید اخص الخواص

این تقسیم ازجهت حالات ومقامات ومنازل موحدین‌میباشد وازجهتی دیگر نیز تقسیماتی کرده‌اند ازاین قرار.

الف – توحیدذاتی

ب – توحید صفاتی

۱ ج شفا۲ – ص۷ ۴۹

ج–توحیدافعالی

ودرهرحال درمحل خود بیان شده است که تمام موجودات جهان پرتویکذات‌اند ومقصد وغایت حرکات موجودات جهان وصول بمرتبهٔ احدیت وتشبه بخدا است.

تناسخ – تناسخ دراحکام عبارت از نسخ وزوال حکمی و ایجاد و تشریع حکمی دیگراست ونزد اهل نظر عبارت ازتعلق روح و نفس ناطقه است بعد از تلاشی وفناء بدن ببدن دیگری بدون حصول فاصلهٔ میان اندو.

آنچه از کلمات فلاسفه فهمیده میشود اولین کسیکه این عقیده رادرمورد بقاء نفوس وحشر آنها اظهار کرده‌اند فیثاغورس و پیروان اوبوده‌اند بعضی میگویند افلاطون نیزقائل به تناسخ بوده است.

در تناسخ عقاید ونظریاتی چند پدیده آمده‌است که‌بعضی از آنهارابیان میکنیم.

الف – انتقال نفوس انسانی‌باجسادحیواناتیکه‌ازلحاظ اخلاقی وصفات دیگرمناسب باآنان باشند

ب – انتقال بابدان‌انسانها.

ج – انتقال باجسام نباتی.

د – انتقال‌بجمادات.

ه – انتقال به ترتیب صعودی از جماد بنبات وازنبات‌بحیوان وبانسان.

و – انتقال بنحو نزولی وبرای هر یك ازانواع انتقالات‌نامی گذارده‌اند که هریك در محل خود ذکرخواهدشد و باید توجه داشت که بعضی از فلاسفه اسلام قائل بنوعی از تناسخ شده اند که انتقال نفوس به قالب های مثالی باشد و در این مورد نظریات خاصی موجود است که فهم آن خالی از اشکال نیست.[1]

۱ – اسفارج ٤ – ص ۹۸ – حکمةالاشراق ص٤٧٦ – دستور العلماء ج ۱ – ص ۳٥٤ فالتناسخ بمعنی انتقال النفس من بدن عنصری اوطبیعی الی‌بدن آخر منفصل عن‌الاول محال سواء کان فی‌النزول انسانیا کان وهوالنسخ اوحیوانیا وهوالمسخ اونباتیاوهوالفسخ اوجمادیا وهوالرسخ‌اوفی‌الصعودوهو بالعکس من‌الذی‌ذکرناه وان کان الی‌جرم‌فلکی *

تناسخیه ـ تناسخیه یعنی کسانیکه قائل به تناسخ اند.

تناقض ـ تناقض یکی از اقسام تقابل است و نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و بعبارت دیگو نسبت میان وجود و عدم شیء رجوع شود بکلمهٔ تقابل ـ

تهذیب اخلاق ـ فن تهذیب اخلاق یکی ازشعب حکمت عملی است که عبارت از علم بمصالح شخصی وپاك کردن نفس خود ازصفات ناپسند وتحلی به صفات محموده باشد



کمازهب الیه بعض العلماء .. تاآنکه گوید :

واما تحویل النفس من نشأة الطبیعیة الدنیا ویة الی نشأة الاخرویة وصیرورتها بحسب ملکاتها واحوالها مصورة بصورة اخرویة حیوانیة او غیرها حسنة بهیئة نوریة او قبیحة ردیة ـ الهیئات فلیس ذالك مخالفا للتحقیق بل هو امر ثابت بالبرهان ...

اسفار ج ٤ ـ ص ۹۸

ث

ثابت ـ کلمهٔ ثابت بمعنای تقرر وجود است «ثابت العین» یعنی متقرردر خارج در مقابل ثابت ذهنی که موجوددرذهن است .

ثابتات ازلی ـ مراد از اصطلاح ثابتات ازلی اعیان ثابته است رجوع شودبکلمهٔ اعیان .

ثبوت انتزاعی ـ یعنی وجود انتزاعی در مقابل وجود عینی خارجی .

ثبوت شیء برای خودضروری است ـ این مسئله یکی ازمسائل ضروری وبدیهی است واز اصول مسلمه است که مقاد حمل «هوهو» است ومعنای آن این است که هرچیزی خودش خودش است وهمان است که هست و ثبوتش برای خودش ضروری است و احتیاج به برهان ندارد این اصل یکی از اصول کلی مسلم است که درتمام مواردصادق بوده وازقضایای مسلمیه بحساب میآید اعم ازآنکه آن چیز امری خارجی عینی باشد یاذهنی و درهرحال ثبوت هرچیزی برای خودضروری است وسلب چیزی ازنفس خودمحال است «لکن ثبوت چیزی برای چیزی دیگر فرع ثبوت مثبت له» میباشد باین معنی که همانطوریکه بیان شد در هر قضیهٔ وجود موضوع ومحمول ونسبت حکمیهٔ لازم است وبنابراین هیچ محمولی بدون موضوع محقق نمیشود .

این اصل درتمام احکام ومحمولات جاری است زیرا مادام که موضوع حکمی محقق وثابت نباشند چگونه میتوان امری رابدونسبت داد .

خلاصهٔ کلام آنکه نسبت چیزی به چیزی دیگر مستلزم وجود موضوع است و بعبارت دیگر مستلزم وجود «مثبت‌له» است :

در احکام سلبی ممکن است سالبه بانتفاء موضوع باشد ولکن دراحکام ایجابی حتما وجود موضوع که«مثبت‌له» باشد لازم است وازاین‌جهت است که گفته اند :

«ثبوت الشیء لشیء فرع‌الثبوت المثبت‌له او مستلزم لثبوت‌المثبت‌له» و هر گاه گفته شود :

«ثبوت‌الشیی للشیء فرع ثبوت الشیء فی‌نفسه » ویا آنکه گفته شود«ثبوت‌المحمول للموضوع فرع ثبوته فی نفسه» و یا «ثبوت‌الشیء للشیء فرع ثبوت‌الثابت »باین معنی‌است که مادام که امری خود ثابت نباشد نتوان برای امری دیگر ثابت کرد یعنی همانطوری که درطرف موضوع بایستی «مثبت‌له» ثابت وموجود باشد تابتوان چیزی را بآن‌نسبت داد وحمل کرد درطرف محمول هم بایستی محمول ثابت باشد وبهرحال در نسبتهای ایجابی وجود هردوطرف یعنی مثبت‌له وثابت وموضوع ومحمول لازم است ودرنسبتهای سلبی نیز مثبت‌له باید درظرف ثبوت موجود باشد اعم ازآنکه ظرف ثبوت‌ذهنی‌باشد یاخارجی

درنسبتهای سلبی درمورد سالبهٔ بانتفاء موضوع نسبت حکمیه مستلزم‌ثبوت‌موضوع است درذهن یعنی امری درذهن تصور میشود وحاضر میگردد وموضوع حکم‌سلبی قرار میگیرد وازاین‌جهت بعضی ازاهل نظر میگویند هرحکمی اعم ازثبوتی یاسلبی مستلزم ثبوت مثبت له است درذهن یادرخارج وهر اتصافی اعم‌ازآنکه ظرف اتصاف ذهن باشد یا خارج مستلزم ثبوت متصف‌له است درذهن یادرخارج برحسب کیفیت اتصاف.

وبالجمله ثبوت امرخارجی وعینی برای امری دیگر مستلزم این‌است که مثبت‌له خودثابت باشدنهایت‌ا گرمثبت‌عینی وخارجی باشدمثبت‌له هم باید ثابت‌درعین وخارج‌باشد واگر مثبت امرذهنی واعتباری وتصوری باشد مثبت لههم باید امری ذهنی و تصوری باشد این قاعده کلی‌است ودر تمام موارد درست است .

ثنویت - ثنویت یعنی دووجود پرستی ثنوی یعنی دوگانه‌پرست

مذهب ثنویت بمذهب خاص فلسفی میگویند که قائل بدو اصل ومبدء میباشد .

این مذهب درطی تاریخ چه درعقاید دینی‌وچه درنظریات و تئوریهای فلسفی که مؤید ادیان‌بوده‌اند بصورتهای گوناگون جلوه گر شده‌است چنانکه میدانیم حکماء فرس قدیم‌براصل عقاید مذهبی قائل بدواصل بودند که یکی رابنام نور ودیگریرا ظلمت‌وگاه «خیر» و « شر » ودیگر بار«اهوربمزدا» و «اهرمن» وزمانی باسامی و نامهای دیگر خوانده‌اند :

ازفلاسفه یونان اولین فیلسوفی که ثنوی مذهب‌بوده‌است «انکساگورس» بوده‌است که علاوه برماده ومواد جسمانی معتقد باصل عقلی یعنی عقل مدبربرجهان بوده است که آنرا ناظم جهان وجود میدانسته‌است .

ارسطو نیز ازجهتی ثنوی مذهب بوده استزیرا اوماده وصورت‌را اساس‌عالم‌آفرینش میدانسته‌است .

افلاطون میان مثل نوریه و موجودات مادیه فرق گذارده است و درهرحال گو اینکه نهایت کار او منتهی به مثل‌الامثال شده و نحوه توحیدی برقرار کرده است .

لکن در فلسفهٔ اوثنویت خاصی آشکار است .

مذهب مانی که خود ترکیبی است ازدین‌زردشت ومسیح وبودا نیز مظهر ثنویت است چنانکه اهورمزدا و اهرمن را دواصل وجودی عالم‌میدانستند .

مذهب یهود نیز بنابرآنچه از کلمات تورات وقرآن مجید دانسته‌میشود باآنکه بمذهب توحید نزدیکتر شده‌اند ومتوجه به یکتاپرستی گردیده‌اند معذالك‌ازجهتی‌ثنویت راحفظ کرده‌اند .

و درهر حال بعضی ازفلاسفه قرون وسطی نیز مذهب ثنویت راپذیرفته‌وروح وعقل وماده هردوراالصل واساس جهان آفرینش وحاکم برعالم قرار داده‌اندوازآن جهت‌مذهب ثنویت علمی قدیم را مجددا تأیید کرده‌اند .

باید توجه داشت که نظریات فلسفی درمورد تأیید ثنویت وطرد آن تـا اندازه‌ای بستگی بوجود مذهب رایـج عصر داشته است چنـانکه در کلمه اقنوم و اقـانیم ثلثـه شرح داده شد کـه چگونه فلاسفه مسیحی مذهب درفکر بیان تثلیث عیسویت بر مبنای اصول علمی وفلسفی افتادند .



ج

جبر – جبردرلغت بمعنای شکسته‌بستن ونیکو کردن است وازنظرعلمی وفلسفی انتساب کلیهٔ امور بذات خدای متعال است وبنده آلت محض بوده وهیچ نوع ارادهٔ ازخود نداشته ومانند جمادات میباشد .

تفویض برعکس جبر بمعنای واگذر کردن کلیهٔ افعال واعمال وامور به‌بندگان است بنحویکه هرفردی در فعل خود مختار مطلق وخالق افعال و اعمال خود بوده ودرایجاد خیرات وشرور مستقل باشد :

جبری‌مذهب میگوید خدای متعال بندگان را آفریده وزمام آنها را بدست خود آنان داده وهرکاری که بخواهند میتوانند انجام دهند :

این مسئله بدواً بطریق فوق مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است و یکی ازمسائل کلامی بوده است لکن بعداً فلاسفه این مسئله را از نظر فلسفی وعلمی مورد بحث قرارداده اندو بر اصل قواعد علمی وحکمی مورد نقض وابرام قرار گرفته ودر طول تاریخ بانحاء مختلف بیان و شقوق وفروضی بدان اضافه شده‌است ودر هرحال اغلب متکلمان اسلامی هم نظریهٔ جبری مذهبان را مردود دانسته وهم عقیده کسانیکه پیرواختیارمطلق میباشند وحد فاصل میان اندورا نیکو شمرده اند وموافق بادین وعقل دانسته‌اند که امربین دو امر و حالت بینابین باشد صدرا گویند .

حدفاصل‌میان جبرواختیار مطلق این‌نیست که‌فعل بندگان مرکب ازجبر و تفویض است وباین‌معنی هم نسبت هیچ که‌یك از جبر وتفویض نیست وباین معنی‌هم‌نیست که از جهتی

اختیارمطلق وازجهتی‌جبرمطلق باشد وباین معنی هم نیست که مضطر درصورت‌مختارباشد چنانکه در کلمات شیخ دیده میشود و نه آنکه برای بندگان اختیارناقص و جبر ناقص باشد بلکه معنی«امربین الامرین» این است که‌بندگان دراعمال وحرکات خود مختارند ازهمان جهت که مجبورندصدرا بعد ازاین نقل از کلام شیخ طوسی گوید .

شکی نیست که درموقع تحقق اسباب وعلل فعل واجب میشود و درموقع فقدان اسباب و علل‌فعل ممتنع میگردد رجوع شود به کلمه اختیار .[1]

جبروت – لاهیجی درمقام بیان تقسیمات عوالم میگوید.

اول عالم جبروت وآن باصطلاح اصح اول وجود مقیدوعالم علم وعالم عقول مجرد ازماده وصورت ومده‌است وباصطلاح دیگر مجموع عالم ملك و ملکوت است دوم عالم ملکوت وعالم قدر وعالم عقول مجردهٔ از ماده ومده است سوم عالم ملك است وآن عالم اجسام است .

ابوطالب مکی عالم جبروت را عالم اسماء وصفات الهه‌میداند ولکن اکثر فلاسفه‌عالم جبروت را عالم اوسط وبرزخ میداند.[2]

حاجی گوید جبروت عالم عقول است صدرا گوید عالم عقول کلیه را جبروت مینامند[3]

۱ – اسفار ج۳ ـص ۸٤ ـ

لاشك ان عند الاسباب یجب الفعل وعند فقد انها یمتنع فالذی ینظر الی الاسباب الاول ویعلم انه لیست بقدرة الفاعل ولا بارادته یحکم بالجبر و هو غیرصحیح مطلقاً لان‌السبب القریب للفعل وهوقدرته‌وارادته‌والذی ینظر الی السبب القریب یحکم‌بالاختیاروهو ایضالیس بصحیح مطلقا لان الفعل‌لم یحصل باسباب کلها مقدورة ومرادةوالحق‌ماقاله بعضهم لاجبرو لاتفویض ولکن امر بین الامرین وباز گوید اذا کان مبدء التأثیر فی‌شیء علم الفاعل و ارادته‌سواء کان العلم والارادة امراً واحداً اواموراً متعددة و سواء کان عین الذات الفاعل کما فی الباری اوغیره کما فی غیره کان الفاعل مختاراً وکان صدور الفعل عنه بارادته و علمه ورضاه ـ اسفار ج۳ ص ۸۱

۲ـ دستور العلماءج ۱ـص۳۸۲

۳ ـشرح منظومه ص۱۸۳

زیرا عقول کلیه درمرتبهٔ کمال‌اند وجبران نواقص‌مادون خودمیکنند که عالم‌اجسام‌باشد

جدل – جدل یکی از صناعات خمس منطقی است و عبارت از قیاسی است که مقدمات آن از قضایای مشهوره تشکیل یافته باشد .

ازنظر تاریخی کلمهٔ جدل تحولات وتطوراتی ازلحاظ مراد ومقصودپیدا کرده است‌چنانکه بدواً فلاسفه این کلمهٔ (معادل آن را) اطلاق برمسائل ما بعد طبعت نموده ردردورهای بعد ودرعصر مدرسی اطلاق بر یکی از مواد درسی شده‌است و کم کم‌بمعنای نوعی مناقشه بواستدلال عقیم بکار برده شده است که همان جدل بمعنای خاص منطقی باشد

جده – جده یا ملك یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است وعبارت ازهیئت محاط بودن است بنحویکه محیط ومحاط باهم منتقل شوند یعنی هر گاه محاط منتقل‌شودمحیط نیزمنتقل گردد وازآن تعبیربملك وله هم شده است.[1]

جرم – کلمهٔ جرم بکسرجیم بمعنای‌جسد است افلاك‌و کواکب و کلیهٔ‌اجسام سماوی را جرم واجرام اثیری مینامندو گاه از کلمهٔ جرم جسم را اراده میکنند[2]

جزء – جزء مبدء تشکیل کل‌است جزئی بجزء وجوه امتیازی دارند که ازجمله این‌است که بانتفاء جزء کل منتفی میشود وبا انتفاء جزئی کلی منتفی نمیشود در هرحال جزء مقابل کل است ومبدء تشکیل وترکیب آن است وجزئی مقابل کلی‌است چنانکه بعدا بیان خواهد شد .

اصحاب جزء یعنی کسانیکه قائل باجزاء صغار بوده ومبدء تشکیل جهان واجسام رااجزاء کوچك میدانند .

جزء لایتجزی یعنی جزئی که قابل‌تجزیه‌وتقسیم نیست که‌جواهر فردهم‌نامیده‌اند ودرهرحال کسانیکه قائل‌بوجود جزء لایتجزی‌میباشند اجسام رامرکب ازعدهٔ زیادی‌از

الجده هیئة تحصل لاجل مایحیط ـ شرح منظومه ص ۱۳۷ ـ وگاه باشد که از آن تعبیر بملك کنند وآن بودن جسم است درمحیطی بکل و یابه بعض او برو جی که محیط بانتقال محاط به منتقل شود ـ درةالتاج ص۹۸

۲ ـ اسفارج ۱ ـ ص۱۷٤ ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۵٦

اجزاء میدانند .

بعضی ازفلاسفه اجسام رامتصل واحد نمی‌دانند و کسانیکه قائل بجزء لایتجزی نیستند وآن عقیده را مردود میدانند میگویند .

اجسام متصل واحداندوبطور بی نهایت قابل تقسیم اند در مقابل پیروان جزء که‌میگویند . جزء جوهری است ذووضع وقبول قسمت‌نمیکند نه قطعاً ونه و هماً ونه فرضاً .

توضیح آنکه جسم نزد متکلمان مرکب از اجزاء لایتجزی بوده ونزد حکما مرکب از ماده وصورت است .

متکلمان گمان کرده‌اند که‌قول به هیولا مستلزم‌قول‌بقدم‌عالم‌است و بیان‌شد که کسانیکه قائل بجوهر فرد میباشند اجزاء را جسم‌نمیدانندولکن‌میگویند که اجسام ازاجزاء بوجود میایند: عدهٔ‌دیگر ازپیروان مذهب جزء میگویند که اجزاء دارای اشکال خاصی‌اند وخود آنها نیز جسم اند [1]

جزئی - جزئی عبارت ازمفهومی است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت باشد واین نوع جزئی را جزئی حقیقی مینامند درمقابل جزئی اضافی که خود نسبت بما فوق یعنی امری کلی تر جزئی بوده ونسبت بمادون خود یعنی امری که شمول آن کمتر باشد کلی است وجزئی ممکن است مادونی نداشته باشد و در این صورت جزئی حقیقی است‌وبنابراین‌جزئی‌اضافی ممکن‌است خود کلی باشد و ممکن است جزئی حقیقی‌باشد [2]

جزاف - هرگاه مبدء فعلی تخیل باشد بدون فکر جزاف مینامند « در شرح حکمة الاشراق‌آمده است که این کلمه فارسی الاصل است و معرب گزاف است» بعضی ازفلاسفه درتعریف جزاف گفته‌اند.

۱- دستورالعلماء ج ۱- ۳۹۳ -شفا ج ۱- ص۸۷ - الجسم اما مفرد لم یتألف من اجسام اومرکب یتألف من اجسام متشابهة‌کانت کالسریر اومختلفة‌کالحیوان و الجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقاً وهوا مابالفعل اوبالقوة و کل‌منهما امامتناه اوغیر متناه فهذه اربعة شقوق و الی کل‌منها ذاهب شرح-هدایه ملاصدر

۲- دستور العلماء ج۱ ص ۳۹۵

هرفعلی که‌مبدء اول آن‌تخیل‌باشد بدون فکروبدون‌انضمام‌امری دیگری‌جزاف مینامند [1]

جسم - جسم عبارت ازجوهری است متحیز که قابل اشارهٔ حسیه و لمس باشد و یاامری است که قابل ابعادسه گانه یعنی طول وعرض وعمق‌میباشد و یا نفس قابلیت ابعاد سه گانه است بنا بر تعاریف مختلفی که برای آن شده است .

این امر قابل ابعاد اگر جوهر باشد جسم طبیعی است واگر جوهر نباشد جسم تعلیمی است توضیح زیادتر در زیر عنوان کلمات مربوط بخود داده خواهد شد .

حکما و معتزله جسم طبیعی را تعریف کرده‌اند بجوهریکه قابل ابعاد سه گانه باشد اشعریه تعریف کرده‌اند بجوهریکه قابل قسمت باشد حکما جسم طبیعی را عبارت ازماده وصورت میدانند ومیگویند درهرجسمی سه امر است هیولاوصورت ومقدارومراد از هیولا همان ماده است ومراد ازصورت صورت جسمیه است ومراد ازمقدارابعاد است که عارض برصورت جسمیه میشود و مقدار مطلق در تمام اجسام مشترك است .

بعضی جسم مطلق را همان مقدار مطلق میدانند واجسام خاصه را عبارت از مقادیر خاصه میدانند میبدی میگوید اشراقیان نفی هیولا میکنند ومیگویند جسم‌مطلق همان است که نزد مشائیان صورت جسمیه است واطلاق هیولا برجسم مطلق کنند باعتبار آنکه محل صورت نوعیه است وصورت نوعیه نزدایشان عرض است [1]

جسم ابداعی - مرادازجسم ابداعی فلك الافلاك وفلك اقصی است‌وازآن جهت جسم ابداعی‌مینامند که اولین جسمی است که از مفارقات جدا شده است ونیزازآن جهت که مسبون‌بمدت نیست.

جسم برزخی - رجوع‌شودبکلمهٔ‌برزخ.

جسم تام - میبدی میگوید جسم مرکب یا مزاج دارد وزمانی‌درازامید بحفظ هیئت ترکیبی آن هست یانه جسمی که ازنوع اول باشد تام وجسمی که ازنوع دوم‌باشد ناقص مینامند.

---

۱ - اسفار ج ۱ - ص۱۸٤ -شرح‌حکمة الاشراق ص۳۵٦
شرح حکمة الاشراق ص ۱۷٤

جسم تعلیمی ـ جسم تعلیمی عبارت ازعرضی است قائم بجسم طبیعی که نفس ابعاد سه گانه است بدون التفات وتوجه بهچیزی ازموادواحوال آنها.

جسم تعلیمی را از آنجهت تعلیمی میگویند که درعلم تعلیمی یعنی ریاضی از آن بحث میشود.

قطب‌الدین میگوید وما چون تخیل ثخن کنیم با آنکه التفات کنیم بچیزی ازمواد آن بعدتام باشد که جسم تعلیمی است واگر تخیل سطح کنیم بی آنکه التفات کنیم بچیزی از آنها که مقارن اواست درمواد ازلون‌وضوء آن سطح تعلیمی باشدوبراین وجهاست قیاس در خط.[1]

حاجی سبزواری میگوید تفاوت‌میان جسم‌طبیعی وتعلیمی باطلاق و تعیین است‌و امتدادجسمی اگربطورمطلق وبدون تعین بتناهی ولاتناهی لحاظشود وبدون آنکه ممسوح بمساحت معینی‌باشد موردلحاظ قرارگیرد جسم طبیعی است وهرگاه متعین بحدود خاص وممسوح بمساحت معینی موردلحاظ قرارگیرد جسم تعلیمی است[2]

جسم طبیعی ـ جسم‌طبیعی جوهری است قابل انقسام درجهات ثلث‌ونزد مشائیان مرکب‌از ماده‌وصورت است ونزداشراقیان جوهری است بسیط‌و عبارت ازصورت جسمیهٔ قائم بذات خود میباشد[3]

جسم کثیف ـ جسمی که بنحو کامل حاجز ازابصارماوراء خودباشد جسم کثیف مینامند[4]

۱ـ درةالتاج بخش‌سوم ص٥٤

۲ـ کما ان التفاوت بین‌الجسم الطبیعی والتعلیمی بالاطلاق والتعیین فالامتدادالجسمی اذا لوحظ مطلقاً بلاتعین بالتناهی‌والاتناهی‌ومن‌غیر ان‌یکون‌ممسوحاً بمساحة معینة فهوالجسم الطبیعی و اذا لوحظ متناهیاً ممسوحاً بمساحة معینة وعند هذا یتطرق القدر والکمیة فهو الجسم التعلیمی ـ شرح منظومه ص٢٥٢

٤ـ دستورالعلماء ج١ـ ص٤٠٢

٤ـ درةالتاج بخش‌سوم ص١٥ـ ١٦

جسم لطیف ـ جسمی که حاجزاز ابصارماوراء نباشد جسم‌لطیف مینامند

جسم محدد ـ مراد ازجسم محدد فلك‌الافلاك استواز آن‌جهت محدد مینامند که محددجهات عالم جسمانی است.

جسم مقتصد ـ هرجسمی که بنحوناقص حاجز از ابصار ماوراء خود باشد جسم مقتصد مینامند.

جاعل‌وجود ـ مراد ذات خدا است.

جعل ـ جعل‌در لغت بمعنای قراردادن است ودر اصطلاح فلاسفه عبارت از اثر حاصلهٔ ازفاعل است‌چنانکه درمحل خودبطورتفصیل بیان شده‌است میان‌فلاسفه درمسئلهٔ جعل‌وجود وماهیت اختلاف است.

بعضی‌ازفلاسفه میگویند اثرفاعل اول‌وبالذات‌ماهیت‌است ووجود بالعرض اثرفاعل است عدهٔ دیگریعنی اصالت وجودیان میگویند اثرفاعل اول وبالذات وجود است‌وماهیت مجعول بالعرض است طائفهٔ دیگری میگویند اثر جاعل اتصاف ماهیت بوجود است

درهرحال ذاتیات اشیاء قابل جعل‌نیست یعنی‌اثر جاعل عبارت‌از وجوداشیاءاست نه‌ذاتیات اشیاءو ذاتی‌هرشیء تابع آن‌شیء است‌و مجعول بجعل جداگانهٔ نیست واز این جهت‌است که گویند ذاتی معلل نتواند باشد.

جعل بسیط ـ جعل‌بردو قسم‌است یکی‌جعل بسیط که «جعل الشی» است که‌مفاد هل‌بسیط‌است که جعل ابداعی هم گویند وبعبارت دیگر مفادجعل بسیط جعل‌الشیءاست وجعل‌الانسان است‌نه «جعل الانسان ضاحك» ومفادجعل مرکب «جعل‌الانسان ضاحك یا متعجب» است‌و «جعل‌الشیء شیء» است وبنابراین جعل‌مرکب مخصوص بحالات وجودی وآثار کونی اشیاءاست که‌بعداز حصول‌و کون اشیاء است‌نه خودوجود جعل مرکب‌را جعل اختراعی هم‌میگویند وبعبارت دیگرجعل بسیط عبارت‌از ایجاد ایس‌است ازلیس مطلق و اثر آن نفس شیء وابداع مجعول است وجعل مرکب ایجاد شیء شیء است[1]

۱ـ فالجعل‌البسیط ما کان متعلقه‌الوجود التضمنی‌و الجعل المؤلف ما کان متعلقه الوجود الرابط ـ شرح منظومه ص٥١ـ دستورالعلماء ج١ـ ص٤٠٥

جلال ـ صفاتیکه متعلق ومفادآن قهروغضب است صفات‌جلال مینامند صفات‌سلبیهٔ خدارانیزصفات جلال نامیده‌اند چنانکه صفات ثبوتیهٔ اوراصفات کمال خوانده وصفاتی که مفادآن لطف‌و رضا است صفات جمال نامیده‌اند [1]

جلوه ـ جلوت نزدصوفیان بمعنای خروج‌عبد است‌از خلوت [2]

جنس ـ جزء ذاتی میان انواع مختلف‌الحقایق راجنس مینامند. جنس‌را ازآن جهت که درتشخص وتحصل احتیاج بفصل‌دارد طبیعت مبهمه نامیده‌اند.

جنس وفصل دروجود متحداند مانند ماده وصورت در اجسام وهمانصوریکه ماده‌و صورت بدون یکدیگر محقق وموجود نمیشوند جنس‌وفصل هم بدون یکدیگر موجود ومحقق نخواهند شد وهمانطوریکه صورت علت‌حصول ماده است‌فصل هم‌محصل جنس‌است وازهمین جهت‌است که گفتهٔ‌اند فصل مقدم‌بر جنس‌است وصورت مقدم برماده بتقدم علی.

جنس‌و فصل‌را ماده‌و صورت تحلیلی عقلی هم خوانده‌اند. جنس‌وفصل در مرکبات تحلیلی است وماده‌وصورت درمرکبات خارجی‌و جنس‌همان ماده عقلی است وفصل‌صورت عقلی [3]

ابوالبرکات بغدادی میگوید جنس ونوع وصنف از لحاظ لغوی بر یك معنی‌اند ولکن فلاسفه هریك ازآن کلمات را برای معنای خاصی برگزیده‌اند.

حاجی‌سبزواری میگوید جنس‌و فصل اگر بشرط لامأخوذ شوند ماده وصورت‌اند‌و اگرلابشرط لحاظ‌شوند جنس‌و فصل‌اند وماده و صورت خارجی همان جنس‌و فصل عقلی است. [4]

۱ـ دستورالعلماء ج۱ ص۴۰۱

۲ـ دستورالعلماءج۱ ـص۴۰۸

۳ـ دستورالعلماء ج۱ص۴۱۵ اسفارج۱ ص۱۱۷ـ الجنس والنوع والصنف‌یقال فی‌العرف اللغوی‌بمعنی واحد وخص‌الفلاسفه بالجنس..... المعتبرص۱۶

۴ـ جنس‌و فصل لابشرط حملافمدة وصورة بشرط لاوفیه اشارة الی ان کلا من هاتین مع کل‌من هذین متحدذاتاً مختلف اعتباراً ـشرح منظومه ص۹۳

جـو ـ قدما بر مبنای هئیت بطلمیوس مابین زمین واسمان را جو مینامیدند.

جود ـ جود یعنی بخشش عرفا میگویند جـود افـادهٔ چیزی است که شایسته باشد بدون غرضی که عائد جوادشود و بعبارت دیگر افـاده خیراست بلاعوض. [1]

جوهر ـ جوهر نزدفلاسفه عبارت ازموجودی است که قائم بذات ومستقل باشد ودرتعریف ان گفته‌اند جوهرعبـارت ازموجودی است که حق وجود عینی‌آن این است که در موضوعی نباشد یعنی هرگاه درخارج موجود شود درموضوعی نباشدودرمحل خود بیان میشود که میان موضوع ومحل فرق است وبنا بر این جوهر میتواند در محل بـاشد لکن درموضوع نمیتواندباشدچنانکه صورت جسمیه جوهر است وقائم بمحل است وحال درهیولا است وبازجوهر را تعریف کرده‌اند به ماهیتی که وجود آن‌دراعیان‌نیازی‌بموضوع نداشته باشد ویاآنکه جوهر امری است متحیز بالذات.

جوهر بر پنج قسم است که سه قسم آن مادی است که هیولا وصورت وجسم باشد(جسم مرکب ازصورت وهیولا است) ودونوع آن مجرداست که عقل و نفس باشد که هریك در محل خودبیان میشود:

قطب‌الدین گوید جوهر ماهیتی است که چون اورادراعیان بیابند وجوداودرموضوع نباشد قیصری گوید جوهرو عرض بر طریقهٔ اهل‌الله (عرفا) باین معنی است که هرگا در حقایق اشیاء دقت وتوجه شود در میابیم که بعضی ازحقایق متبوع ومکتنف بعوارض اندو بعضی تابع ولواحق آنهااند آنچه متبوع است جوهراست وآنچه تابع است عرض است.

کلمهٔ جوهراول در کلمات فلاسفه اطلاق براشخاص‌شده است وجوهرثانی‌برانواع وجوهر ثالث براجناس اطلاق شده است [2]

---

۱ ـ اسفار ج ۱ـص۱۸۷ ج ۳ـ ص۸۲ ـ وامالجود فهو افادة الخیر بلاعوض ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۸۲

۲ ـ درةالتاج بخش سوم ص ۴۶ ـ و اعلم انك اذاامعنت النظر فی حقایق الاشیاء وجدت بعضها متبوعة مکتنفة بالعوارض وبعضها تابعة لاحقة لهاوالمتبوعة هی‌الجواهروالتابعةهی الاعراض ـشرح قیصری برفصوص ص۲۱

جواهر بسیطه جسمانی ـ مراد ازجواهر بسیط جسمانی عناصر اربعه میباشد در حال محوضت وخلوص.

جواهر بسیطه روحانی ـ مراد ازجواهر بسیط روحانی عقول ونفوس مجرده است.[۱]

جواهر عقلیه ـ مراد ازجواهر عقلیه عقول مجرده است.

جواهر مظلمه ـ مراد جواهر جسمانی است.[۲]

جواهر مرکبهٔ خارجی ـ مراد اجسام وجسمانیات ومواليد است.

جواهر مرکبهٔ عقلی ـ مراد ماهیات جوهریداست که مرکب ازجنس وفصل اند.

جواهر نفسانی ـ مراد نفوس مجرده است.[۳]

جواهر نورانی ـ مراد عقول مجرده ونفوس ناطقه است.

جوزهر ـ کلمهٔ جوزهر در اصل نام نقطهٔ از سطح فلك قمر بوده است و بعداً نام فلك قمررا جوزهر نهاده اند ازباب نامگذاری محل باسم حال.

جهت ـ منطقیان کیفیت نفس الامری نسبت محمول را بموضوع ماده قضیه مینامند وآنچه مدرك عقل وثابت در ذهن است جهت معقوله نامیده و لفظی که بواسطهٔ آن بیان نسبت میان موضوع ومحمول میشودجهت ملفوظه قضیه مینامند.

ملاك صدق و کذب قضیه مطابقت وعدم مطابقت جهت باماده است.

جهات ست ـ جهات شش گانه عبارت انداز یمین، یسار، فوق، تحت، امام وخلف

جهل بسیط ـ عدم علم و علم بعدم علم را جهل بسیط نامیده اند درمقابل جهل مرکب که جاهل علم به جهل خودندارد بطوریکه تصورمیکند عالم است و بعبارت دیگر جهل مرکب عبارت جهل وعدم علم بجهل است.

۱ ـ دستورالعلماء ج ۱ ص ۴۱۸ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ۸۰ ـ ۲۰۵ ج ٤ ـ ص ۲

۲ ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲۸۵ ـ ۳۰۰

۳ ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱۰۹

ح

حادث ـ کلمهٔ حادث نزد فلاسفه بردو معنی اطلاق شده است.

الف ـ وجود چیزی بعد ازعدم آن بنحو بعدیت زمانی که حادث بحدوث زمانی مینامند در مقابل قدیم زمانی.

ب ـ نیازمند بودن چیزی بغیر وعلت که حادث بحدوث ذاتی مینامند درمقابل قدیم ذاتی وبالجمله هر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم زمانی باشد حادث زمانی وهر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث بحدوث ذاتی مینامند[۱]

متکلمان عالم راحادث بحدوث زمانی میدانند.

حکماء کلیه ممکنات جهان وجود رابطور جملی حادث بحدوث ذات یعنی بالذات مسبون بعدم ذاتی میدانند.

علامهٔ حلی میگوید حدوث نزد قدما بدومعنی اطلاق شده است یکی زمانی ودیگری ذاتی قسم اول عبارت ازوجود بعد ازعدم درزمان است وباین اعتبار خود زمان حادث نیست.[۲]

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ۵

۲ ـ ان الحدوث عندالاوائل یطلق علی معنیین احدهما الحدوث الزمانی وهو کون الوجود بعدالعدم فی زمان معین وبهذا الاعتبار لایکون الزمان حادثاً والثانی الذاتی وهو کون الشیء محتاجاً فی وجوده الی غیره سواء دامت تلك الحاجة اولم تدم و کذا القدم له معنیان..

شرح حکمة العین ص ۸۹ ـ

والحادث الزمانی یتقدم علیه المادة والمدة ـ شرح حکمة العین ص ۹۱

مراد علامه این است که کسانیکه موجودات راحادث بحدوث زمانی میدانندومعنی کرده‌اند . بوجودمسبوق بزمان خود زمان راحادث ندانسته‌اند زیرا که زمان خودمسبوق بزمان نیست وقسم دوم یعنی حادث بحدوث ذاتی عبارت ازبودن چیزی است دروجودخود محتاج بغیر وباین تعریف کلیهٔ ممکنات حادث بحدوث ذاتی‌اند زیرا تمام ممکنات بالذات محتاج بغیر اند وبنا براین جهان وجود یعنی ماسوی‌الله حادث بحدوث ذاتی است

قطب‌الدین میگوید حدوث پیش جمهور حصول شیء است بعدازعدم آن در زمانی که گذشته باشد وقدم پیش ایشان آنچه مقابل این است وبدین تعبیر متصور نیست که زمان حادث باشد والا وجود او مقارن عدم او باشد .[1]

و بالجمله طبایع موجودات زمانیه درهر مرتبهٔ مسبوق بعدم مرتبهٔ قبل خود میباشند دریکزمانی معین وبرروی‌هم کلیهٔ موجودات عنصری و موالید و حوادث مادی مسبوق بزمان بوده و حادث بحدوث زمانی میباشند وخودزمان باضافه مجردات مانند عقول ونفوس وفلك‌الافلاك بنابر آنکه زمان مقدارحرکت فلك‌الافلاك باشدحادث بحدوث ذاتی‌اند .

میرداماد موجودات عالم راحادث بحدوث دهری میداند و گوید که کلیهٔ جائزات ومتجوهرات نسبت بذات حق تعالی وافاضهٔ جود او درحکم واحد ویك موجوداندو بافاضهٔ جاعل بطور «مرة واحدة» متحقق ومتحصل شده‌اند وهمین افاضهٔ واحد در کلیات ممکنه بعینه مرات متعاقبهٔ زمانیه است بقیاس بداخل موجودات پس کلیهٔ ممکنات حادث بحدوث سرمدی بافاضهٔ واحد میباشند ولکن نسبت عالم زمانیات بمفارقات نوریه که متأخرالوجود ازمفارقات‌اند حادث بحدوث دهری‌اند[2]

۱ ـ درة‌التاج بخش دوم ص ۲۹

۲ ـ اسفار ج ۱ ـ ش ۲٦٤ قبسات ص۱۹ ـ فالقدم الذاتی هو کون الفعلیة لاتسبقها لیسیة القوة والبطلان والوجود لایسبقها لیسیة العدم والسلب سبقاً بالذات اصلاوملاکه وجوب الذات والوجود وجوباً بالذات کمان الحدوث الذاتی ملاکه جواز الذات وطباع الامکان بالذات والقدم الدهری ویعبر عنه بالازلیة السرمدیة هو کون الوجود الحاصل بالفعل غیر مسبوق بالعدم الصریح فی متن الدهر بل ازلی الحصول فی حاق الواقع ـ قبسات ص ۱۲

وبنا براین زمان وزمانیات حادث بحدوث دهری اند[1]

درهرحال حوادث وطبایع زمانی هریك در هرمرتبه نسبت بما قبل خود حادث اند بقیاس وبرروی هم حادث بالزمان اند وجهان و نظام جملی آن جمعاً حادث بحدوث ذاتی است صدرا گوید عقول ومفارقات خارج ازحکم حدوث اند زیرا آنها متحقق به صقع ربوبی و موجود بوجود الهی‌اند نه بایجاد اووحکم حدوث درچیزهائیکه حرکت جوهریه درآنها هست جاری است وبالجمله اوقائل بحادث بحدوث طبیعی است[2]

حاجی سبزواری قائل بحدوث اسمی بوده و گوید جهان یعنی ماسوی‌الله اسماًوصفاتی‌اند که منتزع ازحدود وجودمنبسط اند وبنا براین کلیهٔ موجودات ازعقول ونفوس وغیرمسبوق اند بعدم درمرتبهٔ احدیت وحادث اند بتجلی ذات وبواسطه اسم المبدع.

ما حصل سخن آنکه میرداماد قائل بسه عالم است.

الف ـ عالم سرمد یاوعاء سرمد.

ب ـ عالم دهر یاوعاء دهر.

۱ والقدم الزمانی هو کون الشیء الزمانی غیر متحقق الوجود بزمان مامسبوق من جهة المبدء بزمان العدم بل مستمر الحصول فی امتداد الزمان کله فلایکون لزمان وجوده اول زمانی وملاکه الاستغناء عن التعلق بالامکان الاستعدادی ـ قبسات ص۱۲ ـ فنقول قول السید العالم حادث دهری معناه ان عالم الملك مسبوق الوجود بالعدم الدهری لانه مسبوق الوجود بوجود الملکوت الذی وعائه الدهر سبقاً دهریا ـ شرح منظومه ص ۷۷ ـ کل موجود فلوجوده وعاء اوما یجری مجراه فوعاء السیالات کالحرکات والمتحرکات هو الزمان سواء کان بنفسه او باطرافه من الانات المروضه وما یجری مجری الوعاء للمفارقات النوریة هو الدهر وهو کنفسها بسیط مجردة عن الکمیة والاتصال والسیلان ونحوها ونسبتها الی الزمان نسبة الروح الی الجسد وما یجری مجری الوعاء للحق وصفاته واسمائه هو السرمد ـ شرح منظومه ص۷٦ ـ ومن الفلاسفة القائلین بحدوث العالم هرقل الحکیم ... رسائل ملاصدرا ص۹۹

۲ ـ واذا کان الله ولم یکن معه شیء ولااسم ولارسم ولاصفة ولاتعین فحدث وحدد من المرتبة الاحدیه الاسماء والرسوم ـ شرح منظومه ص۷۷ ـ ۷۸ ـ ۷۵ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۱٦

ج ـ زمان وزمانیات یاوعاء زمان.

اوعالم جسمانی راحادث بحدوث دهری میداند ومجردات یعنی عقول ونفوس را حادث بحدوث سرمدی میداند وموجودات راسه طبقه کرده‌است .

۱ ـ زمانیات.

۲ ـ دهریات.

۳ ـ سرمدیات [۱]

شیخ‌الرئیس نیز درمبحث مربوط به خود اشاره به‌همین سه‌طبقه کرده‌است.

حاسه ـ حاسه عبارت ازقوه‌ایست که دریابنده جزئیات جسمانیه است ودرمحل خود بیان شده‌است که حواس ظاهری وباطنی هریك برپنج نوع‌اند وهریك‌ازانواع قوای مدرکه وحواس ظاهره وباطنه دارای عضوی خاص میباشد.حواس ظاهری که منشأ تمام معارف بشری بوده وانسان دربدو امربواسطهٔ همان حواس از اشیاء محیط بخودوحوادث واتفاقات جهان اطلاع حاصل مینماید عبارت‌انداز :

۱ ـ لامسه که‌منتشر درتمام‌بدن وعضو آن پوست‌بدن‌است .

۲ ـ سامعه که عضو آن صماخ اذن.

۳ ـ شامه که‌عضو آن‌بینی‌است.

٤ ـ باصره که عضو آن چشم‌است.

۵ ـ ذائقه که عضو آن زبان‌است بعضی‌ازفلاسفه قوای ظاهری‌انسان رامنحصر به پنج‌قوه‌نمیدانند:[۱] حواس پنج گانه‌باطنی‌عبارت‌انداز.

الف ـ حس مشترك که مدرك صوراست یعنی آنچه بواسطهٔ حواس‌ظاهری‌دریافته میشود همه بدوا بحس‌مشترك منتقل میشوند[۲]

---

۱ ـ اسفارج٤ ـ ۸۰ ـ شرح‌حکمة‌الاشراق‌ص۲۷۳ شفاج۱ ـ ۳۳۱ ـ ۲۹۷ اسفارج۱ ـ ۲۹۰ ج٤ ـ ٤۹

۲ ـ الحس المشترك وهی قوة مودعة فی مقدم‌الدماغ عندالجمهور وعندنا قوة نفسانیة استعداد حصوله فی مقدم‌الدماغ بن فی‌روح المصبوب‌فیه‌تئادی‌الیهاصور المحسوسات الظاهرة کلها کالجواسیس الذی‌یأتون باخبارالنواحی وزیرالملك ـ اسفارج ٤ ـ ٤۹

ب ـ و هم قوه‌ایست که مدرك معانی‌است یعنی آنچه‌بواسطه حواس ظاهری قابل ادراك نیست .

ج ـ خیال که حافظصور مدرك حاضر درحس مشترك‌است.

د ـ حافظه که‌نگهبان معانی است وخزانهٔ وهم است .

ه ـ قوه متصرفه که خودمدرك نیست‌ولکن تصرف درمدرکات خیالی‌ووهمی‌میکند. این‌قوه اگر تصرف درامور مخزونهٔ در وهم کند تخیل نامند و اگر نفس‌ناطقه رابکاربندد مفکره میگویند.

شیخ گوید قوهٔ متصرفه درحیوانات چون تصرف‌در وهمیات میکند متخله است‌ودر انسان مفکره است.

اغلب فلاسفه مخصوصاً مشائیان برای هر یك از حواس باطنی محل خاصی‌را معین کرده وآنهارا موضعی میدانند ولکن شیخ اشراق منکر موضعیت مغز است و گوید کلیهٔ قوا ازظاهره‌وباطنه ازقوهٔ واحدنوری که نفس‌باشد سرچشمه میگیرد وهمان نفس است که تجلیات مختلف داردو این‌معنی‌را نیزباید توجه داشت که فلاسفهٔ مشاء هم انها را وسیله میدانند نه‌آنکه‌خودآنهارا مستقل بادراك پندارند ودرهر حال‌همان طور که بیان‌شدمنشأ ومبدأ معارف وعلم‌انسان حواس ظاهره‌است که مدرکات خودرا تحویل حس مشترك می دهندوقوه‌خیال نگهبان آنهاست وقوه‌وهم هم‌معانی جزئیه‌را ازقبیل عواطف‌و دشمنی و ترس‌وغیره مستقیماً ادراك میکند وقوهٔ حافظه نگهبان آنهاست و قوه متصرفه درآن دو خزینه یعنی خیال‌و حافظه تصرف میکند وهرگاه تصرف‌آن تصرف عقلائی باشدیعنی از نفس ناطقه استمداد گیرد مفکره استواگرتصرف آن تصرف غیرعقلائی بوده دروهمیات تصرف کند متخیله نامند .

وآنچه درحیوانات حاکم‌است همان قوه واهمه است که بمنزلهٔ قوهٔ عاقله انسان است و آنچه درانسان حاکم است قوه عاقله‌و مفکره است.

حاصل ـ کلمهٔ حاصل در کلمات فلاسفه گاه بمعنای ثابت‌آمده است که همان واسطهٔ میان موجود ومعدوم باشد و گاه بمعنای ثابت مرادف با وجود آمده است ،

حافظه ـ حافظه‌قوهٔ ایست مترتب در تجویف آخر دماغ و نگهبان مدرکات و همیه‌است ودرحقیقت خزانهٔ وهم است .[1]

حاق ـ کلمهٔ حاق بمعنای‌وسط آمده‌است‌ومعنای «حاق‌الحاق»وسط وسط است.

حال ـ کلمهٔ حال درلغت بمعنای حلول ونزد صوفیه امری است که واردبر قلب سالك میشود عدهٔ ازاهل نظرمیان وجود وعدم‌واسطهٔ قائل شده‌اند که آن‌را حال‌مینامند.

فلاسفه کیفیات غیرراسخه راحال میگویند و کیفیات راسخه راملکه مینامند بعضی ازمعتزله مانند ابوهاشم وقاضی ابوبکروجوینی ازاشاعره چنانکه فوقاً اشاره‌شد میان‌وجود وعدم فاصلهٔ قائل میباشند وآنرا حال نامیده‌اند وتعریف کرده‌اند به‌صفت موجود که خود نه‌موجوداست ونه‌معدوم وبلکه حال‌است ومرادآنان ازصفت معانی انتزاعیه مانندعالمیت وقادریت وغیره است[2]

حجب‌ظلمانی ـ مراداز حجب‌ظلمانی طبایع زمانیه یعنی‌ماده ومادیات میباشد که مانع‌و حاجب انسان ازتوجه به‌حقیقت‌وعالم ملکوت است درمقابل حجب نوریه که‌عبارت ازعقول مجرد مترتبهٔ دروجود است[3]

حد ـ تعریف بذاتیات راحد میگویند وبعبارت دیگر حد عبارت ازممیز ذاتی

۱ـ اسفارج۳ ـص۵۲ ـدستورالعلماء ج۲ص٤ـ اماالقوةالحافظة فهی‌خزانة عندهم للوهم اختزنت فیهاصورمدرکات کما ان‌الخیال خزانة للحس المشترك وقدسمی ایضاً ذاکره و مسترجعة ـ اسفارج٤ ـص۵۲

۲ـ دستور العلماء ج۲ـص٤ ـ اقول ذهب جماعة من المتکلمین الی ثبوت واسطة بین الموجودلاتوصف‌بالوجود ولابالعدم یتمایز به‌الذوات ـشرح‌حکمة‌العین‌ص۲۸ـاز کیفیات غیرمحسوسه بحواس ظاهری آنچه‌را راسخ نیست حال‌خوانند چون‌غضب وحلم وهرچه را راسخ است‌ملکه گویند ـ درةالتاج بخش‌سوم ص۷۹

۳ـ واعلم ان‌المراد من‌الحجب‌النوریه هی‌العقول المجردة المترتبة فی الوجود والحجب الظلمانیةالنفوس والطابع لانها زمانیة و کلماهو زمانی فللعدم دخول فی نحو وجوده و لیست‌نوریة خالصة عن‌الظلمة ـ اسفارج۳ ـ ص٦٤ ـ دستورالعلماءج۲ ـص۱٦

ورسم ممیزعرضی‌است‌و مدارتمام بودن حدورسم اشتمال آن‌برجنس قریب است درهرحال مقومات ماهیت درمقام تفصیل‌حد است ودرمقام اجمال محدودوحد ازمحدود خارج‌نیست وتفاوت‌حد ومحدودبه تفصیل‌واجمال است واجزاء هدیه‌در مقام ذات‌وتجوهر متمایزاندو درمقام وجودمتحد .

حدتام ـ تعریفی که‌متضمن جنس‌وفصل قریب‌باشد حدتام مینامند.

حدناقص ـ تعریفی که مرکب ازفصل قریب‌و جنس بعید ویافصل بتنهائی باشد حدناقص مینامند.

حرکت‌اسطقسی ـ مراد حرارت عنصرناراست که حرارت طبیعی عنصری‌است.[1]

حرکت ـ حرکت ازنظر فلاسفه عبارت‌از انتقال تدریجی ازقوه‌بفعل است‌توضیح آنکه موجودات هیچکدام ازتمام جهات‌بالقوه نمیباشند زیرا معنای موجود بودن‌مخالف باقوه محض بودن‌است وبنابر این‌اشیاء موجوده‌یا ازجمیع جهات بالفعل‌اندوقهراً این‌نوع موجودات حائز تمام کمالات وجودی خواهندبود وحالت منتظره ومتوقعهٔ درآن‌هانیست مانندذات حق تعالی وعقول و نفوس‌درمرتبهٔ بعدازاو ویاازبعضی جهات بالفعل‌اندوازبعضی جهات دیگر بالقوه این‌نوع موجودات ازآن جهت یا جهات که بالقوه‌اند خروجشان از قوه بفعل یادفعی است «کون وفساد» نامیده‌اندمانند انقلاب عنصری چنانکه‌آب‌منقلب بهوا میگیرد که صورت هوائی برای‌آب بالقوه است این نوع انقلابات را از جهت زوال صورت‌اول‌فساد گویند وازجهت تلبس بصورت حادث کون نامیده‌اند واگرخروج ازقوه به فعل‌بطور تدریج باشد حرکت میگویند[2]

۱ـ اسفارج ۱ـ ص۲۱

۲ـ فاالحرکة کمال‌اول‌لماهو بالقوة ـ شفاج ۱ـ ص۳٤ الحرکة هی‌نفس خروج الشیء من القوة الی‌الفعل لامابه یخرج‌الشی منها الیه ـرسائل‌ملاصدرا ص۲۹ ـحرکت خروج‌شیء است ازقوه بفعل ـ درةالتاج بخش‌سوم ص۹۸ الموجود امابالفعل من کل وجه‌فیمتنع‌علیه الخروج‌عما کان وامابالقوه من کل‌وجه‌وهذا غیرمتصور فی‌الوجود الا فیما کان له فعلیة القوة‌ومن شأنه ان‌یتقوم بای‌شیء کان کاالهیولا الاولی‌و امابالفعل من‌جهتة و بالقوة من*

حرکت بردو گونه است یکی حرکت بمعنای قطع که عبارت از امر ممتد متصل واحد است از اول مسافت تا آخر آن یعنی مبدأ و منتهای حرکت وحصول آن بعد از وصول جسم متحرك به منتهای حرکت است و این امر مستمر متصل واحد مرتسم در خیال است و دیگر حرکت بمعنای توسط که عبارت از امر سیال متدرج الوجود در خارج است که اجزاء آن که «آن» باشد درخارج موجوداست وبعبارة دیگر بودن جسم متحرك بین مبدء ومنتهی است بنحویکه هرحدی که از آن لحاظ شود در «آنی» مخالف با حالش در «آن» دیگر باشد وبعبارت واضحتر درهر «آنی» واصل بحدی ازحدود مسافت است که قبل وبعداز آن واصل بدان حدنیست و درحقیقت حرکت توسطی عبارت ازحصولات متعاقبه در مسافات و حدودات متمالیه است

داماد گوید حرکت عبارت ازامر تدریجی الحصول است که امر ممتد غیر قاررا رسم میکند ومراد اواز امر غیر قارزمان است بعضی دیگر گفته اند که حرکت عبارت از تبدل حال قار است در جسم بطور تدریج در هر حال درحرکت شش امر موجود است[1]

الف ـ فاعل حرکت.

۱ ـ دستور العلماء ج۲ ـ ص ۲۱ ـ حکمته الاشراق ص۳۹٤ قبسات ص۷۲ ـ اسفار ج۱ ص۲۱۸ ـ ۲۱٦ شرح منظومه ص ۲۳۳ شرح حکمته الاشراق ص ۳۳۹ ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۳۵ ـ بر کلی گوید حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نسبت که مواضع متحرك رانسبت بنقاط مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت تغیر حالت و کیفیته است مکان یا بعد بواسطه حرکت درذهن متصور میشود ـ سیر حکمت دراروپا

*جهة فلامحا لة یکون ذاته مرکبة من شیئین باحدهما بالقوة وبالاخر بالفعل ـ رسائل صدرا ص۱۷ ـ ارسطو گوید حرکت عبارت از سیراز هیولا بصورت است وبرچهار نوع است:

۱ حرکتی که اثر آن در عنصریات عبارت از ایجادو اعدام است.

۲ حرکتی که تغییر در کیف است.

۳ حرکتی که اثر آن تغییر در کم است.

٤ حرکتی که اثر آن انتقال یا تغییر مکان است.

ب ـ قابل حرکت

ج ـ مافیه الحرکة

د ـ مامنه الحرکة

ه ـ ماالیه الحرکه

و ـ زمان حرکت

حرکت ارادی ـ حرکت ارادی حرکتی است که مبدء قریب آن اراده واختیار درمتحرك باشد وحرکت نفسانی وشوقی هم نامیده اند.

حرکت در این ـ حرکت در این عبارت از انتقال جسم است ازمکان بمکانی دیگر

حرکت تسخیری ـ هرحرکتی که درتحت تسلط واختیار متحرك نباشد و مبدء آن شعور وارادهٔ متحرك نباشد حرکت تسخیری نامیده اند.[1]

حرکت توسطی ـ رجوع شود به کلمهٔ حرکت.

حرکت جوهری ـ حرکت درمقولهٔ جوهر که منسوب به ملاصدرا است میباشد او گوید کلیهٔ موجودات غیراز مفارقات متحرك به حرکت جوهری اند باین معنی که طبیعت و ذات آنها همواره متحول ومتغیر اند ودرهرآنی در شأنی هستند غیر ازآن دیگرو کلیهٔ اجسام وجسمانیات درجریان وسیلان اند ودرعین حفظ وحدت استمراری متبدل ومتغیرند رجوع شود به کلمهٔ ارتباط حادث بقدیم وحرکت درمقوله.[2]

حرکت قسری ـ هرحرکتی که مخالف میل طبیعی متحرك بوده و مستفاد از خارج باشد[3] حرکت قسری مینامند

حرکت قطعی ـ رجوع شود به کلمهٔ حرکت:

۱ ـ اسفار ج۱ ص ـ۲۵۷ ـ شرح منظومه ص۸۵

۲ ـ اسفار ج ۱ ص ۱۷۳ ـ ۲۲۰

۳ ـ شرح حکمة الاشراق ص۳۲۹ دستور العلماء ج ۲ ص ۱۸ ـ فنقول ان الحرکة التی بالقسر هی التی محرکها خارج عن المتحرك بها ولیس مقتضی طبیعته

حرکت بالعرض – حرکت بالعرض عبارت ازحرکتی است که عروض آن بر متحرك بواسطهٔ امری باشد که آن‌امرواسطهٔ در عروض‌حرکت‌باشد مانند جالس کشتی که بواسطه متحرك بودن کشتی متحرك بالعرض است [1]

حرکت درکم – حرکت‌در کم عبارت‌ازانتقال تدریجی‌از کمیتی به کمیتی‌دیگر وانتقال ازمقدارمعینی بمقدار دیگر میباشد وآن برچهار نوع است که عبارت‌ازنمووذبول وتخلخل وتکاثف باشد.

حرکت‌درکیف – انتقال‌تدریجی‌جسم راازحالتی و کیفیتی بحالت و کیفیت دیگر باابقاء صورت نوعیهٔ ان حرکت در کیف مینامند مانند تسخن و تبرد آب که استحاله هم نامیده شده است .

حرکت مستدیر –حرکت مستدیرعبارت ازحرکت دورانی مانند حرکات افلاك است درمقابل حرکت مستقیم.

حرکت در وضع – حرکت دروضع عبارت ازانتقال تدریجی جسم‌است‌ازهیئت خاص‌به هیئت دیگر.

حرکت درمقوله – فلاسفه حرکت‌راباعتبارمافیه‌الحرکت‌درچهارمقوله‌میدانند که عبارت از کیف‌و کم‌ووضع واین میباشدلکن اخوند ملاصدرا ازمتأخران‌فلاسفه مقولهٔ پنجمین نیزاضافه کرده است که حرکت درمقولهٔ جوهر باشد آخوند درمقام بیان نظریهٔ خود درحرکت جوهری میگوید هرحرکتی اعم ازحرکت قسری وطبیعی و ارادی مبدء قریب آن طبیعت است ودرحقیقت درهرنوع حرکتی طبیعت متحرك مؤثربوده‌وازاین‌جهت حرکت مستند بطبیعت است بالذات‌ودرحرکات‌قسری گویدقسرعلت‌معده‌است وبالعرض است وازاین جهت است که بعداززوال قسرحرکت درمقوله باقی است و کلیهٔ قواسرمنتهی به‌طبیعت میشوند ودرحرکت‌ارادی مانندحرکت‌نفس نیزباستخدام طبیعت حاصل میشود چه آنکه مبدء قریب حرکت نفسی هم‌بعدازعلم و ومیل‌وشوق‌وعشق و تخیل و اراده قوهٔ مودعهٔ موجودهٔدرعضلات است که امرطبیعی است وباستخدام اراده درمیایدوحرکات‌انتقالی

۱– اسفار ج۳ – ص۸ – دستورالعلماءج۲ ص۳۷– اسفارج ۱ص ۲۰ ج ۳–ص۵۹

ازمکانی بمکان دیگر هم مبدء آن قوهٔ است که قائم بآن جسم است وهمان طبیعت است پس مبدء قریب حرکت جسم قوهٔ جوهریه است که قائم بجسم‌است وازبیانات فوق معلوم میشود که مبدء قریب حرکت درتمام متحرکات طبیعت است ومعلوم شد که مباشرحرکت و مبدء قریب آن باید امرسیال ومتجدد الهویت باشد زیرمحال‌است که‌امورمتجددمستند بثابت الذات‌باشند ودرنتیجه تمام حرکات به طبیعت‌منتهی‌میشودومبدء حرکات‌امری است متجدد الذات ودرسیلان اند وتجددذاتی طبیعت است وبالجمله کلیهٔ متجددات ومتحرکات وحرکات درانواع مختلف مقولات وانواع حرکات‌ازقسری وارادی وغیره منتهی به‌طبیعت میشوند وچون موضوع این حرکات مرکب ازامر بالقوه وامری بالفعل‌است جهت فعلیت آنها همواره ثابت ومستمر است زیرا هیچ گاه عاری ازفعلیت نتواند باشدوبعبارت دیگر در عین تبدل وتحول جنبهٔ هو هویت متحرك ثابت است و درهیچ آنی عاری‌ازفعلیت‌نیست پس طبیعت کائنهٔ دراجسام درعین تجدد و تبدل مستمر و ثابت است بدین بیان که برای هیولا درهرآنی صورتی است‌ودر هیچ آنی از هم جدا نمیشوند یعنی هیولا درهیچ آنی از صورت جدا نمیشود وهمواره جنبهٔ ثبات و استمرار درآن محفوظ است وتجدد امری است ذاتی طبیعت « و الذاتی لایعلل » و طبیعت‌احتیاجی بجاعل تجدد ندارد بلکه‌احتیاج بجاعل وجود دارد پس طبیعت بالذات متجدد و سیال است و تمام حرکات و تبدلات بآن منتهی میشوندوآن ازجنبهٔ استمراری‌خودمستندبجاعل وواسطهٔ در فیض است وافاضهٔ جود بمادون‌خود [1]

۱ – اسفار ج ۳ ص۱۷۱ ومعنی کون الحرکة فی‌المقولة ان یکون للموضوع فی کل آن فرض من آنات زمان الحرکة فرد من تلك المقولة یخالف الفرد الذی‌یکون له فی آن آخر منها مخالفة نوعیة اوصنفیة – شرح صدرابرهدایة‌الطبایع‌المادیة والنفوس المتعلقة بالا بدان الطبیعیة کلهامتحرکة فی ذاتها وجوهرها عند نا کما اقمنا البراهین علیه و بیناان‌جمیع‌الهویات‌الجسمانیة التی فی‌هذا لعلم سواءکانت بسائطاومرکبات‌وسواءکانت صوراً او مواداً وسواءکانت فلکیته‌او عنصریة وسواء کانت‌نفوساً او طبایع‌فهی‌مسبوقة‌بالعدم الزمانی‌فلها بحسب کل وجود معین‌مسبوقه‌بعدم زمانی‌غیرمنقطع‌فی‌الازل فکلها حادثه *

حصـه ـ حصه وحصص وجود عبارت ازنفس مفهوم مضاف بماهیت است بنحویکه اضافه داخل و مضاف الیه خارج باشد و بعبارت دیگر طبیعت مقید بقید شخصی را حصه میگویند بنحویکه قید خارج وتقیدواضافه داخل باشد.

حصول ـ حصول یعنی وجودبعد ازعدم ودرمحل خودبیان شده است که حصول شی در ذهن بردو نحواست یکی بنحووجود وعروض عرض برمعروض خودمانندحصول سیاهی برای جسم وقیام برای زید قائم ودیگری بنحو اتصاف وحمل که مقتضی وجود موصوف و مثبت له است نه مثبت زیرا ممکن است که مثبت له متصف بامری انتزاعی باشد مانند اتصاف زیدبعمی که وجودعمی اتصافی است نه عرضی[1]

حضرت ربوبی ـ مرتبهٔ اسماء وصفات یعنی مرتبهٔ تفصیل را اهل الله حضرت ربوبی مینامند

حق ـ کلمهٔ حق درلغت بمعنای گفتاردرست وفکردرست است و قضیهٔ مطابق با واقع و گفتار مطابق بانفس الامراست و گاهی از کلمهٔ حق وجود در عین و وجود دائم و وجود واجب رااراده میکنند بآن نحو که در نفس الامر هست.[2]

حقایق تعلقیه ـ مراد ازاصطلاح حقایق تعلقیه وجودات خاصهٔ ممکنه است که صدرا آنها را حقایق تعلقی ارتباطی مینامد.

حقایق نوریه ـ این اصطلاح را گاه بمعنای وجودات خاصه و گاه برعقول و نفوس اطلاق کرده اند[3]

۱ـ دستورالعلماء ج ۲ ـص ۳۸ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۲۰ ـج ٤ ـ ص۵۹
۲ ـاسفار ج ۱ ـ ص ۲۰ ـ دستورالعلما! ج ۲ ـ ص ٤٤ ـ ٤۵
۳ ـ شرح حکمته الاشراق ص ۱٤

*لیس فیها واحد شخصی مستمر الوجودولا حقیقة ثابتة الهویة اسفارج ۳ـ ۱۷۲ صدرا دررساله خود گوید از کلام فورفوریوس حرکة در مقولهٔ جوهر فهمیده میشودودرصفحه ۸۷ نیز گوید از کلام ارسطو نیز حرکت جوهریه مستفادمیشود ـ دستورالعلماء ج ۲ص۲۲ ـ ص۲۳ قداختلف فی نسبة الحرکة الی المقولات فقال بعضهم ان الحرکة هی مقولة ان ینفعل وقال بعضهم: اسفارج۱ـ ص٤۰

حقایق متأصله ـ مراد ازحقایق متأصله ذوات و موجودات متأصل ومتقرراست درمقابل مفاهیم واعتباریات .

حقیقت ـ کلمهٔ حقیقت برحسب موارداستعمال دارای معانی مختلف است بدین قرار

الف ـ درمقابل اعتبار که مراد ازحقیقت دراین مورد ذات ومراد از اعتبار حیثیات لاحقه است

ب ـ درمقابل فرض که حقیقت باین معنی مرادف بانفس الامر است.

ج ـ در مقابل مفهوم چنانکه میگویند : بصر داخل در مفهوم عمی است نه در حقیقت آن .

د ـ درمقابل مجاز چنانکه گویند استعمال کلمهٔ اسد در انسان مجاز است

حکما این کلمهٔ رابمعنای ماهیت موجود در عین استعمال کرده اند و گویند حقیقت هر چیزی مرتبهٔ تأصل وتقرر آن است وحقیقت وجود مرتبهٔ کامل وجود است و حقیقت انسان نفس ناطقه است که جامع کمالات نفوس نباتی وحیوانی ودرمرتبهٔ فوق و کمال آنهااست[1]

حقیقة الحقایق ـ مراد ذات حق تعالی وواجب الوجود است ومرتبهٔ احدیت که جامع جمیع حقایق است که حضرت جمع وحضرت وجودهم مینامند[2]

حـق الیقیـن ـ این اصطلاح راصوفیان بمعنای فناء عبد درحق وبقاء اوببقاء علمی وشهودی وحالی گرفته اند ومیگویند علم هر کس مراحلی دارد که عبارت ازمرحلهٔ علم الیقین وعین الیقین وحق الیقین باشدمثلاعلم هر کسی بمرگ خودعلم الیقین است وموقعیکه ملك الموت راء شاهده کرد علم او بمرگ خودعین الیقین است ودرحالیکه مرگ را میچشدحق الیقین است .

بعضی گفته اند علم الیقین ظاهر شریعت است وعین الیقین اخلاص در شریعت است وحق الیقین مشاهده شریعت است[3]

۱ ـ اسفار ج ۳ ص٤ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ٤۲
۲ ـ دستور العلماء ج ۲ ص ٤۵
۳ ـ دستورالعلماء ج ۲ ص ٤۵

حقیقیه ـ قضیهٔ حقیقیه‌قضیه ایست که موضوع‌حکم ومصادیق آن‌اعم‌از مصادیق متقررومتحقق درعین باشد یعنی اعم است از آنکه محققة الوجود باشد یامقدرة الوجودو قضیهٔ حقیقیهٔ منفصله قضیهٔ‌ایست که حکم بتنافی در آن صدقاً و کذباً باشد.

حکم ـ حکم از نظر منطقیان عبارت‌از اذعان به نسبت ایجابی یا سلبی میان موضوع‌ومحمول است درزیرعنوان کلمهٔ‌تصوربیان‌شد که‌بعضی‌تصدیق راامربسیط که‌همان حکم بوقوع ولاوقوع باشد میدانستند

حکمت ـ کلمهٔ حکمت درلغت بمعنای دانائی است وتعاریف مشهورفلسفی آن ازاین قراراست

الف ـ حکمت علم باحوال‌اعیان موجودات است باندازهٔ قدرت وتوانائی بشربآن نحو که درنفس الامرهستند.

ب ـ حکمت عبارت ازخروج نفس است‌بطرف کمال ممکن‌خوددرجانب‌علم‌وعمل

ج ـ حکمت عبارت ازعلم بمعرفت واجب الوجوداست.

د ـ حکمت عبارت ازعلم باسباب وعلل تکمیل قوای انسانی‌است

ه ـ حکمت عبارت ازتشبه بذات حق تعالی است.

و ـ حکمت عبارت ازعلم باسباب وعلل قصوی‌است.

ز ـ حکمت عبارت از ضرورت انسان است جهان عقلی که مشابه با جهان عینی باشد حکما میگویند حکمت برترین علم است به برترین معلوم [1]

۱ ـ شفا ج۲ ـ ص۲۸۲ ـ دستور المعلماء ج ۲ ص ٤٥ ـ و اعلم ان الحکمة صناعة نظریة یستفاد بها کیفیة ما علیه‌الوجود فی نفسه وما علیه الواجب‌من حیث‌اکتساب النظریات و اقتناءالملکات لتکمل النفس وتصیرعالماً معقولا مضاهیاللعالم‌الموجود(یاالوجود)فتستعد بذالك للسعادة القصوی وذالك بحسب الطاقه البشریه ـ شرح ملاصدرا برهدایه الحکمة معرفة الوجب والحکمة عند الحکماء تقع‌علی‌الفعل التام‌وتقع‌علی الفعل‌المحکم والفعل المحکم هو ان‌یکون قد اعطی‌الشیء جمیع مایحتاج الیه ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۸۰

حکمت اشراق ـ یعنی فلسفه که مبتنی برفلسفهٔ شرق است و یا فلسفهٔ که بر مبنای اشراق و کشف است که همان حکمت ذوقی باشد [1]

حکمت ذوقی ـ مراد ازحکمت‌ذوقی که‌درمقابل‌بحثی است فلسفهٔ اشراق که‌بر مبنای ذوق ومشرب عرفانی ایست میباشد [2]

حکمت عملی ـ علم باحوال اشیاء وموجوداتی که وجود آنها درحیطه قدرت‌و اختیار بشر هست حکمت عملی میگویند بعضی گفته‌اند حکمت عملی عبارت از علم بموجوداتی است که وجود آنها متوقف برحرکات‌اختیاری است صدرا گوید غایت حکمت عملی نیل به سعادت اخروی واستعلاء نفس میباشد [3]

حکمت مطلقه ـ مراداز‌حکمت مطلقه‌در بعضی مواردفلسفهٔ اولی است [4]

حکمت مسکوت عنها ـ مراداز‌حکمت مسکوت‌عنها‌باصطلاح عرفا اسرارحقیقت است که بعلم رسمی از آن نتوان آگاه شد .

حکمت منطوق بها ـ مراد ازحکمت منطوق بها علم‌شریعت‌است

حکمت نظری ـ علم باحوال اشیاء وموجوداتی که وجود آنهاتحت‌قدرت‌واختیار بشر نیست حکمت نظری مینامند .

صدرا میگوید غایت حکمت نظری انتقال نفس و سیراو از مراتب ناقص بمراتب کامل است .

۱ ـ فی‌تحریرحکمة الاشراق ای الحکمة المؤسة علی الاشراق‌الذی هوالکشف اوحکمة المشارقة الذی هم اهل فارس وهوایضاً یرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیه‌ذوقیه فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلیه و لمعاتها و فیضانها بالاشراقات علی الا نفس عند تجردها و کان‌اعتماد الفارسین فی الحکمة علی الذوق والکشف و کذا قدماءالیونان خلا ارسطو وشیعته‌افان‌اعتماد هم کان علی البحث والبرهان‌لاغیر ـ شرح‌حکمة الاشراق ص ۱۲

۲ ـ شرح حکمة الاشراق ص۲٤

۳ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ٤٦ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ٥

قدما فلاسفه هریك از دونوع حکمت (عملی ونظری) را برسه قسم کرده‌اند اقسام حکمت‌عملی عبارت است از :

تهذیب اخلاق وتدبیر منزل وسیاست مدینه واقسام حکمت نظری عبارت است‌از علم اعلی وفلسفه اولی وعلم کلی ومابعد طبیعت وماقبل طبیعت برحسب تعاریفی کـه از جهـات مختلف برای فلسفه اولی شده است وعلم اوسط که علم ریاضی یا علم‌تعلیمی نامیده واصول علم الهی‌رابرپنج‌قسمت کرده‌اند که عبارت باشد از امورعامه واثبات ذات و صفات واجب و اثبات جواهر روحانی و بیان ارتباط امور ارضی باقوای آسمانی و بیان نظـام آفرینش .

اصول علم ریاضی وعلم اوسط راچهار قسم‌میدانند که عبارت ازعلم عددوعلم‌هندسه وعلم هیئت وعلم موسیقی باشد .

اصول علم ادنی رابرهشت قسم میدانند که عبارت باشد ازعلم باحوال امور عامـه اجسام وعلم بکون وفساد اجسام وعلم‌بمرکبات غیر تام مانند کائنات جو وعلم باحوال معادن وعلم به نفس‌انسانی وعلم به نفس حیوانی وعلم بنفس ناطقه [1]

حلول ـ حلول چیزی درچیزی عبارت ازفرود آمدن شیء است درشیء دیگـر و بمعنای دخول‌ونفوذ چیزی درچیزی دیگر آمده است ودر معنای آن نزدحکماء اختلاف است از این قرار:

الف ـ حلول عبارت از اختصاص چیزی است به چیزی دیگر بنحـویکه اشـاره بهریك عین اشاره بدیگری باشد .

ب ـ حلول شیء درشیء دیگر مانند حلول‌اعراض دراجسام که‌حلول تحقیقی‌است ومانند حلول علوم درمجردات که تقدیری‌است .

ج ـ حلول‌عبارت ازسریان‌چیزی است درچیزی دیگر.

د ـ حلول عبارت‌از تعلق شیء است به شیء دیگر بنحویکه یکی‌صفت و دیگری

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص٤۹ ـ ۵۳ـ درتقسیم بندی‌حکمت ادنی یك‌قسم آن از قلـم افتاده است .

موصوف باشد مانند بیاض که متعلق وحال درجسم‌است.

درباب وجود ذهنی بعضی قیام صور مدر کـه رابنفس برنحو قیام حلولی میـدانند لکن صدرا گوید نه حلولی‌است ونه صدوری بلکه بنحو مثـول است .

حلول‌سریانی ـ درصورتی حلول راسریانی میگویند که حال ساری‌درهرجزئی‌از محل‌باشد مانند حلول سفیدی درسطح پارچه.

حلول‌طریانی ـ دوجسمی که‌یکی ظرف ودیگری مظـروف‌باشند مـانندآب‌در کوزه مظروف‌راحال درظرف بنحوحلول طریانی مینامند .[1]

حمل ـ حمل درلغت بمعنای بار برداشتن و نزداهل معقول برسه‌نوع است.

الف ـ حمل لغـوی کـه عبارت از حکم بثبوت چیزی بـرچیزی یا سلب آن میباشد .

ب ـ حمل اشتقاقی که عبارت ازحمل بواسطهٔ کلمهٔ فی‌باذو ویاله‌میباشد.

ج ـ حمل مواطات که عبارت ازحمل‌چیزی است برچیزی بواسطهٔ کلمهٔ‌علی‌مانند آنکه گفته شود «الانسان حیوان» یعنی‌محمول برحیوان است که‌حمل«هوهو»هم‌میگویند وبعبارت دیگر نسبت محمول بموضوع اگر بلاواسطه باشد حمل مواطات مینامند که موضوع ومحمول دروجود متحد وازلحاظ مفهومی متغایرند . دراین‌نوع حمل‌اگر محمول ذاتی باشد حمل‌بالذات خواهد بود واگرعرضی باشدحمل بالعرض میباشدحمل مواطات خود بردوقسم‌است.

الف ـ حمل شیء برنفس که نام خاص‌آن حمل اولی است مانند آنکه گفته شود «انسان‌انسان»است .

ب ـ حمل متعارف که مفادآن این‌است که موضوع فردی‌ازافراد محمول‌است که حمل شایع صناعی هم مینامند .

فارابی گوید اقسام حمل‌چهاراست .

الف ـ حمل کلی برجزئی‌مثال«زید انسان» است .

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ٥٤ ـ اسفار ج ۱ ص ۲۹۷ ـ ۷۱ ـ اسفار ج۲ ـص۳۵

ب ـ حمل کلی بر کلی مانندآنکه گفته شود «انسان حیوان است .

ج ـ حمل جزئی برجزئی مانندآنکه گفته‌شود«این زید» .است

د ـ حمل جزئی بر کلی مثال آن درخارج محقق نیست .[1]

صدرا در اسفار گوید حمل بر دووجه است یکی حمل شایع و صناعی که حمل متعارفی‌هم نامیده‌اند وباز گشت آن بدین‌معنی است که موضوع از افراد محمول است و دیگری حمل اولی‌ذاتی که مقصود ازآن این است که موضوع بعینه نفس ماهیت محمول است .

حیثیات ـ دلیل وبرهان حیثیات یکی از دلائلی‌است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است وبیان آن ازاین‌قرار است .

هر گاه دوحیثیت غیر متناهی مترتب موجود باشند «یعنی حیثیات علل و معلول» چنانکه هریك‌ازجهتی علت وازجهتی دیگر معلول باشد(علت لاحق ومعلول‌سابق خود) و دوحیثیت که یکی حیثیت علت بودن و دیگری حیثیت معلول بودن‌است‌موجودباشدمیان هرحیثیت وحیثیت دیگر از آن سلسله متناهی خواهد بود و بنا بر این همهٔ آن سلسله متناهی است .

حیثیةانضمامیه ـ اصطلاح حیثیت انضمامی درمقابل حیثیت انتزاعی است که موضوع حکم «من‌حیث انه منضم الی‌امر آخر» موضوع است ودرحیثیت انتزاعی موضوع

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص۵۹ واعلم ان‌الحمل‌الشیء و اتحاده معه یتصور علی وجهین احد هماالشایع الصناعی المسمی بالحمل المتعارف و هو عبارة عن مجرد اتحادالموضوع والمحمول وجوداً ویرجع الی کون‌الموضوع من‌افرادالمحمول سواء کان‌الحکم‌علی نفس مفهوم الموضوع کمافی‌القضیةالطبیعیة اوعلی افراده کمافی‌القضایاالمتعارفةمن‌المحصورات وغیرها سواء کان‌المحکوم به ذاتیاًللمحکوم علیه ویقال‌له‌الحمل بالذات اوعرضیاًله‌ویقال له‌الحمل بالعرض والجمیع یسمی‌حملا عرضیاً وثانیهماان‌یعنی‌به‌ان‌الموضوع هوبعینه‌نفس مهیةالمحمول ومفهومه بعدان یلحظ نحواً من‌التغایر ای‌هذابعینه‌عنوان‌ماهیةذالك‌لاان‌تقصر علی‌مجرد اتحاد فی‌الذات وفی‌الوجود ویسمی حملا ذاتیاً اولیاً اسفارج۱ ـ ص۸۰.

«من حیث انه منتزع منه امرآخر» موضوع حکم است[1]

حیثیت تقییدیه ـ هر گاه منظورازذکر حیثیت جزءبودن آن باشدچنانکه گویند جسم ازحیث آنکه سطح‌است ابیض است یاازآن جهت که ابیض‌است مرئی‌است‌این‌نوع حیثیت راحیثیت تقییدی مینامند .

حیثیت تعلیلیه ـ هر گاه مقصود ازذکر حیثیت تعلیل حکم باشد مانند آنکه گویند انسان ازحیث‌آنکه مدرك امورغریبه است متعجب است یا ازجهت آنکه متعجب است خندان است این نوع حیثیت راحیثیت تعلیلیه مینامند .

حیثیته‌مطلقه ـ هر گاه منظور ازذکرحیثیت‌عدم تقید موضوع بقیدی و حیثیتی باشد وموضوع بطور مطلق مستحق حمل باشد این‌نوع حیثیت را حیثیة مطلقه مینامند چنانکه گفته شود ماهیت ازجهت آنکه ماهیت است نه موجود است ونه معدوم یعنی بر حسب ذات وبدون تقید بقیدی

حیز ـ درمعنای کلمهٔ حیز وفرق آن با امکان میان فلاسفه اختلاف است.

شیخ وجمهور متکلمان میگویند مکان وحیزدولفظمترادف‌اند«درفلسفه»وبمعنای سطح باطن ازجسم حاوی مماس باسطح ظاهر ازجسم محوی است (عقیده شیخ درالهیات شفا)

لکن شیخ در طبیعیات گوید حیز اعم از مکان است زیرا حیز شامل وضع هم میشود.

مثلا فلك‌الافلاك دارای حیز ودرحیز است ودرمکان نیست زیرا ورای آن جسمی نیست که مماس باآن باشد ودرحقیقت در کلمات شیخ درمبحث‌الهیات وطبیعیات اختلافی هست .[2]

۱ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۱۵۱ـ ۱۵۵ ـ ۱۳۰

۲ کل جسم‌اثیریاً کان او اسطقسیاً فله حیز طبیعی‌یطلبه عندالخروج عنه‌باقرب‌الطرق وهوعندالقائلین‌بالجوهرالفردهوالفراغ‌الموهوم وهوعندهم غیر المکان اذالمکان عندهم‌ما یعتمد علیه‌الجسم کما هو فی‌العرف وعندالقائلین بالبعد نفس‌المکان وعندالذاهبین‌الی*

خواجهٔ طوسی نیز حیزرا اعم ازمکان میداند .

حینیهٔ مطلقه : قضیه حینیهٔ مطلقه قضیه‌ایست که حکم در آن بسر مبنای فعلیت نسبت باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است .

چنانکهٔ گفته شودهر نویسندهٔ متحرك اصابع است مادام که کاتب بالفعل است بنا براین درقضیهٔ حینیهٔ مطلقه‌فعلیت‌ملحوظ است برخلاف ممکنه که امکان ملحوظ است .

حینیه ممکنه-قضیهٔ حینیهٔ ممکنه قضیهٔ‌ایست که حکم درآن بسلب‌ضرورت مادام الوصف‌ازجانب مخالف باشد، مثال هر نویسندهٔ متحرك‌الاصابع است درهنگامیکه کاتب ونویسنده است بالامکان ،وچنانکه گفته شد دراین نوع‌قضیه امکان ملحوظ است

حیوات -تعریف حیوات‌میان قدماء فلاسفه ازلحاظ‌ماهوی موردتوجه قرار گرفته ودراطراف آن‌بحث‌زیادی‌شده‌وتعاریفی‌چندبرای آن‌ذکر کرده‌اند که‌ازجمله‌تعاریف‌ذیل است

الف -حیوات عبارت‌ازمنشأیت صدور افعال وآثاراست

ب - میر سیدشریف گوید: حیوات عبارت‌ازامری است که منشأقدرت و علم‌میباشد

ج -حیوات مبدء تحریك وادراك‌است.

د - حیوات عبارت از امروخصیصهٔ‌ایست که مبدء ومنشأ صدورو حرکات‌میباشد.

ه - بعضی از فلاسفه‌حیوات را بوسیله بیان‌آثار وخواص‌آن تعریف کرده‌اند که عبارت‌ازتغذیه و تنمیه‌وتولیدمثل‌وحس‌وحرکت‌باشد

صدر اگوید حیوات بدوامرتکمیل‌میشود یکی‌ادراك‌ودیگری فعل وادراك‌دراکثر حیوانات غیراز احساس است ودرجای دیگر گوید حیوات هرچیزی عبارت‌ازنحوه‌وجود

* السطح‌اعم منه و من‌الوضع فان‌الجسم‌المحیط لیس‌له مکان علی تعبیرهم لکن له وضع ومحاذاة بالنسبة الی مافی جوفه-شرح ملاصدر برهدایه - شفا ج ۱ش۱۸۵-۱۶۴-۱۰۱ ۱۴۴ . ۱ -دستورالعلماء ج ۲ - ص ۶۸

۱ . الحیواةالتی‌تکون‌فی‌هذ العالم تتم بادراك و فعل والادراك‌فی حق اکثر الحیوانات لا یکون‌غیرالاحساس‌و کذلك الفعل لایکون الاالتحریك‌المکانی‌المنعث عن الشوق وهذا القوتان منبعثان‌قوتین عن مختلفین‌احد هماادرکة والاخری‌محرکة - اسفارج۳ . ص۹۰ ج ۱ . ص ۲۹۹ شرح حکمة الاشران ص ۳۸۴

خود آن چیزاست زیراحیوات بودن‌چیزی‌است‌بنحویکه صادرشوداز‌او افعالیکه‌صادرازاحیاء است‌از آثارعلم‌وقدرت[1]

شیخ‌اشراق گوید حیوات عبارت ازظهور چیزی‌است لنفسه و موجود حی موجود دراك فعال است[2]

۱ واعلم ان حیواة کل شیء انماهی نحو وجوده اذالحیواة هی کون الشیء بحیث یصدرعنه الافعال‌الصادر عن‌الاحیاء من آثارالعلم والقدرة . اسفارج ۳ . ص ۹۵

۲ . والحیواة هی‌ان یکون‌الشیء ظاهراً لنفسه‌والحی‌هوالدراك الفعال- شرح‌حکمة‌الاشراق ص۳۰۰-حیوات‌عبارت‌است‌از آنکه‌ذات بحیثیتی‌باشد که‌ممتنع‌نباشدبراو که‌بداند وبکند درةالتاج بخش سوم ص ۹

خ

خارج ـ کلمهٔ خارج‌در فلسفه در مقابل ذهن است چنانکه گویند وجود خارجی منشأیت اثراست ویا اشیاء درخارج‌منشأ اثرند ویاآثار وجودی اشیاء منوط بوجودخارجی وعینی آنها است ودرهر حال موجودات خارجی یعنی موجوداتیکه خارج از ذهن وفکرو قوای‌مدرکه درجهان خارج وجود دارند چنانکه گویند جوهرموجودی است که هر گاه درخارج یافت شود وجودآن درموضوعی نباشد یعنی خارج‌ازذهن .

صدرا گوید مراد ماازخارج در اینجا عالم اجسام مادی است کـه دارای جهات وضعی اند[1]

کلمهٔ خارج با اضافه‌شدن قیودی بمعانی دیگرهم آمده‌است که هریك درمحل و کلمهٔ مخصوص بخود بیان میشود .

خارج‌محمول ـ امری که‌منتزع ازذات چیزی باشد مانند مفاهیم عامه«وحدت شیئیت کلیت وغیره» خارج محمول مینامند وبعبارت دیگر محمولی که ازذات شیءانتزاع وحمل برآن شود بدون‌آنکه ازحمل‌آن چیزی برذات افزوده شود در مقابل محـمول بالضمیمه که خود موجود بوجود فی‌نفسه است نهایت‌وجود فی‌نفسه اوعین وجود فی‌غیره است چنانکه حمل ابیض برجسم درموقعی درست است که بیاض بجسم ضمیمه‌شود .

خرداد ـ معنای کلمهٔ خرداد بنابرآنچه شیخ اشراق گفته است وصدرا نیز از او نقل کرده است ازاین قرار است :

۱ـ ومرادنا من‌الخارج هیهناعالم‌الاجسام المادیة ذوات‌الجهات‌الوضعیة ـ اسفارج۳ـص۳

حکماء فرس برای نامگذاری‌ارباب انواع ازاسامی بروج استفاده کرده‌اند وشاید هم‌قضیه بعکس باشد باین‌معنی که ازارباب انواع که در کلمات حکماء فرس بکار برده شده‌است وازعقاید عامیانه و رائج میان مردم بوده است منجمان برای نامگذاری بروج استفاده کرده باشندو درهرحال خرداد دراصطلاح حکماء فرس نام رب‌صنم آب است‌وبنا برآنچه ازقول زردشت نقل شده‌است .

این کلمات که برای نامگذاری بروج وشهوراستفاده شده‌است نام مخلوقات‌طولیه است .[1]

خرق‌والتیام ـ خرق‌بمعنای نفوذ چیزی درچیزی دیگر وبرهم زدن وپاره شدن والتیام بمعنـای پیوستن است . این‌اصطلاح درفلسفه ازاین جهت مورد بحث قرار گرفتـه است که درموارد خاصی عدهٔ براین شده‌اند که نفوذو خروج ازافلاك بلامانع بوده وهمان طور که سایر اجسام عنصری قابل خرق والتیام آند اجرام فلکی‌هم قابل‌خرق‌والتیام‌اند وعدهٔ دیگراین امربعنی قابلیت خرق‌و التیام بودن افلاك‌را مردود میدانند در هرحال از نظـر فلاسفـه در مـواردی چنـد لازم شده است کـه ایـن مسئلـه را مـورد بـحث قرار دهند .

محققان فلاسفه‌میگویندچون‌حرکت افلاك مستدیر است وهرجسمی که متحرك‌به حرکت مستدیره باشد وحرکت‌آن ازنوع‌حرکت مستقیم نباشد قابل خرق والتیام‌نیست وخرق والتیام دراجسامی‌است که درمعرض کون و فساد باشند ونیز خرق والتیام ممکن نیست مگربواسطهٔ کیفیات‌رطبه‌یا یابسهٔ عنصری‌و چون افلاك نه‌متکیف به کیفیات خاصهٔ عنصری و نه حرکت آنها از نوع حرکت مستقیم است بنابر این قابل خرق و التـیام

۱ـ فثبت ان‌اول حاصل بنورالانوار واحدة وهوالنور الاقرب والنورالاعظم وربماسماه‌بعض من‌الفهلویة «وفی بعض‌النسخ الفهلوة» بهمن‌وزعم‌الحکیم الفاضل زرادشت‌ان‌اول ماخلق‌من الموجودات بهمن ثم‌اردیبهشت ثم‌شهریور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد ـ شرح‌حکمة الاشراق ص۳۷۲

نیستند.[۱]

خلا ـ خلاء یعنی خالی بودن در مقابل ملاء یعنی پر بودن این مسئله که آیا ممکن است در جهان مکانی باشد که خالی باشد یعنی شاغل هیچ امری نباشد یا تمام مکانها و فضا ها ملاء بوده و پر از اشیاء و موجودات است مورد اختلاف واقع شده است.

صاحب شرح مواقف گوید که خلاء عبارت از بعد موهومی است. میان اجسام ممتد در جهات وصالح برای اینکه چیزی شاغل آن شود.

متکلمان عموماً میگویند خلاء عبارت از بعد موهوم است : در هرحال مسئله وجود خلاء و اختلافاتیکه در این مورد هست مربوط بداخل عالم جسمانی است لکن در مورد خارج جهان جسمانی حکما گویند عدم محض است.

ومتکلمان گویند بعد موهوم است مانند آنچه درمیان اجسام جهان جسمانی است یعنی فواصل مابین اجسام را خلاء مینامند.

حکما بعداز اثبات محال بودن خلاء فروعی بر آن مترتب کرده‌اند یکی آنکه چون خلاء محال است بنابراین وجود دو عالم جسمانی هم محال است باین بیان که اگر عالم جسمانی دیگر باشد باید کروی باشد و هر گاه دو کره یعنی دو جسم کروی شکل موجود باشد و یکی بر دیگری محیط نباشد قهراً فاصلهٔ میان آندو موجود خواهد بود و آن فاصله

۱ـ ان الجسم الذی لیس مبدء حرکة مستقیمة بالطبع فلیس من شأنه ان ینخرق وذالك لان الانخراق لایمکن ان یکون الا بحرکة من الاجزاء علی استقامة اومرکبة من استقامات من جهات النافذ الخارق وبالجمله من جهات الخرق و کل جسم قابل للحرکة المستقیمة قسراً ففیه مبدء حرکة مستقیمة طبعاً ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱۶۷ ـ ولان الحرکة المستقیمة انما یکون عند میل مستقیم و یمتنع وجوده فی الافلاك بوجود المیل المستدیر ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۳۲ ـ مسئله خرق و التیام در اجسام سماوی درقرن ۱۶ میلادی نیز مورد توجه قرار گرفته و فلاسفه ثابت کردند که افلاك نیز در معرض کون و فساد و خرق و التیام اند و از نوع اجسام عنصری میباشند وحرکات آنها هم بیضی است نه مستدیر ـ سیر حکمت در اروپا جلد دوم ص ۶

خلاء خواهد بود وچون خلاء محال است پس وجود دو کره جسمانی و مستقل از یکدیگر هم محال است.

و بهرحال چنکه اشاره شد این مسئله خود یکی از مسائل مشکل فلسفی است که توجه فلاسفه ومتکلمان را بخود جلب کرده ونظریات مختلفی اظهار کرده‌اند.

درمورد داخل عالم، جسمانی اکثر فلاسفه میگویند که خلاء وجود ندارد وتمام جهان جسمانی ملاء است وبعضی دیگر وجود خلاء را درعالم جسمانی ممکن وواقع میدانند ولکن درخارج از افلاك وعالم جسمانی نظریات واشکالات وعقاید زیادتری اظهار شده است از نظر تاریخی حکمائی از قبیل ذیمقراطیس وجود خلاء را ممکن وبلکه واقع میدانستند و آنرا وسیلهٔ تکوین وتحریك عوالم جسمانی دانسته اند.[۱]

خلع ولبس ـ خلع بمعنای زوال صورت ولبس بمعنای وجود صورت دیگر است ودرفلسفه مرادف با کون وفساد بکار برده شده است.

خلق ـ خلق بضم خاء ملکهٔ راسخهٔ نفسانی است که بدون تکلف منشأ صدور افعال نیکو میباشد.

قطب الدین گوید خُلق ملکهٔ ایست که بآن از نفس افعالی صادر شود بی تقدم رویتی و اصول خلق سه است شجاعت، عفت، وحکمت ومجموع هرسه عدالت است[۲]

خلق ـ خلق بفتح خاء ـ عالم عناصر و جسمانیات را عالم خلق مینامند که مسبوق بمده و مدت است در مقابل عالم امر که عالم ابداع است و مسبوق بماده و مدت نیست.

خیر ـ هرچیزی که مطلوب ومشتاق الیه همه باشد ومطلوب لذاته باشد خیر مینامند قطب الدین گوید خیر آن است که مؤثر باشد پیش او و گاه باشد که شیء کمال باشد و خیر باشد

---

۱ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۹۱ ـ اسفار ج ۳ ـ ۱۹ ـ تعریفات سید شریف ص ۶۸ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۵۲

۲ ـ اسفار ج ۳ ـ ۹۲

باعتباری وغیر ایشان باشد باعتباری دیگر. [1]

کلمهٔ خیر گاه اطلاق بروجود شده‌است چنانکه خیرمحض گفته‌اند و وجود محض اراده کرده‌اند وخیر الخیرات گفته‌اند وازآن مبدء المبادی ووجود مطلق و ذات حق را اراده کرده‌اند ودرهرحال از کلمهٔ خیرمحض وجود وفعلیت محض رااراده کرده اند.

خیال – خیال‌قوهٔ ایست مترتب در مؤخر تجویف اول دماغ کـه حافظ جمیع صور محسوسات بوده وخزانهٔ حس مشترك است. [2]

صدرا گوید بخیال مصوره هم میگویند و آن قوهٔایست که‌بوسیله آن صورموجودهٔ درباطن نگهداری‌میشودو دلائلی جهت مغایر بودن آن با حس مشترك اقامه کرده است

الف ـ حس مشترك را قوهٔ قبول صور میباشدوحال آنکه برای خیال قوهٔنگهداری صوراست نه‌قبول وقوت قبول غیرازقوت حفظ است.

ب ـ حس مشترك حاکم بر محسوسات است و حال آنکه خیال نگهبان است و شیء واحد نمیتواند هم حافظ وهم حاکم باشد.

۱ـ الشیء المطلوب لذاته‌هو الخیر الحقیقی والخیر الحقیقی مطلوب لذاته ـ المعتبر ابوبرکات ج۳ـ ص ۹ـ درة التاج بخش سوم ص۹۱ ـ

۲ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۹٤ ـ اما الخیال فهو قوة مترتبة فی مؤخر التجویف الاول من الدماغ یحفظ جمیع الصور المحسوسات و یمثلها بعد الطبیعة و هی خزانة الحس المشترك ـ شرح ملاصدرا برهدایه ـ ویقال لها المصورة وهی قوة تحفظ بها الصور الموجودة فی الباطن ـ اسفار ج ٤ ص ۵۱ ـ والحق ان هذا الثلاث شیء واحد وقوة واحدة باعتبارات یعبر عنها بعبارات فیعبر عنها باعتبار حضور الصور الخیالیة عندها بالخیال و باعتبار ادراکها للمعانی الجزئیة التعلقیة بالمحسوسات بالوهم و باعتبار التفصیل و التر کیب بالمتخیلة ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲٦۸ ـ ٤٦۸

د

دارقوت واستعدادـ مراد ازدار قوت واستعداد عالم عناصر وجسمانیات‌میباشد که همواره درمعرض خلع ولبس و کون وفساد بوده وبرحسب استعدادات موجودهٔ‌درآنها مراحلی را طی کرده واز کمال به نقص میگرایند.

موجودات جسمانی وزمانیات علی‌الدوام‌درحال بودوشدن ومرحلهٔ خاصی ازفعلیت میباشند ودرعین تلبس بصورت خاص و حیازت مرتبهٔ‌از فعلیت باز هم‌برحسب قوت خاصی که دارد مراحل دیگریراطی میکنند وازاین جهت حدیقفی ندارند ودرعین‌فعلیت قوت محض اندو درعین قوت متلبس بمرتبهٔ خاص از فعلیت اند.

دلالت – دلالت در اصطلاح بودن شیء است بنحویکه از علم بآن علم بچیزی دیگر لازم آید شیء اول را دال وشیء دوم را مدلول مینامند.

اقسام دلالت سه است که عبارت ازدلالت وضعی و طبعی و عقلی باشد وهریك از اقسام سه گانهٔ دلالت بردوقسم‌اند که‌دلالت‌لفظی وغیر لفظی باشد.

دماغ – کلمهٔ دماغ درلغت بفارسی بمعنای مغز است.

حکماء و روانشناسان قدیم برای مغز سه تجویف قائل بوده و آنها را بطون سه گانه نامیده‌اند برای‌هر یك از بطون سه گانه‌دوقسمت‌قائل بودند که‌هر یك محل‌ادراك‌خاص وکارمخصوصی‌میباشد

سه تجویف دارد دماغ ای پسر — کزاحساس باطن دهندت خبر
مقدم زتجویف اول بدان — که باشد حس مشترك رامقر

مؤخر از و شدمحل خیال که‌ماند از و در شعور جز اثر
اخیروسط‌جای‌وهم‌است وحفظ زتجویف آخر نباشد بدر
پس اندر نخستین اوسط بود تخیل ز حیوان و فکر ازبشر

دارمقربین ـ مراد از دارمقربین عالم عقول مفارقه وسایر مجردات است که محل انتقال ارواح ز کیه میباشد وبد کاران واشقیا را درآن محل راهی نیست

دوام ـ دوام عبارت از شمول نسبت چیزی‌است درتمام زمانها واوقات چه آنکه ممتنع‌الانفکاك‌ازموضوع‌باشد مانند حکم‌باینکه هرانسانی حیوان است ویاممتنع‌الانفکاك نباشد مانند حکم باینکه هرفلکی متحرك است علی‌الدوام که‌درقسم اول‌انفکاك‌حیوانیت از انسان ناممکن است ولکن درقسم دوم انفکاك حرکت‌ازفلك ناممکن نیست وبنابر این دوام اعم ازضرورت است.

دوام باین معنی برسه قسم است

الف ـ دوام ازلی که محمول ثابت برای موضوع یا مسلوب از آن می‌باشد ازلا وابداً.

ب ـ دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب ازموضوع‌میباشد مادام که‌ذات‌موضوع موجود است مانند حکم باینکه هرانسان زنگی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت است درظرف وجودوذات

ج ـ دوام‌وصفی که ثبوت یاسلب محمول نسبت بموضوع برمبنای دوام‌اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی میباشد یعنی مادام کهٔ اتصاف هست نسبت هم‌هست مانند حکم به آنکه هر نویسندهٔ متحرك‌الاصابع است مادام که‌کاتب است.[1]

دور ـ دوردراصطلاح‌فلاسفه واهل معقول عبارت ازتوقف دوامر است‌بریکدیگر که نتیجهٔ آن توقف شیء برنفس است . دوربردونوع‌است .

الف ـ دور مصرح که توقف میان دوامری باشدبنحویکه‌هریك‌متوقف‌بردیگری باشد .

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ۱۱٤

ب ـ دورمضمر که عبارت از دوری است که مستلزم توقف شیء بر نفس بواسطه چیز ثالثی‌باشد .[1]

دهر ـ کلمهٔ دهر اطلاق برمعانی‌بسیار شده‌است ازاین قرار.

الف ـ اسماء حسنی چنانکه ازحضرت رسول اکرم نقل شده است که فرمودند به دهر بدنگوئید .

ب ـ بمعنای زمان طولانی آمده است چنانکه گویند خالق و آفریدگار دهر خدا است.

ج ـ اطلاق برهزار سال شده‌است یعنی بعضی گفته‌اند دهر عبارت ازهزار سال است.

د ـ بعضی گفته‌اند دهر عبارت‌اززمان نامتناهی‌است‌ازلا وابداً یعنی ازازل تاابد[2]

ه ـ بعضی موارد کلمهٔ دهر اطلاق برعمر شده‌است

و اطلاق برزمان مطلق هم‌شده‌است یعنی‌دهر گفته‌اند وزمان‌مطلق راارادہ کرده‌اند[3]

میر داماد درمورد زمان ودهر وسرمد بیان مفصلی دارد که خلاصهٔ آن بقرار زیر است .[4]

۱ ـ اسفارج۱ـ ص ۳۱

۲ ـ هل‌اتی علی‌الانسان حین من‌الدهر لم یکن شیأ مذکوراً ـ سوره دهر آیهٔ اول ـ انا قد اصبحنافی دهرعنود وزمن کنود ـ نهج‌البلاغه ـ وقد استبان انهناك تقدماً مطلقا ثابتا سرمدیا غیرمتقدرة للمتقدم بحسب سرمدیته‌فی‌الوجود و تأخرا صریحاً دهریاً غیر متکمم للمتأخر بحسب‌حدوثه‌الدهری سبق‌العدم‌الصریح علیه سبقاً مطلقاً ـ قبسات ص ٦٥

۳ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ۱۱۵ ـ شفاج ۲ ـ ص۸۱

٤ ـ والشی‌الموجود مع‌الزمان ولیست فی‌الزمان فوجوده مع‌استمرارالزمان کله هوالدهر و کل استمراروجودواحدفهوفی‌الدهرواعنی بالاستمرار وجوده بعینه کما هو مع کل وقت بعدوقت علی‌الاتصال فکان‌الدهر هو قیاس ثبات الی‌غیر ثبات و نسبة هذالمیة‌الی الدهر کنسبة‌تلك . قبسات ص٦٩

برای سلسلهٔ موجودات اززمانیات تا مبدء اعلی ظروفی معین کرده است (حاجی گوید یاجاری مجرای ظروف) باین ترتیب که برای موجوداتیکه دارای وجودغیر قارالذات واجزا اند مانند حرکت که مرکب از اجزائی است که بعضی مقدم بر بعضی دیگر است وبنحوی از وجودهستند که بایکدیگر جمع نمیشوند ومتدرج الوجودند مقداروامتدادی غیر قار است که آن مقدار وامتداد نیز متدرج الوجود وغیر قار است و آن موجود غیرقار متدرج الوجود بوجود سیلانی اتصالی منطبق بر آن مقدار ومقدارغیر مجتمع الوجود است بنحویکه هرجزئی از اجزاء آن منطبق باجزئی ازاجزاء آن امتداد است .

جزءمقدم منطبق باجزء مقدم ومؤخر بامؤخر این مقدار وامتداد که متغیرغیر قارالذات است که منسوب بآن موجود متغیر متدرج الوجود غیر قارالذات دیگر است زمان است .

وبنابراین موجود غیر قارالذات متدرج الوجود بدون انطباق بازمان یافت نمیشود ومتغیرات دفعیه هم در «آن» حادث میشوند و«آن» هم طرف زمان است پس زمان و عاء متغیرات است .

امانسبت امور ثابت بزمان اعم ازآنکه ثابت بالذات باشد مانندذات حق تعالی ویا ثابت بواسطه و بالعرض مانند جواهرمجرده وافلاك نسبت معیت درحصول است باین معنی که ثابتات موجوداندبازمان نه بواسطه زمان و نه درظرف زمان .

وچنین نیست که هرموجودیکه باچیزی موجود باشددرآن چیز باشد ومسلم است که این گونه موجودات درحد نفس خود بی نیاز اززمان اند .

این نحو ازحصول یعنی کون محض مع الزمان دهر است.

مرتبهٔ ثابتات ازلی واسماء وصفات که مرتبهٔ تفصیل ذات حق اند و بالجمله صقع ذات وصفات نسبت بثابت وبعبارت دیگر نسبت ثابت بالذات بثابت بالعرض سرمد است .[1]

---

۱ ـ العقل یدرك ثلثة اکوان احدهما الکون فی الزمان وهی متی الاشیاء المتغیرة التی یکون له مبدء ومنتهی و کان مبدء غیرمنتهاه بل یکون منقضیا ویکون دائما فی السیلان*

دهر اسفل ـ وعاء طبایع کلیه رااز حیث انتساب آنها بمبادی عالیه دهر اسفل نامیده اند .

دهر ایسر ـ وعاء مثل معلقه را دهر ایسر نامیده اند.

دهر ایمن ـ وعاء عقول طولیهٔ مترتبهٔ وعرضیهٔ متکافئه را دهر ایمن نامیده اند

دهر ایمن اسفل ـ وعاء نفوس کلیه رادهر ایمن اسفل نامیده اند .[1]

دهری ـ دهری بکسی میگویند که قائل بقدم دهر یعنی زمان بوده و حوادث رامستند بدهر میداند وبعبارت دیگر کسی که قائل بخدای مدبر بر جهان وجود نیست دهری نامیده اند .

---

* وفی تقضی حال وتجدد حال . والثانی الکون مع الزمان ویسمی الدهر وهذا الکون محیط بالزمان وهو کون الفلك مع الزمان والزمان فی ذالك الکون لانه تنشأ من حرکة الفلك و هو نسبة الثابت الی المتغیر والثالث کون الثابت مع الثابت ویسمی السرمد وهو محیط بالدهر ـ قبسات ـ ص ۶۰ ـ ۶۹ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۱۱۵

ونسبة العالی الی العقل الفعال او الفلك نسبة غیر متقدرة زمانیة بل نسبة الابدیات الی الزمان هو الدهر ـ قبسات ص ۶۰

فقد دریت ان الدهر وجود امتداد الزمان کله و محاط بالسرمد و حاصل بعد الوجود الحق السرمدی موجود فی السرمد قبل الزمان وقبل الدهر ـ قبسات ص ۶

۱ ـ شرح آقای آملی برشرح منظومه سبزواری ص ۱۴۸

ذ

ذات – چنانکه بیان شد لفظ و کلمهٔ ذات گاه اطلاق بر هویت شخصی میشود و گاه برماهیت نوعی وذات وحقیقت دربعضی موارد بیك معنی آمده‌اند .[1]

ذاتی – ذاتی وذانیات اشیاءاموری هستند که‌شیء راازغیرش جداوممتازمیسازند وذات هرچیزی‌عبارت ازنفس‌آن چیزی است واعم ازشخص‌است ودرهرحال ارکان‌وجودی ومقومات هرشیء را ذاتیات آن نامیده‌اند درمقابل عرضیات که امورخارج ازذات بوده و مقوم ذات نیستند .[2]

الذاتی لایعلل – یعنی ذاتیات اشیاء علت و سبب جداکانهٔ از ذات اشیاء ندارند وذاتی معلول خود ذات است وباین معنی است که میگویند ذاتی احتیاج بواسطهٔ ندارد وازذاتی سئوال نمیشود زیرا ذاتی‌هرشیء «بین‌الثبوت» برای‌آن شیء است واحتیاج باثبات وواسطهٔ دراثبات ندارد .

ذاتی دردومورد بکار برده میشود یکی‌درباب کلیات خمس و دیگری درباب برهان .
معنای آن درمورداستعمالش درباب کلیات خمس امری است که خارج ازذات نباشد وبنا براین هر گاه در کلیات خمس نامی ازذاتی برده شود مراد امری است که خارج از ذات نباشد بلکه ازاجزاء آن باشد اعم از جزء مشترك مانند جنس یا جزء مختص مانندفصل که‌مشکل‌ومقوم وجود اشیاءاست وهر گاه درباب برهان‌بکاررود مرادامری است که از

۱ـ اسفار ج ۳ ـص دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۱۱۸
۲ تعریفات برهان میرسید شریف ص۷۲

ذات انتزاع شده ومنشاء انتزاع آن ذات است و از این‌جهت منسوب بذات است وبالجلمه آنچه ذات کافی درانتزاع آن باشد وبنا بر این ذاتی در باب برهان عرضی در باب کلیات خمس است .مثلا درباب اسیاءوجی و کلیات خمس میگویند جنس و فصل و نوع ذاتی اشیاء اند ومقوم آنها هستند واموری مانند تعجب وضحك راعرضی میدانند در صورتیکه درباب برهان هرامری که منشأ انتزاع آن ذات است ذاتی میگویند ودرهر حال ذاتیات هرشیء«بین الثبوت» برای آن شیء است و در انحاء وجودات اعم از ذهنی و خارجی محفوظ اند

ذره – رجوع شود بکلمهٔ جزء[1]

ذوق – کلمهٔ‌ذوق باصطلاح‌عرفانوری‌است که‌بامرحق‌تابش‌میکندبرقلوب‌اولیاء خود وتزد حکما قوه‌ایست ازقوای پنجگانهٔ ظاهری مترتب در عصب‌مفروش بر جرم زبان که بواسطهٔ آن مزه‌ها ادراك میشود[2]

ذو عقل – عرفا ذوعقل بکسی میگویند که درظاهر خلق ببیند ودر باطن حق وحق نزداومرآت خلق باشد .

ذوعقل وعین – ذوعقل‌وعین کسی‌رامیگویند که‌خلق‌رادرحق ببیند وحق را در خلق ودرحقیقت وجود را واحد بیند .[3]

ذوعین – ذوعین کسی را میگویند که ظاهرحق ببیند و باطن خلق و خلق نزد او مرآت حق باشد

۱ ـ مؤسس مذهب ذری هرا کلیتوس میباشد او گویدذرات ازلحاظ حجم وشکل مختلف اند وصفات وحالات اشیاء نتیجهٔ کیفیت ترکیبی آنها است بعد از هر کلیتوس اپیکوریان اند که اساس عالم کون را ذره میدانند ـ قصة الفلسفة اليونانية ص ۷٦ ـ
۲ ـ اسفار ج ۲ ـ ص ۱۳۱ ـ الذوق قوة رتبت فی العصب المفروش علی جرم اللسان يدرك الطعوم من الاجسام المماسة المخالف للرطوبة العذبة اللعابية ـ شرح حکمه الاشراق ص ٤٥۲
۳ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۱۲٦

ذهن - ذهن قوه‌ایست متعلق به نفس ناطقه ومعدبرای اکتساب علوم میباشد قطب الدین میگوید وذهن قوتی است‌نفس را معدا کتساب آراء[1]

ابوبرکات درمورد ادراك ذهنی وآثار وخصوصیات آن بیان مفصلی دارد که خلاصهٔ آن از این قرار است .

انسان از قبل نفس خود باموری آگاه شده وآنها را درمیابد و صوری از محسوسات در ذهن او مجسم میشود بنحویکه پس ازغیبت عین اشیاء صورآنها باقی میماندوبوسیلهٔ ذهن خود اشیارا چنان میبیند که‌بواسطهٔ چشم‌خود ومیشنودچنانکه بوسیله گوش خودو میبوید چنانکه بواسطهٔ بینی خود ومیچشد چنانکه بوسیله زبان خود و لمس میکند نه بواسطهٔ آلات لمس وازاین جهت است که گاه صورمدرکهٔ بواسطهٔ ذهن را باعین امور محسوسه اشتباه میکند چنانکه کسی خواب بیند اشیائی را ودرآن حال گمان کند که عین آن اشیارادیده است وباخود آنها تماس پیدا کرده ومواجه شده است

۱ - درة التاج ص ۸۵

ر

ربط - نسبت میان‌دوامری که یکی موضوع ودیگری‌محمول باشد ربط میگویند که موجب بستگی میان آندوامر میشود چنانکه گفته شود جسم‌سفیداست که‌سفیدی‌نسبت داده شده‌است به‌جسم وهمان نسبت سفیدیرا بجسم ربط میگویند وآنچه سبب‌این نسبت شده‌است رابط مینامند .

یکی‌ازمسائل مهم فلسفی مسئله چگونگی و کیفیت ربط حوادث بقدیم میباشد که مورد بحث واختلاف فلاسفه قرار گرفته‌است ویکی‌ازمعضلات مسائل فلسفی به حساب آمده‌است .

این اشکال برابن مبنی است که باتوجه باینکه میان علت ومعلول سنخیت کامل شرط است چگونه حوادث متغیرهٔ متجدده که درمعرض کون وفساد وفنا وزوال‌اند معلول ذات ازلی وابدی میتوانند باشند واصل دیگریکه این اشکال راسخت‌تر کرده‌است توحید میان علت ومعلول‌است باین معنی که از واحد من جمیع‌الجهات نتواند جز معلول واحد صادرشود .

درهرحال برمبنای اصل اول اشکال ربط حادث بقدیم پیش آمده است وبرمبنای اصل دوم کیفیت صدور متکثرات ازذات واحد پیش آمده است .

درمورد اشکال اول که اکنون مورد نظر است فلاسفه هریك راهی‌رابر گزیده‌اند بعضی حرکت دوریه فلکی رارابط میان قدیم وحادث داشته‌اند .[1]

۱ - فالحکماء قائلة حرکة دوریة فلکیة تجددت نسبتهاوذاتهاای ذات‌الحرکة‌ثبت‌اذقالو فی کل‌حرکة امر واحد بسیط مستمر و هوالتوسط بین‌المبدء والمنتهی راسم‌لامرممتد*

درهرحال گفته‌اند که بحسب اتصال وثباتش درمتن دهرمستند بثابت است و برحسب وجود سریانی وغیرقاربودن‌اش‌منتسب به‌حوادث زمانی‌است وبعبارت دیگر گویند حوداث کلا مستند بحرکات دوریهٔ فلك الافلاك بوده و حرکت برای آن ذاتی و مستند بذات است و ذاتی «لایعلل» و برای حرکت فلك دو نسبت هست یکی نسبت بذات یعنی ذات حرکت که ثابت ومستمراست و حرکت بمعنای توسط است که راسم امرممتدی‌است که‌حرکت بمعنای قطع باشد*

حرکت بمعنای توسط امری است ثابت ودائم باعتبار ذاتش وتجددوسیلان او به نسبت و اعتبارش بحدومفروضه است درمافیه الحرکت .

صدراازراه حرکت جوهری حوداث رابقدیم مرتبط میسازد ومیگوید تمام طبایع متجددهٔ متغیره مستند بحرکت درطبیعت اند وحرکت در طبیعت و جوهر اشیاء بذات خود است یعنی‌ذاتی جوهر است :[1]

شیخ اشراق میگوید حرکت از لوازم ماهیت است ومجعول بالعرض است وآنچه‌مجعول بالذات است خود ماهیت است نه حرکت و تجدد آن

رب النوع – اشراقیان میگویند هر نوعی از افلاك و کواکب وبسائط عنصریه ومرکبات واشباح مجرده ربی دارند که عقل مدبرآن نوع است واواست غاذی و منمی و مولد ورب اشجار را«مرداد» ورب آتش را«اردی بهشت» و رب ارضی را«اسفندارمذ»مینامند رجوع شود بکمهٔ ارباب اصنام .

* هوالحرکة بمعنی القطع فذالك التوسط امر ثابت دائم باعتبار ذاته انماالتجدد باعتبار نسبته الی الحدود المفروضة فیمافیه الحرکة فالحرکة من حیث الذات اعنی ذالك الامر السیط المحفوظ فی تلك الحدود مستند الی المبدء الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة یستندالیها الحوادث المتجددة- شرح منظومه ص ۱۸۷ –

۱ – بناء علی ما حققه من الحرکة الجوهریة والتجددالذاتی فی الطبیعة انه یلزم الانتهاء الی الحادث مهیة و حقیقته عین الحدوث و التجدد کالحرکة او المتحرك بنفسه کالطبیعة المتجددة بذاتها – شرح منظومه۱۸۸

صدرا گوید کلمهٔ رب النوع را حکماء قدیم مانند انباذ قلس و هرمس و فیثا غورس بکار برده‌اند ورب صنم‌هم نامیده شده است . ۱

رب طلسم ارض – مراد از اصطلاح رب طلسم ارض رب النوع زمین است که حکماء فرس‌بنام استفدار مذنامیده‌اند.

رخش – کلمهٔ رخش لغت پهلوی است وبمعنای آفتاب است و در اصطلاح حکمت اشراق نام طلسم شهریور است و شهریور :نام بزرگترین انوار عرضیه است ورب النوع آنهااست .

رسخ – در کلمهٔ تناسخ بیان شد که‌انتقال نفوس راازبدن‌انسانی‌به جمادات رسخ میگویند .

رسم – کلمهٔ رسم درلغت بمعنای اثر است و درعرف منطقیان عبارت از ممیز عرضی‌است.

رسم تام مرکب از جنس قریب و عرض خاص است‌و رسم ناقص مرکب از جنس بعید و وعرض است ویا مجموع چند عرضی است که‌فی‌الجمله موجب‌امتیاز معرف ازماعدا باشد.

رعد – رعد عبارت ازصوت شدیدی است که دراثر انشقاق وانخراق ابر حاصل میشود بدین طریق که دخان مخلوط بابخاربعد از صعود کافی بخار آن‌تبدیل بابر شده و دخان آن میان ابرها محبوس میگرددوقسمتی ازآن که حرارتش هنوز باقی‌است متوجه بطرف علو میگردد یعنی متصاعد میشودو قسمت‌دیگرآن که حرارتش زائل شده‌است قهراً متوجه بپائین شده ودر نتیجهٔ این کش‌مکش برخوردی‌حاصل میشود که سبب انخراق و تولید برق وصاعقه و صوت شدید میگردد[2] –

روح – یکی ازمسائل مهم فلسفی که سالها وقرنهااست برروی آن‌بحث وفحص شده حقیقت روح است که هریك از فلاسفه تعریف خاصی ونظر مخصوصی‌درمورد ماهیت

۱ – اسفار ج۲ ص ۱۲۹

۱ – دستور العلماء ج ۲ – ص ۱۳۸ – شفا ج ۱ – ص ۲۷۲ – فقد قال القدماء ان البرق هو نار تشتعل‌فی‌السحاب والرعد صوت انطفائها فیه – المعتبر ابوالبرکات ص۲۲۰

روح اظهار کرده‌اند .

مسئله وجودروح‌چون تقریباً مفروغ عنه بوده‌است کمتر موردبحث واقع شده است تابیان حقیقت آن . شیخ الرئیس دررسالهٔ‌معراجیهٔ خودمیگوید مراد ازروان نفس ناطقه است واز جان روح حیوانی .

روح حیوانی‌جرم لطیف بخاری است که بواسطهٔ عروق منتشره‌درتمام اعضاء بدن حیوان است ودائم التبدل و تحلیل است :

شیخ اشراق گوید روح حیوانی عبارت از بخارلطیف شفافی است که منبع آن تجویف‌چپ قلب است وواسطهٔ تدبیر نور اسفهبد است .[1]

روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق بروح حیوانی است ونازل از عالم امر است وحقیقت و کنه آن معلوم نیست .

کاهی از کلمهٔ روح انسانی نفس ناطقه راراده میکنند و گویند امری است نازل ازعالم امر الهی وبلحاظ مدرکیت عقل مینامند .[2]

---

١ ـ ان‌الروح العلوی السماوی من عالم الامر والروح الحیوانی البشری من عالم الخلق وهو محل الروح العلوی ومورده و اما الروح الحیوانی جسمانی لطیف حامل لقوة الحس والحرکة وهذاالروح‌لسائر الحیوانات‌و منه یفیض‌قوی الحواس ..و سکن روح العلوی الی الروح الحیوانی و صیره نفساً ویتکون من سکون الروح الی النفس و القلب و اعنی بهذ القلب اللطیفة التی محلها المضغة اللحمیة فاالمضغة اللحمیة من عالم الخلق و هذاللطیفة من عالم الامر ـ اسفار ج ٤ ص٧٨

٢ ـ ان النفس لایتصرف فی الاعضاء الکثیفة العنصریة الا بتوسط مناسب و ذالك الوسط هوالجسم اللطیف النورانی المسمی بالروح النافذ فی الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغیة ـ اسفار ج ٤ ـ ص ١١٥ـ فاعلم ان جوهر النفس لکونه من سنخ الملکوت وعالم الضیاء المحض العقلی لایتصرف فی البدن الکثیف المظلم‌العنصری بحیث یحصل منهانوع‌طبیعی وحدانی الابمتوسط والمتوسط بینها وبین البدن الکیثف هو الجوهر اللطیف المسمی بالروح عند الاطباء ـ اسفار ج٤ ـص١١٦ *

روح اعظم ـ روح انسانی را از جهت آنکه مظهر ذات حق تعالی است روح اعظم میگویند .

روح حیوانی ـ رجوع شودبکلمهٔ روح .

روحیون ـ کسانیکه قواعد طبیعی را که حاکم برماده است‌برای توجیه‌وتفسیر و کشف رموز آفرینش کافی ندانسته وحقیقت غیر مادی ونامرئی راناظم ومدبربرماده‌و جهان وجود میدانند روحیون مینامند در مقابل طبیعیون که تمام حوادث و موجودات عالم آفرینش و کائنات رامستند بقواعد طبیعی میدانستند و حقیقتی غیر از ماده قائل نبودند .

حکما ازهمان زمان قدیم بردودسته شده‌اند یکدسته محسوسات‌یعنی امور مادی وجسمانی راحقیقت میدانستند ویکدستهٔ دیگر معقولات راحقیقت وامور واقعی متأصل به حساب‌می‌آوردندخواه برای محسوسات هم حقیقت و تأصلی قائل باشند مانند مشائیان یانه مانند افلاطون دسته اول رامادی ودستهٔ دوم راروحی مینامند .

در اوائل قرن نوزدهم نیز این دو نظریهٔ فلسفی درمیان فلاسفه اروپا رواج پیدا کرده و گروهی پیرو نظریهٔ مادی مذهب و گروهی دیگر نظریهٔ روحی مذهبان‌راتأیید وپذیرفتند .

پیروان مذهب روحی که خود تحولی درمذهب روحی قدیم پدید آورده‌اند گویند موجودات همه دارای روح‌اند وارواح جزئی‌رااز اجزاء یك روح کلی میدانندوازاین‌جهت آنان را وحدت روحی میدانند کرهٔ زمین و همچنین کرات دیگر را دارای نفس میدانستند .

پیروان مذهب مادی گویند تمام اشیاء و کائنات عالم وحتی احساسات و عواطف

---

*دستور العلماء ج ٢ ص١٤٤ـ تعریفات ـ ص ٧٧ـ النور الاسفهبد لا یتصرف فی البرزخ الابتوسط مناسبة ما وهی ماله ای للنورالاسفهبد مع الجوهر اللطیف الذی سموه الروح ای الحیوانی وهوبخار لطیف شفاف یحدث من لطافته الاخلاط و خلاصتها علی النسبة الفاضله المخصوصة ومنبعه التجویف الاسیرمن القلب ـ شرح حکمت الاشراق ص ٤٤

وغیره مظاهر ماده‌اند وجوهر مستقلی بنام روح موجود نیست این دسته را وحدت مادی هم نامیده‌اند .

در این میان مذهب دیگری خود نمائی کرده است بنام مذهب ثنویت که‌هم برای ماده حقیقت واصالت قائل بوده وهم‌برای روح وجوهر مجردعقلی .[1]

روح‌القدس ـ آنچه را فلاسفه جوهر عقلی نامیده‌اند الهیون « روح‌القدس » مینامند .بعضی‌میگویند که‌افلاطون‌جوهرعقلی‌راروح‌القدس نامیده‌است

در قرآن مجید نیز کلمهٔ روح‌القدس بکاربرده شده‌است

در هرحال در کلمات فلاسفهٔ عرفان مشرب‌از «عقل» تعبیر به «روح القدس » شده‌است .

درزبان متشرعین ازعقل اول تعبیر به جبرئیل گردیده‌است :[2]

روح‌الممات ـ جوهری که باخروج آن موجود زنده فانی شده ودیگر روح ممات مینامند در مقابل روح حیات که بوسیلهٔ آن اکل‌وشرب وحس وحرکت انجام میشود ودر محل خود بیان شد که فلاسفه برای روح مراحلی قائل و بلکه‌ارواح متعددهٔ قائل‌اند که از جمله همان جرم لطیف بخاری باشد وهمان‌روح است که منشاحرکت و حس است ودرنتیجهٔ حرکات وجنبش‌های حیوانی است وحیات و ممات حیوان بستگی بآن دارد وازاین جهت‌هم روح حیوات است وهم روح ممات ازآن‌رو که باوجود آن حیوات برقرار است وبارفتن آن مرگ وفنا وتلاشی بدن .[3]

۱ ـ سیرحکمت دراروپا جلد سوم ص ۲۴۱ ـ ۲۷۱

۲ ـ قرآن مجید سورهٔ بقره آیهٔ ۸۶

۳ ـ قال‌ابوسعیدالقرشی‌الروح روحان روح الحیواة وروح الممات فاذا جتمعتاعقل‌الجسم وروح‌الممات هی‌التی اذا خرجت من‌الجسد یصیرالحی میتاً وروح الحیواة ما به مجاری الانفاس وقوةالاکل‌والشرب و غیرهما

اسفار ج۴ص۷۹

ز

زاهد ـ شیخ‌الرئیس در کتاب اشارات میگوید کسی که از دنیا و متاع آن رو گرداند زاهد باشد و کسی که مواظب برانجام عبادات باشد وتمام اوقات خودرامصروف عبادت حق کند عابد میباشد و کسی که مستشرق بانوار حق تعالی‌است عارف‌است.

زلزله ـ زلزله‌یعنی زمین‌لرزه وسبب‌آن ازنظر قدما بخار محتبس‌درزمین‌است که چون مقدار زیادی بخار درقشرزمین جمع گردد‌بطوریکه‌زمین گنجایش نگهداری ودفع آنرا نداشته باشد انفجاری حاصل میشودوهرگاه آن بخاربنحوی غلیظ‌باشد که نفوذآن درمجاری زمین ممکن نباشد ویا آن قسمت از زمین مسامات لازم جهت دفع آن بخارها نداشته باشد زلزله حادث میگردد .

زمان ـ زمان نزد متکلمان امری است متجدد و معلوم که اندازه گرفته میشود بوسیله آن امر متجدد موهومی چنانکه گفته شود مثلا موقع طلوع آفتاب در منزل تورا خواهم دید که طلوع آفتاب معلوم وآمدن او موهوم است وازاقتران‌آن باآن امر معلوم رفع ابهام میگردد درمیان حکمادر تعریف ماهیت‌وحقیقت‌زمان‌اختلاف است‌جمهورحکما عقیدهٔ ارسطو را پذیرفته‌اند که گوید زمان‌مقدارحرکت فلك‌الافلاك است‌نظریات‌مختلف در موردزمان بقرار زیراست .

الف ـ بعضی گفته‌اند زمان امری است موهوم یعنی موجود بوجود و همی است

ب ـ بعضی دیگر ازفلاسفه بطور مطلق منکروجودزمان شده‌اند .

ج ـ عدهٔ گویند زمان عبارت ازفلك الافلاك است.

د ـ عدهٔ دیگر گویندزمان عبارت ازحرکت است.

ه ـ بعضی گفته‌اند زمان عبارت از آنات متتالیه است

و ـ مشاهیر فلاسفه گویند زمان مقدارحرکت بوده وموجودی‌است غیرقارالوجود ومتقوم‌بحرکت وحرکت‌حامل آن است.

ز ـ بعضی گفته‌اند زمان امری است مادی و موجود در ماده بواسطهٔ حرکت و از لحاظ وجودی ضعیف ترازحرکت است .

کسانیکه گفته اند زمان عبارت‌از آنات‌متتالیه‌است‌چون«آن» طرف وواسطه است وطرف امری‌است عدمی نتیجه‌این میشود که‌زمان‌امری‌است‌غیر موجود بالذات .

بعضی ازمتکلمان‌قائل بنوعی‌دیگراززمان‌شده‌وبرای تصویر آن گفته‌اند که میان موجودات عالم وحق تعالی فاصلهٔ هست بحکم آنکه«کان‌الله ولم یکن معه شیء »واین فاصلهٔ میان ذات حق وموجودات دیگر زمان متوهم است و این امرغیر اززمانی‌است که مقدارحرکت است و آن زمان متوهم را که فاصلهٔ میان ذات خدا وموجودات عالم است وعاء عالم قرار داده وجهان راحادث بحدوث زمانی متوهم پنداشته اند .

ج ـ میرداماد‌میگوید نسبت‌متغیر بمتغیرزمان‌است که‌وعاء متجددات‌وسیالات‌است‌و معلول دهراست ودهر بنوبهٔ خود معلول سرمداست .

ط ـ ابوالبرکات میگوید زمان مقدار وجود است وبلکه نفس وجوداست .

ی ـ صدرا میگوید زمان مقدار حرکت سیلانی‌درجواهراست وبعبارت دیگرمقدار طبیعت‌متجددهٔ سیاله‌است.

ك ـ بعضی گفته اند زمان ذات واجب الوجوداست .

چنانکه بیان شد اکثر حکماء زمان را مقدار حرکت فلك الافلاك میدانند و متکلمان مقدارموهوم دانسته اند.[1]

ارسطوزمان را مقیاس‌حرکت میداند و گوید اگرحرکتی نمیبودزمانی نبود ونیز گوید

۱ ـ تعریفات ص۷۷ ـ شفا ج ۱ ـ ص۱۰۵ ـ ۷۸ ـ۴۸ اسفارج ۱ ـ ۲۴۹ ـ ۷۲ ـ ۱۴۱ قبسات ص ۷۴ ـ شرح آملی برشرح منظومه ص ۱۵۲

که عقل مقیاس زمان است واگر انسانی نبود که احساس زمان کند زمانی نبود .[1]

عدهٔ ازفلاسفه اروپا گویند که زمان ومکان دوامری هستند که درذهن ازوجدان هیچ‌حادثهٔ منفك نمیشوند وجزء ذهن انسان‌اند وازخود وجودی ندارند چنانکه‌همهٔ‌چیزها در زمان و مکان دیده میشوند واما زمان ومکان خوشان دیده نمیشوند و ذهن آنهارااز‌خودمیسازد وضمیمهٔ تأثیرات خارجی‌میکند.[2]

برکسون گوید بزمان بدوقسم میتوان نظر کرد یکی تطبیق آن با مقدار و یکی دیگر بادراك آن در نفس اول کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هرگاه زمان را مثلا درمدت یك شبانه روز درنظر گیریم‌چه‌میکنیم‌جز آنکه‌بذهن میاوریم که خورشیدازمشرق دمیده وفضای آسمان‌راپیموده ودر مغرب فرورفته‌است و دو باره ازمشرق سردرآورده است واگردرست دقت شود این نیست‌مگر مقارنهٔ خورشید بانقاط مختلف‌فضایعنی تصور بعدی معین واز این نظر است که زمان یك شبانه روز را کمیت میدانیم لکن اگر چشم خود را به بندیم و ذهن را از جمیع‌امور مادی خالی کنیم‌وبدرون‌نفس‌رجوع نمائیم آنچه‌درآن‌حال ادراك‌میکنیم‌حقیقت‌زمان‌است وآن‌خودآگاهی‌است که کیفیت‌است‌واستمرارمحض‌است .[3]

قطب الدین میگوید ماهیت زمان آن است که اومقدارحرکت است [4]

علامه حلی میگوید زمان مقدارحرکت‌است .وچنانکه اشارمشد صدرا گرید زمان میزان و مقیاس متحرکات است نزجهت آنکه متحرکات اند و کسانیکه گفته‌اند زمان مقدار وجودوبلکه خودوجود است سخت در اشتباه اند[5]

۱ ـ قصته الفلسفة الیونانیةص ۲۴۶

۲ ـ قصته الفلسفة الحدیثة جلد اول ص۵۶۴ ـ ۲۸۰

۱ ـ سیرحکمت دراروپا جلد سوم ص ۲۸۸

۲ ـ درةالتاج بخش سوم ص ۶۱

۳ ـ اقول الزمان هو مقدار الحرکة ـ شرح حکمة العین ص ۱۷۱ ـ الزمان میزان الحرکةومقیاس المتحرکات من حیث هو متحرکات ولیس کماظنه انه مقدار الوجود ـ رسائل ملاصدرا ص۳۰۴ ـ

حاجی سزواری گوید زمان مقدار حرکت قطعی است و لکن مشهور این است که مقدار تجدد وضعی فلکی است وتحقیق این است که مقدار تجدد طبیعت فلکی است بنابر حرکت جوهری .[۱]



۸ ـ الزمان کان مقدار الحرکة القطعیة ولکن المشهور مقدار التجدد الوضعی الفلکی وفی التحقیق مقدار التجدد الطبیعیة الفلکیة بناء علی الحرکة الجوهریة ـ شرح منظومه سبزواری ص ۲۵۲

س

سالك ـ کسی را میگویند که مقامات معنوی را با حال خود طی کند نه با علم خود.

سبب ـ سبب وعلت درفلسفه مترادف اند چنانکه گویند وجود سبب موجب وجود مسبب است وعدم آن کاشف ازعدم سبب وهمین تفسیر رادرباره علت میکنند رجوع شود به کلمهٔ علت .

سبب اول ـ مراد ازسبب اول بطور مطلق ذات خدا است که علت اولی وعلت العلل میگویند .

سبب غائی ـ مراد ازسبب غائی علت غائی است رجوع شود به کلمهٔ علت .

سبق ـ سبق بمعنای پیش وجلو و گذشته ومرادف با تقدم است .

اقسام سبق بنا بر مشهور پنج است ولکن بعضی از فلاسفه اقسام دیگری بدان افزوده‌اند

الف ـ سبق زمانی که میرداماد سبق انفکاکی میگوید این نوع سبق مربوط بزمانیات است که سابق بالاحق آن جمع نمیشوند مانند حادث دیروز باحادث امروز .

ب ـ سبق بتجوهر که عبارت ازتقدم علل قوام ومقومهٔ شیء برآن باشد که برآن سبق بماهیت هم اطلاق شده است مانند تقدم جنس وفصل برنوع خود .

ج ـ سبق سرمدی که عبارت ازتقدم ذات وصفات واسماء حق تعالی برممکنات و عالم وجود که سبق مطلق وغیر متکمم هم گفته اندمیباشد ،

د ـ سبق به طبع که عبارت ازسبق علت ناقصه وتقدم آن برمعلول است مانند تقدم واحد بر اثنین

ه ـ سبق علی یابالعلیت که‌عبارت ازتقدم‌علت تامه برمعلول است که‌تقدم « بالرتبة العقلی» هم گفته‌اند

و ـ سبق مکانی یاسبق بالمکان که عبارت از تقدم جسی باشد مانند تقدم صدر مجلس‌برذیل آن بر این نوع سبق تقدم «بالرتبةالحسی» هم گفته‌اند .

ز ـ سبق برتبت که تقدم‌معنوی باشد مانند تقدم‌فاضل‌برمفضول که‌سبق«بالشرف» هم میگویند .

ح ـ سبق دهری یا سبق بالدهر که عبارت ازتقدم مفارقات و زمان برحوادث و زمانیات بنحو سبق انفکاکی طولی باشد در مقابل سبق انفکاکی‌عرضی که سبق‌بالزمان است [1]

سبیل صدیقین ـ سبیل صدیقین همان برهان‌توحیداست که ازوجود اثبات‌وجود خدا میکنند وازصفات بذات وازافعال بصفات میرسند .

صدرا گوید این قاعده باطریقهٔ اشراقیان که مبنی برقاعدهٔ نور است بریك مأخذ است [2]

افلاطون نیز ازنظام وجود اثبات وجود وذات مطلق کرده است وخلاصهٔ بیان او این‌است .

هرگاه درنظام وجود نظرافکنیم درمیابیم که موجودات بطور منظم بعللی منتهی

۱ ـ السبق‌منه زمانیاً کشف وهذمن‌اقسام‌السبق‌هوالسبق الانفکاکی فی‌الوجود سواء کان السابق واللاحق غیر مجتمعین‌بالذات کالازمنة‌اوبالعرض کالزمانیات . السبق بالرتبةای بالترتیب السبق بالشرف کتقدم‌الفاضل‌علی‌المفضول السبق بالطبع‌وهوتقدم‌العلة الناقصة‌علی المعلول‌السبق بالعلیة وهوتقدم‌العلة‌التامة علی‌المعلول‌البسق بالماهیةوالتجوهروهو تقدم العلل‌القوام‌علی‌المعلول کتقدم‌الجنس والفصل علی‌النوع‌السبق بالدهروالسبق حال‌کونه‌فکیاً کالزمانی ولکن‌انفکاکه‌یجیء طولیاً لاعرضیاً‌سمی‌دهریاً .
شرح منظومه ص ۸۳

۲ ـ اسفار ج ۳ ـ ص ۳

میشوند که بعضی بعید وبرسی ابعداند وناچار درجائی توقف‌میکنیم کهٔ دررأس نظام‌وجود قرار گرفته است این دلیل‌را افلاطون‌وپیروان او دلیل کونی‌نامیده‌اندوظاهراً همین‌برهان است که مأخذ ومنشأ برهان صدیقان قرار گرفته‌است و آنچه مسلم‌است از این برهان استفاده شده‌است [1]

سجل کون ـ کلمهٔ سجل‌درلغت بمعنای توقیع‌است‌وجملهٔ‌سجل کون‌دراصطلاح فلاسفه بمعنای صور جزئی عینی‌است که منطبع درمواد کونیه است وبالجمله عالم حوادث وزمانیات است [2]

سداخصر ـ برهان سداخصر برهانی‌است که جهت ابطال‌تسلسل اقامه شده است ماحصل بیان آن‌اینکه .

هریك ازعلل غیر متناهی مفروض موجود نخواهندشد مگرآنکه قبل‌ازآنها علتی موجبه باشد که‌آنرا ایجاب کند واین حکم واحد واحد درتمام سلسله‌جاری است پس مجموع سلسله هم موجود نخواهند شد مگرآنکهٔ قبل ازآنها علت موجبهٔ‌باشد که داخل درسلسله نباشد والا خودآن نیزموجود نشود مگر بواحد قبلی دیگر و بالجمله ناچاریم ازتوقف برامری که علت‌العلل باشد .

سر ـ سر دراصطلاح‌عرفا لطیفه‌ایست مودع درقلب که محل شهود است چنانکه روح محل محبت وقلب محل معرفت است [3]

سرمد ـ سرمد وسرمدی عبارت ازموجودی‌است که اول و آخرنداشته باشدیعنی «بلااول‌ولااخر» باشد.

سطح ـ امری که طولا وعرضاً قابل‌انقسام باشد سطح میگویند سطح محدب یعنی سطح روئین جسم سطح مقعر یعنی سطح زیرین‌جسم .

۱ ـ المدخل‌الی‌الفلسفه ص ۲۴۱
۲ ـ ای‌الصورالجزئیة‌العینیة‌المنطبعةفی‌الموادالکونیة
شرح منظومه ص ۱۴۸ـ۱۷۲ ـ اسفار ج ۱ ـ ۲۴۱ ـ
۳ ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ۱۶۷

سفسطه ـ قیاس سفسطی بقیاسی میگویند که مرکب ازمقدمات وهمی باشد و آن یکی ازصناعات خمس است رجوع شود به کلمهٔ صناعات خمس .

سکون ـ سکون یعنی عدم الحرکت درمحلی که شأن آن متحرك بودن است وبنا براین تعریف مجردات نه متحرك اند نه ساکن زیرا شأن آنها متحرك بودن نیست یعنی شأنیت متحرك بودن راندارند که سکون دربارهٔ آنها درست باشد.

تقابل میان سکون وحرکت تقابل عدم وملکه است .

متکلمان گویند سکون عبارت ازاستقرار درزمان است که حرکت در آن واقع میشود بنابراین تعریف سکون ضدحرکت است شیخ الرئیس گوید :

سکون عبارت ازعدم الحرکت است در امری که دارای استعداد حرکت باشد .

بعضی میگویند سکون عبارت ازدو کون در دوزمان دریك مکان است ویا کون درآن دوم درمکان اول وحرکت مقابل آن میباشد یعنی کون دوم درآن دوم درمکن دوم راحرکت مینامند.[1]

سلب ـ کلمهٔ سلب مرادف بانفی ومقابل باایجاب است .

سلب بسیط ـ درصورتی سلب رابسیط مینامند که حرف سلب وارد برنسبت حکمیه باشد ودراین صورت حکم احتیاجی بمطابق ومصداق وموضوع نداردیعنی وجودمطابق برای آن ضروری نیست زیرا ممکن است سالبه بانتقاء موضوع باشد .

سلب عدولی ـ درصورتی سلب راسلب عدولی مینامند که حرف سلب جزء موضوع یا محمول باشد .

سماویات ـ یعنی افلاك وکواکب کلمهٔ سماء را گاه اطلاق میکنند برفلك الافلاك

۱ ـ دستورالعلماء ج ۲ ص ۱۷٤

شفاج ۱ ـ ص ۱۹۰ ـ ٦٤ ـ ٤٨ اسفار ج ۱ ـ ص٤٨

اما لکسون فهوعدم الحرکه عما من شأنه ان یتحرك

شرح ملاصدرا برهدایهٔ میبدی

«سطح فلك الافلاك»[1]

سمع ـ سمع قوه‌ایست مفروش درعصبی که بر سطح باطن صماخ است که وسیله ادراك اصوات است[2]

سمع الکیان ـ فن طبیعی فلسفه را «سمع الکیان» نامیده‌اند ازآن جهت که اول چیزی‌است که‌از کون آموخته شده‌وبگوش‌میرسد .

سمك ـ کلمه سمك درعبارات فلاسفه بمعنای عائق ومانع آمده است و بر اجسام طبیعی نیز اطلاق شده‌است و بر قیودات مادی و علائق جسمانی اسماك اطلاق شده است .

سهو ـ سهوعبارت از زوال صورعلمیه است ازنفس بنحویکه بدون زحمت اکتساب جدید با توجه مختصری مجدداً حاضر درذهن شود وآن حالت متوسط میان ادراك ونسیان است زیرا درنسیان صورعلمی ازخزانهٔ مربوط هم برطرف شده‌ومحو میگردد ولکن درمورد سهوچنین نیست یعنی صورعلمی در خزانهٔ مربوطه باقی است نهایت از صحنهٔ روشن ذهن پنهان میشود .

سیاست مدینه ـ علم بمصالح جماعتی را که درشهری اجتماع کرده‌اند برمبنای تعاون بقاء نوع وترفیه زندگی افراد علم سیاست مدینه مینامند وآن خود بردوقسم است یکی آنچه متعلق بملك وسلطنت است که‌علم سیاست نامند ودیگر آنچه‌متعلق بشرایع آسمانی و واحکام الهی ودستورات انبیاء واولیاء است که علم نوامیس مینامند[3]

سیالات ـ موجوداتیکه مانند حرکات واصوات وزمان اند که همواره‌هرجزئی‌از آنها محفوف بدوعدم‌است و درسکون وآرامش نیستند سیالات مینامند.[4]

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ص۱٦٤ ـ اسفارج ۱ ـ ۱۸۵

۲ وهی قوة رتبت فی العصب المفروش علی سطح باطن الصماخ هی مشعر الاصوات بتوسط الهواء شرح حکمة الاشراق ص٤٥۳

۳ ـ دستورالعلماء ج۳ ـ ص۱۹٤ ـ اسفار ج۱ ـ ۱۸۵ شفاج۱ ـ ۱٦٤ ـ تعریفات سیدشریف ص۸۲

٤ ـ شرح منظومه ص ۸۰

ش

شر – کلمهٔ شردر فلسفه درمواردی چند بکار برده شده‌است‌ازجمله درمورد وجود وعدم باین مناسبت که فلاسفه اعدام وعدمیات را شرورنامیده وآنچه وجودوموجود است خیرمینامند جنبهٔ‌بلقوه اشیارا ازجهت وجهٔ عدمی که دارندشرنامیده‌اند وبالجمله بر عدم وعدم فعلیت و کمال اطلاق شرشده‌است و گویندعدم شر محض ووجودخیرمحض‌است علامهٔ حلی‌در شرح خود بر تجرید گویدهر امری که مترتب باشد برآن آثار وجودی‌خیر است وهر گاه مترتب باشد برآن اثار عدمی شر است .

فلاسفه اشیار را از این جهت بر پنج قسم کرده

الف ـ اشیائیکه شر محض اند وآن عدمیات ویا اشیائی که منتهی باعدام ویاآثار آنهاعدم‌محض‌است‌میباشد.

ب ـ اشیائیکه خیر محض‌اند و آنها موجوداتی هستند که خود موجـود بـوده و آثاریکه مترتب برآنها است وجودی باشند ومنتهی باعدام نشوند

ج ـ اشیائیکه شر آنها زیادتراست‌وآنها اشیاء وموجوداتی میباشد که‌ازجهتی‌عدمی ویا برآنها اعدام‌مترتب میشود وازجهتی وجودی‌بوده وآثاروجودی کمتری برآنها مترتب است

د ـ اشیائیکه خیرآنها زیادتراست وآنها اشیائی هستند که آثار وجودی آنها بر عدمی آنها فزونی دارد

ه ـ اشیائیکه خیروشرآنها مساوی است وآنها اشیائی هستند که آثار وجودی و

عدمی آنها هیچیك بردیگری فزونی‌ندارند .

شرح اسم – تعریف به شرح اسم عبارت از تفسیر وتشریح‌معنای‌لفظ وتبدیـل معنای لغتی بلغت دیگراست و بعبارت دیگر مطلوب در تعریف شرح اسمی بیان معنای اسم‌شیء است.

ابوالبرکات درمقام بیان وجوه استفادهٔ اکتسابیات‌ازمعارف گوید .

بعضی ازالفاظ‌جهت تنبه وشناسائی معانی که‌آن الفاظ موضوع برای آنها است بکار برده میشود ازآن جهت که الفاظ خود مقصود بالذات‌نیستندوبعبارت دیگرالفاظ راجهت‌افادهٔ معنای خاص بکار میبرند وبعضی ازلفاظ ازاین‌جهت درمقام‌تعریفات بکاربرده میشود که موضوع برای معانی خاص هستند که الفاظ دیگری نیز جهت افاده آن معانی وضع شده وغرض ازبکاربردن این الفاظ اعرف بودن آنهااست‌یعنی چون استعمال‌آنها زیادتر است لذا مأنوس تراند و بنا بر این بوسیلهٔ الفـاظ مأنوس ومعروف تر الفاظ نامأنوس راتعریف مینمایندومراد از تعریف لفظی هم همین‌است وبعضی‌ازالفاظ ازآن جهت در تعریفات‌بکار برده میشوند که الفاظ دیگری شناخته شوند و غرض ومراد ازآنها معلوم گردد واین در موردی‌است که‌آن الفاظ‌دارای معانی‌متعدد باشند و ازاین جهت ایجاب‌میکند که بوسیلهٔ الفاظ‌دیگری معانی منظور ومراد ازآنها معلوم شود [1]

حاجی سبزواری دربیان اقسام سئولات گوید

بواسطه «ما» شارحه خواسته میشودشرح مفهوم لفظ و این‌نخستین سئوالی‌است که درمقام شناسائی ومعارف‌میشود زیرا مادام که معنی وشرح‌مفهوم لفظی معلوم نشودچگونه‌میتوان ازماهیت وحقیقت ودرنتیجه وجود وآثار وعوارض وذاتیات آن مطلع شد .[2]

شرط – شرط عبارت‌ازچیزی‌است که‌ازعدم‌آن عدم مشروط لازم‌آید وازوجودش وجودمشروط لازم نیاید درفلسفه علل معدمرامیتوان از شروط دانست .

شعر – قیاس شعری نزد منطقیان قیاسی راگویند که مرکب‌ازمقدمات خیالی

۱ـ المعتبر ج ۱ ـ ٤٦

۲ ـ شرح منظومهٔ سبزواری ص٤١

باشد ونتیجهٔ چنین قیاسی انسباط وانقباض نفس وترهیب و ترغیب است. [1]

لفظ یونانی شعر منطقی تیطوریقی یا تیطوریقا میباشد که در عربی به شعر ترجمه شده است یکی ازشرائط شعر این است که مقدمات آن ازمتخیلات باشد وبواسطهٔ بکاربردن الفاظی خاص و تعبیراتی مخصوص که برمبنای تخیلات است زشت را زیبا وزیبا را زشت خوب را بدو بدرا خوب نماید اعم از آنکه با استعمال سخن منظوم باشد یا منثور

حاجی سبزواری میگوید قیاس شعری قیاسی است که مقدمات آن از امور تخیلیه باشد و بعضی از شعریات مؤثرتر از خطابیات است وفائدهٔ آن ترغیب و ترهیب است گرچه بامور کاذبه هم باشد

شعور – شعور بمعنای اطلاع وآگاهی است قطب الدین گوید وچون ادراك بدون استنباط باشد آنرا شعور خوانند وچون وقوف باشد بر حصول تمام معنی حاصل شده آنرا تصور مینامند [2]

شعور بسیط – رجوع شود به کلمهٔ ادراك بسیط.

شفاف – شفاف یعنی بی رنگ جسم شفاف به جسمی میگویند که مانع نفوذ نور نباشد فلاسفه دربیان حالات وخواص عناصر اربعه میگویند هریك ازعناصر مادام که با عنصر دیگر مخلوط نشده باشند دارای رنگی نبوده و شفاف اند مثلا آب وآتش و خاك و هوا درحال محوضت و عدم اختلاط بایکدیگر شفاف وبدون رنگ اند [3]

شکاك – شکاك بکسی میگویند که منکر حصول علم میباشد و شکاکان کسانی هستند که میگویند انسان برای نیل بحصول یقین نسبت بمعلومات خود مأخذ و ملاکی ندارد حس خطا میکند وعقل از اطلاع آن عاجز است ودرهیچ امری نباید حکم قطعی صادر کرد.

ازقدیم الایام این مذهب بوسیلهٔ عدهٔ ازفلاسفه خودنمائی کرده است آنان چون متوجه شدند که دراغلب موارد حس بشر خطا میکند وتنها راه ووسیله ومنشأ معارف و اطلاع بشر از

۱ – دستور العلماء ج ۲ – ص ۲۱۰

۲ – درة التاج بخش سوم ص ۸

۳ – شفا ج ۱ ص ۳۰۸

ازموجودات جهان حس است وچون حواس هم خطا کار است پس نمیتوان حکم قطعی صادر کرد وعلاوه مشاهده میشود که مسائل علمی همواره مورد نقض وجرح واقع شده وچه بسامسائلی را که عدهٔ بعنوان قطع پذیرفته اند وبعداز مدتی بوسیلهٔ دیگران باطل بودن آنها اشکار میشود وبااین مقدمه چگونه میتوان مطمئن بود که آنچه را ما در میابیم وبعنوان علم ومعرفت قطعی تلقی مینمائیم بعداً بطلان آنها آشکار نگردد.

بعد از شکاکان قدیم نام کسیکه بعنوان فردمشخص که پیرو این مذهب بوده است برده شده «پیرون» میباشد که گوید بهترین راهی که حکیم باید درپیش گیرد آن است که این سه پرسش رابنماید ودر اطراف جوابهای آنها دقت نماید.

الف – اشیائیکه دراطراف ما است چیست وچگونه موجود شده اند،

ب – ارتباط ما با اشیاء خارج وآنچه دراطراف ماست چیست،

ج – مقام مانسبت بانهاچیست.

محققاً پاسخ سئوال اول این است که مافقط ظواهر اشیاء اطراف خود رادرمیابیم واز ادراك کنه وحقایق آنها عاجزهستیم وپاسخ ازپرسش دوم این است که علاقه و ارتباط ما باشیائیکه در حوالی ماهستند نسبی است باین معنی که هرشخصی برحسب مدرکات وحواس خود طوری اشیاء را درمیابد که مخصوص بخود واست ونمیتواند حکم کلی درتمام موارد وبرای تمام اشخاص صادر کند وپاسخ ازپرسش سوم این است که مقام مانسبت باشیاء توقف است یعنی نمیدانیم چیست واین آخرین مرحله ادراك ما نسبت باشیاء خارج از ماست.

درقرون اخیر نیزعدهٔ ازفلاسفه مغرب زمین مذهب شك را اختیار کردند لکن شك آنها را شك دستوری نامیده اند زیرا آنان برای رسیدن به یقین ازشك شروع کرده اند. [1]

اولین فیلسوفی که دراروپا این راه وروش رامورد توجه قرار داده است اگوستین فدلیس بوده وبعداز اودکارت فیلسوف مشهور میباشد که نظریهٔ اودرباره شك دستوری مشهور ومعروف است.

شکل – شکل عبارت ازهیئتی است که ازاحاطهٔ یك یاچند حد بوجود میآید و از

۱ قصة الفلسفه الحدیثة ج ۱ – ص ٦٦ – سیر حکمت دراروپا ص ۱۷۸

مقولهٔ کیف است وکاملترین اشکال طبیعی شکل کری است وبلکه تنهاشکل طبیعی همان شکل کری میباشد [1]

شکل قیاسـ عبارت ازهیئتی است که ازوضع حدوسط دریکی ازدوطرف موضوع ومحمول «صغری و کبری قیاس» حاصل میشود واز این راه چهارشکل پدید میآید که اشکال اربعهٔ معروف باشد.

وبعبارت دیگر شکل قیاس عبارت ازهیئت خاصی است که درائر ترکیب چند مقدمه با یکدیگر حاصل میشود وبرحسب ترتیب وچگونگی وضع حدوسط اشکال قیاس مختلف میشود چه آنکه ممکن است حدوسط محمول درصغری و کبری هردوباشد وبالعکس و یا موضوع در کبری ومحمول درصغری باشد وبالعکس ودرهرحال بواسطهٔ اوضاع خاص حد وسط اشکال اربعه بوجود میآید که هریك درمحل خود بیان شده است.

شواغل برزخیه ـ قیودوعلائق مادی وجسمانی رااشراقیان شواغل برزخیه نامیده‌اند ازآن جهت که انسان راازتوجه بعالم قدس ومعنویان ونیل بدرجات عالیه بازمیدارد.

شوقـ میل مقرط راشوق نامیده‌اند فلاسفه میگویند شوق عبارت از طلب کمال است که بروجهی حاصل وبروجهی دیگر حاصل نباشد زیراچیزی که بطور مطلق و کلی عادم صفتی باشد آنرانمیتواند طلب کند چه آنکه شوق به مجهول و معدوم مطلق محال است ودرمحل خود بیان میشود که هرفعل وحرکتی ناچار بدنبال مقدماتی است که از جمله علم باشد ومادام که کسی به هیچ وجه اطلاع وآگاهی ازچیزی نداشته باشدچگونه میتواندبدنبال آن رودوچنین است طالب کمال که مادام که نداند چیزی کمال است واصولا تصورآن برایش حاصل نگردد چگونه بدنبال آن میرود وموقعی عالم به کمال میشود که واجد مرتبهٔ از آن باشد واگرفاقد تمام مراتب کمال باشد عالم بدان نخواهد بود ودرنتیجه میل وعلاقهٔ بدان حاصل نخواهد کرد.

۱ـ الشکل هی هیئة الحاصلة من احاطة الحد الواحد او الحدود بالمقدار ـ شرح ملا صدرا برهدایهٔ میبدی

شوق حیوانی ـ مبدء حرکت نفوس سافله را بطرف کمال مطلوب خود شوق حیوانی میگویند.

اصولا هرموجودی درحد وجودی خود همواره درحرکت بوده و از کمال به نقص میگراید نهایت کمالات برحسب استعداد فطری وذاتی وغریزی موجودات مختلف است و کمال هرچیزی بسته بحدوجودی همان چیزاست مثلا کمال آلات قتاله باین است که سریع وخوب بتوان باآنها قطع حیوات اشخاص را کرد و کمال قوای غضبیه فوران و نهایت جنب وجوش درمقابل اموری است که موجب تحریك آنها میشود نهایت کمال و مرادومطلوب نفوس حیوانی خوردو خواب است بنابراین کمال مطلوب هرموجودی بسته به نحوهٔ طلب و حدوجودی آن میباشد وچون موجودات درهرمرتبهٔ که باشنددارای استعداد حرکت و سیربمرتبهٔ بعدازآن و کامل ترازآن میباشنددرنتیجه هیچ موجودی به آخرین مرتبهٔ کمال مطلوب خودنخواهد رسیدچه کمال مطلوب وآخرین مرتبهٔ تکامل آن ممدوح باشدیا مذموم.

شوق طبیعی ـ میل طبیعی موجودات راشوق طبیعی وشوق تسخیری نامیده‌اند ازآن جهت که تابع علم و اراده نبوده وبر حسب میل مودع طبیعی بطرف کمال مطلوب خوددرحرکت اندتمام موجودات عالم مضافاً برحالات وخصوصیات وشوق و علائق خاصی که درهریك از آنهاهست دارای میل طبیعی نیزمیباشند که اگرقاسری ازقبیل اراده وغیره نباشد برحسب میل طبیعی خود متحرك بحرکت یکنواخت خواهندبود.

شوق نفسانی ـ مبدء حرکت نفوس را بطرف کمال مطلوب که حق تعالی باشد شوق نفسانی نامیده‌اند.

صدرا گوید نفس انسانی رامقام معلوم ومعینی نیست نه ازلحاظ هویت ونه از لحاظ درجت:

یعنی او رادرجهٔ معینی دروجود نیست که مانند سایر موجودات طبیعیه ونفسیه و عقلیه باشد که هریك رادرجه و مقام معلومی باشدبلکه نفس انسانی رادرجات ومقاماتی است متفاوت ونسشآتی است سابق ولاحق وبرای اودر هر مقام و درجت صورت دیگری است

که درهرحال ودرهرمرتبهٔ ومرحلهٔ که باشد بازطالب مرتبهٔ فـوق است وخواستار کمال دیگری که همان‌وصول بکمال حقیقی باشد که خدای متعال است .

شهاب ـ شهاب بکسرشین عبارت ازشعلهٔ‌ایست که درجو نمایان شده وجمع آن شهب است وسبب حدوث‌آن ازنظر قدماء فلاسفه اتصال دخان صاعد درجو است بمکان ومرکزآتش بنحویکه موجب اشتعال گردد درمورد شهب داستانها وافسانه های قدیمـی زیاد وجود دارد .[1]

شیخ گوید مادهٔ شهاب و رجم بخار دخانی لطیف سریع‌التحلیل‌میباشد توضیح‌آن که این‌دخان هر گاه برسد بطبقهٔ محرقه جو مشتعل گردیده وبصورت ستارهٔ دیده‌میشود وفوراً محو میشودو گاهی مدت زمانی باقی میماندو این در موقعی است که مواد دخانـی مشتعل زیاد کثیف باشدو گاهی این اشتعال دراثربرودت زیاد حاصل میشود باین طریق که‌شدت برودت ایجاب میکند که مواددخـانی‌بطرف‌پائین بیاید باشدت هرچه زیادتروو دراثر همین نزولو حرکت شدید اشتعال حاصل‌میگردد .[2]

شهادتـ عالم شهادت بعالم اجسام میگویند ومرتبهٔ حس هم برآن اطلاق شده استو عالم‌ناسوت هم نامیده شده است .[3]

درقرآن مجید نیز کلمهٔ شهادت درمقابل غیب‌آمده است وظاهراً این اصطلاح که فلاسفه عرفان مشربو عرفا واشراقیان بکاربرده‌اند اقتباس ازقرآن شده‌باشد.

۱ـ اسفاو ج٤ ـ ص ۸۳

۲ـ ومن ذالك شهب‌الرجم ومادتها ایضاً البخارالدخانی اللطیف السریع التحلیل ـ شفا ج۱ ـ ص۲۷۳

۳ـ دستورالعلماء ج۲ ـ ص۲۲٦ اسفار ج۱ ـ ص٦٤

ص

صاحب صنمـ مراد اشراقیان از اصطلاح صاحب صنم رب النوع است کـه شیخ شهاب الـدین‌از آن تعـبیر بارباب طلسمات هم کـرده است رجوع شود بکلمه اصحاب الاصنام .[1]

صادر اولـ فلاسفه‌عقل‌اول‌را‌ازعقول طولی صادر اول میداننـد بعض اول ماصدر راهیولا وشیخ اشراق نوراول نامیده است .

شیخ اشراق گوید اول ماصدر از « نور الانوار» نور مجرد ست که قدماء فلاسفه عنصر اول ومشائیان عقل‌اول نامیده‌اند .[2]

صاعقه ـ صاعقه عبارت از شعلهٔ ایست که ازجهت علو فرود میآید .

شیخ‌الرئیس میگوید صاعقه عبارت ازشیء مشتعلی است که ازلحـاظ لطافت بمانند برق نبودهوازاین جهت‌نه‌تنها اشتعال آن بزمین میرسد بلکه جرم‌آنهم فرودمیآید وبزمین میرسد وبالوان مختلف دیده میشود وبآنچه برخورد کندذوب میکند خصوصاً فلزاتی که ازقبیل مس‌و نقره‌و طلاباشد ودر بعضی موارد صواعق خاموش شده و تبدیل بـه جسمی از

۱ـ وحکماءالفرس کلهم متفقون علی‌هذای علی ان لکل نوع من الافلاك‌والکواکـب و البسائط‌العنصریةومرکباتها رباً فی‌عالم النور وهوعقل مجرد مدبر ، لذالك النوع حتی ان‌الماء عندهم لهصاحب صنم من‌الملکوت و سموه خرداد وما للاشجار سموه مردادومـا للنار سموه ازدیبهشت وهوالعقل المدبر لنوع النار والحافظ لهاوالمنور ایاها وهی‌الانوار التی اشارالیها انباذ قلس ـ شرح حکمةالاشراق

۲ـ شرح کلمةالاشراق ص۳۱۷

اجسام میگردد.[1]

صرف ـ کلمهٔ صرف بکسرصاد بمعنای خالص بودن است «صرف الحقیقة» یعنی شیء بدون ضمائم و عوارض متکثره و متشخصه «صرف الوجود» یعنی وجود محض غیر مشوب باماهیت گاهی از کلمه «صرف الوجود» وجودخدا رااراده میکنندوبجای کلمهٔ وجود صرف «صرف الوجود» بکار برده اند ولکن اغلب جملهٔ «صرف الوجود» در کلمات فلاسفه همان وجوداست بدون لحاظ وتوجه برجنبه‌های دیگر آن یعنی وجود ازنظر آنکه وجود است نه وجود بالحاظ ترکیب آن با ماهیت ونه بالحاظ تشخص وتعین خاص آن بمحل معین یاشخص معین ومعلوم ویاوجود ممکن ویا واجب ووجوداجرام علوی یااجسام سماوی چنانکه از کلمهٔ «صرف الحقیقه» مراد حقیقت است بدون توجه ولحاظ آن که آن حقیقت متعین ومتشخص باشد در مورد معینی.

صفات جلال ـ صفاتیکه متعلق بقهرو غضب وعزت وعظمت اند صفات جلال نامیده اند.[2]

صفات جمال ـ صفاتیکه متعلق بلطف ورحمت میباشد صفات جمال خدا میباشد

صقع ـ کلمهٔ صقع بمعنای مرتبه و ناحیه ومنطقه آمده است صقع ربوبی یعنی مرتبهٔ ذات و صفات واسماء الهی چنانکه گویند صقع ذات حق یعنی مرتبهٔ وجود محض و حقیقت الهی ودرهرحال کلمهٔ صقع اغلب در کلمات فلاسفهٔ اخیر مشاهده میشود که مرتبهٔ اسماء وصفات الهی را صقع الهی ومرتبهٔ ربوبی نامیده اند

بعضی عالم عقول ومفارقات نوریه را صقع ربوبی مینامند.

---

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ص۲۷۳ اماالصاعقة فانهاریح سحابیة مشتعلة لیست بلطیفة لطف البرق الذی لاجله لا یبقی شعاع البرق زماناً یعتدبه ـ شفاج۱ ـ ص۲۷۳

۲ ـ والصفات اما ایجابیة اوسلبیة والاول اماحقیقیة لااضافة فیها کالحیوة والوجوب والقیومیة علی احدمعنییها اواضافیة محضة کالاولیة والاخریة اوذو اضافة کالربوبیة والعلم والارادة و الثانی کالغنی والقدوسیة والسبوحیة ولکل منها من الوجود .... شرح قیصری بر فصوص ـ ص۱۲

صوامع ملکوت ـ مراد ازاصطلاح صوامع ملکوت عالم ملکوت است رجوع شود به کلمهٔ ملکوت،

صوت ـ عدهٔ ازفلاسفه میگویند صوت عبارت ازنفس تموج وتکیف هواست اخوند میگوید تموج علت صوت است نه خود صوت.

بعضی دیگرمیگویند صوت عبارت ازقرع ویاخرق است ولکن محققان فلاسفه گویند اینها همه اسباب صوت اند نه خود صوت.

شیخ شهاب الدین میگویدصوت ازراه تموج هواء وبواسطهٔ قلع وقرع سخت حاصل میگردد توضیح آنکه بواسطه کوبیدن دوجسم بریکدیگر ویاپاره کردن جسمی باشدت وعنف هوامتحرک شده وامواج آن برپرده صماخ اصابت میکند و در نتیجه صوت حاصل میگردد[1]

ودربیان وجوه مرجحات هریك ازحواس ظاهری بردیگری میگوید و مسموعات الطف وارق ازمبصرات است ازجهتی دیگرزیرا که اصوات موسیقی مطرب ولذت آوردبوده وموجب حصول اشیاق است برای نفوس وتوجه آنها بوطن اصلی خود که عالم عقلی باشد وآنها را ازامور حسی جسمانی بازداشته و بامورعالی معنوی متوجه مینماید و از کمالات حسی منصرف وبه کمالات عقلی علمی رهبری میکند واز این جهت است که حکماتوجه خاصی بموسیقی داشته اند.

صورت ـ آنچه موجب امتیاز اشیاءازیکدیگراست صورت اشیاء نامیده اندوآنچه فعلیت اشیاء بآن میباشد صورت مینامند.

برماهیات باعتبارحضورعلمی آنها صورت علمیه گفته اند.

عرفابراسماء وصفات خدا باعتبار مظهریت آنها ازذات اوصورت اطلاق کرده اند و باعتبار تقرروتکوین اشیاء باستناد وواسطهٔ انهانیزصورت اطلاق شده است.

ابوالبرکات گوید صورت عبارت ازچیزی است که شیئیت شیء بدان میباشد مانند بیاض برای جسم ابیض وحرارت برای نار وانسانیت برای انسان وتربیع برای مربع وگاهی

---

۱ ـ شرح حکمة الاشراق ص۴۵۳ ـ اسفارج ۱ ـ ص۳۱۰

صورت بهرامری که صفت برای موصوفی باشد اطلاق شده است بهرنحوی که باشد مانند علم برای عالم و کتابت برای کاتب ونفس برای انسان وحرارت برای نار و آب حار چه آنکه ازصفات طاریه باشد یازائله بابقاء موضوع ویاآنکه زائل نشود مگربزوال موصوف خود مانند حرارت‌ناروياآنکه‌بطور مطلق زائل نشود مانندانوار کواکب‌وچه‌آنکه‌شیئیت شیء بدان باشد مانند تربیع برای مربع ویانباشد مانند بیاض برای مربع و چه آنکه ازامور وصفات لازم باشد درمعقولیت ووجود یانباشد.[1]

صورت بدن ـ مراد ازاصطلاح صورت بدن‌نفس‌است که کمال بدن انسان بآن است وبطورکلی کمال نبات به نفس نباتی‌و کمال حیوان به نفس حیوانی‌و کمال انسان به نفس ناطقه است وازآن جهت نفس ناطقه رافصل اخیرانسان میدانند یعنی آنچه موجب انسانیت انسان و امتیاز ماهوی آن ازسایر موجودات وبویژه حیوانات دیگراست همان نفس ناطقه‌است.

صورت‌جسمیه ـ صورت‌جسمیه عبارت‌از جوهرممتد ذوابعادی است که محل‌یعنی هیولا بدون‌آن تقرر ووجودی ندارد ومشترك درتمام اجسام است .

حاجی گوید هرجسمی دارای شکل است ازآن‌جهت که متناهی است وهرامریکه متناهی باشددارای شکل است ومراد ازجسم دراینجا امتداد جسمانی است وهمان شکل عبارت‌از صورت‌جسمیه‌است که‌مشترك مابین‌تمام اجسام است یعنی هرجسمی ناچاردارای شکل است[2]

صورت حیوانیـ مراد ازصورت حیوانی نفس حیوانی است که حیوانیت حیوان وامتیاز آن از نباتات بآن میباشد چنانکه نفس ناطقه صورت وفصل ومابه‌الامتیاز آن از سایرحیوانات میباشد

صورت خاص ـ مراد از صورت خاص صورت نوعیه است که هرنوعی از انواع وموجودات داری صورت نوعیهٔ‌خاصی‌است که منشأ آثار وجودی آن نوع‌مخصوص بوده و

۱ ـ المعتبر ابوبرکات‌ج ۲ ص۱۵

۲ ـ شرح منظومه ص۲۲۶

ومابه‌الامتیاز انواع ازیکدیگراست.

صورت‌شبهیـ مراد از اصطلاح‌صورت شبهی یاشبهیه مثل معلقه‌اند که‌صورمثالیه هم نامیده‌اند وازآن جهت صورت‌شبهیه نامیده‌شده است که‌شبه ومثل اشیاء مادی جهان جسمانی اند (۱)

صورت شکلی ـ مراد شکل است رجوع شود به کلمهٔ شکل.

صورت عام ـ صورت عام درمقابل صورت خاص‌است که همان صورت جسمیه است که درتمام اجسام یکسان است.

صورت‌علمیـ اصطلاح‌صورت علمی گاه اطلاق برموجودات ذهنی میشود یعنی صور اشیاء که درذهن‌حاصل شده ووجود ذهنی‌به خود میگیرند صورعلمیه و صورعقلی هم نامیده‌اند.

گاهی از اصطلاح‌صورعلمیه آنچه رااز‌موجودات که درذات‌خدای متعال‌موجوداند ازاده میکنند که مساوی بامثل‌نوریه افلاطون‌میباشد وبالجمله‌مرتبهٔ وجود علمی اشیاءرا را درذات خدای متعال صورعلمیه مینامند وبطورعموم مرحلهٔ وجود ذهنی اشیا را صورت علمیهٔ اشیاء مینامند.

صورت کمالیه ـ صورت هرچیزیرا کمال آن چیزمینامندوبالعکس یعنی‌مرتبهٔ کمال هرشیء راصورت آن شیء‌نامیده‌اند رجوع شود به‌اصطلاح صورت نوعیه.

صورت ماهیت ـ اصالت وجودیان وجود را صورت ماهیت میدانند.

صورمفارقه‌الهیـ مراد از این اصطلاح مثل افلاطونی میباشد که برای تمام موجودات مثلی قائل است و آنها را صور مفارقهٔ الهیه نامیده است رجوع شود به کلمه مثل

صورت نبات ـ مراداز‌اصطلاح‌صورت‌نبات‌نفس‌نباتی‌است که‌مابه‌الامتیاز نباتات ازجمادات است ونبات بودن نبات بآن میباشد چنانکه حیوانیت حیوان به نفس‌حیوانی

ـ۱ـ اسفارج ۱ـص۷۴ـ ۱۵۷ـ اسفارج ـ۲ ص ۱۴۹

وانسانیت انسان به نفس ناطقه است

صورت نوعیه – صورت نوعیه امری است که بوسیلهٔ آن اجسام مختلف میشوند وبعبارت دیگر آنچه موجب اختلاف نوعی اجسام ومبدء آثار خارجی مختلف و مخصوص بهریك ازانواع است صورت نوعیه مینامند و باعتبار آنکه جسم طبیعی بدان تمام میشود کمال میگویند وباعتبار تأثیر آن درغیر قوت میگویند وباعتبار مبدئیت آن برای افعال ذاتیه طبیعت مینامند ودرهرحال صورت جسمیه مقوم جسم است.

میرداماد میگویند صورت جسمیه جوهر ممتد متصل بالذات است که گاه از آن تعبیر بصورت جوهریه کرده‌است وبالجمله صورت نوعیه عبارت از چیزی است که منشأ و مبدء آثار مختلف نوعی ومبادی حرکات وسکنات ذاتی اجسام است که قوی وطبایع و کمالات اجسام مینامند باعتبارات مختلف.[1]

شیخ اشراق از صورت گاه تعبیر به هیئت کرده است (هیئت بطور مطلق در کلمات شیخ اشراق عرض است) ارسطو میگوید جهان را در جاتی است بعضی فوق بعضی دیگر که ترقی میکند ازماده بصورت وازصورت بصورتی دیگر اعلی وبرتر وآنچه در درجه اعلی وبرتر است صورت آن نیز برماده‌اش غلبه دارد وآنچه درسلسلهٔ نظام آفرینش دردرجه سافل قراردارد ماده‌اش برصورت آن غالب است تا برسد بمادةالمواد که صورتی نداردودر طرف

---

۱ – شرح حکمة الاشراق ص ۲۹۱

اسفار ج ۲ – ص ۱۵۱–۱۴۶شرح حکمةالاشراق ص ۲۲۵ تعریفات سید شریف ص ۹۱

دستور العلماء ج۲–۲۵۴

واعلم ان لکل واحدمن الاجسام الطبیعیة اصورة خری غیر الصورة الجسمیة بها یصیر ذالك النوع نوعاً ولهذا سمیت صورة النوعیة ای منسوبة الی النوع بالتقویم والتحصل وسمی طبیعة باعتبار کونها مبدء للحرکة والسکون الذاتیین وقوة ایضا باعتبار تأثیر ها فی الغیر و کمالا لصیرورة الجنس به بالفعل نوعاً مرکباً ویسمی المحل الهیولا والحال الصورة الجسمیة– شرح ملا صدرا بر هدایهٔ میبدی

صورت برسد به صورة الصور که ماده ندارد وجهان بطور دائم درسیر ارتقائی است ازدرجهٔ ادنی باعلی تا برسد بصورت مجرد که آنرا ارسطوخدا میداند وعلت صور وصورت الصور وغایت الغایات است که گاهی از آن تعبیر بوجود مطلق هم شده‌است

فلوطین میگوید صورت جنبهٔ وجودی جسم است وماده مایهٔ کثرت و صورت جهت وحدت است حاجی سبزواری میگوید هرجسمی ازاجسام را حالت خاص ومعینی است از آن جهت که مشاهده میشود که بعضی از آنها حاراست و بعضی بارد و بعضی درحیز معین است و آنچه مقتضی این حالات واوصاف وآثاراست امری خارج ازذات جسم نیست وناچار یا صورت جسمیه‌است یاهیولا ویا صورت دیگرطبیعی قسم اول ودوم باطل است زیرا صورت جسمیه مشترك میان تمام اجسام است و همین طور هیولا نیز مشترك میان تمام اجسام عالم است واگر صورت جسمیه ویا هیولا منشا آثار فوق باشندلازم میاید که تمام اجسام درآثار یکسان باشند وعلاوه هیولا قابل است نه فاعل و شیء واحد نمیتواند ازیك جهت هم قابل باشد وهم فاعل ودر نتیجه آنچه منشأ آن آثاراست صورت دیگری است وهمان صورت نوعیه‌است.

صناعت برهان – مراد ازصناعت برهان فن منطق است واز آن جهت صناعت برهان میگویند که طریقهٔ استدلال وبرهان را بما میاموزد.

صناعت طبیعی – مراد علم طبیعی است رجوع شود به کلمهٔ طبیعی.

صنع – ایجادمسبوق بعدم را صنع مینامند وبنابراین صنع مرادف با ابداع است.

صنم – کلمهٔ صنم بمعنای بت آمده‌است وبمعنای نمونه هم آمده‌است.

درتحت عنوان ارباب انواع بیان شد که افلاطون واستاداو سقراط برای هرموجودی دووجود قائل بودند. یکی وجود مادی وحسی که درعالم حوادث و کون وفساد بوده و ودیگری وجود روحانی که مفارق ازماده بوده ودر معرض تحولات وتغییرات عالم حوادث نمی‌باشد.

شیخ اشراق از کلمه صنم واصنام اغلب انواع جسمانی رااراده کرده‌است که نمونه ومظهر روحانیات‌اند چنانکه گوید: عقول ونفوس و روحانیات ارباب اصنام‌اند که معادل باارباب

انواع افلاطون است و میگوید انسان حسی صنم انسان عقلی است و انسان عقلی روحانی است و جمیع اعضاء آن نیز روحانی است رجوع شو به کلمهٔ ارباب اصنام [1]

صیاصی الغاسقه- مراد از اصطلاح صیاصی الغاسقه ابدان است [2]



۱ - قال المعلم الاول ان الانسان العقلی صنم للانسان الحسی و الانسان العقلی روحانی و جمیع اعضائه روحانیة و لیس موضع العین فیه غیر موضع الید - اسفار ج۳ ص ۵۸ شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۸

۲ - شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۸

ض

ضد- درزیر عنوان تقابل بیان شد که ضد هر چیزی عبارت ازامری است که با آن درمحل واحد جمع نمیشوند ولکن مرتفع میشوند.

دوموجود را بایکدیگر ضدین میگویند که میان اند و غایت خلاف وبعد باشد. به نحویکه درمحل واحد جمع نشوند مانند سیاهی وسفیدی که میان آندو غایت خلاف وبعد است.

قطب الدین میگوید وبدانکه هردوقضیهٔ که مختلف باشند در کیف دون الکم اگر هردو کلی باشند متضادان اند به جهت جوازاجتماع ایشان بر کذب دون الصدق در مادهٔ امکان واگر جزوایشان باشند داخلتان تحت التضاد باشندوجایز باشداجتماع ایشان برصدق دون الکذب هم در آن ماده [1]

حاجی سبزواری میگویددوامر متقابل در صورتیکه هردو وجودی بوده و هریکی معقول به قیاس بدیگری نباشد «ضدان» حقیقی اند درصورتیکه میان اند و غایت اخلاف و بعد باشد ومشهوری اند درصورتیکه میان اند وغایت بعد نباشد. [2]

مسئلهٔ ضدین ومتضادبودن امورمورد توجه فلاسفه اروپا قرار گرفته وهگل اولین فیلسوف اروپائی است که خواسته است این قاعده را نقض کند و گفته است که اجتماع

۱- دره التاج بخش اول ص ۱۱۷-

۲- شرح منظومه ص ۱۱۱

واتحاد ضدین محال نیست وبلکه هراثباتی متضمن نفی‌است وبالعکس [1]

ودرهرحال درقرون اخیر همانطوریکه اغلب مسائل منطقی و فلسفی قدیم مورد نقش قرار گرفته است مسئلهٔ ضدین هم ازلحاظ ماهوی‌وهم ازلحاظ وجودوعدم‌آن درجهان طبیعت مورد توجه قرار گرفته است

ضرورت ـ امتناع انفکاك چیزیرا از چیزی دیگر بر حسب حکم عقلی ضرورت مینامند و کلمهٔ ضرورت درلغت بمعنای ناچاری و بمعنای الزام واضطراراست و بالجمله هر گاه گویند نسبت حیوانیت بانسان ضروری است مراداین است که عقل‌حاکم است که انفکاك انسانیت ازحیوان وبالعکس محال است وچنانکه در کلمهٔ دوام بیان شد دوام اعم است ازضرورت.

ضرورت برپنج نوع است .[2]

الف ـ ضرورت ازلی‌چنانکه گویند خدای متعال عالم است یعنی ازلاوابداًمتصف به صفت علم است وعلم‌او ازلی وابدی است ویا گویند ذات خداوجود وموجود ازلی‌است یعنی اول و آخری برای او نیست و اصولا از آن جهت که مافوق زمان است تصور بدایت ونهایت برای اونمیشود زیرا بدایت ونهایت ازحالات حوادث وموجودات جسمانی است که درزمان واقع‌اند و در موجودی که مافوق زمان است بدایت و نهایت بی معنی است .

ب ـ ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه هم نامیده‌اند وآن عبارت از ضرورت مادام الذات است یعنی مادام که ذات موجود است فلان صفت و امر برای آن ضروری است .

ج ـ ضرورت وصفیه که ضرورت مادام الوصف‌است وبشرط وصفت وبالاجل وصف است که موضوع مادام که متصف به فلان صفت باشد فلان امربرای آن ضروری است چنانکه گویندانسان«متحرك‌الاصابع»است بضرورت مادام که متصف به کتابت فعلی‌است.

۱ـ قصةالفلسفةالحدیثة جلددوم ص ۳٦۷

۲ـ اسفارج ۱ـص ۲۱ـ دستورالعلماء ج ۲ ـ ص ۲٦۲

د ـ ضرورت وقتیه که مادم‌الوقت است چنانکه گویند هرانسانی در وقت مامتنفس است بضرورت یعنی‌هرانسانی دراوقات نامعینی متنفس است بالضرورة .

ه ـ ضرورت بشرط محمول نه بوصف محمول.

ضرورت ذاتی‌را ضرورت درظرف وجودهم‌مینامند درمقابل‌ضرورت ازلی که‌نه‌بشرط وجود ونه درظرف وجود ونه به هیچ شرطی ووصفی است.

قطب الدین گوید و مطلقهٔ عامه ضروریهٔ مطلقه باشد اگرحکم کرده باشند در و باستحالت خلوموضوع ازمحمول ویا اتصاف موضوع بـه محمول دائماً بی‌شرط چیزی و ضروریهٔ ذاتیه باشد اگرحکم‌بشرط وجود موضوع حقیقی باشد ومشروطهٔ عامه باشداگر حکم بشرط اتصاف موضوع باشدبوصف عنوانی ومشروطه باشد اگربشرط اتصاف‌بوصفی دیگر باشد غیروصف عنوانی ووقتیهٔ مطلقه بـاشد اگربشرط وقتی معین باشد و منتشره مطلقه باشد اگربشرط وقت«ما» باشد .[1]

حاجی‌سبزواری‌میگوید هر گاه حکم‌درقضیه‌عبارت ازضرورت نسبت‌باشدمادام که جوهر موضـوع مـوجـود است این قضه را قضیهٔ ضروریهٔ ذاتیه مینامند این نـوع قضیه درسه مورد بکار برده میشود یکی‌حمل ذات شیء برذات خود وبمعنای عـدم فقدان نفس شیء‌است‌مثل آنکه گفته‌شودانسان‌انسان‌است بالضرورة

و یکی دیگر حمل لوازم ماهیت برآن مثل آنکه گفته شود اربعه زوج است بالضرورة .

ودیگری حمل ذاتیات شیء برنفس چنانکه گفته شودانسان‌حیوان است‌بالضرورة ودرهرسه‌حال ضرورت درآنها مقیدبمادام‌الذات‌موضوع‌موجود است‌میباشد.

ودرصورتیکه ضرورت مطلق باشد بدون قید وجود ذات موضوع وغیره ودرحقیقت ضرورة بسیط باشد وقیدی درکارنباشد حتی قید وجود ذات موضوع این نوع‌قضیه ضروریهٔ ازلیه است که درمورد وجود حق تعالی بکاربرده میشود . (۲)

۱ـ درةالتاج بخش اول‌ص ۸٤ـ

۲ـ شرح منطق منظومه ص ۵۳ ـ۵٦

ضرورة مطلقه ـ قضیهٔ ضروریهٔ مطلقه قضیهٔ‌ایست که حکم در آن بضرورت نسبت محمول بموضوع باشد بشرط وجود موضوع رجوع شودبه کلمه ضرورت.

ضروری ـ ضروری مقابل اکتسابی‌است یعنی آنچه درحصولش احتیاجی بفکر وتأمل نیست .

تصورات وتصدیقات بدیهی‌یعنی تصورات‌وتصدیقاتیکه بدون تأمل‌وفکرواکتساب حاصل میشوند وبیان شد که تمام معارف بشری ازبدیهیات شروع میکند وبعبارت دیگر سرمنشأ تمام معارف بشری همان‌مدرکات بادراکات ظاهری ومحصول حواس ظاهری میباشد.

وبیان‌شد که تمام معارف بشری قبل ازآنکه تحت نظم وقاعدهٔ خاصی‌در آیند همان بدیهیات ومدرکات به حواس ظاهری بوده است وباز بیان خواهدشد که بدیهی و اکتسابی از امور نسبی‌بوده که برحسب قوا واستعداد و درجهٔ معلومات اشخاص متفاوت است .

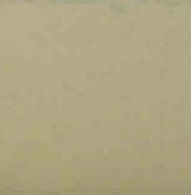
ضوء ـ روشنائی ونورهرجسمی اگر مکتسب ازغیر نباشد ضیاء مینامند مانند نور آفتاب که متعلق وازخواص‌جرم آفتاب‌است این معنی‌از قرآن مجید نیز دانسته میشود [1]

شیخ گوید ضوء ونور وشعاع متقارب‌المعنی میباشند واختلاف‌چندانی ازلحاظ وضع لغوی ندارند وموارد استعمال آنها متفاوت است‌وازاین‌جهت ناچار باید فرق وامتیاز آنها راازیکدیگر بیان نمائیم .

بعداً گوید یکی ازآن سه معنی (ضوء،نور،شعاع) کیفیتی‌است که چشم‌ادراک‌میکند ازآفتاب وآتش بدون‌آنکه گفته شود که آن‌سیاه وباسفید و یاقرمز ویا چیزی دیگری ازرنگهااست ویکی دیگر آنچه ساطع ازآن شیء است است که خیال‌میشود که واقع میشود براجسام سفیدی وسیاهی وسبزی ودیگری‌آنچه خیال میشود براجسام که افاضه

۱ ـ هوالذی جعل‌الشمس ضیاء والقمر نوراً
سورهٔ‌یونس آیهٔ ـ ٤

وتلالؤ ودرخشندگی اگرمستفاد ازجسم دیگرباشد بریق نامیده میشود چنانکه‌درآینه‌و غیره حس میکنیم واگر درجسمی باشد که‌آن برای اواست شعاع مینامند و در هرحال آنچه‌برای‌شیء ازداتش باشد ضوء واگرمستفاد ازغیرش باشد نور .[1]



۱ـ فنقول انه‌یقال ضوء و یقال‌شعاع ویشبه‌و ان‌لایکون بینهمافی‌وضع الکیفیة کثیر تفاوت لکننا محتاج فی‌استعمالنا ایاهماان نفرق‌بینهما لان هنهامعانی ثلثة احد ها الکیفیة التی یدرکها البصر فی‌الشمس والنارمن غیران یقال‌انه سواداو بیاض او حمرة اوشیء من هذه الالوان‌والثانی‌الامر الذی یسطع‌من‌هذاالشیء فیخیل‌انه یقع‌علی الاجسام فیظهربیاض وسواد وحضرة والاخری الذی یتخیل علی الاجسام کانه یتر قرق و کانه یستر لونه و کانه‌شیء یفیض‌منها فان کان فی‌جسم قداستفاد ذالك من جسم آخر سمی بریقاً کما نحس‌فی‌المرآة وغیرهاو ان کان فی‌الجسم الذی‌له فذالك سمی‌شعاعاً ... فلیکن‌احدهما وهوالذی للشی من‌ذاته ضوء و لیکن المستفاد نوراً و هذ الذی‌نسمیه‌ضوء مثل الشمس ـ شفاج ۱ـ ۳۰۷

ط

طبیعت ـ کلمهٔ طبیعت ومشتقات آن درفلسفه زیاد استعمال شده استومعانی آن برحسب مورد استعمال فرق میکند واکنون چند معنی و تعریف کـه از عبارات فلاسفه بدست آوردهایم بیان مینمائیم .

الف ـطبیعتعبارتازقوهایاستساریدراجسام که افاده تخلیق وتشکیل مینماید. طبیعت مبدءِ اول ومباشر قریب حرکت است توضیح آنکه قوهٔ موجودهٔدربعضی از اجسام منشأ صدور فعل است بریك نهجومبدئیت آن باستناد شعور واراده نیست ودربعضی از اجسام وموجودات مبدءِ ومنشأ صدور فعل است بریك نهج لکن باستناد شعور و اراده ودربعضی دیگرقوه منشأ صدورافعال متکثره است بدون استناد به شعور واراده ودربعضی دیگرمنشاء صدور افعال متکثره است بااستناد شعور واراده قسم اول را طبیعت مینامندو بنابراین طبیعت قوهایست که منشأ تحریك وحرکت است بروتیره واحده بدون شعور و اراده وچنین قوهٔ درتمام اجسام موجود است حتی موجوداتیکه اعمال آنها مستند باراده وشعور باشد وقسم دوم رانفس فلکی وسوم رانفس نباتی وچهارم رانفس حیوانی مینامند [1]

ـ ۱ـ الکلجسمطبیعة وماده وصورة واعراضاً وطبیعته هی القوه التی یصدرعنهاتحرکه اوتغیره الذی یکون عنذاته وصورتههیماهیتهالتی بهاهوما هووماديته هی المعنی الحامل لماهیته والاعراض هی الامور التیاذاتمتنوعیتهلزمته واعرضتلهمن خارج ثمنا ـ ج ۱ ـ ۱۵ ـ ان الاجسام المتحرکة بهذه الحرکات انما یتحرك عنقوی فیهامبادی حرکاتهاوافعالهافمنها قوه تحرك وتغییرویصدرعنهاالفعل علینهج واحدةمن غیرارادة وقوة کذالك مع ارادة وقوة متقننة التحریكوالفعلمع ارادةو کذالك القسمة فی جانب السکون والاول یسمی طبیعةوالثانی*

ب ـدربعضیازمواردازکلمهٔطبیعتمطلقفعلی کهمنشأآنشعوروارادهنباشدخواستهاند که شامل نفس نباتیهم میشودو گاهیمطلق فعلی که مستندبفکر نباشد طبیعت نامیدهاند وبدین معنی شامل نفوس فلکیه هممیشود.

لکن مراد از کلمهٔ طبیعت درعلم طبیعی همان معنای اول است گاهی بر مقومات جوهری اشیاءِ اطلاقطبیعتشده است.

ج ـ بذات وعنصروصورت اشیاء بسیط هم طبیعتاطلاق شده است چنانکهطبیعت نوعیه گفتهاند ومرادآنها صورت نوعیه است .

د ـدردستورالعلماءآمده است کـه طبایعمبدهصدورافعالذاتیانداعم ازآنکهمستند بشعورباشند یانه وطبیعت مبدصدور افعال ذاتیاست بلاشعوروگاه اطلاق شود بر قـوهٔ ساریه دراجسام که مبدءِ کمال طبیعی اجسام است .

ه ـ گاهی از کلمهطبیعت حقیقتوذات خواسته میشود [1]

سید شریف گوید طبیعتدرلغتبمعنای سجیت است و گاهی اطلاق برصورتنوعیه شود وطبایع اعم ازطبیعت است و کلمهٔ طبیعت مخصوص بچیزی است که دراشیاء مبدء صدور حرکت وسکون است ابوالبرکات بغدادی گوید طبیعتمشتق ازطباعاست وطبیعت وطباع حمل برصفات ذاتی اولی اشیاء میشود چنانکه گویند طبع آتش حارات وطبیعت آب بارداست وبر کیفیتغالبهٔ حاصله ازامتزاج اشیاء همطبیعت اطلاق شده استچنانکه گفته شدهاستطبیعت سر که انگبین حاراست وطبیعت بطورمطلق برمبدءامروفعلی کـه مستند باسباب خارج از ذات نباشد اختصاص دادهشدهاست وبراستعداد قوه دراشیاء اطلاق طبع وطبیعت ،شده است وبرآنچه فاعل بطرفآن حرکت کند بدون علم واراده طبیعت وطبع گفتهاند مانندآنکه طفل بطرف پستان مادر خود میرود بدون علم و شعور وبرهر

*یسمی نفساًفلکیاً والثالث نفساً نباتیاًوالرابع نفساًحیوانیاًوربماقیلاسم الطبیعةعلی کلقوة یصدرعنهافعلهابلاارادة فتسمی نفس النباتیة طبیعة وربماقیل طبیعةلکل مایصدرعنه فعل بلا رویه واختیار

۱ـ دستورالعلماء ج۲ـ ۲۷۳

قوهٔ جسمانیه‌هم‌اطلاق طبیعت شده‌است‌وطبیعیات‌عبارت ازاشیاء واموری‌هستند که بحواس درآینده ازاجسام‌واحوال وحرکات وعوارض وآثارآنها وبالجمله‌همانطوریکه اشاره شد تعریف طبیعت هم‌ازنظراشخاص وهم برحسب‌اختلاف مورد استعمال مختلف‌است‌وچنانکه ملاحظه میشود بعضی خواسته‌اند ضابطهٔ کلی‌برای بیان ماهیت‌وحقیقت طبیعت بیابند [1]

طبیعت کلی – محمد باقرلاهیجانی میگویدواول‌صادرازنفس کلیه طبیعت کلیات است که‌مطلق صورت باشدواول‌صادرازطبیعت‌هیولای کلیه‌است که‌آخرمجردات‌است [1]

طبیعت‌مطلق – کلی هر گاه من‌حیث هووبدون لحاظ اطلاق مأخوذ شود« مطلق الطبیعة« نامیده‌شده‌وبا این‌اعتباربه‌تحقق فردی‌ازافراد محقق میشود وبانتفاء فردی نیزمنتفی میگردد این نوع کلی موضوع قضیهٔ مهمله میباشدوهر گاه باآن‌لحاظ اطلاق شود نه بآن نحو که اطلاق قید آن باشد بلکه بدان نحو که اطلاق عنوان لحاظ آن باشد این نوع کلی راطبیعت مطلقه نامیده اند واین نوع کلی به تحقق یکفردمحقق‌میشود ولکن‌بانتفاء یکفرد منتفی نمیشودو این نوع کلی موضوع قضیهٔ طبیعیه‌است [2]

طبیعی – یعنی امری که‌مقتضی طبع باشد . فن طبیعی یعنی علم باحوال‌اموری که دروجود خارجی وذهنی‌نیاز بماده داشته باشد واموربطبیعی باثار و حرکات و زمانیات و مکان و کلیهٔ اموریکه مربوط به ماده ومادیات است میگوید ونیزطبیعی بکسی میگویند

۱ – الطبیعه مشتق‌من‌الطباع والطباع والطبع مقول فی التعاریف الاعم علی الصفة الذاتیة الاولیةلکل شیء کمایقال طبع‌النارالاحراق وطبع الماءالبرودة و یقال طبیعة علی الکیفیتد الغالبتة من الکیفیات المتضادةفی‌الشی المتمزج فیقال فیمایغلب علیه الحرارة ان طبیعته حارةاوطبیعة حارة ویقال طبع وطبیعة وطباع علی الاستعدادالقوی فی‌الشیء ویقال علی کل مایهتدی الیه‌الفاعل بغیرتعلیم انه بالطبع والطبیعة کرضاع الطفل للثدی ویقال طبیعة مطلقاًعلی مایصدرعن‌الشیء من ذاته ولایرجع‌الی سبب خارج عن ذاته و قوم سموابالطبیعة کل‌قوه‌جسمانیةاعنی کل‌مبدء فعل‌یصدرعن‌الاجسام والعلوم‌الطبیعیه‌هی العلوم الناظرة فی‌هذه الامور الطبیعة الطبیعیات‌هی الاشیاء الواقعة‌تحت‌الحواس‌من‌الاجسام‌واحوالها ومایصدر عنهامن‌حرکاتها وافعالهاالمعتبرابوالبرکات ج۲–ص ٤

که حوداث‌جهان وموجودات عالم را منسوب به طبیعت میدانند وقائل بقوه ونیروی ما فوق طبیعت نمیباشد .

طرف – نهایت هرچیزی را طرف آن گویند وطرف زمان «آن» است

طفره – طفره درلغة بمعنای جستن ودر اصطلاح معقول انتقال جسم‌است ازجزء مسافتی بجزء مسافت دیگر بدون آنکه ازاجزاءمابین گذر کند ومحاذی آنها قرار گیرد و بعبارت دیگر انتقال از مسافتی بمسافتی دیگر واز مکانی بمکانی دیگر بدون گذشتن‌از ازمسافت متوسط واین امرمحال‌است [3]

طلسم - علمی است که شناخته شود بآن کیفیت‌تمزیج قوای عالیهٔ فعاله باامور سافله منفعله که دراثر آن امتزاج حادث میشود امورغریبهٔ درعالم کون وفساد وبعبارت دیگر معرفت کیفیت امتزاج قوای فعالهٔ‌آسمانی با قوای منفعله زمینی که‌منشأ حدوث آثار غیربیه و افعال عجیبه است که علم لیمیا هم میگویندچنانکه علم به تبدیل‌قوای اجسام معدنی را بعضی‌بابعضی دیگر کیمیانامیده وعلم‌به‌تصرف درخیال‌انسان را بمنظور حدوث اموریکه وجود خارجی‌ندارند سیمیانامیده‌وعلم‌باحوال‌سیارات‌هفت گانه را ازجهت تصرف آنهادر فلکیات وتسخیر آنها وآنچه مربوط بآنها است‌هیمیا گویند [4]

۱ – شرح نهج البلاغه‌لاهیجی

۲ – دستور العلماء ج۲ –۲۷٤

۳ – دستور العلماء ج۲ ۲۷۸ – شفا ج ۱ – ۱۷۷–۸۵

٤ – دستورالعلماءج۲ – ۲۷۹ – در کشف الظنوون آمده‌است که طل‌بمعنای‌اثراست‌واسم بمعنای لفظ ونام است وبنا براین معنای طلسم میشود اثر اسم۲لفظیونانی‌است و معنی‌آن گره لاینحل‌است ۳ بمعنای مسلط یعنی تسلط دارنده است که مغلوب طلسم است‌ودرهر حال معنای اصطلاحی آن علم باحوال تمزیج‌قوای فعاله سماوی باقوای منفعه‌زمینی‌است که موجب ظهور افعال مخالف عادت میشود چنانکه علم سحر بحث‌ازمعرفت احوال افلاك واوضاع کواکب وارتباط هریك با امور زمینی و موالید ثلث بروجه خاص است بمنظورحدوث‌اسرارعجیبهٔ‌حفیة‌العلل‌و کهانت‌عبارت‌ازمناسبت‌ارواح‌بشریه‌باارواح‌مجرده*

شیخ‌اشراق انواع جسمیه را طلسمات‌و اصنام نـامیـده است وآنهارا اظلال‌انوار مجرده [۱] وارباب واصحاب طلسمات نامیده است که همان ارباب انواع باشد اوصاحب‌طلسم نوع ناطق را روانبخش نامیده است

طلسمات بسائط ـ شیخ اشراق بسائط جسمانی را طلسمات بسائط نامیده است و انواع جسمانی مرکب راطلسمات مرکبات مینامند .



*یعنی جن وشیاطین است بمنظور استعلام احوال حادثهٔدر عالم کون و فساد که مربوط بآینده است وعلم عزائم تهدید وتشددبرجن و شیاطین است بمنظور حفظ اشخاصیکه‌در تحت‌تسلط آنهااند ـ کشف الظنون ۱۱۴ ـ ۱۵۲ ـ ۹۸ ـ ۴۸۲

۱ ـ و قد عرفت ان اللذت فی طلسمات الانوار المجردة ای فی الانواع الجسمیةالتی هی اصنام الانوار وطلسماتها منها ای من الانوار المجرده‌ترشحت وهی‌ای الطلسمات ظلالها ای ظلال الانوار المجردةو اذاکانت ظلالها فکل ما فیها من الکمالات یکون منها ـ شرح حکمة الاشراق ۴۹۸ ـ ۳۴۸

ظ

ظرف ـ هرچیزیکه محل‌و محیط بچیزی دیگرباشد مانند مکان و زمان ظرف نامیده‌اند .

وآن‌یازمان است‌و یامکان . کلیهٔ حادثات‌و طبایع و اجسام و جسمانیات جهان کون وفسادناچار درزمانی بوده‌و نیازبزمان دارند زیرا یکی‌ازلوازم کون وفسادعالم وجود زمان است که مقدار حرکت است توضیح‌آنکه

کلیهٔ حرکات ومتحرکات برحسب حرکات استمراری ودائم خود محقق امری سیال ومتدرج‌الوجوددیگری‌بوده که آن‌عبارت اززمان است و کون وفساد که عبارت از همان‌حرکات مستمر موجودات جسمانی وحادثات‌است‌نیست‌مگردر زمان‌ودر هرحال‌اگر دقت شود دراین مورد سه‌امر جلب‌نظر میکند که یکی حرکت ودیگر متحرك و امرسوم زمان باشد .

حرکت عبارت ازهمان حالت وصفت وبـالاخره‌امری است که اجسام را از حالتی بحالتی‌و ازصفتی بصفتی‌دیگردرمیآورد وآنهارابراصل‌و قاعده ونظم‌معینی‌متحول و متغیـر کرده‌و استعدادات آنهارا از کمون‌به‌بروزمیآورد واجسام عبارت ازموجوداتی میباشند که درمعرض آن‌تحولات وتغییرات‌واقع‌شده واز حالتی بحالتی دیگر درمیایند و کون وفساد می‌پذیرند :

زمان عبارت‌از امری است متمدو مستمرو درعین حال متدرج الوجود سیال که از وقوع آندوحالت نمودارمیشود: کلیهٔ اجسام وحوادث ناچاراززمانند رجوع شودبکلمهٔ زمان‌در مورد مکان‌نیز چنانکه درمحل خودبیان‌خواهدشدمکان‌عبارت ازمحل استقرار و تکیهٔ‌اشیاء است‌وبنابراین کلیهٔ‌اجسام‌وحادثات ناچار ازظرف مکان‌اند وچنانکه درتعریف حرکت گفته‌شدحرکت‌عبارت‌از کون‌شی استدرآن‌دوم‌درمحل‌دوم‌وبنابراین‌تعریف‌حرکت کلیهٔ متحرکات وحادثات درمکان‌اند .

ظل – صوفیه موجودات عالم‌را همه موجوداتی ظلی‌و غیرحقیقی میدانند وآن‌هارا ظل‌حق تعالی پندارندو گویند موجود حقیقی که مبدء ومآل همهٔ موجودات است یکی است‌و آن‌ذات احدیت است که موجود حقهٔ حقیقی است .

ظل اول– عقل‌او راظل اول‌ذات حق‌تعالی میدانند که بلاواسطه صادر اول‌است .

ظل الله – مراد ازاصطلاح ظل‌الله انسان کامل است وبیان شد که همهٔ موجودات عالم را ظل‌الله مینامند ازآن جهت که همه نشانهٔ حق‌تعالی میباشند .

ظلال الانوار– مراد ازاصطلاح ظلال‌الانوار افلاك و کلیات عناصر است :

ظلال نور قیومی – مراداز اصطلاح ظلال‌نور قیومی نیز موجودات ممکنه‌اند که‌جمله‌ظلال‌نور قیومی‌یعنی‌ذات واجب‌الوجودند :

ظلمات – کلمهٔ ظلمت درعبارات شیخ اشراق اطلاق برماهیت شده و گاهی ازاین کلمهٔ اجسام را اراده کرده است چنانکه گوید الجسم المظلم و مراد از قید مظلم قید توصیفی است .[1]

ودرجای دیگر گوید وجایزنیست که ازنورالانوار غیر ازنور یعنی ظلمت صادر و حاصل شوداعم ازآنکه آن‌غیرنوریعنی‌ظلمت جوهر باشدیاهیئت(عرض)زیرا اقتضای‌نورغیراز اقتضای‌ظلمت‌استواگرازآن‌جهت که مقتضی‌ظلمت‌است‌مقتضی‌نورهم‌باشدباتوجه‌بآنکه‌ذات نورالانوارواحدبوحدت‌حقیقی‌است لازم‌میآید که ذاتش‌مرکب باشدازآنچه موجب نوراست وآنچه‌موجب ظلمت است ومحال‌بودن این‌امر درمحل خودبیان شده‌است .

۱– شرح حکمة الاشراق ص ۹٤ – ۳۱۵– ۳۹۱

زیرا ذات‌او بسیط‌است وترکیبی‌در آن راه ندارد و ظلمات بلاواسطه از آن صادر نمیشود وعلاوه فطرت سلیم حکم‌میکند که مقتضی نوراز آن جهت که نوراست غیرازنور نمیتواندباشدو همین طوراز نورالانوارده نورهم‌نتواند صادرشود رجوع‌شود باصطلاح‌الواحد لایصدر عنه الاالواحد .

ظهور ظلی– مراداز اصطلاح ظهورظلی وجود ذهنی‌است که بنابرقول اصح‌وجود شبهی‌است .



ع

عالم- کلمهٔ عالم. بفتح اطلاق برمـاسوی‌الله شده است ومشتق ازعلامت است و جهان وجود را ازآن جهت عالم میگویند که علامت ونشانهٔ وجود وتجلیات خدای‌متعال است قطب الدین درشرح خود برحکمت اشراق گوید بدانکه مـراد از عالم ماسوی الله میباشد وآن منقسم‌میشودبدوقسم یکی قدیم که عقول وافلاک‌ونفوس ناطقهٔ فلکیه و کلیات عناصرباشد ودیگری محدث که سوای آنها است‌مانندحرکت‌و متحرکات وزمانی[1]

عالم اتفاقات ـ چنانکه قبلا بیان‌شد مسئله اتفاق وبخت یکی‌از مسائلی‌است که مورد توجه اهل نظربوده وبراین مبنی مورد نظروبحث‌قرار گرفته‌است که آیاموجودات وحوادث جهـان تابع نظم وعلت خاص‌ومعینی بوده وهیچ امری وموجودی بدون سبب و علت محقق نمیشود ویا آنکه نظم وقاعدهٔ در جهان آفرینش برقرار نیست وموجودات و کرات واجسام وجسمانیات برحسب تصادف بوجودآمده وفساد پذیرند.

وبیان شد که محققان فلاسفه این نظریعنی‌نظریهٔ بخت وصدفه واتفاق رامردود دانستند.

درهرحال مراد ازاصطلاح‌عالم اتفاقات عالم‌جسمانی وحوادث است واستعمال‌اتفاق ازباب مسامحه است.

۱ـ شرح قیصری برفصوص ـ ص۲۷ـواعلم ان العالم عبارة عماسوی‌اللهوهوینقسم الی قدیم وهوالعقول والأفلاك ونفوسها الناطقه و کلیات العناصر والی محدث وهوماسوی هذه‌الاربعة ـشرح حکمة الاشراق ص ۳۹۱

عالم‌اجسام مراد جهان اجسام وجسمانیات وحوادث عالم کون وفساد است‌در مقابل عالم ارواح که جسم وجسمانی نیستند.

عالم‌ارواح- مراد ازاصطلاح عالم‌ارواح‌عقول‌ونفوس‌مجرده‌بوده که عالم جبرورت وملکوت مینامند که جسم‌وجسمانی نمی‌باشند ودرمعرض کون وفساد نیستند.

عالم‌اعراض ـ عالم اعراض درمقابل عالم حقایق وذوات است که عبارت از عقول ونفوس کلیه باشد وبالاخره مراد عالم ماده ومادیات است که درجنب عالم ارواح و عقول عرضی بوده و متقوم بذات خونمیباشند بلکه پایدار بعالم مجردات و قائم بانها به قیام صدوری‌اند چنانکه عالم‌عقول ونفوس کلیه نسبت بعالم ربوبـی‌عالم اعراض‌اند و بالاخره هریك‌ازعوالم طولیه نسبت بمافوق‌خود عرض وپایداربآن بوده ونسبت بمادون‌خودجوهر میباشند.

عالم الهی- مراد عالم اسماء وصفات حق تعالی است که عالم قدس وسرمد وازل هم نامیده‌اند.

عالم‌امر- عالم مجردات را عالم امرمینامند که بامرتکوینی‌الهی‌از کتم‌عدم‌بوجود آمده‌اند وبرحسب امرتکوینی دفعة واحده پدیدار شده‌اند.

صدرا گوید بدانکه‌جمیع‌صور جزئیهٔ جسمانیه‌نمونهٔ‌حقایق کلیهٔ‌میباشد که موجود درعالم امرالهی وقضای اویند وبنابراین مراد ازعالم امر عالم قضا و قدر و بالاخره عالـم مجردات است ـ

متقدمان ومتأخران قائل‌بعوالم سه گانه بوده که عبارت ازعالم عقل وعالم نفس و عالم جرم باشد وافلاطون عالم عقل راعالم ربوبی‌نامیده است[1]

وبیان شد که امربردوقسم است یکی امرتکوینی که عبارت‌ازابداع است ودیگری امرتشریعی‌تدوینی.

۱ـ واعلم ان لجمیع الصور الجزئیة الجسمانیة حقایق کلیة موجودة فی عالم امرالله وقضائه ـ اسفارج ٤ـ ٤٠ والکل ای من المتقدمین ومتأخریهم قائلون بالعوالم الثلثه‌ای عالم العقل و عالم النفس وعالم‌الجرم والافلاطون سمی‌الاول‌عالم الربوبی‌ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲۰

عالم برزخ- از اصطلاح عالم برزخ گاهی عالم بعد ازمرك وقبل ازحشروقیامت رااراده میکنند و گاه عالم مثل معلقه را برزخ میگویند وبالاخره عالمی که حدفاصل و واسطهٔ میان مجردات محضه وجسمانیات بحث است عالم‌برزخ گویند رجوع شود به کلمهٔ برزخ .

عالم‌خلق- مراد ازعالم خلق‌کائنات وموجودات عالم جسمانی است کـه درمعرض کون وفساد وخلع ولبس بوده که درمرتبهٔ تفصیل عالم عقل وامرمیباشد .

عالم‌شهادت- مرادازعالم شهادت‌جهان جسمانی واجسام‌ومادہ ومادیات وبالاخره حوادث وزمانیات است که گاه عالم ملك‌ودیگربارناسوت مینامند .[1]

صدرا گوید بدانکه شهادت مانند پوست نسبت بعالم ملکوت است یعنی بمنزلهٔ فشرعالم ملکوت است .

عالم‌صغیر- مرادازعالم صغیرانسان است که خودجهان کوچکی‌است که منطوی درآن است جهان بزرك.

عالم صور جسمیه- مراد عالم‌عناصر واجسام‌است که عالم محسوس است‌درمقابل عالم معقول وعالم صوراست نه حقایق.

عالم‌طبیعت- عالم جسمانی وحوادث وزمان وزمانیان وبالجمله‌بجرعالم مفارقات ومجردات ومثل راعالم طبیعت مینامند وگاه عالم ملك ودیگر بارعالم شهادت مینامند باعتبارات و مناسبات وجهات مختلف.

عالم‌عقلی - مرادازاین‌اصطلاح‌عالم‌ذهن‌است که مقابل عالم خارجی عینی است وگاه عالم عقل گویند ومراد عالم‌عقول‌مجرده است و عـالم‌عقل گویند درمقابل عـالم جسمانی .

عـالم غیب - مراد جهان معقول ومجردات نوریه‌است که غایب ازعالم شهادت

۱- واعلم ان‌عالم‌الشهادة کالقشر بالاضا فة‌الی‌عالم الملکوت وکالقالب بالقیاس‌الی‌عالم الروح وکالظلمة بالنسبة‌الی‌الروح - وهکذا کل طبقة من الملکوت الاعلی و الاسفل ... اسفارج ۳-ص ۶۵

میباشند وبالجمله عالم‌عقول ومجردات‌واسماء وصفات حق‌تعالی را عالم غیب مینامند در درمقابل عالم شهادت[1]

عالم کبیرمراد ازعالم کبیرجهان وجود بانظام کلی وجملی خودمیباشد که انسان کبیرهم گفته‌اند چنانکه انسان (بمعنای حیوان ناطق) راعالم‌صغیرهم نامیده اند و در هرحال رواقیان‌برای‌نخستین بارانسان را عالم صغیر وجهان وجود راعالم کبیر و انسان کبیر نامیده‌اند .

عالم‌لاهوت-مراد ازعالم‌لاهوت‌عالم‌سرمد وصقع‌ربوبی ومرتبهٔ‌احدیت‌وواحدیت‌است

عالم مقداریامقادیر - مراد ازعـالم‌مقـدار یا مقادیـر عالـم اشباح و مثـل معلقهٔ است که دارای مقدار بوده واز جهتی محسوس اند و لکن دارای ماده نمیباشد و از این جهت حد فاصل میـان اجسام ومجردات اند و ازاین روعالم‌برزخ هم مینامند فلاسفه عالم وجودرا باعتبارات وجهات مختلف به تقسیم‌اولیه‌بردوقسم میدانندیکی عالم معنویات که خود منقسم میشود بعالم ربوبی‌وعالم‌عقول دیگرعالم صور که منقسم بعالم‌صورطبیعی کـه جسم وجسمانیات باشد وعالم صور شبهی که عالم مثل معلقه است میشود[2]

عـالم ملك - مراد عالم شهادت وطبیعت استوگاه از عالم ملك جهان وجـود بطور مطلق و کلی اراده میشود ودرهرحال‌معنای خاص‌عالم ملك مرادف شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام وماده ومادیات باشد ومقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن میباشد.

عـالم ملکوت - عالم ملکوت عالم مجردات است و آن بردو قسم است یکـی

۲- عالم الغیب والسهادة - سو ة مؤمنان ایهٔ - ۹۰ - سوره حشر آیهٔ - ۲۱وله الملك یوم ینفخ فی الصور عالم الغیب والشهادت-

۲ - اعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی وجوهر نورانی شبیه‌بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقداراً وبالجواهر المجردة‌العلمیة فی کونه نورا نیاً ولیس بجسم مرکب مادی ولا جوهر مجرد عقلی لانه برزخ و حد فاصل بینهما و کل ما هو برزخ بین‌الشیئین لابدوان یکون غیرهما . - فهده العوالم العالیهٔ کتب الهیة و صحف ربانیة کتبهـا اولا ید الرحمن بقلم‌نوارانی-اسفار ج ۳ - ص۶۳

ملکوت اعلی که عالم عقول است ودیگری ملکوت اسفل که نفوس میباشد.

عبث - کلمهٔ عبث درلغت بمعنای بیهوده ومهمل آمده‌است ارتکاب وانجام عملی که فائده‌آن معلول نباشد عبث نامیده اند واز نظرفلسفی هر فعلی که مبدء ابعد واول آن تخیل باشد بدون فکر واندیشه وقوهٔ شوقیه که مبدء بعید و متوسط است با قوه عاملهٔ که مبدء اقرب فعل است متطابق درغایت باشد یعنی غایت شوقیه ماالیه الحرکت باشد همانطوریکه غایت قوهٔ عامله همیشه ماالیه الحرکت است این نوع فعل را عبث نامیده‌اند.

بعضی گفته‌اند که فعل عبث فعلی است که غایتی نداشته باشد درصورتیکه هیچ فعلی بدون غایت نیست نهایت غایت فعل یکوقت ماالیه الحرکت است که در تمام افعال موجوداست ویکوقت مالا جله الحرکت که ممکن است فعلی بدان منتهی شود یانه

درهرحال اگر مبدء اول فعل تخیل باشد بدون ضمیمهٔ فکرورویت وبا انضمام ملکهٔ نفسانی یا خلقی که داعی بی‌فعل است آن فعل را عادت مینامند.

عجز - عجز عبارت از عدم قدرت برانجام اموری است که بالذات ممکن باشند بنا بر این نسبت بامور غیر ممکنه عجز صادق ودرست نیست زیرا عاجز بکسی میگویند که قادر برانجام فعلی که ممکن است وقوع آن نباشد.

عدل - عدل مقابل ظلم است وبمعنای احقاق حق واخراج حق ازباطل است وامر متوسط میان افراط وتفریط را نیزعدل مینامند.[1]

میبدی گوید قوهٔ غضبیه انسان درمرتبه افراط تهوروودرمرتبهٔ تفریط جبن ودرمرتبهٔ متوسط شجاعت است وقوهٔ شهوانیه درمرتبهٔ افراط فجور ودرمرتبهٔ تفریط جمودو درمرتبهٔ متوسط عفت است وقوهٔ عقلیه درمرتبه افراط جربزه ودرمرتبهٔ تفریط بلادت ودرمرتبهٔ متوسط حکمت است وحدمتوسط این قوی عدالت است.[2]

عدم - عدم یعنی نیستی (مقابل وجود) برای وجود دواعتبار است یکی وجود مطلق ودیگری مطلق وجود عدم هرگاه مقابل وجود مطلق باشد عدم مطلق است و اگر

۱- شرح منظومه ص ۱۲۱- اسفارج ۱-ص ۱۷٤

۲- دستورالعلماء ج ۲- ۲۹۸-۳۰٤

مقابلهٔ آن باعتبار مطلق وجود باشد مطلق العدم است مفاد نوع اول سلب وجود مطلق است ومفاد قسم دوم سلب مطلق وجوداست وفرق میان وجود مطلق ومطلق الوجود این است که مطلق الوجود به‌تحقق یکفرد محقق میشود ولکن انتفاء آن بانتفاء تمام افراد است اعم از ذهنی و خارجی ووجود مطلق بوجود فردی محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد.[1]

عدم مجامع - مراداز عدم مجامع مسبوقیت وجودبعدم ذاتی است وبعبارت دیگر امکان ذاتی میباشد که ازجهت ذاتش لیس محض است وازجهت علتش و بواسطهٔ آن ایس است ودر نتیجه حدوث ذاتی مسبوق بعدم مجامع است.

بعضی در تعریف عدم مجامع گفته‌اند عدم مجامع امری است که مرتبهٔ عدمش مجامع باوجودش باشد و این معنی عبارت دیگری است از امکان استعدادی که در عین آنکه بالقوه است مجامع با مرتبهٔ خاصی از وجوداست.

حاجی سبزواری گوید حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء است با لیسیت ذاتی یا مسبوقیت بعدم مجامع که عبارت ازامکان ذاتی باشد که ازلوازم ماهیات یعنی لااقتضائی محض است بالذات وبنابراین حاجی حدوث ذاتی را که مسبوقیت وجود بالیسیت ذاتی است عدم مجامع میداند که همان امکان ذاتی باشد وعدم مقابل راعدم زمانی میداند[2]

عدم مطلق - عدم مطلق مقابل عدم وملکه است که شأنیت وجود ندارد.

عدم مقابل - مسبوقیت زمانیات رابعدم زمان عدم مقابل میگویند وبالجمله مراد ازعدم مقابل عدم زمانی است زیرا هیچ یك ازمراتب وجودی حوادث زمانی با یکدیگر جمع

۱- دستورالعلماء ص ۳۱۲

۲- بالعدم المجامع یعنی الحدوث الذاتی مسبوقیت وجود الشیء باللیسیة الذاتیة اوالمسبوقیة بالعدم المجامع وهما الامکان الذی هو لازم الماهیات اعنی لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها کما قال الشیخ الممکن من ذاته ان یکون لیس و له من علته ان یکون ایس کما یکون سبق لیس واقع ای العدم المقابل الذی یقال له العدم الزمانی منصرم ای منقطع ینعت بالزمانی شرح منظومه ص ۷۷

نمیشوندو ازاین‌جهت‌عدم‌فکی‌در سلسلهٔ عرضیه نامیده‌اند .

چنانکه بیان شد ظرف سیالات مانند حرکات و متحرکات زمان است و ظرف مفارقات بسیطه دهراست وظرف (یاجاری‌مجرای ظرف) اسماء وصفات خداسرمد است و برای‌وجود دوسلسله است یکی‌سلسلهٔ طولیه ودیگری سلسلهٔ عرضیه‌ومراداز سلسلهٔ‌طولیه بعداز ذات حق‌تعالی لاهوت‌و جبروت‌و ملکوت‌و ناسوت است‌و مراد ازسلسلهٔ عرضیه‌عالم اجسام است وبیان‌شد که عدم در کلیه احکام تابع وجود است و بنابر این همانطوریکه وجودبزمانی ودهری وسرمدی تقسیم میشودعدم هم‌بزمانی و دهری و سرمدی تقسیم می گرددو درنتیجه مراداز حدوث دهری این‌است که عالم ملك مسبوق الوجود است بعدم دهری‌زیراموجودات درمرتبهٔ خودهریك راسم عدم دیگری است‌و هر وعاء و ظرفی برای وجودی وعاءِ عدم تالی خوداست .

میرداماد گوید عالم ملك مسبوق‌بعدم دهری است بنحوعدم مقابل یعنی‌غیرمجامع ونام این‌نوع عدم‌را عدم انفکاکی نهاده است درسلسلهٔ طولیه ومسبوقیت حوادث را بعدم مجامع‌در سلسلهٔ عرضیه عدم مجامع نامیده است .[1]

عدم‌ملکه ـ در زیرعنوان کلمه تقابل بیان‌شد که یکی از اقسام آن‌عدم‌ملکه‌است یعنی عدم‌شیئی که از شأن آن وجوداست‌چنانکه‌زید کورمتصف به‌صفت عدم‌البصراست و از شان‌آن بصر داشتن است یعنی درشأن نوع انسان بصر داشتن است عدم ملکه را عدم قنیه هم‌میگویند .

درهرحال‌درمورد اصطلاح عدم‌ملکه گفته شده‌است که شرط‌است که‌از شأن‌شخص ویانوع ویاجنس آن متصف بودن به‌ملکه باشد مثلا به‌سنك‌نمیتوان کفت متصف‌به صفت

۱ـ کذالك ای‌مثل الحدوث الزمانی سبق العدم المقابل علی وجود الشیء سابقیة له ای للعدم فکیة لکن مقابلة العدم وسبقه‌الانفکاکی فی السلسلة الطولیة بخلافها فی‌الحدوث الزمانی فانها فی‌السلسلة العرضیة ـ شرح منظومه ص۷۶ ـ ان‌العالم عنده (داماد)مسبوق الوجود بالعدم الواقعی الدهری لاالزمانی الموهوم کما یقول المتکلم ولاالعدم المجامع التی فی مرتبة الماهیة فقط کما نسب‌الی الفلاسفه ـ شرح منظومه ص۷۷

عدم البصراست زیرا ازشأن شخص ونوع وجنس آن داشتن بصرنیست.

عرشـ جسم محیط بتمام اجسام وجهان ـ سمانی راعرش مینامند که فلك الافلاك باشد وفلك ثوابت را نیز کرسی نامیده‌اند.

عرض ـ عرض موجودی است که وجودش فی‌نفسه عین وجودش برای محل‌و موضوع وبالاخره فی‌غیره باشد یعنی‌هرگاه درخارج موجود شودوجودش ناچار باید در موضوعی ازموضوعات باشد ودرمحل خود (مقوله) بیان خواهد شد که بنابر آنچه مشهور است مقولات عرض نه تااست ولکن بعضی ازفلاسفه ازجمله قطب الدین شیرازی مقولات عرضی راچهارنوع میداند:

قطب گوید اما اقسام عرض چهاراست چه عرض یا تصور کنند ثبات اورالذاته یا تصور نکنند ثبات اورالذاته‌اگرتصور ثبات‌اولذاته کنند یاتعقل‌او کنند دون‌النسبة الی غیره یاتعقل اونکنندون‌النسبة وآنچه تعقل او کنندون‌النسبة یالذاته موجب‌مساوات وتفاوت وتجزی باشد یاموجب نباشد آنچه موجب آن است لذاته کم است وآنچه‌موجب آن نیست کیف است وآنچه‌تعقل اونتوان کرددون‌النسبة‌الی غیره اضافه است‌وآنچه‌تصور ثبات اولذاته نکنند حرکت است.[1]

عرض‌ذاتیـ عرض ذاتی عبارت ازعرضی است که‌منشأ آن ذات‌باشد باین معنی که ازملحقات وعوارض ذاتی اشیاء باشد مانند تعجب که لاحق وعارض برانسان است بالذات یعنی انسان معروض تعجب است وبالحوق‌آن بر موضوع ومعروض بواسطهٔ امری دیگر باشد که آن امرجزء معروض باشد یعنی از اجزاء ذاتی معروض‌باشد مانندحرکت‌ارادی که عرض‌بوده ولحوق‌آن برانسان بواسطهٔ‌جزءذاتی اواست که‌حیوانیت‌باشدو یا عروض و لحوق آن بواسطهٔ امری خارج ازذات وذاتیات باشد ولکن واسطه خود ازاعراض ذاتیه‌و مساوی باآن باشد مانند ضحك که عروض ولحوق آن برانسان بواسطهٔ تعجب است که تعجب خود ازامور خارج از ذات است ولکن مخصوص بانسان ومساوی باآن است .[2]

۱ـ درة التاج بخش سوم‌ص۵۰

۲ـ دستورالعلماء‌ج ۲ ـ ۳۲۸

عرض عام- عرض عام عرضی است که شامل وحمل برچندنوع وحیقیقت شود.

در کلمه ذات وذاتی فرق میان ذاتی درباب کلیات خمس باذاتی درباب برهان بیان شد اکنون گوئیم که عرضی درباب کلیات خمس ذاتی درباب برهان است مثلاحس وحرکت بالاراده درباب کلیات خمس وازنظر آن مورد عرضی است ولکن درباب برهان ذاتی است یعنی منتزع از ذات است ودرنتیجه عرض ذاتی همان ذاتی درباب برهان است.

شح اشراق درمقام تعریف عرض گوید عرض موجودی است که حال در غیروشایع درمعروض خود باشد این نکته را نیز بایدتوجه داشت که اهل معقول که گویند هر امر عرضی معلل است عرضی درمقابل ذاتی درباب برهان است یعنی آنچه منتهی بذات شودو معلول علتی باشد غیراز عرضی درمقابل ذات درباب کلیات خمس است .۱

عرض لازم- عرض لازم عرضی است که انفکاك آن از معروض خود محال باشد مانند کتابت بالقوه برای انسان درمقابل عرض مفارق که انفکاك آن ازمعروض خود ممکن باشد چه آنکه بالفعل زائل شود ویابالقوه زوال آن بسرعت باشد ویا بطور کندی وبطوء وعوارض لازمه راعوارض محموله هم مینامند.

عرفیهٔ عامه - قضیهٔ عرفیهٔ عامه عبارت ازقضیهٔ موجبهٔ ایست که حکم در آن بدوام ثبوت محمول برای موضوع باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است.[۲]

عزیمت - عزیمت عبارت ارادهٔ مؤکد است که اجماع هم نامیده‌اند.

عشق- میل مفرط به هرچیزیراعشق بآن چیزمیگویند.

عشق اکبر- اشتیاق به لقای حق تعالی ومعرفت ذات وشهود صفات درزات را عشق اکبرمینامندفلاسنه وظرفا گویندا گرعشق عالی نمیبود موجودات طرامضمحل میشداند و آنچه حافظ ممکنات ومعلولات ازله است عشق است (عشق عالی) که ساری درتمام ممکنات وموجودات جهان هستی میباشد زیراتمام موجودات عالم طالب وعاشق کمال اند و غایت این مرتبهٔ ازعشق تشبه بذات خدای متعال است

۱- شرح منطق منظومهٔ ص۲٦

۲- دستور العلماء ج ۱- ص ۳۱۹

عشق اوسط- عشق حکما و علماءبتفکرو تعمق در صنع خدای متعال وحقایق موجودات را عشق اوسط مینامند .

عشق عفیف- عشقی که سرچشمهٔ آن حس زیبائی وتوجه بزیبائی مطلق باشد من حیث الذات عشق عفیف نامیده‌اند وآن اعلی درجه عشق انسانی است .[۱]

عشق عقلی - عشق عقلی عشقی است که مبدءآن توجه بذات حق تعالی میباشد و مخصوص مقربان درگاه اوست .

عشق وضیع- عشق وضیع درمقابل عشق عفیف است این نوع عشق از انواع عشق پست حیوانی است که عرض عمدهٔ آن اطفاء شهوات حیوانی است .[۲]

عضو بارد - مراد از عضو بارد دماغ است.

عضو حار - مراد ازعضو حار قلب است .

عضو رطب- مراد ازعضو رطب کبد است .

عضو یابس- مراد از عضویابس استخوان است .[۳]

شیخ الرئیس گوید وقسم اول عبارت ازاعتدال انسان است نسبت بسایرکائنات وآن

۱- اسفارج۳ - ص۱۳۸

۲- فی اثبات ان جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقه الی لقائه ... اسفارج ۳ ص ۱۳۵ .

۳- ان کل واحد من البسائط الغیر الحیة قرین عشق غریزی لایتخلی عنه البته...اسفار ج۳ - ص۱۳۷ فی بیان طریق آخرفی سریان معنی العشق فی کل الاشیاء... اسفارج ۳ - ص۱۳۸ فی بیان ان المعشوق الحقیقی لجمیع الموجودات وان کان شیئاً واحداً فی المآل وهو نیل الخیر المطلق والجمال الاکمل الاان لکل واحد من اصناف الموجودات معشوقاً خاصاً اسفارج ۳ - ص۱۳۹ واعلم ان للعشق اقسام و المحبة متشعبة والمحبوبات کثیرة لاتحصی حسب تکثر الانوار والاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحیوانیة للنکاح... و منها محبة الرؤسا للریاسات وحرصهم علی طلبها و مراعاتهم لرسومها ومحافظتهم علیها و...اسفار ج۳- ص ۱٤۰ تا۱٤۷ .

اعتدال چیزی است که عارض انسان میشود و آن‌را حدی نیست ولکن چنین نیست که‌بی حساب واندازه باشد وهرچه خواهدباشدبلکه اورا درطرف افراط وتفریط حدی باشد که هر گاه از آن حدتجاوز کند مزاج انسان باطل میشود تا آنکه گوید گرچه حصول‌اعتدال حقیقی تقریباً ناممکن است‌و نهایت درجه‌اعتدال نزدیك‌بودن باعتدال وتوازن حقیقی‌است ولکن همان نزدیکی به‌توازن واعتدال حقیقی‌هم بواسطهٔ تکافؤ اعضاء حاره مانند قلب و اعضاءِ بارده مانند دماغو اعضاء رطبه مانند کبد واعضاء یابسه مانند استخوان حاصل می شودو هر گاه توازن و تعادل میان آنها بر قرار شود نزدیك باعتدال حقیقی شده تا آن که گوید :

واعضاءِ رئیسه سه‌است اگرچه قلب‌رئیس همهٔ آنها است لکن چنانکه بعداً بیان خواهد شد یکی از آنها عضو بارد است که دماغ باشد و یکی عضو یابس است که قلب باشد...[1]

درهرحال ممکن است ارکان اربعه انسان که هر یك دارای حال و وصف خاصی میباشد مأخوذ از نظریهٔ چهار عنصری باشد.[2]

عقد حملـ ارتباط میان موضوع ومحمول راعقد حمل مینامند.

عقد وضعـ اتصاف‌ذات ومصادیق موضوع رابوصف موضوع یعنی ربط میان‌ذات وعنوان موضوع راعقد وضع مینامند.

عقلـ کلمهٔ عقل درلغت بمعنای خرداست چنانکه کلمهٔ علم بمعنای دانش‌است وبهرحال کلمهٔ عقل گاه‌مرادف‌باعلم است‌چنانکه‌ازاصطلاح‌اتحادعالم ومعلوم گاه تعبیر به اتحاد عاقل ومعقول شده ومرادف قرارداده میشوند.

قوهٔ مدرکهٔ کلیات که مخصوص بانسان است‌عقل مینامند که گاه ازآن تعبیربنفس ناطقه میشود وبرروح مجرد انسانی که راکب برروح حیوانی است عقل گفته شده‌است وبقوهٔ تدبیر زندگی عقل‌معاش گویند چنانکه‌بنیروی‌تدبیر تأمین‌سعادت اخروی‌عقل‌معاد

۱ـ شفاج ۱ـ ۴۳۶

۲ـ شفا ج ۱ـ ص ۴۴۳

میگویندو بهرمرحلهٔ ازادراك نیز عقل گفته شده است چنانکه گویند عقل‌هیولائی یاعقل بالفعل‌وبالملکه‌وبا لمستفادو بقوهٔ عالمه‌ومدرکات قوه عالمه‌عقل گفته شده است وبقوه‌ناطقه عقل اطلاق شده است و گاه عقل‌را مرادف باحکمت بکاربرده‌اند وقرهٔ تمیزمیان خوب‌و بدراعقل گفته‌اند.

متکلمان علم‌و عمل بامورراکه موجب سعادت اخروی بشر است عقل میگویند ودر هرحال آنچه درتعریف عقل مجرد گفته شده‌و مشهور است این‌است که گفته‌اند عقل جوهری است مجرد وقائم بذات که نه‌در فعل ونه‌دروجود احتیاج بماده ندارد

فلاسفه‌مشاء در بیان کیفیت صدوراشیاء ازذات‌حق تعالی قائل‌بده عقل طولی‌هستند والبته خودفلاسفهٔ مشاء هم‌این نظر را قطعی نمیدانند و بیان خواهد شد که شیخ اشراق عقول طولیه‌را خیلی زیادتر از ده‌عقل میداند رجوع شودبکلمه اول صادر.[1]

عقل اولـ اول ماصدر ازذات حق‌تعالی رامشائیان عقل اول واشراقیان نور اول و نورالانوار نامیده‌اند.[2]

عقل بالفعلـ مرحلهٔ‌سوم نفس راکه مرتبهٔ حصول معقولات نظریهٔ است بنحوی که‌مخزون نزدآن باشد وهر گاه بخواهد بدون اکتساب ونظرجدیدی حاضر شود عقل بالفعل مینامند که مرتبهٔ فعلیت حضور عقلی اشیاء است[1]

عقل بالملکه ـ مرتبه دوم از مراتب چهار گانهٔ نفس انسان راکه مرحلهٔ حصول

۱ـ اسفارج ۱ـص ۳۰۵ ج۳ ـ ص ۹۲ ـ ۹۰ ـ ۵۱ دستورالعلماء ج۲ـ ۲۲۷ تعریفات سید شریف ص۱۰۲ اول.

۲ـ فمقصدالحکماء فی‌اثبات العقول والوسائط و عدم نسبة المجسمات والمتکثرات الی الباری انماهو لتصحیح صدورالعالم باعتبار جهة کثرته وتفصیله وعدم مناسبة بعض‌اجزائه الابتوسط آخر ـ شرح‌هدایهٔ ملاصدرا ـ قال‌من یعتبر کلامه ان‌الله تعالی‌الذی منه‌بدء الخلق واحدمن کل‌وجه‌لا کثرةفیه‌بوجه‌والواحدلایصدرعنه الاواحد قال‌اول‌ماخلق‌من‌الموجودات موجود واحد هو اقرب الموجودات الیه‌و اشبهما ... المعتبر ابوبرکات ج ۳ ص ۱۴۸ الاشیاءُ کلها ثابتة فی‌العقل‌والعقل‌ثابت‌بالعلة الاولی‌بدواً لجمیع‌الاشیاء ـ اسفارج ۳ص۵۸

معقولات بدیهی است بسبب احساس جزئیات واستعداد انتقال ازبدیهیات با کتسابیات است عقل بالملکه نامیده‌اند وبالاخره مرحله استعداد انتقال ازاولیات بنظریات راعقل بالملکه گویندووجه تسمیهٔ آن بعقل بالملکه درحاشیه مذکور است .

عقل خالصـ مراد ازعقل خالص عقل غیرمشوب باخیالات واوهام وسایر حواس وبالاخره قیود مادی میباشد .

عقل عملیـ قوهٔ محرك عمل را درانسان وحیوان عقل عملی مینامند و آن نیز دارای مراتبی است که عبارت ازتجلیه‌و تخلیه‌و تحلیه فنا فی‌الله باشد که‌تفسیر هریك در محل‌خودبیان شده‌است .

عقل فعال ـ عقل دهم رافلاسفه عقل‌فعال نامیده‌اند ودرزبان شرع روح‌القدس و جبرئیل نامیده‌شده است‌و گاه برعقل اول‌هم روح‌القدس اطلاق شده است عقل بالمستفاد دراثر اتصالش بعقل‌فعال سبب‌حضور تمام صورعلمیهٔ کائنات درنفس انسان میشود ودر هر حال مشائیان باخرین عقل‌در مرتبهٔ طولیه عقل فعال میگویند واشراقیان رب طلسم زمین مینامند .[1]

عقل مستفادـ عقل بالمستفاد ـ مرحلهٔ چهارم نفس انسان است که مرتبهٔ حصول تمام‌علوم نظری واکتسابی است بنحویکه هیچ‌امری ازاو غایب نمیباشد و همانطور که بیان‌شددراثر اتصالش بعقل فعال‌صور تمام موجودات بر اواشراق شده وعالم‌بآنهامی گردد

۱ـ والنفوس المستفیضة المستکملة بالعقل بالفعل فهوواهب الصور باذن‌الله‌ویجب ان‌یکون بریئاً من القوة والانفعال ـ اسفارج۳ ص۱٦۷ ـ دستورالعلماء ج۲ـ ص ۲۳۰ تعریفات سید شریف ص۱۰۲

فماهواستعداد المعقول الاول‌سمی بالعقل الهیولانی تشبیهاً فی‌خلوه عن‌جمیع الصور العقلیة بالهیولا الاولی الخالیة فی ذاتها عن کافة الصور الجسمیة و عقل استعداد کسب النظریات المدرکة‌ای المعقولة‌من اولیات معقولة‌له‌فهو العقل بالملکة والمراد بالملکة هنامایقابل العدم اومایقابل الحال لرسوخ استعداد الانتقال الی المعقولات فی‌هذه المرتبة والعقل بالفعل ذواستعداد الاستحضار للنظریات المکتسبة المخزونه متی‌شاء بمجرد الالتفات بلا اکتساب*

گردد بنحوعلم حضوری بتمام‌مراتب وجودی اشیاء[1]

عقل مضاعف ـ عقل باالستفاد راعقل مضاعف هم‌نامیده‌اند زیرا هم ازناحیهٔ عقل فعال کسب فیض مینماید و هم از مرتبهٔ کامل مراتب مادون خودیعنی عقل هیولانی و بالملکه وبالفعل وبعبارة دیگرهم ازمادون وهم ازمافوق خود کسب فیض‌مینماید.

عقل مفارقـ کلیهٔ عقول طولیه و عرضیه را عقول مفارقه مینامند که هیچ نوع مقارنهٔ بامادّه واجسام وجسمانیات ندارند .

عقل هیولانی ـ مرتبهٔ استعداد محض نفس انسانی‌را برای ادراك معقولات عقل هیولانی مینامند که قوهٔ محض وخالی ازهرنوع فعلیتی میباشد .

عقول متکافئه ـ درمحل خود بیان میشود که درعرض عقول طولیه مترتبه عقولی

*جدید والعقل حیث انعدم‌استعداد فیه‌و استحضر العلوم مشاهداً ایاهامستفاداً ای‌من العقل الفعال الذی هو مخرج نفوسنا من‌القوة الی‌الفعل فی‌الکمالات ... شرح منظومه ص ۳۰٦

۱ـ واعلم ان‌للعقل الفعال وجودفی انفسنا فان کمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غایتها هووجود العقل الفعال لهاو اتصالها به‌واتحادها معه‌فان مالا وصول‌لشیء الیه‌بوجه الاتحاد لایکون غایة لوجود ذالك الشیء فماهوغایة بالطبع لشیء فی‌وقت فهومن شأنه ان یصیر صورة له‌فی وقت آخر ـ اسفارج ٤ ـ ص۱۳۳ ـ ثم‌ان‌النظر فی‌العقل الفعال من‌حیث وجوده فی‌نفسه غیرالنظر فیه‌من حیث حصوله لنفوسنا فالنظرفیه من الحیثیة الاولی قد مرذکره فی‌الربوبیات اذقدثبت وجوده فی‌نفسه بالبرهان ولیس النظر الان الا من حیث کونه کمالا للنفس الانسانیه وتماماً لهاو البرهان علی وجوده فی النفس ان النفس فی مبادی‌الامروان‌کانت نفساً بالفعل لکنها عقل‌بالقوةولها ان‌تصیر عقلا بالفعل لاجل‌تصورات المعقولات والتفطن بالثوانی بعدالاولیات حتی یصیر بحیث تحضر صور المعلومات متی شائت فتحصل لهاملکة الاستحضار الصور العقلیة من‌غیر تجشم کسب جدید فخرجت ذاتها من‌العقل بالقوة الی‌العقل بالفعل... اسفارج ٤ ـ ص ۱٤٤ و ما یسمی باصطلاح الحکماء بالعقل المجرد یسمی باصطلاح اهل‌الله بالروح واذالك یقال للعقل الاول روح‌القدس ـ شرح قیصری برفصوص

دیگرپدیدآمده که آنهاراعقول عرضیهٔ متکافئهٔ مینامند از آن جهت که ترتب علی ومعلولی میان آنها برقرار نیست بعضی ازفلاسفه گمان کرده‌اند که مراد افلاطون از ارباب انواع خودهمان عقول عرضیهٔ متکافئه‌است .

عقول سازجهـ مراد ازعقول سازجه عقول ایلهان وسفها است.

عکسـ درفن منطق بیان شده است که عکس هرقضیهٔ باین طریق درست میشود که موضوع را بجای محمول ومحمول رابجای موضوع قراردهیم.

عکس‌مستویـ عکس مستوی باین طریق درست میشود که عین موضوع را بجای محمول وعین محمول رابجای موضوع قراردهیم

وبعبارت دیگرعکس مستوی عبارت از تبدیل عین دوطرف قضیه است یعنی عین موضوع را بجای محمول وعین محمول‌رابجای موضوع قرار دهند بشرط بقاء صدق‌و کیف یعنی اگر اصل صادق باشد بایدعکس آن هم صادق باشد واگراصل موجبه باشد عکس آن هم باید موجبه باشد چنانکه در قضیهٔ هـ انسانی حیوان است معکوس آن بعکس مستوی‌میشود بعضی ازحیوانات انسان اند درمقابل عکس نقیض که تبدیل نقیض‌دوطرف قضیه‌است باشرط‌بقاء صدق.

متأخران گویند عکس نقیض بواسطه قراردان نقیض جزء دوم بجای جزء اول و عین جزء اول بجای جزء دوم درست میشود باشرط بقاء درصدق ومخالفت در کیف.

علتـ بکسر عین‌درلغت بمعنای مرض است که حلول آن درمعروض موجب تغییر حال اومیشود ودرطب بمعنای‌مرض است ازآن جهت که دـ اثرحلول وعروض آن درابدان موجب تغییروبرهم خوردن مزاج‌معتدل بدن‌میگردد وازقوه‌بطرف ضعف وازحیات بطرف مرك گراید ونزد حکما بمعنای‌چیزی است که چیزی دیگربرآن متوقف باشد وازوجود آن وجود امری دیگروازعدم آن عدم آن امرلازم آید ودرمحل خود بیان شده است که معلول دراثرعدم علت ممتنع میشود ولکن با وجود علت واجب‌نمیشود مگرواجب بالغیر واز رفع علت وعدم‌آن عدم معلول لازم میاید واز رفع وعدم معلول عدم علت کشف‌میشود وبعبارت دیگر عدم معلول کاشف ازعدم علت است نه علت‌عدم العلت‌وبهرحال دوامری که

میان اند وبستگی وجودی باشد بطریق مذکوریکی را علت و دیگریـرا معلول مینامند یعنی‌محتاج را معلول ومحتاج‌الیه‌را علت مینامند.[1]

علت اولی ـ مرادازعلت اولی‌بطورمطلق ذات‌خدای متعال است که‌علت العلل هم نامیده‌اند

علت بـالذات ـ هرگاه امری‌مستقیماً وبلاواسطه‌علت چیزی باشدعلت‌بالذات ان چیزی است چنانکه نارفی ذاته و بلاوسطه علت احراق است و نتیجهٔ احراق زوال بر ودت است وبنابراین زوال برودت معلول بالعرض است زیرا بالذات علت احراق است واگر چنین گفته‌شود که‌مادام که‌برودت‌زائل‌نشوداحراق‌حاصل نمیشود درنتیجه ناراولاو بالذات‌علت رفع و زوال برودت است وثانیا و بـالعرض علت احـراق است قضیه در این‌صورت برعکس‌میشود ،[2]

علت‌تامه ـ علت تامه علتی است که معلول بواسطه‌آن موجودوواجب الوجـود بالغیر میشود یعنی امری که خود مستقلا وجود چیزیرا ایجاب کند [3]

علت تمام معلول‌است ـ زیرا معلول ظل وترواشی ازعلت است وعلت در مرتبهٔ علیت واجد جمیع مراتب معلول ومرتبهٔ کمال معلولات خود میباشد .[4]

۱ـ العلةلها مفهومات احدها هولشیء‌الذی یحصل‌من‌وجوده وجودالشیء ومن‌عدمه عدم شیء اخروثانیهماهو مایتوقف‌علیه وجود الشیء فیمتنع بعدمه و قدلا یجب بوجوده والعلة‌بالمعنی‌الثانی ینقسم الی‌علةتامة وهی‌التی لاعلةغیرها علی الاصطلاح الاول‌والی‌علة غیرتامه تنقسم الی‌صورة ومادة وقابل وغایة‌ـاسفارج ۱ـص۱۶۸

۲ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۳۷

۳ ـ درةالتاج بخش سوم ص ۴۳

۴ـاسفارج ۳ ـ ۱۸۳ اخوند گوید کلما تحقق شیء من الکمالات‌الوجودیةفی موجودمن الموجودات فلابدان یوجد اصل ذالك الکمال فی علته علی وجه اعلی واکمل وهذا مما یفهم من کلام معلم المشائین فی کثیر من مواضع کتبه فی الربوبیات المسمی باثولوجیا وبعضده البرهان وبوافقه‌الذوق‌السلم والوجدان فان الجهات الوجودیة للمعلول کلها*

علت صوری - رجوع شود به کلمهٔ صورت

علت عادی - امری که برحسب عادت مؤثر درچیزی باشد یعنی دیگریرا ایجاب کند ولوانکه از لحاظ حکم عقلی نتوان رابطهٔ علیت میان اندو برقرار کرد و اورا علت حقیقی دانست آنرا علت عادی مینامند فلاسفه کلیهٔ علل مؤثر را علت ظاهری وعادی میدانند و گویند عادت براین جاری شده‌است که امری بدنبال امری‌دیگرحاصل شود والا اگر خوب دقت شود علت حقیقی ذات حق تعالی است

علت غائی - علت غائی علتی است که محرك اول فعل بوده و دروجودذهنی مقدم بوسائر علل میباشد و دروجود خارجی بعد از تحقق تمام آنها محقق میشود

اخوند گوید علت غائی عبارت‌از علت فاعلی است ودر حقیقت‌فاعل اول‌اواست [1]

علت فاعلی-دروجود هرچیزی چهار علت مؤثر است که هر یك به تنهائی علت ناقصه‌اند ومجموعا علت تامه میباشد ان علل چهارگانه عبارت انداز

الف - فاعل یعنی علت فاعلی وآن امری است که مفید وجود شیء باشد و خارج ازذات معلول است

ب - علت غائی وآن امری است که معلول برای آن موجود میشود «ما لاجله الفعل والحرکة»

ج - صورت یا علت صوری وآن امری است که جزء مقوم شیء بوده وشیئیت‌شیء بالفعل بآن میباشد وبعبارت دیگر فعلیت معلول بصورت است

*مستندة‌الی علته الموجودةو هکذاالی علة العلل ففیه جمیع‌الخیرات کلها ولکن‌سلبت عنها القصوارت والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولیة - اسفار ج ۳- ص ۵۶

۱ - واعلم ان العلة الغائیة کمامر فی مباحث العلل هی‌العلة الفاعلیة بحقیقتها و مهیتها لفاعلیة الفاعل فهی بالحقیقة الفاعل الاول ای فاعل الفعل‌بما هو فاعل بالفعل وهی ایضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل فی فعله وهما متحدان بالذات متغایران بالاعتبار فالخیریة والتمامیة اللازمه لوجود الفعل فی الخارج من حیث مترتب‌علی الفعل فائدة و من حیث ینساق الیه الفعل‌غایة- اسفار ج ۳ - ص ۸۱

د- علت مادی یاعنصری که جزءمقوم شی میباشد وجنبهٔ‌استعداد و بالقوهٔ شیءاست علت مادی یاماده محل استقرار قوه یعنی حامل قوه‌است ماده وصورت علل ماهیت اندو فاعل وغایت علل وجود.

شیخ الرئیس میگوید سبب هرچیزی یا داخل درقوام وجزء اواست یانه درصورت اول یا یاآنکه موجب وجود معلول است بالفعل یعنی موجب فعلیت شیء است صورت‌مینامندو ویا جنبهٔ بالقوه‌است مادهٔ شیء نامند ودرصورت دوم یا امری است که شیء برای آن موجود میشود غایت خوانند ویاآنکه شیء برای آن موجود نمیشودآن هم دوصورت‌دارد یا آنکه وجود معلول ازاواست‌فاعل‌نامند ویاعلاوه برآنکه وجود معلول‌ازاواست دراوهم هست موضوع نامیده‌اند. [1]

علت‌قابلی - مرادازعلت‌قابلی علت مادی است. [2]

علت قریب - علت قریب یا علل قریبه درمقابل علل بعیده‌است. هرامریکه خود مؤثر دروجود معلول باشد یعنی بلاواسطه وبلا فاصله مؤثر در وجودووجوب معلول باشد علت قریب استوبنا براین در علل معده جزءاخیر آنها که‌بلا فاصلهٔ مؤثردرمعلول علت‌قریب‌است‌وسایرعلل‌معده علل‌بعیده‌اند.است

علت مؤثره- مراد ازعلت موثره علت تامه‌است که خودمؤثر دروجود معلول است بالاستقلال

علل ناقصه نیزهر یك مؤثردروجود معلول اندلکن‌تأثیر آنهابنحو استقلال نیست وبلکه بنحو انضمام است یعنی همهٔ آنها بالانضمام علت واحد هستند که وجود معلولی‌را ایجاب میکنند.

علت‌مادی - رجوع شود به کلمهٔ ماده وعلت فاعلی

علت مبقیه- درزیرعنوان اصطلاح بقاء اکوان بیان شد که علت موجبهٔ و مؤثره بنابر تحقیق علت مبقیه هم هست وهرموجودی همانطوریکه درحدوث احتیاج بعلت‌دارد

۱ - شفا ج ۲ - ص ۴۶۷

۲ - شفا ج

دربقاهم احتیاج بعلت دارد زیرا علت حاجت بعلت همانطور که گفته شد امکان است و امکان درهرحال باقی است و کسانیکه قائل به‌بقاءاکوان‌اندعلت حاجت بعلت راحدوث میدانند و گویند موجودات بعداز حدوث احتیاج بعلت مبقیه ندارند زیرا بعد از حدوث علت حاجت بعلت برطرف میشود[1]

علت متقدم برمعلول است- بیان شد که نحوهٔ تقدم‌علت‌برمعلول تقدم عقلی‌است نه خارجی زیرا درخارج انفکاك معلول ازعلت تامه محال است [2]

علت ناقصه- علت را درصورتی ناقص میگویند که خود به تنهائی‌ومستقلاموجب وجود چیزی نگردد وبعبارت دیگرمعلول بوجود آن واجب نشود هریك ازعلل اربعه‌به تنهائی علت ناقصه‌اند. [3]

علل خارجی- اموریکه خارج ازذات اشیاء بوده ودرعین حال در حصول و تحقق آنها دخالت داشته باشندعلل خارجی مینامند مانند علت غائی وفاعلی که هردو از علل خارجیه‌اند یعنی خارج ازذات معلول میباشند درمقابل‌علل داخلی که داخل درذات‌معلول وازمقومات ماهوی اومیباشند مانند ماده وصورت که علت‌مادی وصوری هستند وداخل در ذات وازمقومات اشیاء اند.

علل‌عالیه - مراد ازعلل عالیه مبادی اولیه مجرده‌اند.

علل ماهیت- اموریکه قوام‌ماهیت اشیاء بانهااست علل ماهیت میگویندودرمقابل علل وجود درهرحال مقومات وذاتیات هرشیء علل ماهوی آن شی‌اند.

علل معده - علل معده عبارت ازاموری‌میباشند که هریك به‌تنهائی مؤثردروجود معلول نیستند ولکن موجب نزدیك شدن صدورمعلول ازعلت مؤثره‌اند و بعبارت دیگر مجموع اموریکه معلول رامهیای صدورازعلت مؤثره مینمایند علل معده‌نامند وعلل‌مقربه هم نامیده‌اند ازآن جهت که‌سبب نزدیك شد صدور معلول‌ازعلت میشوند ومعلول‌رابمرتبهٔ

۱ـشفاح۲ـ ٤۲۲

۲ـ اسفارج ۱ـص۲۹

۳ـ دستورالعلماء ج ۲ـص۳۷۰ـ۳۷۵

صدوراز علت مؤثره میرسانند و یاعلت مؤثره رابمرحلهٔ میرسانند که موجب صدور معلول از آن شود.

چنانکه گفته شد بعضی میگوید هریك از علل معده علت ناقصه‌اند ومجموعاًعلت مؤثره‌ولکن‌محققان فلاسفه گویند که‌علل‌معده اصولا مشمول عنوان‌علیت نمیشوندنه‌ناقص ونه تام وبلکه معدائی میباشند که سبب مهیا شدن علت برای ایجاد وصدورمعلول‌اند[1]

مهم ترین وبزرگترین قانون طبیعت قانون رابطهٔ علیت است فلاسفهٔ متأخربرای یافتن رابطه علیت‌ومقدارو کیفیت‌آن میان‌اشیاء چهارقاعده اصلی‌درنظر گرفته‌اند که‌عبارت ازقاعدهٔ توافق وقاعدهٔ اختلاف وقاعدهٔ بقایا وقاعدهٔ مقارنهٔ تغییرات باشد :

بعضی گویند آنچه راماعلت ومعلول مینامیم نتیجه تجربیات ما است که مشاهده کرده‌ایم همواره امری بدنبال امری دیگر انجام وپدید میآید یا حادثهٔ خاصی بدنبال حادثهٔ دیگری محقق میشود .

این حکم نتیجه عقل نیست بلکه نتیجهٔ تجربه است والاعقل بدون تجربه درهیچ موردی نمیتواند چنین حکمی صادر کند .

وبطور کلی‌رابطهٔ علیت ومعلولیت میان‌اشیاء اززمانهای قدیم مورد توجه متکفرین بوده است نهایت نحوه‌فکر آنها درباره روابط علی ومعلولی درطول تاریخ مراحلی‌راطی کرده‌است ونظریات‌وعقاید مختلفی پدیدآمده‌است.

علم - علم بفتح غین بمعنای علامت وشهرت و کوه مرتفع وپرچم‌وبزرك قوم آمده است‌وبکسرعین‌بمعنای دانش است و گاه اطلاق میشود به آنچه مبدء انکشاف معلوم است .

دراینکه‌آیا علم قابل تعریف وشناسائی هست یانه وازامور بدیهی است یا از امور نظری واکتسابی مورداختلاف است.

غزالی علم را ازامورا کتسابی و نظری میداند و دوتعریف برای‌آن کرده‌است .

امام رازی گوید علم ازامور بدیهی است زیراآنچه غیرعلم است بعلم‌شناخته‌میشود

۱ـ اسفارج ۱ ـ۱٤۱ـ ۱۱۰ـ شفاح ۲ـ ٤۲۲

اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم دورمحال لازم میاید او گوید هر کس بضرورت ووجدان بوجود خود عالم است وعلم هر کس بوجود خود علم خاص بدیهی‌است و بداهت خاص مستلزم بداهت عام است .

درهرحال کسانی که گویند علم ازاموری است که قابل تعریف میباشند تعاریف مختلفی برای آن کرده‌اند.

متکلمان میگویندعلم‌عبارت‌ازصفتی‌است که موجب تمیزاشیاء ازیکدیگرمیشوند وعلم واجب الوجود عبارت ازصفت ازلیهٔ‌ایست که تعلق آن بامورموجب انکشاف میشود وبعبارت دیگر موجب کشف حقایق است وبلکه عین‌اشیاء است.

علم‌نزد حکماءمشاءشامل‌شك‌ووهم‌ویقین‌میشود و گویندعلم‌عبارت ازادراك مطلق یا حصول صور اشیاء نزدعقل است وآن اعم است ازصور یقینی‌یاوهمی‌وشکی.[1]

ولکن علم ازنظرمتکلمان فقط شامل‌یقینیات‌میشود.

حکما گویندعلم عبارت از صور حاصلهٔ ازاشیاء نزدعقل میباشد چه آنکه نفس معلوم باشد که علم حضوری‌است ویابواسطه معلوم باشد که علم حصولی است‌یقینی باشد یاوهمی وشکی علم بکنه باشد یابوجه .

میرسید شریف گوید علم درلغت بمعنای دانستن میباشد وبردوقسم است علم‌قدیم‌و علم حادث علم قدیم علم قائم بذات است و شبیه بعلوم محدثه نمیباشد و مخصوص بذات حق تعالی است علم محدث هم‌بادیهی‌است یااکتسابی ونظری[2]

ارسطوبحث ازعلم را مقدم برسایرمباحث قرار داده‌است وچنین آغاز کرده است که علم‌انسان ازچه راه وبه‌چه نحوحاصل میگردد .

علم‌اجمالی- علم باشیا را درمقام اجمال علم اجمالی مینامند چنانکه علم علت بمعلولات ولوازم معلولات خود بنحوعلم اجمالی است توضیح آنکه هرعلتی در مقام علم بذات خود عالم بمعلولات و کمالات معلولات خودنیزمیباشد وهمانطوریکه علت وجوداً

۱- دستورالعلماء ج ۲- ص ۳۳۹ - اسفارج ۱- ۲۷۳

۲- تعریفات سید شریف ص ۱۰۴- دستورالعلماء ج ۲ - ص ۳۴۵

واجد تمام مراتب معلولات و کمالات انهااست بالاجمال علم بان هم‌موجب علم به‌جمیع مراتب و کمالات معلولات‌آن میباشد بنحوعلم اجمالی و بالجمله علم بعلت موجب علم بمعلولات آن هم هست زیرا علت مرتبهٔ جمع معلولات ومرحله اجمال آنها است وعلم بآنها بواسطهٔ علم بعلت آنهااست بنحوعلم اجمالی.

فلاسفه درباب علم حق‌تعالی گویند چون علم خدای متعال بذات خود عین وجود نظام‌جملی جهان است ازاین جهت علم خدابذات‌خود علم به کلیات بوده وبواسطهٔ کلیات علم بجزئیات موجودات یعنی موجودات جزئی‌هم هست زیرا ذات حق علت‌العلل تمام کائنات است وبالنتیجه ازآن‌جهت که‌مستقیماًعالم‌بذات خودمیباشد علم‌اونسبت‌بموجودات اجمالی است ودرعین حال علم‌اواست که سبب تکوین تمام موجودات جهان است پس علم تفصیلی‌بمعنای کون ووجود موجودات هم‌هست وهمین‌است‌معنای گفتارفلاسفه که‌میگویند علم خدا باشیاعلم اجمالی‌است درعین کشف تفصیلی درمقابل علم اجمالی علم تفصیلی است که عبارت از علم باشیابطور تفصیل میباشد وعلم تفصلی حق باشاعین وجود اشیاء است.[1]

قطب‌الدین گوید وعلم بعضی‌تفصیلی وبعضی اجمالی است اما تفصیلی آنستکه اشیارابداند متمایزدرعقل ومنفصل بعضی ازبعضی‌واما اجمالی همچنان باشد که کسی‌مسئله دانست آنگاه غافل شدآنگاه اورا ازآن پرسیدند چه جواب ازآن حاضرمیشود درذهن‌او واین بقوهٔ محض نیست‌چه پیش اوحالتی بسیط حاصل است که‌مبدء تفاصیل آن معلومات است پس‌آن علم بقوت نباشد ازهر وجهی‌بلکه بفعل باشد ازوجهی وبقوت ازوجهی‌دیگر و گوئیا قوهٔ‌ایست که بفعل نزدیکترازآن است که گوئی بااوآن حالت نباشد[2]

قیصری گوید بعضی ازحکماء متأخرعلم حق رابذات خود عین ذات او میدانند وعلم او را

۱- ثبت و تحقق آن العلم بالعله التامه او المقتضیة یوجب‌العلم بالملول بل‌ثبت ان‌العلم بذی‌السبب‌لایحصل‌الامن جهته العلم بسببه - اسفارج ۳-ص ۴۶- قدمضی فی‌العلم الکلی‌ان العلم‌التام بالعلة التام اولجهة کونهاعله‌یقتضی‌العلم التام بمعلولها- اسفارج ۳ - ص ۳۶

۲- درة التاج بخش سوم‌ص۸۷

باشیاء ممکنه عبارت ازوجود عقل اول یاصور قائمه باو دانند.[1]

اشراقیان گویند علم حق باشیاء بنحواضافهٔ اشراقی است.[2]ـ

علم الهی ـ علمی است که در آن بحث ازاحوال وصفات و آثارموجوداتی میشود که دروجوداحتیاجی بماده نداشته باشند کهعلم اعلی وفلسفهٔ اولی وعلم کلی هم مینامندو بالجمله موضوع علم الهی بمعنای اعم موجود مطلق ومطلق الوجود است و وضوع علم الهی بمعنای اخص اموری میباشند که دروجود احتیاجی بماده نداشته باشند مانند بحث ازذات وصفات واسماء حق تعالی[3].

علم ادنی ـ علم ادنی علمی است که درآن بحث از اموری میشود که هم دروجود خارجی وهم دروجوو ذهنی محتاج بماده اند.

علم اوسط ـ علم اوسط علمی است که درآن بحث میشود ازاموریکه دروجودخارجی احتیاج بماده دارند ودر وجودعقلی احتیاج بماده ندارند که بحث از ریاضیات باشد.[4]

علم بالذات ـ در این اصطلاح نوعی ازمسامحهٔ درتعبیرشده است زیرامرادمعلوم بالذات است توضیح آنکه :

علم بموجودات خارجی که عبارت ازحصول ومثول صور آنهااست نزدعقل (بنابربعضی ازتعاریف)

---

۱ ـ قال بعض الحکماء من المتأخرین ان علمه تعالی بذاته هوعین ذاته وعلمه بالاشیاء الممکنة عبارة عن وجود العقل الاول مع الصور القائمة به ـ شرح قیصری بر فصوص ۱۵

۲ ـ فعلمه تعالی عنده (اشراق) محض اضافة اشراقیة فواجب الوجود مستغن فی علمه بالاشیاء عن الصورة وله الاشراق والتسلط المطلق فلایحجبه شیء فعلمه عنده لیس بالصورة بل بالمشاهدة الحضوریة

اسفارج ۳ ـ ۵۲ ـ

فعلمه بالاشیاء نفس ایجاده لها کما ان الاشیاء عنة نفس حضورها لدیه ـ اسفارج ۳ ـ ۵۲

۳ ـ وموضوع العلم الکلی هو الموجود المطلق ـ اسفارج ۳ ـ ص ۱۸

۴ ـ شفاج ۲ ـ ص ۲۷۳

علم بآن صورعلم بالذات است وبنابراین معلوم بالذات صورعلمیه اند وعلم باشیاء بواسطهٔ حصول صورآنها معلوم بالعرض است .

درباب علم حق باشیاء شیخ الرئیس میگوید علم او بالذات است یعنی بحضور ذات خودنزد خود اواست پس علم وعالم ومعلوم یکی هستند در عین وحدت وبساطت .

درمورد علم مفارقات ومجردات اختلافی نیست که نحوه علم آن ها بذات خودنحوه اتحاداست یعنی عاقل ومعقول و عالم ومعلوم یکی است آنچه موردبحث واختلاف فلاسفه است وصدرا آنرا ثابت کرده است اتحاد عاقل و معقول درغیر علم مجردات است بذات خود.

حاصل بیان صدرا بقرار زیر است :

الف ـ وجود درهر چیزی اصل موجودیت ومبدء شخصیت ومنشأ ماهیت است.

ب ـ وجود دارای مراتب مختلف است ازجهت شدت وضعف.

ج ـ اتحاد بمعنای حصول مراتب کمالات در موجود واحد امری محقق وبی شبه است چنانکه نفس انسانی درعین وحدت مجمع صورعلمیه است .

د ـ نفوس در مراتب استکمال و کمالات وشدت نورانیت خود مصداق معانی کثیره اند .

ه ـ برای اشیاء خارجی صورتهائی است جسمانی که هر گاه درمواد جسمانی باشند صورمادی اند وهر گاه درعقل حاصل شوند متحد با جوهر عقلی میشوند .

و ـ وجود عقلی وجود اعلی و اشرف است که درآن مرتبه تمام معقولات جمع میشوند بوجود واحد .

ز ـ وجود عقلی صرف که مجرد ازماده است برای شیء ثابت نمیشود مگر آنکه آن شیء فی ذاته مانند آن باشد وازلحاظ وجودی مناسب باآن باشد و بنا بر این معقول بالفعل ثابت نمیشود مگر برای معقول بالفعل دیگر پس نفس قبل از آنکه معقول شود محل ثبوت صور معقوله نمیشود مگر بالقوه پس آن چه فی حدذاته معقول است نفس عاقل است و بالجمله اگر فرض شود که معقول بالفعل امری باشد که وجود آن غیر از وجود عاقل باشد ودوذات متغایر باشند وهریك ازآن ها را هویت جداگانهٔ باشد وارتباط میان

آن دو بحالیت ومحلیت باشد لازم میاید که هر یك باقطع نظر از دیگری وجود داشته باشد وحال آنکه معقول بودن تصور نمیشود مگر آنکه شیء عاقل آن باشد و عاقل بودن شیء مستلزم معقول بودن شیء استو هردو لازم و ملزوم یکدیگر اند و متکافئی و متضایف‌اند ودرنتیجه متحداند پس معقول بالفعل عاقل بالفعل استو معقول بالقوه عاقل بالقوه است.[1]

علم برهان- مراد از علم برهان علم منطق است که طریقهٔ استدلال وبرهان را میاموزد.

علم‌جزئی – مراد ازعلم جزئی گاه علم طبیعی‌است درمقابل علم کلی که علم‌الهی است و گاهی مرادعلم تفصیلی‌است درمقابل علم‌اجمالی و گاهی برتصورات ومفاهیم جزئی علم‌جزئی اطلاق میکنند درمقابل کلیات.

علم‌حصولی- بیان‌شد که صوری که‌ازاشیاءعینی‌خارجی‌درذهن‌حاصل میشودمعلوم بالذات‌اند واشیاء خارجی‌وعینی که محکی عنه‌آن صوراند معلوم بالعرض اند درهرحال نحوه علم‌باشیارا که بواسطهٔ حصول صورتی ازمعلوم عینی‌حاصل شودعلم حصولی‌مینامند علم‌حصولی راعلم‌انطباعی‌هم‌میگویند.

علم‌حضوری – علم مجردات را بذات خود علم حضوری‌مینامند و گاه صورعلمیه

۱ – فتقریره علی ما یستفاد من کلام الشیخ فی اکثر کتبه‌هو ان‌الصور المعقولة قدیستفاد عن‌الصور الموجودة فی‌الخارج کما یستفاد من‌السماء وهیئاتها و اشکالها الخارجیة بالحس والرصد صورها العقلیة و قدلا یکون صورالمعقولة مأخوذة عن المحسوسة بل ربما یکون الامر بالعکس کصورة بیت انشئاها البناء اولا فی‌ذهنه لقوة خیالیة ثم تصیر تلك‌الصورة محرکة لاعضائه الی ان یوجدها فی‌الخارج فلیست تلك‌الصورة و وجودها العلمی مأخوذاً من وجودها الخارجی بل وجودها الخارجی تابع لو جودها العلمی و قد مرفی مباحث الکیفیات‌النفسانیة من‌الفلسفة الاولی ان جنس‌العلم الذی من‌جملة‌اقسامها واجناسهامنقسم الی‌فعلی وانفعالی والفعلی منه مایکون سبباً لوجود المعلوم فی الخارج والانفعالی بعکس ذالك – اسفارج ۳ – ص ۳۹

درصورتیکه عین‌امرخارجی باشند ومعلوم بعینه وبه‌نفسه وبذاته‌نزدمدرك حاضرباشد آنرا علم حضوری مینامند که معلوم به نفسه حاضرنزدمدرك است نه بصورت ومثالش‌مانندعلم انسان بذات وصفات خود ومانند علم بصور ذهنیهٔ قائم به‌نفس وعلم مجردات بذات خود که نحوهٔعلم آنهابذات نحوهٔ علم حضوری است نه‌به حصول صورت وه ثال زیرا نفس در ادراك صورذهنیهٔ حاضرنـزد خود احتیاجی بصورت دیگر که منتزع از صور اولـی باشد ندارد.

پس علم حضوری بردوقسم‌است یکی‌علم عالم بذات خود مانند علم مجردات بذات خود ودیگری علم علت بمعلولات خود که‌بنفس حضور معلولات نزدعلت است‌زیراعلت‌در مرتبهٔ علیت واجد جمیع کمالات ومراتب ووجودات معلولات خود میباشد.[1]

علم‌طبیعی- علم طبیعی‌بحث ازجسم میکند ازآن جهت کـه معروض حرکت و سکون است وبعبارت دیگربحث ازاجسام راازآن‌جهت که درمعرض کون وفسادوسکون وحرکت‌اند علم طبیعی مینامند.

علم‌فعلی- علم فعلی عبارت ازعلمی‌است که وجود خارجـی‌مستفاد ازآن باشد در مقابل علم انفعالی که مستفاداز خاج است.

صدرا گوید علم حق تعالی‌بذات خودعلم فعلی‌است وعلم انفعالی مانند علم انسان باشیائیکه‌بارتسام‌انهادرنفس‌حاصل‌میشود[2]

۱–وهوحصولی کذاحضوری فی الذات ای فی‌العلم بالذات ماای لیس‌الحضوری‌ای العلم الحضوری بالمحصورخلافاً للمشائین فانهم حصروه فی‌علم کل عالم‌بذاته‌وحصول‌العلم بالغیربالحصولی‌حتی آنهم راؤان‌علمه‌تعالی‌بالغیرقبل الایجادحصولی ارتسامی‌ولیس کذالك بل‌الحضوری ثابت فی‌العلم‌بالمعلول کصورفی‌علمنا‌الحصولی فاول‌ای‌الحصولی تعریفه صورة شیءحاصلة لشیء والثانی‌ای الحضوری تعریفه‌حضور شیءبنفسه‌له‌ای للشیء ولهذاقالوالعلم الحضوری هوالعلم‌الذی‌هوعین‌المعلوم‌الخارجی–شرح‌منظومه ص۱۳۷– دستورالعلماء ج۲ ص۳۴۸– ۳۴۵– تعـریفات سید شریف ص۱۰۴

۲– اسفارج ۳–ص ۳۹–

میرسیدشریف میگوید علم فعلی علمی است که ازغیر گرفته نشده باشد وعلم انفعالی بعکس آن میباشد.

صاحب دستورالعلماء گوید علم فعلی علمی است که وجودخارجی مستفاد از آن باشد وعلم انفعالی بعکس آن میباشد.[۲]

مسئله معرفت وعلم هم ازنظر ماهوی وهم ازلحاظ وجودی وچگونگی حصول آن ازقدیم ترین ازمنه تاریخی موردتوجه فلاسفه ومتفکران بوده است وازلحاظ ارزش وحدود آن نیز مورد توجه قرار گرفته وبادقت خاصی بررسی کرده‌اند.

سقراط حکم یونانی تنها راه معارت راعلم دانسته وبرای علم ارزش نامحدودی قائل بوده است وحقیقت علم رامدرکات عقلانی پنداشته و کلیهٔ اعمال نیك را مبتنی بـردانش میپنداشت.

سوفسطائیان برای علم ارزشی قائل نبوده وآنرا نسبی میدانستند ونتیجهٔ حواس ظاهری پنداشته اند.

افلاطون نیزمانند استادخود سقراط حصول علم مطلق راممکن دانسته وعلم حقیقی را عبارت ازعلم بمثل وحقایق اشیاء میدانست.

ارسطو باآنکه توجهی بماده داشته است معذالك عقل را اصیل و مدرکات آنـرا دارای ارزش بی پایان میدانسته است وعقل راتنها راه ومنشأ مدرکات وعلوم درست میداند.

فلوطین نیزپیرومذهب اصالت عقل بوده ومدرکات عقلی را اصل میدانسته است او گوید همانطوریکه ماده ومادیات پرتوی ازعوالم روحانی و معنوی است علمی که از راه حواس حاصل میشودعلم حقیقی نبوده وتنهاعلم حقیقی مخصوص بمدرکات عقل است که در اثر اتصال آن باعقل فعال حقایق عالم را دریابد.

شکاکان باآنکه ازجهتی باسوفسطائیان وجه مشترك دارند وحسی مذهب اند لکن بر خلاف سوفسطائیان که منکرحصول علم مطلق بودندنه علم نسبی اینان بطورمطلق منکر حصول علم اند واصولاحصول علم رانامکن میدانند.

۱ـ تعریفات ص ـ ۱۰۴ ـ دستور العلماء ج ۲ ـ ص ۳۶۹

صدرا گوید اولین کسیکه در باب علم قائل باتحاد عالم و معلوم است فرفوریوس میباشد که دربارهٔ علم حق باشیاءنظر باشکالاتیکه وارد شده است قائل باتحادعاقل ومعقول گردیده است وبالاخره درباب وجـود ذهنـی نحـوه وجودعلم باشیاء خارجی بیان شده است برای وقوف باقوال وعقاید ونظریاتیکه دراین مورد هست رجوع شود بوجودذهنی.

علم مرکب ـ در کلمهٔ مرکب بیان شد کـه علم مرکب عبارت از ادراك و شعور بادراك است یعنی باعلم بمدرك درمقابل علم بسیط که عبارت از ادراك شی است با غفلت از آن ادراك وباغفلت ازتصدیق باینکه مدرك چیست.

اطلاق علم بسیط برعلم خداهم شده است ازآن جهت که محل ارتسام صور مختلف نیست وبلکه خود مبدء ومنشأ فیضان صوراست وعین ذات اواست وهمانطوریکه ذات او بسیط الحقیقة است از هرجهت علم اوهم که عین ذات اواست علم بسیط است.

عمی ـ صوفیان مرتبهٔ احدیت رامرتبهٔ عمی مینامند.

عناصر اربعه ـ مراد ازعناصر اربعه چهارعنصر اصلی است که مدار وجودکائنات وعالم کون وفساد وبالاخره جهان جسمانی برآنها میباشد که عبارت ازآب، هوا، خاك، وآتش میباشد.

عناصر بسطه ـ مراد ازعناصر بسیط هریك ازعناصرچهارگانه درحال محوضت وخلوص و عدم اختلاط بایکدیگرند.

عناصر ثقیل ـ مراد ازعناصر ثقیل دوعنصرخاك وآب اند که هردوعنصر ثقیل اند.

عناصر حفیف ـ عناصر حفیف عبارت از دوعنصرهواوآتش میباشد که هریك از این دوعنصرحفیف اند.

نظریهٔ چهارعنصری واصولا بحث وفحص درباره عنصرویا عناصر اصلی تـرکیب کننده موجودات جهان وجود یکی از مسائل مهم فلسفی است که ازقدیم ترین ایـام مورد توجه متفکران وفلاسفهٔ واقع شده است ولکن ازنظرتاریخی آنچه ازمنابع موجود بدست میاید قرنها بعدازنظریهٔ متافیزیکی بوجودآمده است توجه بهنظریهٔ عنصرمادی ازمرقعی شروع شده است که فلاسفه توجه بابن امر کرده‌اند که حوادث وتحولات عالم جسمانی رابایداز

راه علل مادی وجسمانی بررسی کرده ومورددقت وتعبیروتوجیه قراردهند.

درهرحال قدماآب وخاك وباد وآتش راجسم مفرد میدانستند وعناصررامنحصربا ین چهار میدانستند.

عناصرعقودـ امکان وجوب وامتناع راعناصرعقود نامیده‌اند.

عنایتـ توجه مافوق بمادون را عنایت مینامند.علم حق تعالی‌را بنظام احسن‌وخیر مطلق که عین وجودنظام جملی جهان است بنحواکمل واتم عنایت مینامند.

شیخ گوید عنایت حق‌تعالی عبارت ازعلم بسیط اواست باشیاء بنحواعلی واشرف و علم بنظام خیر کلی است‌بدون داعی‌وغرضی که‌عائد اوشود.

صدرا گوید جامع علم ورضاوعلیت عنایت است وهمهٔ آنها عین‌ذات اواست باین‌معنی که ذات اوعین علم بنظام خیروعین سبب تام وعین رضااست که عبارت‌ازمشیت ازلیه است .[1]

عنصرـ کلمهٔ عنصردرعربی بمعنای اصل است چنانکه کلمهٔ اسطقس‌دریونانی.

عناصررا باعتبارات‌مختلف‌باسامی مختلف نامیده‌اند چنانکه گاه بنام ارکان و گاه بنام اصول کون وفساد نامیده شده است.

وبیان شد که این مسئله یکی ازمسائل مهم فلسفی‌است که‌از قدیم‌الایام فکر فلاسفه را بخود مشغول کرده‌است وهمواره در فکر جستجوی آن بوده‌اند که‌اصل و مایه ومبدء تشکیل جهان چیست وبالاخره‌مسئله‌توجه‌باینکه‌اصل کائنات جهان‌چیست .

فلاسفه یونان قدیم دراین مورد نظریات خاصی‌اظهار کرده وهریك‌منشأوجودجهان جسمانی راچیزی دانسته‌اند .

طالس‌ملطی اولین فیلسوفی‌است که مادةالمواد ومادهٔ اصلی که منشأ تکوین‌جهان

۱ـ وهذه‌المعانی الثلاثه‌التی یجمعهامعنی العنایةمن‌العلم والرضاوالعلیة کلهاعین‌ذاته بمعنی‌ان ذاته عین‌العلم بنظام‌الخیروعین السبب‌التام‌له وعین‌الرضا وهوالمشیة الازلیةفذاته بذاته صورة نظام الخیرعلی وجه‌اعلی واشرف.. اسفارج ۳ـص۱۱۱ـ وبالجمله کون‌الوجود البسیط‌مشتملا علی کل‌الخیرات عنایة.. شرح منظومه ص ۱۷۲

است آب دانسته است البته این‌عقیده‌دراساطیر وداستانهای قبل‌ازاونیز موجود بوده‌است لیکن اونظریهٔ‌خود رابرمبنای درست فلسفی‌توجیه وتفسیر نموده‌است .

انکسیمنس‌مبدء اولیه جهان وجود را هوا میدانسته‌است و کلیهٔ موجودات‌عالم‌را پدیدآمده ازهوا میداند.

انکسیمندروس مادهٔ اولیهٔ‌عالم‌وجود و کائنات راامری نامحدودونامعلوم‌میدانسته است وبالاخره عنصریکه این فیلسوف قائل بوده‌است بی نام ونامحدود ونامعین‌است و بی آغاروبی پایان است وجاوید وجامع جمیع اضداد است .

رواقیان مبدءالمبادی واصل عالم آفرینش راعددمیدانستند وتمام‌امورمادی‌ومعنوی رابوسیلهٔ فرضیهٔ عددتوجیه وتفسیرمینمودند .

انکساکورس که پیشرو مذهب اتم وذره‌است ماده اولیهٔ جهان وجود و کائنات را ذره‌میدانسته‌است.

آنچه ازمنابع تاریخی بدست می‌آید نظریه چهارعنصری مربوط بامپدوکلوس میباشد اواولین فیلسوفی‌است که اصول عالم رابرچهارعنصر قرارداده‌است که‌باضافهٔ‌محبت وغلبه اساس کون ونظام وجود راتشکیل‌میدهند .

عنقا ـ عرفابعقل فعال‌عنقا میگویند .

عوالم‌اربعه ـ مراد ازعوالم‌اربعه درفلسفهٔ اشراقیان عالم‌انوار مجردهٔ‌عقلیه‌و عالم انوارمدبره یعنی نفوس ناطقه وفلکی وانسانی وعالم برزخ‌وعالم‌صورمعلقه است.

شیخ اشراق گوید عوالم اربعه عبارت اند از :

الف ـ عالم انوار قاهره که عالم‌انوارمجردهٔ عقلیه‌اند .

ب ـ عالم انوار مدبره که عبارت ازعالم انوار مدبرهٔ‌اسفهبدیهٔ فلکیه و انسانیه است.

ح ـ عالم برزخیات که عبارت ازعالم حس میباشد .

د ـ عالم صور معلقهٔ ظلمانیه که عالم مثال وعالم خیال‌است که بنام عالم‌اشباح‌هم

نامیده شده‌است وقدما آنرا عالم مقدار نامیده‌اند.[1]

عوالم عالیه ـ عالم مجردات طولیه وعرضیه وصور مجرده و مثل معلقه راعوالم عالیه نامند.

عیـن ـ کلمهٔ عین درفلسفه بمعنای خارج است موجود عینی یعنی موجودیکه‌در خارج ازذهن واعتبار تقرر دارد وبالجمله ظرفی است که آثار وجـودی مخصـوص اشیاء منوط بوجود اشیاء در آن ظرف است رجوع شود بکلمهٔ اعیان[2]

عین‌الثابت ـ درتحت‌عنوان اعیان‌ثابته‌بیان

این اصطلاح راغزالی بااضافه کردن قید انسانی یعنی اضـافه کردن کلمهٔ انسان «العین‌الثابت من‌الانسان» بکـار برده‌است وازآن اراده کرده‌است. آنچه رابعدازمرگ‌از انسان باقی میماند رجوع شود باجزاء اصلیه..

۱ ـ العوالم الاربعة الاول الانوار القاهره وهو عالم الانوار المجردة العقلية الثانی الانوار المدبرة وهو عالم الانوار المدبرة الاسفهبدية الفلكية والانسانية والثالث البرزخيات وهو عالم الحس الرابع العالم الصور المعلقة الظلمانية وهو عالم المثال والخيال وهذه العالم المذكور تسميه عالم الاشباح وهو الذی اشار اليها الاقدمون فی الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسی و به تحققت وبعثت الاجساد. شرح حکمة الاشراق ص ۵۱۵

۲ ـ شفا ج ۲ ـ ۴۵۲

غ

غایت ـ کلمهٔ غایت درلغت بمعنای نتیجه واثر آمده است.

ازنظر اصطلاح فلسفی‌هر گاه آثارو نتائج مترتب برفعلی باعث صدور فعل ازفاعل گردد آن آثار ونتائج را غرض و علت غائی آن فعل مینامند و بدیهی است که فاعل مستکمل بآن آثارو نتائج میباشدو بعبارت دیگر فاعل فعل رابرای رسیدن بآن آثارو نتائج انجام‌میدهدومحتـاج بآن‌میباشد.

وهر گاه باعث وبرانگیزنده بر فعل آثارو نتائج مترتبه برفعل نباشد آن آثارو نتائج مترتبه را منفعت مینامند پس اگر منظورفاعل‌وآنچه اورا برانجام فعل برانگیخته است همان آثار مترتبه باشد غایت است ودر غیر اینصورت منفعت و ممکن است بر یك فعل‌آثار ونتائج زیادی مترتب باشدو لکن باعث وبرانگیزندهٔ فاعل‌و آنچه منظور فاعل ازانجام فعل میباشد قسمتی از آن‌آثار باشددراینصورت هم غایت موجود است وهم‌منفعت زیراآن قسمت ازآثار که برانگیزندهٔ فاعل برانجام فعل است غایت استو آن‌قسمت از نتائج که از آثار قهری فعـل است ودر عین حال مورد نظر فاعل نیست فائـده محسوب میشود.

درهرحال مراد حکما که گویند افعال خدا معلل باغراض نیست این است که‌برانگیزندهٔ اوآثار ونتائج افعال نیست که عائد باوشود وبعبارت دیگر مستکمل و محتاج بآثار مترتبهٔ برفعلش نیست.

سیدشریف گوید غایت عبارت ازچیزی است که فعل برای آن انجام میشود یعنی

هدف ازفعل آن میباشد.[1]

ماحصل کلام آنکه غایت درفلسفه بدو معنی استعمال شده است یکی آنچه‌فعل برای آن انجام میشود ودیگر آنکه فعل وحرکت بآن منتهی میشود (ما الیه الحرکة ومالا جله‌الحرکة).

درباب علت غائی گفته شده است که علت فاعلیت فاعل غایت است وصورت نفسی وذهنی غایت مقدم برسایر علل استو لکن تحقق خارجی آن بعد از علل دیگر است.

شیخ گوید کلیهٔ حرکات ومتحرکات راغایتی میباشد اعم ازغایت‌ما الیه‌الحرکت یامالا جله‌الحرکت وغایت بمعنای دوم در تمام حرکات و متحرکات موجود است زیرا بناچار هرحرکتی منتهی به‌هدف وغایتی خواهد شد.[2]

حاجی‌سبزواری گوید غایت مشترك‌است‌میان ماالیه الحرکت ومالاجله‌الحرکت وبنا براین فاعل هرحرکت‌ومبدء آن منحل به‌چند فاعلو مبدء (قریب واقرب یعیدوابعد) میشودو برای هریك ازآنها بعداز تحقق وحصول غایتی است.[3]

---

۱ ـ دستورالعلماء ج ـ ص۲ تعریفات سید شریف ـ ص۱۰۷ ـ شفاج۲ـص۵۳۹ـالنزاع بین‌الفلاسفه والاشاعرة فی‌اثبات العلل والغایات للاشیاء وعدمه فلکل فعلو حرکة غایة و سبب عند الحکماء و لیس کذالك عند هولاء لانهم ینکرون العلة والمعلول و ینکرون الایجاب والاستلزام فی‌الفاعل مطلقا ـ اسفارج ۱ ـ ص۱۱۵

۲ ـ شفا ج ۲ ـص ۵۳۹

۳ ـ فغایة ما الیه‌الحرکة مالا جله‌الحرکة‌غدت مشترکة فتستعمل بالمعنیین ففاعل کل حرکة ومبدءها کانه تنحل بفواعل ومباد قریب واقربو بعید ولکل منهما حیث تحقق غایة فغایة المحرکة العاملة للتحریك او لهما ای‌ما الیه الحرکة وربما ماالیه الحرکة محرکة شوقیة عنی فاتحد الغایتان کما من حیزبحیز ساما من الاول‌ترادی تنضجر من موضع فتخیل صورة موضع آخر فتشتاق الیه فتحرك نحوه وینتهی حرکتك الیه‌فنفس ما الیه‌الحرکة‌غایة للشوقیة ایضاً وربما غایتها لاتتحد بغایة الشوقیة وح فغایة‌لقوة فی‌العضلة مثل غایة‌الطبایع دواماً حاصلة‌فتلك القوة‌کانها طبیعة جمادیة و الطبیعة کانها قوةمحرکة*

آخوند ملاصدرا گوید وغایت گاه نفس فعل است و گاهی نفعی است که تابع‌فعل است و گوید میان حکماء واشاعره درائبات علل وغایات وعدم آنها برای اشیاء اختلاف است بدین بیان:

که برای هرفعلی وحرکتی درنزد حکماء غایتی است ونزد اشاعره چنین‌نیست که هر فعلی را غایتی باشد زیرا آنان اصولا منکر علل ومعلول یعنی علیت‌و معلولیت و ایجاب واستلزم درفاعل‌اند اعم ازآنکه واجب الوجود باشد یاغیره بر مبنای بیان خود درمورد ترجیح بلامرجح که قائل اند ولکن اختلاف میان حکما و معتزله بدین مثابت نیست بلکه غایت زائد برذات حق تعالی‌را معتزله درست میدانند وحکما گویند که‌فعل حق‌مطلقاً متوجه‌ومعلل باغراض نیست که عائد برذات اوشود بلکه غرض ایصال‌هرممکنی است بکمال مطلوب وممکن خود وبهرحال برافعال خدا غایات واغراض مترتب‌میشود نه‌آنکه دواعی واغراض خاصی محرك وباعث برافعال حق‌باشد چنانکه معتزله گویند

وبعبارت دیگر معتزله گویند که افعال خدا برای غایات‌وغرضی است که عائد ببندگان شودوهمان غایات و اغراض است که باعث و محرك بر افعال حق استو لکن حکما گویند افعال خدا منتهی باغراض وغایاتی است که عباد ازآن منتفع میشوند.

و درمورد افعال خاصه برای هر فعلی سبب غائی‌وغرضی است برای فاعل آن که آن‌سبب وغرض محرك اواست که فاعل بواسطه‌آن کمال یابد.[1]

وباید توجه داشت که علت‌غائی همانطوریکه بیان شد درحقیقت علت فاعلی‌است زیراعلت فاعلیت فاعل درحقیقت اواست وبنابراین فاعل اول‌اواست یعنی‌اواست فاعل فعل از آن جهت که فاعل بالفعل‌است وغرض‌است ازآن جهت که ملحوظ فاعل‌است درفعل خودوبنا براین فاعل وغایت ذاتاً متحد واعتباراً متغایرند.

ویك‌شیء‌است که علت‌غائی و غرض مینامند وهمین‌طورست که فائدهٔ مترتبهٔ برفعل

---

*حیوانیة فلهذا وللطبایع غایات شوقیة غایتها ان‌لم تتحدلها مقیساً الی‌الشوقیه‌ففعله‌الباطل عد... شرح منظومه ص ۱۱۹

۱ـ اسفارج ۳ـ۸۰ـ۸۱

وغایت که «ما انتهی الیه الفعل» است ذاتاً متحد و اعتباراً متغایرند و بنابراین خیریت و تمامیت که لازمهٔ وجود فعل‌اند در خارج از آن جهت که مترتب بر فعل‌اند فائده‌اند و از آن جهت که فعل منتهی بآنها میشود غایت! ندودر افعال فاعل مختار چهار امر است که بیان شد و اغراض و غایت بطور متسلسل مترتب‌اند تا آنکه منتهی شوند بغرض اخیر که مبدء ومنتهای همهٔ آنهااست که غرض حقیقی ومآل همه آن می‌باشد ودراین صورت عالم صغیر یعنی انسان کامل اعظم فاعل وغایت واول وآخر او ذات حق تعالی است [1]

غضب ـ غضب عبارت ازشوق بدفع مضار وآنچه منافر طبع است میباشد وبعبارت دیگر قوهٔ که باعث بردفع مضار وخطرات وآنچه منافی باطبع است غضب مینامند ومنشأ آن حس صیانت ذات وحفظ وبقاء نوع است.

غنی ـ موجودی که نه درذات ونه در کمال خود متوقف برغیر نباشد آن موجودرا غنی مینامند درمقابل موجود فقیر که درذات ویا کمالات خودنیازمندبغیر است [2]

غیب الغیوب ـ مرتبهٔ احدیت رامرتبه غیب الغیوب وغیب المکنون وغیب المصون مینامند.

غیریت ـ غیریت مقابل هوهویت است وبرچند قسم است که عبارت از

۱ ـ غیریت درجنس

۲ ـ غیریت درنوع

۳ ـ غیریت درفصل

٤ ـ غیریت درعرض.

غیرمتناهی ـ غیرمتناهی درفلسفه بمعنای بی‌حد ونهایت است ودرعرف معمولا باشیاء وامور یکه عدداً ویاامتداداً بحساب وشماره نمی‌آیند یعنی حساب واندازه گرفتن آنها دشوار باشد بی‌نهایت وغیر متناهی میگویند.

غیرمتناهی بودن ازنظر فلسفه برچند نوع است ازاین قرار:

۱ ـ ج ۳ ـ اسفار ـ ص ۸۱

۲ ـ یاایهاالناس انتم الفقراء والله هوالغنی ـ قرآن مجید

غیرمتناهی تحتی ـ غیر متناهی تحتی در مقابل غیر متناهی فوقی بکار برده‌شده است مورد استعمال این اصطلاح ممکنات وعالم خلق است که گویند جهان جسمانی عدة ومدة متناهی میباشد و غیرمتناهی بودن درابعاد واجسام باطل است درمقابل اصطلاح غیرمتناهی فوقی که مورد استعمال آن اسماء وصفات الهی وصقع ربوبی است چنانکه گویند علم خدانامتناهی است عدة ومدة وفوق لایتناهی است.

در هر حال اصطلاح متناهی و یا نا متناهی بودن هر گاه در ممکنات بکار برده شود مقید بقید تحتی است وهر گاه درمورد اسماء وصفات و کمالات حق بکار رود مقید بقیدفوقی است.

غیرمتناهی شدیـ یعنی امریکه درمراتب شدت وقوت غیرمتناهی باشد وبالجمله گویند ذات حق غیرمتناهی است ازلحاظ شدت وعدت و مدت یعنی در هیچ یك از این مواردودرهیچ یك ازصفات و کمالات خود بهیچ وجه وبهیچ نوع متناهی نیست.

غیرمتناهی عدیـ اموریکه برحسب عده غیرمتناهی باشندنه ازلحاظ مدت غیر متناهی عدی مینامند.

غیر متناهی مدیـ اموریکه ازلحاظ مدت غیرمتناهی باشند و بعبارت دیگر از لحاظ زمان غیرمتناهی باشند ونیز اموریکه فوق زمان باشند ومحدود بزمان نباشدغیر متناهی مدی میباشند وامری که اول واخری نداشته باشد غیرمتناهی مدی است.

غیرمتناهی یقفیـ مراد از غیر متناهی یقفی تسلسل و نا متناهی بودن در امور اعتباری است که‌بر حسب اعتبار معتبر میباشد.

شیخ‌الرئیس درمقام بیان اقسام فروض در نامتناهی بودن و ذکر شقوق و ظنون و واشکالاتیکه شده‌است ودفع آنها گوید:

اکنون باید دید که وجود نامتناهی دراجسام چگونه است واما غیرمتناهی بودن درامور غیر طبیعی وآنکه آیا غیر متناهی بودن در آنها درعدد است یا درقوت ویا غیر آن درمحل دیگر بحث میشود ونیزلازم است که نامتناهی بودن در کمیات ذو وضع ودر

۱ ـ دستورالعلماء ج۳ـص ۷

اعداد ذوترتیب دروضع ویاد طبع راموردتوجه قرار دهیم وبررسی نمائیم که آیا غیر متناهی بودن در آنها درست است یانه .

اولین چیزیکه باید مورد لحاظ قرار گیرد مفهوم نامتناهی بودن است .

غیر متناهی گاه اطلاق برحقیقت شود یعنی استعمال نا متناهی بودن گاه بمعنای حقیقی آن استو گاه بمعنای مجازی .

معنای حقیقی غیرمتناهی بودن گاه اطلاق برجهت سلب‌مطلق میشود و گاه‌برجهت سلب‌مطلق گفته نمیشود قسم اول عبارت ازاین است که امری مسلوب باشد ازآن معنای نهایت باینکه برای آن کمیتی نباشد چنانکه گفته‌شودنقطه‌را نهایتی نیست زیرا خودنقطه نهایت است .

قسم دوم گاه درمقابل تناهی حقیقی گفته میشودو آن عبارت ازچیزی است که‌از شأن آن متناهی بودن است این نوع غیرمتناهی بودن نیز بردو وجه‌است یکی آن که‌از شأن طبیعت ونوعش این است که متناهی باشد ولکن ازشأن‌خود وشخصش آن این نباشد که متناهی باشد مانند خط غیر متناهی .

اگرچنین خطی باشدو قسم‌دوم آنکه‌ازشأن آن‌باشد که‌اورا نهایت باشد لکن‌بالفعل موجود نباشد مانند دائره .

اما غیر متناهی مجازی عبارت از چیزی است که حدی نداشته باشد یعنی تحدید آن دشوار وناممکن باشد .

درهرحال غرض ما این است که اکنون بحث کنیم که آیا از اجسام چیزی‌هست که ازلحاظ مقدار وباعدد نامتناهی باشد .[1]

بعداً شیخ اقسام و فروض غیر متناهی بودن در کمیات و اجسام ودر اعداد و در تأثیرات‌وقوی راذکر وباطل کرده ودلائل‌وشکوک‌وایراداتی که‌شده‌ذکرودفع نموده‌است.

۱ ـ شفاج۱ـ ص۹۸ ـ ۹۹ـ تعلیقه برمنظومه ص ۲۹ اسفارج ۳ ـ ص ۱۸۱ـتعلیقه بر منظومه ص۱٤۸

ف

فاعل ـ کلمهٔ فاعل درلغت بمعنای کننده کاراست آنچه از کلمهٔفاعل مفهوم‌واراده میشود کنندهٔکاروانجام دهندهٔ فعلی‌است که فعل اومقرون باختیار واراده‌اش باشد و ازاین جهت است که‌عنوان فاعلیت‌درموردی صادق است که‌واویك «آن»هم باشد متلبس‌بفاعلیت نباشدوبعبارت دیگرازلحاظ مفهوم عرفی فاعل بکسی گویند که فعلش مقرون باراده‌اش باشد وبنابراین یك‌آن‌هم که شده است باید متصف بفاعلیت نباشد تامریدومختار بودن آن معلوم شودودراصطلاح فلسفی اکثر کلمهٔ فاعل مرادف باعلت آمده‌است.

فلاسفه فاعل رابرحسب تقسیم‌اولیه بدوقسم منقسم کرده‌اند یکی فاعل مختار و دیگری فاعل موجب.

قوهٔ فاعله بقوهٔ محرکهٔ عضلات میگویندو قوهٔ عامله هم‌مینامند.

ازنظرعرفی میان قوهٔ عامله وقوهٔ فاعله فرق است.

وبالجمله کلمهٔ فاعل درفلسفه مقابل قابل بکاربرده شده وبمعنای تاثیر کننده‌واثر گزارنده است چنانکه قابل بمعنای قبول کننده اثراست ازفاعل.

ابوالبرکات بغدادی میگوید فاعل به‌چیزی گفته میشود که در امری تأثیر کند و تأثیرآن سبب استحالهٔ متأثرشود وآنچه فعل ازوصادر میشود فاعل گویند وآنچه‌اثرفعل درآن واقع میشود قابل مینامند وقابل همان محل وهیولا وموضوع است برای‌آنچه از فاعل درآن حاصل میشود[1]

۱ـ ثم‌ان‌الخواص فی‌عرفهم‌سموا کل‌فاعل علة ولم یسموا کل‌علة فاعلافکان الفاعل بحسب‌العرف‌الاول مایفعل بحرکة وزمان والعلة مایوجدعنه‌المعلول‌فی‌غیرزمان واعرف*

صدرا گوید فلاسفه الهی از کلمهٔ فاعل مبدء ومفید وجود را اراده میکنند وفلاسفه طبیعی مبدء حرکت رااراده مینمایند وخود گوید آنچه شایسته‌تر باسم فاعل است همان معنای اول میباشد[1]

فاعل بالتجلیـ فاعل بتجلی فاعلی است که علم تفصیلی آن بفعلش قبل ازفعلش باشد وفعل اومقرون بداعی نباشد و علم او هم زائد برذاتش نباشد بلکه عین ذاتش باشد و افعالش عبارت ازظهورذات وتجلیات آن باشد چنانکه فاعلیت حق تعالی باین معنی است.

فاعل بالتسخیرـ فاعل بتسخیر فاعلی است که منشأ فاعلیت آن طبیعت باشد بااستخدام قوای قاهره وبعبارت دیگر فاعل بتسخیر فاعلی است که شاعر بفعل خود باشد و لکن فعلش بدون دخالت اختیارش باشد باوجود آنکه از شأن آن اختیار داشتن است یعنی باداشتن اختیار وشعور فعلش مستند باختیارو اراده‌اش نباشد این نوع فاعل رافاعل بالجبر هم نامیده‌اند.[2]

فاعل بالذاتـ فاعل بالذات فاعلی است که بذاته وبلاواسطهٔ امری دیگر منشأ صدور فعل باشد مانند حرارت که فاعل بالذات برای احراق است وبالعرض فاعل برای رفع برودت است.

فاعل بسیطـ فاعل بسیط فاعلی است که فاعلیت او ازجهات واعتبارات مختلف نباشد واحدی الذات باشد ومن جمیع الجهات بسیط الذات باشد واعتباری دون اعتباری در او راه نداشته باشد.

ودرعین وحدت وبساطت عالم وقادروحی وقیوم باشدو آن صفات و کمالات هم عین ذات او باشد و آن ذات باچنین مشخصاتی ذات خدا است.

*منه‌مایعنی بالفاعل مایفعل بقصد طبیعی اوارادی ویعنی بالعلة مایتبعه وجود الامر من غیر قصد منه فکان النار عندهم... فکان الفاعل یقال لمایوجد عنه اثر فی متأثر یحیل ذالك المتأثر ویفسد منه حالة کانت فیه قارة موجودة فیه ...ـ المعتبر ابو البرکات ج ۳ـ ص ٤۹

۱ـ رسائل ملاصدرا ـ ص ۱۵

۲ـ اسفار ج ۱ ـ ص ۱٦۵ـ ففاعل بالطبع اوبالقسر اوبالقصد او بالجبر بالتسخیر فارع مارعوا... شرح منظومه ـ ص ۱۱۳ـ

فاعل بالرضاـ فاعل بالرضا فاعلی است که منشأ فاعلیت اوذات فاعل باشدوباضافه عالم بفعلش باشد بنحوعلم اجمالی که عین علمش بذاتش باشد وعلم تفصیلی که عبارت از نفس وجود فعلش باشدوبعبارت دیگر عالم بفعلش باشد ولکن علم او بفعلش عین فعلش باشد وعلم اوبذاتش علم اجمالی بفعلش باشد که درعلم اجمالی علم عین عالم است ودرعلم تفصیلی علم اوعین معلوم است.

فاعل بالطبعـ فاعل بالطبع فاعلی است که فعلش ملایم باطبع آن باشد وعالم و شاعر بفعل خود نباشد مانند فاعلیت نار برای احراق که منشأ اثر وفاعلیت آن طبع نار میباشد.

فاعل بالعنایة فاعل بالعنایت فاعلی است که فعلش تابع علمش باشد وعلم او بخیر مطلق بدون داعی زائد برذات کافی درصدور فعل ازآن باشد وعلاوه فعل آو مجرد علم او بنظام احسن باشد وبعبارت دیگر منشأ فاعلیت اوعلمش بخیر مطلق ونظام احسن وجود باشد وعلمش بنظام وجود عین وجود باشد.

فاعد بالقصدـ فاعل بالقصد فاعلی است که فعل صادر ازاو مسبوق باراده وعلم و متعلق بغرض بوده ودرترجیح یکی ازدوطرف فعل وترك احتیاج بداعی زائد برذات داشته باشد وفاعل وشاعر بفعل خود باشد[1]

فاعل قریبـ فاعل قریب فاعلی است که صدور فعل از او بواسطهٔ امری نباشد ـ و

۱ـ ان الفاعل اما ان یکون له علم بفعله اولا والثانی اما ان یلائم فعله طبعه و هو الفاعل بالطبع اولا فهو الفاعل بالقسر والاول اما ان لایکون فعله بارادته فهو الفاعل بالجبر اویکون فاما ان یکون علمه بفعله مع فعله بل عینه ویکون علمه بذاته هو علمه السابق بفعله اجمالا لاغیر فهو الفاعل بالرضا اولا بل یکون علمه بفعله سابقا فاما ان یقرن علمه بالداعی الزائد فهو الفاعل بالقصد اولا بل یکون نفس العلم فعلیا منشأ للمعلوم فاما ان یکون ذالك العلم بالفعل زائداً علی ذاته فهو الفاعل بالعنایة اولا بان یکون عین علمه بذاته الذی هو عین ذاته وذالك هو العلم الاجمالی بالفعل فی عین الکشف التفصیلی فهو الفاعل بالتجلی ویقال له العنایة بالمعنی الاعم ـ شرح منظومه ـ ص ۱۱۲

مباشرفعل باشد یعنی صدورفعل ازاو بدون واسطه باشد درمقابل فاعل بعید که در صدور فعل ازو باواسطهٔ باشدمانندنفس که فاعلیت او بـاواسطهٔ بدن است وبدون وساطت بدن فعلی ازاو صادرنمیشود وبدین معنی‌فاعل قریب رافاعل بلاواسطه هم‌نامیده‌اند وقوهٔمحر که عضلات که مسبوق بمقدمات عامهٔ فعل است‌نیزفاعل قریب است وبنابرتفسیری عامل‌قریب است .

فاعل‌خاص‌ـ فاعل خاص فاعلی‌است که منشأصدور فعل واحد بروتیرهٔ واحده‌باشد درمقابل فاعل‌عام که منشأصدورافعال متکثره است‌وبعبارت دیگرهر گاه فاعل‌مبدء صدور یك فعل خاص باشد وبروتیره واحده یعنی همیشه منشأیت صدورفعل آن یکسان باشد فاعل خاص نامیده میشود برخلاف فاعل عام که منشأصدور افعال متکثرهٔ مختلفه‌است.

فاعل مختار‌ـ فاعل مختار درمقابل فاعل بالجبراست‌وآن عبارت از فاعلی‌است که منشأ فاعلیت‌آوعلم واراده باضافهٔ اختیارباشد بنحویکه هر گاه بخواهد فعلی راانجام‌دهد واگرنخواهد انجام ندهد بعبارت دیگردرترك وانجام فعل مختار باشد.

فاعل ناقص‌ـ فاعل ناقص فاعلی‌است که صدور فعل ازو مسبوق بمقدمات وامـوری چند باشد وبعبـارت دیگرحصول اثر ازآن منوط ومتوقف برحرکات ومعداتی‌چند باشد درمقابل فاعل تام که بدون معدات وامورديگرمنشأ صدورفعل‌باشد.

فرح‌ـ فرح عبارت از کیفیت‌نفسانی خاصی است که منشأوصول بمطلوب ملذاست درمقابل غم که منشأ احترازاز امور موذی میباشد.

فرد ـ در کلمهٔ حصه‌بیان‌شد که اهل معقول میان فردوحصه‌فرق گذارده و گویند که ماهیت هر گاه باقید وتقیدی موردلحاظ قرار گیردبنحویکه‌هم‌قید وهم‌تقید داخل‌باشد فرد میباشدوبعبارت دیگرماهیت مضافهٔ بقید بنحویکه قید وتقیدهردو داخل‌باشندفرداست وهر گاه قید خارج وتقید که محض اضافه است داخل باشد حصه مینامند مانند وجودات خاصه که هریك حصهٔ وجود مطلق‌اند که از اضافهٔ وجود مطلق بخارج پدید میایند زیرا بنابرقول اصالت وجودیان وجود حقیقت واحدی است متأصل ووجودات خاصه حصصی از آن میباشند یعنی ازاضافهٔ وجود مطلق متأصل بخارج وجودات خاصه که حصصی انـد

پدید میآیند

فساد‌ـ فساد بمعنای درهم ریختن وازبین رفتن و نابود شدن و متلاشی شدن‌است برحسب مورد استعمال وفساد درفلسفه بمعنای زوال صورت ازماده میباشد در مقابل کون که‌حصول صورت برای ماده است چنانکه گویند موجودات جسمانی همواره در معـرض کون وفساداند یعنی صورتی زائل‌شده‌وصورتی‌دیگر پدیده‌میآید .

شیخ درمقام بیان فرق میان کون واستحاله گوید وبعضی از عناصر استحاله شده و تبدیل بعناصر دیگر میشوند واستحاله‌درصورتی است که پس از تغییر و تبدیل هویت جوهری شیء مورد تبدل‌و تحول باقی باشد وبعبارت دیگر نوع جوهرش ازآن جهت که مشار الیه است محفوظ باشد چنانکه آب گرم شود که جوهریت آن باقی است و اگر نوع آن باقی نماند فساد است نه استحاله ودرهرحال پس از ورود و حصول تحـولات و تغییرات بر امری اگر جوهریت نوعیه آن محفوظ باشد استحاله است و الا فساد که از فساد تعبیر یکون مطلق واز استحاله بکون مقید شده است .

وعناصر کون وفساد غیرازلی بوده وبعضی ازبعضی دیگر پدید میایند .

واجسام عنصریه هر گاه بایکدیگر بر خورد کنند بعضی دربعضی دیگر اثر کنند وهریك بواسطه صورت خود فاعل‌وبوسیله ماده خود منفعل میشوند واین انفعالات‌همواره وبطور استمراز دریکی ازدو امرند یاآنکه یکی بردیگری غالب‌شده‌وآنرابجوهر خود تبدیل میکند در این صورت کون بوقوع پیوسته است در نوع غالب و فساد است در نوع مغلوب و هر گاه یکی بر دیگری بنحوی غالب نشود که‌آن را تبدیل بجوهر خود کند بلکه موجب تبدل‌و تحول در کیفیت آن گردد بنحویکه مورد فعل وانفعال باشدو موجب احداث کیفیت متشابه درآن باشد مزاج نامند واین نوع اجتماع را امتزاج مینامندوهر گاه‌اجتماع‌ازقبیل آمیختن آرد کندم‌وجو باشدترکیب‌مینامند [1]

فسخ ـ انتقال نفوس انسانی را بعد ازمرك به نباتات فسخ میگویند رجوع شود بکلمهٔ تناسخ

---

۱ شفا ـ ص ۲۰۲ ـ ۲۰۳

فصل ـ فصل در اصطلاح اهل معقول بمعنای امر ذاتی و ممیز جوهری است که انواع مختلف را ازاشتراك درجنس جدا میسازد وبعبارت دیگرذاتی مخصوص بهرنوعی را فصل آن نوع نامیده‌اند زیرا موجب فصل وجدائی هرنوعی ازنوع دیگراست وازاین جهت مقسم جنس ومقوم نوع میباشد .

فصل اشتقاقیـ منشأ فصل منطقی را فصل اشتقاقی نامیده‌اند که در انسان نفس ناطقه باشد ودرهرحال بیان شد که فصل محصل جنس است ومقوم نوع باین معنی که جنس امری است مبهم وفعلیت وتحصل آن به فصل است وفصل علت وجودی جنس است چنانکه محصل ماده است زیرا جنس وهیولا ازلحاظ ابهام یکسانند وهمانطوریکه صورت جسمیه علت وجود وتحصل هیولا است وصورت نوعیه منشأ کمال اواست فصل نسبت بجنس علت وجود اواست ومنشأ کمال نوع است

صدرا گوید فصل اخیر هرنوعی واجد جمیع مراتب و کمالات نوع است وازآن جهت فصل نوعی را فصل کمال هم نامیده‌اند .[1]

حاجی گوید فصل منطقی عبارت ازامری است که لازمهٔ فصل حقیقی است مانند ناطق یانطق برای انسان که فصل حقیقی نمیباشد زیرا اگر مراد از نطق نطق ظاهری باشد از کیفیات مسموعه است و اگر نطق باطنی باشد که ادراك کلیات است کیف یا اضافه است یا انفعال است وهمه آنها اعراض اند وفصل اشتقاقی یعنی مشتق منه ومحکی عنه مانند مبدء فصل منطقی است وملزوم آن است مانند ذانفس ناطقه بودن انسان وذانفس صاهله بودن فرس .[2]

صدرا گوید مقصود این است که معانی مختلفهٔ موجودهٔ بوجودات متعدده گاهی موجود بوجود واحداند مانند فصل اخیر انسان که عبارت از ناطق و بلکه نفس انسانی باشد از آن جهت که مفهوم جوهر و مفهوم جسم طبیعی و مفهوم نامی ومفهوم

۱ ـ ان کلا من الفصول الاشتقاقیة التی هی مطابقة للفصول المحولة والمنطقیة باصطلاح آخر غیر الذی یذکر فی المنطق الذی هو نحو خاص من الوجود الخارجی . . ان وجود الفصل الاشتقاقی وهو الصورة النوعیة فی الخارج مضمن فیه المعنی الجنسی .. اسفار ج ۳ ـ ص ـ ۵۵ فالنطق محمول بالاشتقاق والناطق محمول بالمواطاة ـ شرح قیصری برفصوص ـ ۲۳

۲ ـ شرح منظومه ص ۹۵

حساس همهٔ آن ها موجود بوجود ناطق اند درنوع انسانی .[1]

حاجی مجدداً گوید پس نفس ناطقه که فصل اخیر انسان است از آن جهت که بسیط الحقیقة است جامع جمیع کمالاتی است که در تحت نفس ناطقه است یعنی جامع جمیع کمالات موجودات مادون است ومشتمل بروجودات جوهر و جسم معدنی و نامی وحساس ومتحرك بالاراده است بنحو بساطت ووحدت وهذیت آن بدو است .[2]

فضیلت ـ فضیلت درمقابل رذیلت است رؤس فضائل عبارت از شجاعت ، عفت و حکمت که سه صفت اصلی اخلاق حسنة وممدوحه اند میباشد.[3]

فعل ـ فعل در فلسفه یکی ازمقولات نه گانه عرضی است وعبارت ازتحریك در کیف است و امر متکیف را مقولهٔ انفعال یا ان ینفعل مینامند وبعبارت دیگر حالت مؤثریت چیزیرا درچیزی دیگر فعل یا مقولهٔ ان یفعل گویند وحالت متأثریت شیء را از شیء دیگر مقوله انفعال یاان ینفعل مینامند .

خروج ازقوه بفعل رانیز فعل میگویند که گاه دفعی است که بنام فساد و کون خوانده میشود و گاه تدریجی است بنام استحاله نامیده شد است و انتقال تدریجی راحرکت هم نامیده‌اند،

معنای دیگر فعل که مقابل قوه است که جنبه فعلیت وشیئیت و تحصل اشیاء باشد چنانکه گویند موجودات ازلحاظ قوه وفعل بر سه قسم‌اند.

۱ آنچه ازهر جهت بالفعل باشد

۲ آنچه ازهرجهت بالقوه است

۳ آنچه از جهتی بالفعل وازجهتی بالقوه است قسم اول مانند مفارقات نوعیه ازعقول ونفوس کلیه قسم دوم مانند کلیهٔ موجودات مادی ومادیات جهان ناسوت قسم سوم مانند هیولای

۱ ـ اسفارج ۳ ـ ص ۵۶

۲ ـ شرح منظومه ـ ص ۹۶ـ۹۵

۳ ـ اسفارج ۳ـ ص ۳۷

محض بر بنا بر آنکه قوهٔ محض باشد وشائبهٔ فعلیت نداشته باشد[1]

افعال باعتبار غایاتی که بر آنها مترتب میشود بطور (مطلق اعم ازما الیه وما لاجله) بر شش قسم اند بقرار زیر.

فعل باطل

فعل جزاف

فعل ضروری

فعل عادی

فعل محکم-

توضیح آنکه اولا غایت باشتراك صناعی بر دو نوع است یکی غایت بمعنای «ما الیه الحرکة» ودیگری غایت بمعنای «مالاجله الحرکة»

وثانیاً انجام و تحقق هرفعلی بدنبال مقدمات ومبادی چندی انجام میگیرد که بعضی از آن مقدمات ابعد (مبدء اول) وبعضی بعید (مبدء متوسط) و بعضی قریب وبرخی دیگر اقرب اند

مبدء اول وابعد عبارت ازعلم است وآن اعم است ازعلم تصوری وتصدیقی.

مبدء بعید عبارت ازمیلی است که منبعث ازقوهٔ شوقیه است.

مبدء قریب عبارت ازاراده است که بدنبال شوق مؤکد حاصل میشود.

مبدء اقرب قوهٔ مودعه ومنبعثه وقوهٔ عامله است.

ثالثاً غایت قوهٔ عامله همواره (ما الیه الحرکة) است و غایت قوهٔ شوقیه گاه غیر از غایت قوهٔ عامله است در اینصورت مبدء بعید که قوهٔ شوقیه است با قوهٔ اقرب که قوهٔ عامله است درغایت متحد میشوند و گاه غایت قوهٔ شوقیه «مالاجله الحرکة» است دراین صورت دو مبدء درغایت مختلف میشوند. مثال اول مانند انتقال شخصی ازمحلی بمحلی دیگر ازجهت تنفری که ازمحل اول دارد که غایت قوهٔ عامله وصول بمحل دوم است له «ما الیه الحرکة» است وغایت قوهٔ شوقیه نیز وصول بموضع دوم است بدون غرض و هدف

شفاء ۱ـ ص ۵۳

دیگر و مثال دوم انتقال از محلی بمحل دیگر است برای ملاقات دوست که غایت قوهٔ عامله وصول بمحل دوم است وغایت قوهٔ شوقیه ملاقات دوست است درآن محل.

درصورت اختلاف دومبدء درغایت هرگاه غایت شوقیه که «مالاجله الحرکة» است حاصل نشود آن فعل راباطل مینامند.

ومبدء اول فعل که مبدء ابعد ومبدأالمبادی است اگر تخیل باشد با انضمام تعقل وتفکر آن فعل را محکم مینامند واگر تخیل محض باشد خود بردوقسم است.

اول آنکه قوهٔ شوقیه که مبدء بعید است باقوهٔ عامله که مبدءاقرب است درغایت متطابق باشد باین معنی که غایت قوهٔ شوقیه نیز «ما الیه الحرکة» باشد آن فعل راعبث مینامند.

دوم آنکه غایت قوهٔ شوقیه باغایت قوهٔ عامله مختلف باشند این شق نیز برچهار قسم است.

اول آنکه تخیل بتنهائی وبدون انضمام امری دیگر مبدء اول باشد چنین فعلی را جزاف میگویند مانند بازی اطفال.

دوم آنکه تخیل با انضمام ومشارکت طبع مبدء اول باشد آن فعل رافعل طبیعی مینامند مانند تنفس معمولی انسان.

سوم آنکه تخیل بامشارکت مزاج مبدء ابعد فعل باشدآن فعل را فعل مزاجی میگویند.

چهارم آنکه تخیل با انضمام عادت مبدء ابعد فعل باشدآن فعلرا عادی مینامند.

فعل طبیعی ومزاجی را قصد ضروری هم نامیده‌اند

فکر - فکر عبارت از ترتیب امور معلومه برای رسیدن بمجهولات تصوری و تصدیقی است.

صدرا گوید فکرعبارت از انتقال نفس است ازمعلومات (تصوری وتصدیقی) بدیهی حاضر بمجهولات وبعبارت دیگر حرکت ازمبادی تصوری وتصدیقی بطرف مقصود که کشف مجهول است.

فکر درفلسفه برسه معنی اطلاق شده است .

الف ـ حرکت نفس درمعقولات که مقابل تخیل که حرکت در محسوسات است میباشد

ب ـ حرکت ازمطالب بمبادی وازمبادی بمطالب بطور تدریج یعنی مجموع دو حرکت است ومقابل این‌معنی حدس است که انتقال ازمطالب بمبادی وازمبادی بمطالب میباشد بطور دفعی .

ج ـ حرکت نفس را نیز فکر میگویند یعنی گویند فکر عبارت از حرکت نفس است.

تفتازانی گوید فکر عبارت ازملاحظهٔ معقول برای تحصیل مجهول میباشد.

وگاهی ازنفس ناطقه تعبیر بفکر نطقی شده است [1]

فلسفه ـ کلمهٔ فلسفه لغت یونانی است ومشتق از فیلا سوفیا یعنی محب حکمت است (دوستارحکمت) .

صدرا گوید اولین کسیکه علوم عقلی را نامگذاری کرده است و کلمهٔ برای نام گذاری آن انتخاب کرده است که بمعنای محب حکمت است فیثاغورس میباشد . [2]

حکما تعاریفی چند برای حکمت کرده‌اند که مشهورآن تعاریف ازاین‌قراراست

الف ـ بعضی گویند فلسفه عبارت از علم باحوال حقایق موجودات است باندازهٔ قدرت وتوانائی بشر .

ب ـ بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت ازتکمیل نفس‌وقوای نفسانی است دردوجنبهٔ‌علم وعمل .

ج ـ بعضی گویند فلسفه عبارت ازتشبه بذات احدیت میباشد .

۱ـاسفارج۲ ـص۱۵۷ـ تعلیقهٔ آقای آملی برمنظومهٔ سبزواری ص ۲۱۳ ـ اسفارج ۲ ـ ۱۷۳ ـ ۱۷۸ اسفار ج ۱ ـ ص ۳۲۸ ـ دستور العلماء ج ۳ ص ۴۳ ـ الفکر حرکة من المبادی ومن مبادی الی المرادی ـ شرح منطق‌منظومة ـ ص ۸

۲ ـ رسائل ملاصدرا ص ۶۸ ـ اسفار ج ۳ ـ ۱۲۳ ـ ص ۵ ـ شفا ح ۲ ـ ص۲

د ـ بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت ازحرکت نفس است درجهت کمال ممکن

ه ـ بعضی گفته‌اند فلسفه عبارت از وسیلهٔ ایست برای آنکه انسان‌را عالم عقلی مشابه باعالم وجود عینی گرداند .

و ـ بعضی گویند فلسفه عبارت ازتشبه بذات خدا است باندازهٔ قدرت و توانائی بشری جهت تحصیل سعادت ابدی ـ [1]

وهمانطوریکه اشاره شد وصدرا دررسائل خود گویداولین کسیکه دریونان‌باستان فلسفه را بمعنای علمی ازعلوم موردتوجه قرارداده فیثاغورس حکیم یونانی است ولکن بنظر غالب هرودوت‌است اواولین کسی بوده است که کلمهٔ تفلسف رابکار برده است.

افلاطون گفته است فیلسوف کسی است که هدف او رسیدن بمعرفت امور ازلی یا معرفت حقایق اشیاء باشد .

رواقیان غایت فلسفه‌را حیات عملی میدانستند .

درآغاز امرفلاسفه ومتفکران یونانی توجه ونظر فلسفی خودرابه‌فکر کردن در اطراف جهان محسوس وماده ومادیات معطوف کرده‌اند وهمواره‌سعی نموده‌اند که حقایق عالم راازآن راه‌توجیه وتفسیر نمایند .

مهمترین نظریه فلسفی درقدیم که‌مدتها فکربشررابخودمشغول کرده وبعدامتروك گردیده‌است نظریهٔ ذریون میباشد که شرح آن گذشت .

فلسفهٔ اولی ـ علم‌مابعداز طبیعت رافلسفهٔ اولی‌مینامند .

در کلمهٔ مابعد ازطبیعت بیان شده‌است که کلمهٔ مابعدازطبیعت ازلحاظ تاریخی چه تحولاتی پیدا کرده‌است ودرهرحال چنانکه گفته شد ودربیان معنای کلمهٔ حکمت اشاره گردید فلاسفه بطور کلی علوم فلسفی رابه تقسیم اولیه منقسم بدوقسم کرده‌اند که عبارت ازحکمت وفلسفهٔ عملی وحکمت وفلسفهٔ نظری باشدوبرای‌هریك‌تقسمات‌دیگری نیز قائل شده‌اندازاین‌قرار که گویند

حکمت عملی‌برسه قسم‌است .

۱ـ شرح حکمة‌الاشراق ص ٤ ـ دستورالعلماء ح ۳ ـ ص ۳۶ ـ ۴۳

الف ـ تهذیب اخلاق که تزکیهٔ نفس ازرذائل ومتجلی‌شدن به صفات محمـوده را بانسان میآموزد .

ب ـ تدبیر منزل که علم اداره منـزل ویـا جـامعهٔ کوچك داخلی را بـه انسان می آموزد .

ج ـ سیاست مدینه که اموراداده شهر ومملکتی‌رابه‌بشرمیآموزد.

و ـ حکمت نظری‌نیز برسه‌قسم‌است‌ازاین‌قرار:

الف ـ فلسفه اولی که بحث ازاموری میکند که نه ذهناً ونه‌خارجاً احتیاجی‌بماده ندارند .

ب ـ فلسفهٔ اوسط که بحث آن از اموری‌است که دروجـود خـارجی نیـاز بماده دارد .

ج ـ فلسفه ادنی که بحث از اموری میکند که مادی محض اند و علم طبیعی هـم می‌نامند .

قسم اول‌الهیات بمعنای اخص وبحث از وجود خدا وصفات واسماء اووعقول‌مجرده است .

قسم دوم ریاضیات است .

قسم سوم طبیعیات واجسام وجسمانیات است

ارسطو فلسفه را به فلسفهٔ نظری وعملی وشعری تقسیم کرده‌است .

افلاطون نیز فلسفه راسه بخش کرده است که عبارت‌ازجدل وطبیعی و اخلاق‌باشد

فلك ـ فلك جسمی کری‌الشکل که قابل‌خرق والتیام نمیباشد و یاجسمی است کری‌الشکل محاط بدو سطح متوازی که مرکز آن دوسطح یکی‌میباشد .

قبلا اشاره شد که فلاسفه دربیان‌چگونگی نظام آفرینش وخلقت‌جهان‌میگویند : که‌اول ماصدرازذات‌حق‌تعالی عقل‌است وازعقل‌اول باعتبارجهت خستی که‌داردفلك‌الافلاك خلق شده‌است وبه ترتیب افلاك دیگر وبالجمله حکما بعد ازعالم مجـردات در نظـام خلقت عالم جسمانی راقرار داده‌اند وآنرا مرکب ازنه فلك تودرتو میدانند که محیط و

محدد همه را فلك‌الافلاك وفلك‌اقصی وفلك اطلس وغیره نامیده‌اند .

دوم فلك ثوابت که درزبان متشرعین کرسی نامیده‌شده‌است ومرکزاستقرارثوابت است.

سوم زحل وچهارم فلك مشتری وپنجم فلك مریخ وششم فلك خورشید وهفتم‌فلك زهره وهشتم فلك عطارد ونهم‌فلك قمر.

شیخ اشراق افلاك رابرازخ سماوی نامیده‌است

حکما گفته‌اند فلك اعلی بواسطهٔ حرکت دوریهٔ خود حامل زمان است .

از نظر فلاسفه عنصر افلاك نوعاً یعنی ازلحاظ نوع عنصر غیرازعناصر اجسام‌ارضی است وقابل خرق والتیام نمیباشد ودارای نفس حیوانی و نفس ناطقه‌اند و حرکت آنهـا تابع اراده‌است وبدون قاسر وبرحسب ارادهٔ خود باطراف خود گردش میکنند.

امام فخررازی گوید فلك رادونفس است یکی نفس مجرده که‌مبدء ارادهٔ کلیهٔ‌است ودیگری نفس منطبعه که مبدء ارادهٔ جزئیه‌است .

مشائیان گویند نفس فلك منطبعه‌است وبس

ارسطو گوید اجسام سماوی دارای قوه عاقله‌اند ودرمعرض مرك وفنا نمی‌باشند و وآنها رامرکب ازعناصر اربعه باضافه عنصرائیرمیداند

شیخ‌الرئیس گوید فلك را نفس مجرده‌است وبس

میبدی گوید فلك اطلس راعرش وفلك ثوابت را کرسی نامیده‌اند .

ودرهرحال فلاسفه گویند عنصر افلاك غیراز عناصر اجسام ارضی‌است‌وازاین‌جهت است که درمعرض خلع‌ولبس و کون‌وفساد وخرق والتیام واقع‌نمیشوندونوع‌هریك‌ازآنها منحصر درفرد است یعنی هریك دارای عنصری خاص وحرکت‌واثری مخصوص‌میباشند[1]

---

۱ ـ فی‌ان‌الفلك بسیط ای‌لم یترکب‌من‌اجسام مختلفة‌الطبایع بحسب‌الحقیقة.. ان‌الفلك لا یقبل‌الکون والفساد ... فی‌ان‌الفلك متحرك بالارادة لان حرکته‌الذاتیة لولم‌تکن‌ارادیـة لکانت اماطبیعیة اوقسریة لاجایزان تکون‌طبیعیة‌لان‌الحرکة‌الطبیعیة هرب‌حالة‌متأخرة وطلب لحـالة ملائمة وذالك فی‌الحرکة‌المستدیرة‌محـال لان‌الهرب‌عن الشیء بـالطبع*

فرضیهٔ هیئت‌قدیم برمبنای تو درتو بودن افلاك مانند ورقهای پیازبنابر آنچه‌مشهور است منسوب به بطلمیوس میباشد وبیان شد که او زمین رامرکزعالم جسمانی میدانست وفلك ثوابت رامرکزاستقرار ستارگان دانسته است وبرای هریك ازسیارات که عدهٔ آنها را هفت تا میدانسته‌است فلك خاصی درنظر گرفته‌است که‌مدارحرکت آن سیاره‌است‌وبعد ازافلاك نه‌گانه نوبت بمراکز عناصرچهارگانه‌میرسد وبرای هریك ازعناصر چهارگانه مشهور نیز محلی طبیعی ومکانی خاص قائل شده‌است لکن این مسئله مسلم‌نیست که‌تمام مسائل مربوط به هیئت‌جهان که از قدمابمارسیده‌است فرضیه‌های بطلمیوس باشد بلکه آنچه تاریخ نشان میدهد هریك‌ازفرضیه‌های مربوط به سیارات وثوابت و افلاك‌و اجرام سماوی وبالاخره هیئت‌عالم بوسیله کسان دیگری اظهارشده‌است نهایت‌آنچه محقق‌است اصول هیئت قدیم وپایهٔ‌آن بوسیلهٔ بطلمیوس ریخته شده‌است چنانکه منطق‌صوری رانباید چنین فرض کرد که تمام‌مباحث ومسائل آن راارسطووضع کرده‌است

فناء ـ فنا یعنی نیستی و نزدصوفیان اطلاقات ومعانی متعددی داردازین‌قرار

الف ـ زوال شعور سالك دراثر استیلای ظهورحق برباطن‌او .

ب ـ سقوط وزوال اوصاف مذمومه درمقابل بقاء که وجود وپدیدآمدن اوصاف محموده‌است.

ج ـ فناء در شیخ که عبارت ازتبدل و تحول صفات مرید بصفات شیخ وبعبارت دیگر فناء مرید در مراداست که اولین مرتبهٔ فنا میباشد .

د ـ فناءدررسول که عبارت ازتبدیل صفات گروندگان وافراد بشراست به‌صفات

*استحال ان یکون توجهاً الیه‌ولاجائزان‌تکوقسریة لان‌القسرعلی‌خلاف ما تقتضیه الطبع فحیث لاطبع فلا قسر

شرح ملاصدرا برهدایه ـ

و کل ماهناك ای‌فی‌عالم الافلاك حی وناطق لکونها ذوات نفوس‌ناطقة

شرح منظومه ـ ص ۲٦٤ ـ شفا ج ۱ ـ ۱٦۹ ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۹ ـ ۳۳۱

دستورالعلماء ج ۲ ـ ص۳٦

نبوی واین مرتبه دومین مرتبهٔ‌فناست

ه ـ فناء فی‌الله که‌تبدیل صفات بشری به صفات حق تعالی و خصائص الهیه میباشدواین‌مرحله مرحلهٔ سوم فناست[1]

فوق ـ فوق یکی ازجهات‌شش گانه‌است .

فوق‌التمام ـ ذات حق که مبدءالمبادی وعلت‌العلل موجودات است‌ازآن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات وجود است واتم تمامات است فوق‌التمام میگویندزیرا کمال و تمامیت‌اوبوهم وعقل بشری نگنجد بنابراین فوق‌التمام ؛ نامیده میشود[2]

فیضـ فیض درلغت بمعنای ریزش واعطا کردن وباران آمده‌است و دراصطلاح عرفا القاء امری درقلب باشد بطریق الهام وبدون زحمت ومشقت اکتساب وبمعنای‌فعل فاعلی که فعلش‌دائم‌بوده وبرای‌غرض وعوضی نباشدنیز آمده‌است که بوجهی‌مرادف‌باوجود است .[3]

فیض اقدس ـ مراد از فیض اقدس فیض حق درمرتبهٔ واحدیت است که عبارت ازتجلی ذات حق باشد که موجب وجوداشیاء و استعدادات آنها میباشد باین ترتیب که بدواً درحضرت علمیه وبعداً درحضرت عینیه یعنی تجلی‌ذاتی خودنمائی میکند فیض‌اقدس راقضاء ازلیه که عبارت ازثبوت اشیاء برنحو نظام احسن‌وافضل درعلم حق‌باشدنامیده‌اند[4]

فیض مقدس ـ فیض مقدس مترتب برفیض اقدس‌است زیرا بواسطهٔ فیض اقدس اعیان ثابته واستعدادات اصلیهٔ آنها درعالم علم تحصل میابد وبواسطهٔ فیض مقدس اعیان ولوازم آنها درعالم عین تحقق میابد ازفیض مقدس تعبیر به نفس رحمانی ووجود منبسط هم شده‌است .

وبالجمله مرتبهٔ تجلیات اسمائی که موجب ظهور وبروز مقتضیات اعیان در خارج

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ۳٦

۲ ـ شفا ج ۲ ـ ٤۸۱ ـ شرح منظومه ص ۳۲

۳ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـص۵۱ اسفارج ۱ ـ ص ۱

٤ ـ دستورالعلماء ج۳ ـ ص۵۱ اسفار ج ۱ـ ص ۱

میشود فیض مقدس نامیده‌اند :[1]



۱ـ تعلیقهٔ آقای آملی برمنظومه ص۳۲ـ دستورالعلماء ج۳ ـص۵۱ ـ شرح قیصری برفصوص ص ۱۷ ـ فان الفیض الالهی ینقسم بالفیض الاقدس والفیض المقدس وبالاول یحصل الاعیان الثابة واستعداداتها الاصلیه فی العلم وبالثانی یحصل تلك الاعیان فی الخارج ـ شرح قیصری برفصوص ص ـ ۱۷ ـ فبالفیض الاقدس الذی هو التجلی بحسب اولیة الذات و باطنیتها یصل الفیض من حضرة الذات الیها والی الاعیان دائما ثم بالفیض المقدس الذی هو التجلی بحسب ظاهریتها وآخریتها وقابلیة الاعیان واستعداداتها یصل الفیض من حضرة الالهیه الی الاعیان الخارجیة.

شرح قیصری برفصوص ـ ۲۰

ق

قاسر ـ قسر درلغت بمعنای جبر است حرکت قسری یعنی حرکت جبری ونزد حکما بمعنای امری است که مؤثر درغیر باشد باثری که خلاف مقتضی طبع متأثر (مقسور) باشد.

چنانکه سنگی رابوسیله نیروی دست بطرف بالا پرتاب کنند و گاهی از کلمهٔ قاسر آنچه خارج ازذات شیء است اراده میکنندچه آنکه اقتضاو تأثیر آن موافق بامقتضای طبع مقسور باشد یامخالف آن ودرهرحال هریك ازموجودات مادی وجهان جسمانی دارای مقتضای خاص بخود است وآثار وجودی آن اگر بحال خود باشد برحسب مقتضای طبع خود میباشد وهرگاه بواسطهٔ نیرو وقوهٔ خارجی یعنی نیروئی که ازخارج وضع طبیعی آن میباشد وبراو تحمیل وارد میشود اثری ازآن ظاهر شودآن اثر ازمقتضای طبع آن نیست بلکه بواسطه قاسر است چه آنکه ازموجودات ذوشعور باشدو یا از موجودات بی شعور باشد درموجودات ذوشعور آن نیروی تحمیل شده خارجی را جابرو جبرمیگویند.

فلاسفه گویند «القسر لایدوم» یعنی قوهٔ قسریه که ازخارج در امری ایجاد میشود دوام نخواهد داشت ومقسور درزمان کمی بازگشت بمیل طبیعی خود میکند.

وبهرحال حرکت قسری یعنی حرکتی که برخلاف جهت میل طبیعی باشدمانند اجسامیکه میل طبیعی آنهابطرف پائین است برخلاف میل طبیعی آنها بطرف بالاحرکت داده شوند.[1]

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ۱۴۹

قاعده ـ قانون وضابطهٔ کلی را ازلحاظ فلسفه قاعده میگویند وبنابر این قاعده باید کلیت داشته ودر تمام موارد درست باشد و اگر دریك مورد نقضی بر آن وارد باشد عنوان قانون بودن نخواهد داشت چنانکه گویند عکس موجبهٔ کلیه موجب جزئیه است زیرا درست است که دربعض ازموارد عکس قضیهٔ موجبهٔ کلیه موجبه کلی است لکن چون دربعضی ازموارد عکس آن کلیت ندارد نمیتوان گفت عکس قضیهٔ موجبه کلیه موجبهٔ کلیه است بلکه گویند موجبهٔ جزئیهٔ است که درتمام موارد وقضایا درست باشد.

البته درمثال «هر انسانی ناطق وهرناطقی انسان است» اصلا وعکساً کلیت دارند ولکن درمثال «هر انسانی حیوان است» عکس آن کلیت ندارد لذا برای آنکه در تمام موارد صادق باشد گویند عکس موجبهٔ کلیه موجبهٔ جزئیه است .

قاعده امکان اشرفـ در کلمهٔ امکان بطور اختصار شرح داده شد که فلاسفه به باستنادقاعدهٔ امکان اشرف مسائل بسیاریرا حل کرده‌اند واز جملهٔ عالم روحانیات و مجردات میباشد بیان قاعده .

هر گاه مشاهده شود که موجود ممکن اخسی تحصل و وجودیافته‌است بالالتزام بایستی موجود ممکن اشرفی هم قبل از آن موجود شده باشد که علت آن باشد و بنابر این قبل‌ازاجسام‌وجسمانیات مجرداتی مانند عقول ونفوس موجود بوده‌اند .

وبالجمله‌موجودممکن‌اشرف‌درمراتب‌وجودی‌مقدم‌برموجودممکن‌اخس‌میباشدواقوای ازآن است وازطرفی بالحس والوجدان میبینیم که ممکن اخس موجودت است پس‌ممکن اشرف‌هم موجود است ووجودآن قبل ازوجودموجوداخس است .

صدرا این قاعدرا عکساً هم صادق دانسته و مسائلی چند مترتب برآن کرده است بدین بیان :

هر گاه ممکن اشرف موجود باشد ممکن اخس هم باید موجود شودو همانطوری که ازراه وجود اخس پی‌بوجود اشرف میبریم که عقول مجرده ونفوس مدبره وصورمثالیه باشد ازراه عکس قضیه هم ثابت میشود که موجودات اخسی هم بعد ازمجردات هست .

او درمقام بیان آنکهٔ برای وجود مطلق دوجانب وطرف یکی واجب الوجود در

نهایت شرف‌و درمرتبه شدت کمال وغیر متناهی است ودیگر هیولای اولی که در نهایت خست‌و ازلحاظ نقص‌و قصور بی‌نهایت است‌و نازلترین مراتب و مراحل وجود است گوید همانطوریکه ممکن است اثبات موجودات متوسطه بقاعدهٔ امکان اشرف ممکن است اثبات زیادی ازآنهارابقاعدهٔ‌دیگریکه ماآنرا «امکان اخس»نامیده‌ایم برآن نحو که‌معلم اول در کتاب اثولوجیا بیان کرده است ومسائلی برآن مترتب کرده است ازاین قرار :

الف ـ بعد ازآنکه‌ثابت شد برای زمین‌و سایر بسائط‌عنصریهٔ عقلی مدبر وصورت مثالی درعالم مفارقات است ثابت خواهد شد که برای آنها نفس نباتی وحیوات‌نفسانی و قوت خیالی‌موجود درعالم‌برزخ نیزهست .[2]

ب ـ برای همه‌آنها طبایع جسمانیهٔ هست که مباشر باحرکت است بعد از نفس حیوانی .

ج ـ برای نباتات هم طبیعت جوهریهٔ‌ایست که حافظ ترکیب و نگهبان کیفیت مزاجی آنها است .

ودرجای دیگر قاعدهٔ امکان اشرف رابدین طریق بیان کرده است :

شکی‌نیست که عقل اشرف از سایر ممکنات‌و فردی از افراد وجود است ووجود عبارت ازطبیعت نوعیهٔ‌واحد است (برمبنای خودصدرا) وبنابراین موجود اشرف‌هم‌ممکن خواهد بود بامکان عام‌و درنتیجه حصول‌آن قبل ازموجود اخس خواهد بود .[1]

قاعدهٔ فرعیه ـ بیان شد که فلاسفه گویند ثبوت چیزی برای چیزی دیگر مستلزم ثبوت مثبت له میباشد زیرا مادام که مثبت‌له خود موجود نباشد چگونه‌میتوان چیزیرا باونسبت داد .

نهایت مثبت‌له یکوقت درخارج موجود است ویکوقت درذهن اعم‌ازآنکه محمول

---

۱ ـ اسفار ج۲ ـ ص ۱٦٦ ـ ۱٦۷ ـ کلما کان اقدم صدوراً من‌المبدء الاول فهو اشرف ذاتاً واقوی‌وجوداً ... الممکن الاشرف یجب ان‌تکون اقدم فی‌مراتب الوجود من‌الممکن الاخس وانه اذا وجدالممکن الاخس فلابدان یکون‌الممکن الاشرف منه قد وجد قبله ـ اسفار ج ۳ ـ ص٤۸

ازنوع خارج محمول باشد یامحمول بالضمیمه و در هر حال اگر اتصاف خارج باشد «مثبت‌له» باید درخارج موجود باشدو اگرذهن باشد «مثبت‌له» درذهن خواهد بود .

درقضایای سلبی ازقبیل این‌قضیه که گویند « معدوم مطلق لایعاد » موضوع امری است ذهنی یعنی معدوم مطلق‌رابصورت امری درذهن تصور وحکم بامتناع‌اعاده آن‌میشود وبنابراین درقضایای سالبه درمواردیکه سالبه بانتفاء موضوع است نیزوجود « مثبت له» فرض ذهنی است ودرقضایائیکه سالبه بوجود موضوع‌اند شکی نیست که « مثبت‌لـه » در خارج موجود است .

این قاعدهٔ را ازآن جهت‌قاعدهٔ فرعیه میگویند که درضمن عبارت والفاظ آن کلمهٔ «فرع» بکار برده است .

باین قاعده اشکالاتی نیـز وارد شده است از جمله آنکه گفته‌اند ثبوت چیزی برای چیزی دیگر فرع ثبوت ثابت است فی‌نفسه برای‌توضیح وشرح زیادتررجوع شود به کتب فلسفی .

قبل – قبل بمعنای جلو درمقابل بعد که زمان متأخر است کلمات قبل‌و بعد و قبلیت وبعدیت ازامور نسبی اند .

قبول – قبول یعنی پذیرش و دراصطلاح فلسفه پذیرش اثرفاعل است که متأثرو پذیرنده راقابل گویند ومؤثررا فاعل

قبلیت‌دهری ـ مراد ازاصطلاح قبلیت دهری تقدم دهری است .

قبلیت سرمدی ـ مراد تقدم سرمدی است.

قبلیت‌مکممه ـتقدم وقبلیت در زمانیات راسبق سیال و متقدم بالزمان‌و قبلیت مکممه مینامند.

قدرـ قدر درلغت بمعنای اندازه وآفریدن‌آمده است ودراصطلاح فلسفه عبارت ازتعلق ارادهٔذاتیهٔ احدیت باشیاء خاص میباشد وبعبارت دیگرهرحالی ازاحوال اعیان و موجودات بزمان وسبب معین عبارت ازقدرآنها است‌وبمعنای ثبوت صورموجودات‌درعالم نفس کلی‌بروجه جزئی که مطابق بامواد خارجی شخصی‌است ولازمه اوقان وازمنه خاص

میباشدآمده است.

شیخ‌الرئیس گوید اختیارماتابع‌حرکات سماوی است که موجب وباعث‌قصدماهستند ومعنی قدرهمین است.

سبزواری گوید قدربردوقسم‌است یکی قدرعلمی که عبارت از صورقائمه بـرنفوس منطبعهٔ فلکیه واشباح مثالیه است ودیگرقدرعینی وآن عبارت ازوجود صوراست‌درمرتبهٔ وجود عینی‌خارجی[1]

لاهیجی گوید ومشیت وارادہ عبارت ازقلم ولوح خدا است وقدرعبارت است ازاندازه وتحدید وتعیین اشیاء وقضابعدازقدرعبارت ازنظم وتمامیت اشیاء واذن درامضاواظهاراشیاء درعالم کون است[2]

درفرق میان قضاوقدر گویند حکم کلی ازلی عبارت ازقضااست‌وحکم جزئیات آن قدراست وبعبارت دیگرقضامرتبهٔ اجمال وقدرمرتبهٔ تفصیل‌است.

ارباب سلوك گویند قضا عبارت‌ازحکم کلی‌براعیان موجودات‌باحوال‌ساریه‌وجاریه وطاریهٔ آنها است از ازل تاباید وقدرعبارت ازتفصیل همان احکام کلی‌است بانکه تخصیص داده شود ایجاد همان اعیان باوقات وزمانهائیکه اقتضا میکنند.

صدرا درمقام بیان مراتب علم حق باشیاء وعنایت وقضای‌او گوید قضا راام‌الکتاب وقدر را کتاب محووا ثبات هم گویند ومحل‌اند ولوح وقلم‌است یکی‌برسبیل قبول‌وانفعال که لوح است‌ودیگری برسبیل فعل وحفظ که قلم است.

قدرعبارت ازوجود صورموجودات درعالم‌نفس سماوی بروجه جزئی‌است که‌مطابق است باآنچه‌درمواد خارجی شخصی‌است ومستند باسباب وعلل واجبهٔ آنها که لازمه‌اوقات

۱ـ والقدرایضاًعلی ضربین‌علمی‌وهوالصورالقائمة بالنفوس المنطبعة الفلکیة والاشباح المثالیة وعینی‌وهوبالحقیقة صورمرتبته‌سجل‌الکون‌ـاسفارج ۳ ـ حاشیهٔ حاجی ص۶۴ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۶۰ـ اسفارج ۴ـص ۶۳ـ شفاج ۱ـ ص ۲۲۵ تعریفات‌سیدشریف ص۱۱۶

۲ـ شرح نهج‌البلاغه لاهیجی ص۴۲

معین وامکنه مخصوصی است[1]

ودر رسائل گوید همانطوریکه عقل باجوهرقدسی خود عبارت ازقلم بوده ومحل قضاءاست همچنین عالم نفس باجوهرنوری خود که عبارت ازلوح قضااست محل قدراست که منتقش میشود ازعقل درلوح نفس ناطقه.

بعضی گویند قدربعنی آنچه کائن است وتابع صورعلمیهٔ نفسیهٔ است که درمبادی عالیه موجود است ودرآن مبادی مراتب کمال هرموجودی معین ومشخص گردیده است.

میرسید شریف گوید قدرعبارت ازتعلق ارادهٔ ذاتی حق است باشیاء دراوقات خاصه بنابراین تعلق هرحالی ازاحوال اعیان بزمان معین وسبب مخصوص عبارت ازقدراست ودر مقام فرق میان قضاوقدر گوید قضاعبارت ازوجود جمیع اشیاء درلوح محفوظ بطورجمع میباشد وقدر وجودآنها است درمقام تفصیل وتفرقه بعدازحصول شرائط و علل واوقات خاص[2]

قدری یعنی کسی که گوید امور واتفاقات وافعال تابع قدرالهی اند و آنچه مقدر است ناچارکائن است وبشرهیچ نوع اختیاری ندارد زیرتمام آنچه باید بوقوع پیوندد در عالم نفس کایه معین ومحدود ومشخص شده است

طائفهٔ ازمتکلمان (معتزله) گویند خیروشرتابع قدراست ودرافراد انسانی هیچ نوع اختیاری وجود نداردوبنابراین قدری مذهب یعنی جبری مذهب.

قدرت ـ قدرت عبارت ازصفتی است درموجود حی که باوامکان میدهد که افعال وحرکات خود را ازروی قصد واراده انجام دهد ویاترك کند.

قدرت درذات حق باین معنی است که اگربخواهد انجام میشودواگرنخواهدانجام نمیشود.

۱ـ والقدرفهو عبارة عن وجودالصورالموجودات فی عالم النفس السماوی علی وجه الجزئی المطابقة لمافی موادها الخارجیة الشخصیة مستندة الی اسبابها وعللها واجبة بها لازمة لاوقاتها المعینة وامکنتها المخصوصة..اسفارج۳ـص۶۲

۲ـ تعریفات ص۱۱۵ـ اسفارج ۳ـص ۶۲

شیخ گوید قدرت درحیوان عبارت از حالتی است که بسب آن میتواندکاریرا انجام دهدیا ترك کند.

صدرا گوید قدرت درذات حق بمعنای صحت فعل وترك است و بطور کلی گوید برای قدرت دوتعریف مشهوراست یکی صحت فعل وترك ودیگری بودن فاعل بنحویکه اگربخواهد انجام دهدواگرنخواهد انجام ندهد وتفسیراول رابه متکلمان نسبت داده و تفسیردوم را ازفلاسفه دانسته است.[1]

درجای دیگر گوید قدرت درماعین قوة وامکان است ودرواجب عین فعلیت ووجوب است میرداماد میگوید قدرت عرضی است قائم بذات قادرواز کیفیات نفسانیه است.

قدم دهریـ میرداماد گوید قدم دهری عبارت ازوجود حاصل بالفعل غیرمسبوق بعدم صریح وازلی الحصول درحاق ومتن واقع است وقدیم زمانی وجود مستمرالحصول است درامتداد زمان وملاك آن استغناء ازتعلق بامکان استعدادی است.

قدم ذاتیـ قدیم ذاتی عبارت ازموجودی است که درروجود محتاج بغیر نباشدمانند ذات حق ومقابل آن حدوث ذاتی است وبطور کلی قدیم گاه برموجودی اطلاق میشود که وجودش ازغیرنباشد وآن قدیم بالذات است وگاه برموجودی اطلاق میشود که وجودش مسبوق بعدم نباشد وآن قدیم بالزمان است.

حاجی گوید هرموجودیکه وجودش مسبوق بعدم نباشد قدیم نامند وآن بردو قسم است یکی قدیم ذاتی ودیگری قدیم اضافی وقسم دوم موجودی است که نسبت بموجوددیگری سابقهٔ زمانی زیادتری داشته باشد.[2]

میرداماد گوید ملاك قدم ذاتی وجوب بالذات است وملاك حدوث ذاتی جوازوامکان

۱ـ اسفارج ۳ـ۶۶ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ۵۵ ـ القدرة فیناعین القوة والامکان وفی الواجب تعالی عین الفعلیت والوجوب ـ اسفارج۳ـ۶۷ـ القادرمایکون بحیث ان ارادالفعل صدرالفعل والافلالامایکون ان ارادا لارادة فعل والالم یفعل ـ اسفارج ۳ـ۸۷ـ۹۱

۲ـشرح منظومه ـص ۷۵ـتعریفات ـ ص۱۱۵

میباشد.[1]

فلاسفه گویند عدم منافی باقدم است باین معنی که موجودقدیم یاواجب بالذات است که عدم درآن راه ندارد نه‌عدم سابق ونه‌لاحق و یاواجب بالغیراست وناچار مستند بواجب بالذات است که علت آن باشد وطریان عدم برآن ممکن نیست.[2]

قسطاس ـ قسطاس درلغت بمعنای ترازووممکیال است فن منطق راقسطاس نامیده‌اند ازآن جهت که علم میزان فکراست یعنی افکرواندیشه را منظم میکند وتوزین مینماید.

قسمت مستوعب ـ مرادازقسمت مستوعب تقسیمی است که دائر مدارنفی واثبات باشد.

قصد ضروری ـ هر گاه مبدء اول فعل تخیل بانضمام طبیعت یا مزاج باشد قصدضروری مینامند مانند تنفس برای انسان که با آنکه منشأآن قصد میباشد معذالك عمل ضروری است

قضا ـ قضا عبارت ازحکم کلی الهی است که قضاء الهی مینامند.

اشاعره گویند قضا عبارت ازارادهٔ ازلیهٔ حق تعالی است که متعلق باشیاءمیباشد.

فلاسفه گویند قضاء الهی علم‌اواست به آنچه شایسته موجود شدن است که‌عنایت ازلیه‌هم نامیده‌اند.

بعضی گویند قضا عبارت ازمرتبهٔ جمع موجودات در لوح محفوظ برسبیل وجود ابداعی است ولوح محفوظ جوهر مجردی است که مستقل بالذات وبالفعل است.

شیخ‌الرئیس گوید قضا عبارت از فعل اول حق تعالی است که منشعب شود از مقدورات.

صدرا گوید مراد ازقضا صورعلمیه است که لازمهٔ ذات حق تعالی است برسبیل وجود ابداعی کلی وعالم روحانی قدریه مثال عالم‌رحمانی قضائی است که درمرتبهٔ‌ملکوت وحضرت جمع‌الجمع است ودررسائل گوید قضاعبارت ازوجود صورعقلی است برای‌جمیع

۱ـ قبسات ص ۱۳

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ۶۲

موجودات بابداع حق تعالی درعالم عقلی بروجه کلی بدون زمان وبرنحو ترتیب طولی و قدرعبارت ازثبوت صورتمام موجودات درعالم نفس است بروجه جزئی.[1]

محقق طوسی درشرح اشارات گوید قضا عبارت ازوجود تمام‌موجودات بطورجمعی درعالم عقل برسبیل وجود ابداعی میباشد وقدرعبارت ازوجود موادعینی وخارجی آن به طورواحد بعدواحد وعلی‌سبیل التعاقب میباشدو مرتبهٔ تفصیل است.

حاجی گوید ازآن جهت که قضا عبارت از علم کلی محیط است که بعد ا زمرتبهٔ ذات میباشدبردو قسم است یکی قضاء اجمالی که صور قائمهٔ بقلم یعنی عقل اول و بلکه مجموع عقول طولیه باشدو دیگر قضاء تفصیلی‌اول که عبارت ازصور قائمهٔ بعقول‌تفصیلیه یعنی طبقهٔ متکافئه‌باشدو قضاء تفصیلی دوم که عبارت از صور قائمهٔ بعقول تفصیلیه‌یعنی طبقهٔ متکافئه باشدو قضاءتفصیلی‌سوم که عبارت ازصور فائضه برنفوس کلیه ازجهت‌عقلیت آنها باشد.[2]

صدرا درجای دیگر گوید قضا عبارت ازعلم کلی محیط است که بعداز مرتبهٔ ذات خدا است وبردو قسم است.

وباز گوید قضا عبارت ازوجود صورعقلیه برای جمیع‌موجودات فائضه‌از حق تعالی است برسبیل ابداع بنحوابداع دفعی بدون زمان زیرا زمان هم‌از جملهٔ عالم است‌و بنابر این قضاء ربانی عبارت از صور علم خدا است که قدیم بالذات بوده و باقی ببقاء الهی

---

۱ ـ القضاء عبارة عن‌وجودالصورالعقلیة لجمیع الموجودات بابداع‌الباری تعالی ایاها فی العالم‌العقلی علی الوجه الکلی بلا زمان علی ترتیبها الطولی والقدر عبارة عن ثبوت صور جمیع‌الموجودات فی‌العالم النفسی علی‌الوجه الجزئی مطابقة لمافی موادها الخارجیة...
رسائل ملاصدرا ص ۱۴۸

۱ ـ اسفارج ۳ص۶۴ـعالم‌القضاء الالهی الذی عبارة عن‌وجود جمیع الاشیاء بصورالعقلیة اسفار ح ۳ ـ ۱۵۱ ـ فهی‌ای الصورالقائمة بالعقل اذن قضائه‌التفصیلی لکونه عقولاعرضیه متکافئة وقلمه قضائه الاجمالی حیث انه بسیط‌الحقیقه
شرح منظومه‌ص۱۷۱

است.[1]

قضاء سابق الهی- قضاء سابق الهی را ازآن جهت قضاء سابق میگویند که مقدم برقدر است.

وبالجمله صدرا درباب قضاو امتیازآن ازقدر گوید.

جواهر عقلیه ازآن‌جهت که کلاوبالاجمال موجود درعلم‌حق میباشند قضامینامندو از آن جهت که همین علم اجمالی عین کشف تفصیلی است قدر میگویند و وجـود صور موجودات درعقل اول بنحو بساطت قضاء است ووجود آنهادر نفس بطورتفصیل ومراتب سافله قدر است.

شیخ گوید قضاء الهی عبارت ازوضع بسیط اول است.

بطوریکه ملاحظه شد تعریف قضا ازنظر فلاسفه مستند بقاعدهٔ خاصی نیست وهر یك‌از فلاسفه وعرفا بطریقی خاص بیان و تعریف کرده‌اند که بعضی‌ازآن تعاریف‌وبیانات عیناً نقل‌شد.

قضاء علمی- قضاء علمی درمقابل قضاء عینی بوده ومراد مرتبهٔ ظهوردر علم است

قضیه- منطقیان گفته‌اند قضیه عبارت از گفتاری است که محتمل صدق‌و کذب باشد.

بدین معنی که باقطع نظر ازخبر دهندهٔ‌آن وبدون توجه‌بعلائم وقرائن که ممکن است‌جنبهٔ صدق ویا کذب آنرا‌ترجیح دهدهیچ‌یك از دوطرف‌صدق و کذب بردیگری بر تری نداشته باشند.

مراد ازآنکه گویند قضیه گفتاری است قضیهٔ ملفوظه است‌نه قضیهٔ معقوله و قضیه معقوله همان صورت ذهنی قضیه ملفوظه است.

قضیه بسیطه - هرقضیهٔ که متضمن‌حکم ایجابی بتنهائی یاسلبی فقط باشد ومقید

۱ - القضاء عندهم عبارة عن‌وجود الصورالعقلیة لجمیع‌الموجودات فائضةعنه‌تعالی علی سبیل‌الابداع دفعة بلازمان لکونها عندهم من‌جملة‌العالم... فالقضاء الربانیة هی صورعلم الله قدیمة بالذات باقیة ببقاءالله - اسفارج ۳ - ۶۲

یقید لادوام ولاضرورت ومشروطبشرط امکان وغیره نباشد که اشاره بقضیهٔ دیگری‌مقابل آن‌باشد آن قضیه رابسیطهٔ مینامند واگر بوسیله اضافه کردن قیدی وشرطی منحل بدو قضیه شود که یکی موجبه‌و دیگری سالبه باشد چنین قضیهٔ ایرا مرکبه مینامند.

قضیهٔ حملیه -قضیهٔ حملیه قضیهٔ ایست که حکم بوقوع ولا وقـوع نسبت درآن مشروط بشرط ومقید بقیدی نباشد.

جزء اول ازقضیهٔ حملیه را موضوع وجزء دوم رامحمول مینامند در مقابـل قضیهٔ شرطیه که ثبوت یانفی نسبت درآن مشروط بشرط ومقیدبقیدی میباشد.

جزء اول درقضیهٔ شرطیه‌را مقدم‌و جزء دوم‌را تالی نامیده‌اند.

قضیهٔ حقیقیه قـضیهٔ حقیقیه قضیهٔ‌ایست که موضوع و محکوم علیـه آن اعم از موجود درخارج باشد بالفعل‌یا نباشدو بعبارت دیگرمطلق مصادیق محققة الوجود و یـا مقدرةالوجود.

قضیهٔ خارجیه - قضیهٔ خارجیه قضیهٔ‌ایست که محکوم علیه‌و موضوع آن موجود درخارج وحکم درآن برمبنای موضوع خارجی باشد چنانکه گوینـد هر آتشی سوزان است.

قضیهٔ ذهنیه - قضیهٔ ذهنیه قضیهٔ‌ایست که حکم درآن برموضوع ذهنی باشد وبه عبارت دیگرملاك درصحت حمل وجود ذهنی‌موضوع باشد.

قضیهٔ طبیعیه - قضیهٔ طبیعیه قضیه‌ایست که محکوم‌علیه‌آن نفس حقیقت باشد و بعبارت دیگر موضوع حکم نفس طبیعیة باشد بدون لحاظ و توجه بکلیت و جزئیت و کل وجزء بودن‌موضوع.

قلب - قلب لطیفهٔ است روحانی ربانی که متعلق بقلب جسمانی صنوبری‌الشکل است وحقیقت انسان عبارت ازهمان است که فیلسوف نفس ناطقه وروح باطنه نامـیده و مرکب آن روح حیوانی است.[1]

قلم - قلم درلغت بمعنای خامه‌است ازلحاظ اصطلاح فلسفی‌آن تفسیرو تعبیرات

۱ - دستورالعلماء ج ۳ - ص ۹۱

زیادی بران آن شده است .

سید شریف گوید قلم عبارت ازعلم تفصیلی است زیرا حروف که مظاهر تفصیل قلمند بطورمجمل وبه وجودلفی در مداد موجود است ومادام که درمداد است مجمل بوده وموقعی که بقلم منتقل شده بواسطهٔ آن تفصیل میابد همانطوریکه نطفه که ماده انسان است مادام که درپشت انسان است جامع جمیع تمام صورانسان است و درمرتبهٔ اجمال وبوجود لفی و درآن حال مجمل اند وموقعیکه درلوح رحم منتقل گردید تفصیل میابد .[1]

صدرا گوید هرقوهٔ فاعله ومنفعلهٔ باعتباری قلم و باعتباری لوح است یعنی باعتبار فاعلیت قلم و باعتبار منفعلیت لوح است ومراد ازقلم اعلی واهب الصور است.

وباز گوید آنچه درقلم است سابق است برآنچه درلوح است وآنچه درلوح محفوظ است سابق برلوح محو واثبات است وآنچه درلوح محوو اثبات است سابق است برآنچه درصحیفهٔ کون میباشد وبواسطهٔ قلم اعلی تمام اشیاء درلوح محفوظ مرتسم میشود

ودرجای دیگر گوید عقل اول را ازآن جهت که مبدء ومنشأ صدور عقول ونفوس است قلم اعلی میگویند وبالجمله هرموجود مافوقی که منشأ وجود امری مادون میباشد قلم است وبالاترین اقلام قلم قضاء الهی است که ارآن تعبیر بامر ابداعی هم میشود.[2]

لاهیجانی گوید عقل اول را عرش مجید و لوح قضا وام الکتاب وقلم اعلی وروح القدس وروح اعظم وعقاب هم گفته‌اند.[3]

قواهر ـ شیخ اشراق آنچه‌را مشائیان عقل گفته‌اند نور قاهر نامیده است و کلمهٔ

۱ ـ تعریفات ج ۳ ـ ص ۱۲۰

۲ ـ فان الذی کتبه القلم الاعلی فی اللوح المحفوظ لایتبدل وسمی اللوح بالمحفوظ ... اسفار ج ۳ ص ۱۰۹ ـ ومحلهما اللوح والقلم احدهما علی سبیل القبول والانفعال وهو اللوح بقسمیه والاخر القلم علی سبیل الفعل والحفظ ... اسفار ج ۳ ـ ص ۶۱ ـ اما اللوح والقلم فبیان القول فیهما الباری جلت کبریائه اول مابرز من ذاته ونشأ هو جوهر قدسی فی غایة النور والضیاء والسناء بعد الاول تعالی .. اسفار ج ۳ ص ۶۲

۳ ـ شرح نهج البلاغه لاهیجی ص ۴۵ الذی علم بالقلم ـ سورهٔ علق آیهٔ ۳

قواهر که جمع قاهر است بطور مطلق برعقول اعم ازطولیهٔ مترتبه وعرضیهٔ متکافئه اطلاق شده است وهر گاه باقید سافله ذکر کرده و گوید «القواهر السافله» مراد عقول متکافئه عرضیه میباشد وهر گاه باقید کلمه اعلون « القواهر الاعلون » گفته شده است مراد عقول مترتبهٔ طولیه است .

ودرجای دیگر گوید.

انوار مجرده منقسم میشوند بانوار قاهره اعلون که عبارت ازطبقهٔ طولیه مترتبه باشند و انوار قاهرهٔ صوریه که ارباب اصنام باشند وعبارت از طبقهٔ عرضیهٔ متکافئه غیر مترتبهٔ‌اند درطرف نزول وارباب اصنام نوعیهٔ جسمانیه‌اند.[1]

وباز گوید.

ازجملهٔ قواهر نازله یعنی عقول سافله قواهری میباشند که نزدیك به نفوس‌اند[2]

وباز گوید.

قواهر عالیه مترتبه اصحاب اصنام متکافئه نمی‌باشند .

قوتـ کلمهٔ قوت درفلسفه اطلاقات متعددی دارد که بعضی ازآنها ازاین قراراست.

الف مقابل ضعف وآن امری است که بواسطهٔ آن حیوان میتواند اعمال و افعال دشوار یرا انجام دهد.

ب ـ بمعنای امکان حصول چیزی است وبعبارت دیگرمبدء امکان حصول چیزیرا قوت نامیده‌اند.

ج ـ مبدء حرکت وتغییرراقوت نامیده‌اند.

د ـ مبدء افعال وانفعالات راقوت نامیده‌اند.

۱ ـ فالانوار المجردة تنقسم الی انوار قاهرة اعلون وهی الطبقة الطولیة المترتبة و انوار قاهرة صوریة هی ارباب الاصنام وفی بعض النسخ ذوات الاصنام وهی الطبقة العرضیة المتکافئة الغیر المترتبة فی النزول و هی ارباب الاصنام النوعیة الجسمانیة ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۱

۲ شرح حکمة الاشراق ص ۳۸۲

ه ـ صورت نوعیه را باعتبار مبدئیت آثارقوه نامیده‌اند.

و ـ مقابل فعل یعنی‌قوت مقابل فعلیت چنانکه گویند درنطفه قوت انسان است‌و یاهیولا قوت محض‌است وهر گاه قوت مقارن باعلم ومشیت باشد قدرت مینامند.[1]

شیخ‌الرئیس گوید.

قوت ابتدابمعنای‌قدرت بوده است وبعد بمعنای‌لازمهٔ قدرت که امکان یعنی‌جـواز فعل‌وترك باشد استعمال شده است.

صدرا گوید. گاه قوت اطلاق میشود بامری که مبدء تغییردرچیزی‌باشد ازآن‌جهت که‌آن چیزدیگراست اعم‌ازآنکه فعل باشد ویاانفعال و گاه اطلاق میشود برچیزی کـه بواسطهٔ آن‌جائز است صادرشود ازچیزی فعلی یاانفعالی وآن قوه‌ایست که‌مقابل‌فعل‌است یعنی امکان‌استعدادی.[2]

اشیاءازنظرقوت‌وفعل‌یعنی‌فعلیت‌برسه‌قسم‌اند یکی‌فعلیت‌محض که‌منحصربذات‌خدای‌متعال است‌ودیگرقوت محض که‌هیولای‌اولی باشدو دیگری‌آنکه‌ازجهتی بالقوة واز جهتی‌دیگر بالفعل‌میباشدوناچاراینگونه‌اشیاءهمواره‌ازقوت‌بفعل درحرکت‌اندوخروج آنهاازقوت‌بفعل یابه‌نحودفعی‌است تکوین مینامند وبعبارت دیگرحالت زوال صورت اول رافساد وتـلبس بصورت دوم راکون مینامند.

درهرحال آنچه درفلسفه از کلمهٔ قوت میخواهند قوت بمعنای مقابل فعلیت است که‌عبارت ازهیئت قائمهٔ بماده بوده ومبده تحریك آن‌میباشد. وبعبارت دیگرمبده حرکت

۱ـ دستورالعلماء ج۳ـص ۹٤

۲ـ القوة قدیقال لمبدءالتغییرفی‌شیء آخرمن حیث هوآخرسواءکان فعلااوانفعالا و قدیقال‌لمابه یجوزان یصدر عن‌الشیء فعل‌اوانفعال وان‌لایصدروهی‌التی‌یقابل الفعل اعنـی الامکان الاستعدادی بالمعنی‌الذی سبق ذکره وقدیقال لمـابه یکون‌الشیء غیرمتأثرعن متقاوم ویقابله الضعف ثم‌قوةالمنفعل‌قدیکون مهیته‌نحوالقبول‌دون‌الحفظ کالماء وقدیکون قوة علیهاکالشمعة وقدیکون قوةالشیءعلی امروا ـد کقوةالفلك‌علی‌الحرکة الوضعیة اوامور محدودةاوغیرمتناهیة. رسائل ملاصدراص ۱۳

وپذیرش صورمختلف‌وازآن جهت که فقدان فعل‌است امری است عدمی.[1]

قوت‌اجماعیه- مراد ازقوت اجماعیه اراده جازم‌است که اجماع بطور مطلق هم نامیده‌اند.

قوت‌حافظه- رجوع شود به‌حواس‌ظاهری وباطنی و کلمهٔ حفظ وحافظه.

قوت‌عاقله- قوت عاقله عبارت ازقوه‌ایست روحانی ومستقل بالذات وغیرحال‌در جسم که ازآن تعبیربنورقدسی‌هم شده است ونفس ناطقه وعقل نظری هم‌نامیده‌اند وعاقله مطلق هم گفته شده‌است و گاه ازاصطلاح قوت عاقله نیروی فهم و ادراك‌رامیخواهند.

قوت عامله- قوهٔ عامله قوه‌ایست درانسان که مبدء حرکت وتحریك برای انجام افعال‌جزئیه است برمبنای فکروشعور یاحدس‌واین‌قوه‌راعقل‌عملی‌وقوت‌عملیه هم‌نامیده‌اند ودرمحل خودبیان شد که عقل عملی‌دارای چهار مرحله‌است ازاین قرار:

الف ـ تهذیب ظاهربواسطهٔ عمل کردن بشرایع ونوامیس‌الهی

ب ـ تهذیب باطن ازملکات پست ونقائص ورزائل‌وآنچه وی راازتوجه بحق‌تعالی بازمیدارد.

ج ـ خالی وپاك کردن نفس ازلوث صفات پست ونقوش حسیه ومزین کردن آنـرا بصورقدسیه بعدازاتصال بعالم غیب.

د ـ اتصال بحق‌وانفصال ازماسواه وازخود وملاحظهٔ جلال وجمال اکمل[2]

برمبدء اقرب فعل که قوت‌عضلانی‌است قوت عامله گویند که مرتبهٔ آن بعدازارادهٔ جازم است.

قوت‌غاذیه- قوت‌غاذیه کیفیتی‌است درجسم که موجب تبدیل جسمی‌به‌جسم‌دیگر میشود وبعبارت دیگرمبده تبدیل جسم‌غریب ومباین بجسم مشاکل باجسمی که‌آن قوهٔ متعلق بآن‌است میباشد[3]

۱ـ شرح‌منظومه‌ـص۸٦ـ تعلیقهٔ آقای آملی برمنظومه‌ص۲۳۳ـ شرح‌حکمة‌العین‌ص۱۱۵

۲ـ اسفارج ۱ـ ۲۹۱ـ۱۵۸ دستورالعلماء ج ۳ـ ۹۷ـ اسفارج ۳ـ ۱۷۰ـ

۳ـ دستورالعلمـاء ج ۳ ـ ۹۵

قوت قدسیه ـ قوت قدسیه قوهٔایست مودع درنفس که‌بدون تعلم وآموختن‌مبدء فیضان صور معقولات ازعقل فعال میباشد واین قوت مخصوص‌باولیاءالله است‌وقوت‌حدسی هم نامیده‌اند وآن اعلی مرتبهٔ قوت وشدت استعدادعقل هیولائی‌است .

قوهٔقریبه ـ کیفیت واستعداد قریب راقوت قریبه میانمند مانند استعدادحاصله وموجودهٔ در کاتب که‌مهیای کتابت باشد که دارای قوهٔ قریبه کتابت است درمقابل قوت بعیده که استعداد کودك‌برای کتابت باشد .

قوهٔ محرکه ـ درمحل خودبیان شده‌است که‌هرفعلی‌بدنبال مقدماتی‌انجام‌میشود که‌هریك‌ازآنهادرصدورفعل‌جزءالاثراند و پس از تکمیل آن مقدمات فاعل فعل راانجام میدهد وبهرحال قوهٔ مودعهٔ درعضلات که محرك فاعل بطرف فعل‌است قوهٔ محرکه‌است لکن اصطلاح قوهٔ محرکه درمورد قوهٔ فاعله «علت فاعلی» وقوهٔ باعثه «علت‌غائی» بکار برده‌شده‌است .

قوهٔمصوره ـ مراد ازقوهٔ مصوره خیال‌است

شیخ گوید قوهٔمصوره که‌عبارت‌ازخیال‌است آخرین‌مرحلهٔ‌ایست که‌محل‌استقرارصور محسوسات است وطرف‌آن بحس مشترك‌است وحس مشترك آنچه راازراه حواس‌بدست آورده‌است بقوهٔ مصور میدهد و گاهی قوهٔ مصوره حزینهٔ اموری است که از راه حواس بدست نیامده باشدزیراقوهٔ مفکره گاهی درصورتیکه درقوهٔمصوره‌است تصرف‌میکندتصرف ترکیب وتحلیل[1]

قوت منمیه ـ قوه منمیه قوهٔایست که باعث ازدیاد اقطار جسمی‌شود به‌تناسب دراقطار وبعبارت دیگر موجب ازدیاد «مافیه‌القوة» گردد بر یك‌نسبت معین درتمام اقطار آن .

قوت مولده ـ قوت مولده قوهٔایست کهٔ جزئی‌ازجسم «مافیه القوه» راگرفته و تبدیل بمادهٔ مثل خود میکند وبعبارت دیگر موجب تبدیل جزئی‌ازجسم«مافیه‌القوه» به

۱ شفاج ۱ ـ ۳۳٤

موجودی دیگر مثل‌آن میباشد .[1]

قوت وهمیه ـ رجوع شودبه کلمهٔ وهم

قوس‌قزح ـ درمورد کلمهٔقوس قزح صاحب دستورالعلماء گوید این کلمه‌مرکب به ترکیب اضافی‌است ودر بعضی از کتب قوس و قزح بواونوشته شده‌است و در کتاب کنزاللغة گویدقزح‌اسم کوه‌است‌ومعنای قوس‌قزح‌یعنی قوسی کدظاهرمیشود ازپشت کوه و سبب تکوین‌آن انعکاس شعاع‌خورشید است دراجزاء رطبهٔ هوائیه .[2]

قول شارحـ معلومات تصوری بدیهی که موجب وصول بمجهولات تصوری است معرف یاقول شارح نامیده‌اند .

قیاس ـ منطقیان گویند قیاس گفتاری است که مرکب از دو یا چند قضیه باشد که تسلیم به‌آن موجب تسلیم وپذیرش قول دیگر میباشد که نتیجهٔ‌آن است .

شیخ گوید قیاس بردو قسم است یکی قیاس فی‌نفسه که مقدمات آن فی‌نفسه‌صادق بوده‌واعرف ازنتیجه باشد نزدعقلاء وفی‌نفس الامر هیئت‌ترکیبی آن منتج باشد ودیگری قیاسی که مقدمات آن نزد متکلم صادق باشد ولوآنکه فی‌نفس الامر صادق نباشد ویاآنکه فی‌نفس الامر صادق باشد ولکن اعرف ازنتیجهٔ حاصله ازآن نباشد .

قیاس اقترانی ـ قیاس اقترانی نوع قیاسی است که نتیجه یا نقیض‌آن بالفعل وباشکل وهیئت خاص آن‌در آن‌مصرح ومذکور نباشد درمقابل قیاس استثنائی که‌نتیجه ویا نقیض‌آن مصرح ومذکوردرمقدمات آن باشد .

قیاس مساوات ـ قیاس مساوات عبارت ازنوع قیاسی است که مرکب ازدوقضیه باشد که متعلق محمول مقدمهٔ اول موضوع مقدمهٔ دیگر باشد چنانکه گفته شود « الف ـ

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ۹۳ ـ والحیوانیة تخدم‌الانسانیة وتستخدم‌الحیوانیة‌النباتیة ولهاثلث قوی کمامر الغاذیه‌والمنمیه والمولدةوالحیوانیة ایضاً لها قوتان محرکةومدرکة والمحرکة اماباعثة اوفاعلة والمحرکةالباعثة هی‌التی تسمی‌بالشوقیة .
اسفارج ٤ ـ ص ۳۱

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۱۲۰

مساوی است با «ب» و «ب» مساوی است «باج» که لازمهٔ آن این است که «الف» مساوی است با «ج»

قیام حلولی ـ نحوه قیام اعراض را بمعروض خود قیام حلولی مینامند

قیام صدوری ـ نحوه قیام معلول را بعلت قیام صدوری مینامند

قیامت صغری ـ مراد از قیامت صغری مرگ است در مقابل قیامت کبری که روز رستاخیز وحشر اجساد بعداز مرگ درروز معین میباشد.



ک

کائنـ کلمهٔ کائن اسم فاعل از کون است یعنی موجود.

کلمهٔ کائنات بصورت جمع اطلاق برموجودات جهان بطور کلی میشودو گاهی بر محدثات به‌تنهائی اطلاق میگردد درمقابل مبدعات وهر گاه گفته شودکائنات متعاقبه‌مراد موجودات‌مادی است که درمعرض خلع ولبس‌میباشند.

کائنات جو ـ مراد از کائنات جو محدثات و موجودات جوی است که وجود آنها بوسیلهٔ امتزاج خاص عنصری نیست.

دردستورالعلماء مذکوراست که‌کائنات جوی یعنی آنچه حادث میشود وپدیدمیاید ازعناصربدون مزاج واختلاط درمقابل‌کائنات ارضی که موالیدثلث میباشد.[1]

کائنات دائره

کائنات فاسدهـ مراد ازاصطلاح کائنات دائره‌ویافاسده‌موجودات جسمانی‌است که درمعرض فساداند یعنی فاسد شونده‌اند وثبات ودوامی ندارند.

کتاب تفصیل ـ مراد از کتاب تفصیلی مجموعهٔ موجودات عالم خلق وعالم امر است که همهٔ آنها مراتب تفصیل عالم‌الهی‌اندوهرمرتبهٔ مافوقی مرتبهٔ اجمال مادون‌ومرتبهٔ مادون مرتبهٔ تفصیل مافوق‌استو باصطلاح عرفا مرتبهٔ اسماء و صفات وافعال حق‌تعالی میباشد که هریك برحسب مراتب وجودی خود مرحلهٔ تفصیل ذات خدااند.[2]

۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ۱۱۳

۲ـ اسفارج ۳ـص ۱۱۰ـ۱۰۳ و کذالك جمیع مافی‌العالمین‌الامـرو الخلق کتاب تفصیلی‌لمافی‌العالم الالهی‌من الاسماء والصفات ـ اسفارج ۳ـ۱۰۵

کتاب تکوینی- درمقابل کتاب تدوینی است ومراد از کتاب تکوینی عالم وجود است که بقلم قدرت الهی کلیهٔ صور موجودهٔ درعوالم مختلف وجود یافته است بـه‌وجود علمی که موطن آن عالم قضا است ووجودعینی که عالم قدراست و بعبارت دیـگر کتاب تکوین عبارت از صحیفهٔ عالم کون ووجود است که کلیهٔ صور موجودهٔ درآن از رشحات قلم الهی است و بالجمله عوالم وجو بنظامه الجملی و کلی ازمجردات ومادیات وزمان و زمانیات وافلاك طراً و کلارشح فیض حق وتراوش قلم قضاءالهی میباشند.

کتاب جامع- مراد از کتاب جامع نفس انسان است ازآن جهت که جامع جمیع مراتب کمالات مادون خود میباشد و جهان کوچکی است که مشابه و مظهر عـالم بزرك میباشد [1]

کتاب شیطانی-مراد نفس انسان‌است که‌در درجات‌پست ومرحلهٔ توغل درشهوات حیوانی وسقوط دردرکات اسفل دوزخ بوده که کتاب الفجار نامیده شده ..

کتاب عقلی- مراد نفس انسان است ازجهت‌دراکیت‌آن که جمیع صورموجودات درآن مرتسم شده ومظهرجهان وجوداست.

کتاب علوی- مرادنفس انسان‌دردرجـات و کمالات اعلی‌میباشد که کتاب‌الابرار هم‌نـامیده شده است.

کتاب اللوح- مرادانسان ازجهت روح وقلب ونفس ناطقه‌است .[2]

۱ـ کتاب النفس الانسانیة فانه نسخةمختصرة مطابقةلکتاب العالم الکبیر الذی کتبه ایدی الرحمن الذی کتب علی نفسه الرحمةو کتب فی قلوبکم الایمان فعلیك ان تدبر فی کتاب النفس...اسفارج ۳ـ ص ۸٤

۲ـ والانسان الکامل کتاب جامع لهذه الکتب المذکورةلانه نسخة العالم فمن حیث روحه وعقله کتاب عقلی ومن حیث قلبه و هو نفسه الناطقة کتاب اللوح المحفوظ ومن حیث نفسه الحیوانیه اعنی القوة الخیالیة کتاب المحووالاثبات- واعلم ان النفس الانسانیة اذا کملت و بلغت غایتها فی الاستکمال وتجردت بعدترقیاتها وتحولاتها وتبدل نشأتها الی آن یتصل بالعالم العلوی صارت کتاباً علویاً الهیاً..اسفارج ۳ـ ص ٦۳

کتاب مبین- مراد لوح‌محفوظ‌است وبه‌قرآن مجید هم کتاب مبین‌اطلاق گردیده است [1]

کتاب محووا ثبات- انسان را ازجهت نفس حیوانی وقوای خیالی کتاب مـحوو اثبات نامیده‌اند ونفوس‌عالیه که مرتبهٔ وجودصور موجودات ومرحلهٔ محوواثبات و وجود علمی‌اشیاءاست کتاب محوواثبات نامیده‌اند.

و گاه باقید کلمه عینی بکاربرده شده است« کتاب المحووالاثبات‌العینی» ودراین صورت جهان طبیعت وعالم کون وفساد را اراده کرده‌اندوبالجمله محوواثبات‌علمی‌عبارت ازمرتبهٔ وجود صور موجودات درنفوس کلیهٔ عالیه است ومراد از کتاب محو واثبات عینی موجودات کونیهٔ فاسد میباشد.

کتم بطون وخفا - مرادمرتبهٔ غیب‌الغیوب وصقع ذات احدیت است.

کثرت- کلمهٔ کثرت درمقابل وحدت است و تعریف آنرا نیز بمقابلت باوحدت کرده‌اند وبعبارت دیگر تعریف کثرت بطوراستقلال وتعریف بحدامکان نـدارد وتعاریف مشهوریکه برای‌آن کرده‌اندازهرجهت نادرست است وبهترین تعریفی که برای آن شده است همان تعریف مقابلت آن بـاوحدت است.

کثرت دروحدت- اصطلاح کثرت دروحدت نزد فلاسفه‌باین‌معنی‌است که‌وجود درعین وحدت جامع وواجد جمیع مراتب و کمالات و کثرات است واولین کثرتی که در عالم وجودتحقق یافته است مرتبهٔ‌صفات‌واسماءاست.

وبالجمله‌فلاسفهٔ الهی گویندوجودات‌وموجودات درعین کثرت منـدك‌وفانی‌دروحدت اند وظل ورشح وجود بسیط واحد بوحدت حقیقی‌میباشند ووجوداندر کمال‌خویش‌ساری است وتعینهااموراعتباری است واگرنازی کند عالم فروریزد و هیچ یك ازمراتب تعینات ووجودات وماهیات عوالم امکانی وجود استقلالی نداشته وعین‌الربط وصرف التعلق‌اند وبنابراین کثرات عالم کون نمودند نه‌بودوظل وسایه‌ورشح فیض‌حق‌اند

کرسی- مراداز کلمهٔ کرسی‌نزد فلاسفه ثوابت است ومراد از عرش چنانکه بیان

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ۱۱۷ـ۱۱٤

شد فلك الافلاك است.[1]

کسر وانکسار- یعنی فعل وانفعال رجوع شود به کلمهٔ فعل ویامقولهٔ ان ینفعل.

کشف - کشف درلغت بمعنای رفع حجاب ودراصطلاح عرفا اطلاع یافتن ازحقایق اموراست ازماوراء حجاب[2]

کلام- کلام یعنی سخن وعبارت ازجملهٔ ایست کـه لااقـل مرکب از دو کلمه بـاشد.

بحث از کلام در علوم عقلی ازآن جهت موردتوجه قرار گرفته است کـه در کتب آسمانی برذات احدیت صفت متکلمیت نسبت داده شده است وبعبارت دیگر اطلاق تکلم ومتکلمیت برذات حق شده است وخواسته‌اند دریابند که اطلاق متکلم بودن برذات حق بچه معنی است و چگونه است زیرا چنانکه درمحل خود بیان شده‌است ذات حق محل حوادث نمیباشد وموجود قدیم الذات وثابت ازلی وابدی است ودرمعرض تجدد وتحول و حدوث نیست ومقدس‌است واطلاق متکلم بودن براوباین معنی که برانسان اطلاق میشود نیمتواند باشد ودرست نیست زیرامتکلم بودن انسان باین است که بوسیلهٔ عضوخاص بـا ترکیب حروف خاص کلماتی راادا کند وبواسطهٔ مقطع دهن بیان کند وایجاد سخن نماید وبعبارت دیگرخروج صوت است ازمقطع دهن وحادث بوده واحتیاج بعضومخصوص دارد و کیفیتی‌است قائم‌به متکلم مانند قیام فعل بفاعل

کلام لفظی- کلام لفظی‌عبارت ازسخن معمولی‌است که بوسیله اداء حروفی‌خاص که دلالت برمعانی‌مخصوص (ویامهمل وبدون معنی‌باشد) که درنفس متکلم‌است میکنددر مقـابل کلام نفسی که عبارت ازمعانی خاصی‌است که درنفس انسان است وبیان آن‌بوسیلهٔ الفاظ وعبارات امکان پذیراست.

۱ـ ولعل‌المراد من‌الکرسی‌الواردفی‌لسان الشریعة هوالفلك الاقصی‌الجسمانی‌ومن عرش‌الرحمن هوما یحاذیه من‌عالم المثال وهوالفلك الکلی‌المثالی- شرح‌منظومه‌ص۱٦۸ اسفارج ۳ـ ٦۵

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ ـص۱۲٤

صدرا درمقام بیان چگونگی کلام واطلاق متکلمیت درموردخدا گوید:

بدانکه تکلم مصدراست وصفت نفسانی‌موثراست زیرا مشتق از کلم بمعنای جرح است وفائدهٔ کلام اعلام است و کسی که گوید کلام صفت متکلم است مراد او متکلمیت است‌و کسیکه گوید قائم به‌متکلم است مراد اونحوه قیام فعل بفاعل است نه قیام‌عـرض بموضوع.

و کسیکه گوید متکلم کسی‌است که ایجاد کلام کند مراد اوانچیزی است که‌قائم به‌متکلم است ازبواسطهٔ حرکت‌دهن که عبارت از هوای خارج ازجوف اوباشد.

بعد گوید واول کلامی که کوش ممکنات راپاره کرده است کلمهٔ«کن» میباشد که کلمهٔ وجودی است وجهان موجود نشدمگربوسیله کلام وجهان طـراً اقسام کلام است بحسب مقامات ومنازل بیست هشت گانه درنفس‌رحمانی که عبارت ازفیض وجودی‌منبعث ازمنبع افاضه ورحمت است وممکنات مراتب تعینات آن‌فیض وجودی بوده وجواهرعقلی حروف عالیه‌اند که عبارت از کلمات‌الله تامات‌اند.

وبعد گوید غرض‌اول متکلم‌درارادهٔ کلام ایجاد اعیان حروف و کلمات وایجادآنها ازدرون درخارج است وبالاخره نتیجه گرفته است که کلیهٔ موجودات جهان وجود مظهر حق و کلمات اویندوحکایت ازذات احدیت کنند[1]

درهرحال‌محققان‌اهل‌معقول گویند کلام‌یعنی آنچه‌حکایت‌ازمافی‌الضمیر میکندوآنچه حاکی ودال‌برامری باشد کلام‌است‌وبدین معنی‌ضع صانع کلام‌است که‌ازوجودصانع‌حکایت میکند وآثار وجودی هرموجودی‌حکایت ازآن‌میکند وازوجودآن سخن میگویدوازین جهت کلیهٔ‌ممکنات وموجودات جهان وجود کلمات حق تعالی میباشند زیرا ازوجود او سخن میگویند.

بعضی گویند متکلم بودن درباره ذات خدا باین است که اگربخواهد افاضهٔ جود کند واگرنخواهد امساك ازجود کند[2]

۱ـ اسفارج ۳ـ ۹۷ـ ۹۸

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص۱۳٤

کلمات تاماتـ مراد از کلمات تامات جواهر عقلیه‌اند که آنها راحروف عالیه هم نامیده‌اند از آن جهت که از نفس رحمانی صادر میشوند وجواهر جسمیه رامرکبات اسمیه و فعلیه نامیده‌اندوعوارض اجسام رااعراب کلمات میدانندومجموع آنهارامراتب نفس رحمانی مینامند وبالجمله مراتب نزولی وجود را ازاعلی بادنی فیض ووجود منبسط ونفس رحمانی خوانده‌اند که همه کلمات حق میباشند وحکایت ازذات ازلیهٔ اومیکنند.

کلمهٔ کنـ فلاسفه‌از کلمهٔ کن امر ابداعی‌وتکوینی ووجود منبسط رااراده میکنندو گویند بواسطهٔ کلمهٔ کن نوری تمام موجودات برسبیل وجود ابداعی دفعة واحدة ازذات حق صادر شده‌اند.[1]

کلیـ کلی عبارت ازمفهومی‌است که شامل افرادمتعدد ومتکثرشود درمقابل‌جزئی وبعبارت‌دیگرهرمفهومیکه شامل افراد ویاانواع متعدد ومتکثرشود کلی‌است واگرصادق بریکفرد معین باشدجزئی است و بنابراین کلی مفهومی است که شامل انواع و افراد متعدد شود.

وگاهی از کلمهٔ کلی‌و کلیات‌معنای دیگریرا اراده میکنند چنانکه گویند کلیات اشیاء درمعرض کون وفساد نمی‌باشند ومراد صورمثالی وارباب انواع موجودات جسمانی است.

کلیات خمسـ کلیات ازنظرذاتی‌وعرضی‌بودن نسبت بماهیات ومصادیق خود برپنج نوع اند

باین بیان که کلی یاذاتی مصادیق وافراد خود میباشد ویاعرضی قسم اول که ذاتی است یامابه الاشتراك میان چندنوع وبعبارت دیگرجزء مشترك میان انواع مختلف‌است جنس مینامند ویاحزذاتی مخصوص به‌یك نوع است فصل مینامند ویامرکب از مجموع جنس وفصل است که عین حقیقت وتمام حقیقت افراد است نوع مینامند وقسم دوم هم یا

۱ـ قال بعض‌العارفین اول کلام شق اسماع الممکنات کلمة کن‌وهی کلمة‌وجودیة فماظهر العالم‌الابالکلام‌بل‌العالم کله اقسام الکلام‌ـ اسفار ج ۳ـ ص ۹۷ـ این اصطلاح ماخوذ ازقرآن مجیداست که فرماید:واذا ارادان یقول‌لشی کن‌فیکون.

عرض خاص است یعنی مخصوص بیك نوع است عرض‌خاص مینامند ویامشترك میان چند نوع عرض عام مینامند فرق میان ذاتی وعرضی درباب کلیات خمس وبرهان را درتحت عنوان کلمهٔ ذاتی بیان کردیم.

کمال ـ آنچه کمال نوع بدان بستگی دارد درذات یا در صفات کمال گویند و آنچه شیئیت شیء بدان است وآنچه ازقوه‌به‌فعل‌آید بطور دفعی یاتدریجی کمال مینامند[1]

کمال اولـ مراد از کمال اول آنچه شیئیت شیء بآن است میباشد و بعبارت دیگر حالت وصورتی است که شیئیت شیء‌و نوع بدان محقق شده وفعلیت یابد و مراد از کمال ثانی‌آثار وتبعات صور فعلیهٔ نوعیه است مثلا کمال اول ثمره شکل‌و صورت ثمره است که مقوم آن است و کمال ثانی‌آن آثارو نتائج مترتبهٔ برآن است.

وبالجمله صورت وحد امکان طبیعی هرشیء را کمال اول‌و صورت وحالات بعدی را کمال دوم نامیده‌اند مثلا کمال اول جسم‌طبیعی آن‌عبارت ازقوت غاذیه ونامیه ومولده است در نفس نباتی وباضافه خیال وحس‌و شوق‌است‌در نفس حیوانی و باضافه ادراك کلیات است درنفس ناطقه.

آخوند گوید کمال اول هرموجودی حدود وجودی آن میباشد که در عالم قضاء الهی معین شده است

ومراد از کمال دوم کمالاتی است که مربوط باصل وجودی اشیاء نیست وعبارت ازاحوال وعوارضی است که موجودانه وجوداً ونه‌بقاء نیازی بآنها ندارد.

قطب‌الدین گوید کمال اول شیء چیزی است که شیء بوسیلهٔ آن در ذاتش کمال یابد و کمال ثانی چیزی است که شیء درصفاتش بآن کمال یابد وازآن جهت کمال‌ثانی گویند که متأخر از کمال نوع است.[2]

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ص۱٤٦

۲ ـ درةالتاج بخش سوم ص۹۱ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۱٤٦ فنقول فهی اذن کمال للجسم لکن‌الکمال منه اولی وهوالذی یصیر به‌النوع نوعاً بالفعل مثل‌الشکل للسیف‌و الکرسی ومنه ماهو ثان‌وهوالذی یتبع‌نوعیة‌الشیء من‌افا عیله‌و انفعالاته کالقطع للسیف والتمیز*

کم – کم یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است و در تعریف آن گفته‌اند که کم عرضی است قابل انقسام بالذات و بر دو قسم است یکی کم متصل که عبارت از امتدادی است که میان اجزاء مفروضهٔ آن تماس وبرخورد بوده ودرحدود مشترك باشند ودیگری کم منفصل که میان اجزاء مفروضهٔ آن حد مشترکی نباشد .

خواص و حالات وعوارض کم بطور مطلق عبارت ازتساوی ولاتساوی واندازه‌وقبول قسمت وقبول تعدیدو تمادی میباشد وازاین جهت بعضی در تعریف کم گفته‌اند کم عبارت ازعرضی است که قبول مساوات ولا مساوات کند .

آحوند گوید بهترین تعریف برای کم آنست که بذکر خواص آن اکتفاشود

کم متصل یاثابت الذات وقارالاجزاء است مانند خطو سطح و جسم و یا غیر ثابت الذات است مانند حرکت وزمان [1]

کمون – کمون بمعنای بطون و خفاو مرحلهٔ نارسی و پنهانی اشیاء است و مقابل بروز وظهوراست .

اصحاب کمون گویند کمون عبارت ازظهورکامن است و مراد آنها از این جمله این است که همهٔ اشیاء بحال کمون موجود میباشند وحوادث عالم غیراز ظهورآنچه بوده وکامن است چیزی نیست ومحال است که شیء ازلاشیء بوجودآید چه آنکه لاشیء معدوم محض است ومنشأ وموضوع شیء موجود نمیتواند باشدپس کون وتکون عبارت ازظهوراز کمون وخفا است و بو وطعم ورنك و غیره ازخواص مزاج و ترکیب نیست وبلکه کامن در عناصر است .[2]

*والرویة والاحساس والحرکة الارادیة للانسان فان هذه کمالات ثانویة لیس یحتاج النوع فی ان یکون نوعاً بالفعل الی حصول هذه الامور له بالفعل بل اذا حصل له مبدء هذه الاشیاء بالفعل حتی صار له هذه الاشیاء بالقوة القریبة بعدما لم یکن الا بقوه بعیدة... اسفار ج٤ ص٤

١ اسفار ج ٢ ص ٤ ـ ٩٥

٢ ـ شفا ج ١ ـ ١٩١ ـ اما القائلون بالکمون والتداخل وان الکون ظهور الکامن ـ شفا ج ١ ـ ١٩١

کنه – کنه بمعنای نهایت آمده است کنه ذات یعنی حقیقت و واقعیت ذات آنطور که هست چنانکه گفته‌شده‌است بکنهٔ وجود خدا خرد کجا برد پی یعنی ذات حق را آنطور که هست بنهایت وجودی او واینکه درواقع چیست وماهیت وحقیقت اورا خرد در نیابدو گویند معرفت بکنه وحقیقت و ذات را اراده کند یعنی معرفت و علم بذات « اکتناه کردن» دراشیاء یعنی دقت وبررسی در کنه وحقیقت اشیاء [1]

کون – کون یعنی وجود «صرف الکون» یعنی وجود محض کون درعین یعنی وجود درخارج درمقابل کون درذهن یعنی وجود ذهنی .

بهرحال عالم کون یعنی عالم وجود معنی خاص این اصطلاح عبارت ازامری است که‌حادث شود بطور دفعی مانند آب که تبدیل بهوا گردد در مقابل استحاله که تغییر صورت بنحو تدریج میباشد

شیخ گوید کون عبارت ازاجتماع اجزاء وفساد عبارت ازافتراق آنها است .

ابوالبرکات گوید کون عبارت ازحدوث صورتی است درهیولا وفساد زوال صورت میباشد عالم کون وفسان یعنی جهان جسمانی که درمعرض تحول وخلع ولبس است [2]

محققان فلاسفه حصول صورو زوال آنها را بطوردفعی منکرندو گویند کون و فسادحصول وزوال تدریجی میباشدو محال است که بطور دفعی صورتی تقرر یابد ویازائل گردد .

توضیح آنکه‌درجهان جسمانی وجسمانیات تغییرات وتبدلاتی هست که‌بعضی ازآن تبدلات ازنوع تبدلات جوهری میباشد مانند تبدیل جوهری عنصری‌بعنصری‌دیگرمانند آنکه آب تبدیل بهوا شود وبعضی ازتبدلات از نوع تبدلات جوهری نمیباشند و مانند

١ ـ دستورالعلماء ج ٣ ـ ١٤٩

٢ ـ والکون یقال لحدوث الصورة فی الهیولا بل فی المرکب بل الحصول المرکب علی ما هی بهیولاه وصورته وقد عرفت ان الصورة هی الاصل ویتبع حدوثها فی الهیولا حدوث خواص واعراض ویتبع عدمها زوالها والفساد یقال لعدم الصورة من الهیولا بل لعدم کون المرکب من مادة وصورة علی ماکان علیه من جهة القوة ـ المعتبر ابوالبرکات ص ١٦٠

تبدلاتی‌هستند که طاری‌برموالید ثلث میشوند مانند صورمتعاقبهٔ نباتات وحیوانات وغیره که معنی خاص‌تبدیل ازقوه بفعل است نوع دیگرازتبدلات‌تبدلات کیفی‌است(گو اینکه نوع‌دوم‌رانیزاز تبدلات کیفی‌دانسته‌اند)مانند آنکه‌آب گرم سرد شود و بعکس ویا جسم سفیدی سیاه شود وبعکس.[1]

نوع اول از تبدلات که تبدیل صورت جوهری، اشیاء بصورت جوهری دیگر و عنصری بعنصری دیگر است کون وفساد بمعنای خاص میباشد قسم دوم از تبدلات که با حفظ حقیقت نوعیه است نمیتوان کون وفساد نامید زیراصورت جوهریه همواره در آن ها محفوظ است.

نوع سوم ازتبدلات را استحاله مینامند ومعنای خاص استحاله همین استوگاهی از کلمهٔ استحاله انقلاب جوهری رانیز اراده کرده‌اند.

کواکب ـ کواکب جمع کوکب وبمعنای ستاره است کواکب ثابته ازنظرقدما جرام بسیطهٔ هستند که مرکوز در ثخن فلك ثوابت میباشند وسیارات هریك دارای‌فلکی اخاص‌میباشندو کلیهٔ ستارگان‌مضئی بذاته‌اندمگرقمر که‌مستضئی ازخورشید است‌سیارات سبع عبارت‌اند ازقمر، عطارد، زهره، شمس، مریخ؛ مشتری‌و زحل اسامی سیارات‌هفت گانه بفارسی عبارتند ازماه، عطارد، ناهید، خور، بهرام، برجیس‌و کیوان

ازایام هفته روزیکشنبه رامنسوب بآفتاب‌ودوشنبه‌راماه وسه‌شنبه‌امریخ‌وچهارشنبه عطاردپنجشنبه را مشتری وجمعه را زهره و شنبه را زحل میدانند و قمروشمس را بنام نیرین وپنج سیاره دیگر راخمسهٔ متحره نامند

عطارد وزهره‌را سفلی وباقی‌را علوی مینامند خورشیدرا نیراعظم وقمررا نیر اصغر

۱ ـ ان‌الاجسام ماهی قابلة للکون والفساد ای‌منها ماهیولیاتهاستجد صورة وتخلی صورة ومنها مالیست قابلة للکون والفساد بل‌وجودها بالا بداع... شفاج ۱ ـ ص ۹ ـ و بینا ان‌بعض هذه‌البسائط لایقبل الکون والفساد وهی‌البسائط التی فی‌جواهرها مبادی حرکات مستدیرة...

شفا ج ۱ ـ ۱۸٦

وزهره‌را سعداصغر وعطارد راکاتب ومریخ را احمر ونحس اصغر ومشتریرا سعد اکبر و زحل را کیوان ونحس اکبر نامیده‌اند.[1]

کیف ـ کیف یکی از مقولات نه گانهٔ عرضی است ـ کیف هیئتی است قار که تصورآن موجب تصور چیزدیگر خارج ازذات آن وحامل آن نباشد و مقتضی قسمت و نسبت‌هم نباشدو بعبارت دیگر کیف عبارت ازعرضی است که تصورآن متوقف برتصورغیر خودش نبوده ومقتضی قسمت ولاقسمت‌درمحل خودبنحو اقتضاء اولی نباشدو بتعریف‌دیگر عرضی است که لذاته مقتضی قسمت ولا قسمت ونسبت نباشد و بتعریف دیگر هیئتی است قار که لذاته مقتضی قسمت ونسبت نباشد.

انواع کیفیات چهار است

الف ـ کیفیات نفسانیهٔ که عبارت ازملکات و حالات باشداز کیفیات‌نفسانی رافخر رازای تعبیربکمالات کرده است.

ب ـ کیفیات محسوسهٔ بحواس ظاهری که انفعالیات وانفعالات باشد.

ج ـ کیفیات مخصوص بکمیات منفعله مانند تثلیث وتربیع وغیره

د ـ کیفیات استعداد یه‌مانند قوت وضعف.[2]

وبیان شد که اصحاب کمون گویند کیفیات عبارت ازجواهری میباشند که مخلوط بااجسام و ساری درآنها اند وزوال آنها دلیل بر عدم جوهریت آنها نیست چنانکه آب هم‌متدرجاً زائل میشود وبخار میگردد وحال آنکه جوهر است.

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ص ۱۵٤

۲ ـ اسفار ح ۲ ص ۱۹ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۱۵۷ اسفار ج ۱ ـ ۲۱۵ شرح منظومه ۱۳٤ وانواع الکیفیات اربعة لانها ان‌لم تکن مختصة باالکمیات فان‌کانت محسوسةفهی انفعالیات اوالانفعالات وان‌لم یکن محسوسة فان‌کانت استعداد نحوالانفعال کاللین اونحو اللاانفعال‌کالصلابة فهی‌القوة واللاقوة وان لم‌تکن استعداد بل کمالا فهی‌الحال و الملکة و فسروها بالکیفیات النفسانیة وان‌کانت مختصة بالکمیات کالتربیع‌والزوجیة فهی‌الکیفیات المختصة بالکمیات.. حکمةالعین ص ۲۸۰

کیان خره- این کلمهٔ درشرح حکمه‌الاشراق چنین معنی شده است کـه از قول زردشت ازربیجانی نقل شده است که اوعالم رابدو قسم منقسم کرده است یکی عالم‌مینوی که‌عالم‌روحانی نورانی است ودیگری عالم کیتی (ضبط‌این کلمه‌برای‌بنده روشن‌نشد) که عالم طلسم وجسمانی است و گوید نوریکه ازعالم نورانی وروحانی بر نفوس فاضله فائض میشود که اعطاء رأی ثاقب کرده ومستفیض را تأیید و کمك میکند و بواسطهٔ آن نفوس منور میشوند وتابش آن اتم واکمل ازخورشید است درزبان پهلوی «خره» گویند که از ناحیهٔ حق ساطع میشود مرتبهٔ‌کامل‌این‌نورا که مخصوص ملوك وشاهان است « کیان خره والرأی» نامیده‌اند که موجب قاهریت شاهان برسارین میگردد.[1]



۲ ـ شرح حکمة‌الاشراق ص ۳۷۲

ل

لاادریه ـ کسانیکه درموردحدود وارزش وامکان‌وچگونگی‌حصول‌علم‌ومعرفت باشیاء گویند که درهیچ موردی نمیدانیم که میتوانیم علم حاصل کنیم‌یانه و اصولا حکم قطعی نه درطرف امکان حصول علم ونه درطرف عدم‌امکان حصول علم نمیتـوان صادر کرد وبالاخره نمیدانیم که میتوان باشیاء علم حاصل کرد یا نه این دسته را لاادریـه مینامند.[1]

لازم ـ امریکه خارج ازذات چیزی باشد ودرعین حال غیر منفك ازآن بـاشد لازم آن گویند اعراض لازمه باعراضی‌میگویند که لازمهٔ ذات‌اشیاء باشد یعنی‌تصورماهیت شیء کافی درانتزاع آنهاباشد.

لاضرورت ـ چنانکه اشاره شد امکان مشترك میان چهار معنی است از ایـن قرار.

الف ـ امکان عامی که سلب ضرورت مطلقه از یکی از دو طرف وجـود و عـدم باشد.

ب ـ امکان خاصی که سلب ضرورت از دوطرف‌باشد.

ج ـ امکان‌اخص که سلب‌ضرورت مطلقه ووصفیه ووقتیه ازدوطرف‌باشد.

د ـ امکان استقبالی که نسبت بآینده است وبالاخره مفهوم‌لا ضرورت‌درهر مورد مساوی باامکان‌است.[2]

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۱٦۵

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۱٦۵

لانهایت ـ لانهایت یعنی امریکه حدی نداشته باشد وبیان‌شد که فرض بی‌نهایت یادر اعداد است یا درابعاد ویادر امورعرضیهٔ موجود بالفعل است که‌لا نهایت‌عرضی میباشد ویا درامور طولیهٔ مترتبه موجوده بالفعل است مانند تسلسل درعلل ومعلول ویا آنکه‌از نوع بی‌نهایت اعتباری که بی‌نهایت یقفی مینامند ویادر حوادث متعاقبهٔ متواردهاست ویا درقوی وتأثیرات است ودر هرحال دلائل وبراهینیکه بمنظور ابطال وجودبی نهایت‌اقامه شده‌است مربوط با کثر فروض بی‌نهایت میباشد .

شیخ گوید بی‌نهایت دراعدادیکه معدودات آنها مترتب‌به ترتیب وضعی یا طبیعی باشند محال است وبی نهایت درامور اعتباری که بستگی باعتبار معتبر داشته و هرموقع که ذهن ازساختن ازامور مترتبه خودداری کند سلسله متوقف میشود مانعی‌ندارد.

بی‌نهایت درمورد اجزاء جسم واحد واقوال‌واختلافاتیکه درآن هست درمحل‌خود بیان شده‌است رجوع شود بکلمهٔ جزء

شیخ گوید همانطوریکه اجسام متناهی‌اند تأثیرات آنهانیز متناهی‌است چه‌آنکه تأثیر وتأثر درزمان واقع‌میشود وزمان هم‌متناهی است پس فعل وانفعال اجسام که‌عبارت دیگری ازتأثیر وتأثر میباشد متناهی است .[1]

شیخ درمقام بیان اقسام وفروض بی‌نهایت وابطال آنها گوید وازین بیان آشکارشد که وجود غیر متناهی بالفعل درمقادیر واعداد مترتبه‌محال‌است .

درمورد بی‌نهایت درحرکت‌هم گوید وجود حرکات‌غیرمتناهی محال است زیرا حرکت درمکان است ومکان هم محدود است درحرکت استبدالی و حرکات‌غیرانتقالی ومستقیم یعنی غیر مستدیرهم دوری‌است وهردوری حرکت مشخص وخاصی‌است ومعنای یکدور بودن آنستکه مبده ومنتهائی دارد واین خودلازمهٔ متناهی بودن‌است[2]

۱ ـ فی‌ان‌الاجسام متناهیة من حیث‌التأثیر والتأثر و نقول انه لایجوز ان یکون جسم فاعل فی‌جسم او منفعل عن جسم فعلا وانفعالا زماتیاً وهوغیرمتناه . . .
شفا ج ۱ ـ ص ۱۰۵

۲ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۹۹ ـ ۱۰۰

کلمهٔ بی‌نهایت گاه اطلاق میشود براموریکه قدرت براحتساب‌وشمارش آنهانیست ویا درابعاد انتهای آن تصور نمیشود مانند فاصلهٔ میان زمین وآسمان واطلاق‌بی‌نهایت باین معنی‌مجازی‌است .

لاقوت ـ لاقوت درمقابل قوت است وبمعنای استعداد شدیدانفعالی‌است چنانکه قوت بمعنای استعداد شدید عدم‌انفعال‌است .

قطب‌الدین گوید‌واما کیفیات‌استعدادی‌بعضی‌از آن‌تهیؤاست قبول اثریرابسهولت‌یا بسرعت وآن‌وهنی(سستی)طبیعی‌است چون‌مراضیت ولین‌وآنرا«لاقوت» خوانند و بعضی تهیؤاست مقاومت وبطوءانفعال راچون مصاحیت وصلابت واوهیئتی‌است که‌جسم بواسطهٔ آن قبول مرض‌نکند وسراز انغمار باززند ته‌آنکه مریض نشود وآنرا قوت خوانندوشامل این‌اقسام‌این‌دواعنی‌قوت‌ولاقوت آن است که ایشان استعداداتی‌اند که‌تصور کنندرنفس بقیاس با کمالاتی

ودرجای دیگر گوید وقوت انفعال وقت‌باشد که مقصورباشد برتهیؤیك‌جزراچون قوت فلك برقبول حرکت دون السکون ووقت‌باشد که تهیؤ چیزهائی راباشد که زیادت باشد بر واحد چون قوت حیوان برحرکت وسکون ولکن بدواعتبار[1]

لاهوت ـ مرتبهٔ‌واحدیت که ازآن تعبیر بمرتبهٔ وجود جامع از لحاظ جامعیت اسماء وصفات میباشد مرتبهٔ لاهوت مینامند .

لذت ـ لذت عبارت ازادراك ملائم باطبع است درمقابل الم که ادراك منافر با طبع است

دراینکه لذت والم ازامورحقیقی ثابت ومتقرر هستند یا از امور نسبی و اعتباری اختلاف است .

ذکریای رازی گوید لذت والم خروج ازحال طبیعی‌هستند .

قطب‌الدین گوید لذت ادراك ونیل باشد وصول چیزیرا که عندالمدرك کمال و

۱ ـ درةالتاج مقاله سوم ازفن دوم ص ۶۷ ـ ۶۸

خیر باشد از آن روی که آن چنان است [1]

لذت والم برچهارقسم اند که عبارت ازلذت حسی ولذت خیالی ووهمی وعقلی باشد و همچنین است الم نیز برچهارقسم است .

لزوم ـ لزوم عبارت ازنحوه وجوددوامر است که تصوروووجودهریك بدون تصور و وجوددیگری امکان نداشته باشد و قضیهٔ لـزومیه قضیهٔ ایست که میان مقدم وتالی وشرط و مشروط آن لزوم والتزام عقلی باشد درمقابل قضیهٔ اتفاقیه

لطیفه ـ عرفا گویند قلب لطیفهٔ ایست ربانی متعلق بقلب جسمانی صنوبر الشکل

لـم ـ کلمهٔ (لم) ازنظر لغوی بمعنای برای چه وبالاخره سئوال ازلم هو است . برهان لمی یعنی برهانیکه از وجود علت اثبات معلول میشود لمیت اشیاء یعنی سئوال از چرائی اشیاء چنانکه بوسیلهٔ «کیف» سئوال ازچگونگی اشیاء میشود چنانکه در کلمهٔ ثبوت گفته شد مرحلهٔ ثبوت یعنی «مابه یتحقق الشیء» ومرحلهٔ اثبات یعنی «مابه یحرز الشیء» لم ثبوتی یعنی سئوال ازمابه یتحقق الشیء ولم اثباتی یعنی مابه یحرز الشیء

حاجی گوید بواسطهٔ «لم» علت حکم وواسطهٔ درآن خواسته میشود و آن بردوقسم است

یکی واسطه درثبوت ودیگری واسطهٔ دراثبات ودرحاشیهٔ شرح برللائی گوید و بوسیلهٔ کلمهٔ (لم) گاه سئوال وخواسته میشود علت تصدیق یعنی حدوسط که مقتضی جزم به صدق نتیجه است چنانکه گفته شود (لم کان العالم حادثاً» و گاهی سئوال وخواسته میشود بواسطهٔ آن ازخواص وذاتیات اشیاء درخارج یعنی سئوال ازآثاروذاتیات و خواص خارجی اشیاء می شود چنانکه گفته شود «لم کان المغناطیس یجذب الحدید» [2]

صدرا گوید وبدانکه میان طلب وسئوال بواسطهٔ «لمیت» بمعنای سئوال ازسبب و علتی که فاعل بواسطهٔ آن فاعل میشود ومیان سئوال ازلمیت بمعنای پرسش از سبب و علتی که فعل فاعل بواسطه آن صادرومتعین میشود فرق است .

درباره حق تعالی سئوال «بلمیت» ازنوع اول باطل است زیرا فاعلیت حق به نفس

۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ـ ۱۷۱

۲ ـ شرح منظومهٔ منطق ص ۳۱

ذات است نه بامر زائد برذات وهمینطور داعی بر ایجاد عالم علم اواست بوجه نظام اتم که عین ذات اواست وذات اوهمانطوریکه فاعل است علت غائی است و غایت برای وجود عالم است .[1]

شیخ الرئیس گوید بدانکه سئوال ازامور مادی براسطهٔ کلمه «لم» گاهی متضمن علتی ازعلل است دراین صورت هر گاه متضمن فاعل باشد چنانکه سئوال شود «لم قاتل فلان فلاناً جواب اوممکن است غایت باشد وممکن است داعی برفعل باشد یعنی آنچه باعث فاعل بر فعل شده است [2]

لمس قوهٔ ایست پراکنده درپوست بدن اکثر حکما گویند قوهٔ لامسه یك قوه است و لکن عدهٔ ازمحققان فلاسفه ازجمله شیخ گوید قوهٔ لامسه خود منحل به پنج قوه میشود

که عبارت ازقوهٔ حاکم میان حرارت وبرودت وقوه حاکم میان رطوبت ویبوست و حاکم میان خشونت ونعومت وحاکم میان صعوبت ورخوت وقوهٔ حاکم میان ثقل وخفت باشد لو گوید اولین چیزیکه حیوانات راازنباتات جدا ومتمایز می سازد قوهٔ لامسه است [3] وباز گوید و حس طلیعهٔ اولی است .

لوح ـ لوح درلغت بمعنای صفحه وصحیفهٔ ایست که قابل کتابت وترسیم صور بر روی آن میباشد .

سیدشریف گوید الواح برسه قسم است که عبارت از .

الف ـ لوح قضاء سابق برمجردات وآن لوح عقل است

ب ـ لوح قدر یعنی لوح نفس ناطقهٔ کلیه که مترتبهٔ تفصیل لوح اول یعنی لوح قضا است ولوح محفوظ هم نامیده اند

ج ـ لوح نفس جزئیهٔ سماویه که محل انتقاش کلیهٔ موجوداتی است که دراین عالم

۱ ـ اسفارج ۳ ـ ص ۷۰

۲ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۳۳

۳ ـ شفا ج ۱ ـ ۲۹۹

اللمس وهی قوة منبثة فی جلد البدن کله ـ شرح حکمة الاشراق ص ۴۵۲

است بااشکال وهیئات ومقادیر آنها که بنام سماء دنیاهم نامیده‌اند وآن مانندخیال‌عالم است چنانکه لوح قضابمثابهٔ روح عالم‌است و لوح دوم یعنی لوح قدر بمثابهٔ قلب عالم است .[1]

لاهیجانی گوید اول صادرازعقل‌نفس کلیه است که موجودمجرد ازماده ومدة است دون‌الصورة واین‌است لوح محفوظ چنانکه عقل‌اول قلم‌است[2]

لوح اعظم به‌عقل اول لوح اعظم هم اطلاق شده است

لوح‌محفوظ ـ اخوند گوید لوح محفوظ عبارت ازنفس کلیهٔ فلکیه است بوپژه فلك اقصی زیرا آنچه درجهان جاری شده ویاجاری شودمکتوب وثابت‌اند درنفوس فلکیه ونفوس‌فلکیه‌عالم بلوازم‌حرکات خودمیباشند چنانکه بیان شد(مراداین‌است که‌موجودات‌و حوادث‌جهان‌ازلوازم و آثارافلاك‌است)

و گوید همانطوریکه بواسطه قلم درلوح حسی‌نقوش حسیه‌مرتسم میشودازعالم‌عقل صورمعلوم ومضبوطی بروجه کلی‌درنفوس کلیه‌مترستم میشود که‌قلب عالم اند ونزدصوفیه انسان کبیراست.

وازآن جهت لوح محفوظ گویند که صورفائضهٔ برآن هموارهمحفوظ ومصون‌است درخزائن‌حق تعالی بروجه بسیط عقلی‌ویا ازآن جهت که باعقل فعال متحداند نه باعتبار هویت نفسانیهٔ ان چه‌آنکه بیان شد که‌آنچه متعلق باجرام طبیعی‌است ازنفوس وطبایع وقوی متجددالوجود وحادث‌اند ودرمعرض فناوزوال‌اندومنتقش‌شود درنفوس منطبعهٔ‌فلکی صورجزئیهٔ متشخصه بااشکال وهئیآت مقدره مقارن بااوقات‌معین‌بمانندآنچه درمادهٔ‌خارجی ظاهرمیگرددو این صور بجزئیت وشخصیت خودمتبدل ومتجددندبعضی‌خلاف بعضی‌دیگر درتعینات وتشخصات برخلاف آنچه درلوح محفوظ است که محفوظ ومضبوطومستمراند برنسق واحد ۳

۱ـ تعریفات ص ۱۳۰

۲ ـ شرح نهج‌البلاغهٔ لاهیجی‌ص ۹

۳ـ اسفار ج ۳ ـ ص۶۲

و گوید عوالم عالیه کتب‌الهیه‌اند که بدواً بواسطه یدرحمن‌وقلم نورانی درلوح محفوظ نوشته شده و اقلام عقلیه اند که «لایمسها و لایدرك اسرارهاالااهل الطهارة»

و گوید کتب مذکوراصول کتب الهیه‌اند وامافروع‌آن پس‌تمام‌آنچه درعالم‌وجود است ودر موضع شعور است مانند نفوس وقوای حیوانیه وهمیه وخیالیه وغیره‌از مدارك و مشاعروانسان‌کامل کتابی است جامع تمام کتب مذکورزیرا که انسان کامل نسخهٔ‌جهان است وازجهت روح وعقلش کتاب عقلی است و ازجهت قلب او که نفس ناطقه است کتاب لوح محفوظ است وازجهت نفس حیوانی یعنی قوهٔ خیالیه کتاب محوواثبات است[1]

عرفابرنفوس مؤمنان لوح محفوظ اطلاق کرده‌اند.

لوح محوواثباتـ رجوع شود به لوح محفوظ وبالجمله برنفوس منطبعهٔ فلکی لوح محوواثبات گفته شده است.

صدرا گوید صحائف سماویه‌والواح قدریه یعنی قلوب ملائکه ونفوس‌مدبرات‌علویه کتاب محوواثبات‌اند.

قیصری گوید اگروجود بشرط وازلحاظ وجود صور مفصلهٔ جزئیهٔ متغیره مأخود و مورد لحاظ قرار گیردآن مرتبه اسم ماحی ومثبت ومحیی ومیت است ورب نفس منطبعهٔ درجسم کلی‌است که بنام لوح محوواثبات نامیده شده است واگرباشرط ولحاظ کلیات مأخوذ شود که جزئیات بطور تفصیل درآن میباشند بدون‌احتجاب‌از کلیات خودآن‌مرتبهٔ

۱ـ اسفار ج ۳ـ ۶۳ـ فهوعبارةعن‌النفس الکلیة الفلکیة سیماالفلك‌الاقصی‌اذ کلما جری‌اللهفی العالم اوسیجری مکتوب ثبت‌فی‌النفوس الفلکیی فانهاعالمة بلوازمها..اسفارج ۳ـ ص۶۲ـنفس سما کلیة لوح حفظ ماای‌نفس انطبعت‌فی‌جرم‌السمافقدرمنهالحظ ـشرح مظومه ص ۱۷۳ـ ثم ینتقش فی‌النفوس‌المنطعة‌الفلکیة صورجزئیة مشخصة‌باشکالهاوهیآتها مقدرة مقارنة لاوقاتهاالمعینة... اسفارج ۳ـ ص ۶۲ـ فهذه النفوس‌هی الواح قدریة فیها المحووالاثبات وعالمها عالم‌الخیال‌الکلی

الکلی اسفارج ۳ـ ۶۲

اسم رحیم ورب نفس کلیه است که لوح قدر ولوح محفوظ و کتاب مبین است[1]

لوح‌هیولا- مراداز لوح هیولاعالم اجسام است که قابل صورمفصلهٔ مختلفهٔ متعاقبه است .



۲- شرح قیصری برفصوص

م

ما- درمحل خود بیان شده است که مطلوب ازپرسش بوسیلهٔ کلمهٔ «ما» گاه شرح اسم است که پرسش از معنای لغوی است که«ما» شارحه گویند و گاه پرسش ازحقیقت شیءاست «ما» حقیقیه‌مینامند چنانکه گفته شود «ماالانسان» و مراد بیان معنای لغوی انسان باشد و«ماالانسان» ومراد بیان حقیقت وذات انسان باشد.

ماء - کلمهٔ مالغت عربی‌است وبمعنای آب است و یکی از عناصر اربعه است مبدئیت این عنصر اولین دفعه بوسیله طالس‌ملطی اظهارشده است وبعبارت دیگر اولین فیلسوفی که‌آب رامبدء آفرینش وجهان جسمانی ومادة المواد کائنات دانسته است طالس ملطی است.

ماده- ماده‌جوهری است جسمانی که تحقق وفعلیت آن بصورت است ومحل توارد صور متعاقبه میباشد

فرق ماده باموضوع این است که موضوع بدون عروض عارض متحقق الحصول و الوجود است وماده بدون صورت محقق ومتحصل نمیشود .

بامریکه قابل تبدیل به چیزی دیگرباشد ماده‌اطلاق شده است مانندآب که‌ماده هوا است باعتبارآنکه قابل تبدیل به‌هوااست.

وبراجزاء وجودی وترکب کنندهٔ بوجودآورندهٔ هرشیء ماده گویند مانندچوب وآهن وغیره که مادهٔ تخت‌اند.

درفلسفه مادةالمواد بامری گویند که درتمام موجودات جهان یکسان استومورد صور متعاقبه است وبازوال صورت وحصول صورتی دیگر باقی است که هیولای عالم هم میگویند.

در کلمهٔ برهان دربیان برهان فصل ووصل ثابت شد که هیولا که امربالقوهاجسام استدرتمام اجسام وکائنات هست ویکسان است وازلحاظ وجودی مرتبهٔ اضعف وجود است وازاین جهت گویند هیولای اولی«ماشمت رائحةالوجود»

مادهٔ بسیط– مراد ازمادهٔ بسیط هیولای اولی است.

مادهٔ خاص– مرادازمادهٔ خاص چیزی است که قابل تبدیلبصورتهای خاصباشد باحفظ صورت نوعیهٔ خود مانند منی که قابل تبدیل بصورت انسانیاست و در عین حفظ صورت نوعیة قابل تبدیل به جماد ونبات نیست وازهمین جهت مادهٔ خاص میگویند وبه عبارت دیگرمنی ازآن جهت که منی انسان است ودارای صورت منوی است قابل تبدیل بهجماد ونبات نیست مگربعدازطی مراحل کمال وزوال صورت نوعیه که از جهت وجود هیولای اولایبسیط که درتمام اشیاء موجوداست قابل تبدیل بهچیزی دیگرشود.

مادهٔعام– مادهٔ عام درمقابل مادهٔ خاص است وقابل تبدیل بصورواشکال مختلف میباشد اعم ازآنکه به تبدیلصناعی باشد مانند چوب که قابل تبدیل باشکال مختلف است ویاطبیعی باشد مانند هیولای اولیتوضیحانکه

اگردرحرکات وتبدلات عالم خارج وجهان جسمانی بنگریم مشاهدهٔ خواهیم کرد که گاه تحولات حاصله درنوعواحدازموالید است چنانکهنهالی درائرتبدلات خاص کیفی و کمی مراحلیراطی کرده وبمرحلهٔ کمال ممکن خود که باروری باشد میرسد ودرتمام مراحل تحولات خود وحدت نوعیهٔ آن محفوظ است نهایت بعداز رسیدن به کمال ممکن خود یامتوقف میشود که این فرض محال است ویادگرگون شود وصورت نوعیه خود را ازدست بدهد ومسلم است که اینگونه تبدلات خللی بصورت نوعیهٔ اشیاء متبدل وارد نمیسازد:

وبلکه مراحل کمال ممکن خود راطی میکند وگاهتحولات حاصله موجبتبدیل

نوعی بنوعی دیگراست چنانکه آب تبدیل به هواشود وهوا تبدیل بآب وخاك وآتشو بالاخره هریك تبدیل به عنصری دیگرو گاهتحولات طاریه باوسائل ویدصناعی انجام میشود نه برحسب تبدلات طبیعیچنانکهنجارازچوباشیاء مختلف باشکال متفاوتمیسازد واگرخوب بنگریم درمیابیم که ماده درتمام اشیاءعالم جسمانی یکیاست وآنرا مادهٔعام ومادة المواد وهیولای اولی مینامند ودرهریك ازانواع نیزباحفظصورت نوعیه مادهٔ هست که مراتب کمال همان نوع را باحفظ صورت نوعیه طی میکند و مادام که آن ماده درائر تبدلات خاص نوعی خود بمرحلهٔ نرسیده است که خلع صورت نوعی کند وتبدلاتش درمراتب همان نوع باشد ماده خاص همان نوع خواهد بود لکن این ماده غیر از ماده بمعنای هیولای اولی است زیرا این ماده مادهٔ محض نیست بلکه متلبس بصوت نوعیهٔ خاص میباشد وهمین طور موجودی که خود نوعی ازانواع مواليد استو با دست صناعی متحول ومتبدل بطرفاشکالمختلف گردد وچوق قابل تحول وتبدلباشکال مختلفاست مادهٔ عام است لکن خود جسمی مرکب ازمادهٔ وصورت جسمیه وصورت نوعیهٔ خاصاست ودرهرحال مراد ازماده بطورمطلق همان هیولای اولی است که قوهٔ محض است گواینکه مادهرا بهرمعنی که لحاظ کرده وبدانیم نسبت بصورت و شکل خاصی که قابل تلبس بآن میباشد قوه استو درمحل خود بیان شده است که ماده هیچگاه عاری از صورت وصورت بدون ماده موجود ومتحصل نمیشود وهریك نیاز بدیگری دارند وچون ماده امر مبهم و قوهٔمحض است مستهلك درصورت میباشد مانندداستهلاك جنس درفصل ونسبت مادهبصورت نسبت نقص بکمالاست[1]

همانطوریکه اشاره شد نظریهٔ مربوط بمادهٔ اولیه اشیاء ومادةالمواد عالم جسمانی ازاین راه پدیدآمده است کهمتفکران مشاهده کردهاند که اجسام همواره در حال تغییر وتبدیل بموجود دیگراند همین مشاهدات وتجارب منشأ و اصل کلی فلسفی گردید که عبارت ازاین دواصل که هیچچیز ازعدم محض بوجود نمیآید وهیچ امری معدوم ونیست محض نمیشود باشد وتوجه شد که جهان جسمانی همواره درمعرض کون و فسادو خلع و

۱ ـ شفا ج ۲ ـ ص۴۱۲ ـ ج ۱ ـ ص ۲۱

لبس وتبدیل صورت بصورت دیگر است واین امر فلاسفهٔ رامتوجه باین نکته کرده است که آنچه همواره باقی است ومحل تواردو تعاقب صور مختلفه است چیست وهریك مبدء و مادهٔ اولیه جهان رادرچیزی جستجو کرده‌اندونظریات وعقایدمختلفی درطی تاریخ بواسطهٔ متفکران اظهار شده که بالاخره منتهی بفرضیهٔ چهار عنصری گردیده است وبعد..

مادهٔقریب ـ هرامری درجریان حرکت وتحولات عالم جسمانی و طبیعت ناچار مراحلی راطی‌میکندو تلبس آن به بعضی‌ازصورمتعاقبه مقدم برتلبس‌آن بصور دیگراست چنانکه تلبس نطفه بصورت جنینی مقدم ونزدیکتر ازتلبس آن بصورت انسانی است‌وبنابر این نطفه نسبت بانسان کامل‌العیار والاعضاء مادهٔ بعید است ونسبت به جنین مادهٔ قریب است .

مادهٔقضیه ـ نسبت نفس‌الامری میان موضوع ومحمول را ماده مینامند ودوطرف قضیه یعنی موضوع ومحمول رامادہ ترکیب کننده قضیه مینامند وبالاخره مراد ازمادهٔقضیه درفن منطق همان نسبت نفس‌الامری است وصورت ذهنی که حاکی از نسبت نفس الامری است جهت معقولهٔ قضیه ولفظی که بواسطهٔ آن بیان ماده قضیه شود جهت ملفوظه است.

مادی ـ مادی ومادیون کسانیرامیگویند که امورجهان را درتحت قوانین طبیعی یعنی آنچه بواسطهٔ‌محاسبه‌ومشاهده وتجربه‌معلوم شده است درمیاورند درمقابل کسانیکه قواعد طبیعی را که حاکم برماده‌است‌جهت کشف را زدهر کافی نمیدانند وحقیقتی‌غیرمادی ونامحسوس نیزقائل‌اند وآنها را روحی مینامند .

مذهب مادی همواره امورعالم را بماده وجسمانیات وقوای جسمانی منتسب‌نموده ومبانی روحی وباطنی رایکسره کنار گذارده‌است وهمان نیروی مادی رابجای‌نفس وروح قرار میدهد وبعضی‌ازپیروان این مذهب تعقل وفکررا نتیجهٔ عمل مغزدانسته وعقیده‌دارند که دماغ فکررا میسازد.

این نظریه ازهمان یونان باستان بوسیلهٔ فیلسوفانی مانند ذیمقراطیس بنحو خاص بیان شده است .

وبالجمله درمقابل مادیون روحیون‌اند که غیرازماده به نیروی مافوق طبیعت که

حاکم برماده وطبیعت است وبلکه ماده ازتراوشات عالم روحانی‌است قائل میباشد.

بعضی بمنظورجمع میان‌اند ونظرمذهب ثنویت را انتخاب کرده‌اند.

وبیان شد که مذهب ثنویت درطی‌تاریخ‌تحولاتی یافته است چنانکه ثنویت ارسطو که مبتنی بردواصل صورت وماده بود غیراز ثنویت انباذقلس که مبتنی بردواصل محبت وغلبه است میباشد .

ونیزغیراز ثنویت حکماء فرس که خیروشرونور وظلمت است میباشد وبالاخره ثنویت در فلسفهٔ قدیم‌وفلاسفه یونان غیرازثنویت عصرجدیداست کهٔمبتنی بردواصل ماده وروح‌بطرز خاصی‌است میباشد رجوع شود به کلمهٔ ثنویت.

ماهیت ـ کلمهٔ ماهیت دراصل ماهویت بوده است یاءآن یاء نسبت وتاء آن تا مصدریه است وواو قلب بیا ویا دریاءادغام شده است وهاء آن مکسور گردیده است.

بعضی گویند ماهیت مشتق ازماهواست. بعضی دیگر گویند ماهیت مرکب ازما استفهامیه ویاء نسبت وتاء مصدریه است وهمزهٔ زائد بعدازالف تبدیل به هاء شده است.

در کلمات فلاسفه گاه مشاهده میشود که بجای ماهیت مائیت آمده‌است.

درهرحال ماهیت نزد حکماء عبارت ازپرسش بماهواست ویاعبارت ازچیزی است که درجواب «ما» حقیقیه گفته شود وپرسش از گوهراشیاءاست وبنابراین اطلاق برحقیقت شیء میگردد وآنچه شیئیت شیء بدان است ماهیت مینامند.

ماهیت هم برحقیقت کلی وهم‌برحقایق جزئی اطلاق شده است[1]

قطب‌الدین میگوید هرچیزیرا حقیقتی هست که‌آن چیزبآن حقیقت‌آن چیزاست وآن بحقیقت‌مغایرماعدای اوباشد خواه لازم باشد خواه مفارق و مثال آن انسانیت است مثلا چه‌انسانیت ازآن روی انسانیت است که درمفهوم اوداخل‌نشود وجود وعدم‌ووحدت و کثرت وعموم وخصوص الی غیرذالك من‌الاعتبارات چه اگروجود خارجی‌مثلادرمفهوم

۱ـ الماهیة مابه یجاب عن‌السؤال بماهو کماان الکمیة مابه یجاب عن السئوال بکم هوفلایکون الامفهوماً کلیاًوالماهیة بماهی ماهیةای‌باعتبارنفسهالاواحدة ولا کثیرةولا کلیتةولاجزئیة ـ اسفارج ۱ ص ۱۲۷

اوداخل بودی انسانیتی که درذهن تنهاموجود بودی انسانیت نبودی واگرعدم درو داخل بودی انسانیت موجود درخارج انسانیت نبودی . بلکه انسانیت ازآن روی که انسانیت است فحسب نیست مگر...[۱]

ماهیت بسیطـ ماهیتی که‌ازامورمتخالف‌ترکیب نیافته باشد ماهیت بسیطه گویند قطب‌الدین گوید ماهیت اگرملتئم‌نباشد از اموریکه متخالف باشند بحقیقت آنرا ماهیت بسیطه خوانند والامرکبه.[۲]

ماهیت بشرطلاـ ماهیت بشرطلا در مقابل ماهیت بشرط شیء است که ماهیت مخلوطه‌نامند.[۳]

ماهیت من‌حیث‌هی ـ یعنی ماهیت باعتبارنفس‌وذات خود بدون لحاظ وجود خارجی یاذهنی وبدون لحاظ عوارض وحالات اومانند کثرت ووحدت وغیره[۴]

وچنانکه بیان شد ماهیت بمعنای حقیقت هم‌آمده است‌چنانکه گویندماهیت‌شیء عین صورت آن است که مراد حقیقت شیء است.

ماهیت‌مجرده ـ مراد ازاصطلاح ماهیت مجرده ماهیت من حیث هی ولا بشرط است ماهیت لابشرط را ماهیت مرسله‌هم نامیده‌اند.

ماهیت‌مخلوطه ـ ماهیت مخلوطه عبارت ازهمان ماهیت بشرط شیء است که عبارت ازماهیت بلحاظ وجود وعوارض وحالات وجودی است[۵]

۱ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص۱۰

۲ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص ۱۵

۳ـ شرح منظومه ص۸۸

٤ـ دستورالعلماء ج ۳ ـص ۱۹۰

۵ـ والماهیةلابشرط شیء موجودة فی‌الخارج لانها جزء من مشخصاتها الموجودة فی الخارج وبشرط لاشیء لاوجود لهافی الخارج لان الموجود فی‌الخارج یلحقه‌التعین فلایکون‌مجرداً ـ شرح‌حکمة العین ص ۳۱

مبدء اولـ مرادازمبدء اول بطورمطلق ذات حق‌تعالی است که مبدء اعلی هم نامیده‌اند.

ابوالبرکات گوید مبدء باشتراك لفظی‌اطلاق برچند امرمیشود از این قرار.

الف ـ نقطه که مبدء خط است یعنی خط ازنقاط بوجود میاید

ب ـ فصل زمان که‌آن باشد که نهایت ماقبل وبدایت مابعد است.

ج ـ آنچه ازآن چیزی صادرشود که فاعل وعلت باشد.

د ـ آنچه‌درنظام افسرینش اول ماصدر میباشد ومبدء تکوین موجودات دیگراست وبعبارت دیگرهرچیزی که‌مبدء صدورچیزی دیگرباشد ولوآنکه‌فاعل‌حقیقی‌هم نباشد مانند عقل اول

ه ـ برچیزیکه ازاو و در اواست چیزی‌دیگر مبدء گویند مانند چوب‌برای تخت

و ـ به چیزیکه شیئت شیء بدان است مبدء گویند مانند صورت برای تخت .

ز ـ به چیزیکه شیء برای او است نیزمبدء گویند که غایت باشد .

وبعد گویدفاعل یابطبع است مانند نار برای احراق‌وگاه برویت است مانندنجار وگاه باراده است وگاه بقسراست وتسخیروگاه قریب است مانند ناربرای‌اسخان وگاه بعید است وگاه ابعد است وگاه بالذات است وگاه بالعرض وگاه مشترك است وگاه خاص است وگاه جزئی است[۲]

وقابلیکه دزاو واز او است محل وموضوع وهیولاوعنصر وماده و اسطقس گویند وهیولاشامل همه آنهامیشود وقابل هم‌گاه بصنع است مانند بذر برای نبات وگاه برویت است مانند چوب برای تخت وگاه قریب است وگاه‌بعید است وگاه مشترك است در کل که هیولای اولی وگاه خاص است برای بعضی موجودات ...

مبادیـ مبادی علوم عبارت ازاموری هستند که مسائل هرعلمی تصوراً وتصدیقاً متوقف برآنها باشد.

مبادی تصوریهٔ هرعلمی عبارت ازحدود موضوعات واجزاء وجزئیات واعراض‌ذاتیهٔ

۲ـ المعتبرابوالبرکات ج ۲ـ ص ۸

آن علم است :

مبادی تصدیقیه یابین الثبوت اند علوم متعارفه مینامند ویابین الثبوت نمیباشند ودراین صورت یا ازروی حسن گمان بمعلم‌مورد تصدیق متعلم واقع‌میشوند اصول‌موضوعه نامند واگربانکاروشك تلقی شود مصادرات نامند.

شیخ گوید مبادی تصوریه عبارت ازاموری‌هستند که‌تصورمسائل هرعلمی بسته‌بآنها است ومبادی تصدیقیه مسائلی است که تصدیق بانها بدیهی بوده ودراثبات مسائل علم‌بکار برده میشوندمانند تعاریف واصول موضوعه وعلوم متعارفه ومصادرات وقضایای اولیه‌بدیهی مانند اصل امتناع اجتماع نقیضین وارتفاع اند وو غیره [1]

حاجی گوید آن‌قسمت ازمبادی که‌بدیهی بوده وقابل انکارنیست‌علوم متعارفه گویند واگرمتعلم باآنکه خود قبول ندارد وبعبارت دیگر باانکار وعناد تلقی‌شود.

مصادرات گویند وهرگاه بطور اصل مسلم مأخوذ شود اصول موضوعه مینامند.

مبادی اربعة ـ مراد علل‌اربعه‌مشهوریعنی فاعل وغایت ماده‌است‌وبایدتوجه‌داشت که مبادی ومقدمات فعل هم ازجهتی‌همان‌مبادی است و چهار است و ازاین‌جهت‌مقدمات فعل گویند.

مبادی‌خارجی ـ مراد علت فاعلی وغائی میباشند که خارج از ذات اشیاءاند

مبادی داخلی ـ مراد علت صوری ومادی وبعبارت دیگر هیولا وصورت است [2]

مبادی عالیه ـ مراد از مبادی عالیه عقول مجردهٔطولیه ونفوس کلیه‌وعقول‌عرضیه به ترتیب میباشند که مبادی مفارقه هم نامیده‌اند.

مبادی‌عامه ـ مراد از مبادی عامه همان مبادی ومقدمات افعال‌است که‌عبارت‌از

---

۱ ـ شفاح ۲ ـ ۳۸۲ ـ فاالمبادی‌التصوریة هی‌الحدودوالرسوم والتصدیقیة ـ هی‌القضا یاالمؤلفةمنهاالاقیسة وغیرهاوالمبادی الخاصة فی‌التصورات مثل‌الفصول والخواص والعامة والمشترکة فیهامثل الاجناس‌والاعراض العامةالماخوذة فی‌التعریفات والمبادی‌التصدیقیة الخاصة مثل قضایامخصوصةلها .. شرح منظومه سبزواری للالی ـ ص ۹

۲ ـ شفاح ۱ ص ـ ٦

علم(تصوری یاتصدیقی)ومیل(مراتب میل)شوق وعشق است) واراده (اراده را اجماع هم نامند البته اراده جازم را) وحرکت عضلات باشد .

مبدء کل ـ از مبدء کل گاه تعبیر باحد شده و گاهی تعبیر به‌خیر ودیگر بار بفکر مجرد ومراد ذات حق‌تعالی‌است که مبدءالمبادی است [1]

مبدع ـ مبدع بفتح دال عبارت ازموجودی‌است که مسبوق بماده ومده نباشد و مبدع بکسر اسم فاعل یعنی ابداع کننده است ومراد ذات‌حق تعالی است که مبدع کل‌است .[2]

شیخ گوید هرموجودی که وجودش مسبوق بماده نباشد مبدع‌استوشایسته واحق برای آنکه مبدع نامیده شود موجودی است که بلا واسطه ازذات حق کسب فیض کرده ووجود یافته‌است که عقول میباشد .[3]

و گوید محدثی که مستوجب زمان نیست یا وجودش‌بعدازلیس مطلق‌است ویابعد ازلیس غیر مطلق‌است وبلکه بعد ازعدم مقابل خاص درمادهٔ موجوداست.

هرگاه وجودش بعدازلیس مطلق باشد نحوه صدور او ازعلت صدورابداعی‌استو برترین انحاء اعطاءِ وجود است .

متتالیان ـ قطب‌الدین گوید متتالیان دوامری باشند که میان اول وثانی ایشان

---

۱ ـ شرح حکمةالاشراق ص ٤۰٤ ـ دستور العلماء ج ۳ ـ ص ۲۰۱ سیر حکمت جلد اول ص ۷۸

الفعل بمعنی‌المفعول اما ان یکون مسبوقاً بالمادة والمدة وهوالکائن و اما ان لایکون مسبوقاً بشیءٍ منهما وهوالمبدع واما ان یکون مسبوقاً بالمادة دون‌المدة وهوالمخترع شرح منظومه ص ۱۸۲

۲ ـ ویحسن ان یسمی کل مالم یوجد عن ماده سابقة غیرمتکون بل مبدعاً و ان نجعل افضل مایسمی مبدعاً مالم‌یکن بواسطه عن‌علةالاولی‌مادیه کانت اوفاعلیه ..
شفا ج۲ ـ ۵۲٦ ـ ۲۲۷

۳ ـ درةالتاج جلدسوم از فن دوم ص ۹٦

چیزی از ایشان نباشد خواه متفق باشند درتمام نوع چون خانه وخانه و خواه مختلف چون صفی از حجر وشجر [1]

متخالفان ـ دوامر متغایر درتمام ماهیت را متخالفان یا متغایران مینامندوبیان شد که تخالف مقسم تقابل است بعضی متخالفان را یکی ازاقسام تقابل میدانند و گویند متخالفات دوامر وجودی هستند که اجتماع وارتفاعشان ممکن باشد مانند ترشی وشیرینی که در محل واحد جمع میشوند ورفع آندو هم ممکن است وبنا براین اقسام تقابل پنج است.

متداخل ـ هرگاه اجزاء ماهیتی بنحوی باشد که بعضی ازآنها اعم ازبعضی دیگر باشد آنرا متداخله گویند واگرچنین نباشد متباینه خوانند. [2]

متشافعان ـ قطب الدین گوید متشافعان دوامری باشند که منقسم نشوند ومیان اول وثانی ایشان چیزی از نوع ایشان نباشد که نقطه ونقطه ۳

متصرفه ـ قوهٔ متصرفه قوهٔ ایست که مترتب درترتیب ازاوسط دماغ میباشدونحوه تصرف آن عبارت ازترکیب وتحلیل صور موجودهٔ درخیال ومعانی موجوده درحافظه است این قوه اگر عاقله رابکار بندد مفکره واگروهم رادرمحسوسات بکاربندد متخیله مینامند [4]

متصلان ـ قطب الدین گوید متصلان دوچیز باشند که دوطرف ایشان متلازم باشند چون دوخط که محیط باشند بزاویه گاه باشد که اتصال رااطلاق کنند برمعانی دیگر [5]

متصله ـ قضیه متصله قضیهٔ شرطیهٔ ایست که حکم درآن صدقاً و کذباً بر تقدیر صدق مقدم برمبنای علاقهٔ لزومیه باشد وبعبارت دیگر میان مقدم وتالی رابطهٔ لزومیه بر

۱ درة التاج جلدسوم ازفن دوم ص ۹۶

۲ ـ شرح حکمة العین ص ۴۳

۳ ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص ۹۶

۴ ـ فی المتخلیه والواهمه والذاکرة اما المتخیلة فتسمی مفکرة ایضاً باعتبار استعمال الناطقة ایاها فی ترتیب الفکر ومقدماته ـ اسفارج ۴ ـ ۵۲

۵ ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص ۹۷

باشد متصله لزومیه نامند واگر میان آندو رابطهٔ لزومیه نباشد اتفاقیه مینامند

متعاقبان ـ عبارت از دوامری هستند که هریك بدنبال دیگری واردبرمحلی شوند مانند صورمتواردهبرهیولای اجسام که متعاقبات اند.

متقابلان ـ متقابلان بدوامری میگویند که ازیك جهت درمحل واحدجمع نمیشوند.

قطب الدین گوید متقابلان دوامری باشند که صادق نباشند برشیء واحد درحالت واحده درجهت واحده.

اقسام تقابل بنابرمشهور چهاراست:

الف ـ متقابلان به تقابل تضایف مانند ابوت وبنوت وبطور کلی هردو امری که تعقل هریك متوقف برتعقل دیگری باشد متضایفان گویند و نسبت میان اند و را نسبت تضایف خوانند.

ب ـ متقابلان به تقابل تضاد که دوامر وجودی هستند که میان اند وغایت خلاف و بعدباشد واجتماعشان درمحل واحد ممکن نباشدولکن ارتفاعشان ممکن باشد مانندسیاهی وسفیدی

ج ـ متقابلان به تقابل سلب وایجاب وآن دوامری هستند که یکی وجودی ودیگری عدمی باشد مانند انسان ولاانسان وبعبارت دیگر نسبت میان وجود وعدم شیء را تقابل تناقض واندو را متناقضان نامیده اند ونسبت میان اند ورانسبت تناقض گویند.

د ـ متقابلان به تقابل عدم وملکه که دوامری هستندیکی وجودی ودیگری عدمی لکن درطرف عدم شرط است شائنیت وجود یعنی از شأن آن متلبس بودن بوجود امری که است که فاقد است وازاین جهت ملکه گویند مانند تقابل میان بصروعمی که عمی عدم البصر است درمورد چیزیکه ازشأن آن داشتن بصراست چه آنکه شأن وصلاحیت وجود از لحاظ شخص اش باشد یانوعش ویاجنسش [1]

متقدم ـ رجوع شود به کلمه تقدم

متلاصقان ـ قطب الدین گوید متلاصقان دوامری باشند که احدی ازایشان مماس

۱ ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص ۲۱ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ۲۰۶

دیگری باشد بروجهی که منتقل شود بانتقال او [1]

متماسان ـ قطب الدین گویداندو که ذواتشان دروضع مختلف باشند واطرافشان دروضع متحدمتماسان اند وچون ذوات ایشان بـا ایـن دروضع متحد بـاشند متداخلان باشند [2]

متن واقع ـ مراد از اصطلاح متن الواقع نفس الامراست (یکی ازمعانی نفس الامـر است)

میرداماد اغلب از کلمهٔ نفس الامرجهان مافون زمان وزمانیات و ماده ومادیات را اراده کرده است.

متی ـ متی یکی ازمقولات نه گانهٔ عرض است وعبارت از بـودن چیزی است در زمان یادرحد زمان ویانسبت چیزی است بزمان بنابرتعاریف مختلفی که شده است [3]

مثل ـ امری که باامری دیگردراوصاف مشترك باشد مثل آن گویند و مثال هـر چیزی امری است که لااقل دریکی ازاوصاف بامثل مشترك باشد وبالاخره مثل یعنی همانند بودن وجمع آن مثل بضم است ومثال یعنی شبیه ونمونه .

منظورازمثل ومثال ومثل در کلمات فلاسفه این است که برای موجودات جهـان طبیعت وجودی است عقلانی که نه ونهٔ وجود طبیعی وبـلکه اصل آن است ومـوجودات طبیعی تراوشات فیض اواینند و بعبارت دیگرمثل موجودات حافظ نوعیت موجودات اند ودرمعرض کون وفساد وخلع ولبس نمیباشند آنچه مشهوراست این نظریه برای اولین بار بوسیله فیلسوف یونانی افلاطون اظهارشده است عبارات فلاسفه دراینکه مرادافلاطون ازعقیده وبیانات خود راجع بمثل چه بوده است مشوش است.

شیخ الرئیس گوید افلاطون واستاد اوسقراط گویند برای موجودات داثـره فانیهٔ عالم جسمانی برای هرنوعی صورتی است عقلانی کـه درمعرض فناوزوال نیست وآن صور

۱ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ص ۹۷

۲ـ درة التاج جمله سوم ـ۹۶

۳ـ اسفارج ۲ـ ص ۸۳

مثل اشیاء اند.

صدرا گوید آنچه بافلاطون واستاد اوسقراط دراین مورد نسبت داده شده است آنکه آنان گویند بـرای موجودات جهان طبیعت صورمجردهٔ ایست در عالم اله که مثل ومثل الهیه اند .

ودرجای دیگر گوید افلاطون وپیرو ان او گویند برای هرنوعی ازانواع محسوسه مثل عقلی وصورت مفارقهٔ ایست که واقع درعالم عقل است.

میرداماد گوید مرتبهٔ قرار وحضور مادیات متغیرهٔ فاسدهٔ داثرهٔ زمانیه درعلم حق برنحومثول وابدیت غیرمتقدره مثل الهیه است وصور روحانیه معلقه درمتن دهر که نه در زمان ونه درمکان اند مثل معلقه میباشند [1]

صاحب حکمة الاشراق گوید مثل معقله غیرازمثل افلاطونی استزیرامثل افلاطونی ثابت و نور محض است که محل آنها عالم انوار است ومثل معلقه در عالم اشباح است اومثل افلاطون راعبارت ازعقول متکافئهٔ میداند و گاه ازآنهاتعبیر بمثل نوریه کرده است چنانکه مشائیان تعبیربمثل عقلیه کرده اند.

لاهیجانی گوید ومیان جبروت وملکوت برزخی است که آن عالم ارواح ومثل نوریه است ومیان ملکوت وملك برزخی است که آن عالم مثال و اشیاء مادیه است.

حاجی سبزواری گوید عقول متکافئه مثل مادون خود ومثال مافوق خود میباشندو عقیده معلم دوم که گوید مثل عبارت ازصورعلمیه درذات حق اند مردود میداند. [2]

۱ـ قدنسب الی الافلاطون الالهی انه قال فی کثیرمن اقاویله موافقاًلاستاده سقراط ان للموجودات صورمجردة فی عالم الاله وربمایسمیها المثل الالهیة وانهالاتدثرولاتفسدولکنها باقیة وان الذی یدثرویفسدانماهی الموجودات التی هی کائنة ـ اسفارج ۱ـ ص ۱۳۹

۱ـ انماسمیت تلك العقول المتکافئة مثلا لکونه امثالالما دونها و مثالات و آیات لمافوقهالانه صوراسمائه تعالی ..شرح منظومه ص ۱۹۴ـ وقیل المثل عالم المثال یعنی المثل المعلقة التی بازاء الاشخاص مع ان الافلاطونیین قائلون بالمثل النوریة والمثل المعلقة ـ شرح منظومه ص ۱۹۸ـ ۱۹۶ـ وبعضهم وهو المعلم الثانی فی کتاب الجمع بین الرأیین یحرفون*

و گوید مثال اشیاء کلی است یعنی وسیع است و هر گاه شنیده شود که فلاسفه گفته‌اند رب‌النوع کلی است مراد آنان کلی بمعنای مفهوم مشترك و صادق برافراد کثیره نیست چنانکه از کلی منطقی فهمیده میشود بلکه مراد آنها ازاطلاق کلی درمورد مثل و ارباب انواع سعهٔ وجودی واحاطهٔ بافراد ناسوتی است چنانکه مراد آنها که گویند فلك کلی است مراد احاطه آن است .

ودرهرحال مثل افلاطونی براین پایه استوارشده است که دیده‌شده است تمام اشیاء وموجودات جهان درمعرض تحول وتغییر و تبدل اند وفنا وزوال پذیرنده وازطرفی با از بین رفتن افراد محسوسه مادیه انواع بحال خود باقی‌اند وازطرفی دیگر موجودات را مبدء وموجد وعلتی باید باشد که ازاو پدید آیند و آن مبدء وموجد ناچارخود پایدار است ودر معرض فناوزوال نیست وهموازه مفیض ومفید وجوداست وتوجه کرده‌اند که انواع مختلف مادی وتمام کائنات جهان جسمانی راباختلافات نوعی که دارندنمیتوان بیك مبدء وموجد مرتبط کرد پس ناچاربرای هرنوعی ازموجودات مادی جسمانی باید مبدء وفردی عقلانی باشد که فقط حافظ آن نوع بوده وناچاریاید مجردباشد ومفیدومفیض وموجد افرادمحسوسه وچون این امر باتوحیدکامل وفق نمیداده اند ناچارشده اند که بگوید برای هردسته وعدهٔ ازمثل مثل دیگری است که حافظ آنها است وهمین طورمتصاعداً تابرسد بمثل‌الا مثال که مبدکل ومفیض همهٔ مثل است وبدین طریق پایه توحید خود را استوار کرده است .

مثلان ـ قطب الدین گوید مثلان دومشارك باشند درحقیقتی واحده ازآن روی که ایشان چنین باشند چون انسان وفرس که مختلفانند وجسمیت ایشان هردومتماثلان اند علامه گوید مثلان دوچیزی هستند که هریك ازآنها جانشین دیگری شود مانندوسیاهی درمقابل متخالفان که هیچ یك جانشین دیگری نمیشوند مانند سیاهی وسفیدی وحرکت.[1]

*الکلم فاولوا المثل بالصور المرتسمة فی ذات باریها ـ شرح منظومه ص ۱۹۸ ـ شرح حکمة الاشراق ص ۲۵۴ ـ اسفارج ۳ ـ ۱۴۳ ـ شرح منظومه ص ۱۹۷ ـ قبسات ص ۱۱۱

۱ ـ درة التاج جملهٔ سوم ازفن دوم ص ۲۱ ـ شرح حکمة العین ص ۶۴

مثل خیالیه ـ مراد از مثل خیالیه همان مثل معلقه‌اند که گاه از آنها تعبیر بمثل حسه هم‌شده‌است رجوع شودبه‌مثل معلقه .

مثل معلقه ـ گاهی ازمثل معلقه تعبیر بخیال منفصل‌شده‌است بمناسبت آنکه مانندصور مرتسمهٔ درخیال که‌وجودآنها وجود شبهی است و از آن جهت تعبیر باشباح معلقه هم شده‌است درهر حال مراد از مثل‌معلقه عالم اشباح است و از آن جهت موصوف باشباح‌اند که درمقدار شبیه باجسام‌اند ویا از آن جهت که‌شبه‌وظل مثل نوریه‌اند[1]

شیخ‌اشراق گوید وصورمعلقه‌عبارت از مثل افلاطونی نیستند زیرا مثل افلاطونی ثابت در انوار عقلیه‌اند وصورمعلقه مثل‌معلقهٔ درعالم اشباح‌اند.

چنانکه بیان شد افلاطون گوید جهان مادی ومحسوس نمودیست عارضی وصوری واین نمودرامعنائی نهانی‌است که‌محسوس‌نیست وبلکه‌معقول است‌و بحس درنمی‌آید وعقل آنرادرمیابدواصل وحقیقت‌محسوسات است‌ومحسوسات پرتوی ازآنهاهستند و هر مثلی نمونهٔ کامل نوع خود میباشد ومحدودبزمان ومکان نیست‌وبرای عدهٔ ازآن‌مثل مثل عالی هست‌وهمین طورالاعلی‌فالاعلی تابرسد بمثلی که فوق آن مثلی نباشدوآن حقیقت‌مجردیکه منشأصدور تمام مثل‌است‌میباشد.[2]

مثول ـ چنانکه بیان شد بعضی علم انسان را باشیاء خارج بمثول یعنی تمثل اشیاء نزدعالم میدانند و این نظر به عقیدهٔ محققان فلاسفه مردود است .

مجرد ـ تجرید بمعنای جدا کردن ضمائم وخصوصیات شئی است بوسیله ذهن و بعبارت دیگر شئی را عاری وخالی ازضمائم وجود مورد لحاظ قراردادن .

۱ ـ والصور المعلقة لیست بمثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة وهذه مثل معلقة فی عالم الاشباح المجردة. ـ شرح حکمته الاشراق ص ۵۱۱ ـ اسفارج ۱ ـ ص ۷۳ ـ والمثل المعلقة ای عالم المثال والخیال المنفصل ـ شرح منظومه ص ۱۸۴ ـ اسفارج ۳ ـ ۹۵

۲ ـ والسعداء من المتوسطین والزهاد من المتزهین قد یتخلصوا الی عالم المثل المعلقة التی مظهرها بعض البرازخ العلویة ـ شرح حکمة الاشراق ص ۵۰۹ ـ ۲۵۴ ـ شرح منظومه ص ۸۰ ـ اسفارج ۱ ـ ۸۲۹

کلمهٔ تجرید نزد عرفا بمنعای عریان کردن شخص خود را ازعلایق دنیوی میباشد ومجرد کسی است که خودرا ازتمام علایق مادی دور نگهدارد .

حکمامجرد بامری میگویند که روحانی محض بوده و مخلوط باماده نباشد. چنانکه گویند نفوس وعقول مجرداند ویاعقول مجردات محض اندو نفوس ذاتاً ووجوداً مجردند ولکن درفعل متعلق بماده اندومفاهیم کلیه ومعانی عامهٔ ذهنیه مجرداند یعنی موطن آنها عقل است ولکن مرتبط باماده اند زیرا منشأ انتزاع آنها ماده است وبنابراین صور مجردهٔ علمیه مجرد محض نیستند ومجردات محضه همان عقول ونفوس کلیه اند ونفوس مدبره نیز مجرد محض نمیباشند زیرا درفعل متعلق بماده اندو مثل نوریه مجرد محض اند ولکن مثل معلقه نیم مجردند زیرا دارای مقدارند ـ مسئله مجرد سازی و فرق میان امور مجرده از ماده ومادیات از قدیم الایام بوسیلهٔ سقراط موردتوجه قرار گرفته است اوقسمت مهم فلسفه خود را بر مبنای انتزاعیات و کلیات قرار داده است وبعداً شاگرد او افلاطون دنبال کار اورا گرفته وبنهایت ممکن خودرسانیده است فیلسوفانی دیگرمانند انکساگورس قسمتی از مسائل فلسفی خود را بحث در اطراف امور مجرده قرارداده ومیگفت ماده تنها نتواند نظم دهنده جهان باشد واز این جهت قائل بعقل کل که حاکم وناظم طبیعت است شدواز این جهت او را اولین فیلسوفی میدانند که توجه به عقل مدبر برجهان نموده است و میان امور مادیه ومجرده فرق گذارده است ولکن آنچه مسلم است آنکه منشأ فکر مجرد سازی وامتیاز کامل میان مجردات ومادیات وتوجه باصیل بودن مجردات از افکارسقراط است.

مجعول ـ کلمهٔ مجعول بمعنای اثر فاعل است در کلمهٔ جعل بیان شد که بعضی از فلاسفه گویند درعالم هستی آنچه مجعول بالذات است واثر مستقیم فاعل است وجود میباشد وعدهٔ دیگر گویند ماهیت مجعول بالذات است ووجود مجعول بالعرض دستهٔ دیگرمیگویند مجعول نه وجود است ونه ماهیت بلکه آنچه مجعول است اتصاف ماهیت بوجود است وبعبارت دیگر صرف اتصاف رامجعول میدانند.

مجهول مطلق ـ مجهول مطلق یعنی امری که به هیچوجه از وجوه معلوم نباشد نه بعلم اجمالی ونه به علم تفصیلی نه بوجه ونه بکنه .

محاذات ـ محاذات عبارت ازبودن دوچیز است در دو مکان بنحویکه در جهات مختلف نباشند .

محبت وعدوات ـ این اصطلاح را فلاسفه برای بیان دو قوهٔ متضادموجود در اشیاء بکار برده اندو گاه تعبیر بحب و نفور و گاه محبت وغلبت شده است .[1]

صدرا گوید هرقل حکیم درمقام بیان نظام آفرینش گوید بدو خلقت واولین مخلوق محبت و منازعت بوده است و در این رأی انباذ قلس نیز اورا تأیید کرده است و گوید اولین صادر ومخلوق خدا محبت وغلبه است .[2]

ودر جای دیگر گوید فلاسفهٔ قدیم سبب تکوین وخلع ولبس عالم رامحبت وعداوت میدانستند ودر کتب تاریخی بیان شده است که امپدوکلوس حکیم یونانی قائل بدوقوه بوده است وتمام کائنات جهان وحوادث وجودرا مستند بآن دوقوه میدانسته است وآن دوقوه محب ونفور ومهرو کین میباشد.[3]

محدث ـ رجوع شود به کلمهٔ حادث .

محرکات قدسیه ـ مراد از محرکات قدسیه عقول مجرده است .

صدرا گوید برای هریك ازطبایع جسمانیه مدبردیگری است فوق طبیعت بی شعور آنها وفوق نفوس جزئیه باشد حیوانیهٔ ایست که شعوری برای آنها نیست مگر بآنچه ملایم باشخصیت وهویت جزئیهٔ وآنها ناچار مدبرات عقلیه ومحرکات قدسیه برای اغراض علویه اند بنابراین فعل انسان کامل بواسطهٔ قوت نفس عالی وشریف خود در تدبیر بدن وتحریك قوای طبیعی ونفسانی شبیه است به فعل آن مدبرات عقلیه درتحریکات طبایع جسمانیه..[4]

محسوس ـ محسوس یعنی آنچه بواسطهٔ حواس ظاهری دریافت وادراك شود در مقابل معقول یعنی آنچه بواسطهٔ قوای باطنی وعقل دریافت وادراك گردد .

---

۱ اسفارج۱ـ۶۲

۲ ـ رسائل ملاصدرا ـ ص۹۹ ـ شفاج ۲ـ۱۸۷

۳ ـ نارع الفلسفة الیونانیة ۴۲۴

۴ ـ اسفار ج ـ ص ۱۴۲

محسول اول ـ به‌چیزی میگویند که درآلت حس مرتسم میشود و محسوس دوم صورتی از محسوس اول‌است که مرتسم در نفس میشود ویادرنفس حاصل‌میگردد.

شیخ گوید ومحسوس اول بالحقیقت عبارت‌ازچیزی است که در آلت حس مرتسم شده وآنرا درك کند وچنین مینماید که هر گاه گفته شود احساس کردم شیء خارجی را معنای آن غیر از معنی آن‌است که بگویند درنفس احساس کردم زیرا گفتار او که گویند شیء خارجی را احساس کردم این‌است که صورت آن‌شیء خارجی متمثل ومجسم شد درذهن من ومعنی آنکه گویند‌درنفس خود احساس‌چیزی کردم این‌است که صورت نفس‌او متمثل شده است واز همین جهت است که اثبات کیفیات‌نفسانیه محسوسه‌در اجسام کار دشواری است.[1]

محکم ـ فعل محکم فعلی‌را گویند که مبدء اول آن تفکر باشد.

محل ـ محل عبارت از مکانی است که متمکن حال وساری درآن باشد.

هر گاه حال ومحل هریك محتاج بدیگری باشند محل راهیولا واسطقس و ماده وحال راصورت جسمیه مینامند و در صورتیکه‌محل بی‌نیاز از حال باشد محل راموضوع وحال راعرض‌مینامند.[2]

محمول ـ جزء اول قضیهٔ حملیه راموضوع وجزء دوم را محمول‌مینامندچنانکه در مثال «انسان حیوان» است حیوان حمل برانسان شده ومحمول است.

محمول بالضمیمه ـ محمول بالضمیمه عبارت ازمحمولی است که حمل‌آن بر موضوع مستلزم انضمام وانضیاف امری دیگر بموضوع باشد مانند حمل‌ابیض‌برجسم که که بعد از انضمام بیاض بجسم درست است ودرحقیقت مصحح حمل ابیض برجسم بیاض منضم بجسم میباشد (کلمهٔ مستلزم‌بمعنی مستدعی است) درمقابل خارج‌محمول که‌محمول متنزع ازذات موضوع است وحمل‌آن برموضوع مستدعی ضمیمه شدن امری‌دیگرنیست.

مانند حمل ممکن برذوات ممکنات که منتزع ازذوات اشیاء است وباید توجه

۱ ـ شفاج ۱ ـ ۲۹۷

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ۲۲۳

داشت که عرضی بمعنای‌خارج محمول همان ذاتی درباب برهان است[1]

محو ـ محو درنزد عرفا بمعنای فناء عبد درذات‌حق تعالی میباشد وطمس‌عبارت ازفناء صفات‌است‌درآن.

محو واثبات ـ میرداماد گوید کتاب محو واثبات زمان است که‌ماحی فاسدات ومثبت کائنات است وبیان‌شد که عدهٔ گویند کتاب محو واثبات نفوس‌منطبعهٔ فلکیه‌است رجوع شود به‌لوح محو واثبات[2]

محوی ـ هرفلك مافوقی حاوی مادون وفلك مادون محوی مافوق خود میباشد رجوع شود به کلمهٔ‌فلك.

مختار ـ هر فاعلی که فعلش بارادهٔ خودش باشد مختار مینامند[3]

مداخله ـ دو امریکه اجزاء اند ودریکدیگر داخل گردد بتمامه بطوریکه‌هر دو شاغل یك مکان شوند متداخل گویند ودر کلمهٔ تداخل بیان شد که این امر محال است.

مدبرات‌علویهـ مراد ازمدبرات علویه بمعنای خاص نفوس فلکیه‌است.[4]

مدبر اولـ مراد ازمدبراول ذات حق تعالی‌است وبطور کلی کلمه‌مدبرات اطلاق برنفوس میشود وهر گاه باقید علویه «مدبرات علویه» گفته شود مراد نفوس ناطقهٔ فلکیه است وهر گاه باقیدسفلیه «مدبرات‌سفلیه» ذکرشود مراد نفوس ناطقهٔ‌انسانی‌است[5]

۱ ـ شفاج ۲ ـ ۳۵۱

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۲۲۷ ـ اسفارج ۳ ـ ۲۲۷ ـ اسفارج ۳ ـ ۸۹ وهذه الاستحالات‌والتلونات کما انهاتقع‌فی عالم النفوس المنطبعة‌السماویة‌التی‌هی کتاب المحو والاثبات

اسفار ج ۳ ـ ۸۹

۳ ـ المختار مایکون‌فعله بارادته لامایکون ارادتة ـ اسفار ج ۳ ـ ۸۷

٤ـ شرح‌حکمة‌الاشراق ص ۳٦۸

۵ـ شرح حکمة الاشراق ص۳۵۷ـ ۳۸۵ـ

مدرکات خمس مراداز مدرکات خمس قوای پنجگانه است که عبارت ازحس مشترك خیال ،واهمه ، حافظه ومتصرفه است.

مراتب وجود ـ قطب الدین گوید وچون تأمل کنی وجود رااورا بی ابتدا کرده ازاشرف فالاشرف برمراتب او ووجود واجبی راآنستکه او راشرف اعلی است کهلایتناهی است وعقول بااختلافیکه در رتبت دارند اشرف ممکنات اند واشرف ایشان عقل اول است وتلوعقل اول درشرف نفوس سماوی است آنگاه مرتبهٔ صورآنگاه مرتبهٔ هیولای مشترك میان عناصروازاینجاآغازمیکند درارتقاء .[1]

شیخ اشراق درمقام بیان طبقات و مراتب موالید گوید همانطوریکه نفوس احتیاج بمتوسطی دارند که روح نفسانی باشد بعضی ازجهت شدت نقصی که دارنداحتیاج بروح نفسانی ندارند مانند نفوس نباتیه وقسمتی ازمعادن نزدیك به هیئت نباتیه یعنی متوسط میان نباتات ومعادن است مانند مرجان وپارهٔ ازنباتات نزدیك به حیوان است یعنی حد فاصل میان نبات وحیوان میباشند مانند درخت خرماوقسمتی ازحیوانات نزدیك بانسان اند در کمال قوای باطنه مانند قردوغیره .[2]

مرتبهٔ احدیتـ قیصری گوید عرفا وجود بشرطلا را مرتبهٔ احدیت وجمع الجمع و وحقیقة الحقایق ومرتبهٔ عمی نامند که مرتبهٔ استهلاك کلیهٔ اسماء وصفات دراواست.

مرتبهٔ واحدیت ـ قیصری گوید وجودبشرط شیء اگربشرط جمیع اشیاء لازمهٔ آن گرفته شود مرتبهٔ الهیه است که عرفامرتبهٔ واحدیت ومقام جمع هم نامیده اند.[3]

مردادـ رب النوع اشجار راحکماءفرس بنام مردادنامیده اند رجوع شودبه کلمهٔ اردی بهشت.

مرکب ـ مرکب مقابل بسیط است رجوع شود به کلمهٔ بسیط و مرکب.

مرکبات طبیعی ـ مراد ازمرکبات طبیعی موالید ثلث است.

۱ـ درة التاج جملهٔ پنجم ازفن دوم ص ۹۰

۱ـ شرح حکمة الاشراق ص ۳۸۳ـ ۳۸٤

۲ـ شرح قیصری برفصوص صفحه ۱۰

مرکبات عقلیـ اموریکه باتعمل وتحلیل عقلی منحل باجزائی شوندووجودخارجی آنها درظرف خارج منحل باجزائی نگردد مرکبات عقلیه گویند مانند نوع که درعقل منحل بدو جزءِ ذاتی میشود که جنس وفصل باشد ودرخارج یك امراست .

وبالجمله اموریکه درظرف عقل وذهن منحل بچند جزء شده مرکبات عقلیه اندر مقابل مرکبات عینیه که اجزاء آنها خارجی میباشد مانند ترکیب جسم ازماده وصورت ومانند موالید که مرکبات طبیعی اند ودرهرحال بعضی از اشیاء هستند که بواسطهٔ انتزاع وعملیات ذهنی منحل بچندجزء میگردند وبعضی دیگردرخارج منحل باجزائی میشوند[1]

وبالاخره هرامرمرکبی که اجزاء آن بیکدیگرحاجت تمام داشته باشند و یا از ترکیب آنهاحقیقت واحدهٔ درست شود مانند معجونی که مرکب ازچند دارواست وبمنظور حصول خاصیت دیگری ترکیب شوند که هیچ یك ازواحدهای مرکب دارای آن خاصیت حاصله نیست مرکب حقیقی میگویند درمقابل مرکب به ترکیب مجازی رجوع شود به کلمهٔ ترکیب .[1]

مزاجـ کلمهٔ مزاج بمعنای اختلاط ومزاج استوچون اختلاط عناصر وارکان موجب حدوث کیفیت مخصوص است آن کیفیت رامزاج میگویند ازباب نامگذری مسبب باسم سبب.

درهرحال مزاج کیفیتی است حاصل درجسم که ازعناصر متضاد الکیفیة ترکیب یافته باشد ویا کیفیتی است ملموسه ازجنس اوائل ملموسات ومتوسط میان کیفیات اربعهٔ اول یعنی حرارت وبرودت ویبوست ورطوبت.

شیخ درتعریف مزاج گوید مزاج عبارت از کیفیتی است که ازتعادل کیفیات متضادهٔ موجوده درعناصر متصغرة الاجزاء حاصل وحادث میشود وازتفاعل قوای بعضی از اجزاء دربعضی دیگر کیفیتی حادث میشود که متشابه درهمهٔ آنهااست وقبلا درمورداقسام مزاج ازحار ومعتدل و

---

۱ ـ شفاج ۱ـ ص ۱۱۵ـ ۱۶۹ـ اسفارج ۲ـ ۱۵٤

۲ـ شرح منظومه ص ۹۹

مزاج خارج ازاعتدال بحث شده است [۱]

ودرمقام بیان اقسام علت وبیان ترکیب جسم‌ازماده وصورت گوید ازفعل بعضی از اجزاء دربعضی دیگروانفعال آنها برای جملهٔ آنها کیفیتی حاصل میشود متشابه کـه آن کیفیت را مزاج میگویندودراین هنگام‌مستعد برای صورت نوعیه میشود.

شیخ اشراق گوید مزاج کیفیتی‌است متوسط کـه حاصل میشود از کیفیات متضاده کهٔ درائر اجتماع وترکیب‌عناصروتفاعل آنها دریکدیگرپدید میآید. که متشابه درجمیع اجزاء است [۲]

قطب‌الدین گوید چون عناصراربعه بعضی بابعضی مجتمع شوند بروجهی کـه آن اجسام تفاعل کنندبواسطهٔ کیفیات متضاده تـاحدیکه حاصل شود ازایشان کیفیتی‌متوسط متشابه در جمیع اجزاء این اجتماع امتزاج ایشان باشدوآن کیفیت متوسط مزاج‌وفساد بامزاج فرق دارد. [۳]

شیخ اشراق گوید وحاصل‌فرق میان مزاج‌وفساداین است که فسادبطور کلی‌متبدل ومتحول میشود بعضی به بعضی‌دیگرولکن مزاج حدمتوسط متجمعات است وازاجتماع وترکیب وبعبارت دیگرازمرکبات موالید ثلث پدید میاید که عبارت ازحیوان نبات و معادن باشد. [٤]

مزاج‌اتم- مراد ازمزاج اتم اعلا درجهٔ مزاج که نزدیك به نفس‌است میباشد که نزدیك به نفس نباتی‌است که در مرتبهٔ اعلاحد فاصل میان نبات وحیوان است وگـاه از مزاج اتم مزاج معتدل را اراده کرده‌اند. ٥

۱ـ شفاج۲٤۲-ج۲ـ٥۷٤ج۱ـ۲۲ـالمزاج کیفیة تحدث من‌تفاعل کیفیات متضادةموجودة فی‌عناصرمتصغرةالاجزاء . شفاج ۱ـ ٤٤۳ـ درةالتاج جملهٔ چهارم ازفن دوم‌ص ۲۷

۲ـ شرح حکمة الاشراق ص ٤۳۷

۳ـ درة التاج جملهٔ چهارم ازفن دوم ص۲۷ـ دستور العلماء ج ۳ ص۲٤٦

٤ـ شرح‌حکمةالاشراق ص ٤۳۸

٥ـ قبسات ص ٤۳

مزاج‌اول- مراد ازمزاج اول کیفیات اصلی عناصراربعه (برودت حرارت یبوست رطوبت) میباشد درمقـابل مزاج دوم که کیفیات حاصلهٔ از امتزاج‌وترکیب اجزاءعناصر است ۱۰

مزاوجات - مراد ازاین اصطلاح اختلاط وامتزاج عناصراست که باعث پـدید آمدن موالید ثلث میباشد این امتزاج را مزاوجات اربعه هم مینامند [۲]

متساویان- هرگاه دو کلی‌ازلحاظ مصداق یکی باشند وهریك برمصادیق‌دیگری بطور کلی صادق باشد چنین دو کلی را متساویان مینامند.

مسامته- بیان شد که برهان مسامته‌یکی‌ازبراهینی است که بمنظوراثبات تناهی ابعاد اقامه شده است مـاحصل برهان آنکه.

دوخط متوازی هرگاه‌بنحوی ازانحاءمـاست یکدیگر کردند دراولین‌نقطهٔ‌مسامته زاویهٔ حادث میکنند وناچاراولین نقطهٔ درمسامته‌بایستی‌وجود داشته باشد بعدازاین‌مقدمه گفته شده است .

که خطی‌ازمرکز کره بطورمتناهی ومستقیم(بالفرض) خارج میکنیم‌وخط‌دیگری بطوربی‌نهایت ازخارج کره محاذی باآن‌رسم‌مینمائیم وبعد کره راحرکت میدهیم‌بنحویکه خط مخرج ازمرکز کره باخط خارج یعنی خطی که ازخارج کره رسم‌شده است مسامت (هم‌سمت) شوند وناچارحصول مسامته دراولین نقطهٔ خط‌متناهی باغیرمتناهی‌است وبافرض اینکه خط خارج از کره غیرمتناهی‌است هرنقطهٔ ازآن که اولین نقطهٔ مسامته فرض شود مافوق‌آن نقطهٔ دیگری است بطوربی‌نهایت ودرنتیجه لازم میاید که اولین نقطه هم سمت یعنی مسامت نباشدوبالنتیجه مسامته حاصل نگردد واین امرخلاف فرض وواقع‌است زیرا بالوجدان میدانیم که موازات قطع شده ومسامته حاصل شده است [۳]

۱ ـ شفاج ۱ـ ٤٤۲ـ ۳۷۹ـ

۲ـ شفاج ۱ـ ۲۱٥

۳ـ شرح منظومه ص ۲۲۳ـ شرح حکمةالعین ص ۱۷۳

مسخـ انتقال نفوس انسانی رابعدازمرگ برجسد حیوانات مسخ گویند.

مشاؤن ـ شیخ‌بهاء در کشکول گوید توصل ونیل بمطالب ومسائل عقلی‌ونظری یاازراه‌فکراست‌طریقهٔ‌متکلمان‌ومشائیان‌است‌ویابطریق‌ریاضت‌وآن‌طریقهٔ‌صوفیان‌واشراقیان است .[1]

مشابهتـ همانند بودن شیء باشیء دیگرا گردر کیف باشد مشابهت مینامند.

مشارق‌ثلثـ مشارق سه گانه عبارت ازمشرق اعتدال ومشرق صیف ومشرق شتا میباشند درمقابل مغارب سه گانه .[2]

مشروطهٔ عامهـ قضیهٔ مشروطهٔ عامه نزد منطقیان قضیهٔ‌ایست کـه حکـم درآن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع یاسلب آن ازمـوضوع بشرط اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی باشد اعم ازآنکه وصف جزء موضوع باشد یاظرف ضرورت باشد.[3]

مشوق‌اول ـ مشوق اول هر گاه بطوراطلاق ذکرشود مرادحق تعالی‌میباشد.

مشیتـ مشیت عبارت ازتجلی ذاتی وعنایت سابقهٔ برایجاد معدوم‌و اعدام موجـود است وآن اعم ازاراده است زیرا اراده عبارت ازتجلی‌ذات است برای ایجادمعدوم[4]

مصادرات ـ مصادرات عبارت ازمبادی تصدیقی خاصی‌است که «بینةالثبوت»باشد به نفسه ومتعلم ازمعلم باشك وعناد وانکار میگیرد ووجه نامگذاری‌آن‌مبادی‌بمصادرات ازآن‌جهت است که منشأ صدورواثبات مسائل علم است ٥

مصورعقلیـ مراداز مصورات عقلی مبادی‌عالیه‌اند.

صدرا گویدنفس ازآن رو که محل‌ارتسام صورت عقلی‌وعلوم نفسانی‌است بیك‌اعتبار لوح کتابی است وباعتبار دیگرجوهرمتکلم ناطق است زیرا او رادوجه است یکی‌وجه و

۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۳٦٥
۲ـ شفاج ۱ـص ٥۳ ـ۲٦۹
۳ـ دستورالعلماء ج۳ـ ص ۲٦۳
٤ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ۲۷۱
٥ ـ دستورالعلماءج ۳ص ۲۷۱

طرف اوبه مصورعقلی‌وقلم علوی است که بواسطه قلم علوی مصوربصورعلوم شود ووجه و طرف دیگرآن بقابلی‌اسیت که این صور را ازآن قبول میکند ومیشنود ازاو کلام[1]

مطلب ماهوـ مطلب ماهوپرسش و سئوال بوسیلهٔ « ماهو » است چنانکه گویند «الانسان ماهی وبردوقسم است یکی پرسش بماشارحه که منظور سئوال ازشرح اسم‌وعلم بمعنای لغوی مورد سئوال است ودیگری بماحقیقیه که مطلوب استعلام حقیقت وماهیت شی مورد سئوال است رجوع شود به کلمهٔ ما.

مطلقهٔ عامهـ مطلق یعنی امری که شایع درجنس خود باشدآب مطلق یعنی‌آب غیرمضاف مطلق آب‌یعنی هرنوع آبی‌مطلقهٔ عامه قضیهٔ‌ایست که مقید بقیدلادوام‌یالاضرورت وقیدی دیگرنباشد.

معدنـ معدن یکی ازموالید ثلث است.

معدولهـ هرقضیهٔ‌ایکه حرف‌سلب جزئی ازآن باشد چه‌آنکه جزء موضوع‌باشد ویا محمول ویـاهـردو قضیهٔ معدوله مینامند اگر جزء موضوع به‌تنهائی باشد« معدولة الموضوع»واگرجزء محمول بتنهائی باشد «معدولة المحمول» و اگر جزء هردو طرف باشد «معدولةالطرفین»مینامندوازآن‌جهت‌معدوله گویند که‌حرف‌سلب که‌برای‌سلب‌نسبت است‌ازمعنی خود عدول کرده‌وجزء یکی از دوطرف شده باشد .

معدوم ـ یعنی نیست شده .

المعدوم لایعاد ـ یعنی امریکه معدوم‌ونیست‌باشدقابل بازگشت نیست‌چنانکه قبلابیان‌شدفلاسفه‌اصل‌وقاعده‌رامسلم‌شمارنداصل‌اول آنکه‌هیچ‌چیزمعدوم و نیست مطلق نمیشواصل دوم‌آنکه هیچ‌معدوم مطلق ونیست‌محض موجود نمیشوداصل سوم هیچ امری بدون علت وسبب موجود نمیشود .

بنابر اصل اول هیچ چیزی‌معدوم محض‌نخواهدشدنهایت اشیاء همانطور که بیان شد همواره درمعرض خلع ولبس بوده وصورتی رارها وصورتی دیگر پذیرد ومعدوم شدن اشیاء عبارت ازهمان برهم خوردن صورت ترکیبی آنها است والا ماده و اجزاء ترکیب

۱ـ اسفارج ۳ ـ ص ۹۹ـ ۱۰۰

کنند اجسام ومرکبات معدوم و نیست محض نخواهند شد وبنا بر این میتوان گفت که اصولا چیزی معدوم نمیشود لکن بحث فلاسفه درمورد اعاده معدوم وعدم آن برمبنای معدوم ومتلاشی شدن همان صورت وهیئت ترکیبی اشیاء است .

قطب‌الدین گوید ومعدوم را اعادت نکند بعینه یعنی باجمیع عوارضی که مشخص اوباشد که میان معاد ومستنأنف الوجود فرقی است .[1]

این مسئله یعنی اعاده معدوم را متکلمان و فلاسفه در موود معاد جسمانی بمیان آورده‌اند .

متکلمان درمورد نحوه بازگشت وحشر اجساد درروز رستاخیز که شرایع آسمانی بیان کرده اند اختلاف نموده‌اند .

آنچه ازظاهر شرایع دانسته میشود حشر اجساد ومعاد جسمانی میباشد .

باین معنی که ابدان انسانی باهمین وضع وخصوصیات که در نشأة دنیاوی هستند بعداز مرك درنشأة آخرت محشور میگردند ومجدداً زنده میشوند وبه‌حیات جاوید وابدی ادامه میدهند .

آخوند درمورد نحوهٔ معاد واقوال مختلفی که دراین مورد هست شرح مبسوطی بیان نموده است ماحصل کلام اواینکه :

برای هریك ازصور طبیعی که درعالم شهادت است صورت نفسیهٔ ایست در عالم غیب که معاد ومرجع صور طبیعیهٔ استو بعداز بیان چگونگی ارتباط صورطبیعی عالم شهادت باصور عقلی عالم غیب نظر خودرا درمورد نحوهٔ معاد اظهار نموده است ، عقاید و نظریات فلاسفه درنحوه معاد متفاوت است .

شیخ گوید معاد جسمانی را از راه شرایع میتوان ثابت نمود و از راه دلائل‌عقلی ثبوت آن دشوار است.

شیخ‌اشراق گوید امااشقیاء مخلد درعناصر جسمانی وحجب ظلمانی آندو در آنجا معذب‌بعذاب دردناك‌میباشند وسعداء واولیاءالله درحضرت ربوبی وعالم عقول منعم‌بلذات

۱ درةالتاج جمله سوم ازفن دوم ص ۸

روحانی‌اند ونفوس متوسطان بعالم مثل معلقه بازگشت کنند ومعادآنها همین‌است .[1]

و گوید نفوس انسانی بعد ازمفارقت ازبدن برپنج قسم‌اند زیرا که نور اسفهبدی‌یا آنکه دردو جنبهٔ حکمت علمی وعملی کامل‌اند ویا متوسط‌اند دردوجنبهٔ علم و عمل ویا درقسمت عمل کامل‌بوده‌نه‌درقسمت علم‌ویابرعکس‌درجنبهٔ‌علم کامل‌اند ودرجنبهٔ عمل‌ناقص ویـا درهر دوجنبهٔ علم وعمل ناقص‌اند .

نفوسی که‌ازنوع اول باشند کامل درسعادت‌اند وازسابقین مقربین‌اند .

ونفوسی که ازنوع دوم وسوم وچهارم‌اند ازمتوسطین درسعادت‌اند وهرچهار قسم‌از اصحاب یمین‌اند وقسم پنجم کامل درسعادت بودهو ازاصحاب شمال است .[2]

صدرا درمقام بیان آنکه قوای نفس که متعلق به‌بدن است بعضی ازآنها کمترقبول تجزیه میکنند وبعضی دیگر زیادتر قبول تجزیه میکنند واینکه چگونه باتبدیل قوی‌و تبدل افاعیل شخصیه‌آن بازهم منسوب بنفس شخصی استو همین‌طور بدن چگونه بـا شخصیت‌خاص‌خود باقی میماند شرح مفصلی بیان کرده واقوال ونظریات خاصی که دراین مورد گفته شده ذکروپس ازنقض‌وابرام آنها وتأیید و اثبات عقیدهٔ .مختار گوید

مسائـل ومطالبـی چنـد مترتب بـراین مسئله است کـه از جملهٔ اثبات معاد جسمـانی وحشراجساداست حتی‌نبات وجماد وازجمله کیفیت ارتباط معلولات بعلل خود وازجمله کیفیت بقاء انسان است درهرآن تبدل ذات اووابن معنی همان است که از درك آن شیخ‌الرئیس ناتوان بوده که درجواب سئوال بهمنیار درتجویز تبدلات ذات گفت من ملزم نیستم که جواب تورا بدهم ومسئول‌آن هم‌نیستم .[3]

۱ ـ شرح حکمة الاشراق ص ٤٩٦ ـ ٥٠٩

۲ ـ والسعداء من‌المتوسطین والزهاد من‌المتنزهین‌قدیتخلصون الی عالم‌المثل المعلقه‌التی مظهرها بعض‌البرازخ العلویة ولها ایجادالمثل والقوة علی ذالك ـ شرح‌حکمة‌الاشراق ص ٤٩٦ ـ ٥٠٩

۳ ـ اسفار ج ٤ ـ ١٢٤ ـ ١٦٩ ـ ١٥٢

شیخ درمورد معاد گوید از مسائل مربوط بمعاد جسمانی منقول از شرع است و اثبات آن از راه شریعت واخبار و آیات اسان‌است وقسمتی ازآن‌مدرك به عقل و قیاس وبرهان است که سعادت وشقاوت ثابتهٔ برای‌نفس‌باشدوبعد از توضیح وتفسیرمفصلی که درمورد سعادت و شقاوت داده وبیان آنکه سعادت‌و شقاوت ولذات بدنی موردتوجه حکماء واولیاء ومقربین نیست واینکه کمال‌مطلوب مقربین خیر و وصول بلذت حقیقی و خیر مطلق بوده وتوجهی بلذات مادی بدنی ندارند شرحی درمورد چگونگی حشراجساد واقوال ونظریات خاصی که اظهارشده‌است داده‌وآنچه‌نتیجه گرفته‌است‌آنکه اثبات معاد جسمانی بطریق شرع‌بالااشکال‌است .[1]

ابوالبرکات بغدادی‌دراین مورد بعد ازذکر مقدمات‌وبیان عقاید ونظریات مختلف وادلهٔ‌منکرین معاد جسمانی خودنتیجه گرفته‌است که معاد جسمانی است وارواح مجدداً بابدان بازگشت میکنند .[2]

ودر هرحال این مسئله رافلاسفه برمبنای این قاعدهٔ کلی که‌آنچه معدوم‌شود با تمام خصوصیات‌وعوارض ومشخصات بازگشت‌نتواند کرد بیان کردەو گویند‌اجسادباهمین ساختمان ومشخصات وضمائم وحالات وخصوصیات زمانی ومکانی وغیره که‌دردنیادارند بعد از فناوزوال برنمیگردندوبعضی گفته‌اند مسئله امکان‌ویا امتناع‌اعاده معدوم ربطی با مسئله معادجسمانی ندارد.[3]

معدوم ممکن ـ معدوم ممکن یعنی معدومی که ممکن الوجود است در مقابل ممتنعات درمحل خود بیان شده‌است که هر ممکن‌الوجودی نظر بذات اولیس‌است‌ونظر

۱ شفا ج ۲ـ ص ٦۳٤ـ٤٤٦

۲ المعتبرابوالبرکات ج ۲ـ ص ۲٤۰ ـ ۲٤٥ـ قل‌من یحیی‌العظام و هی رمیم ـ قرآن مجید .

۳ والمعدوم لایعادمع‌جمیع‌عوارضه‌فی وقت آخر والالاعیدمع اختصاصه بالوقت الذی کان موجوداًفیه‌لکونه‌من‌عوارضه‌فیلزم‌اعادة‌الوقت ـ شرح‌حکمة‌العین‌ص۲۳ـ اسفار ج ٤ـ۱٤۱ ج ۱ـ۸٦ ـ شفا ج۲ـ۲۹۸

بانتسابش بعلت موجود است (لیس است) واز این جهت‌است که گویند معدوم ممکن قبل از وجودش جائزالوجود است زیرا اگر جائزالوجود نباشد ممتنع‌الوجودخواهدبود واشاره شد که فرقی که میان معدوم ممکن ومعدم‌ممتنع هست ایجاب کرده است که عدهٔ ازمتکلمان قائل بواسطهٔ میان موجود ومعدوم شوند که آنرا ثابت نامیده‌اند.

شیخ گوید هرمعدومی قبل ازوجودش جایزالوجود است پس جوازوجودش قبل‌از وجودش موجود است واگر موجود نمیبود ناچارمعدوم میبود ودرنتیجه جائزالوجود نبود وممتنع‌الوجود بود بنابراین جوازوجود قبل ازوجودموجوداست .[1]

صدرا گوید اماقول معتزله که گویند معدوم خود شیء است واینکه معدومات در حال عدم خود ودرحالی که منفك ازوجوداند بعضی از بعضی دیگر متمایز بوده‌ومتاطعلم خدای متعال درازل همانها میباشند گفتار سخیف وباطلی است[2]

ودرهرحال گویند مسلم است که میان نفی امکان وامکان منفی فرق است وبنابر این معدوم ممکن که‌امکان منفی‌است غیر معدوم ممتنع‌است که نفی‌الامکان‌است

معرفت ـ معرفت عبارت ازادراك امرجزئی یابسیط است وعلم عبارت‌ازادراك کلی یامرکب است .

قطب‌الدین گوید وچون مدرك چیزیرا ادراك کند واثرآن درنفس اومنحفظ ماند آنگاه دوم بار ادراك کند وادراك کند باآن که اواست که اول بارادراك کرده‌آنرامعرفت خوانند .

مبحث معرفت‌یکی ازمسائل مهم فلسفی‌است که ازقدیم‌الایام مورد توجه فلاسفه و علماء علم معقول واقع گردیده‌است ودرمورد چگونگی حصول واندازه وارزش‌آن‌نظریات وعقاید بسیاری اظهار شده‌است .

ظاهرا برای اولین بارسوفسطائیان توجه کاملی‌به مبحث علم ومعرفت وحدود و ارزش آن کرده‌اند ودراین مورد چنین گفته‌اند که آنچه حس دریابد نسبی استو نه تنها

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ۱۱۰ ـ ج ۲ ـ ۲۹٥

۲ ـ اسفار ج ۳ـ ص ۳۷

نسبی بودن معرفت از نظر علم باشیاء است بلکه از نظر شخص عالم نیز نسبی است و هر چه را که هر که دریابد نسبت باو و برای او همان درست بوده و علم است و بطور کلی نظریات فلسفی آنان درمورد معرفت درسه اصل خلاصه میشود .

الف ـ هیچ چیز موجود نیست .

ب ـ برفرض وجود یعنی موجود بودن شناخته نمیشوند یعنی امکان شناخته شدن را ندارند .

ج ـ برفرض که علم ومعرفت باشیاء ممکن باشد یعنی اشیاء خارجی شناخته شوند انتقال آن بغیر ممکن نیست .[1]

درهرحال سوفسطائیان ملاك ومعیار صحیحی برای مدرکات ومعرفت بشری قائل نبودند .

شکاکان ازاین مرحله پارا فراتر گذارده و بطور کلی منکر علم شدند و گویند آنچه رابشر بعنوان علم تلقی کرده است جهل محض است واصولا مشاهده میشود که مسئلهٔ بعنوان قطع مورد بحث وفحص قرار گرفته وبعدازمدتی فسادوبطلان آن ظاهر میگردد و بنابراین از کجا میتوان اطمینان کرد که آنچه رامروز بعنوان علم و معرفت قطعی تلقی مینمائیم زمانی دیگر بطلان آن ثابت نگرددوعلاوه مشاهده میشود که درهرمسئلهٔ ازنظر علما اختلافات وعقایدی چنداظهار میشود وهریك بابرهان ودلیل ثابت میکند که عقاید او درست وعقاید مخالف ناصواب است واز کجا که عقاید همهٔ آنان مردود نباشد

درهرحال درتمام مسائل ومباحث این نوع تشکیکات وجوددارد ؛

در مقابل سوفسطائیان که ملاك کار آنان جدل وسفسطه بوده است وشکاکان که معیار ومبنای بحث آنان تشکیك واقعیات بوده وانکار کردن علم و معرفت از خصائص ممتازه آنهابشمار میرودجزمی مذهبان اند .

ظاهراً سقراط حکیم یونانی اولین فیلسوفی باشد که ملاك سعادت راعلم قرارداده است ودر این راه طریق مبالغه را پیموده است .

۱ ـ درة التاج جمله سوم ازفن دوم ۸٤

انعکاس آراء وعقاید سوفسطائیان درحکیم اثرزیادی داشته است

او حصول علم رانه تنها ممکن دانسته است بلکه مدار ومعیارحق از باطل را علم دانسته وانحرافات اخلاقی را مستند بجهل میدانسته است وعلم را تنهاوسیلهٔ نیل بسعادت میدانسته وعمل وعقاید سوفسطائیانرا تقبیح مینمود وعلم رابرای علم میدانست .

در هرحال بنظر اوذهن انسان قادراست آنچه را که بخواهد دریابد.

افلاطون برمبنای استاد خود نیزپیرواصالت علم وعقل گردیده وحتی عالم معقول را اصل وحقیقی شمرده وآنچه به حس درمیاید امورغیرواقعی میدانسته است.

اوبرای علم حدی قائل نبوده وباندازهٔ دراین راه مبالغه کرده است که مدتها فکربشر رابطور کلی ازجهان جسمانی ومادی وعالم محسوس متوجه بعالم معقول محض کرده بود : اواصولا منشأ ومبدء حصول معارف را که دیگران حواس ظاهری میدانستند قبول نکرده و گوید که عقل خود حقایق را اندریابدوازعالم معقول حقایق وجود برنفوس بشری اشراق میگردد وبالاخره تجربه وتحقیق در اشیاء محسوس مادی باستناد حواس ظاهری ومدرکات باطنی ملاك کشف حقایق ومعرفت بشری نمیباشد.

ارسطوباآنکه عالم ماده وجسم رابطور کلی منکرنبوده است وبرای حواس ارزش قائل بوده است معذالك درتحت تأثیر عقاید دیگران معرفت حقیقی را مستند بمدرکات عقلی بدون برخوردارشدن ازنتجه حواس میدانسته است.

افلاطونیان اخیرنیز همان عقاید افلاطون را درباب معرفت پذیرفته اندوبدین ترتیب ملاحظه میشود که چه اندازه هریك ازمذاهب مختلف فلسفی ازحقیقت وواقع دور شده اند پس ازتکمیل وتوسعه علوم فلسفی بدست دانشمندان اسلامی وانتقال آن به مغرب زمین وبالاخره سپری شدن قرون وسطی مسئلهٔ معرفت نیزبعنوان یکی ازمسائل مهم فلسفی مورد توجه فلاسفهٔ اروپاقرار گرفت[1]

معرفـ مجموع تصورات بدیهی که باعث وصول به مجهولات تصوری میگردد و بواسطهٔ آنهامجهولات تصوری کشف میگرددمعرف مینامندوقبلا بیان شد که منشأ تمام معارف

۱ ـ قصة الفلسفه الیونانیه ص ۱۰۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۲۸۵

بشری وسرچشمهٔ همهٔ آنها حواس ظاهری است که درتحت تأثیرات و تأثرات خارجی و عوامل محیطی انعکاساتی حاصل واشیائی رابقوای باطنی منتقل مینمایند و از همین جهت است که شهاب‌الدین گوید کسی که فاقد یکی ازحواس باشدفاقد یك علم است مثلا اگر فاقد قوهٔ بینائی باشد نسبت به مبصرات عالم نخواهد بود و همین طور است سایر حواس دیگر .

معانی عامه ـ مفاهیم و کلیات ذهن را مفاهم ومعانی عامه نامیده‌اند .

معقول ثانی ـ معقول ثانی یامعقولات ثانیه عبارت ازاموری هستند که عروض آنها برمعروضات خود در عقل باشد وبعبارت دیگر عارض ومعروض اگر هر دو در عقل باشد معقولات ثانیه مینامند مانند کلیت، جزئیت که درموطن عقل عارض بر اموری شوند که خود آنها نیز امورعقلی ومفاهیم ذهنی باشد.

در محل خود بیان شده که معقول ثانی باصطلاح فلسفی عبارت ازامری است که عروض آن برمعروض درعقل باشدچه آنکه اتصاف هم درعقل باشد یادرخارج ولکن باصطلاح منطقی عروض واتصاف هردودر عقل میباشند.

جاجی سبزواری گوید توضیح آنکه عارض برسه قسم است.

الف ـ عارضی که عروض آن بر معروض واتصاف معروض بآن درخارج است مانند سیاهی که عارض برجسم است درخارج وبدیهی است که این گونه امور هم باصطلاح منطقی و هم باصطلاح فلسفی معقول اول اند.

ب ـ عارضی که عروض آن برمعروض واتصاف معروض بدان هر دودرعقل اند مانند کلیت .

ج ـ عارضی که عروض آن بر معروض در عقل است ولکن اتصاف بمعروض در خارج است .

مانندابوت که‌هم عروض آنکه بازاء آن چیزی درخارج نیست مانند کلیت لکن اتصاف اب بابوت در خارج است وهردوی آنها معقول دوم اند.[1]

۱ وتوضیح المقام ان العارض ثلثة اقسام عارض یکو عروضه وللمعروض واتصاف المعروض به*

معلق بر ممکن ـ فلاسفه گویند امری که معلق برممکن است خودممکن است زیرا معنای تعلیق برممکن اخبار بثبوت معلق است درموقع وزمان ثبوت معلق علیه وهمین طور است تعلیق برمحال که‌محال است زیرا مادام که‌معلق علیه‌محقق نشود معلق نیز محقق نخواهد شد واگر معلق علیه‌ممکن باشد معلق ممکن واگرمحال باشد محال است و تعلیق برواجب درست نیست زیرا معلق علیه باید امری باشد که درحین تعلیق محقق ومتحصل نباشد واین امر باواجب بودن منافات دارد .

معلول ـ در تحت عنوان علت بیان گردید که‌معلول شأنی ازشئون علت میباشدوازاین جهت است که‌میگویند معلول بایستی مناسب باعلت خودباشد ووحدت معلول مستلزم وحدت علت است وبالعکس و تخلف معلول ازعلت تامه‌محال است ومعلول بعلت خودواجب میشود وازشرائط علیت ومعلولیت سنخیت میان اندواست وبرمبنای قواعد واصول مذکور مسائل واموری چنداستوار کرده‌اند که هریك درمحل خود بیان شده‌است.

و فرق میان علت و شرط و نحوهٔ ارتباط علل بامعلولات ودر کلمات مخصوص بخود بیان گردیده‌است [1]

معلول ابداعی ـ بطور کلی عقول مجرده را معلولات وموجودات ابداعی مینامندو عالم مجردات عقلیه ـ عالم مبدعات مینامند.

معلول ابداعی بر مبنای فلاسفه که اول ما صدر را عقل اول میدانند همان عقل اول است و در هر حال آنچه وجودش مسبوق بماده و مدت نباشد مبدع است .

فی الخارج کالسواد وظاهر انه معقول اول بکلا الاصطلاحین وعارض فیه کلا هما فی العقل کلیت و عارض عروضه فی العقل و لکن الاتصاف به فی الخارج کالابوة ... شرح منظومهٔ سبزواری ص ۳۵ ـ اسفار ج ۳ ـ ۱۳ حاشیهٔ شفاج ۲ ـ ۲۷۳

۱ ان وجود المعول فی نفسه هو بعینه وجوده لفاعله و هو بعینه صدوره عنه بلا اختلاف حیثیة اصلا ـ اسفار ج ۳ ـ ۷۱ ـ ۷۶ ـ شرح حکمة العین ص ۱۰۹ ـ قبسات ۱۶۷ ـ شفا ج ۲ ـ ۵۳۲

صدرا گوید صور جسمانیه و یاطبیعیه رانتوان اول صوادر ویا وجود آنهارا در عالم ابداع دانست رجوع شود به کلمه ابداع .[1]

معلوم بالذات ـ در کلمهٔ علم بیان شد که علم بصور حاصله یامرتسمه یامنطبعه ویا متمثلهٔ در ذهن بالذات وبامورعینی خارجی که ما بازاء آن صوراست بالعرض وبواسطهٔ صور آنها میباشد.

صدرا گوید آنچه بر آن اطلاق معلوم شود بر دو قسم است یکی آنچه وجودش فی نفسه عبارت ازوجود آن برای مدرك خودبوده وصورت عینی آن بعینه ونفسه صورت علمی آن میباشد معلوم بالذات مینامند ودیگری آنچه وجودش فی نفسه غیر وجود آن برای مدرك بوده وصورت عینی آن بنفسه غیراز صورت علمی آن میباشد وآن معلوم بالعرض است وهر گاه گفته شود علم عبارت ازصورت حاصلهٔ ازشئی است نزد مدرك مراد از معلوم در این صورت امری است که خارج از قوای مدرکه باشد مانند تمام امور مادی و مادیات و هر گاه گفته شود علم عبارت از حضور صورت شئی است برای مدرك مقصود علمی است که نفس معلوم است ودرهردو قسم معلوم حقیقی ومکشوت بالذات صورت شئی است که وجود او وجود نورانی غیرمادی است.[2]

معیت ذاتی ـ معیت ذاتی دارای دو فرد است یکی معیت بالعلیت و دیگری معیت بالطبع قسم اول معیت میان دوامری است که هریك علت مستقل دیگری نباشد.

سیدشریف گوید معیت میان دوامریکه هردو علت مستقل برای معلول واحد بالنوع ویا هر دو معلول یك علت مستقل اند میباشد .

قسم دوم عبارت از معیت دو امری است که میان اندو احتیاجی نباشد و بالاخره

۱ـ اسفارج ۳ ـ ۱۶۱

۲ـ اسفارج ۳ ص ۳۱ ان الذی یطلق علیه اسم المعلوم قسمان احدهما هوالذی وجوده فی نفسه غیر وجوده لمدرکه وصورته العینیة لیست هی بعینها صورته العلمیة وهو المعلوم بالعرض و ثانیهما هوالذی وجوده فی نفسه هووجوده لمدرکه وصورته العینیة هی بعینها صورته العلمیة وهو المعلوم بالذات .. اسفار ج ۳ـ ۳۱

هریك بدیگری نیازوجودی نداشته باشد درمقابل معیت زمانی که نسبت معیت میان دوامری است که جوداً دریکزمان باشند وعلاقهٔ علیت هم میان اندو نباشد .[1]

شریف گوید قسم دوم از معیت ذاتی عبارت از دوعلت ناقصه برای معلول واحد یا دومعلول برای علت ناقصه است .

مغالطه ـ مغالطه مصدر باب مفاعله است ودراصطلاح منطقیان قیاس فاسدی است که منتج به نتیجهٔ صحیح نباشد وفساد آن یاازجهت ماده است یاازجهت صورت یـا ازجهت ماده وصورت هردود.

فساد قیاس ازجهت صورت ازاین راه است که شرائط لازم که بارعایت آن شرائط قیاس منتج خواهد بود درهیئت وشکل آن رعایت نشده باشد وازجهت ماده باین است که مثلا مطلوب بامقدمات قیاس یایکی از آنها یکی باشد که ازنوع مصادرهٔ بر مطلوب است وبدیهی است که فاسد بودن آن ازهردوجهت باین است که نه شرائط منتج ازجهت هیئت وشکل رعایت شده باشد ومطلوب ازآن هم بامقدمات یکی باشد.

ومغالطه عام الورود عبارت ازقیـاسی میباشد که بوسیلهٔ آن هم اثبات مطلوب وهم نقیض آن ممکن باشد[2]

مفارق ـ مفارق یعنی موجود غیرمادی وازآن جهت مفارق گویند که جدای ازماده ومافوق اجسام وجسمانیات اند.

مفارقات ـ جواهریکه مجرد بوده وقـائم بهنفس خود باشند نـه بماده ومادیات مفاوقات مینامند مانند عقول ونفوس وغیره .[3]

مفارقات محض مـراد ازمفارقات محضه عقول اند که آنهارا مفارقات نوریه.

مفارقات نوری هـم نامیده از آن جهت که نه وجوداً و نـه فعلانیازی بماده ندارند برخلاف نفوس که وجوداً مستقل بوده ولکن درفعل احتیاج بماده دارند و ازاین

۱ دستورالعلماء ج ـ ۳ ـ ۲۸۵

۲ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۳۰۱

۳ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ص ۳۰۴ ـ ج ۱ ـ اسفارص ۲۵ شرح منظومه ـ ص ۱۰۴ ـ

جهت است که گویند مفارقات محضه «خارج الهویت» اززمان ومکان‌اند زیرا زمان ومکان ازعوارض وخصوصیات ماده است.[1]

و گویند «المفارق لایکون له حهةمنتظرة» زیراقوت ونقص‌ازحالات ماده‌ومادیات است وآنچه مفارق ازماده است ازهرجهت بالفعل‌بوده وحالت انتظاری‌ندارد وجمیع آنچه درحدّ کمال وجودی آنهاست بالفعل واجداند.

شیخ درمقام بیان مراتب عقل نظری گویدمرحله عقل بالمستفاد مرحلهٔ‌ایست که جمیع آنچه‌درمراحل‌پائین اکتسابی‌است‌حاضرنزداو ومکتشف برای آن باشد ودرهرحال عقول درمرتبهٔ عقلیت مجردهٔ خود واجد جمیع مراتب کمالات‌اند[2]

مفکره ـ مفکره قوهٔ‌ایست مترتب درتجویف‌اوسط‌دماغ که‌عمل‌آن‌ترکیب‌وتحلیل فرآورده‌های خیال وواهمه‌است وبعبارت دیگرترکیب وتحلیل اموزمخزونهٔ درخیال وو هم است رجوع شودبه کلمهٔ متصرفه.

مفهوم ـ مفهوم یعنی‌مایفهم چه‌آنکه ازلفظ باشد یا ازذوات خارجی.

فلاسفه مراتب وجودی‌اشیاءرا(یعنی‌هرشیءرا) چهارمرتبه میدانند که عبارت ازمرتبهٔ وجود عینی خارجی ومرتبهٔ وجود ذهنی‌ومرتبهٔ وجود لفظی ومرتبهٔ وجود کتبی باشد.

مراد ازمفهوم مرتبهٔ وجود ذهنی‌اشیاء است که گاه از راه الفاء لفظ حاصل میشود وگاهی‌از راه اشراق مستقیم که برای نفس حاصل میشود میباشد ویاازراه تفکرو اندیشه ویا ازراه تجربه وآزمایش وبنابراین مفهوم هم مقابل بالفظ وملفوظ است وهم مقابل‌با ذات خارجی اشیاء.

مراد ازمفهوم عام اعتباری یاانتزاعی که در کلمات فلاسفه زیادبکاربرده میشود مفاهیمی‌است که منتزع ازاشیاء خارجی‌شده باشد وممکن‌است‌مفهومی درخارج نه‌مابازائی داشته باشد ونه‌منشأانتزاعی وبلکه ازمخلوقات ذهنی‌باشد ودرهرحال کلماتی‌ازقبیل کلیت

۱ـ قبسات ص ٦

۲ـ قبسات ص٦ـ شفاج ۱ـ ۲۹۱

جزئیت ووجود«مفهوم وجود»وحدت، کثرت وغیره ازمفاهیم عامهٔ اعتباریه اند[1]

مقبولات ـ مقبولات یعنی آنچه ازمعتقدات موردقبول مردم است که درفن‌خطابه گفته شد که قیاسی که مقدمات آن از مقبولات عامه گرفته شده باشد مانند معجزات و کرمات انبیاء واولیاء وسخنان عقلاء وقائدین قوم ویا... ازخطابیات است.

مقتضی ـ اقتضاء حال ومقام‌یعنی آنچه شایستهٔ مقام‌وحال ووقت وزمان ومکان‌است ومصدرمجردآن قضاء است که بمعنای حکم و گذراندن آمده‌است.

کلمهٔ مقتضی درفلسفه گاه بمعنای علت ومرادف باآن بکار برده شده است‌وگاه بمعنای چیزی که نزدیك بشرط است‌آمده است ولکن اکثرهمان معنای علت را ازآن میخواهند.

مقدار ـ مقدار درلغت امری‌است که‌بوسیلهٔ‌آن شناخته شود اندازه‌اشیاء ودرفلسفه مقدار عبارت از کم‌متصل است اعم‌از آنکه قارالاجزاء باشد مانند خط وسطح و یاغیرقار الاجزاء باشد مانند زمان.

شیخ گوید مقدارعبارت ازنفس اتصال است وبطور کلی مقدارامری است عارض بر جسمیت وباجسمیت چند فرق دارد ازین قرار.

الف ـ جسم‌واحد محل‌توارد مقادیرمختلف است وحال‌آنکه جسمیت درتمام‌احوال باقی است مانند قطعهٔ مومی که متشکل باشکالی چند شود.

ج ـ شمارش بعضی‌ازاجسام بواسطهٔ‌بعضی‌دیگرازجهت وبوسیلهٔ مقداراست نه‌ازجهت جسمیت زیراجسمیت درتمام اجسام‌واحداست ونتوانند که بعضی‌عاد و بعضی معدود شوند بواسطهٔ جسمیت.

د ـ تخلخل وتکاثف در اجسام حاصل میشود بدون‌آنکه در جسمیت آن چیزی افزوده شود ویا کاسته گردد وحال‌آنکه دراثر تخلخل وتکاثف درمقدار افزوده وکاسته میشود.[1]

۱ـ اسفارج ۳ـ ص ۱۹

۲ـ ج ۱ـاسفارـ ص ۲۷

ه ـ خط وسطح داخل درجسمیت نمیباشند زیراجسمیت تعقل میشود باغفلت ازخط وسطح .

ودرهرحال مقداربردوقسم است یکی مقدار طبیعی که همان صورت جسمیه است ودیگری مقدارتعلیمی که عبارت از کمیاتی‌است که عارض برجسم طبیعی میشود.

مقدمات‌فعلـ بیان شد که انجام وصدورهرفعلی‌مترتب برمبادی ومقدمات‌چندی است که عبارت ازعلم ومیل واراده مؤکد(اجماع)وحرکت عضلات‌است که‌آنهارامقدمات ومبادی عامهٔ افعال مینامند .

صدرا گویدانسان هرگاه‌قصد کند که‌فعلی را انجام دهد ناچارباید علم بدان فعل داشته باشد که عبارت ازتصورآن فعل وتصدیق بفائدهٔ‌آن وبعداً ناچاراست از اراده و عزم وبعد شوق بآن فعل‌وبعد میل اعضاءآن بطرف تحصیل‌آن فعل و درحقیقت این چهار امر یعنی علم واراده وشوق ومیل معنای واحدی است که درعوالم چهارگانه یافت میشود ودر هرموطنی بصورت خاصی که مناسب باآن موطن باشد ظاهرمیشود [۲]

درشرح حکمة الاشراق گوید بیان شد که جسم‌طبیعی نیست مگرنفس مقدارقائم‌به نفس وبنابراین درعالم چیزموجودی که قبول مقادیر کند نیست وهمان است که‌مشائیان هیولا نامیده‌اند.

۱ـ قطب‌الدین گوید اقسام مقدارسه‌است خط وسطح وبعدتام وآنرا جسم تعلیمی خوانند پس خط طولی‌باشد تنهابی‌اعتبارعرض وعمق وسطح طولی وعرضی باشد فحسب‌و بعدتام طول و عرض وعمق‌است وفرق میان این‌مقادیرومیان جسم طبیعی آنستکه‌هریکی ازمقادیرمتبدل میشوند برجسمی‌واحد باآنکه‌آن جسم بحال خود باشد بی‌تبدلی ومتبدل غیر غیرمتبدل باشد نه بینی که چون پارهٔ موم را مشکل کنی باشکال مختلف چگونه طول او زیادت میشود یکبار و کم میشود دیگر بار و هم چنین عرض وعمق آن باآنکه جسمیت‌آن درهمهٔ‌احوال همان است که‌بود پس هریکی ازخط وسطح وعمق عرض باشند درجسم پس مجموع ایشان نیز که بعد تام است هم عرض باشد ـ درةالتاج ـ حملهٔ سوم‌از فن دوم ـ ٥٤ شفاج ۱ـ ص ۳ـ

باید توجه داشت که اشراقیان جسم طبیعی را نفس مقدار میدانند یعنی نفس‌مقدار قائم به نفس [۱]

مقول ـ کلمهٔ مقول در لغت بمعنای گفته شده است ودر اصطلاح اهل معقول بمعنای محمول آمده است .

مقول در جواب ماهو یعنی آنچه درمقام سئوال ازماهیت شیء گفته شده وحمل‌شود وبعبارت دیگر ذاتیات جنسی ونوعی اشیاء .

مقوله ـ حکماء جواهرواعراض ده گانه‌رامقولات‌ده گانه‌مینامند .

آنچه مشهور میان فلاسفه است مقولات برده قسم‌اند بحکم حصرعقلی وظاهراً این تقسیم وحصرعقلی را ارسطو کرده باشد که عبارت ازیك قسم جوهر ونه‌قسم دیگر عرض باشد .

مقولات نه گانه عرضی عبارت اند از کم ، کیف ، وضع ، این ، اضافه ، متی ، ملك یاجده ، فعل وانفعال (یاان‌ینفعل وان‌یفعل)

هریك ازمقولات درتحت عنوان کلمهٔ مربوط بخود شرح داده شده ویا میشود .

بعضی مانند سهلان ساوجی صاحب بصائر مقولات را منحصر بچهار تامیدانند که عبارت‌ازجوهر ، کم، کیف‌ونسبت باشد .

ونسبت‌را جنس هفت مقوله دیگر میدانند و گویند نسبت شیء بمکان این است و بزمان متی است ونسبت اجزاء شیء هریك بدیگری ومجموع آنها بخارج وضع است و ونسبت قمیص مثلا به‌متقمص ملك است ونسبت اثر بمتأثر انفعال است وبمؤثر فعل‌است وبالاخره هفت مقولهٔ‌دیگر مجتمع درتحت مقولهٔ نسبت‌اند .

صاحب‌مطارحات مقولات اصلی راپنج مقوله‌میداند که عبارت ازچهار مقولهٔ مذکور باضافهٔ مقولهٔ حرکت است او گوید :

حرکت نه جوهر است ونه کم ونه کیف وخود مقولهٔ جداگانهٔ ایست .

شیخ اشراق نیزمقولات اصلی راچهار مقوله میداند .

۱ـ شرح حکمة‌الاشراق ص ۲۱۸ـ ۳۹٤

عقیده وبیان قطب‌الدین رادرمورد اینکه مقولات عرضی را چهارتا میداند قبلاشرح داده‌ایم وهمین‌طور اقسام جوهر رادر کلمهٔ «جوهر بیان کرده‌ایم .

مکان ـ مکان در لغت‌بمعنای امری وچیزی است که‌چیزی‌دیگر در آن‌نهاده و یا بر آن‌تکیه کند و برای آن‌نزدفلاسفه‌واهل‌معقول تعاریفی شده‌است‌وازلحاظ وجودوحقیقت وماهیت‌آن نظریات وعقاید وآرائی پدیدآمده است وبعبارت‌دیگر هم ازلحاظ اصل‌وجود که‌مفاد«هل‌بسیطه» است وهم‌ازلحاظ «ماهوی» که مفاد«ما» حقیقیه است موردبحث‌وفحص واقع شده‌است.

ابوالبرکات بغدادی در تعریف‌مکان گوید.

مکان را نزد جمهور مفهومی است مشهور واعرف ودر هر چیزی بستگی بآن چیز دارددر بعضی‌ازاشیاءبمعنای « مایعتمد علیه » است ودر بعض از چیزها«مایستقرعلیه»است و ...[1]

و درهرحال‌مکان‌درعرف لغوی بنا بر تعریفی عبارت از چیزی است که‌متمکن‌بر آن‌قرار گیردوازآن وبطرف‌آن حرکت کند وبنابراین‌پرندهٔ که‌درهوا است دارای‌مکانی است که همان‌جوباشد که‌در آن قرار گرفته است .

صدرا گوید بدانکه مکان هرجسمی چنانکه جمهورحکماء بر آنندعبارت‌ازسطح باطن ازجسم حاوی است بنحویکه هیچ جزئی خارج ازسطح نباشد واین وضع‌واقع‌نیست مگر دراجزاء این عالم مانند آحاد عناصر وافلاك وهرگاه مجموع آنچه دراین عالم‌است ازمکانها وزمانها بطور جملی و کلی بآن نحوی که یك شیءاند لحاظ شود بیك‌نام خوانده میشود وچیزی خارج از آن نمی‌باشد بنحو خروج وضعی تاآنکه مکان همه باشدواگر چنین نباشد مجموع مجموع نخواهد بود وازاین بیان‌معلوم‌شد که برای‌جهان‌بطورجمعی مکانی‌نیست‌یعنی‌جهان‌راخارج‌ازخودمکانی‌نیست‌پس‌مکان امری است داخل‌درخودعالم و همان سطح باطن از جسم حاوی‌است .[2]

۱ ـ المعتبر ج ۲ ـ ۴۱ ـ ۴۳

۲ـاعلم‌ان‌مکان کل‌جسم کماعلیه‌الجمهور من‌الحکماء هوالسطح‌الباطن من‌الجسم‌الحاوی له بحیث لم یکن جزء منه خارجاً عن‌ذالك ..رسائل ملاصدراص ـ ۳۰۳

شیخ‌الرئیس گوید .

لفظ مکان را گاهی عامه بردووجه بکار میبرند وچه بسا از مکان‌قصد می کنند آنچه را که شیء بر آن قرار گیرد واین‌معنی که آن جسم‌اسفل است یاسطح‌اعلای‌ازجسم اسفل است برای‌آنان آشکار نیست وامتیازی نمیگذارند .

و گاهی‌قصدمیکنندازمکان‌شیئی که‌حاوی شیء دیگراست وبالجمله آنچه‌شیء‌در آن است نه بر آن است و این معنی اغلب نزد عامه ملحوظ است .

شیخ بعد ازذکر عقاید وآراء دیگران گوید .

مکان عبارت از سطحی‌است که نهایت جسم حاوی است ولاغیر[1]

صدرا درشرح برهدایه گوید:

امری که بنام مکان نامیده میشود یاجزئی ازجسم است یانه واگرجزئی از جسم باشد یاهیولای آن است ویاصورت آن است و اگرجزء جسم نباشد ناچار باید مساوی باآن باشد ودراین صورت یابعدی خواهد بود که اقطار آن با اقطار متمکن‌در آن‌مساوی باشد ویا عبارت از سطح ازجسمی‌است که ملاقی آنست .

برفرض اول یعنی درصورتیکه بعد باشد یاآنکه امری است موجود ویا موهوم و بدین ترتیب پنج احتمال در آن داده میشود وهریك ازآن احتمالات‌راقائل وپیروی‌هست وبعد گوید آنچه مسلم است آنکه مکان راخواص وحالاتی است که همهٔ آنان در آنها اتفاق دارند.[2]

۱ ـ فالمکان هوالسطح‌الذی هونهایة الجسم الحاوی لاغیر .

شفا ج ۱ ـ ص ۵۱

۲ ـ ان لفظ‌المکان‌قدیستعملها‌العامة علی‌وجهین فربماعنوابالمکان مایکون‌الشیءمستقراً علیه ـشفاج ۱ـ۵۱ فنقول‌الامر المسمی‌بالمکان اما ان‌یکون‌جزء من‌الجسم‌اولایکون‌فان کان جزء منه فاماان‌یکون هیولاه اوصورته و ان لم یکن جزء یجب ان یکون مساویا فلایخلواما ان یکون عبارة عن بعد یساوی اقطاره اقطارالتمکن فیه واماان یکون عبارة عن سطح من‌جسم یلاقیه وان کان بعداً فهواما ان‌یکون موجوداً او موهوماً فذهب الی*

حاجی گوید مکان نزد اکثر متکلمان عبارت از بعد موهوم است و نزد مشائیان سطح باطن از جسم حاوی است که مشتمل بر سطح ظاهر از جسم محوی است و نزد اشراقیان عبارت از بعد مجردی است نظیر تجرد موجودات مثالی که فاصل بین دو عالم است یعنی واسطهٔ میان عالم مفارقات نوریه وظلمات است که جسم متمکن بر نحو کلی وباعماقه واجزائه در آن میباشد.[1]

عدهٔ گویند مکان امری موجود ومحقق نیست زیرا آنچه موجود است یا جوهر است ویا عرض ومکان اگر جوهر باشد باید قابل وضع باشد ودراین صورت خود نیاز بمکان دارد وتسلسل لازم میآید و اگر عرض باشد بحکم آنکه هر عرضی متقوم بغیر است ومقوم نمیتواند باشد لازم میآید که قابل انتقال شیء در آن نباشد یعنی منتقل الیه اشیاء نباشد و نیز اگر موجود باشد وجوهر باشد لازم است که متمکن داخل در آن باشد وحال آنکه مداخله اجسام دریکدیگر محال است واگر جوهر نباشد پس چگونه مطابق ومساوی با جسم خواهد بود.[2]

ونیز اگر موجود باشد یا جوهر است و یا عرض اگر جوهر باشد یا جوهر محسوس است یا معقول اگر جوهر محسوس باشد بحکم آنکه هر جوهر محسوسی را مکانی است لازم میآید که برای مکان هم مکان باشد

و اگر جوهر معقول باشد محل استقرار و انتقال جواهر محسوس نشود واگر عرض باشد باید بامعروض ومتمکن خود منتقل شود.

عدهٔ دیگر گویند ببداهت و وجدان میابیم که مکان امر موجودی است زیرا مسلم است که اجسام معروض حرکت وسکون اند و محرز است که این حرکت وسکون برای اجسام از جهت نسبت آنها بامری است که مستقر در آن یا منتقل از آن هستند و معنی

* کل منها ذاهب.

شرح ملاصدرا برهدایه

۱ ـ شرح منظومهٔ سبزواری ص ۲۵٤

۲ ـ شفا ج ۱ ـ ص ۵۱

مکان همین است وغیر از آن نیست[1]

خلاصه عقاید وآراء درمورد مکان ازاین قراراست.

متکلمان گویند مکان عبارت از بعد موهوم یعنی فراغ متوهم است.

اشراقیان گویند مکان بعد مجرد جوهری است یا جوهر مجرد از ماده است.

توضیح آنکه متفکران بدواً باین امر توجه کرده اند که هر جسمی در مکانی است ویا بر مکانی مستقر شده است وازاین جهت گفته اند مکان چیزی است که هر جسمی در آن وبر آن استقرار یابد وازطرفی دیده اند خلاء یعنی مکانی که خالی باشد وجود ندارد وازطرفی دیگر اجسام را ابعادی است که طول وعرض وعمق باشد لذا در تعریف ماهیت مکان حیران شده اند.[2]

کسانی که گویند مکان سطح حاوی مماس باسطح محوی است گویند مکان منقسم دردوجهت شود که عبارت ازطول وعرض باشد وقائلین به بعد گویند مکان منقسم به جهات میشود یعنی طول وعرض وعمق ومکان نزد قائلین به بعد موهوم باین معنی است که بعدی فرض میشود که امری در آن مستقر شده باشد

قائلین به بعد مجرد گوید که اصولا بعد مادی اجسام همان مقادیر تعلیمی است که قائم باجسام طبیعی وساری در آنها است وبنابر این بعدیکه زمان است مادی نیست وقائم بامری نبوده وپایدار بخود است.

عدهٔ از فلاسفه مکان راباذکر خواص وحالات آن تعریف کرده اند ازاین قرار

الف ـ مکان چیزی است که جسمی ازآن منتقل وبسوی آن روان باشد

ب ـ مکان چیزی است که جسمی در آن ساکن باشد.

ج ـ مکان امری است که قابل اشاره حسیهٔ باشد

د ـ مکان امری است که دارای مقدار باشد

هـ ـ مکان چیزی است که حصول جسمی در یك جزء آن محال باشد[3]

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ص ٤۹ ـ ۵۹ ـ ۵۱

۲ ـ اسفار ج ۲ ـ ۱۷ حکمة الاشراق ص ۲۲۹ دستور العلماء ج ۳ ـ ۳۱۸

۳ ـ شفا ج ۱ ـ ۵۱

و ـ مکان امری است محیط به جسم ومنطبق برنهایات جسم [1]

ز ـ مکان عبارت از عالم مقداراست که محیط بعالم اجسام است مانند احاطهٔ طبیعت بجسم واحاطهٔ روح به بدن [2]

میرداماد گوید مکان ازعوارض ماده است [3]

بعضی گویند مکان عبارت ازهیولا است

بعضی دیگر گویند مکان عبارت از صورت است

عدهٔ گویند مکان عبارت از سطح مطلق است

بعضی گویند مکان منتهی الیه حرکت است

اصحاب خلاء گویند مکان بعدفارغ است [4]

وعقیدهٔ کسانی که گویند مکان عبارت ازفراغ متوهم است بیان شد

مکان مبهم ـ جهات شش گانه راازجهت نامحصور بودن بحد معین مکان مبهم می گویند.

مکان طبیعی ـ مکان طبیعی اشیاء مکان و مرکزی است که میل طبیعی اشیاء آنها را بدان سوق میدهد درمقابل مکان قسری که بواسطهٔ قوهٔ که از خارج تحمیل بر اشیاء میشود بطرف آن حرکت میکنند. [5]

شیخ گوید برای هرجسمی حیز واحدی است طبیعی ودربیان آن گوید

هر معنی وهرصفتی برای جسم ناچاراست که آن جسم برای آن باشد زیرا برای جسم یك امر طبیعی است مانند حیز زیرا هیچ جسمی نیست مگر آنکه برای آن حیزی هست که یامکان است ویا وضع وترتیب است مانندشکل ازآن جهت که هرجسمی متناهی

۱ ـ شفاج ۱ ـ ص ۶۳

۲ ـ اسفارج ۲ ـ ص ۱۳

۳ ـ قبسات ص ۵

٤ ـ دستورالعلماء ج ۳ ـ ۳۱۸ ـ شفا ج ۱ ـ ۵۳ ـ ۵۲ ـ ۵۵

۵ ـ شفا ج ۱ ۱٤۷ ـ ۱۷۹

است وهرامرمتناهی را شکلی است زیرا ضروری است که هرجسمی را کیفیت وصورتی است غیرازصورت جسمیه (کیفیة مایا صورة ما) زیرا ناچارهرجسمی یاسریع التأثیر وتشکیل است وتأثیر وتشکیل آن به سهولت انجام میشود ویابدشواری وبطئی التاثیراست و یااصولا قبول تأثیرنمیکند وهمهٔ این حالات غیرازجسمیت اجسام است وخارج ازذات آنها است. شیخ بعدازبیان مفصلی که دراین زمینه دارد گوید بنابراین هرجسمی دارای حیزی است طبیعی [1]

ملازمه ـ هم بستگی میان دوامررا ملازمه مینامند وبعبارت دیگردو امریکه بیکدیگربستگی داشته باشند ملازم یکدیگراند وبالاخر دوامربنحوی باشند که تصور هریك منفك ازتصور دیگری نباشد یاوجودهریك ملازم باوجود دیگرباشد.

ملكـ عالم شهادت راازعرش و کرسی وعالم عناصرعالم ملك میگویند.

ملك بکسریکی ازمقولات نه گانهٔ عرضی است وآن عبارت ازهیئت حاصله چیزی است به چیزی دیگرمانند تقمص.

ملکهـ کیفیت راسخهٔ نفسانی راملکه گویند ویکی ازانواع مقوله کیف است رجوع شود به کیف [2]

ملکوت اعلی ـ مراد ازملکوت اعلی عالم غیب است.

ملکوت اسفلـ مراداز ملکوت اسفل عالم مثل معلقه است فلاسفه قائل به چهار عالم اند که عبارت ازعالم لاهوت که عالم اسماء وصفات است وعالم جبروت که عالم عقول و نفوس کلیه است وعالم ملکوت که عالم مثال است وعالم ناسوت که عالم اجسام باشد. [3]

حاجی گوید وجودرا بالاجمال دوسلسله است یکی سلسلهٔ طولیه ودیگری سلسلهٔ عرضیه اماسلسلهٔ طولیه بعداز مبدء خود که مبدء المبادی وغایت الغایات است لاهوت و جبروت وملکوت وناسوت است وملکوت بمعنای اعم عالم غیب است جملة

۱ـ شفاج ۱ ۱٤۷

۱ـ اسفارج ۲ـ ص ۳۵ـ شفاج ۲ـ۵۵۸ـاسفارج ۳ ـ ۱۷۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ۳۲۹

۲ـ اسفارج ۱ص ۶۵ـ ج ۳ـ ۸۹ـتعلیقهٔ آقای آملی برمنظومه ص ۱٤۸

وملکوت بمعنی اخص عالم مثال است که ملکوت اسفل هم مینامند[1]

فلوطین گوید روح انسان درقوس نزولی ازعالم ملکوت بعالم ناسوت آمده و گرفتار ماده شده وبه بدیهای ماده آلوده گردیده نفوسی که بخواهند مجدداً بعالم خود بازگشت کنند باید ازقید ماده وعلائق مادی خود را رها کنند.

ممکن- رجوع شود به کلمهٔ امکان.

فلاسفه گویند هرممکنی محفوف بدووجوب یا دوضرورت است مراد ازدوجوب یا دوضرورت وجوب وضرورت سابق ووجوب وضرورت لاحق است ازآن جهت که هیچ امری مادام که ازطرف علت خود به سرحدوجوب نرسدموجودنخواهد شد وهرممکن موجودی واجب بالغیر است وهرموجودی مادام که موجود است واجب است که وجوب لاحق باشد.

ونیز گویندهرممکنی محفوف بدوعدم است که عبارت ازعدم ذاتی سابق بروجود باشد وعدم ذاتی لاحق بروجود[2]

ممکن مستکفی - موجود ممکنی که ذاتش درقبول فیضان وجودازمبدء فیاض کافی باشد ممکن مستکفی مینامند درمقابل ممکنی که درقبول فیضان فیض ازمبدء فیاض احتیاج بمعدات وشرائطی داشته باشد تامعدبری قبول فیض شود ازاین جهت عقول را ممکنات مستکفی مینامند وممکنات دیگرممکن بامکان استعدادی وغیرمستکفی میباشند.

عقل اول راممکن اقرب واشرف هم نامیده‌اند ازآن جهت که واسطهٔ درفیض بوده وبلاواسطه خود مستفیض است[3]

ممتنع ممتنع عبارت ازامری است که عدم آن درخارج ضروری باشد وهرگاه ضرورت

۱- ان للوجود بالاجمال سلسلتین طولیة وعرضیة اماالطولیة بعد مبدئهاوهومبدء المبادی وغایة الغاغات اللاهوت والجبروت والملکوت والناسوت- شرح منظومه ص ۷۶- وملکوت بمعنی الاخص وهوعالم الغیب جملةوملکوت بمعنی الاخص وهوعالم المثال ویقال له الملکوت الاسفل ایضاً- شرح منظومه ص ۱۸۳

۲- اسفارج ۱ ص ۳۷- شرح منظومه ص ۱۲۲- اسفارج ۱- ۵۴

۳- شرح منظومه ص ۱۷۱

عدم بواسطهٔ غیرباشد ممتنع بالغیرخواهد بود واگربالذات عدم برای آن ضروری باشد ممتنع بالذات است.

منتشرهٔ مطلقه - قضیه منتشرهٔ مطلقه قضیهٔ ایست که حکم درآن بضرورت ثبوت محمول برای موضوع دریکی از اوقات غیرمعین باشد وبعبارت دیگرحکم درآن بضرورت محمول برای موضوع دریکی ازاوقات غیرمعین باشد.

منطبعه- حکما گویند برای افلاک دونوع محرک هست یکی محرک قریب که عبارت ازقوهٔ مجرد ازماده که نفس ناطقه است میباشدودیگری محرک بعید که عبارت ازقوه جسمانی ساری درجرم آنها است که نفس منطبعه نامیده میشود.

منطق- منطقیان درتعریف منطق گویند منطق علمی است که فکرانسان راهدایت میکند ویاعلم بقواعد وقوانینی است که رعایت آنها موجب مصونیت فکرازخطا استویا علمی است دستوری که دستوردرست فکر کردن رابانسان یادمیدهد.

اولین کسیکه منطق رابصورت علمی مستقل درآورد ارسطوحکیم یونانی است که مباحث وفصول منظمی دراین فن بوجودآورد فصول موضوعهٔ ارسطوعبارت است از

۱ انالو طیقا (تحلیلیات) که محث قیاس وبرهان وتعاریف واستقراباشد.

۲ طوبیقا (جدل) که نوعی از قیاس است که فعلا محل بررسی آن ضاعات خمس استومرکب ازمقدمات ظنی است

۳ باری ارمیناس (عبارات) که مبحث قضایاباشد.

۴ قاطیغوریاس که مقبولات وبحث ازآنها باشد[1]

مترجمان وناشران کتب ارسطو مجموع کتب ورسائل اورابنام ارگانون نامیده‌اند (آلت) بعداز ارسطومباحث دیگری بمنطق افزوده گردید ودرقرن هفت میلادی نیز مسائل دیگری بارگانون ارسطوافزوده شد ودرآن تاریخ منطق را بنام جدل میخواندند و بالاخره درقرون اخیرمانند سایرقسمتها دراین قسمت نیزتحولاتی حاصل گردید.

منهج انی - مرادبرهان وطریقهٔ استدلال انی است که ازمعلول بعلت رسیدن است.

۱- المدخل الی الفلسفه- ص ۴۸- ۵

منهج صدیقین- مراد برهان صدیقین است رجوع شود به کلمهٔ برهان صدیقین

منهج لمی-مرادبرهان لمی است که شرح آن گذشت رجوع شود به کلمهٔ لم و برهان لم.

موادثلث - مرادوجوب وامکان وامتناع است که شرح آن گذشت .

موالیدثلث- مراد ازموالید ثلث حیوان ، نبات ومعدن است رجوع شود به کلمهٔ اباء سبعه .

موجب - کلمهٔ موجب بفتح اسم مفعول از ایجاب است وضدمختار است و فاعل موجب بفتح یعنی فاعلی که فعلش درتحت اراده واختیارش نباشد وبدون قصد واراده منشأ صدور فعل باشد وآن بردوقسم است یکی آنکه ازشأن آن مختاربودن نیست مانندا شراق خورشید واحراق ناردیگری آنکه ازشأن آن مختاربودن است ولکن بواسطهٔ قسرخارجی سلب اختیاراز آن شده باشد .

موجبه - موجبه مقابل سالبه است و قضیهٔ موجبه قضیهٔ ایست که حکم درآن بثبوت نسبت باشد اعم ازآنکه قضیهٔ حملیه باشد و یاشرطیه وبیان شد که قضیهٔ موجبه مستلزم ثبوت موضوع است بر خلاف سالبه که ممکن است بانتفاء موضوع باشد.

موجود- کلمهٔ موجود گاه بمعنای «شئی له الوجود» است و گاه اطلاق برنفس وجود میشود یعنی هستی نه چیزیکه برای اوهستی است .

وموجود بماهوموجودبدون آنکه تخصیص بامری وطبیعتی دون امری وطبیعتی داشته باشد بلکه بطور مطلق موضوع علم الهی است که گاه گویند موضوع علم الهی وجود بماهو وجود است.

موجو فی نفس الامر یعنی امری که فی نفسه باقطع نظرازفرض فارض موجود است چه آنکه اعتبار کنندهٔ موجود باشد یانه و بستگی باعتبار معتبر ندارد رجوع شود به کلمهٔ نفس الامر .

موجودلافی موضوع یعنی جوهر چنانکه عرض موجودی است درموضوع رجوع شود به کلمهٔ جوهر.

موجود خارجی موجودی است که خارج ظرف وجود آن باشد که هویت عینی مینامند

درمقابل موجودذهن که صورعقلی اند.[1]

قطب الدین گوید موجودمنقسم شود بآنچه موجود باشد لذاته بذاته و آن موجودی باشد که قائم به غیر نباشد واین موجودواجب لذاتد باشد و بآنچه موجود باشد لذاته لا بذاته و آن موجودی باشد که بذات خود قائم نباشد و او را سببی باشد که ایجاب او کند و این موجودجوهر است وآنچه موجود باشد لالذاته ولابذاته وآن عرض است.

ونیز گوید موجود بذاته هرچیزی باشد که او را در اعیان حصولی مستقل باشد خواه جوهر باشد خواه عرض وموجودبعرض عدمیات باشندچون سکون وعجز واعتباراتیکه متحقق نباشد در اعیان چون عمی که گویند بعرض موجوداست.[2]

موضوع- هرچیزیکه دروجود احتیاج بحالی وعرضی نداشته باشد موضوع گویند در مقابل محل که قوامش بحال است .

بنابراین هیولاومادهٔ محل صورت اندیگر آنکه حال ممکن است جوهر باشد چنانکه صورت که حال درماده است جوهر است ومحل نیز جوهر است برخلاف آنچه حال و عارض برموضوع شود .

موضوع علم - بیان شد که موضوع هرعلمی عبارت از چیزی است که درآن علم بحث ازعوارض ذاتی بلاواسطه ویا با واسطهٔ آن میشودو گفته شد که موضوع علم اعلی وجود من حیث هووجود است وموضوع علم طبیعی از آن جهت که معروض حرکت وسکون است میباشدوموضوع منطق معرف وحجت است.[3]

مؤثر تام- مراد علته تامه است.

میل- میل عبارت از کیفیتی است که مبدء مدافعهٔ موانع حرکت است میل طبیعی عبارت ازمبدء حرکت اشیاء درجهت موافق باطبع است میل هرعنصری بمرکز خودمیل

---

۱ اسفار ج۱-۱۵-۱۹-دستورالعلماء ج ۳-۳۷۰

۲ درةالتاج جمله سوم -ص۵

۳شفا ج ۲-ص۲۷٤- اسفارج ۱-۱۵۸

طبیعی‌است‌در مقابل.[1]

میل قسری که‌حرکت برخلاف جهت میل طبیعی‌است و میل ارادی مبدء حرکت موافق باقصدوارده است وبالاخره حرکتی که‌مبدء آن اراده ومتوجه بیك جهت‌نباشدمیل ارادی است .

مینوی ـ یعنی عالم روحانی این اصطلاح رافطب‌الدین درشرح‌حکمة‌الاشراق‌از کتاب زند ازقول زردشت نقل کرده‌است.[2]



۱ شفا ح۱ـ۲۱۹ـ اسفارج ۲ـص٤

۲ شرح حکمة‌الاشراق ص۳۷۲

ن

نار ـ ناریکی ازعناصراربعه‌میباشد.

شح‌اشراق این عنصر رایکی ازشریفترین عناصر عالم‌وجود میداندو گوید از لحاظ قدرت وسلطه‌نارشبیه‌به‌نفس است وهمانطوریکه‌نفس عالم ارواح را روشن میکند آتش‌نیز عالم اجسام را منورمیگرداندو گویدعقل اول خلیفهٔ خداست درعالم‌عقول ونفوس فلکیه خلیفه‌اند در عالم افلاك‌ومثل علقه خلیفه‌اند در عالم مثل ونفوس بشریه خلیفه‌اند در روی زمین و خلیفهٔ کبری است و آتش خلیفه‌صغری است در عالم اجسام وتدبیر امور ارضی بعد از نفوس بشری بعهده ناراست وازاین جهت‌است که گویند برادر نفس وخلیفهٔ انوار است وپارسیان بدین جهت نارزا قبلهٔ خودقرار داده‌اند وآنرا عبادت کرده‌اند.

و گویداولین کسیکه‌آتشکده‌را ایجاد کردهوشنك‌وبعدجمشیدو کیخسرووبعدزردشت عمل آنهاتائید کرد.

انان‌عقیده داشتند که همانطوریکه آتش نمرودیان ابراهیم خلیل را نسوزانید کسانیکه آنرا عبادت کنندازعذاب آن مصون میباشند.[1]

درمیان قدماءفلاسفه هراکلیتوس منشأومرجع کون را آتش‌میدانست‌و آنرا ازلی و ابدی میپنداشت که منشاتحولات وتغییرات کائنات است واصل همه‌موجودات‌است.

ناسوتـ عالم طبیعت واجسام وجسمانیات وزمان‌وزمانیات‌راعالم‌ناسوت‌مینامند

۱ شرح حکمة‌الاشراق‌ص٤۳۵

و عالم‌ملك‌وشهادت هم گویند .[1]

نافعـ آنچه‌مطلوب‌بالغیر است نافع وآنچه مطلوب بالذات است خیرمیگویند .

ناطقـ ناطق یعنی حیوانی که دارای‌نفس‌دراکه‌باشددرمقابل‌صامت یعنی‌حیوانیکه دارای نفس دراکه وشعورنیست.

نباتـ نبات یکی‌ازموالید ثلث است قوه نامیه‌منشأتنمیه ورشداست .

نسخـ انتقال نفوس انسانی را با بدان انسانهای دیگر نسخ‌میگویند و پیروان این عقیده را تناسخیه مینامند.[2]

نشأة ـ هرمرتبهٔ از مراتب تکاملی اشیاء را نشأت میگویند وبطور کلی‌هرمرتبهٔ از مراتب وجودی‌را اعم ازمراتب‌عالیه یادانیه را نشأت میگویند و گویند نشأت جسیمت مطلق‌وصوراسطقسی و صورنباتی و صورت حیوانی و نفس ناطقه و نشأت جسمانیات‌را نشأت دنیاوی وبرزخ را نشأت روحانی برزخی میگویند .

صدرا گوید برای نفس انسانی نشأت سه گانه ادراك است و بعبارت دیگر سه نشأت دراداراك هست‌یکی نشأت اول که صور حسیهٔ طبیعیه باشد که مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری‌است وبآن‌دنیاهم گویند ازجهت‌نزدیکی‌وقرب آن‌وعالم‌شهادت هم گویند از آن جهت که‌مشهود به‌حواس است.

نشأت‌دوم عبارت از اشباح وصور غائبهٔ از حواس‌ظاهره‌است که‌مظهر آن‌حواس باطنه است که‌عالم غیب وآخرت‌هم گویند از جهت مقایسهٔ آن‌با نشأت اول .

نشأت سوم عبارت از نشأت عقلی است که دار مقربین و دارعقل ومعقول‌است و مظهر آن قوهٔ عاقلهٔ انسان‌است‌درمقام عقل‌بالفعل .[3]

نظام‌جملی ـ کلیهٔ‌موجودات از آن جهت که‌درحکم‌یك موجوداند و میان آنها

---

۱ اسفار ج ٤ـص ۸۹

۲شرح‌حکمة‌الاشراق‌ص٤٧٦

۳ اسفار ج ٤ـص ۱۸۹ـ۱۰۲ج۳۱۵ـ ان‌النفس‌الانسانیة نشات ثلثة‌دراکیة‌النشأة‌الاولی هی‌الصورالحسیة‌الطبیعیة و مظهرهاالحواس الخمس‌ویقال‌لهاالدنیاـ اسفار ج ٤ـ۱۰۲

علاقه‌و ارتباط خاصی موجود است که‌همه رابهم پیوسته‌است‌و همه‌لازم وملزم هم هستند و گوئی همه‌عضویك پیکرندنظام جملی گویندونظام الوحدانی ونظام الاکمل ونظام‌الخیر هم گویند .[1]

نظام ربانی ـ مراد از نظام ربانی عالم علم حق و مرتبهٔ اسماء و صفات الهی است .[2]

نظام کیانی ـ مرادعالم کون است .

نظری ـ علم باحوال آنچه وجودش تحت سیطره‌و قدرت بشر نیست علم نظری وفلسفه‌نظری گویندرمقابل فلسفهٔ عملی ومعنای دیگر آنچه حصول علم بآن متوقف و مترتب برنظر وفکر باشد نظری گویند درمقابل بدیهی.[3]

نطق ـ مبدء ادراك کلیات است که‌فصل حقیقی انسان است رجوع شود به‌فصل اشتقاقی[4]

نفخ ـ نفخ صور عبارب از افاضهٔ حق بطور مطلق و یا افاضهٔ دوم حق است که موجب بعث وحشر اجساد در نشأت عالی آخروی میباشد و«نفخهٔ ثانیه» مقابل نفخهٔ اول است که‌علت‌ایجادممکنات‌است‌این‌نفحه برای‌اعاده نفوس بابدان است.

نفسـ نفس ازنظرافلاطون جوهری‌است مستقل قائم بذات‌خود که تعلق‌تدبیری بابدان داردودرتعریف آن گفته‌اند نفس‌جوهری‌است غیرمائت ودرتصرف‌وتدبیر نیازبواسطهٔ روحانی دیگری دارد که روحانیت آن ازنفس کمترباشد وآن واسطهٔ روح حیوانی است

---

۱ اسفار ج۳ـص۱۰۰ ۷۱ـ۱۲٦ قبسات ص٦٦٦ـ ان مجموع‌العالم من حیث هو مجموع شخص واحد له وحدةطبیعیة ولیست‌وحدته کوحدةالاشیاءالمتغایرةلان‌بین‌اجزاءالعالم‌علاقة ذاتیةلانها حاصلة علی‌ترتیب‌العلی‌والمعلولی . اسفارج ۳ـ۲۲٦

۲ شرح منظومه ص۱۷۱

۳ دستورالعلماء ج ۳ـ٤۰۵

٤ ـ ص ٤ـ۱۷۲

که آنهم واسطهٔ دارد که قلب است.[1]

نفس الامر – میرداماد گوید مرتبهٔ ذات اشیاء یعنی حدذات هرشیءنفس الامر آن شیءاست بعضی گفته‌اند که مرتبه نفس الامرمرتبهٔ عقل فعال است.

بعضی گویند بمعنای خارج ازذهن است.

بعضی دیگر گویند مراد ازنفس الامرعالم امراست یعنی عالمی کـه روح وحقیقت عالم عینی است.

علامهٔ حلی‌ازخواجه‌طوسی در باره نفس‌الامر ومعنی آن سئوال کرده و او جواب داده است که مراد عقل فعال است که محل صوروحقایق موجودات است[2]

نفس اماره–مرادنفوس‌پست‌است که‌تابع هواوهوس‌بودهو برحسب دستورات‌مهلك نفس‌انسان را وادادبکاربدواعمال ناشایست میکند.

نفس رحمانی- اخوند گوید همانطوریکه نفس‌انسانی موجب پیدایش اصوات و الفاظ مختلف باشکال وهیأت خاص است ومنشأآن همان بیست وهشت حرف اصلی‌است موجودات عالم باخواص واطوار وانحاء مختلف خودازعالم غیب‌الغیوب بواسطهٔ فیض حق باطواروانشکال وهیات مختلف درآمده است وبنابراین مراد ازنفس رحمانی‌فیض‌وجودی حق است که تمام ممکنات مراتب تعینات فیض‌اند وجواهرعالیه حروف عالیه‌اند که بلا واسطه صادرازنفس رحمانی‌اند وآنهارا کلمات التامات هم میگویند عرفا مرتبهٔ تفصیل اسماء وصفات رانفس رحمانی‌مینامند[3]

نفس زکیه – مراد نفوس اولیاء اله است.

۱– شرح‌حکمة الاشراق ص ۳۸۲– اسفارج ٤– ۵۵–

۲– اسفارج ۳– ۸۸– ۱۷۰ دستورالعلماء ج ۳– ٤۳۲– واما نفس‌الامرفقداشرنا الی تعریفه بقولنابحدذات الشیء نفس الامرحدای حدوعرف نفس‌الامربحدذات‌الشیءوالمرادبحدالذات هنامقابل فرض‌الفارض ویشمل‌مرتبة‌الماهیة والوجودین الخارجی‌والذهنی- شرح‌منظومهٔ سبزواری ص٤۹

۳– اسفارج ۲– ۹۹–ج ۳– ص ۹۷–ج۱– ص ۲۰۱– ۱۹۱

نفس قدسی– نفس رادرمرتبهٔ‌ملکه‌استحضارجمیع آنچه‌برای‌آن‌ممکن‌است‌بروجه یقین نفس قدسی‌میگویند وآن آخرین مرتبهٔ حدس است ازلحاظ قوت وشدت.

نفوس اولیاء اله وانبیاء ونوابغ که قبل ازتعلم تمام اشیا وحقـایق را بقوت حدس درمیابند نفوس‌قدسیه مینامند[1]

نفس حیوانی- نفس حیوانی‌جوهر بخاری‌لطیفی‌است که منشأحیات وحس‌وحرکت ارادی است.

شیخ گویدنفس حیوانی عبارت‌ازکمال اول‌جسم طبیعی‌آلی‌است‌ازآن جهت که‌مبدء ادراك جزئیات وحرکت بالاراده‌است.

ونفس انسانی کمال اول جسم طبیعی‌آلی‌است ازآن جهت کـه مبدءصدورافعال اختیاری وفکری ومنشأاستنباط امور کلیه است ونفس نباتی کمال اول‌جسم طبیعی‌آلـی است ازآن جهت که مبدء تولید وتنمیه وتغذیه است[2]

صدرا گوید وبنابراین نفس کمال اول برای شیءاست‌واگرچه کمال ثانی چیزی دیگرباشد وآنچه نفس کمال اول او است ناچاربایدجسم باشد.[3]

وبعد گوید وماجسامی را مشاهده میکنیم که منشأ صدورآثاری است که بروتیره واحده نیست ومنشأ آن اراده هم نیست مانند حس وحرکت وتغذیه وتنمیه و تولید مثل مبدء این آثارماده‌اول نیست زیراماده اول‌قابلیت محض است وجهت فعلیتی نداردودیگر آنکه صورت جسمیه‌مشترك‌میان تمام اجسام است‌درحالیکه اجسام ازلحاظ‌آثاریکسان نیستند وبنابراین دراجسام‌مبادی خاصی‌هست که غیراز جسمیت آنهااست‌ومسلم‌آن‌مبادی

۱– دستورالعلماء ج ۳ – ٤۱٤ فهی‌اذن کمال‌للجسم‌لکن الکمال منه اولی‌وهوالذی‌یصیر به‌النوع نوعاًبالفعل مثل‌الشکل‌للسیف‌ومنه ماهوثان وهوالذی یتبع نوعیة‌الشیءمن‌افاعیله وانفعالاته کالقطع للسیف.

۲–اسفارج ٤– ص ۳– ۱۱

۳– فالنفس کمال اول لشیء وآن‌کانت کمالا ثانیاًلشیء آخروالشیء الذی هو کمال لـه‌لا بدوان یکون‌جسماً–اسفارج ٤–ص۳

دراجسام نیست وبنابراین متصل باجسام‌اند ودرمباحث قوت وفعل دانسته شد که ماهر قوهٔ فاعلهٔ که منشأ صدور وحصول آثار است وبروتیره واحده‌نباشد نفس نامیده‌ایم[1]

ازنفس تعبیربه صورت هم شده است ازآن جهت که فعلیت نبات، حیوان وانسان به نفس است وباعتبارآنکه مبدء صدورافعال است قوه نامیده‌اندوازاین جهت‌نفس‌راتعریف کرده‌اند بامری که مبدء صدورافعال متکثره باشد.

صدرا درجای دیگر گوید هرقوهٔ فاعلهٔ که منشأصدورافعال وآثاری است برغیر و تیره واحده نفس است وتعریف نفس به کمال اول ازآن جهت است که اولین کمالیکه‌در عناصرپدیدآید نفس است و کمال اول نبات وحیوان وانسان به‌نفس است .

ونیزازآن جهت که مبدء صدورافعال متخالفه است ونیزازآن جهت که قوهٔ فاعله تحریك است[2]

ودرجای دیگر گوید بواسطه نفس وبدن نوع طبیعی حاصل میشود ومیان نفس‌و بدن‌ترکیب اتحادی است وبالجمله آنچه‌درهرچیزی که مبدء صدورافاعیل وآثاری‌است که بروتیره واحده نباشد ومنشأان‌اراده‌باشد نفس نامیده میشود[3]

داودقیصری گوید نفس هرگاه منشأ صدوروظهورافعال نباتیه‌باشد نفس‌نباتی‌نامیده میشود واگرمظهرافعال حیوانیه باشد نفس‌حیوانی نامند.

۱ـ اناناشاهداجساماً یصدرعنهاالاثارلاعلی‌وتیرة واحدة من‌غیرارادة مثل الحس‌والحرکة و التغذیة والنمووتولیدالمثل ولیس‌مبدء هذه‌الاثار المادة الاولی لکونها قابلة محضة لیست فیهاجهةالفعل والتأثیرولاالصورةالجسمیة المشترکة... تاآنکه گوید فاذن هی‌قوة متصلة بتلك الاجسام ـ اسفارج ٤ـ۳ ـ ۱۱

۲ـ نفس النباتیة وهی کمال‌لجسم طبیعی آلی‌من جهة مایتولد ویربواویولد ویتغذی و.... تاآنکه گوید ولکل‌درجات‌متفاوتة فی‌الکمالیة والنقص ـ اسفارج ٤ـ ص ۱۱نقل از شفا النفس لها حیثیات متعدة فیسمی بحسبهاباسام مختلفة و هی القوة والکمال والصورة فهی لانهاتقوی علی‌الفعل‌الذی هوالتحریك وعلی‌الانفعال. .. اسفارج ٤ـص ۱

۳ـ اسفارج۳ـ۲۲ـ اسفارج ۱ـ ۲۸۸ـ

وبواسطهٔ غلبهٔ قوای حیوانی برقوای روحانی نفس‌اماره گویند و درمقام تلالؤنور القلب از عالم غیب ازجهت اظهارکمال اووادراك قوت عاقله وخامت عاقبت وفساد احوال خود را نفس‌لوامه نامند زیرا همواره خودراسرزنش میکند.

وهرگاه انوارقلبیه‌غالب شود وبرسایرقوای حیوانیه سلطه پیدا کند وازهـرجهت قوای حیوانی‌راتحت‌شعاع خود قراردهد ونفس بدان‌مطمئن گرددنفس‌مطمئنه نامند.[1]

شیخ‌الرئیس وصدرا ومتکلمان گویندنفوس جسمانیةالحدوث‌وروحانیةالبقاءاندیعنی مبدء ومنشأپیدایش آنها اجسام وماده ومادیات است ولکن بعد ازتحصل‌وتکوین موجود مستقلی شده وبعداز تلاشی‌بدن باقی‌بوده وازبین‌نمیروند.

آنچه منقول ازافلاطون وقدماء فلاسفه است آنکه نفوس‌قبل‌از وجود ابدان موجود بوده وازعالم الهی که محل اصلی‌آنها است‌نزول کرده‌ووارد درابدان‌شده‌اند[2]

شیخ گوید اولین عضویکه موجب تکوین روح حیوانی‌است قلب است و کمال‌آن دماغ است قلب مبدء افعال عضوی است ودماغ مبدء حس وحرکت است.

وبالجمله نفس‌حیوانی کمال اول جسم طبیعی‌است ازجهت ادراك جزئیات جسمانیه واورا قوهٔ مدرکه ومحرکه است قوای مدرکه قوای ده‌گانه ظاهری وباطنی‌است وقـوهٔ محرکه عبارت ازقوهٔ باعثه و فاعله است و نفس انسانی همان قوهٔ نـاطقه است و دارای دوقوهٔ عامله وعالمه است ونفس نباتی‌عبارت ازصورت نوعیه عدیمة الشعوراست کـه حافظ ترکیب نبات ومنشأ نشوونمو وموجب ظهورافعال مختلف بواسطهٔ آلات مخصوصی مانند

۱ـ شرح قیصری برفصوص ص٤۱

۲ـ ان النفس‌جسمانیةالحدوث وروحانیةالبقاءففی‌الابتداء کلهاحکم‌الطبایع‌المنطبعةفـی المادةبل‌انزل‌منهااذلم تکن شیئاًمذکورافالاضافةالی‌المادة داخلة فی‌وجودها اولاکالذوات المستقلةبل‌المجردةالتی‌یطرء علیها الاضافة المقولیة من‌خارج وفـی‌الانتهاء وبعدالحرکات الجوهریة والاستکمالات الذاتیة والصفتیة تصیرمجردة وتعلقهابالبدن‌تعلق الربان‌بالسفینة ـ شرح منظومه ص ۲۹۸ـ شرح حکمةالاشراق ص ۲۵۰ـ شفا ج ۱ـ ۳۵۲ـاسفارج ٤ـ ص ۸۱ج ۳ـ۱۷۹

قوهٔ غاذیه ونامیه ومولده وجاذبه وماسکه وهاضمه و دافعه است وهمین است معنای کلام شیخ که گوید نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که تنمیه وتولید کند

ونفس انسانی را که درمرتبهٔ کمال نفس نباتی وحیوانی است ومخصوص بانسان است وعقل وصورت نوعیهٔ انسان هم نامند دارای دوجنبه است یکی جنه وقوهٔ عامله ودیگری قوهٔ عالمه.

قوهٔ عالمه وعامله هریك دارای چهارمرتبه‌اند که مراتب عقول عملی ونظری مینامند انباذ قلس وفیثا غورس وافلاطون نفس را ازعالم امرالهی میدانند که محل آنها عالم لاهوت بوده وبعداً درائر خطائی که کرده‌اند باین جهان مادی ظلمانی نزول کرده‌اند.

بعضی گویند نفس زائیده روح حسی است که ازعالم امربعالم خلق آمده است و از نزول روح علوی درروح حیوانی نفس بوجود آمده است وازتخمیر روح ونفس قلب بوجود آمده است.

نفس مطمئنه به نفس ناطقه نفس مطمئنه ولوامه و آماره وملکیه گویند وهمه باعتبارات

نفس ملکیه مختلف مظاهر نفس ناطقه‌اند وبالجمله نفس ناطقه راباعتبار آنکه متحلی بفضائل وخالی ازرذائل شود ازجهت معارضهٔ باشهوات مطمئنهٔ میگویند وقبل ازقراروسکون تحت امرالهی وباعتبار آنکه درطریق تزکیه است لوامه گویند زیراخود راملامت کنداز جهت تقصیروقصور درعبادت حق ومادام که درطریق معارضه باشهوات ومنازعه بادعوات شیطانی برنیامده باشد نفس اماره گویند که مطیع اوامرقوای شهوانی شیطانی است.

ونفوس فرشتگان واهل عصمت راکه اصولا عاری از هواوهوسهای نفسانی‌اند و نفوس اولیاءالله راکه درمرتبهٔ علم وعمل به کمال ممکن رسیده‌اند نفوس ملکیه گویند و نفوس مطمئنه هم نامند.[1]

۱ـ شفاج ۱ـ ۲۹۱ـ اسفارج ٤ـ۵۵ـ دستورالعلماء ج ۳ـ٤۱٤ـ التحقیق ان النفس ذات نشات ثلثة عقلیة وخیالیة وحسیة ولها اتحاد بالعقل والخیال والحس فالنفس عند ادراکها للمحسوسات تصیرعین الحواس والحس آلة وضعیة تأثرها بمشارکة الوضع فعند الاحساس*

نفوس حسیه ـ مراد از نفوس حسیه نفوس شهوانی وبالاخره نفوس دردرجات پست حیوانیت خود میباشند وبیان شد که حکماء برای نفس سه نشأت قائل اند یکی نشأت حسیه که مرتبهٔ پست است ودیگر نشأت خیالیه وسوم نشأت عقلیه که مرتبهٔ اعلی و اشرف نفس است[1]

نفوس سازجه ـ مراد نفوس ابلهان است[2]

نفوس فلکیه ـ فلاسفه درمقام اثبات نفوس برای افلاك گویند چون حرکت افلاك ازنوع حرکت دوری است وازمبدئی که شروع میکند مجدداً بهمان بازگشت مینماید حرکت آنها نه طبیعی است ونه قسری وبلکه حرکت ارادی است. ومنشأ آن نفوس منطبعه است که بمنزله روح است درحیوان وعلاوه برآنکه افلاك رانفوس منطبعه است دارای نفوس ناطقه‌هم میباشند وبنابراین حرکات افلاك منبعث از شوق مستند باراده است واینکه حرکت آنها برو تیره واحده است بواسطهٔ نفوس منطبعه است[3]

درخاتمه تذکرمیدهد که درباب ماهیت نفوس اقوال واراء زیادی اظهار شده است بدین قرار که بعضی گفته‌اند نفس عبارت ازاجرام کروی است و بعضی گفته‌اند آب است وبعضی گفته‌اند بخاراست وبعضی گفته اند مرکب از عناصراست و بعضی گفته‌اند برودت است وبعضی گفته‌اند خون است وبعضی گفته‌اند مزاج است وبعضی گفته‌اند خدا است و بعضی گفته اند آتش است وبعضی گفته‌اند هـواست و بعضی گفته‌انـد خاك است وبعضی گفته‌اند عدداست وبعضی گفته‌اندحرارت است وعقاید واراء دیگر[4]

---

*یحصل امران تأثرالحاسه وادراك النفس والحاجة الی حضورالوضعی انما تکون من حیث التأثیر الحسی وهوالانفصال لامن حیث الادراك النفسانی وهول حصول الصورة ـ اسفارج ٤ص۵۷

۱ـ و بالجمله کل مایکون مبدء لصدور افاعیل لیست علی وتیرة واحده عادمة للارادة فانانسمیه نفسا .... اسفارج٤ ـ ۵۷ ـ

۲ـ اسفارج ٤ـ ۱۳۵

۳ـ شفاج ۱ـ ص۲۸۲ـ ۳۶۱ـ ۳۷۸ ـ اسفارج ۱۷٤ـ

٤ـ شفاج ۱ـ ص ۲۸۲ـ ۳۶۱

نفس ناطقه ـ بیان‌شد که فلاسفه نفس انسانرا در مرتبهٔ کمال نفس ناطقه نامیده و مخصوص بانسان است و عقل و صورت نوعیه انسان هم مینامند.

صدرا در مقام بیان مراتب نفوس گوید.

عناصر عالم آفریده شده است که قبول حیوات و روح کند و اول چیزیکه از آثار حیوات آفریده شده است حیوات تغذیه و نشوونما و تولید است و بعد حیوات حس و حرکت است و بعد حیوات علم و تمیز است و برای هریك ازانواع مختلف حیوات صورت کمالیهٔ ایست که از آن بر ماده آثار همان مرتبهٔ ازحیوات افاضه میشود بواسطهٔ قوائی که آن ماده درخدمت خوددر آورده و آن صورت نفس نامیده میشود که مرتبهٔ ادنای آن نفس نباتی و مرتبهٔ اعلای آن نفس ناطقه است [1]

درجای دیگر گوید و ازاینجا دانسته میشود که نفس دراول مرتبهٔ تکوین خود مانند هیولای اولی ازهر کمالی خالی است و بعداً بمرتبهٔ رسد که خود فعال صور مجرد از مواد شود اعم ازصورجزئی و یا کلی و آن صورت اشرف و اعلی ازصور کائنهٔ فاسده است. [2]

وباز گوید پس فاعل نفس ناطقه امر قدسی و مفارق ازماده و علائق ماده است.

چه آنکه علائق ماده صورت باشد و یا نفس دیگری باشد و آن امر مفارق قدسی همان است که عقل فعال نامیده میشود و نزد حکماء فرس روانبخش نامیده شده است [3]

نفس فی وحدته کل القوی ـ مراد این است که نفس را در عین وحدت و بساطت جلوات و مظاهر متعددی است که هر لحظه بشکل آن بت عیار درآمد و جلوهٔ او در سمع سامعه و در بصر باصره و در شم شامه و در ذوق ذائقه و در لمس لامسه و در مرتبهٔ خیال متخیله و مفکره

۱ اسفارج ٤ ص ۱ـ۱۱ـ فالعناصر انما خلقت لقبول الحیواة والروح فاول ماخلقت من آثار الحیوة... اسفارج ٤ ـ ص۱

۲ـ فعلم من هینها ان النفس فی اول تکونها کا لهیولا الاولی خالیة عن کل کمال صوری و صور محسوسة و... اسفارج ٤ـ ۹٦

۳ـ فالفاعل للنفس الناطقه امر قدسی و مفارق عن المادة و علائقها سواء کانت صورة او نفساً اخری وذالك الامر المفارق هو المسمی بالعقل الفعال.. اسفارج ٤ـ ۹٦

وواهمه وحافظه و عاقله است.

حاجی شبزواری گوید نفس درعین وحدت خود که ظل وسایهٔ است ازوحدت حقهٔ حقیقیه واجب الوجود تعالی است کل القوی است همدرمقام کثرت درو حدت وهم مقام وحدت در کثرت [1]

صدرا در مقام بیان اینکه نفس کل القوی است بمعنای اینکه مدرك به جمیع ادراك منسوب بقوای انسانی است گوید نفس ناطقه که او محرك جمیع تحریکات صادره ازقوای حرکت حیوانی و نباتی و طبیعی است درعین وحدت و بساطت جامع جمیع قوای نباتی و حیوانی و انسانی و مرتبهٔ جمع الجمع آنها است

وباز گوید اگر دقت و تعمق شود هر فعل و حرکت و قوتی و حاسهٔ من حیث هو که فعل آن قوت است فعل نفس است.

مثلا ابصار فعل باصره است بلاشك زیرا عبارت احضار صورت مبصر و یا انفعال بصر است بواسطهٔ آن و همین طور سماع فعل سمع است و بعد گوید ولکن اگر خوب بنگریم همهٔ آنها فعل نفس است بلاشك [2]

النفس ومافوقها انیات محضه ـ یا نفس ومافوقها وجودات محضه و انیات صرفه اند ودرهرحال مراداین است که چون نفوس ومافوق آنها که عقول باشند درمرتبهٔ شدت نورانیت وتجرد واقع اند گویا وجودات محضه اند.

حاجی گوید نفوس ومافوق نفوس همانطور که بیان شد وجودات محضه اند وبلا ماهیت اند.

۱ـ النفس فی وحدته التی هی ظل الوحدة التی لواجب الوجود تعالی کل القوی فی مقامین مقام الکثرة فی الوحدة ومقام الوحدة فی الکثرة ـ شرح منظومه ص ۲۰۹ـ

۲ـ فی بیان ان النفس کل القوی بمعنی ان المدرك بجمیع الادراکات المنسوبة الی القوی الانسانیه هی النفس الناطقه... اسفارج ۳ـ۸٤ـ فالتحقیق عند النظر الدقیق ان فعل کل حاسة وقوة من حیث هو فعل تلك القوة هو فعل النفس فالابصار مثلا فعل الباصرة ...و کل منها فعل النفس بلاشك فیه افارج ۳ـ ۸٤.

البته این بیان بابیان آنکه گویند هرممکنی‌زوج ترکیبی‌است وبرای او ماهیتی ووجودی میباشد ظاهرامرمنافات داردلکن همانطور که اشاره شد چـون عقول ونفوس در مرتبهٔشدت تجردوجودی اند گویا کهوجود محض بلاماهیت اند.[1]

وبالاخره مجردات محضه درمقام‌عالی واقع شده ومتصل بمبدءالمبادی میباشندواز جهت شدت نوری که‌از ذات حق استفاضه میکنند مجردمحض بوده ووجود بحت‌اند[1]

نمو – نموعبارت از دیاد حجم اجزاء اصلی‌جسم است بواسطهٔ آنچه منضم‌وداخل درآن میشود بنحویکه طبیعت جسم‌مقتضی‌آن‌باشد.

شیخ گوید نموعبارت ازحرکت جسم‌است بطرف کمال نشو در نوع و گوید ایـن حرکت یعنی‌حرکت درمراتب‌نمو بطور کلی‌وراساًصورت‌قبلی‌رارهانمیکند وبعینه‌هم‌صورت قبلی باقی‌نمی‌ماندبلکه چیزی باطل میشودوچیزی باقی‌میماند وچیزی حادث میشودآنچه باقی میماند صورت نوعیه است و آنچه حادث میشود صورت شکلیه است پس مرحلهٔ دوم مجموعی است ازمرحلهٔ اول‌وآنچه اضافه میشود ونوع شی‌هموازه بـاقی‌است.[2]

نفسیات ثلث– نفسیات سه گانه عبارت اند از

الف– وجودفی نفسه لنفسه بنفسه (وجودذات حق تعالی)

ب – وجود یاموجود فی‌نفسه لنفسه بغیره (وجود جواهر)

ج– موجود فی‌نفسه لغیره بغیره (وجوداعراض)

نور – کلمهٔ نوردرفلسفهٔ اشراق‌مرادف باوجود است درفلسفه مشاءتقسیماتی‌را که برای وجود کرده‌اند (بویژ اصالت وجودیان) اشراقیان برای نور کرده‌اند.

شیخ اشراق گوید نورمنقسم شود بنور«فی‌نفسه لنفسه» که نورمحض بـاشد و نـور «فی‌نفسه بغیره» که نورعارضی‌باشد که بنام نور حسی هـم خوانده است درمقابل نورعینی قـائم بذات

۱–شرح منظومه‌ص۳۰۳

۲– شفاج۱–۲۰۸–۲۰۷

شیخ اشراق گوید نورچیزی است که ظاهربنفسه وبـالذات ومظهرغیراست.[1]

صدرا گوید نورمساوق باوجود است واگرازنوراراده شودچیزیکه اجسام بواسطهٔ آن پدیدار شود از کیفیات محسوسه است.

اودرمقابل نورظلمت راقرارداده است ومراداو ازظلمت ممکنات است[2]

نوراشرف– مرادعقل‌اول‌است

نوراخس – مراد نفوس مدبراجسام اند که درعین نوریت اخس ازعقول‌اند

شیخ اشراق گوید نوروظلمت راازحکماء فرس گرفته است زیراآنها قائل‌بدواصل بودند یکی‌نور ودیگری ظلمت [3]

نوراعظم مراد ذات حق تعالی است ونورقائم‌بذات است یعنی واجب الوجوداست

نوراعلی که ازآن تعبیربنورمحیط هم شده است ونورقیومی نیزنامیده‌اند.

نورانوار– ذات‌حق تعالی

نورقاهر– اگربطور مفرددیده شود مرادعقل اول‌است واگرانوار قاهره گفته شود مراد عقول است .

نورمجرد – مراد عقل است.

نورمحض‌قیومی– مراد ذات حق تعالی‌است

نورمحیط – مراد ذات حق تعالی است.

نورسازج مرادنورمحض غیرمشوب بـاظلمت است [4]

۱– النورینقسم الی‌نورفی‌نفسه‌لنفسه والی‌نورفی‌نفسه‌وهولغیره والنور العارض‌عرفت انه‌بغیره – شرح حکمةالاشراق ص ۲۹۵– ۲۹۸

۲– اسفارج ۲– ۲۸

۳– وعلی هذایبتنی‌قاعدة النوروالظلمة دقاعدة الاشراق فی‌النور والظلمة) التی‌کانت‌طریقة حکماءالفرس مثل‌جاماسب وبوزرجمهرومن قبلهم...لانه رمزعلی‌الوجوب والامکان – شرح حکمةالاشراق ص ۱۸

۴– شرح‌حکمةالاشراق‌ص۳۱۵–۳۰۴–۳۴۲–۳۶۴–۳۰۷–۳۱۲–۴۱۰–اسفارج۱–۴۶–۱۹

نوراسفهبد- رجوع شود بانوار اسفهبدیه

نوع- نوع مفهوم کلی‌است که شامل افراد متفقة الحقیقة شود.

نوع بسیط - یعنی‌نوعی که فوق‌آن جنسی وتحت‌آن نوعی دیگرنباشد

نهایت درمقابل لانهایت است شرح در کلمهٔ لانهایت گذشت.

و

واجب - بیان شد که هر گاه مقسم راامورذهنی قراردهیم سه‌قسم حاصل میشود که‌واجب وممکن وممتنع‌باشد واگر مقسم‌را خارج‌قراردهیم‌دوقسم زیادتر نخواهد بود و بالاخره امور خارجی ازنظر نحوهٔ‌وجودوتحقق‌بردوقسم‌اند واجب و ممکن و اگر خوب بنگریم اشیاء موجوددرخارج همه واجب‌الوجود ند مادام که موجودند نهایت واجب یا بالذات است که منحصر بیك موجوداست که‌ذات حق تعالی باشد ویا واجب بالغیر که ممکنات باشند ومعنی واجب آنستکه‌من‌حیث‌الذات مصداق‌حکم موجود باشدوبلکه‌عین الوجود وصرف‌الوجود باشد وموجودیت آن بدون قید و ووصف وشرط باشدواصل‌الوجود باشد درمقابل واجب بالغیر.

واجب مرتبهٔ تأکدوجود است وهر ممکن بالذاتی‌واجب بالغیراست ولکن‌واجب بالذات‌واجب بالغیرنیست زیرا امریکه‌برحسب ذات بذاته‌مصداق حکم وجودوموجودیت باشد نتواند که وجودش‌درعین‌حال‌بلحاظ غیر باشد.

واجب بالقیاس - معنی واجب بالقیاس آنستکه غیر استدعای وجوب اورا دارد بدین معنی که چون هرمعلولی استدعای وجوب علت خودرا دارد وبطور کلی‌معلولات‌از وجود وتحقق اباوامتناع دارند مگر آنکه علت آنها ضروری الحصول باشد و بنا براین معلولات مستدعی‌وجوب علت خود هستند اعم از وجوب بالذات یابالغیر.[1]

---

۱ کل‌مفهوم آن امتنع‌عدمه‌فهو واجب - و الوجوب مؤکد الوجود -شرح حکمة العین ص۷۰

بنابراین عللی که خود ازممکنات اندهم واجب بالغیر اند وهم واجب بالقیاس الی المعلول وذات واجب تعالی هم واجب بالذات است هم واجب بقیاس به ممکنات باعتبار وصف شئی بحال متعلق خود یعنی وجوب بقیاس وصف معلول است باین معنی که معلول مستدعی وجوب علت است.[1]

واجب بالغیر - هرممکن موجودی واجب بالغیر است یعنی وجود ووجوب او مستند بعلت است و بیان شد که « الشئی مالم یجب لم یوجد » نهایت وجوب آن اعم از وجوب سابق بروجود ووجوب لاحق است.

الواجب لاترکیب فیه - مراد از عدم ترکیب در واجب این نیست که مفهومات کثیره صادق برذات واحد نباشد بلکه مراد این است که برای ذات حق تعالی حیثیتی غیر از حیثیت واجبه نیست ومانند موجودات ممکنه مرکب ازوجود وماهیت نیست و صفاتش از قبیل علم وغیره عین ذاتش میباشد و مرکب از ماده و صورت وجنس و فصل نیست وبلکه ذات واجب در عین وحدت وبساطت حقه عین علم وقدرت وحیات و کل الاشیاء وصفات واسماء وافعال است وحیثیتی دون حیثیتی درآن نیست و هریك از صفات عین یکدیگر وهمه عین الذات اند که عالم وقادر وحی و... است[2]

واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات - زیرا اگر از جهتی ازجهات فاقد مرتبهٔ از کمال باشد درحصول آن کمال احتیاج به مکمل خواهد داشت ولازم میاید که از آن جهت ممکن باشد ولازم میاید که مرکب باشد از کمال و نقص در صورتیکه واجب بالذات یعنی موجودیکه واجد جمیع مراتب کمالات باشد وعلاوه معنی علت العلل

۱ وتلخیص المقام ان الوجوب بالقیاس الی الغیر ضرورة تحقق الشئی بالنظر الی الغیر علی سبیل الاستدعاء الاعم من الاقتضا ویرجع الی ان الغیر یابی ذاته الا ان یکون الشئی ضروری الوجود سواء باقتضاء ذاتی کمافی الوجوب بالقیاس المتحقق فی المعلول بالنسبة الی العلة او بحاجة ذاتیة کمافی الوجوب بالقیاس المتحقق فی العلة بالنظر الی المعلول - اسفار ج۱ - ص۲۱ شرح حکمة العین ص۷۰
اسفار ج۱ - ۴۴ - ج۳ - ۱۷ - ۲۱

بودن آنستکه واجد جمیع مراتب معلولات باشد وحالت انتظاری در آن نباشد وآنچه لازمهٔ علیت وتأثیر است بالفعل واجد باشد وبالاخر جمیع آنچه برای موجودات دیگر ممکن است برای او بالفعل حاصل باشد.[1]

واجب الوجود غیر مکافیء - یعنی دو واجب که بالذات واجب باشند و متکافی در وجود باشند ومتلازم ومتساوی باشند وهیچ یك علت دیگری نباشند محال است به بیانی که درمحل خود شده است.[2]

واحد - واحد مقابل کثیر است وتعریف آنرا هم بمقابلت آن با کثیر کرده اند زیرا تعریف حقیقی برای آن ممکن نیست وبعضی گفته اند واحد امری است که منقسم نشود وتعاریف دیگریکه درمحل خود بیان شده است.

واحد بالاتصال - واحد شخصی که منقسم باجزاء مقداریهٔ متشابه شود واحد بالاتصال گویند شیخ گوید واحد بالاتصال امری است که ازجهتی واحد بالفعل باشد واز جهتی حاوی کثرت باشد.

اخوند گوید واحد بالاتصال امری است که با جزائی منقسم شود که همهٔ آنها در حقیقت متحد باشند.[3]

واحد بالترکیب - واحد بالترکیب عبارت از امری است که متکثر باشد بالفعل که واحد بالاجتماع نیز گویند وبدیهی است که وحدت آنها همان حالت وهیئت وحدانی اجتماعی است وبطور کلی هرامریکه از جهتی ازجهات وحدت داشته باشد از آن جهت واحد است مثلا افراد متفق نوعی ازلحاظ نوع واحد اند وانواع مختلف که تحت یك جنس اند ازلحاظ هم جنس بودن وحدت دارند وحدت درواحد بالنوع را مماثلت ودرجنس را مجانست ودر کیف را مشابهت و در کم را مساوات و در وضع را مطابقت و در اضافه را مناسبت

۱ اسفار ج ۱ - ۳۲ - ۳۱ - شفا ج ۲ - ۲۹۹ - ۶۰۰
۲ شفا ج - ۲۹۹
۳ دستور العلماء ج ۳ - ص - ۴۳۵ - اسفار ج ۱ - ۱۳

خوانند.[1]

واحد بالجنس ـ مابه‌الاشتراك میان انواع مختلف را جنس گویندوآن‌انواع با یکدیگر ازلحاظ جنس‌وحدت دارند وبنابراین واحد بالجنس‌اند.

واحدبالطبع ـ رجوع‌شودبه کلمهٔ‌وحدت.

واحد بالعدد ـ واحد بالعدد عبارت از واحد شخصی‌است مقابل واحد جنسی و نوعی وعبارت‌ازامری است که‌تصورآن‌مانع‌ازشرکت‌و ازحمل‌بر کثیرباشد ومبدء کثرات است یعنی امری است که‌ازاجتماع متعدداز آنها کثیر بوجودآید.[2]

واحدبالعرض ـ بدو امری که از جهت مقارنهٔ با امری دیگر (شئی ثالث) با یکدیگر جنبهٔ وحدتی پیدا کرده باشند واحد بالعرض می‌گویند مانند کچ وبرف که‌از لحاظ‌رنك یعنی سفیدی یکی‌اند.

واحدبالنوع- رجوع شود به کلمهٔ وحدت درنقل کلام قطب الدین

الواحدلایصدرعنه‌الاواحد این اصطلاحات وعبارات باین معنی‌است که علت

الواحد یفعل‌فی‌الواحدواحد واحدمنشأصدور امری واحد است‌وبراین قاعده

الواحدبالنوع‌لایصدرعنه‌الاواحدـ وقاعدهٔ لزوم سنخیت میان علت ومعلول مسائل وفروعی چند بنانهاده اند که ازجمله کیفیت صدور متکثرات جهان وجود است از ذات واحد احدیت واز این راه قائل به‌عقول طولیه وعرضیه ونفوس کلیه وجزئیه شده‌اند ودرمورد کیفیت ارتباط حوادث بذات ثابت ازلی هریك ازفلاسفه راهی را در نظر گرفته اند که درمحل خود (ارتباط حادث بقدیم) بیان شد.

واسطهٔ دراثبات

واسطهٔ درتصدیق بطور کلی معنای‌آنکه چیزی واسطهٔ‌درثبوت و عروض صفتی

واسطهٔ در ثبوت برای چیزی دیگراست‌آنستکه‌آن شیء علت ثبوت آن‌صفت

واسطهٔ در عرض ـ وحالت وبالاخره چیزی است برای چیزی دیگروآن بردو

۱ شفا ج ۱ـ۱۳۰

۲ دستورالعلماء ج ۳ـ٤۳٤ـشفا ج ـ۱ـ۱۳۰

قسم است یکی‌آنکه‌آن وصف برای واسطه ثابت نباشدیعنی واسطه خود متصف بآن‌صفت نباشد ودیگرآنکه خود واسطه‌هم متصف بان صفت باشد باین معنی که اتصاف وصف‌در حقیقت برای واسطه باشد وبه تبع برای ذی الواسطه.

قسم اول را واسطهٔ درثبوت میگویند که اتصاف ذی‌الواسطه‌به صفت بالذات است مانند اتصاف انسان‌به ضحك بواسطهٔ‌تعجب که ذی‌الواسطه که‌انسان است متصف‌به‌صفت ضحك است نه تعجب که واسطه‌است.

قسم دوم را واسطهٔ درعروض گویند که اتصاف ذی‌الواسطه به‌صفت بالعرض است‌و بالذات خودواسطه متصف به صفت میباشد مانند اتصاف جالس سفینه بحرکت که‌بالذات خود کشتی متصف ومعروض حرکت است نه جالس‌آن.

واسطهٔ دراثبات ویاتصدیق‌واسطه علت برای حکم بذی‌الواسطه است‌وبعارت‌دیگر واسطهٔ درحکم را واسطهٔ دراثبات وتصدیق میگویند چنانکه گویندعالم متغیراست وهر متغیری حادث است که باین معنی‌است که عالم حادث است ازآن جهت که متغیراست[1]

وجوب ـ وجود درمقابل امتناع وامکان است‌ودرمحل خود بیان شد که کلیهٔ‌امور (اگرمقسم را امور ذهنی قراردهیم) برسه قسم‌اند یامتصف به صفت وجوب‌اند ویامتصف‌به صفت امکان ویا متصف به صفت امتناع وجوب هم یا بالغیرو بـه نظربعلت است و آن ممکنات اند که ازجهت ذات خود متصف به‌صفت امکان‌اند وبه نظر بعلت خود پس از خروج ازحیزامکان ودخول دردارتحقق ووجود متصف به‌صفت وجوب غیری‌اند ویامتصف به صفت وجوب ذاتی است وآن منحصربذات حق تعالی‌است ودرهرحال‌ممکن‌نظربداتش لیس محض ونظربعلت اش ایس است وبیان شد که‌اگرمقسم راخارج قراردهیم موجودات

۱ـ شرح منظومه ـ ۱٤۱ـ۹۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ٤۳٤ـ لکن الواسطة فی العروض لها اقسام منها کحرکة السفینة لحرکة جالسها ومنها کابیضیة البیاض لابیضیة الجسم حیث ان الاولین موجودتان بوجودین منفصلین فی الوضع والاخیرتین کذلك ولکن متحدتان فی الوضع ومنها کالجنس والفصل حیث ان الفصل علة لتحصل الجنس وهما متحدان فی الوجود للحمل سیمافی البسائط الخارجیة شرح منظومه ص ۲۱

درخارج دوقسم‌اند یاواجب‌اند ویا ممکن.

الوجوب بالاختیار لاینافی الاختیارـ آخوند گوید آنچه‌مسلم‌ست افعال‌وحرکات انسان بدنبال وتابع مقدماتی چنداست که انهارا مقدمات عامهٔ‌فعل گویند.

مقدمات عامهٔ فعل عبارت‌اند ازعلم (تصور وتصدیق) وشوق واراده وحرکت‌عضلات وافعال اختیاری همان افعالی‌است که تابع علم واراده‌مؤکد باشد که بعدازحصول‌مقدمات وارادهٔ جازم عضلات خود به‌خود تحریك وفعل منظورانجام میشود و بنابراین فعل ارادی فعلی است که منشأ آن ارادهٔ مسبوق به میل مسبوق بعلم باشد این سئوال‌پیش میاید که علل ومعدات وموجبات قبل ازعلم که حصول علم را ایجاب کرده است از کجاآمده‌است اگر گفته شود که آنهاهم تابع علل‌ومعدات خاص ارادی هستند سئوال ازعلل ومعدات قبل ازآنهاشود وهمین طور تسلسل لازم میاید و بالاخره سخن بدانجا کشد که گفته شود وجود بعضی‌ازموجبات وفطریات وذاتیات وبالاخره اضطراریات درحصول مقدمات و علل ومعدات علم سابق برارادہ دخالت داشته است ولکن حصول این موجبات بالاضطرارمنافی باعزم واختیار نیست وعلاوه حرکت عضلات خودبالاجبار والاضطرار است بعد ازتمامیت مقدمات وشکی نیست که مقدمات آن که علم ومیل واراده است بالاضطراراست.

صدرا گوید موجب مقابل مختارچیزی است که فعل براو واجب باشدنه‌از او[1]

ودر جای دیگر گوید بدواًچیزیرا تصور کرده‌و تصدیق بفائده ونفعی که عائدبرما میشود مینمائیم اعم ازآنکه آن تصدیق بفائده ازنوع تصدیق‌ظنی‌باشدیاجهلی‌وعلمی‌همین قدر که تصدیق شود که در انجام فلان‌کار منفعت و خیری است اعم‌ازآنکه‌خیرات‌ومنافع حقیقی باشد ویاظنی منفعت وفائده عین باشد یامدح وستایش وغیره باشد ازآنچه عائدبه جوهر ذات ماشود ویا یکی ازقوای‌ما ازآن فائده برخوردار شودودرنتیجه‌بواسطهٔ آن‌علم

۱ـ انانتصور اولا وصدقنا بفائد ته العائدالینا تصدیقاً ظنیاً اوجهلیاً او علمیاًبان فیه‌منفعة ما اوخیرمن الخیرات الحقیقیة اوالظنیة عیناًکان او.. عایداًالی جوهرذاتنا اوالی قوةمن قوانافینبعث‌من‌ذالك‌العلم‌التصوری وذالك‌الحکم‌التصدیقی‌شوقاًالیه فاذاقوی الشوق‌النفسانی واشتدت واهتزت‌القوة الارادیة وحصلت الاراده المسماة بالاجماع... اسفار ۳ـ۷٦ـ۷۸

تصوری ویا حکم تصدیقی شوق‌خاصی بسوی آن فعل حاصل میگردد و هرگاه آن شوق نفسانی قوت پیدا کند وشدید شود قوهٔ‌ارادیهٔ بر انگیخته‌میشودواراده‌جازمی که‌بنام‌اجماع خوانده میشود حاصل‌میگردد.

این اراده درانسان ازقوتی سرچشمه گیرد که فوق‌قوةشوقیهٔ‌حیوانی‌است که‌منشعب ازشهوت وغضب میشود وبرای دفع شهوات‌ودمع‌است

وبالجمله ازجمیع آن مقدمات وحالات قوهٔ محرکهٔ درعضلات برانگیخته شده و عضلات را بحرکت درمیاورد وبالاخره مقدمات فعل را از روی‌قصد واراده و اختیار خود فراهم وبه سرحد وجوب رسانده وقهراً پس از تکمیل‌مقدمات وحصول علل ومعدات‌فعل اضطراراانجام‌میشود و این است معنی گفتار کسانیکه گویندالوجوب بالاختیار لاینافی الاختیار.[1]

وجوب سابقـ قبلا بیان شد که‌ممکنات‌تا بسرحد وجوب نرسندموجودنمیشوند بالاخره قبلا ازوجود معدات وشرائط وعلل چندی‌باید مترتب ومنظم وحصول یابدتا آنکه ممکن ازحیزامکان وعدم خارج وداخل دردارتحقق ووجود شود.[2]

و تا موقعیکه بسر حد وجوب نرسد موجود نخواهد شدومعنی وجوب‌سابق‌هم همین‌است درمقابل وجوب لاحق که‌هرشیء‌مادام که موجود است وجوب‌درظرف وبشرط وجود دارد یعنی متصف به‌صفت‌وجوب‌وجود است.

صدرادرمقام بیان«الشیء مالم یجب‌لم‌یوجد» گوید.

مادام که شی برحالت امکان خود است محال‌است فرض وقوع ولاوقوع برای آن وهماناتعین یکی ازدوطرف‌وقوع ولاوقوع بعدازوجوب ازناحیهٔ علت اومیباشد

مرادصدرا ازاین وجوب همان وجوب سابق است.

وجودـ دراینکه آیاوجود رامیتوان تعریف کرد سه مذهب وعقیدهٔ مشهورست.

عدهٔ گویند وجود بدیهی‌التصوراست وتعریف آن امکان‌نداردمگر به‌تعریفات‌لفظی.

۱ـ اسفارج ۳ ـ ۷۸ـ

۲ـ اسفارج ۱ـ٥٤ ـ۳ـ٦۹

بعضی گویند وجوداز امورنظری است وبنابراین تعریف آن ممکن‌است.

عدهٔ دیگر گویند وجودامری است اکتسابی ونظری ولکن تصورآن ممکن نیست وبنابراین تعریف آن هم ممکن نخواهد بودزیراتعریف شیء بعدازعلم بدان شیءاست.

کسانیکه گویند وجود ازامورا کتسابی‌ونظری است دوتعریف برای آن کرده‌اند.

ابوالحسن‌اشعری گوید وجودنفس ماهیت است.

عدهٔ دیگر گویند وجود امری است زائد برماهیت‌وتعقل آن به تبع‌ماهیات‌است[1]

ماحصل اقوال درموردوجود ازین قراراست.

الف ـ وجود مشترك باشتراك معنوی است میان وجود واجب وممکن ومجردات‌و مادیات وغیره.

ب ـ وجود مشترك باشتراك لفظی‌است‌وبنابراین ازلحاظ معنی‌وجود درواجب‌غیر ازوجود درممکن است ووجود درمجردات غیرازوجود درمادیات است وفقط وجه اشتراك میان آنها درلفظ است.

ج ـ وجود میان ممکنات مشترك معنوی است ولکن درممکنات واجب مشترك لفظی است وبنابراین اطلاق وجود برممکنات اعم ازمجردات و مادیات بیك معنی است لکن اطلاق آن برواجب الوجود بمعنی دیگراست.

د ـ وجود هرموجودی مخصوص بخود اواست واشتراکی دربین نیست ولکن‌باز گشت‌این نظرنیزباشتراك لفظی‌است.

درموردحقیقت وماهیت وجودنیزاختلاف است.

شیخ اشعری وصوفیه گویند وجود نفس ماهیت است درتمام موجودات.

متکلمان گویند وجود زائد برماهیت است درتمام موجودات غیرازذات‌حق‌تعالی.[2]

محققان حکماء گویند وجوددرواجب عین‌ماهیت است ودرممکنات زائدبرماهیات است چنانکه متکلمان گویند توضیح آنکه

۱ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ص ٤٤۰

۲ـ دستورالعلماء ج ۳ـ ٤٤٤

وجود یعنی هستی درمقابل ماهیت یعنی نیستی وبیان شد که وجود بمعنای هست مفهوم عام بدیهی اعتباری است که رابط دراشیاء واحکام‌واقع میشود موردسخن نیست زیرا آن مفهوم عام اعتباری انتزاعی متفق علیه‌است که‌جزدرذهن تقرروحصولی نداردبنابراین سخن دروجود بمعنای تقرروتحصل حقایق است.

قطب‌الدین گوید پس وجود که کون است دراعیان عبارتیست از موجودیت یعنی هستی وازاین مفهوم ظاهرنمیشود که او کون است در اعیان چیزیرابل که گاه باشد که چیزیرا باشد و گاه باشد که نباشد وتحدیدآن ممکن‌نیست چه اوبدیهی التصوراست‌وهیچ چیزاعرف ازو نیست تاتعریف وجود بآن چیز کنند وهر که بیان‌آن میکند خطامیکند[1]

اولین فیلسوفی که گوید اساس کون وجود مطلق است ودرمورد وجوداظهارنظر کرده‌است پارمنیدس میباشد او گوید وجود مجرداز اجسام است واشیاء درحکم عدم‌اندو وجود مخلداست ودرمعرض فناو زوال وتحول وتغییر نیست وتمام تحولات وتغیرات بآن منتهی میشوند اووجود را امری ممتد که ازل وابدرافرا گرفته است دانسته‌و گوید وجود واحد وغیرمتجزی است ودرمعرض حرکت واضطراب نیست.[2]

شیخ اشراق در مورد وجود وماهیت بیان خاصی دارد و گوید معنی وجوددراصل همان معنی عامیانه بوده است که بمعنای بودن است وبرای ارتباط اشیاء بکارمیرفته‌است مثلامیگفتند خداهست فرشته هست جن هست‌انسان‌هست‌یاآب هست‌نان هست خاك‌هست آتش هست وغیره که معنای خاصی ازوجود نمیخواسته‌اند بلکه همان معنی حرفی ربطی را اراده میکردند که به شونده منظور خود را به فهمانند وبعد برای اختصار کلمهٔ مضاف را که مثلاآب نان آتش وغیره باشد حذف کرده‌اندودرجاهائی که قرینه بوده‌است بدون ذکرمضاف مقصود خود رابیان میکرده‌اند ومثلا بجای آنکه بگویندآب هست و یا وجود داردمیگفتند هست‌یاموجود است‌بعد این معنی‌یعنی‌خود کلمهٔ هست« وجودوموجود» رنك فلسفی‌بخود گرفته است و کلمهٔ وجود را دارای مصداق و حقیقت دانسته‌اند و گمان

۱ـ درةالتاج حمله سوم ازفن دوم ص ۲ ـ شرح حکمةالاشراق ص۲۳۰

۲ـ قصه‌الفلسفه‌الیونانیه ص ۲٤ـ٦۷

کرده‌اند که وجود هم‌حقیقتی ازحقایق خارجی است وبطوریکه میدانیم حتی بعضی گفته‌اند حقیقت عبارت ازوجود است بعد باین اشکال برخورده‌اند که مضاف وجود چیست ناچار گفته‌اند هرشیء مرکب ازوجودی وماهیتی است وچون مشاهده کرده‌اند که درخارج یك چیززیادتر نیست لذا گفته‌اند نحوه ترکیب شیء ازوجود وماهیت ترکیب عقلی است.

بعداین مبحث پیش آمده است که آنچه عارض عقلی است وجود است یاماهیت‌چون بالاخره یکی ازاندومتقرر درخارج‌اند.

بعضی دراین مورد پیرو اصالت ماهیت شده‌اند و گفته‌اند وجودهمه‌جایکسان‌است ودرنتیجه مصداق آنهم مانند مفهومش یکی‌است.

بعضی دیگر گفته‌اند ماهیت اصل‌استووجودامری است که درعقل عارض‌بر ماهیت شده‌است.

بعضی دیگر گفته‌اند که وجود درسایرموجودات غیرحق یکی است.

درهرحال درمسئله اثبات واجب الوجود باین اشکال برخورد کردند که چگونه ممکن است مثلا وجودهـم خدا باشد وهـم آب وآتش وخاك و.. ازاین جهت گفتند که وجود امری است واحدمانندمفهوم‌خودلکن دارای‌مراتب شدت وضعف ومشك‌به‌تشکیك درنقص‌و کمال ومرتبهٔ‌شدیدفوق‌الشدة والکمال‌ذات حق است ودرمراتب‌دیگر نحوهٔ‌ترکیب اشیاء را ازوجود وماهیت ترکیب‌ازامری‌متحصل ولامتحصل دانستند ودرذات حق گفتند که وجودش عین ذاتش میباشد وبسیط‌الحقیقة‌است وبدین‌طریق مسئله وحدت وجودبمیان آمد وچون باتوجه بوحدت‌وجود اشکالاتی حاصل‌میشد گفتند مرادازوحدت‌وجودوموجود آنستکه درواقع‌تحقق یك چیزاست وآن موجودحقیقی وواجب‌الوجود است وبقیهٔ‌ممکنات اشعهٔ فیض اوهستند.

وجودانبساطی مراد وجود منبسط‌ونفس رحمانی‌است.[1]

وجودبحت- یعنی وجودمحض وغیرمخلوط ومشوب باماهیت[2]

۱- اسفارج ۳- ص۱۶

۲- ج ۳- اسفار-۱۹

وجودبماهووجود- بیان شد که وجود بماهووجود موضوع‌علم‌الهی‌است.

وجوتام- مرتبه کمال وجود را وجود تام میگویند وبلکه برمرتبهٔ وجود حق فوق التمام اطلاق شده است.

وجودذهنی- درمقابل وجود خارجی‌است‌رجوع‌شود به کلمات ذهنی‌وعینی‌وخارجی

وجودرابطی - وجود رابطی‌نزد فلاسفه بدومعنی‌است یکی‌وجود محمولی که وجودش فی‌نفسه عین وجود آن میباشد برای غیریعنی«وجوده فی‌نفسه‌عین وجوده‌لغیره» مانند وجود بیاض ودیگر بمعنای رابط محض که‌رابط ونسبت‌میان حملیات باشد قسم‌اول‌معنای اسمی‌است که‌خودمستقل‌است نه‌بمعنای استقلال‌لنفسه‌بلکه‌بمعنای‌استقلال فی‌نفسه وقسم اول‌صرف الربط و ازمعانی حرفی است که وجود تعلقی است که بعضی از فلاسفه‌برای آنکه‌میان‌اندوفرق‌باشداین‌قسم‌وجودرارابط‌نامیده‌اند.

وبالجمله وجودرا ازاین جهت تقسیم کرده به وجود« بذاته ولذاته » ووجود«لذاته فی‌غیره» ووجود«لذاته فی‌ذاته بغیره» ووجود «لذاته فی‌غیره بغیره» که‌صرف الربط‌است و تعبیرات مختلف دیگر که بیان شد رجوع شودبه کلمات وجود ونور.

وجود عام بدیهی - صدرا گوید از کلمهٔ وجود گاهی معنای مصدری یعنی موجودیت اراده میشود که‌امر ذهنی است و گاه وجود خارجی حقیقی اراده میشود مانند نور که گاه ازآن اراده‌میشود نورانیت و گاه امری که ظاهر بذاته و مظهر لغیره باشد اراده میشود.[2]

درهرحال دراین‌مورد که‌وجود بمعنای مفهوم عام بدیهی امری است اعتباری عقلی متفق علیه میان قائلین باصالت وجودواصالت‌ماهیت است.

فرق میان مذهب اصالت‌وجودی واصالت‌ماهیتی دراین است که‌پیروان‌اصالت‌وجود گویند این مفهوم عام‌اعتباری دارای منشأ انتزاعی‌است عینی ومتاصل‌درخارج وواحداست ودارای مراتب به‌شدت وضعف ووجودات خاصه عبارت از انتساب ماهیات اعتباریه بآن

اسفارج۱-۱۷- تعلیقهٔ‌بر منظومه۱۶۸-۱۲۱

اسفارج ۱-۱۳-

امر متاصل خارجی است که از اضافه امر متأصل ومتحصل ذومراتب بامور غیرمتأصله و موجودات خاصه‌پدید آمده‌اند.

در مقابل پیروان اصالت‌ماهیت گویندغیراز همان مفهوم عام اعتباری ذهنی‌چیزی در خارج نیست که‌بنام وجود خوانده شود وآنچه درخارج هست همان ماهیات متخالفه است و مفهوم وجودوموجود ازهمان‌ماهیات‌متخالفه انتزاع میشودچنانکه شئیت ،وحدت وغیره‌ودرنتیجه‌امرلامتحصل‌همان‌وجوداست‌وآن‌همان مفهوم هستی است که ذهنی‌است .[1]

وجود مطلق – وجود مطلق نزد عرفا وجودی‌است که محدودبحد خاصی‌نباشد ووجود مقید بخلاف آن است مانند انسان، فلك، نفس ، عقل‌وغیره .

وجودمطلق وغیرمحدود همه اشیاء است بروجه ابسط وجودمطلق را فیض‌مقدس‌و مشیت‌مطلقه‌هم نامیده اند .[2]

وجودمعلول – وجودمعلول‌بعینه‌وجودش‌برای فاعلش میباشد زیرامعلول‌بالذات وبدون توجه‌بعلت آن مصداق حکم« موجود» نیست بلکه مصداق‌حکم «معدوم» است و تحقق و وتحصل آن بلحاظ علت است وبنابراین‌وجود نفسی معلول عین وجودآن‌بانتساب واستنادبعلت آن میباشد.[3]

وسط وطرف برهان وسط وطرف برهانی است که‌بمنظور ابطال‌جزء لایتجزی اقامه شده است رجوع شودبه کلمهٔ برهان .

وحدت حقیقی –هر گاه‌اشیاءمتکثره‌ازجهتی‌ازجهات‌متصف‌بوحدت‌باشدوحدت آنهاوحدت‌غیرحقیقی‌است‌ولکن‌هر گاه‌شئی‌ازتمام‌جهات‌متصف بوحدت باشد واحدبوحدت حقیقی است .[4]

وبیان‌شد که‌دوامر یکه‌ازجهت‌مقارنهٔ‌باامرثالث‌جنه‌وحدتی‌داشته باشد واحدبالعرض

۱ اسفارج ۱–۱۰–۸۳ –۱۴–۲۵ – ۱۲۰–۱۴۷–۱۶۹–۶

۲ اسفار ج ۳–۲۳–۲۹

۳ اسفارج ۳–۷۱

۴ تعلیقهٔ برشرح‌منظومه ص۱۰۴– شفا ج۲–۴۳۱

میگویند چنانکه گویند گچ وبرف یکی‌اند در رنك یعنی از لحاظ سفیدی که‌مقرون با هردو است یکی‌هستندپس‌وحدت آنهانسبت‌بامرثالثی‌است.

قطب‌الدین گوید وحدت مفهومی است زائد ذهنی که‌اوراوجودی در اعیان نیست والاشئی که‌واحداز‌اشیااست‌پس‌اورانیزوحدتی‌باشدچه‌میگویندوحدتواحدچنانکه‌میگویند وحدات کثیره وچون ماهیت‌ووحدت اورادوچیز گیرند پس ایشان اثنان باشندبعد گوید مفهوم کثرت باشد اگردر جواب‌ماهو گویندا گر مختلف باشند درچیزی از ذاتیات‌واحد بالجنس باشدوالا واحد بالنوع واگر درجواب «ای شی‌هوفی ذاته» گویند واحد بالفعل باشد واگر واحد را بر کثیرین حمل‌نکنند اگر قابل قسمت‌نباشدواورا مفهومی نبود و زاء آن که‌منقسم نیست وحدت باشد واگر اورا مفهومی باشد غیر آن اگر او را وضعی باشد نقطه بودوالاواحد مطلق بود .

واگر قابل قسمت باشد اگر بالفعل‌منقسم نباشد واحد بالاتصال بودواگربالفعل منقسم‌باشد اگراجزاء اومتمایز نباشدبه تشخص مرکب حقیقی‌باشدوالاواحدباشدباجتماع ووحدت او یا طبیعی باشد چون بدن‌واحدیا صناعی‌چون سریر واحد یا وضعی چون در هم‌واحدواتحادرادر جنس‌مجانسه‌وو..[1]

وحدت‌شخصی – یعنی «موجودواحد متشخص بوحدت شخصیه .

وحدت‌عالم – حکما گویند «وحدةالعالم یدل‌علی‌وحدةالاله»ارسطو ازراه‌وحدت عالم‌وحدت مبدء رااثبات کرده است .

وحدت‌عینی – یعنی وحدت بواحد حقیقی خارجی .

وحدت نسبت تألیفی – مانند وحدت میان ملك و عسکر و یا رئیس خانه‌و افراد آن .

وحدت‌وجود – عرفا وبعضی از فلاسفه عارف مشرب گویند وجود در مرتبهٔ ذات خود واحد است وتکثر در ماهیات است که‌مراتب تجلیات و ظهورات حق است و وجود درجهان یکی است وهمان هستی محض‌است وموجودات‌دیگر نمودند نه بود وهمهٔ

۱ درةالتاج جمله‌سوم‌از فن دوم ص ۱۸ ۱۹

آنها رشحات فیض وجود واحد بوحدت حقیقیه‌اند.

قاضی در دستو العلماء گوید معنای وحدت وجود نزد محققان این است که وجود در خارج یکی است یعنی واحد شخصی است و قائم بذات است و عارض و حال در ممکنات نیست و وجود ممکن عبارت از صرف تعلق و ربط خاص است بآن وجود بذاته و این نسبت و تعلق عبارت از نسبت قیومیت و مبدئیت و اشراق نور وجود است نه نسبت حال و عروض و اتحاد و اتصال و غیره از نسبتهائی که درمیان ممکنات است.[1]

و بالجمله اگر در کلمات فلاسفه خوب دقت شود اشکار گردد که هر گاه گفته شود وجود واحد است و تکثر درجهات وجود در اثر انتساب ماهیات ممکنه بوجود حاصل شده است و بعبات دیگر سوای وجود ماهیات دیگری قائل باشیم و لو باعتبار قائل به کثرت موجود و وحدت وجود شده‌ایم و هر گاه گفته شود که وجود خود متطور باطوار و متشأن به شئون مختلف است و موجودات مکثره خود شئونی از وجود واحدند قائل بوحدت وجود و وحدت موجود شده‌ایم.

مسئله وحدت وجود از نظر تاریخی در فلسفه الیائی بوسیلهٔ اکسینوفانس و پارمنیدید آمده است آنها میگفتند خداو وجود شامل هرچیزی است و خدا و عالم یکی است فلوطین نیز وحدت وجودی است و آنرا حقیقت میداند واحدیت را اصل و منشأ کل وجود میدانند و موجودات را جمیعاً تراوش فیض حق میداند.

رواقیان نیز نوعی از وحدت وجودی بوده ولکن جسمانی نه روحانی چنانکه میدانیم عدهٔ از فلاسفه مانند طالس ملطی نیز ازجهتی وحدت وجودی‌اند.

وضع ـ وضع یکی از مقولات نه گانه عرضی است و آن عبارت از نسبت اجزاء جسمی است بیکدیگر و نسبت همهٔ اجزاء بخارج.

و هو حقیقة واحدة و کثرة ظهوراتها وصورها لایقدح فی وحدة ذاتها وتعینها وامتیازها بذاتها لابتعین زائد علیها اذلیس فی الوجود ما یغایره لیشرك معه فی شئ و ذالك لاینافی ظهور ها فی مراتبها المعینة بل هو اصل جمیع التعینات الصفاتیة والاسمائیة والمظاهر العلمیة والعینیة شرح قیصری برفصوص ـ ٤

آخوند گوید وضع عبارت از نحوه تقرر اجزاء جسم است که وضع مقولی است.[1]

معنای دیگر وضع عبارت ازچیزی است که بالقوه یا بالفعل قابل اشارهٔ حسیه باشد

قطب الدین گوید وضع بودن شئی است بوجهی که اجزاء اورا بعضی با بعضی دیگر نسبتی باشد درجهات مختلف چون قیام وقعود.[2]

وعاء ـ وعاء یعنی ظرف چنانکه گویند وعاء اعتبار و عالم اعتبار را اراده کنند که در فلسفه بمعنای ذهن است وعاء الدهر یعنی عالم دهریات وعاء الزمان یعنی عالم زمان[3]

وهم ـ قوهٔ واهمه قوهٔ ایست که محل آن نهایت تجویف اوسط دماغ است وعمل آن ادراك معانی غیر محسوسهٔ موجود در محسوسات جزئیه است مانند عداوت محبت عاطفه وغیر آن این قوه درحیوانات حاکم است چنانکه درانسان عقل حاکم است[4]

۱ـ اسفارج ۲ـ ۵ـ۷۳ـ

۲ـ درة التاج جملهٔ سوم ازفن دوم ـ ۹۷

۳ـ اسفارج ۳ـ ۱۲۲

٤ـ واما الوهم فهوقوة مرتبة فی آخر تجویف الاسط من الدماغ وانها الرئیس المطلق فی الحیوان مستخدمة سائر القوی الحیوانیة التی مصدرا کثرافاعیلها الروح الدماغی فیکون کل الدماغ الة لها لکن الاخص بها هو التجویف الاوسط لاستخدامها المتخیلة ومحلها مؤخر ذالك التجویف شرح ملاصدرا برهدایه

ه

هاله ـ شیخ درتعریف‌هاله گوید اماهاله عبارت ازدائره بیضاء تامه‌یاناقصهٔ‌ایست که در اطراف ماه دیده میشود درموقعی که‌زیر آن‌ابر لطیف ورقیقی قرار گیرد که‌آن را نپوشاند .

بعد گوید کسانیکه شدیدالتعصب انداز اصحاب‌شعاع گفته‌اندابرها کری‌الشکل وهمین‌طورسطوح اجسام بسیطه‌نیز کری الشکل‌اندوازچیزهائی که‌دلیل‌بر کری‌الشکل بودن‌ابراست‌این است که‌آنها متشا کل‌البعداززمین ومر کز آن‌میباشندو گفته‌اند هر گاه شعاع ماه واقع شود برآن ابرها ازآنشعاع وازآن ابرها دائرهٔ حادث میگردد

بعضی دیگر از قدماءآنان گفته‌اند هر گاه شعاعی ازماه ساقط شود برابرها مانند سنگی است که برآب ساقط شود وهمانطوریکه بواسطه ساقط شدن سنگی برآب‌موج مستدیری حادث میشود از ساقط شدن شعاع ماه بر ابرهای رقیق دائرهٔ حادث میگردد

شیخ‌بعد گوید واین دو گفتار خرافی‌است زیرااگرهاله‌عبارت‌ازآن باشد که‌آنان گفته‌اند ناچار موضع معین میداشت و حال آنکه چنین نیست و ازین جهت است که موضع و محل معینی ندارد ودر محلهای مختلف از ابر دیده میشود و علاوه شعاع قمر مخصوص بموضع معین نیست و سقوط آن مخصوص بمحل خاصی نیست و بعد گوید

تحقیق آنستکه‌هاله عبارت‌ازخیال است وازاین جهت‌است که منظرهٔ‌آن‌مختلف

است [1]

قطب‌الدین گوید هر گاه حادث شود درهوامیان رائی وقمر غیمی‌رطب لطیف رقیق که قمر را ستر کند ازابصار منعکس شود ضوء بصر از اجزاءآن غیم بقمرپس‌هر یکی‌از آن‌اجزاء مؤدی ضوءقمر باشد پس دائرهٔ مضیهٔ به بیند وآن هاله باشد که مؤدی قمر و شبه اواست و گاه باشد که شمس رانیز هاله باشد [2]

هبوط ـهبوط یعنی فرودآمدن ارسطو گوید نفوس بشریه متعلق به‌عالم‌ملکوت بوده است وبعالم جسمانی هبوط کرده است و گرفتار ماده شده است

صدرا گوید مسئلهٔ هبوط نفوس آدمی ازعالم قدس که موطن پدر مقدس‌آنها بوده است باین عالم جسمانی که موطن طبیعت جسمانی است ومانند گهواره است و موطن نفس حیوانی است که بمنزلهٔ مادرآنها است از اموری است که در کتب وحی بدان زیاد اشاره شده‌است‌وهمین طور درمرموزات انبیا واشارات اولیاء وحکماء بزرك آمده‌است

ارسطو در کتاب اثولوجیا گوید نفوس از فرودآمدن باین عالم زیانی‌ندیده‌اند و بلکه منتفع شده‌اند .

افلاطون گوید نفوس ازعالم ربانی باین عالم هبوط کردند که گناهان‌آنهاجبران شود وبعد ازتز کیه شدن مجدداً بعالم الهی باز گشت میکنند .

انباذ قلس گفته‌است که نفوس درمکان‌رفیع وعالی‌بودند ودراثرخطائی که کردندبه این عالم نزول کردند [3]

طوماوس گوید نفس جوهر شریفی‌است که دراین عالم آمده است‌برای‌آنکه‌جهان جسمانی راعقلی باشد نه برای خطائی که کرده است وبعبارت دیگرچون‌نفس‌امری است

---

۱ ـ شفا ج ۱ ـ ۲۶۳ـ۲۶۴

۲ ـ درةالتاج جمله چهارم از فن دوم ص ۳۱ ـ واما الهالة فانه دائرة بیضاء تامة اوناقصة تری حول‌القمر وغیره

شفا ج ۱ ـ ۲۶۳

۳ ـ اسفار ج ٤ ـ ۸۵ ـ ۸۶

شریف ورفیع خدای متعال آنرا برای تکمیل آفرینش جهان مادی باین عالم فرستاده است .

ارسطو گوید نفس زمانیکه درعالم عقلی باشد اعلی واشرف موجودات است وموقعی که درعالم جسمانی باشد اخس وادنی است .

حکماء فرس درمورد نور وظلمت عقایدی داشته اندشبیه به همین عقاید مثلا گویند ظلمت نور رامحاصره وزندانی کرد برای مدتی پس ازآن ملائکه نوررا مدد و کمك کردند وپیروزشد برظلمت .[1]

هلیة بسیطه ـ سئوال بواسطهٔ هلیت بسیطه یعنی سئوال از وجودشیء «هل الانسان موجود » است چنانکه سئوال شود آیا انسان موجود است که مفاد «کان تامه» هم میگویند درمقابل هل مرکبه که مفاد کان ناقصه است یعنی « وجود شیء لیشیء» است «هل الانسان ناطق » چنانکه سئوال شود آیا انسان ناطق است یاضاحك است وغیره

درمحل خود بیان شد که اولین سئوال وپرسش که ازاشیاء یعنی هرچیزی میشود سئوال ازمعنای لغوی وشرح اسم آن است مثلا سئوال میشود که لفظ انسان یعنی چه این پرسش راپرسش از «ما» شارحه مینامند ودر مرتبهٔ بعد سئوال از حقیقت آن میشود و سئوال میشود حقیقت انسان چیست .

این پرسش راپرسش از «ما» حقیقیه مینامند درمرتبهٔ بعد یعنی بعداز آنکه ماهیت انسان معلوم شد سئوال وپرسش از این امر میشود که انسان شیء موجودی است یا نه این سئوال را پرسش از هل بسیطه میگویند بعدازاحراز وجود آن پرسش ازذاتیات وحالات وعوارض و ضمائم وآثار آن میشود واین مرتبهٔ مسلم بعد از این مرحله بوده و پرسش از چرائی و چگونگی آن است که پرسش از «لم» ثبوتی واثباتی است رجوع شود به کلمه لم

هوهویت ـ یعنی حمل هوهویت رجوع شود به کلمهٔ حمل

هویت ـ بیان شد که حمل هوهو ویاهوهویت یعنی این همانی ومفاد آن این است که هرچیزی خودش خودش میباشد هویات متخالفه یعنی موجودات متخالفه ودر هرحال

۱ ـ اسفار ج ٤ ـ ۸۷ ـ ۸٦

منظور از کلمه هویت اشاره به ذات وتشخص و این همانی موجودات میباشد .

هویات متخالفه نزد کسانیکه پیرو اصالت وجوداند عبارت ازماهیات متخالفه است باین معنی که کسانیکه گویند اصل ماهیت است تشخص موجودات رابماهیات میدانند و کسانیکه پیرو اصالت وجوداند تشخص موجودات رابوجود میدانند چنانکه صدرا از کلمهٔ هویات وجودیه موجودات خاصه متشخصه رااراده کرده است .

صدرا گوید وجود وتشخص شیء واحداند درحقیقت ومتغایرند ازلحاظ مفهوم.[1]

درجای دیگر گوید هویت بدن وتشخص او به نفس اواست نه به جرم وجسم او مثلا زید زید است به نفس خود نه بجسم وجسد خود

وبرای همین است که وجود وتشخص او مستمر ودائم است مادام که نفس باقی است درآن ولو آنکه اجزائش متبدل ومتحول شود وهمین طور لوازم اوازاینیت و کمیت و کیفیت و وضع ومتی وغیره درمعرض تحول وتبدل باشد وهمین طورا گر صورت طبیعی او بصورت مثالی او تبدیل یابد چنانکه درخواب ودرقبر وبرزخ تاروز بعث یابصورت اخروی چنانکه درروز قیامت وهویت انسانی درجمیع تحولات وتقلبات یکی است وهمان است که بوده وهست زیرا هویت مذکور بر نحو اتصال وحدانی تدریجی است واعتباری بخصوصیات هوهویت و حدود وجودیهٔ واقع درطریق حرکت جوهریهٔ نیست وبلکه اعتباربآن چیزی است که همواره باقی ومستمراست وآن نفس است زیرانفس صورت تمامیت انسان است و اصل هوهویت وذات اواست ومجمع ماهیت وحقیقت اواست ومنبع قوا والات اواست ومبدء ابعاض واعضاء اواست وحافظ اوست دروجود طبیعی ومبدل اواست علی سبیل التدریج تا برسد بمرتبهٔ عقلیت بسیطه تا آنجا که گوید

هرگاه سئوال شود ازبدن زید مثلا آیا او درزمان جوانی همان است که درزمان طفولیت بوده ویازمان پیری خواهد بود پاسخ این پرسش هم بطور منفی وهم مثبت بدو اعتبار درست است[2]

۱ ـ اسفار ج ۳ ـ ۹۷

۲ ـ اسفار ج ۵ ـ ۱٤۹

درجای دیگر در مورد روح گوید جنید رحمة‌الله علیه گفته است روح چیزی‌است که خدای متعال بر گزیده و بعد گوید شاید مراد جنید این باشد که روح موجودبحت ووجودصرف است‌مانند سایرهویات بسیطهٔ‌عقلیه که‌انیات محضهٔ متفاوت بـاشدواضعف‌اند ودرجای دیگر گوید واین‌معنی تصریح باین است که هویت انسان وانیة اوچیزی دیگر است غیر ازجسد.[1]

ودرجای دیگر گوید هرهویت وجودی که مصداق بعضی‌از معانی کلیه‌است و در مرتبهٔ وجود وهویت‌خود که‌درغیر واجب حکماء بنام ماهیت وصوفیه عین ثابت‌نامندوآن گاهی متعدد است و گاه واحداست که‌بنام ماهیت بسیطه خوانده میشو دومعانی متعدد گاهی موجود بوجودات متعدد است که مرکب خارجی گفته میشود مانند حیوان کـه جنس‌آن از ماده که جسم نامی‌است وفصـل آن ازصوتش کـه حساس است گـرفته شده است.

درهرحال اوازهویات‌الوجودیة» موجودات خاصه متشخصهٔ خارجی را اراده کرده است.

و گوید هویت هرموجودی عبارت ازنحوهٔ خاص وجود اوست

وبالجمله هویت درزبان صدرا بمعنای موجود متشخص به‌تشخصات‌است

هویت واحده یعنی موجود متشخص معین خارجی و گوید

درانسان هویت واحده‌است که متشأن به شئون مختلف‌میشود ومراد او نفس آست که موجب حفظ وحدت وتشخص نوعیه وشخصیهٔ افراد وانواع است

و گویدافراد انسانی رامشخصاتی‌هست که بواسطهٔ آنها هریك ازدیگری متمایزاند وتاآخرعمروحدت شخصیه آنهاباقی‌است وهویت میگویند.

هویات‌بسیطهـ عقول ونفوس وبالاخره مجردات‌را هویات بسیطه میگویند.

هویات متجددهـ موجودات طبیعی‌ومادی که همواره درمعرض تحول وتقلب‌اند

۱ ـ اسفار ج ٤ ـ ۷٦

هویات متجدده میگویند[1]

وبهرحال اتحادمیان دوامررا اعم‌ازاتحاد دروجودخارجی‌یاذهنی هوهویت‌میگویند چه آنکه اتحادآنها ذاتی باشد یعنی درذاتیات باشد چنانکه گویند« احمدانسان است» که وجودی که منسوب باحمداست عیناً منسوب بانسان است یاآنکه جنبهٔ اتحادآندو اتحادعرضی باشد چنانکه گویند انسان کاتب است که کاتب بودن او وجود مستقلی ندارد بلکه وجود او درضمن‌وجود انسان است وانتساب وجودیآن بالعرض است ودرحقیقت‌یك موجود است که انسان وکاتب است وانتساب وجودیکاتب‌بـالعرض است ودرهرحال‌جهت وحدت هر کثیررا هوهویت میگویند[2]

هیئتـ هیئت درفلسفه‌اشراق بمعنای عرض استعمال شده‌است.

هیولای اولیـ مادهٔ اولیهٔ جهان‌جسمانی وعالم کون‌وفسادراهیولای اولی‌مینامند آخوند گویدهر کسی‌را اندك شعوری باشد دریابد که دراجسام حیزی هست کـه محل توارد صوروهیآت است وخمیرهٔ هست که محل استحالات و انقلابات است چنانکه خاك تبدیل به نبات شود و نطفه انسان یاحیوان شود ومسلم است که نطفه درطی‌مراحل کمال وادوار واکوان خود به کلی‌باطل نمیشود وچیزی دیگر بنام انسان حادث شود و اگرچنین باشد نتوان گفت که انسان یاحیوان ازنطفه است پس معلوم میشود که درتمام مراحل وصورچیزی باقی‌است که وحدت شخصیه ونوعیه بـآن محفوظ است وهمان‌هیولا است وهیولای اولی‌خود بی‌رنك وبی‌نام است.

فلاسفه درمورد هیولای افلاك گویند که نوع هیولای‌آنهاغیرازهیولای عالم کون‌و فساد است وازهمین جهت است که افلاك‌درمعرض کون وفسادوخرق‌والتیام نمیباشند.

۱ـ ان هویة البدن وتشخصه‌انمایکون بنفسه‌لابجرمه فزید مثلازید بنفسه‌لابجسده ولاجل ذالك یستمروجوده وتشخصه مادامت‌النفس باقیة فیه وان تبدلت اجزائه و تحولت لوازمه من اینه و کمه ووضعه . . و کذالقیاس لوتبدلت صورته الطبیعیة بصورة مثالیة کمافی‌المنام‌و فی‌عالم‌القبر...اسفارج ٤ـ ۱٤۹

۲ـ اسفارج ۲ـ ۱۱٦ـ۱۳٦ ج۱ـ۳۲ـ

شیخ گوید جسم طبیعی عبارت ازجوهری‌است که ممکن باشدفرض امتدادی‌درآن وامتداد دیگریکه مقاطع‌آن باشد برقوائم وامتداد دیگری که مقاطع هردوی‌آنها باشد برقوائم .

وجسم‌ازآن‌جهت‌جسم‌نیست که درامتدادات‌سه گانه مفروضه است زیراجسم‌موجود است ازجهت‌آنکه جسم است وثابت است نه‌آنکه ازجهت‌آنکه ذوامتدادات میباشد و در هرحال‌جسم‌موجوداست ازآن‌جهت که‌جسم‌است ولوآنکه امتدادات‌آن تغییر کندچنانکه یك قطعه موم ویایك قطعهٔ‌آب ممکن است معروض ابعادی که طول و عرض وعمق است واقع‌شده ومحدود باطراف خاصی‌باشد وهر گاه شکل‌آن تبدل یافت هریك ازآن‌حالات وتشخصاتیکه محصول حدود معین وهیئات خاص بوده است باطل میشود و امتدادات دیگری پدید میاید وحال‌آنکه جسم بجسمیت خود باقی‌است و فاسد ومتبدل نمیشود و صورتیکه بدان دادیم وآن همان وضعی‌است که بواسطهٔ آن ممکن میشدفرض امتدادات مذکورثابت است وباطل نخواهد شد.

و معلوم شد که این امتدادات معینه عبارت از کمیت اقطار اوست که ملحق بدان شده ومتبدل میشود وصورت وجوهرآن متبدل نمیشودتاآنکه گوید.

واین جسم طبیعی ازجهت‌آنکه جسم طبیعی است اورا مبادی باشد وازجهت آنکه کائن وفاسد است بلکه متغیراست بالجمله اورا مبادی‌دیگری باشد.

مبادی که موجب تحصل جسمیت آن میشود عبارت از اموری است که از اجزاء وجودی آن بوده وحاصل درذات‌آن میباشندتاآنکه گوید.

وآن اجزاء ومبادی بردوقسم‌اند یکی‌آنچه بمنزلهٔ چوب برای تخت است‌ودیگر آنچه مقام صورت تخت رادارد.

آنچه بمنزله ومقام‌چوب برای‌تخت‌است هیولاوموضوع نامیده میشود وماده‌وعنصر واسطقس هم نامیده‌اند برحسب اعتبارات مختلف.

آنچه مقام‌ومنزلت صورت تخت را دارد صورت نامندزیراصورت جسمیه‌یامتقدم برسایرصوری است که برای طبیعیات واجناس وانواع‌آنها است ویامقارن باآنها است و

منفك ازآنها نیست پس آنچه برای جسم‌مانند چوب برای تخت است برای سایر ذوات صور بمنزلهٔ همان است زیرا همهٔ‌آنها متقررة الوجودند باجسمیت درآن وبنابراین‌آن‌امر جوهراست تاآنکه گوید برای جسم ازآن جهت که جسم است مبدئی‌است که هیولاباشد ومبدئی‌است که صورت باشد صورت جسمیهٔ مطلقه‌ویاصورت‌نوعیه ازصوراجسام ویاصورت عرضیه موقعیکه جسم ازآن جهت که جسم است‌لحاظ و گرفته شود.

و گوید وآن مبدئی که هیولا است مجرداز صورت نیست وموجود بالفعل هم‌نیست مگرآنکه صورت حاصل شود وبواسطهٔ صورت بالفعل شود ودرموقعیکه صورت ازآن زائل میشود اگرصورت دیگری جای گزین‌آن نمیشد وقائم مقام آن نمیشد هیولانیز با آن فاسدمیگردید.

این هیولا ازآن جهت که بالقوه قابل برای صورت یاصوراست هیولا نامیده شده است وازآن جهت که بالفعل حامل صورت است موضوع نامیده شده است.

وموضوع دراینجابمعنای موضوع درمنطق نیست.

هیولا ازجهت‌آنکه مشترك برای همهٔ صوراست ماده نامیده شده است.

و ازجهت آنکه در مقام انحلال جزء بسیط قابل صور است اسطقس نامیده شده است .

وازجهت آنکه مبدء ترکیب‌است عنصرنامیده اند[1]

وبالجمله ازآن‌جهت که بالقوه قابل صوراست هیولا وازآن جهت که حامل‌صورت معین است بالفعل ودرموضوع خاص موضوع وازآن جهت که مشترك درتمام صور است ومحل توارد صوراست ماده وطینت وازآن جهت که هرجسمی‌بان منحل‌شود که‌جزء بسیط قابل التر کیب‌والصوراست اسطقس‌وازآن جهت که مبدء ترکیب‌جسم است عنصرمینامند.

١ـشفاج ١ـ ص ٦ـ٧

پایان

الف

ابوالبرکات بغدادی
۱۰۶ . ۱۴۱ . ۱۵۰ . ۱۵۹ . ۱۶۷
۲۲۳ . ۲۶۵ . ۲۸۳ . ۳۰۴ . ۳۱۶
ابوالحسن اشعری
۳۴۸
ابوسعید قرشی
۱۴۸
ابوطالب مکی
۱۰۰
ابوهاشم
۱۱۴
اپیکوزیان
۷۶ . ۱۴۱
ارسطو
۱۲ . ۳۴ . ۱۱۶ . ۱۲۰ . ۱۲۳ . ۱۵۰ .
۲۰۶ . ۲۱۲ . ۲۳۵ . ۳۰۷ . ۳۱۵ .
۳۲۳ . ۳۵۷
افلاطون
۵ . ۱۹ . ۲۰ . ۲۱ . ۳۴ . ۴۴
۴۵ . ۹۳ . ۱۴۷ . ۱۴۸ . ۱۵۴ . ۱۵۵
۱۷۱ . ۱۷۲ . ۲۳۳ . ۲۳۴ . ۲۸۸
۲۸۹ . ۲۹۱ . ۲۹۲ . ۳۰۷ . ۳۲۹
۳۳۴ . ۳۵۷
اکوستین قدیس
۱۶۱
اکسینوفانس
۳۵۴
انباذقلس (امپدکلوس)
۲۸ . ۱۴۵ . ۱۶۵ . ۲۱۵ . ۲۹۳
۳۳۴ . ۳۵۷
انکساکورس
۲۹۲
انکسیمندروس
۲۱۵
انکسیمنس
۲۱۵

ب

برکسون
۱۵۱
برکلی
۱۱۶

بطلمیوس
۱۰۷ . ۲۳۶
بهمنیار
۴

پ

پیرون
۱۶۱
پارمنیدوس
۳۴۹

ج

جوهری
۳۴
جوینی
۱۱۴

ح

حاجی ملاهادی سبزواری
۱۰۴ . ۱۰۶ . ۱۱۱ . ۱۳۸ . ۱۵۲
۱۵۹ . ۱۶۰ . ۱۶۸ . ۱۷۱ . ۱۷۳
۱۷۵ . ۱۹۱ . ۲۱۸ . ۲۲۸ . ۲۲۹
۲۳۴ . ۲۴۵ . ۲۴۷ . ۲۷۲ . ۲۸۴
۲۸۹ . ۳۰۸ . ۳۱۸ . ۳۲۱

خ

خواجه نصیرالدین طوسی
۴ . ۷ . ۱۵ . ۱۲۸ . ۲۴۷ . ۳۳۰

د

داود قیصری
۳۸ . ۸۸ . ۱۰۷ . ۲۰۷ . ۲۷۵ .
۲۹۶ . ۳۳۲

ذ

ذیمقراطیس
۷ . ۸ . ۱۲ . ۱۷ . ۵۵ . ۶۸ . ۲۸۰

ر

رواقیان
۲۱۵ . ۲۳۴ . ۳۵۴

ز

زکریا رازی

۲۰۵

ف

فارابی

۱

فخر رازی

قبر فلوطین

فلکی ۳۲

درهم ـ ریوس

غصب

فیثاغورس و فیثاغورسیان

۲۳۲ . ۳۳٤

فیلون

۵۱

ق

قاضی ابوبکر

۱۱٤

قاضی نبی احمدنگری

۲۲ـ۳۵٤

قطب‌الدین شیرازی

٤ـ۱٤ـ۱۶ـ۱۸ـ۲۶ـ۳۸ـ۳۵ـ۷۷ـ
۷۸ـ۸۱ـ۸۸ـ۹۰ـ۱۰٤ـ۱۰۷ـ۱۱۰
۱٤۲ـ۱۵۱ـ۱۷۳ـ۱۷۵ـ۱۸۶ـ۱۹۳
ـ۲۰۷ـ۲۶۳ـ۲۷۱ـ۲۸۱ـ۲۸۲ـ۲۸۵
۲۸۶ـ۲۸۷ـ۲۸۸ـ۲۹۰ـ۲۹۶ـ۲۹۸
۳۰۲ـ۳۰۵ـ۳۱٤ـ۳۱۶ـ۳۲۵ـ۳۲۵
۳۵۹ـ۳٤٤ـ۳۵۷ـ۳۵۳

ل

لاهیجانی

۱ـ۲ـ۱۰۰ـ۱۸۰ـ۲٤۸ـ۲۵۰ـ۲۸۹۲۷٤

م

محیی‌الدین

۱۱ـ۷۵

ملاصدر

۲ـ۱۳ـ۱٤ـ۱۷ـ۱۸ـ۲۱ـ۲٤ـ۳۸ـ٤۷
ـ۵۲ـ۶۸ـ۸۳ـ۸٤ـ۹۰ـ۱۱۱ـ۱۱۷
۱۱۸ـ۱۲۰ـ۱۲۶ـ۱۲۸ـ۱۳۰ـ۱٤٤
۱٤۵ـ۱۵۰ـ۱۵۱ـ۱۵٤ـ۱۶۳ـ۱۶۵
۱۸۷ـ۱۸۸ـ۲۰۱ـ۲۱۱ـ۲۱۳ـ۲۱٤
۲۱۹ـ۲۲٤ـ۲۲۸ـ۲۳۱ـ۲۳۲ـ۲۳٤
۲۴۰ـ۲۴۱ـ۲۴۳ـ۲۴۵ـ۸٤۶ـ۲۵۰
۲۵۲ـ۲۶۱ ۲۶۳ـ۲۶٤ـ۲۷۲ـ۲۷٤
۲۷٤ـ۲۸۹ـ۲۹۳ـ۳۰۰ـ۳۰۲ـ۳۰۳
۳۰۵ـ۳۱۰ـ۳۱۴ـ۳۱۷ـ۳۲۸
۳۳۰ـ۳۳۱ـ۳۳۲ـ۳۳۳ـ۳۳۶ـ۳۳۷
۳۵۱ـ۳٤۶ـ۳٤۷ـ۳٤۳ـ۳۵۷ـ۳۳۹

میرداماد

۲ـ۱٤ـ۵۲ـ۷۳ـ۹۰ـ۱۱۰ـ۱۱۱
۱۱۶ـ۱۳۷ـ۱۵۰ـ۱۵۳ـ۱۷۰ـ۱۹۲
۲۵٤ـ۲۵۰ـ۲۸۹ـ۲۹۵ـ۳۲۰ـ۳۳۰

میبدی

۱ـ٤۵ـ۱۰۲ـ۱۹۰ـ۲۳۵

میرسیدشریف

۳۲ـ۱۳۸ـ۱۷۹ـ۲۰۶ـ۱۱۲ـ۲۱۷
۲۱۸ـ۲٤٤ـ۲۷۳ـ۳۱۰ـ۳۱۱

ه

هگل

۱۷۳

هراکلیتوس

۱٤۱ـ۲۹۳

هرمس

۱٤۵

۲ـ٤ـ۱۹ـ۲۳ـ۳۱ـ٤۲ـ٤۷ـ۵۳
۸۷ـ۱۰۰ـ۱۱۲ـ۱۱۳ـ۱۲۷ـ۱٤۹
۱۶٤ـ۱۷۰ـ۱۷۶ـ۲۰۳ـ۳۰۹ـ۲۱۰
۲۱٤ـ۲۱۸ـ۲۲۱ـ۲۲۲ـ۲۲۷ـ۲٤۳
۲٤۵ـ ۲٤۶ـ ۲٤۸ـ۲۵۲ـ۲۵٤ـ
۲۵۵ـ۲۶۵ـ۲۷۰ـ۲۷۳ـ۲۸٤ـ۲۸۵
۲۸۸ـ۲۹٤ـ۲۹۶ـ۲۹۷ـ۳۰۲ـ۳۰٤
۳۰۵ـ۳۱۲ـ۳۱۳ـ۳۱۷ـ۳۲۰ـ۳۳۱
۳۳۳ـ۳٤۳ـ۳۳۸ـ۳۵۶ـ۳۶۲

ط

طالس ملطی

۲۱٤ـ ۲۷۷ ـ ۳۵٤

طیماوس

۳۵۷

ع

علامهٔ حلی

۱۰۹ . ۱۱۰ . ۱۵۱ . ۳۳۰

غ

غزالی

۳۸ـ۲۷۱

زردشت

۱۳۱ـ۲۶۸

س

سقراط

۱۹ـ۱۷۱ـ۲۱۲ـ۲۸۸ـ۲۹۲ـ۳۰۶

سوفسطائیان

۷۶ـ۲۱۲ـ۳۰۵ـ۳۰۶ـ۳۰۷

ش

شکاکان

۲۱۲ـ۳۰۶

شیخ اشراق

٤ـ۸ـ۲۱ـ۲۶ـ٤۸ـ۵۰ـ۵۱ـ۵۶
۷۷ـ۱۲۹ـ۱۳۰ـ۱٤٤ـ۱٤۶ـ۱۶۵
۱۶۷ـ۱۸۱ـ۱۸۲ـ۱۸۵ـ۱۹٤ـ۲۱۵
۲۳۵ـ۲۵۰ـ۲۸۹ـ۲۹۱ـ۲۹۸ـ۳۰۲
۳۰۸ـ۳۱۵ـ۳٤۹ـ۳۳۹

شیخ بهاء

۳۰۰

شیخ‌الرئیس

اغلاط زیررا تصحیح فرمائید

با وجود کوشش زیادی که بعمل آمد که اغلاط کمتر باشد معذالك بطوریکه خوانندگان ملاحظه میفرمایند مغلوط چاپ شده است امیدوارم که این بنده را معذور دارند .

غلط	صحیح	صفحه	سطر
وجو	وجوداً	۸	۲۸۵_۱
منگویند	میگویند	۱۳	۳۰۴_۳۰
کوینه	کوند	۱۷	۳۳۱_۳
اردی ابهشت	اردیبهشت	۲۱	
شیخ اشران	شیخ اشراق	۲۱	
فسبات	قبسات	۲۲	۲۳
استکلمال	استکمال	۲۴	۱۱
فاالمتکون	فالمتکون	۲۸	۱۷
بایدان	بابدان	۲۹	٤
اضام	اصنام	۲۹	۷
میرحکمت	سیرحکمت	۳٤	۲٤
تولیه	تولید	۳۷	۱
کالاضاعل	کالاعضاءبل	۳۷	۱۹
مفهوم اللالی	مفهوم الالی	۳۷	۲۱
الخاسه	الخامسه	۳۷	۱٦

غلط	صحیح	صفحه	سطر
حکمه	حکمة	٤۸	۲۲
الوحد	الواحد	٤۹	۵
ارتبات	ارتباط	٤۹	۱۰
وَالعالم	العالم	۷۳	۱۷
عقلی	عقل	۷۷	۹
شخصی	شخص	۸۳	۱٦
قبصان	فیضان	۸۳	۲۰
فلکی	فلکی	۹۳	۲٤
درهم	دروهم	۱۱۳	٦
غصب	عضب	۱۱٤	۱۹
من جهته	من جهته	۱۱۵	۲٤
فتعاقبه	متعاقبه	۱۱٦	۸
انتنال	انتقال	۱۱۸	٤
ربوئی	ربوبی	۱۲۰	۹
قویتن	قوتین	۱۲۰	۹
المیه	المعیة	۱۳۷	۲٤
اسیاغوجی	ایساغوجی	۱٤۱	۳
ارضی	ارض	۱٤٤	۱٦
السیط	البسیط	۱٤٤	۲۰
برسی	برخی	۱۵۵	۱
اماالکسون	اماالسکون	۱۵۵	۲٤

غلط	صحیح	صفحه	سطر
فدلیس	قدیس	۱۶۱	۲۰
معنوبان	معنویات	۱۶۲	۱۳
شلکی	شکلی	۱۶۹	۵
حرداد	خرداد	۱۶۵	۲۰
مفارقه	مقارنه	۱۶۹	۱۸
صورت خری	صورت اخری	۱۷۰	۱۹
حضرة	خضرة	۱۷۷	۸
مسبوقیت	مسبوقیة	۱۹۱	۲۰
عرض	عرض	۱۹۳	۷
میشداند	میشدند	۱۹٤	۱۹
المسکلمه	المستکملة	۱۹۸	۱۷
بالستفاد	بالمستفاد	۱۹۹	۲
حصصی	حصص	۲۲٦	۲٤
صبیعیه	طبیعیة	۲۳۵	۲۳
رزائل	رذائل	۲۵۳	۱۲
جزرا	چیزرا	۲۷۱	۱۳
مظومه	منظومه	۲۷۵	۲۱
تحقق	متحقق	۳۰۹	۳
کلیت	کالکلیة	۳۰۹	۲۰
مفاوقات	مفارقات	۳۱۱	۱۸
بمعی الاخص	بمعنی الاعم	۳۲۲	۲۱

غلط	صحیح	صفحه	سطر
ارمیناس	ارمینیاس	۳۲۳	۱۷
انها	بهار	۳۲۷	۱۰
ان النفس	ان للنفس	۳۲۸	۲۳
وهوالانفصال	وهوالانفعال	۳۳۵	۱۹

کتابخانه، موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی
تأسیس ۱۳۰۲ هجری شمسی

جلد دوم این کتاب (لغات واصطلاحات عرفانی)منتشرخواهد شد

این کتاب درچاپخانه سعدی تهران تعداد یکهزاروصد نسخه به تصحیح
مؤلف آقای سیدجعفر سجادی چاپ گردید ۴ر۱۰ر۱۳۳۸