

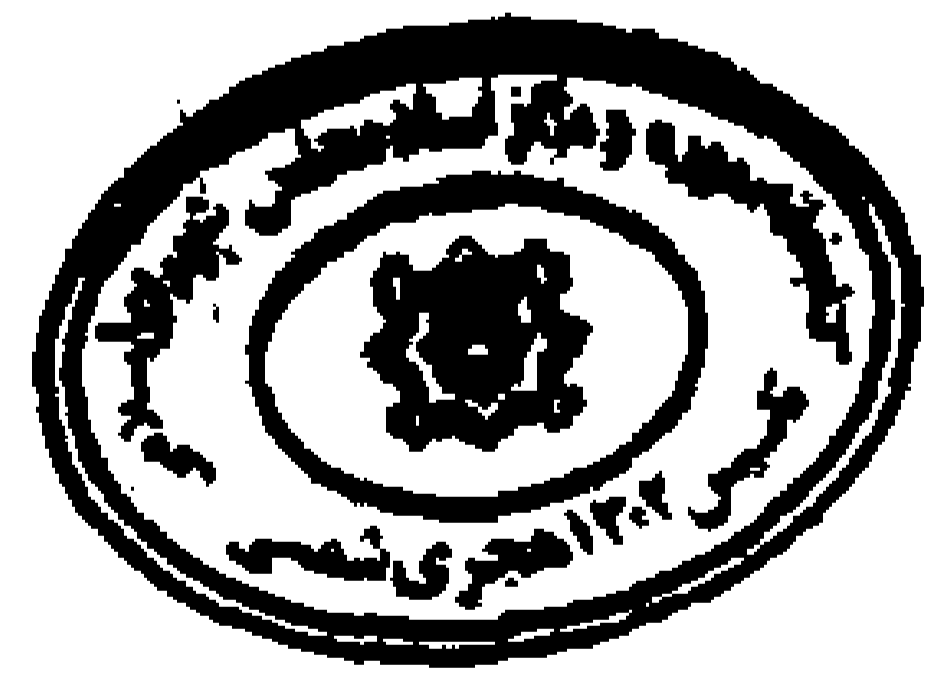
فرہنگ

لغات و اصطلاحات فلسفی

تألیف

۴۰۸۲۲۵

سید جعفر سجادی



باہتمام

حسام الدین قہاری
موسوی کراروی

حق طبع و محفوظ

۱۳۳۸

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ﴿۱﴾

مقدمه مؤلف

فهم لغات و اصطلاحات فلسفی که مبین افکار و آراء و عقاید متفکران و صاحب نظران در قرون و اعصار متمادی است برای دانش جویان بسی دشوار است. مصنفان و مؤلفان کتب فلسفی در هر يك از مباحث ناچار اصطلاحاتی بکار برده اند که بیان معانی آنها در مباحث مخصوص به خود شده است و دانشجویان را چاره ای نیست جز آنکه بمعنی جهت مراجعه و فهم آن اصطلاحات در اختیار داشته باشند مضافاً بر اینکه بیشتر لغات و اصطلاحات فلسفی را اطلاق و معانی متعددی است که تشخیص منظور و مراد از آنها در هر مورد و مبحثی خالی از اشکال نیست نگارنده خود در دوران تحصیلات فلسفی با اینگونه اشکالات مواجه گشته ام و کتابی که بتواند تا اندازه در این مورد رفع احتیاج دانش پژوهان را بنماید متأسفانه غیر از چند رساله و مجموعه که ناقص بنظر می رسد وجود ندارد بوثره بزبان پارسی و کتبی که در این زمینه مانند دستورالعلماء و تعریفات سید شریف بزبان تازی نگاشته شده است در هم و غیر مستند و ناقص میباشد. همین امر محرك اصلی بنهنگارنده که در طی مطالعات علمی و فلسفی خود یاد

داشتگاهی در این زمینه تهیه نمایم و درخور استعداد و فهم خود قسمتی از لغات و اصطلاحاتی که بنظر لازم میرسید یاد داشت نمایم و بصورت مجموعه بنام فرهنگ لغات و اصطلاحات فلسفی تقدیم دانش پژوهان نمایم در این مورد بدو با استاد بزرگوار حضرت آقای محمود شهبابی مشورت گردید معظم له این کار را بسیار پسندیده و مفید تشخیص دادند و اینجانب را تشویق فرمودند.

از حضرت استاد و دانشمند جناب آقای سید محمد مشکوة برای تکمیل دانشهای خود کمک خواستم معظم له نیز کتابهایی در اختیار بنده گذارده و بمانند خدی نیز راهنمایی فرمودند در این مورد تشویق استاد بزرگوار جناب آقای دکتر حسینی که یکی از مفاخر دانشگاه تهران میباشد بود. مکتوبات علمی که فیما بین برقرار بوده است بسیار مؤثر بوده است و همچنین در امر تنظیم و ترتیب این مجموعه با حضرت استاد دانشمند جناب آقای دکتر علام حسینی مشورت و از نظریات بدیع ایشان استفاده شده است و نیز از نظریات دوست معظم خود جناب آقای علینقی منزوی که خود یکی از مؤلفان معاصرند استفاده شده است.

مهمترین اشکالیکه برای بنده در راه طبع و نشر این رساله وجود داشت موضوع تکفل امور مالی و مخارج طبع آن بود که همدما وقت اینجانب را مشغول کرده بود که آنهم بیهمت یکی از دوستان بزرگوار و دانشمند که خود اهل علم و فضل اند و از خانواده های بزرگ و علم دوست اند - جناب آقای حسام الدین قهاری حل گردید و با همت و مردانگی خاصی که ویژه خود ایشان است حل این مشکل را شخصاً بعهده گرفتند توفیق و سعادت ایشان را در راه خدمت بفرهنگ خواستارم.

همانطوریکه تذکر دادم این مجموعه بهیچوجه نمیتواند انتظارات فضلاء را بر آورد زیرا تهیه کردن کتابی که حاوی تمام لغات و اصطلاحات فلسفی باشد با توجه به جنبه های تطوری و تحولات تاریخی آنها کاری بس دشوار است و از عهده یکفرد ساخته نیست نهایت «مالا یدرك كلة لا یترك كلة» آنچه در خور استعداد و فهم و توانائی بنده بود کوشش بعمل آمد که لا اقل اصطلاحات مشهور را گردآوری و علاوه بر ترجمه و تفسیر بطور

شرح مأخذ

- ۱- **تعريفات** - مؤلف: شريف الدين علي بن محمد بن علي الحسيني. الحنفى الجرجاني
الاسترآبادى مشهور بسيد شريف متولد ۷۴۰ متوفى ۸۱۶ هجرى
مصر - چاپ اول ۱۲۸۳ -
- ۲- **دستور العلماء** - مؤلف: نبى بن عبدالرسول احمد نگرى از توابع اورنگ آباد
حيدرآباد .
حيدرآباد دکن - چاپ اول ۱۳۳۱ درسه مجلد
- ۳- **کتاب شفا** - مؤلف: ابوعلی حسين بن عبدالله ابن حسن ابن علی ابن سینا البخارى
مشهور بشيخ الرئيس متولد ۳۷۰ متوفى ۴۲۸
تهران - چاپ اول ۱۳۰۴ درسه مجلد منطق ۲ طبيعيات ۳ الهيات که دو مجلد آن يعنى
طبيعيات والهيات چاپ شده است .
- ۴- **اشارات** - مؤلف: شيخ الرئيس باشرح خواجه نصير الدين طوسى
تهران - چاپ اول در منطق و فلسفه در يك مجلد .
- ۵- **اسفار** - مؤلف: صدرالدين محمد بن ابراهيم معروف بملاصدرا متوفى ۱۰۵۰
تهران - چاپ اول در سال ۱۲۸۲ در چهار مجلد .
- ۶- **شرح منظومه** - مؤلف: هادى بن حاجى ميرزا مهدى بن محمد صادق مشهور
به حاج ملاهادى سبزوارى متوفى ۱۲۸۹ .
تهران - چاپ دوم گراورى از روى چاپ نسخه عبدالرحيم در سال ۱۳۶۷ در دو قسمت -

اختصار قسمتى از متون قديمه را که مستند ترجمه و تفسير آنها است در حاشيه از نظر
خوانندگان بگذرانم شايد خواننده را انتفاعى حاصل شود .

اينک طرز تنظيم لغات و ترجمه و ترتيب کار يکه شده است بقرارزير از نظر خوانندگان
ميگذرد .

الف - لغات بطريق حروف الف با تنظيم و از همزده شروع و و بيا خاتمه يافته
است .

ب - تا آنجا که ممکن بوده است لغات و اصطلاحات بسببک فارسى نگاشته شده است
نهايت بعضى از لغات و اصطلاحات مرکب و جمله که فارسى کردن آنها ممکن نبوده است
بهمان طريق که در کتب و متون عربى بکار برده شده است نگاشته شد .

ج - پس از ترجمه لغت از لحاظ معنای لغوى معنای اصطلاحى آن بيان شده و اشاره
نيز باصل مطلب گرديده است .

د - در بيان لغات و اصطلاحاتى که در مباحث و موارد مختلف داراى اطلاقات متعدد
بوده است اشاره نيز با اطلاقات آن شده است .

ه - در اکثر لغات پس از ترجمه آن قسمتى از متون مورد استناد در حاشيه نگاشته
شده است .

در خاتمه از خوانندگان و فضلاء انتظار ميرود اينجانب را از اشکالات و نقائصى که
مشاهده ميکنند آگاه فرمايند تا در طبع دوم آن اقدام باصلاح شود .

تهران - يانزده مهر ۱۳۳۸ سيد جعفر سجادى اصفهانى

قسمت اول منطق معروف به للالی و قسمت دوم در فلسفه معروف به عزرا الفرائد .

۷- **حکمة الاشراق** - با شرح قطب الدین شیرازی مؤلف: شهاب الدین ابوالفتح عمر بن محمد سهروردی مقبول در سال ۵۸۷ در حلب

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۱۴ در دو قسمت که قسمت اول در منطق و قسمت دوم فلسفه است .

۸- **المعتبر** - مؤلف: هبة الله بن علی بن ملک البغدادی معروف بابو البرکات متوفی ۵۴۷ هجری حیدرآباد دکن - چاپ اول در سال ۱۳۵۸ در سه قسمت ۱ منطق ۲ طبیعی ۳ الهی .

۹- **اساس الاقتباس** - مؤلف: ابو جعفر نصیر الدین محمد بن حسن طوسی مشهور به خواجه نصیر الدین طوسی متولد ۵۹۷ متوفی ۶۷۲ .

تهران - چاپ اول از انتشارات دانشگاه تهران در منطق .

۱۰- **شرح بر تجرید** - خواجه نصیر الدین طوسی : شارح فاضل قوشجی تهران - چاپ اول در سال ۱۲۰۷ .

۱۱- **شرح تجرید** - خواجه طوسی : شارح علامه حلی اصفهان - چاپ سنگی در سال ۱۲۵۳ .

۱۲- **رسائل** - مؤلف: آخوند ملا صدرا مجموعه ایست در موضوعات مختلف فلسفی بقرار زیر .

۱- رساله در حدوث ۲ رساله در اتصاف ماهیت بوجود ۳ رساله در تشخیص ۴ رساله در سریان وجود ۵ رساله در قضا و قدر ۶ رساله در واردات قلبیه ۷ رساله مسما با کسیر العارفين ۸- رساله در حشر

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۰۲ .

۱۳- **دره التاج** - مؤلف: قطب الدین محمود بن مسعود شیرازی متولد ۶۳۴ متوفی ۷۱۰ در پنج بخش

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۲۰ با اهتمام آقای سید محمد مشکوة استاد دانشگاه تهران .

۱۴- **شرح حکمة العین** - نجم الدین دبیران کاتبی قزوینی متوفی ۶۷۵ شارح :

علامه حلی

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۳۸ بتصحیح علینقی منزوی و اهتمام آقای سید محمد مشکوة .

۱۵- **شرح بر فصوص** - محیی الدین اندلسی معروف باعرابی متولد ۶۳۸: شارح

شیخ داود قیصری متولد ۷۵۱

تهران - چاپ اول در سال ۱۲۹۹ در عرفان .

۱۶- **قیسات** - مؤلف: میر محمد باقر بن محمد استرآبادی معروف بمیر داماد فیلسوف قرن ۱۱ هجری

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۱۵ .

۱۷- **رساله فی السعادة** - مؤلف: شیخ الرئيس ابوعلی سینا .

حیدرآباد دکن - چاپ اول در سال ۱۳۵۳ .

۱۸- **مبدء و مهاد** - مؤلف: صدر الدین شیرازی مشهور بملا صدرا تهران - چاپ اول ۱۳۱۴ .

۱۹- **اسرار الحکم** - مؤلف: حاجی ملاهادی سبزواری

تهران - چاپ اول

۲۰- **بقاء النفس بعد بواری البدن** - مؤلف: خواجه نصیر الدین طوسی شارح ابا عبدالله زنجانی

مصر - چاپ اول در سال ۱۳۴۲ .

۲۱- **اثولوجیا** - فر آورده فر فروریوس صوری خطی .

۲۲- **شرح ملا صدرا بر هدایة میبدی** - نسخه مصحح خطی .

۲۳- **تعلیقہ بر شرح منظومه** - (سبزواری) مؤلف: آقای آقا شیخ محمد تقی آملی

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۷۰

۲۴- **ترجمه اشارات** - بفارسی - مؤلف: بدرستی معلوم نیست قسمتی از این ترجمه ناقص بوده که آقای سید محمد مشکوة ترجمه و تکمیل کرده اند .

تهران - چاپ اول در سال ۱۳۱۶ .

۲۵ - سیر حکمت در اروپا - مؤلف : محمد علی فروغی

تهران - چاپ دوم در سه مجلد .

۲۶ - قصة الفلسفة اليونانية - مؤلف : احمد امين

مصر - چاپ اول در سال ۱۳۶۸ .

۲۷ - قصة الفلسفة الحديثة - مؤلف : احمد امين

م - چاپ اول در دو مجلد .

شرح نهج البلاغه - مؤلف : ميرزا محمد باقر لاهیجانی به ضمیمه شرح میبدی بر

دیوان حضرت امیر در حواشی آن

تهران - چاپ اول

در خاتمه تذکر میدهد که کتابهایی که مورد استفاده قرار گرفته است و هر کدام

در دو یا سه یا چهار مجلد بوده است .

در حواشی باعلامت اختصاری ج ۱ و ج ۲ و ج ۳ و ج ۴ معرفی شده است .

منظور از حرف ج جلد است مثلاً در حاشیه ملاحظه میشود که بعد از نگارش قسمتی

از متون باعلامت اختصاری نوشته شده است .

اسفار ج ۲ - ص ۲۲۵ یعنی جلد دوم اسفار صفحه ۲۲۵ و با شفا ج ۳ - ص ۲۵۲

یعنی جلد دوم شفا صفحه ۲۵۲ و بهمین ترتیب است سایر علامتیکه باز کر حرف اول

کلمه بکار برده شده است .

بسمه تعالی

آ

آباء - (افلاك) فلاسفه عالم جسمانی را عبارت از نه فلك تودر تو میدانستند که یکی فلك محیط و فلك الافلاك و فلك اطلس و دومی فلك ثوابت و هفت فلك دیگر که هر يك حامل سیاره خاصی است که بیان خواهد شد .

افلاك را از نظر تأثیراتیکه در عالم عناصر و تکوین موالید دارند آباء نامیده اند و میگویند جز فلك الافلاك سایر آنها در تکوین موجودات عالم کون و فساد تأثیر خاصی دارند باین معنی که از فعل آنها و انفعال عناصر اربعه موالید ثلث که عبارت از معدن ، نبات و حیوان باشد تکوین میابند و از این جهت آنها را آباء ثمانیه و عناصر را امهات اربعه و کائنات ارضی را موالید ثلاث نامیده اند .

لاهیجانی در شرح نهج البلاغه میگوید « و این اطوار بدون مدخلیت تأثیرات اجرام علوی و استعداد مواد سفلی و مرور زمان و اطوار دیگر در اصلا ب آباء علوی که عقل کل و نفس کل و خیال کل باشد صورت نبندد^۱ » و از این بیان معلوم میشود که بر عقول مجرد و نفوس نیز اطلاق آباء شده است .

میبدی در شرح بر دیوان حضرت امیر میگوید : « معدن و نبات و حیوان را موالید ثلث میگویند و افلاك را آباء و عناصر را امهات چه از حرکات افلاك بر بالای عناصر این سه متکون میشوند^۲ » بعضی از فلاسفه از جمله حاجی سزواری فلك ثوابت را نیز از جمله آباء نمیدانند و از این رو قائل بآباء سبعة شده اند .

آثار علویه - حوادث جوی مانند ابر و باد و باران و هاله و قوس قرح و غیره آثار علویه نامیده اند.^۳

۱ - شرح نهج البلاغه لاهیجانی صفحه ۱۴ چاپ قدیم

۲ - حاشیه بر شرح نهج البلاغه لاهیجانی صفحه ۴۱ - شفا ج ۱ ص ۲۶

ابداع - هر موجودیکه مسبوق بماده و حرکت 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 »

و بر حسب مدارج و مراتب قرب و بعد بمبدءالمبادی جنبه نقص و کمال وجودی آنها متفاوت است یعنی هر اندازه از مبدء فیض دورتر شوند از لحاظ وجودی ضعیف و نقص آنها زیادهتر و برعکس هر اندازه بمبدء اول نزدیک باشند کامل ترند و در مراتب نزول به هیولای اول پایان یافته و در مراتب صعودی بعقل اول ختم میشوند

شیخ گوید « ابداع عبارت از تأییس شیء است ازلیس مطلق و شایسته ترین موجودیکه مشمول عنوان مبدع است موجودی است که وجودش بلا واسطه مستند بعلت اول باشد^۳ و در اشارات گوید مبدالمبادی بلا واسطه جوهر عقلی را آفرید که او فی الحقیقه مبدع است و بواسطه آن جوهر عقلی دیگر و جرم سماوی را آفرید »

لاهیجانی گوید اول فائض از حق تعالی عالم ابداع و مشیت و اراده است و باز گوید ابداع ایجاد شیء است بی نمونه و در جای دیگر گوید « مراتب وجود مختلف است و اعلی مرتبه آن بعد از وجود حق تعالی و وجود مطلق سرمدی عالم ابداع و مشیت و اراده است و در حدیث رضوی است که ابداع و مشیت و اراده 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 ابداع الاشياء 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 یبداع جوهرأ عقلیاً هو بالحقیقه مبدع و بتوسطه جوهرأ عقلیاً و جرمأ سماویاً »

۴ - شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۴۵-۴۶ نقل از روایت رضوی گوید « الابداع و المشیة »*

باید توجه داشت که کلمه خلق بمعنای عام شامل ابداع میشود و معنی آن اعم از ابداع است چنانکه در کلمات فلاسفه بر نظام آفرینش بطور جملی اطلاق خلق شده و در قرآن مجید نیز بدین معنی اشاره شده است^۱ و در هر حال چنانکه در محل خود بیان میشود تمام موجودات بوجود واحد و نظام جملی خود مبدع ذات حق اند نهایت بر حسب ترتیب و نظام تفصیلی آفرینش اطلاق موجود ابداعی بر عقول و مفارقات شده است و بر فلك الافلاک اطلاق جسم ابداعی شده است زیرا اولین موجود جسمانی که از مفارقات پدید آمده و مسبوق بمدت نبوده است فلك الافلاک است و از این جهت داخل در ابداعیات است^۲

ابد - ابد عبارت از زمان غیر منتهای است در آینده و یا استمرار وجود در زمانهای مقدر غیر منتهای در جهت آینده است^۳

ابدی - یعنی آنچه قابل انعدام و فنا و زوال نیست

ابدیات - عقول و نفوس مجرده را از جهت آنکه در معرض فنا و زوال و کون و فساد نیستند ابدیات نامیده اند

ابصار - بکسر همزه مصدر فعل ابصر از باب افعال است در مورد ابصار و چگونگی حصول آن سه مذهب مشهور است 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 میگردد حاصل میشود ۲ مذهب بیشتر حکماء طبیعی که میگویند ابصار بواسطه انطباق و انتقالش صورتی از مرئی در باصره حاصل میشود ۳ عده دیگر میگویند ابصار در اثر تکلیف 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 دستورالعلماء جزء اول صفحه ۳۴ نقل از قطب الدین

شیخ اشراق گوید ابصار بواسطه اشراق حضوری نفس بر جسم مستتیر حاصل میشود بشرط مقابله مستتیر با منیر و بعبارت دیگر ابصار عبارت از اشراق حضوری نفس است بر جسم مستتیر .

اتحاد - مقام کثرت در وحدت را عرفاً اتحاد مینامند که در آن مقام تمام کائنات متکثره موجود بحق و متحد با ذات واحد بوحث حقیقی اند و نزد اهل نظر و عقل (معقول) عبارت است از آنکه دو یا چند ذات يك ذات شوند و در هر حال 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 حبس را مجانست و در خواص را مشاکلت و در کیف را مشابہت و در کم را مساوات و در اطراف را مطابقت و در نسبت را (اضافه) مناسبت و در وضع را موازنت گویند^۱

اتحاد عاقل و معقول - این اصطلاح را برای نخستین بار فروریوس حکیم شائی در مورد نحوه علم خدا بموجودات بکار برده است و چنانکه بیان میشود ما بین 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 و بوعلی و بهمنیار میگویند علم خدا باشیاء عبارت از ارتسام صور ممکنات در ذات خدا و حصول آن صور بوجه کلی و بنحو حصول ذهنی است محقق طوسی و علامه شیرازی ملاک عالمیت خدا را بموجودات عبارت از وجود صور اشیاء در عین و بعبارت دیگر معیار ملاک عالمیت او را نفس وجود اشیاء و موجودات در خارج میدانند.^۲

۱ - اسفار ج ۳ ص ۳۷ - ۳۸

۲ - اسفار ج ۲ ص ۳۸ - قطب گوید و بدیستی شناختی که وجوده مجرد از ماره 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 و لوازم ذات خود هم بکند والا تعقل ذات خود بتمام نکرده باشد چون علم تام بعلم تامه مقتضی علم باشد بمعلول . . . درة التاج بخش پنجم ص ۶۸

افلاطون ملاک عالمیت خدا را مثل نوریه میداند چنانکه بعداً بیان خواهد شد معتزله ملاک علم و عالمیت خدا را ثبوت معدومات ممکنه در ازل میدانند فلاسفه متأخر 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 و معقول عبارت از وحدت 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 بصور حاصله از اشیاء در عقل که وجود آن صور فی نفسه عین وجود آنها است برای عقل و صور عینیة آنها همان صور علمیه است در مقابل معلوم بالعرض که خارج از قوت مدرك است و عبارت از اشیاء و موجودات عینی و خارج از قوه مدركه 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 مدركه 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 مدركه است مراد از معلوم امر خارجی است و هر گاه گویند علم عبارت از حضور صور اشیاء است برای مدركه مراد معلوم بالذات است که علم نفس معلوم است .

و بدیهی است که در هر دو صورت معلوم بالذات همان صور مدركه است که نحوه وجود آنها وجود غیر مادی است^۱ و آنچه مورد اتفاق اهل نظر است اتحاد عقل و عاقل و معقول 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** - اتصاف بمعنای قیام امری است بامری دیگر و یا بودن شیء است متصف

۱ - اسفار ج ۳ ص ۳۷ - 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 .

۲- اتصاف انتزاعی که وجود موصوف در ظرف اتصاف بر نحوی است که انتزاع صفت از آن درست است مانند اتصاف سقف بفقیت و زید بعمی که آنچه متحقق و متقرر در ظرف وجود است موصوف است نه صفت و صفت 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^۱ صدرا گوید : اتصاف عبارت از نسبت میان دو چیز است که یکی را صفت و دیگری را موصوف گویند و عبارت دیگر نسبت میان دو امر متغایر وجودی را بیکدیگر اتصاف گویند .

ظرف اتصاف گاه ذهن است مانند اتصاف انسان (مفهوم انسان) بکلیت و جزئیت که متصف و صفت و اتصاف هر سه ذهنی اند و گاهی خارج مانند اتصاف جسم ببیاض که متصف و صفت و اتصاف در ظرف خارج اند 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 توضیح آنکه عارض بر سه قسم است :

۱- 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 در عقل است مانند اتصاف انسان بکلیت و جزئیت .

۳- عارضی که عرض آن بر معروض در ذهن است ولیکن اتصاف عارض به معروض در خارج است مانند ابوت که در خارج ما بازائی ندارد لکن اتصاف اب بابوت در ظرف خارج است و امر خارجی است^۲ .

۱ - دستورالعلماء جزء اول ص ۳۳ - ۳۴ ۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۵۴

اتصال - اتصال در لغة 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 عبارت 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 که در عین آنکه نهایت یکطرف است بدایت طرف دیگر باشد و عبارت دیگر هر گاه دو طرف دو جسم بنحوی پیوسته باشد که نهایت یکطرف با بدایت طرف دیگر تماس باشد آن دو را متصل میگویند و حالت پیوستگی آن دو را حالت اتصالیه نامند^۱

اتفاق - حدوث چیزی را بدون استناد بعلت اتفاق مینامند ذیمقراطیس حکیم یونانی در مقام بیان چگونگی تکوین کرات و اجرام سماوی و حوادث 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 و اجسام و کرات بوجود میآیند 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 حوادث بکار برده اند خواه طوسی میگوید آنچه را مردم اتفاق میدانند دارای علل و اسباب نهانی است که از نظرها پنهان است و همه موجودات عالم تابع غایت و غرض خاصی اند و اسباب و علل فاعلی خاصی آنها را بوجود آورده است^۲

اثر - حکمت مترتبه بر هر چیز را اثر آن مینامند و غایت مترتب بر اشیاء را نیز اثر اشیاء مینامند کیفیة و حالتی که از فاعل در منفعّل گذارده میشود اثر میگویند و بالجمله اثر بمعنای نتیجه علامة و جزء شیء آمده است^۳

۱ - دستورالعلماء ج ۱ ص ۳۶ ۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۷۴

۳ - دستورالعلماء ج ۱ ص ۳۷

اثیر - یعنی خالص اطلاق اجرام اثیری بر افلاك يا از این جهت است که در عالم عناصر تاثیر میکنند یعنی یا از لحاظ تاثیر آنها در عناصر است و یا از جهت خالص و مصفا بودن آنها است حاجی سبزواری میگوید اثیر بمعنای مختار هم آمده است.^۱

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 و حوادث و کائنات ارضی اطلاق میگردد در کلمات شیخ اشراق اجرام بر عنصریات هم اطلاق شده است^۲ و در هر حال هر گاه کلمه اجرام باقید سماوی ذکر گردد شکی نیست که مراد افلاك و کواکب و سایر کائنات جوی است و بدون قید سماوی هم در سخنان مشائیان دیده میشود مراد همان سماویات است.

اجرام بسیط

وجودات و کائنات سماوی و جوی مانند افلاك و کواکب و غیره^۳

اجرام سماوی

اجرام صغار - مراد از اجرام صغار یا اجزاء غیر متجزی اجزاء لا یتجزای

مشهور است که از نظر تاریخ فلسفی بدمقراطیس حکم یونانی و پیروان او نسبت داده اند چنانکه در محل خود بیان خواهد شد بدمقراطیس آنها را جسم نمیداند و اجسام را متشکل از آنها میدانند و از همین جهت بر آنها اطلاق جرم شده است او گوید اجرام صغار بطور غیر متناهی در خلاء پراکنده و دائماً در حرکت انتقالی میباشد و از سوئی بسوئی دیگر میروند و همین کس مکشها و حرکات ایجاب میکند که بر حسب اتفاق و صدقه

۱ - الجسم عنصری او اثیری الاثیر المختار و کون الفلك مختاراً و کونه افضل من

العناصر معلوم شرح منظومه ص ۲۶۲

۲ - دستورالعلماء جزء اول ص ۴۰ 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 موجود شود او عوالم و کرات متشکله از آن اجزاء را غیره متناهی میدانند و کلیات عوالم را بر حسب اتفاق و تصادف پندارد و لکن حوادث و امور جزئی جهان وجود را تابع علل و اسباب خاصی میدانند.^۱

اجرام علوی

وجودات و کائنات سماوی و جوی مانند افلاك و کواکب و غیره

اجرام فلکی

اجزاء حدی - اجزاء حدیه که اجزاء محموله هم میگویند عبارت از اجزائی

میباشند که از ذات واحده و يك حقیقت متزعم میشوند^۲

اجزاء عقلی - هر م کبی یا از اجزاء عینی خارجی تر کبی یافته است مانند

اجسام خارجی و یا از اجزاء عقلی مانند نوع که م کب از جنس و فصل است که هر دو

جزء عقلی نوعند و اجزاء حدی هم میگویند زیرا نوع به تحلیل و تعمل عقلی م کب از

دو جزء است که یکی جنس و دیگری فصل میباشد و بنا بر این اجزاء حدی همان اجزاء

عقلی است که اجزاء محموله هم مینامند^۳

اجزاء مقداریه

اجزاء هر م کبی یا وجود بوجود و واحد است در خارج یا موجود

اجزاء کمیه

بوجود متعدد خارجی است

قسم اول اگر در ذهن لا بشرط ماخوذ گردد اجزاء حملید میگویند حاجی میگوید

و بهتر آنستکه اجزاء حدیه نامیده شود و اگر در ذهن بشرط لا گرفته شد اجزاء وجودی

ذهنی یعنی ماده و صورت ذهنی نامید میشود قسم دوم که موجود بوجودات متعدد خارجی

باشند اگر در وضع متباین باشند اجزاء مقداریه مینامند و اگر در وضع متباین نباشند

۱ - شفا ج ۱ ص ۲۶

۲ - ان الاجزاء الحدیة متعددة فی العین ماعیة متحدة وجود شرح منظومه

ص ۹۷

۳ - اسفار ج ۳ - ص ۸۸

اجزاء خارجیہ یعنی مادہ و صورت خارجی مینامند ۱

اجزاء انفصالی اجزاء خارجی کہ بر حسب وجود بالفعل خارجی منفک و منفصل **اجزاء انفکاکی** باشند و یا بر حسب تقسیمات خارجی جسم موجود بالفعل خارجی باشند اجزاء انفکاکی مینامند در تحت عنوان کلمہ جزء اقوال و نظریاتیکہ در مورد ترکیب اجسام از اجزاء بوسیله حکیمان اظهار شدہ است بیان خواهد شد کہ بعضی از فلاسفہ اجسام را مرکب از اجزاء متناہی موجود بالفعل در خارج میدانند و بعضی دیگر مرکب از اجزاء غیر متناہی موجود بالفعل در خارج دانستہ اند وعدہ دیگری میگویند کہ اجسام قابل تقسیم است بنحوی نہایت بروجہ تقسیمات فکی و وہمی و فرضی و حدیقی ندارد و اقوال دیگریکہ در محل خود مذکور است.

اجزاء فرضی تقسم جسم را با اجزاء تاحدی میتوان بنحو فکی انجام داد کہ **اجزاء وہمی** جسم قابل کسر بوسیله آلات و ابزار باشد پس از پایان تقسیم فکی و ہم میتواند آنرا تقسیم نماید و بالاخرہ پس از مرحلہ تقسیمات فکی و وہمی فرض و حکم عقل است کہ جسم ہر اندازہ کہ کوچک و خرد باشد و از قابلیت تقسیم فکی و وہمی ہم خارج شدہ باشد باز ہم بر حسب فرض و تقسیم عقلی قابل انقسام است زیرا عقل را رسد کہ بطور کلی حکم کند کہ ہر جزئی قابل انقسام است و بہ تعمل و تجزیہ زہنی و عقلی یا جزائی منحل میشود و بالجملہ تقسیم اجسام با اجزاء یا بر حسب تقسیم افتراقی خارجی است و یا بر حسب تقسیم و ہمی و یا بر حسب فرض و حکم عقل است و از این جهت است کہ محققان فلاسفہ میگویند کہ اجسام ہر اندازہ ہم کہ کوچک

۱- الاجزاء اماموجودہ بوجود واحد فی العین اماموجودہ بوجودات متعدده و علی الاول اما ان يعتبر فی الذهن لابلشرط فہی الاجزاء الحملیہ والاولی التعبیر عنہا بالاجزاء الحدیہ لو قوعہا اجزاء لحد المرکب اما التسمیۃ بالاجزاء الحملیہ فعنوان الجزئیۃ ینافی الحمل و اما ان يعتبر فی الذهن بشرط لافہی الاجزاء الوجودیہ الذہنیۃ اعنی المادہ والصورة الذہنیۃ و علی الثانی اما ان تكون متباینۃ فی الوضع فہی اجزاء المقدریۃ اولافہی الاجزاء الخاریۃ اعنی المادہ والصورة الخاریۃ شرب منطومہ ص ۱۵۰

باشند باز ہم قابل تقسیم اند.

اجزاء قولی - مراد از اجزاء قولی همان اجزاء محمولی و یا مقولی میباشد چنانکہ جنس و فصل را اجزاء مقولی و قولی و حملی نوع میگویند ۱

اجزاء اصلی - متکمان و بعضی از فلاسفہ میگویند بعد از مفارقت نفس از بدن و تلاشی جسد چیزی باقی میمانند و نفس امر را از جسد با خود نگہ میدارد کہ دستخوش حوادث و تحولات نیست و معاد جسمانی را از ہمین راہ توجیہ مینمایند و اشکالاتیکہ در زمینہ تبدیل اجساد با اجساد دیگر وارد شدہ است از این راہ دفع کردہ اند در تصویر آن چیزیکہ از جسد باقی میمانند نظریات و عقایدی چند اظہار شدہ است بعضی میگویند آنچه از اجساد باقی میمانند ہیولای مخصوص با بدان است بعضی دیگر میگویند آنچه باقی میمانند جوہر فرد است محیی الدین اعرابی گوید بعد از مفارقت نفس از بدن تمام مواد و اجزاء جسد متلاشی میگردد و هیچ چیزی باقی نمی ماند و معاد وحشر روحانی محض است چنانکہ در تحت عنوان معاد شرح داده خواہد شد. ۲

اجسام بسیط - عناصر اربعہ اردر حال خلوص و بساطت اجسام بسیط میگویند مثلا آب در صورتیکہ با هیچ یک از عناصر دیگر ترکیب نیافتہ باشد و خلطی حاصل نکرده باشد عنصر بسیط میگویند

اجسام طبیعی - در موارد دیگر بیان میشود کہ ہر جسمی مرکب از دو امر است یکی ہیولا و دیگری صورت کہ ہر یک لازم و ملزوم یکدیگرند . صورت بر دو نوع است یکی صورت جسمیہ دیگر صورت نوعیہ صورت جسمیہ عبارت از همان چیز و امری است کہ شئیت شی و جسمیت جسم بدان است و در تمام اجسام مشترک است . اجسام طبیعی مرکب از مادہ و صورت جسمیہ طبیعیہ میباشد در مقابل صورت تعلیمی کہ اشکال مختلف وارد بر صورت جسمیہ یا جسم طبیعی است . اصطلاح جسم طبیعی در کلمات عرفا بر عرش و کرسی

۱- اسفار ج ۳ ص ۹۵
۲- اسفار ج ۴ ص ۱۵۸

نیز اطلاق شده است. ۱

اجسام عنصری - موالید ثلث و کائنات که همواره در معرض کون و فساد اند اجسام عنصری مینامند که از ترکیب عناصر اربعه و تاثیرات اجسام و اجرام سماوی و حوادث جوی تکوین مینمایند.

اجسام علوی - مراد افلاک و کواکب و بطور کلی موجودات سماوی است که اغلب از آنها تعبیر با جرام علوی میگردد.

اجسام مختلف الطبیع - مرکبات عنصری را اجسام مختلف الطبیع مینامند. **اجسام مظلومه** - جهان طبیعه را اشراقیان جهان ظلمانی و موجودات آنرا موجودات و اجسام مظلومه مینامند در مقابل عالم مفارقات که موجودات نوریه مینامند.

اجسام وحدانی - اجزاء صغار که پیروان ذیمقرطیس اجرام صغار نامیده اند در کلمات فلاسفه از آنها تعبیر با اجسام وحدانی نیز شده است.

اجماع - اراده موکد که بدنبال آن حرکت عضلات است اجماع مینامند و بیان خواهد شد که هر فعلی بدنبال مباری و مقدماتی چند انجام میشود که آن مقدمات عبارتند از ۱- علم اعم از نوع علم تصویری یا تصدیقی ۲- میل که در مرتبه تأکد شوق و شوق موکد را عشق مینامند ۳- اراده جازم که اجماع خوانند و بدنبال آن حرکت عضلات حاصل و فعل منظور انجام میشود ۲

اجناس عالیه - در تحت عنوان کلمه مقوله بیان خواهد شد که ارسطو کلیه اشیا را درده مقوله منحصر و محدود کرده است يك مقوله را جوهر و نه مقوله دیگر را عرض نامیده و هر يك از مقولات ده گانه را جنس عالی مادون خود میدانند مثلاً کیف که یکی از مقولات نه گانه است خود جنس عالی کیفیات اربعه میباشد و هر يك از اجناس عالیه بتمام ذات متباین با یکدیگر اند و از این جهت آنها را اجناس عالیه متباینه الذات نامیدند. ۳

۱- تعریفات میرسید شریف ص ۵ دستور العلماء ج ۱ - ص ۴۱

۲- اسفار ج ۳ ص ۷۸

۳- اسفار ج ۴ ص ۲ شفا ج ۲ - ص ۱۸

احباط - این اصطلاح را متکلمان در مقام بیان آنکه آیا افعال و اعمال نیک بندگان بواسطه اعمال زشت و ناپسند آنان از بین رفته و بی ارزش میشود یا نه بکار برده اند عده کمی از متکلمان قول و نظر اول را اختیار کرده اند و لکن بیشتر آنان این نظر را مردود میدانند و میگویند همانطور که در کتب مقدس بیان شده است عکس قضیه که اعمال خوب و پسندیده موجب تزکیه بندگان زشت کار است درست میباشد و لکن عمل زشت بندگان هیچگاه موجب بی ارزشی و بلا اثر شدن اعمال نیک آنها نخواهد شد آیات و اخبار نیز همین معنی را تأیید مینماید.

احتیاج ممکن بعلت - این مسئله یکی از موارد مهم اختلاف میان فلاسفه و متکلمان است منشأ اختلاف این است که احتیاج ممکنات بعلت از جهت حدوث آنهاست یا از جهت امکان متکلمان و عده از فلاسفه میگویند علت احتیاج ممکنات بعلت حدوث است محققان فلاسفه منگیند علت احتیاج بعلت در ممکنات امکان ذاتی آنهاست زیرا حدوث در مرتبه بعد از احداث است و احداث و ایجاد بعد از امکان است و حدوث که بمراتب بعد از امکان است نمیتواند که علت احتیاج ممکن بعلت باشد و بنا بر این همان امکان ذاتی که لا اقتضائی محض میباشد سبب احتیاج ممکنات بعلت است آخوند بر طریقه حکمت متعالیه خود میگوید منشأ احتیاج ممکنات بعلت حدوث نمیتواند باشد زیرا حدوث از کیفیات حاصله بعدی است و امکان هم علت احتیاج نیست زیرا درست است که امکان از حالات سابقه بر وجود است لکن وجود مقدم بر ماهیت است از باب تقدم فعل بر قوه و صورت بر ماده و مادام که وجود متحقق نشود ماهیتی متحقق نخواهد شد و امکان که لا اقتضائی محض است از حالات ماهیت است ما حاصل سخن آنکه آخوند امکان را در وجودات را بمنعای فقر ذاتی و حالت سابقه بر وجود میدانند و امکان در ماهیات را از حالات متأخر از ماهیات میدانند و ماهیت را هم متأخر از وجود و بنا بر این امکان بمعنای لا اقتضائی که از حالات ماهیات است علت احتیاج نمیتواند باشد بلکه فقر ذاتی و وجود تعلق از تباطی ممکنات که بمعنای امکان در وجود است منشأ احتیاج ممکنات بعلت است. ۱

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

۱- اسفار ج ۱ ص ۲۶۵

اخص از واحد است زیرا واحد هم اطلاق بر چیزی میشود که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد و هم بر چیزی که متعدد باشد و لکن باعتباری و جهت‌داری وحدت باشد و از همین جهت است که مرتبه هویت شخصی ذات حق را که عاری از کلیه تعینات و صفات و مفهومات است مرتبه احدیت و مرتبه فرق و تفصیل و اسما و صفات او را احدیت میگویند. ۱

احداث - ایجاد شیء مسبوق بمدت را احداث دینامند و اخص از تکوین است زیرا تکوین عبارت از ایجاد مسبوق بماده است و هر چه مسبوق بمدت باشد مسبوق بماد است و هم هست و عکس قضیه کلیت ندارد و ممکن است چیزی مسبوق بماد باشد و قدیم باشد یعنی مسبوق بمدت نباشد.

مازند افلاک که نحوه وجود و ایجاد آنها ایجاد تکوینی است و لکن ایجاد و الیدثلک 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 و غیر مسبوق بماد ۲

احساس - نحوه ادراک اشیاء را بواسطه قوای پنجگانه ظاهری و قوای پنجگانه باطنی احساس میگویند احساس بحواس ظاهر را مشاهده و بحواس باطنی را وجدان مینامند. ۳

اختراع - اختراع عبارت از ایجاد غیر مسبوق بمدت است و عبارت دیگر هر موجودیکه وجودش بانمونه نباشد و قبل از آن مانندی نداشته باشد مخترع میگوید و معنی آنکه میگویند اختراع ایجاد غیر مسبوق بمدت است همین است. صاحب دستور العلماء میگوید اختراع مراد با ابداع است صدر الاختراع و انشاء را مراد آورده است و میگوید خدای متعال اصول اکوان را آفرید بدون آنکه وجود آنها مسبوق بماده باشد و ایجاد کرد آنها را بر سنه اختراع و انشاء ۴

۱- اسفار ج ۳ ص ۶۰ دستور العلماء ج ۱ ص ۴۷

۲- دستور العلماء ج ۱ ص ۴۶ قسبات ج ۱ ص ۱۱۸

۳- دستور العلماء جزء اول ص ۵ قطب الدین گوید احساس اخذ صورت باشد از ماد است و لکن بالواحق مادی و با وقوع نسبتین میان لواحق و ماد که چون آن نسبت زائل شود آن اخذ باطل شود چون ابصار توزید را چه حس او رادر نمی یابد الامغمور بغواشی غریب از ماهیت او دره التاح بخش سوم ص ۸۵ دستور العلماء ج ۱ ص ۵۰ اسفار ج ۴ ص ۱۴۰

اختیار - اختیار در مقابل اضطرار و اجبار است و آن حالتی است در موجود حیی عالم که منشا انجام فعل و ترك و بعبارة دیگر حالتی است قائم بفاعل عالم که بواسطه آن صفت و حالت 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 مراد با قدرت است و امری است که مبدع فعل و ترک 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 و امر مخصوص انسان عالم شاعر است و بنا بر این اعمالیکه بر حسب عادت از اشخاص سر میزند اختیاری نیست. و هم چنین است افعال و حرکات عزیز می 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 را از مقدمات اختیار باید بحساب آورد نه خود اختیار در اینکه افعال و اعمال غیر عادی و غیر غریزی انسان عالم شاعر آیات تحت اراده و اختیار او است یا نه و آیا انسان در کلیه اعمال و حرکات خود مجبور و مجبور است یا نه بحث جدا گانه است که زیر عنوان کلمه جبر بدان اشاره خواهد شد. ۱

اخلاط اربعه - اصول ترکیبات بدن انسان که متعادل بودن آنها ضامن حفظ و بقا آن است اخلاط اربعه میگویند و آن اصول عبارتند از ۱ دم ۲ صفراء ۳ سوداء ۴ بلغم ۲

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

۱- دستور العلماء ج ۱ ص ۵۸ اسفار ج ۱ ص ۱۶۵

۲- اسفار ج ۴ ص ۱

میان انسان و حیوانات دیگر است و بالاخره همان قواشنما علم و اطلاع انسان نسبت باشیاء و موجودات عالم است و هر يك از آن قوا را احساسه و جمع آنها را حواس نامیده‌اند انسان علاوه بر حواسی که مابده الاشتراك میان آن و سایر حیوانات است دارای قوایی است که او را از سایر حیوانات ممتاز میسازد که قوای مدر که وعقله و باعامله باشد. کلمه ادراك را قداً مرادف با علم قرار داده‌اند یعنی ادراك و علم را بيك معنی گرفته‌اند و بهر حال عملی که بواسطه قوای مدر که انجام میگردد ادراك نامیده میشود و آن عبارت است از حصول صور اشياء نزد عقل یا نزد نفس ناطقه و یا عبارت از حصول صور مدرکات است نزد مدرک و بنابر این ادراك یعنی در یافتن اشياء بواسطه قوت مدر که و عبارت دیگر عملی که قوه مدر که انسان انجام میدهد که عبارت از تحصیل صور در خود باشد ادراك میگویند و بعداً در تحت عنوان کلمه علم بیان خواهد شد که نحوه مدرکات انسان یا حصولی است و یا حضوری بعضی میگویند ادراك عبارت از اضافه و نسبت میان مدرک و مدرک است که اضافه مقولی باشد شیخ اشراق میگوید ادراك عبارت از ظهور مدرک است برای مدرک و در باب ادراك و علم مجردات بذات خود میگوید.

ادراك آنها بذات خود عبارت از ظهور خود برای خودشان میباشد و ادراك آنها باشیاء خارج از خود بمثول و حصول صور آنها است نزد آنها و منشأ تمام مدرکات با ادراك ظاهری و باطنی همان نفس است ۱- کلمه ادراك بر سایر حیوانات هم اطلاق شده است و لکن اطلاق آن بر سایر حیوانات بمعنای خاصی دیگر است غیر از اطلاق آن بر انسان

ادراك مر کب - ادراك و علم مر کب عبارت از ادراك با علم بآن ادراك میباشد چنانکه جهل مر کب عبارت از جهل با عدم توجه و علم بآن جهل است که در حقیقت مر کب از دو جهل یکی جهل و دیگری جهل به جهل مالا صدرا گویند تمام موجودات عالم بذات آفریننده خود و خدای عالمند بعضی بعلم بسیط یعنی غافل از علم و ادراك خود میباشد بعضی بعلم مر کب

۱-المعتبر ابو البرکات ص ۲۷۱ اسفار ج ۱ ص ۲۶

قطب‌الدین گوید :

ادراك مجرد اضافه نیست میان مدرک و مدرک چه اضافه استدعاء وجود متضایفین کند.

که عالم بعلم خود هستند .

ادنی البسائط - مراد هیولای اولی است

الادنی لایصدر عنه الاعلی الا بتوسط مناسب - اجسام و عناصر کوینه که در نظام وجود ادنی و اخس موجودات اند بدون وسائط مناسبی که عقول و نفوس مجرد باشند از مبداء اول صادر نخواهد شد^۱

ادوار کون سیر موجودات در مراحل وجودی خود از مبداء وجود تا فناء محض را ادوار کون مینامند و گاهی این اصطلاح باین معنی بکار برده شده است که موجودات بعد از طی مراحل و مراتب تکامل و سیر وجودی خود فانی شده و مجدداً دور دیگری را آغاز میکنند^۲

اراده - اراده عبارت از صفتی است که مخصوص به بعضی از موجودات زنده و مخصوص وقوع بعضی از اضداد دون بعضی دیگر و در وقتی دون وقتی دیگر بایکسان بودن توانائی او بر تمام اضداد و اطراف و اوقات تفتازانی می گوید :

اراده و مشیت عبارت اند از صفتی در موجود زنده که موجب تخصیص وقوع یکی از دو امر مقدر در زمان خاص میگردد بایکسان بودن قدرت فاعل بر انجام هر دو امر آخوند گویند :

اراده حالت شوقیه اجمالیه نفس است و باز گوید :

اراد و کراهت هر دو از کیفیات نفسانیه اند و اراده عبارت از اعتقاد به نفع و کراهت عبارت از اعتقاد بزیان است و تعریف و علم بماهیت آن دو در نهایت دشواری است چنانکه تعریف ماهیت علم در نهایت اشکال است .

۲- حکمه الاشراق ص ۱۶۸

۳- شفا ج ۱- ۲۲۶ نیجه یکی از فلاسفه قرن اخیر گوید مقدار ماده و نیروئی که در ماده مؤثر است معین و محدود است و کم و زیاد نمیشود و بنابر این چاره نیست جزء آنکه گفته شود در واقع میشود یعنی اشياء مراحل تکامل را طی کرده و مجدداً از سر میگیرند - سیر حکمت

در اروپا ص ۲۱۶-۲۲۸

بعضی دیگر اراده را شوق مؤکد بطرف حصول مراد میدانند قطب الدین میگوید:
اراده عبارت است از آنکه فاعل عالم باشد بفعل خود چون آن علم سبب صدور آن
باشد از او با آنکه مغلوب و مستکره نباشد^۱ اشاعره گویند:

اراده عبارت از صفتی است در انسان که مرجح و مخصص یکی از دو امر مقدور باشد
و معایر با علم و قدرت است زیرا خاصیت قدرت ایجاد و لا ایجاد است نسبت به تمام
اوقات و هر يك از دو طرف فعل و ترك آن علی السواست معتزله گویند:

اراده عبارت از اعتقاد بِنفع و کراهت عبارت از اعتقاد بزبان است. بعضی گفته اند:
اراده عبارت از میلی است که بدنبال اعتقاد بِنفع حاصل میگردد که عبارت از شوق مؤکد
باشد که موجب بی تابی نفس برای انجام فعل میشود.

آخوند در مقام بیان معنای اراده توضیح زیادتیری داده و گوید هر فعلی را که انجام
میدهیم ابتدا تصور آن میکنیم و بعد تصدیق بفایده که عائد ما میشود چه آنکه تصدیق به
فائده از نوع تصدیق ظنی باشد و یا اصولاً منشأ آن جهل بواقع باشد و یا قطع و علم باشد.
در هر حال آنچه مسلم است بعد از تصور تصدیق بفائده است و بدنبال علم تصویری و حکم
تصدیقی شوقی نفسانی در ما برانگیخته میشود و بعد از شدت و تأکد آن قوت ارادیه

۱- دستور العلماء جزء اول ص ۷۲ دره التاج بخش سوم ص ۹۱ اسفار ج ۲ ص ۳۶ اسفار ج ۳ ص ۷۴
- ۸۷ و گوید: الارادة والکراهة فی الحيوان و فینا بما نحن حیوان کیفیتة نفسانية کسائر
الکيفيات النفسانية وهی من الامور الوجدانية کسائر الوجدانيات مثل اللذات والالام بحيث یسهل
معرفة جزئياتها لكون العلم بها نفس حقیقتها الظاهر عند کل مرید و مکر مولگن یعسر العلم
بما هیته و زالک کالعلم فان العلم بانیه العلم حاصل لکل ذی نفس لحضوره بهیوته الوجدانية
عند النفس و یعسر العلم بما هیته الكلية لانه کالوجود لا ماهیه له بل هو عین الوجود هویه و غیره
عنوانا و مفهوما و لذا وقع الخلاف بین المتکلمین فی معنی الارادة و الکراهة فالشاعره فسرو
الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورین وهی مغایرة للعلم و القدرة لان خاصية القدرة صحة الایجاد
واللا ایجاد و زالک بالنسبة الی جمیع الاوقات و الی طرفی الفعل و الترك علی السوا و المعتزله
فسرو الارادة باعتقاد النفع و الکراهة باعتقاد الضرر و ذهب بعض آخر... اسفار ج ۳ ص ۷۳

حاصل میگردد

قوت ارادیه رادر مرتبه تأکد و جزم اجماع مینامند و این نوع اراده که مخصوص
بانسان است غیر از قوت شوقیه حیوانیه است و فوق آن است^۱

ارب باب اضام تحقیق در مسئله ارباب انواع از نظر تاریخی از عهده این رساله
ارباب انواع خارج است همین اندازه اشاره میشود که از زمان سقراط این
مسئله از نظر فلسفی مورد توجه فلاسفه قرار گرفته است و رنگ فلسفی بدان داده اند.
شیخ الرئیس میگوید:

فلاسفه نخستین دفعه که از محسوسات بمعقولات توجه کردند از هان آنان مشوش
گردید و چنان پنداشتند که تقسیم امور به محسوسات و معقولات ایجاب میکند که هر
چیزی مرکب از دو چیز باشد مثلاً انسان دو وجود داشته باشد یکی انسان فاسد متحول
و متغیر که در معرض فنا و نیستی و زوال میباشد و در عالم حس است و دیگر انسان معقول
مفارق ثابت ابدی و بالجمله برای هر شیئی دو وجود قائل شدند یکی وجود عینی حسی
و دیگری وجود مفارق مثالی که در معرض فنا و زوال نه میباشد.

افلاطون و استاد او سقراط در این رأی راه مبالغه را پیموده و گوید برای انسان
معنای واحدی است که همه اشخاص انسانی در آن معنی مشترك اند و آن امر واحد همواره
باقی و ابدی است و امری است معقول و مفارق از ماده
بعد در مقام بیان عقیده افلاطون گوید:

افلاطون چینی می پنداشت که چون موجودات و حوادث جزئی خارجی همواره در
معرض خلع و لیس و کون و فساد اند و از طرفی افراد متحده نوعی و یا جنسی را امری ثابت باید که حافظ

۱ - انا تصوء اولاً و صدقنا بفائدته العائد النیا تصدیقاً ظنیاً اوجهلیا او علمیا بان فيه منفعة ما
او خیر اما من الخیرات الحقیقیة او الظنیة عائدا الی جوهر ذاتنا او الی قوّة من قوانا فینبعث من ذالک
العلم التصوری و ذالک الحکم التصدیقی شوقاً الیه فاذا قوی الشوق النفسانی واشتد اهتزت القوة
الارادية و حصلت الارادة المسماة بالاجماع وهذه الارادة فی الانسان من قوّة هی فوق القوة
الشوقیة حیوانیة اسفار ج ۳ ص ۷۸

نوع خود بوده و بدانها فیض دهد و روی این اصل محسوسات از نظر افلاطون مولود مثل مفارقه اند. او مثل را بسیط میداند و اشخاص و افراد محسوسه را مرکب: موجودات مادی از نظر او آثار مثل اند و ازین جهت میگوید: که چون اثر باید مشابه با مؤثر خود باشد افراد محسوس هر نوعی با فرد عقلانی خود مشابه و هماننداند:

او قائل بدو عالم است یکی عالم عقل که مقرر مثل و روحانیات بوده و دیگری عالم حسن که محل اشخاص حسیه و صور جسمانی است او میگوید عنصر جهان حس بمانند آئینه است که در آن جمیع اشیاء و صور حسیه و خیالیه منطبق شده است این صور همواره در حرکت و ایجاد و اعدام اند و چنین تصور میشود که این صور موجودات حقیقی میباشند در صورتیکه حقایق موجودات همان مثل میباشند که ثابت و دائم و برقرارند و همانطور که صور منطبعة در آینه حقیقتی ندارند موجودات حسیه هم صوری هستند از موجودات مفارقه و حقیقتی ندارند و پرتوی هستند از ارباب خود

او برای عده از مثل نیز مثل دیگری قائل است بدین ترتیب که برای مثل بطریق تصاعدی مراتبی قائل شده است که بعضی فوق بعضی دیگر قرار دارند تا برسد بمثل الامثال و مثل اعلی و عالیترین مثل رازات خدا میداند

بدین بیان معلوم میشود که مسئله ارباب انواع که از متعقدات یونانیان بوده است و بطور سطحی در عقاید و آراء رایج عوام جلوه گری میکرده است صورت فلسفی خاصی بآنها داده است و اطلاق ارباب اصنام هم که در فلسفه اشراق بر آنها شده است بظن قوی ماخوذ از همان عقاید عامیانه میباشد یعنی صنم که نام بت بوده است و آنرا از جهت مظهریت امری روحانی و ربانی ستایش میکرده اند بعدا فلاسفه یونان بآن جنبه علمی و فلسفی داده و گفته اند که موجودات مادی همه اضم و نمونه هائی از موجودات روحانی و مجردات هستند و عبارت دیگر مرئوس روحانیات اند.

ما حصل کلام آنکه فلاسفه هر يك با اختلاف خاصی که در تغییرات خود دارند گفته اند که برای هر نوعی از انواع موجودات مادی که کونیه فردی است عقلانی و نورانی و روحانی که حافظ نوع خود بوده و در معرض تحولات و تغییرات و کون و فساد نیست و افراد مادی تابع

و مقهور و پرتوی از آنها میباشد و آنها را بنام ارباب انواع و غیره نامیده اند. شیخ اشراق آنچه را افلاطون مثل نامیده است و دیگران ارباب انواع (از بعضی عبارات مستفاد میشود که خود افلاطون هم ارباب انواع نامیده است) ارباب اصنام و اصحاب طلسمات و انواع قائم نوری نامیده است^۱ و لکن چون سخنان فلاسفه در مورد مثل نوریه افلاطون و صور مجرد ارسطو و مثل معلقه و عالم مثال و غیره مشوش است و در اکثر موارد مخلوط و درهم شده است و بیان امتیاز هر يك از این آراء و عقاید و نظریات بدرستی نشده است نمیتوان بطور قطع گفت که مراد شیخ اشراق و غیر آن از تغییرات خاص خود همان مثل افلاطونیه باشد و بهر حال از اصطلاح ارباب اضم یا رباب الاضم عقول مجردة عرضیه را اراده کرده است:

آخوند از جمله ارباب الصور النوعیه که در بعضی از موارد بکار برده است اسماء الهرا اراده کرده است که مرتبه ظهور عالم الهی اند چنانکه میگوید. آنچه در یکی از عوالم یافت شود در عالم اعلای الهی مثل و حقیقه آن بوجه اعلی و ابسط و اقدس موجود است و باین بیان مثل افلاطونی را عبارت از مثل نوریه موجود در علم حق تعالی میداند.

اردی ابهشت - شیخ اشراق میگوید اسامی ارباب انواع را حکماء فرس از اسامی بر جها گرفته اند و نام هر برجی را برای رب النوع خاص انتخاب کرده اند و کلمه اردی بهشت که نام یکی از بروج است برای رب النوع آتش بر گزیده اند ۲-

ارض - حکما برای زمین سه طبقه قائل بوده اند از این قرار

۱- طبقه تراپیه محضه که مرکز زمین است

۲- طبقه مخلوط با آب

۳- طبقه که از زیر آب بیرون آمده و بیابانها و درخت و درمن را تشکیل داده است صاحب

شیخ اشراق گوید: و المناسبات العجیبه بین الاشعة الشدیدة الکاملة و البواقی یحصل الاضم النوعیه الفلکیه و طلسمات البسائط و المرکبات العنصریه فمبدء کل من هذه الطلسمات هو نور قاهر هو صاحب الطلسم و النوع القائم النوری و هذا هو السمی بالمثل الافلاطونیه شرح حکمت

الاشران ص ۳۴۸

۲- شرح حکمته الاشراق ص ۳۷۳

دستور العلماء گوید عنصر خاک جسمی است بسیط که طبیعت آن بار دو یابس است و متحرك است بطرف مکان ذاتی خود و محل و هر کز طبیعی آن زیر آب قرار گرفته و در هر کز عالم است ۱-
ازدواجات - ترکیب خاص عناصر را بایکدیگر که حاصل مزاج و سبب تکوین موالید است ازدواجات عناصر نامیده اند در زیر عنوان کلمه آباء بیان شد که اجرام علوی را بمنزله آباء و عناصر را بمنزله امهات دانسته اند و میگویند از ازدواج آباء علوی با عناصر اربعه سفلی موالید ثلث تکوین میابند و بنا بر این اصطلاح ازدواجات بعضی موارد بمعنای تاثیر و تأثر و فعل و انفعال اجسام علوی با عناصر اربعه که حاصل موالید است آمده است ولیکن اطلاق آن اغلب بمعنای همان ترکیبات و امتزاج عناصر است ۲

ازل - کلمه ازل در لغت یعنی بدون اول ازلی یعنی آنچه اولی ندارد و یا آنچه وجودش مستمر و دائم است در طرف گذشته در زمانها مقدر غیر متناهی ۳-

میرداماد میگوید وجود ازلی مخصوص ایشائی است که در امتداد زمان مسبوق بزمان و حرکتی نباشد و در مقابل آن ابدیت زمانی است یعنی چیزی که وجود آن زمانی متاخر نداشته باشد و ازلیه سرمدیه عبارت از وجود ثابتی است که او را اولی نباشد بر حسب دهر و ابدیت سرمدیه عبارت از وجود ثابتی است که وجود آن مرتفع نشود و ازلیه سرمدیه وجود مبداء المبادی است ۴

اسباب قصوی - علل اولیه را از آن جهت که غایبات عقلیه و غایب الغایات کائنات اند اسباب قصوی نامیده اند و از آن جهت که مبادی نظام وجود و عالم آفرینش اند مبادی اولیه میگویند ۵

استحاله - استحاله بمعنای تغییر و تحول از حالتی بحالتی دیگر است که حرکت

۱- دستور العلماء ج ۱ ص ۷۵

۲- شفا ج ۱ ص ۲۱۳

۳- دستور العلماء ج ۱ ص ۷۹

۴- قسبات ب ۱۱۶

۵- شفا ج ۱ ص ۲۱۳

در کیف می باشد چنانکه آب گرم شود و از ترکیب چند عنصر کیفیت خاصی بوجود آید که مزاج باشد چنانکه گفته اند مبدء مزاج استحاله است و در هر حال استحاله بمعنای خاص فلسفی خود عبارت از حرکت در کیف است مانند تسخن و تبرد و غیره

شیخ میگوید استحاله بنوع تغییر و تحولی اطلاق میشود که موجب زوال نوعیت نوع نگردد و الا فساد خواهد بود نه استحاله و بالجمله استحاله عبارت از تغییر حالت است نه صورت نوعیه در کلمات بعضی از فیلسوفان کلمه استحاله بمعنای عام یعنی مطلق تحول بکار برده شده است ۱

استدلال - یعنی تقریر دلیل برای اثبات مطلوب:

استدلال بر دو نوع است ۱- استدلال «انی» که از اثر پی بوجود مؤثر میبرند و بعبارت دیگر از اثبات وجود مؤثر را اثبات میکنند ۲- استدلال «لمی» که از وجود مؤثر استدلال بر وجود اثر میشود

استعداد - استعداد عبارت از کیفیتی است در مستعد که مبدء تکامل موجود مستعد است بطرف کمال ممکن و در موجودات مختلف بر حسب مراتب اختلاف آنها متفاوت است از لحاظ شدت و ضعف: اعلا درجه استعداد نفس هیولانی انسان را نفس قدسی نامیده اند. هر گاه در استعداد عائقی باشد که مانع حصول مستعدله باشد آن استعداد را ناقص و هر گاه در طبیعت مستعد عائقی نباشد آن استعداد را تام میگویند اعم از آنکه معاون هم بر طبیعت مستعد اضافه شود یا نه

اسطقس - این کلمه یونانی الاصل است و بمعنای اصل و جمع آن اسطقسات است

۱- اسفارج ص ۲۵۷ شفا ج ۱ ص ۱۵۳ ابوالبرکات گوید الاستحاله تقال علی استبدال الاحوال فی زمان کسخونه البارد و بروده الحار و صعود الهابط و هبوط الصاعد کل ذلك فی الاعراض والاحوال المعتبر ص ۱۶۰ شیخ گوید: فما كان من هذه الجملة يبقى نوع الجوهر من حيث هذا المشار اليه ثابتاً كالماء يسخن وهوتا بت بشخصه فهو استحاله و ما كان لا يبقى نوعه عند تغييره كما ضربناه من المثل فهو فساد فالكون المطلق هو الكون الجوهری و الكون المقيد كقولهم كان ابيض او اسود فهو الاستحاله - شفا ج ۱ ص ۲۰۲

و اغلب بمعنای عناصر اربعه آمده است و معادل کلمه عناصر عربی است لکن بمعنای عام کلمه اسطقس بر اصول ترکیب کننده هر موجودی اطلاق شده است و حاصل اصول ترکیباتی هر موجود مادی را اسطقس میگویند و مراد از این جملات «الاسطقسات القابله للکون و الفساد - الاجسام الاسطقسیة - البدن جوهر اسطقسی» و غیره که در کلمات فلاسفه دیده میشود عناصر اربعه و اصول کائنات است.^۱

استقراء - استقراء بمعنای تتبع و در اصطلاح منطقیان نوع حجتی 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 خواهد بود و الا ناقص و مسلم است که حکم مستخرج و مستنبط از استقراء تام ارزش زیادتری خواهد داشت تا محصول استقراء ناقص .

استکمال - استکمال یعنی حرکت بطرف کمال . و طلب کمال کردن .

حرکت تدریجی اشیاء را بطرف کمال که مستلزم و لازمه خروج از قوه بفعل است استکمال میگویند . و بطور کلی تمام موجودات (غیر از مجردات) در نظام وجود از مرتبه نازل هیولا شروع و بحرکت تدریجی مداوم از قوه بفعل و از نقص بکمال میگردانند و از قوه محض بر حسب مراتب شدت و ضعف کیفیت استعدادی خود بحرکت کیفی و کمی و اینی و وضعی و بقول صدر احرکت جوهری بطرف کمال مطلوب در جریان وسیلانند^۲

اشباح مثالیه - حد فاصل میان مجردات محضه و مادیات محضه عالمی است که آنرا عالم اشباح مینامند لاهیجانی گوید و میان جبروت و ملکوت برزخی است که عالم ارواح و مثل نوریه و صور مجرده از ماده و عالم رقائق است و میان ملکوت و ملک برزخی است که آن عالم مثال و اشباح مادیه است^۳

و در بیان ترتیب عوالم گوید اول عالم جبروت و آن با اصطلاح اصح اول وجود مقید و عالم

۱- دستورالعلماء ج ۱ ص ۸۷ - شفا ج ۲ ص ۵۳

۲- اسفار ج ۱ ص ۲۱۸۷ -

۳- شرح نهج البلاغه لاهیجانی ص ۳

عقول مجرده از ماده و صورت و مدت است و با اصطلاح دیگر مجموع عالم ملکوت و ممالک است . دوم عالم ملکوت و عالم قدر و عالم نفوس مجرده از ماده و مدت است نه مجرد از صورت سوم عالم ملک است و آن عالم اجسام است و بالجمله عالم اشباح برزخ میان روحانیات و جسمانیات است و اشباح از آن جهت گویند که دارای مقدار و شکل میباشد و لکن از آن جهت که دارای ماده نیستند مافوق ماده میباشد و از جهت آنکه از جمیع وجود مجرد نیستند مادون مجردات اند مانند صوری که از اشیاء در آینه منعکس میگردد که دارای شکل و مقدار هستند و لکن ماده خاص ذوالصوره بآینه منتقل نمیشود^۱

از موجودات عالم اشباح گاه تعبیر با اشباح برزخیه شده است^۲ و بعدا بیان خواهد شد که قول با اشباح در وجود ذهنی باین معنی است که آنچه از اشیاء در ذهن حاصل میشود شبیه و مثال اشیائی است که منطبق در ذهن میشود^۳

اشتهاد - نوعی از حرکت در کیف را حرکت اشتداری مینامند .

اشراق - انسان دارای دو قوه است یکی قوه نظری که کمال آن معرفت حقایق

اشراقیون - عالم است آنطوریکه هست باندازه قدرت و وسعت فکر بشری و دیگری

قوه عملیه که کمال آن قیام بامور و انجام تکالیف است آنطور که شایسته است .

دین و فلسفه همواره در تکمیل نفوس بشریه برای نیل به سعادت دارین و تکمیل دو قوه مذکور متفق میباشد و بالجمله معرفت بمبدء و معاد از دوراه حاصل میشود که یکی طریقه اهل نظر و استدلال و دیگری طریقه اهل ریاضت و ماهجدهت .

سالکان طریقه اول هر گاه پیرو ملت و دینی باشند متکلم میگویند و اگر دنبال

مذهب و دینی نروند حکیم و فیلسوف مشاء نامند و سالکان طریقه دوم اگر موافق با

شریعتی باشند صوفیه متشرعه خوانند و اگر موافق با شریعتی نباشند یعنی طریقه بحث

علمی آنان با قطع نظر از شریعتی باشد حکماء اشراق مینامند^۴ .

۱- شفا ج ۱ ص ۷۳ اسفار ج ۳ ص ۱۰۲

۲- اسفار ج ۴ ص ۱۰۷

۳- اسفار ج ۱ ص ۷۲

۴- دستورالعلماء ج ۱ ص ۱۱۷

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

اصالت وجود - یکی از مسائلی که مورد بحث و اختلاف فیلسوفان قرار گرفته است این مسئله است که آیا آنچه متحقق و مقرر در عین است و تقررش با اصالة است و مجرد است یا ماهیته البته این بحث بعد از فراغ و اتفاق در اینکه هر موجود ممکن مر کب از دو امر است که یکی وجود و دیگری ماهیته باشد مطرح شده است در هر حال بعداً اشاره خواهد شد که فلاسفه گویند هر موجود ممکن از نظر تحلیل عقلی مر کب از دو جزء است که یکی جنبه ماهوی آن باشد و دیگری وجود و هستی او

در این مسئله اختلاف نیست که وجود بمعنای هستی مطلق امری است عام و شامل کلیه موجودات میشود باین معنا که تمام اشیاء و موجودات مشمول عنوان وجود و هستی میشوند و بر آنها هست اطلاق میشود ولیکن در این مسئله که آیا این امر عام اعتباری انتزاعی که مفهوم عام بدیهی است بنام وجود منشأ انتزاعی هم دارد که عبارت از وجوداب خاصه باشد یا نه و عبارت دیگر اشیاء متخالفه در دار تحقق و تقرر هر يك مر کب از دو جزء است یکی بنام وجود و دیگری بنام ماهیته یا نه و بلکه آنچه در دار تحقق هست يك امر است و در صورتی که آنچه در دار تقرر و تحقق حقیقه دارد يك امر بیش نیست آیا آن امر وجود است یا ماهیته اختلاف است پس اختلاف فلاسفه در اصالت وجود مر بوط 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 آنچه چیزی است که در دار تحقق هست: آنچه مسلم است در خارج و عالم عین اشیاء و امور موجوده متخالفه هر يك مر کب از دو چیز نیستند بلکه يك چیز بیشتر نیست و مورد اختلاف هم همان يك چیز است کسانیکه قائل باصالت وجود اند گویند:

آنچه در عالم عین و خارج موجود است وجود است یعنی اشیاء خاصه متخالفه عبارت از وجودات متخالفه خاصه اند و ماهیته امری است که از آن وجودات خاصه انتزاع میشود و تقرر آنها تقرر اعتباری و متأصل و متحقق در خارج نیستند و بلکه آنچه در خارج موجود است يك امر است بنام وجود و آن وجودداری مراتب و حدودی است که از هر حدی و مرتبه ماهیتی انتزاع میشود و بعبارة دیگر ماهیات حدود وجودند. بعضی دیگر مانند شیخ شهاب الدین گویند:

آنچه در عالم خارج تقرر دارد ماهیات است و وجود امری است انتزاعی و غیر از همان وجود بمعنای هست که معنای مصدری و امری اعتباری است چیز دیگری نیست بنام وجود و آنچه مقرر است همان ماهیات است که مفهوم وجود از آنها انتزاع میشود و اگر وجود متأصل در خارج باشد باید موجود باشد و برای او وجودی باشد نقل سخن در آن وجود شود و تسلسل لازم آید پیروان اصالت وجود برای اثبات نظر خود دلائلی ایراد کرده اند 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 و پیروان او و بطور کلی پیروان مذهب زره اند که اصول اجسام و عالم کون و فساد و کلیه عوالم جسمانی را اجرام صغار میدانند.^۱

اصحاب عدد - فیثاغورسیان عدد را منشأ عالم وجود میدانستند و تمام موجودات مادی و حتی معنویات را بوسیله اعداد توجیه و تفسیر میکردند از این جهت آنان را اصحاب عدد مینامند.

اصحاب کمون - عدّه از فلاسفه میگویند کلیه اشیاء و موجوداتیکه در عالم پدید میآیند قبل از ظهور و پدیدار شدن موجود بوده اند و از کمون یعنی مرتبه نهانی بمرحله ظهور و بروز در آمده اند و چنین نیست که اشیاء از لاشیئی محض بوجود آمده باشند و اصولاً چنین امری معقول نیست بلکه همه چیز در همه وقت موجود است نهایت بعضی در مرتبه

ظهورند و بعضی دیگر در مرحله نهانی میباشند که در شرایط معین ظاهر میشوند.^۱
اصحاب محبت و غلبه بعضی از فلاسفه گویند اصول کون عناصر اربعه میباشند
 و نظم دهنده جهان کون و فساد دهنده آنست بنام محبت و غلبه که در اثر نیروی محبت
 اجتماع و التیام حاصل میکنند و بواسطه غلبه متفرق و پراکنده میشوند.^۲
 امپدو کلوس گوید: از آمیزش و اختلاط عناصر چهارگانه بدون آنکه ساخت
 عنصری آنها ضایع گردد اجسام و موجودات پدید آیند و غرض از آمیزش مزج واقعی نیست
 بلکه در اثر نزدیکی عناصر اشیاء پدید می آیند.

این نزدیکی و آمیزش در اثر نیروی محبت است و بعضی از عناصر
 با یکدیگر الفت و انس ندارند و قهراً میان آنها اختلاط و آمیزش و نزدیکی
 حاصل نمیشود و بالجمله از نزدیکی و آمیزش بعضی اجزاء و عناصر بواسطه نیروی محبت
 و دوری و عدم آمیزش بعضی اجزاء با یکدیگر بواسطه نیروی غلبه است که از آن دو تعبیر
 به حب و تفور شده است.

دو جوهر که با یکدیگر آمیزش پیدا کنند دوست یکدیگر اند و دو جوهریکه با
 یکدیگر آمیزش حاصل نکنند دشمن یکدیگر اند او اولین کسی است که کون و فساد را
 بدو قوه مختلف مربوط ساخته است و آنها را مهر و کین (محبت و غلبه یا حب و نفور)

۱ - انه من المستحيل ان يتكون الشيء عن اللاشيء و ان اللاشيء لا يكون موضوعاً للشيء، فاذا كان
 كذلك فالمتكون ان كان موجوداً فتكونه عن شيء، فقد كان الشيء قبل تكونه فالمتكون هو ما لم
 يكن قبل تكونه فالمتكون غير متكون هف فاذن قد صحح بالعيان انه قد يكون شيء عن شيء
 فليس التكون مما يذهب اليه بل هو البروز عن الكون شفا ج ۱ - ص ۱۸۸

۲ - يرى ان للمحبة سلطاناً عليها (عناصر) يجمعها الى طبيعة واحدة فلا تكون ناراً ولا ارضاً
 ولا هواء ولا ماء ثم ازاعات الغلبة متسلطة فرقت و احدثت العناصر فيكون صور هنده العناصر
 من شأنها ان ينسلخ عنها باستيلاء المحبة شفا ج ۱ - ص ۱۹۸ و اول هذا العالم هو المحبة
 و المنازعه و وافق في هذا الرأي انباز قلس حيث قال الاول الذي ابدع اولاً هو المحبة و الغلبه
 رسائل ملا صدرا - ۹۹

نامیده است. چنانکه گوید:

عشق و کین پیوسته بوده اند و خواهند بود و تمام حرکات و فعل و انفعالات عالم
 وجود بواسطه حب و نفور است.^۱

اصحاب نقل - تناسخیه را که قائل بانتقال نفوس انسانی بعد از مرگ بایمان و اجساد
 دیگرند اصحاب نقل مینامند یعنی کسانی که معتقد بانتقال نفوس بایمان دیگران در جمیع
 شود بکلمه تناسخ.^۲

اضام - کلمه اضام در عبارات شیخ اشراق بمعنای انواع جسمیه در عالم حس بکار
 برده شده است که اظلال و نمونه مثل نوریه و اصحاب اضام است،

اضافه - در لغت بمعنای نسبت امری است بامری دیگر و نزد فیلسوفان یکی از مقولات
 نه گانه عرضی است و عبارت دیگر نسبت مکرره میان دو امر است که تعقل هر یک مستلزم تعقل
 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
 هر یک بالالتزام تعقل دیگر را ایجاب کند و یا در وجود خارجی وجود هر یک مستلزم وجود
 دیگری باشد این نوع اضافه را اضافه مقولی گویند.^۳

اضافه اشراقی - که نیاز بدو طرف دارد در مقابل اضافه مقولی اضافه اشراقی
 است که اضافه یکطرفی است و مضاف الیه نفس اضافه است چنانکه گویند علم خدا باشیاء
 بنحو اضافه اشراقی است یعنی علم او عین معلوم است و بلکه عین وجود اشیاء است و از اضافه
 علم او در عالم ابداع موجودات از کتم عدم بوجود آمده اند و چنین نیست که اشیائی
 باشد و میان او و ذات حق اضافه و نسبت علمی حاصل شود مانند علم انسان باشیاء خارج از
 خود بلکه علم او عین وجود اشیاء و از بسط علم و فیض حق اشیاء موجود شده اند

اضطرار - مضطر یعنی ناچار و اضطرار یعنی ناچاری مضطر در مقابل مختار است

۱ - نقل از جزوه دکتر صدیق و تاریخ الفلسفه اليونانية قصة الفلسفه اليونانية ص ۲۱

۲ - اسفار ج ۴ - ص ۱۳۰

۳ - اسفار ج ۲ - ص ۶۲ دستور العلماء ج ۱ - ص ۱۳۲ اسفار ۱ - ص ۱۶۵

یعنی کسی که در اعمال و افعال خود ناچار باشد. زیر عنوان کله جبر توضیح داده میشود که عمل اختیاری معمولاً بعملی میگوبند که از شخص عالم شاعر بدنبال مقدمات عامه فعل که عبارت از علم و میل و اراده باشد سر بزند و بیش از این از کلمه مختار نمیتوان تصور کرد و فهمید. این مسئله که آیا افراد انسانی در اعمال و حرکات و کارهای خود مختارند و یا اصولاً اختیاری در عالم وجود هست یا نه مورد بحث است بعضی از اهل نظر گفته اند که همانطوریکه جریانات طبیعه بر طبق قوانین خاص طبیعه انجام میشود و تمام حرکات و فعل و انفعالات جهان طبیعه و عالم کون و فساد تابع اصول و قواعد خاص طبیعه جبری است اعمال و کردار و حرکات افراد انسانی نیز بدین سان واقع میشود

بعضی دیگر گویند انسان دارای شعور و علم و اراده است و افعال خود را بدنبال یک سلسله عملیات فکری انجام میدهد و میتواند انجام ندهد و بالحس و الوجدان مشاهده میکنیم اشخاص با توانائی بر انجام کارهای خوب با اعمال بد میگردانند و بالعکس و علاوه اگر به نفس خود مراجعه نمائیم در میابیم که هر کار مقدور بر ما هم میتوانیم انجام دهیم و هم میتوانیم از آن صرف نظر کنیم. در مقابل دسته اول گویند درست است که اعمال و حرکات افراد انسانی تابع میل و شوق و عشق و اراده است

لکن این سؤال پیش میاید که مبد اول یا مقدمه بعد که عبارت از تصور یا علم تصویری باشد که منشأ حکم و علم تصدیقی بوده و آنهم منشأ میل و شوق و عشق شده است چگونه حاصل میشود

پیروان مذهب اختیار جواب دهند که تصور عمل ذاتی اشخاص است **والذاتی لا یعمل** و لایستل عنه «بلم»

پیروان مذهب جبر گویند علل و اسباب و قوانین خاصی در زمان و مکان و محیط معین ایجاب کرده است که آن تصور حاصل شود و بنا بر این منشأ فعل 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 و چون منشأ 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**» و در هر حال اختیاری که منشأ آن علل و اسباب و دواعی خاصی باشد که شخص را ملجأ بر اختیار امری کند منافاتی با اختیار ندارد^۱

اعتباری - مفاهیمی که در خارج ما بازائی ندارند امور اعتباری مینامند در فلسفه کلمه اعتباری و انتزاعی هر دو بیک معنی است و بطور کلی آنچه در عالم خارج تقرری نداشته باشند نام اعتباری و انتزاعی بر آن اطلاق شده است چنانکه قائلین باصالت وجود گویند: ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی در خارج امری که مصداق ماهیت امری است اعتباری یا انتزاعی یعنی در خارج امری که مصداق ماهیت باشد نیست یعنی غیر از وجود ذهنی و مفهوم اعتباری چیزی نیست که مقرر و متحقق در خارج باشد و پیروان اصالة ماهیت گویند:

وجود امری است اعتباری و انتزاعی یعنی غیر از همان مفهوم عام بدیهی مصدری که از ماهیات متخالفه انتزاع میشود امری دیگر مقرر در خارج نیست که مصداق آن مفهوم باشد و بالجمله اعتباریات و انتزاعیات بر اموری اطلاق میشوند که قائم به وجود انتزاع و اعتبار کنندگان باشند و انند کلیت و جزئیت و شیئیت و غیره که ذهن فعال بشری یک اموری یک امور را فرض و اعتبار و انتزاع میکند ام از آنکه در خارج اموری مقرر و متحقق باشند که منشأ انتزاع آنها باشند یا نه و بعبارت دیگر اعتباریات و انتزاعیات در خارج ما بازائی ندارند و لکن منشأ انتزاع خارجی ممکن است داشته و ممکن است نداشته باشند و چنین نیست که هر امر اعتباری در خارج منشأ انتزاعی داشته باشد چه آنکه ممکن است ذهن فعال بشری یک امور را فرض و اعتبار کند.

اعیان - کلمه عین و اعیان در فلسفه بمعنای خارج است و وجود در اعیان یعنی در

۱ قال الشيخ الرئيس فی التعليقات عند المعتزله ان الاختیار یکون بداع او بسبب والاختیار بالداعی یکون اضطراراً و اختیار الباری تعالی و فعله لیس بداع اسفار ج ۳ - ۶۷

خارج و بطور کلی موجودات خارجی را اعم از جواهر و اعراض اعیان گویند :
گاهی کلمه اعیان اطلاق میشود بر موجوداتی که قائم بنفس خود باشند که مرادف
بازوات است و شامل جواهر میشوند چنانکه گویند اعیان موجودات و مراد زوات آنها
میشود.^۱

اعیان ثابتة - صور علمیه اللهبیه را صوفیان اعیان ثابتة نامیده اند .

میرسید شریف گوید اعیان ثابتة در سخنان عرفا بمعنای حقایق ممکنات است در علم
حق تعالی و عبارت دیگر صور ممکنات را در علم حق که حقایق موجودات است اعیان
ثابتة گویند^۲ باین معنی که گویند موجودات قبل از وجود و بروز در عالم ناسوت موجود
بوجود علمی هستند و وجود اسمی و علمی دارند آن مرتبه را مرتبه وجود عینی مینامند که
اصل و منشأ و حقیقة اشیاء در علم حق موجود است .

بعضی از متکلمان حدفاصلی میان موجودات و معدومات قائل نبوده و گویند :
ممکنات قبل از وجود یعنی معدومات ممکنه نه موجودند و نه معدوم بلکه ثابت اند و بنا
بر این آنان از کلمه و اصطلاح اعیان ثابتة و اسطه میان وجود و عدم را زاده میکنند و گویند
میان معدومات ممکنه و معدومات غیر ممکنه « محالات و ممتنعات » فرقی هست باین معنی
که معدومات غیر ممکنه معدوم محض اند در حالیکه معدومات ممکنه معدوم محض نیستند
و موجود هم نیستند بنا بر این ثابت اند و آنها را اعیان ثابتة نامیده اند و گویند اعیان ثابتة در
ظرف ثبوت رایی و مرئی و سامع و مسموع اند بصفات ثبوتیه یعنی به سمع ثبوتی و غیره و
بالجمله عرفا اصطلاح اعیان ثابتة را گاه بر ماهیات اطلاق کنند و گاه بر حقایق موجودات
(وجود علمی موجودات) و لکن فلاسفه از کلمه عین و اعیان خارج را زاده کنند و موجود
عینی را در مقابل موجود ذهنی قرار داده اند و ظاهراً این عبارت که در کلمات فلاسفه دیده
میشود (فلاسفه عارف مشرب) که گویند **عالم عقول اعیان عوالم حسی** اند مراد از کلمه

۱ - دستور العلماء - ۱ - ۱۳۷

۲ - تعریفات سید شریف ۱۹ دستور العلماء ۱۳۸

اعیان حقایق و ذوات باشد .^۱

و عرفاً از جمله « اعیان المظاهر » کلیة موجودات ممکنه را زاده کنند از آن
جهت که همه کائنات و موجودات عالم مظاهر ذات الهی اند .

افق مبین صوفیان نهایت مقام روح را افق اعلی و نهایت مقام قلب را افق
مبین نامیده اند و مراد از نهایت مقام قلب آخرین مرتبه کمال است .

افلاك - حکماء عالم جسمانی را مر کب از نه فلك تودرتو میدانستند که فلك
بالائین محیط بفلك زیرین است آخرین فلك که محیط بتمام افلاك است فلك الافلاك و
فلك اطلس و فلك اقصى و محدود الجہات نامیده اند و فلك زیرین آن یا فلك دوم را فلك ثوابت
نامیده اند از آن جهت که محل کواکب ثابتة است و هفت فلك دیگر که هر یک حامل سیاره
خاصی است که بترتیب مذکور در محل خود هر یک محاط دیگری است و بعد از افلاك
عناصر است که هر یک نیز دارای حیز و مکان خاصی است که در محل خود بیان
شده است .

از تر کبب عناصر اربعه عالم کون و فساد که محل موالید ثلث (معدن، نبات و حیوان
است) بوجود آمده است افلاك سبعة سیارات را بنام آباء سبعة و عناصر اربعه را مهات اربعه

۱ - اسفار ج ۱ ص ۱۲۱ - ۱۸۳ - واعلم ان للاسماء الالهية صور معقولة في علمه تعالى لانه
عالم بذاته و اسمائه و صفاته و تلك الصور العقلية من حيث انها عين الذات المتجلية بتعين
خاص و نسبة معينة هي المسماة بالاعيان الثابتة سواء كانت جزئية او كلية - شرح فصوص
قیصری ص ۱۷

اعیان الممكنات فی حال عدمها رائیة مرئیة و سامعة مسموعه برؤیة ثبوتیة و سمع ثبوتی فعین
الحق ماشاء من تلك الاعیان و وجه علیه دون غیره

اسفار ج ۳ ص ۳۸ نقل از فتوحات مکیه اقول ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المعدوم
الممكن ثابت في الخارج و بينوه على ان الوجود ليس هو الثبوت في الخارج بل امرأ مغايراً
له و جوزوا خلوا الماهية عن الوجود في الخارج و الذهنی حال کونه ثابتاً فی الاعیان - شرح حکمه
العین ص ۲۰

خوانده‌اند که از ازدواج آنها موالید ثلث بوجود می‌آید فلاسفه عنصر فلکی را ممتاز و جدا از عناصر زمینی (عناصر اربعه) میدانند و افلاک را قابل خرق و التیام نمیدانند و حرکت آنها را حرکت وضعی دائم و مستدیر میدانند و عده از فلاسفه برای افلاک دو نفس قائل‌اند یکی نفس منطبعه و دیگری ناطقه و حرکات افلاک را حرکات ارادی میدانند.^۱

اقانیم اقانیم جمع و اقنوم به معنای اصل است.

جوهری گوید این لغت ممکن است رومی الاصل باشد و بعضی گویند که یونانی الاصل است در هر حال مسئله اقانیم سه گانه که اکنون از معتقدات نصاری است جریان تاریخی خاصی دارد که شرح آن از عهده ابن رساله خارج است.

بعضی از فلاسفه گویند وجود مطلق سه جنبه دارد که هر يك تمام وجودند و آنها از یکدیگر متمایزند اول جنبه قدرت دوم جنبه عقل سوم جنبه عشق و این سه جنبه است که در مسیحیت بعنوان «آب و ابن و روح القدس» آمده است.^۲

در دستور العلماء مذکور است که اقانیم ثلثه عبارت از وجود و حیات و علم است که گاهی بنام آب و ابن و روح القدس خوانده میشود فلوطین احدیت و عقل و نفس را اقانیم ثلثه میدانند و در قول باقانیم ثلثه جمع میان افلاطون و ارسطو و رواقیان کرده است زیرا آنچه را فلوطین مصدر اول خوانده همان است که افلاطون خیر مطلق نامیده است و عقل را که ارسطو مبدء یا منتهای کل میدانند او صادر اول میدانند و نفس را که رواقیان پروردگار عالم میدانستند فلوطینی «اقنوم سوم» شمرده است.^۳

در هر حال فلاسفه مسیحی مذهب این امر یعنی اعتقاد «باقانیم سه گانه» که یکی از اصول مذهبی مسیحیان بوده و بطور عامیانه بیان میشده است و در نتیجه مستلزم شرک بخدا بوده است و از این جهت مخالف با نظر وحدت و یگانه پرستی بوده است و فلاسفه که همواره طالب وحدت بوده‌اند نمیتوانستند نظر سطحی عاقلان و رائج میان مسیحیان را قبول کرده و کردن

۱ - حکمة الاشراق ص ۴۱۳-۴۳۲-۴۱۸

۲ - دستور العلماء ج ۱- ۱۵۱ میر حکمت جلد اول ۸۸ - ۹۳ - ۱۱۰

۳ - میر حکمت جلد اول ص ۹۸ - ۹۶

نهند و علاوه مورد تقبیح و خورده گیری موحدان واقع میشده‌اند سعی کردند با استفاده از کلمات فلاسفه و نظریات علمی فلسفی مسئله اقانیم را بصورت منطقی تری بیان نمایند که در عین آنکه لطمه بعقیده عامیانه وارد نیاورد جنبه وحدت پیدا کند و گفته‌اند که خداوند در عین وحدت و یگانگی سه وجود است

الف پدر

ب پسر

ج روح القدس

پدر وجود مطلق و منشأ قدرت است پسر کلام او است یا عقل که بواسطه آن مخلوق را آفریده است. روح القدس واسطه میان پدر و پسر و جنبه محبت است فیلون یهودی نیز در اواخر ماه قبل از میلاد مسیح خواست محتویات تورات را با فلسفه یونان وفق دهد و مذهب تثلیث را که عیسویان بنیاد اصول عقاید خود قرار داده بودند بیان کند فلوطین نیز از بیانات او متوجه باقانیم ثلثه گردیده است.^۱

این مسئله حتی در میان فلاسفه قرون اخیر نیز مورد توجه قرار گرفته است و با تعصب خاصی خواسته‌اند بآن رنگ فلسفی بدهند و چنانکه در بالا بیان شد در فکر تصحیح این امر برآمدند که آن سه جنبه مذکور در نفس انسان بصورت اراده و عقل و عشق ظهور دارد و در عالم طبیعت بصورت الکتریسته و نور و حرارت در آمده است.

ا ک ت س ا ب ی در محل خود بطور مفصل بیان شده است که معلومات و معارف بشر بر دو نوع‌اند یکی معلوماتی که برای هر فردی بدون تأمل و فکر و بواسطه حواس ظاهری که منشأ تمام معلومات سطحی و علمی است حاصل شده و بوسیله قوای باطنی در مرتبه بعد تجزیه و تحلیل گردیده و بصورت معلومات عمقی درمی آید این معلومات که منشأ آن همان حواس ظاهری است که کورک و بزرك و عالم و جاهل در آنها یکسان‌اند و بواسطه تأثرات و تأثیرات حوادث و برخورد اعصاب با وقایع و حوادث جوی و ارضی حاصل میشود معلومات بدیهی گویند و معلوماتی که بواسطه تجزیه و تحلیل عقلی و تفکر و تعمق حاصل میشود معارف

۱ - میر حکمت جلد اول ص ۱۱۰-۹۶-۹۸

اكتسابی گویند این نكاه قابل ذکر است که تمام معلومات و معارف اکتسابی بشر بر مبنای همان معارف بدیهی و ضروری استوار است و نیز بدیهی و اکتسابی بودن معارف و معلومات از امور نسبی است باین معنی که هر امری که برای فردی معلوم شود و جزء معارف او قرار گیرد برای او بدیهی محسوب میشود در صورتیکه ممکن است برای دیگری اکتسابی باشد نهایت بعضی از معارف هست که برای تمام افراد بدیهی است مانند ادراک حرارت و برودت و غیره که از تأثیرات عضوی حاصل میشود و با اختلاف بسیار کمی که از لحاظ ساختمان اعصاب افراد هست تقریباً تمام افراد در نحوه ادراک این قبیل امور دربدو امر یکسانند.

اکوان اربعه - هر موجودی دارای تقرر و حصول و کون مخصوصی است که بر حسب تحقیق استقرائی مجموع اکوان را چها را تایافته اند و بعبارت دیگر اکوان وجودی اشیاء چهار است .

۱ - کون سکونی

۲ - کون حرکتی

۳ - کون افتراقی

۴ - کون اجتماعی

توضیح اینکه موجودات را اگر بنگریم یا در حال حرکت اند یا در حال سکون یا در اجتماع اند یا در افتراق و با توجه زیادتر در میابیم که کون اجتماعی و افتراقی در کون سکونی و باحرکتی میباشد لکن چون فلاسفه حالات موجودات را از این جهت بر چهار قسم کرده اند مانیز عیناً ذکر کردیم^۱

آلی - چنانکه در زیر عنوان کلمه نفس بیان خواهد شد فلاسفه در تعریف نفس گویند : نفس کمال اول برای جسم طبیعی آلی است .

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

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

طبیعی موجود است مثلاً در نباتات مراد از آلی قوه تغذیه و تمییه و تولیه است و در حیوان علاوه بر آن قوا احساس و ادراک و خیال نیز هست و بالاخره در انسان باضافه تعقل است^۱

الهی - علم باحوال و حقایق و موحوداتیکه در وجود خارجی و ذهنی احتیاج به ماده نداشته باشند مانند وجود خدا و عقول و سایر مجردات محضه را «علم الهی و علم اعلی» نامیده اند از باب نامگذاری شیء باسم شریفترین جزء آن که بحث از «اله» باشد و «فلسفه اولی هم» نامیده اند زیرا بحث از مبدا و علت اولی مینماید و «ما قبل طبیعت» هم نامیده اند از آن جهت که معلومات آن بر علم طبیعی تقدم بالذات و بالشرف دارد و «ما بعد طبیعت» هم نامیده اند از آن جهت که از فلسفه طبیعی تأخر وضعی دارد .

فلاسفه از جمله و اصطلاح «الهیات» بمعنی اعم معنای دیگری را میخواهند که بحث از امور عامه باشد که موضوع آن موجود مطلق است و از حالات و عوارض موجود بطور عموم و کلی بحث میکنند در مقابل «الهیات بمعنای اخص» که بحث از حالات موجودات خاص مینماید مانند بحث از ازاله صفات و اسماء آن و غیره^۲

الم - الم عبارت از ادراک منافر طبع است از آن جهت که منافر است زیرا هر امر منافری ممکن است از جهتی ملایم باشد در مقابل لذت که ادراک ملایم باطبع است از آن جهت که ملایم طبع است زیرا امر ملایم ممکن است از جهتی دیگر و برای

۱- دستور العلماء ج ۱- ص ۱۶۲- المراد بالالة ماهی كالتقوی لاماهی كالأعضاء فی شمل النفس السنا و یقلان لها ایضاً قوه دراکه خیالیة و حساسه و قوه حركه هی طبیعة الخاسه - شرح منظومه ص ۲۸۰

و هذه الحداءنی قولنا کمال اول لجسم طبیعی آلی جامع لسائر النفوس اذ لیس المراد بالالة المذکورة فی تحدید النفس ماهو كالأعضاء ماهی كالتقوی مثل الغازیة و النامیة و المولدة فی نفس النباتیة و الخیال و الحس و القوه الشوقیة فی حیوان لا مثل المعدة و القلب و الدماغ و العصب و علی هذا نقول النفوس الفلکیة داخله فی هذا الحداء صدق مفهوم الالالی علیها - اسفار ج ۴ ص ۳

شخص دیگر و یا در زمانی دیگر منافر باشد^۱

آخوند گوید الم ادراك منافر طبع است در مقابل لذت که ملایم باطبع است در اینکه لذت و الم از امور ثابت و مطلق و واقعی خارجی اند یا از امور نسبی اعتباری اختلاف است.

محمد ذکریای رازی گوید الم خروج از حال طبیعی است و لذت بازگشت بحالت طبیعی بنا بر این لذت و الم از امور حقیقی متأصل در خارج نیستند.

قطب الدین میگوید لذت و الم از امور اعتباری اند و عبارت او چنین است .
الم ادراك و نیلی باشد و لکن وصول چیزی را که عند الم ادراك آفت باشد از آن روی که آن چنان باشد^۲

الهام - قیصری گوید الهام کشف معنوی است و از خواص ولایت است و وحی اعم از الهام است زیرا وحی از راه شهود ملك و شنیدن سخن او حاصل میشود که از باب کشف شهودی است که متضمن کشف معنوی است و هم از راه کشف معنوی بدون شهود فرشته و وساطت ملك حاصل میگردد و از خواص نبوت است گاهی کلمه وحی مرادف با الهام آمده است^۳

امر اعتباری - چنانکه قبلاً بیان شد کلمه اعتباری و انتزاعی در فلسفه بر **امر عام انتزاعی** - اموری اطلاق میشوند که موطن وجود آنها عقل باشد و در خارج مابازائی نداشته باشد و متوقف بر اعتبار معتبر و انتزاع منتزع باشد چنانکه پیروان اصالت وجود گویند ماهیت امری است اعتباری یعنی متحقق در خارج نیست و معدوم در خارج و موجود در ذهن است و اصالت ماهیتیان گویند :

وجود امری است اعتباری انتزاعی مرادشان این است که آنچه متحقق در خارج است ماهیات متخالفه است و امری که مصداق مفهوم وجود باشد در خارج نیست وجود عبارت

۱ - شرح قیصری بر فصوص ص ۳۵

۲ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۶۲ - ذرة التاج بخش ۳ ص ۹۰

۳ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۶۵

از مفهوم اعتباری است که موطن آن ذهن است^۱

امکان - این کلمه از نظر مفهوم عامی آن مقابل امتناع است و عبارت از سلب ضرورت از جانب مخالف و یا سلب ضرورت از طرف عدم و یا سلب امتناع ذاتی از جانب موافق است چنانکه گویند فلان امر ممکن است یعنی ممتنع الوجود نیست و عدم برای او ضروری نیست و معنای خاصی آن که امکان خاص باشد عبارت از سلب ضرورت هم از جانب موافق و هم از طرف مخالف میباشد و عبارت دیگر سلب ضرورت از طرف وجود و عدم و معنای آنکه گویند فلان امر ممکن است این است که وجود و عدم هیچکدام برای آن ضروری و حتمی نیست و لا اقتضائی محض است یعنی نه مقتضی وجود است و نه مقتضی عدم

اهل معقول از کلمه امکان این معنی را میخوانند و از همین جهت است که امکان خاص گویند و یا از جهت آنکه اخص از اول است. فلاسفه مفاهیم ذهنی را از نظر انتساب آنها به خارج بر سه قسم میدانند و عبارت دیگر چون مقسم را امر ذهنی قرار داده اند از آن جهت سه قسم حاصل شده است
۱ - وجوب بالذات. مراد از وجوب امری است که تحقق آن در خارج ضروری بوده و عدم آن ممتنع باشد و بذات و بدون توجه با امری دیگری خود مصداق موجودیت باشد
۲ ممتنع بالذات مفهومی است که تحقق آن در خارج ذاتاً محال باشد

۳ - ممکن بالذات، امری که تحقق و عدم تحقق برای آن در خارج یکسان باشد و عبارت دیگر بالذات نه وجود برای او ضروری و حتمی است و نه عدم و هر يك از دو طرف وجود و عدم مستند بعلت و غیر است و لکن هر گاه مقسم را خارج قرار دهیم نه ذهن دو قسم زیاد تر نخواهد داشت لکن آنچه وجودش بالذات و من ذات و لذات است که خود فی نفسه مصداق موجودیت است واجب بالذات است دیگر آنچه وجودش بالغیر است ممکن ذاتی است که بالذات لا اقتضا است و بالغیر موجود و معدوم میشود^۲

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۱۱

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۱۹-۳۵ - واعلم ان معنى الامكان فى الماهيات سلب الضرورة الوجود والعدم عن الشئ وهو صفة عدمية - رسائل ملا صدرا ص ۱۱ و معنى الامكان فى الوجودات الخاصة الفائضة عن الحق يرجع الى نقصانها و فقرها الذاتى و كونها تعلقية الذوات - رسائل ص ۱۲

امکان استقبالی - امکان استقبالی حال ووصف ممکن است بر حسب آینده و سلب کلیه ضرورات فعلی است^۱

امکان استعدادی - امکان استعدادی عبارت از کیفیت استعدادی است که موجب تهبؤ ماده برای صور و اعراض است بطور متعاقب و قابل شدت و ضعف است و به تعریف دیگر کمال ما بالقوه از آن جهت که بالقوه است و باعتبار امر مستعد استعداد میگویند و باعتبار مستعدله امکان استعدادی مینامند و در هر حال امکان استعدادی نیز (در مقابل امکان ذاتی است که از حالات سابقه بوجود است و قابل شدت و ضعف نیست و امر عدمی است و بر حسب ماهوی شیء است) امری است موجود در مستعد و قابل شدت و ضعف و بنام امکان وقوعی هم نامیده اند.

فاضل قوشچی گوید امکان استعدادی عبارت از تهبؤ ماده برای کمال است بواسطه تحقق بعضی از شرائط و رفع بعضی از موانع و بر حسب قرب و بعد از مستعدله قابل شدت و ضعف است.^۲

امکان اشرف - بعداً در زیر عنوان قاعده امکان اشرف بیان خواهد شد که اشرف اقیان گویند هر گاه موجودی اخسی یافت شود که ممکن اخس گویند بالضرورة و الالتزام العقلی بایستی ممکن اشرف قبل از آن موجود بوده باشد و بعبارت دیگر وجود ممکن اخس کاشف از وجود قبلی ممکن اشرفی میباشد زیرا در نظام وجود هر مرتبه مادونی ظل و سایه و شبیهی از مرتبه مافوق

۱ - سفار ج ۱ - ص ۱۹ - ۳۵ و الامکان الاستقبالی سلب الضرورات جمیعا حتی الضرورة بشرط المحمول لكونه معتبرافی الاوصاف المستقبلة للشیء - شرح منظومه ص ۶۳

۲ - اسفار ج ۱ ص ۵۷ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۹۱
وقد یوصف الامکان بالاستعدادی و هو بعرفهم سوا استعداد فان تهبؤ الشیء لصیرورته شیئاً آخر له نسبة الی الشیء المستعدوله نسبة الی الشیء المستعدله فبالاعتبار الاول یقال له الاستعداد فیقال ان النطفة مستعدة للانسانیة وبالاعتبار الثاني یقال له الاستعداد فیقال ان النطفة مستعدة للانسانیة وبالاعتبار الثاني یقال له الامکان الاستعدادی فیقال الانسان یمكن ان یوجد فی النطفة - شرح منظومه ص ۷۷

است و مرتبه اخس ظل مرتبه اشرف است و بنا بر این اگر ممکن اخسی که ناسوت باشد موجود باشد لازم است که ممکن اشرف که به ترتیب عالم مثال و ملکوت و جبروت است موجود باشد و از این راه بسیاری از مسائل فلسفی را توجیه و تفسیر مینمایند^۱

امور عامه - مسائلی که اختصاص بیک قسم از موجودات نداشته باشد مانند وحدت، شئییت، کلیت، جزئییت، ماهیت، علمیت و غیره را امور عامه میگویند و بحث از آنها را بحث از امور عامه و الهیات بمعنای اعم نامیده اند مثلاً در الهیات بمعنای اعم بحث از وجود و موجود بطور کلی میشود و شامل وجود واجب و ممکن و عقول و نفوس و فلکیات و عنصریات و غیره میشود و همینطور بحث آن از وحدت مخصوص بوحدهت در امور خاص نیست بلکه کلی است و بحث آن در ماهیت مخصوص بماهیت خاص نیست بلکه بحثی است کلی از ماهیت بطور مطلق و هکذا تمام مباحث امور عامه مباحث کلی است و ناظر با امری خاص نیست در مقابل الهیات بمعنای اخس که مثلاً بحث از علم حق و یا نفس انسان و غیره میکند^۲

مهات اربعه - مراد عناصر اربعه است رجوع شود بکلمه آباء^۳

امهات مطالب - امهات مطالب یعنی اصول پرسشها - اهل نظر گویند در مقام تحقیق و شناسائی اشیا سه نوع پرسش بکار برده میشود و یاد رسه مرحله پرسش میشود که آنها را امهات و اصول مطالب نامیده اند از این قرار:

۱ - مطلب «ما» یعنی سؤال و پرسش بوسیله «ما» و آن نیز دو قسم است یکی سؤال از مآء شارحه که مطلوب از آن شناسائی شرح اسم و معنای لغوی شیء مورد نظر است دیگر مطلب «ما» حقیقیه که مطلوب از آن پرسش شناسائی و حقیقت و ماهیت منظور است

۲ - مطلب «هل» یعنی سؤال بوسیله «هل» و آنهم بر دو قسم است یکی مطلب هل بسیطه که مطلوب پرسش از وجود شیء منظور است فی نفسه و دیگری مطلب هل مرکبه که مطلوب

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۶۷ شرح منظومه ص ۱۹۷

۲ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۷۸

۳ - فتکون الامهات اعنی العناصر الاربعة ذی الموالبه - الاربعه شرح منظومه ص ۲۷۳

حاجی و الید را چهار تاهیداند که عبارت از معدن و نبات حیوان و انسان باشد.

شناسائی وجود چیزی است برای شیء منظور -

۳ - مطلب «لم» که عبارت از سؤال از دلیل است و آن نیز بر دو قسم است یکی مطلب ثبوتی که مطلوب از آن شناسائی علت ثبوت موضوع است و دیگر «لم» اثباتی که مطلوب لم شناسائی علت حکم است^۱

ماحصل سخن آنکه اهل معقول گویند اساس کلیه تعاریف سه امر است که بادر نظر گرفتن آنکه هر يك از آن سه امر بر دو قسم اند مجموعاًش امر میشود.

۱ - پرسش از شرح اسم شیء مورد نظر که سؤال از «ما» شارحاً گویند چنانکه سؤال شود «ما الخلاء وما الانسان».

۲ - پرسش از ماهیت و اجزاء و لوازم ذاتی شیء منظور که پرسش بوسیله «ما» حقیقت گویند چنانکه سؤال شود «ما البحر کة وما المكان» یعنی ماهیت حرکت و مکان چیست

۳ - پرسش از وجود شیء که سؤال بوسیله «هل» بسطه است چنانکه گویند «هل المكان موجودة»

۴ پرسش از محمولات وجودی اشیاء که در حقیقت سؤال از وجود مفید است چنانکه گفته شود «هل الانسان موجود له الكتابة»

۵ - پرسش از چرایی شیء در مرحله ثبوت یعنی سؤال از واسعه در ثبوت چنانکه سؤال شود «لم كان الانسان ضاحكاً» و مراد واسطه در ثبوت باشد نه سؤال از علت غائی

۶ - پرسش از چرایی و واسطه در اثبات چنانکه گفته شود «لم صار الانسان ضاحكاً» و مراد سؤال از علت غائی است .

شیخ الرئیس گوید: اصول پرسشها مندرج به همین چهار اصل نیست و بواسطه من و این ومتی وای وایان و کیف نیز پرسش میشود چنانکه بواسطه کلمه ای پرسش از امتیاز جوهری اشیاء می شود و بوسیله کیف پرسش از کیفیت اشیا شده و بواسطه این پرسش از تعیین

حصول در مکان و بواسطه متی پرسش از حصولاتی در زمان خواهد شد.^۱

ان وائیت یعنی وجود و دلیل «انی» یعنی برهانی که بواسطه آن از وجود بر موجد استدلال میکنند و از اثر بموثر میرسند

آن - حد فاصل میان گذشته و آینده را آن میگویند که در حقیقت نهایت زمان گذشته و بدایت آینده است: «انیات» یعنی وجودات و تحقیقات انیات محضه یعنی وجودات محضه فلاسفه گویند نفس و آنچه برتر و بالاتر از نفس است که عقول و ما فوق عقول یعنی اسماء و صفات حق باشد «انیات محضه اند» یعنی برخلاف سایر موجودات که مرکب از وجود و ماهیت اند آنها وجود بسیط و تحقق محض اند و ترکیب و عدم و ظلمت در آنها راه ندارد و غیر مشوب با ماهیت و عدم و نفس و فقر اند و فعلیات محضه اند زیرا تمام آنچه برای اشیاء دیگر بالقوه است برای آنها بالفعل است و از آن جهت حالت منتظره در آنها نیست و نقصی ندارند که بخواهند کامل شوند و فقیر نیستند که بخواهند بی نیاز شوند و تحقق و فعلیت محض اند و غیر آنها دارای دو جنبه اند یکی جنبه قوت و دیگری جنبه فعلیت یکی جنبه فقر و جودی و دیگری جنبه وجودی و از این جهت است که در معرض کون و فساد و حرکت و تغییر و تبدل هستند و از فقر بطرف غنا و از نقص بطرف کمال گرايند^۲ ضمناً کلمه انائیت یا انانیت که در کلمات فلاسفه دیده میشود مراد امری است که حافظ وحدت شخصیه و هویت وجودیه است

۴ - اس المطالب للناس فی استعمال الشیء ثلثه علم و کل منه اثنان فالکل ستة فما قسما احد هما هو الشارح وتانیهما هو الحقیقی فیطلب بما الشارح اولا شرح مفهوم اللفظ مثل ما الخلاء وما العنقا و بما الحقیقه تعقل ماهیه النفس الامر منه مثل ما الحر که و ما المكان وهی بسیطا انما سمی بسیطاً لان المطلوب به وجود الشیء والوجود المطلق بسیط و مرکباً ثبت لان المطلوب به الوجود المقید كالكتابة والتعجب ونحوهما للانسان والوجود المقید مرکب من الوجود والقید لمیه ثبوتاً اثباتاً حوت ای یطلب بلم علة الحكم والواسطه له وهی قسما واسطه فی الثبوت وواسطه فی الاثبات شرح منظومه ص ۳۱

بعضی از فلاسفه میگویند آن امر نفس است و عده دیگر میگویند اجزاء اصلیه است که همواره باین باقی مانده و در آخرت نیز محشور میشود و بنا بر این آنان اجزاء اصلیه را که شرح آن گذشت انانیت اشخاص میدانند

انتفاش - رجوع شود بکلمه تکاتف

انتقال - کلمه انتقال گاه اطلاق میشود بر حصول امری در امری دیگر مانند

انتقال صورت مائی بصورت هوائی و انتقال جنین بانسان

و گاه اطلاق میشود بر زوال حالتی و حصول حالتی دیگر مانند آنکه انسان جاهل

عالم شده که از جهل بعلم انتقال یافته است و بر امری که مکانی را ترک و بمکانی دیگر رود نیز انتقال گویند.

انتقال اعراض از محل بمحلی و از موضوعی بموضوعی دیگر محال است باین معنی

که عرض که پایدار بمحلی خاص میباشد بعینه بمحل دیگری منتقل نمیشود^۱

انحلال - یعنی برهم ریختن و متلاشی شدن فلاسفه میگویند انحلال هر موجودی

بواسطه بطلان صورت آن محقق میشود و انحلال هر امر مرکبی بوسیله بطلان صورت

ترکیبی آن حاصل میگردد نه بواسطه فناء و اجزاء آن زیر اجزاء در هر حال از بین نمیرود

بلکه صورتی را رها کرده و متلبس بصورت دیگری میشود

انسان عقلمی - چنانکه در زیر عنوان کلمه ارباب اصنام بیان شد.

افلاطون گوید: انسان حسی صنم و نمونه و پوتوی از انسان عقلی است و کلیه موجودات

طبیعی اصنام موجودات عقلانی و روحانی هستند و برای انسان افرادی است حسی و فردی است

عقلانی افراد حسی صنم و نمونه فرد عقلانی هستند.

میرداماد گوید انسان عقلی روحانی بوده و جمع اعضاء آن نیز روحانی است و انسان

طبیعی قشر و غلاف انسان محشور در آخرت است و باز گفته شده است که انسان طبیعی

ظل و شبه انسان نفسی اخروی است.

آنچه از کلمای فلاسفه بدست می آید آنکه آنان برای انسان سه وجود قائل اند

الف انسان حسی که در معرض فساد و فناء و زوال است.

ب - وجود عقلانی که همواره ثابت بوده و حقیقت انسان حسی است.

ج - وجود شبهی برزخی که فاصله میان آندو است که انسان نفسی هم مینامند.

انسان حسی ضم انسان نفسی و انسان نفسی ضم و نمونه انسان عقلی است

انسان موجود بوجود حسی را انسان سفلی هم نامیده اند و در هر حال گوید آنچه

محشور در آخرت است همان انسان برزخی است که انسان نفسی هم نامیده اند.^۱

آنچه از ظاهر کلمات فلاسفه فهمیده میشود اصطلاح انسان سفلی از اطلاقات

افلاطون است.

انسان کبیر - جهان وجود را بانظام جملی خود عرفاء تعبیر بانسان کبیر کرده اند

چنانکه از انسان بمعنای حیوان ناطق تعبیر بعالم صغیر شده است از آن جهت که تمام اعضاء

رئیسه جهان بزرگ در انسان موجود است و بالعکس^۲

باین معنی که نسبت عقل اول را بعالم بزرگ بمثابه روح نسبت بدن انسان و نفس کلیه را

بمنزله قلب عالم بزرگ میدانند.

انطباع - انطباع نزد اهل معقول بمعنای حلول اجزای چیزی در چیزی دیگر است و به همین

معنی است قول بانطباع در مورد حصول علم و وجود زهنی و در ابصار. در مورد وجود زهنی کسانی که

قائل بانطباع اند میگویند شبهی از موجودات خارجی در قوه مدبر که و ذهن انسان منطبق میشود یعنی

حلول میکند. در مورد ابصار بیرون انطباع میگویند شبه اشیاء خارجی در بصر منطبق شده و از این

راه ابصار حاصل میشود نهایت در مورد وجود زهنی و ابصار بنا بر قول بانطباع حلول عین اجزاء

۱ اسفار ج ۳ ص ۵۸ - قیسات ۱۱۳ - اسفار ج ۴ ص ۱۱۴

۲ - لابدان يعرف ان نسبة العقل الاول الى العالم الكبير و حقایقه بعینها نسبة الروح الانسانی

الى البدن و قوا و ان النفس الكلية قلب العالم الكبير كما ان الناطقه قلب الانسان و لذلك سمی

العالم بالانسان الكبير - شرح منظومه ص ۲۸ مبدی دره فاتیح خود که مقدمه شرح برد یوان

است گوید صوفیه گویند مجموع فلکیات و عنصریات بمنزله يك بدن است که عقل اول

روح او است و نفس کلیه قلب او و روحانیات و کواکب و ثوابت و غیر آن قوای او

شیء خارجی نیست بلکه شبه آنهاست

و گاه انطباع را بمعنای حلول عین اجزاء گرفته اند و در محل خود بیان خواهد شد که انطباع باین معنی محال است:

انفصال - انفصال یعنی کسته بودن در مورد چیزی که از شأن آن پیوسته بودن است و بعبارت دیگر انفصال در مقابل اتصال بوده و بمعنای عدم اتصال است در مورد چیزی که شأن آن اتصال است و چون انفصال مقابل اتصال است فلاسفه گویند: «الاتصال لا یقبل الا اتصال» زیرا شیء با مقابل خود جمع نمیشود چه آنکه انفصال را ضد اتصال بدانیم یا تقابل آن دو را تقابل عدم و بلکه بدانیم و در هر دو صورت اتصال قبول انفصال نمیکند زیرا قابل باید بعد از قبول امری با مقبول خود جمع شود و موقعیکه انفصال باشد اتصال از بین می رود و بالعکس. این قاعده که یکی از فروع قاعده کلیه «متقابلان دو امری هستند که از جهت واحد و در محل واحد جمع نمیشوند»

فلاسفه - بمنظور اثبات وجود هیولای اولی در اجسام بیان میکنند باین بیان که گفته اند ما جسمی واحد را میتوانیم باختیار خود درونیم کنیم و بدین ترتیب دو جسم موجود میشود در این صورت سؤال میکنیم که آیا جسم واحد زائل و دو جسم دیگر حادث شده است مسلم جواب منفی است زیرا با وجود آن میدانیم که همان جسم واحد درونیم شده است و دو جسم شده است مجدداً سؤال میکنیم که آیا آن دو جسم عین آن یک جسم اند باز جواب منفی است زیرا بالحس در میابیم که اول یک جسم بوده است و اکنون دو جسم شده است و بحکم این قاعده که «الاتصال لا یقبل الا انفصال» و بالعکس نمیتوانیم بگوئیم که جسم متصل واحد قبلی منفصل شده است و قبول انفصال کرده است و بعینه همان جسم اول است به اضافه انفصالی که عارض آن شده است پس ناچار باید در جسم یک امری باشد که با اتصال و انفصال هر دو موجود باشد و آن امر قابل انفصال و اتصال باشد و آن غیر از صورت جسمیه است زیرا گفته شد که صورت جسمیه زائل شد و دو صورت جسمیه دیگر موجود شد یعنی صورت جسمیه قابل انفصال نیست پس آن امری که قابل اتصال و انفصال است و در هر حال در جسم موجود است هیولا است.

انفعال یا ان ینفعل - انفعال یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت از تأثیری است که از فاعل در منفعل حاصل میشود و بعبارت دیگر انفعال بمعنای قبول اثر و متأثر شدن امری است از امری دیگر مانند تأثر آب از آتش «تسخن آب از آتش» چنانکه فعل عبارت از مؤثریت چیزی است در چیزی دیگر مانند تأثیر آتش در آب و در هر حال هر چیزی که در چیزی دیگر تأثیر کند حالت مؤثریت شیء را فعل و متأثریت شیء دیگر را انفعال یا ان ینفعل مینامند

انفعالات و انفعالیات - کیفیات محسوسه بیکی از حواس هر گاه از امور راسخه باشند یعنی با سرعت زائل نشوند انفعالیات نامیده اند و اگر از کیفیات راسخه نباشند و با سرعت زائل شوند انفعالات مینامند مانند زردی ترسان «یاء» در کلمه انفعالیات برای تأکید و مبالغه است^۱

انقلاب - انقلاب در عناصر بمعنای تبدیل صورتی بصورت دیگر است که کون و فساد نامیده اند:

آخوند گوید انقلاب صورت بصورت دیگر بطور تدریج انجام میشود نه بطور دفعی و بواسطه حرکت جوهریه که در هیولای احسام است به نحو ممتد و تدریج متحقق میشود و اگر حرکت جوهریه نمیبود انقلاب محال بود زیرا ممکن نیست که مثلاً بطور دفعی صورت آب تبدیل به هوا شود بلکه این عمل با حفظ وحدت ماده مخصوص و مشخص بطور تدریج انجام میگردد و اگر دفعی میبود وحدت اشیاء محفوظ نمی بود چنانکه طفل در اثر تبدلات خاص تدریجی جوان و پیر میشود و در عین حال وحدت شخصیه و هویت او محفوظ میماند بطوریکه گویند همان طفل است که مرد شده است^۲

شیخ الرئیس نیز گوید مراد از انقلاب عین آن نیست که امری معدوم شده و امری دیگر موجود شود بدون آنکه از شیء اول چیزی باقی ماند و اگر چنین باشد باید گفت امری معدوم شده و چیزی دیگر حادث شده است و نتوان منقلب الیه را منسوب به منقلب

۱ - دستور العلماء ج - ۱ - ۲۰۵

۲ - اسفار ج ۲ ص ۹۰

عنه دانست در صورتی که چنین نیست و مسا گوئیم مثلاً آب است که تبدیل به هوا شده است.

بلکه مراد از انقلاب آن است که آنچه موصوف بصفات خاص است همان امر موصوف به صفت دیگر شده است و قهراً چیزی از شیء اول باقی مانده که در شیء دوم موجود است و همان امر است که مصحح انتساب شیء دوم به شیء اول است^۱

انوار اسفهبديه - مراد نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقه فلكی یا انسانی^۲
انوار قاهره - شیخ اشراق عقول مجرد را بطور مطلق اعم از طولیه و عرضیه انوار قاهره نامیده است توضیح آنکه گوید از نور الانوار (ذات حق) بلا واسطه نور اول صادر شده است و از نور اول از جهت شهودش ذات حق را نور دوم و از جهت شهودش ذات نفس اول و از جهت شهودش ذات حق را بلا واسطه نور اول يك نور قاهر و بواسطه شهودش ذات حق را بلا واسطه نور اول قاهر دیگر و بواسطه شهودش نور اول را يك نفس و بواسطه شهودش ذات خود را نفس دیگر و به همین ترتیب هر چه وسائط زیاد تر شود تکثرات زیاد تر میشوند و عقول و نفوس طولیه خود منشأ صدور انوار عرضیه اند و در حال شیخ اشراق اصطلاح «انوار قاهره» را بر عقول بطور مطلق اطلاق میکند و از اصطلاح «الانوار القاهره الاعلون» عقول مجرد مترتب طولیه را اراده کرده و قواهر عالیه نامیده است

انوار قاهره سافله - مراد از این اصطلاح عقول متكافئه عرضیه است که

۱ - شفا ج ۲ ص ۴۵۰

۲ - فیکون مدبرها ای مدبر الافلاك نور مجرد ای عن المادة لاعن العالقة و علتها مجردة عنها وقد نسمة ای مدبر الفلك وهو نفسه الناطقة النور الاسفهبديه لانه باللسان الفهلوی زعيم الجيش ورأسه والنفس الناطقه رئیس البدن وما فيه من القوى ولهذا كانت اسفهد البدن

شرح حکمه الاشراق ص ۳۵۴

والنور الاسفهد لا يتصرف فی البرزخ الا بتوسط مناسبة ما هو مالها ای للنور الاسفهد

مع الجوهر اللطيف الذی سموه الروح - شرح حکمه الاشراق ص ۳۶۱

از آن تعبیر «بانوار متكافئه» هم شده است

همانطوریکه بیان شد فلاسفه مشاء در مقام بیان ترتیب نظام آفرینش نظر باشکالاتیکه در زمینه تکوین موجودات از ذات حق پیش آمده است نظام آفرینش را از مجردات شروع کرده اند توضیح آنکه در مقابل اصول مسلم خود که عبارت از اصل لزوم سنخیت میان معلول و علت باشد با توجه به قاعده «الوحد لا یصدر عنه الا الواحد» که مفاد آن این است که امر واحد از جمیع جهات نمیتواند که منشأ معلولات متکثره مختلفه گردد باین امر توجه کرده اند که چگونه حادثات و کائنات متکثره از ذات واحد من جمیع جهات پدید آمده است و با توجه باصل اول که لزوم سنخیت میان علت و معلول باشد متوجه شده اند که چگونه ممکن است حوادث متغیره که دستخوش تحولات و تغییرات اند از ذات ثابت ازلی وابدی پدید آیند بنابراین دو اشکال اساسی بر مبنای دواصل که پیش آمده است از این قرار

۱ کیفیت از ثبات حوادث ثبات

۲ کیفیت صدور متکثرات از ذات واحد

بمنظور دفع اشکال اول و حل آن فلاسفه هر يك نظریات خاصی ابراز کرده اند و برای دفع اشکال دوم نظم و ترتیب خاصی برای جهان آفرینش قائل شده و میگویند اول ما صدر عقل است و عقل مجرد و بسیط است و ابتدا يك عقل از ذات خدا صادر شد و طبعاً دو جنبه داشته که یکی جنبه امکان ذاتی و دیگری جنبه وجود غیري جنبه اول از جهت انتسابش بذات خود و جنبه دوم از جهت انتسابش بافریننده و مبدء اول است

از جهت انتسابش بذات خدا و مبدء اول عقل دوم و از جهت امکان ذاتی و انتسابش به خود نفس اول و همین طور تا برسد بعقل دهم و نفس نهم که آنها را عقول و نفوس طولیه مینامند و از جهات متکثره دیگری که خود بخود میان عقول و نفوس طولیه حاصل میگردد عقول و نفوس عرضیه پدید میآیند اشراقیان ترتیب نظام وجودی مشائیان را بر ترتیبی که فوق بیان شد بر مبنای اصل پذیرفته اند لکن میگویند جهات متکثره بمراتب زیادتر از آن چیزی است که مشائیان بیان کرده اند و از این جهت عقول و نفوس غیر محصور اند:

اشراقیان مجردات را اعم از عقول و نفوس انوار مجرد نامیده اند و عقول را بطور کلی

«انوار قاهره» نامیده و عقول طولیه را «انوار قاهره اعلون» و عقول عرضیه را «انوار قاهره سافله» نامیده اند.

در هر حال بعد از عقول و نفوس طولیه و عرضیه و صدور عالم اجسام در طرف جسمانیات نظام آفرینش عناصر و موالید شروع و در طرف مجردات عالم نفوس ناطقه و ملکوت و اشباح مثالیه است.

انوار قاهره - صوریه - مراد عقول عرضیه است که از آنها تعبیر بانوار قاهره سافله هم کرده اند چنانکه بیان شد.

انوار مجرده - شیخ اشراق از مجردات یعنی عقول و نفوس تعبیر بانوار مجرده کرده است و آنها را انوار الهیه میداند^۱

انوار مجرده مدبره - مراد از انوار مجرده مدبره نفوس ناطقه است اعم از نفوس ناطقه فلکی و با انسانی و هر گاه باقید کلمه انسان ذکر و گویند «الانوار المجردة المدبرة فی الانسان» مراد نفوس ناطقه انسانی است و گاه تعبیر «بانوار مدبره متصرفه» کرده اند و مشائیان تعبیر بنفوس مدبره کنند در مقابل نفوس کلیه که در ترتیب نظام آفرینش قائل اند^۲ در کلمات شیخ اشراق از نفوس ناطقه کایه تعبیر «بارواح مدبره» هم شده است

انوار مدبره برزخیه - مراد نفوس ناطقه است و برزخ از نظر اشراقیان اطلاق بر اجسام شده است.

انوار متکافه - مراد عقول و نفوس عرضیه است

انیات بسیطه - مراد عقول و نفوس اند که وجودات محضه و بسائط اند

انیات تعلقیه - مراد وجودات ممکنات است که صد را از آنها تعبیر بوجودات تعلقیه ارتباطی نموده است و بلکه صرف تعلق و ربط میداند.

انیات روحیه - مراد موجودات روحانی و مجردات یعنی عقول و نفوس اند.

اوسط - حد وسط در صغری و کبری قیاس را حد اوسط هم میگویند زیرا اواسطه

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۶۸

۲ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۳۴ - ۳۵۱ - ۳۶۹ - ۳۰۴ - ۲۸۳

در سرایت و جریان حکم از اکبر با صغراست.

اول ماحلق - اولین مخلوق را فلاسفه منشأ عقل اول میدانند و میگویند «الاول لاماهیة لده» یعنی ذات اول که هبده المبادی است وجود محض و بسیط است و او را ماهیتی نیست و در هر حال مشائیان اول ماحلق را عقل اول و اشراقیان نور اول یا قاهر اول نامیده اند.

حکماء فرس دومین مخلوق را «اردیبهشت» و سومین را «شهریور» و چهارمین را «اسفندارمذ» و پنجمین را «خرداد» و ششمین را «هرداد» نامیده اند^۱

اولیات - تصدیقات و تصورات بدیهی و قضایای ضروری را اولیات میگویند زیرا حصول و بدست آمدن آنها ضروری بوده و نیازی ب فکر و تأمل و استدلال ندارند.

و نیز از آن جهت اولیات میگویند که قابل تعریف نیستند و تعریفاتی که برای آنها شده است همه آنها تعریفات دوری است زیرا تمام مسائل برهانی بازگشت به بدیهیات می کنند و بدیهیات خود اصولی میباشند که نیازی به برهان ندارند مانند قضایای «النقیضان لایجتمعان ولا یرتفعان» و اصل «هوهویت» و غیره که از قضایای اولیه اند و مستندا کثیر بر همین و استدلال اند^۲

اهرمن - حکماء فرس معتقد بدو اصل بودند که یکی نور و دیگری ظلمت باشد و بعدا ظلمت را «اهرمن» و نور را «آهور مزدا» نامیده اند و از آن دو بخدای خیر و خدای شر تعبیر کرده اند.

و شاید اینکه بعضی از فلاسفه از وجود تعبیر بخیر مطلق کرده اند منشأ آن همان فلسفه حکماء فرس در مورد خدای خیر و خدای شر باشد.

ای - مطلب ای یعنی پرسش از مابه الامتیاز و فصل و جوهریت اشیا چنانکه گویند «الانسان ای شیء هوفی ذاته یافی جوهره» و مراد این است که آنچه مخصوص به انسان

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۲۱ در کلمات شیخ اشراق نقل از حکماء فرس در مقام نام گذاری موجودات مترتبه فقط نام موجود و صادر اول تا ششم برده شده است

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۹۱

واذاتیات مختصه او است بیان شود .

ایجاد - در دستورالعلماء ایجاد مرادف با ابداع آمده است

صدرا میگوید: غرض از ایجاد عالم ایصال هر ممکنی بکمال مطلوب خود میباشد و عبارت دیگر غرض از ایجاد افاضه جود و سیر ممکنات از مراتب دانیه خود باعلی مرتبه کمال و بدرجه خیر محض و وصول باعلی مراتب ممکن میباشد و در هر حال صدرا ایجاد را مرادف باخلق قرار داده است و لکن از بررسی کلمات او و سایر فلاسفه مستفاد میشود که ایجاد اعم از ابداع و اختراع و تخلیق بمعنای اخص میباشد^۱

ایس - ایس یعنی وجود در مقابل لیس یعنی عدم:

ایس دهری - ایس دهری یعنی وجود دهری میرداماد میگوید فلك اقصی از جو

لیس مطلق و جوف عدم صریح خارج و در فضای ایس دهری قرار گرفته است .

ایساغوجی - ایساغوجی کلمه مرکب است و از سه جزء ترکیب یافته است:

۱ - ایس

۲ - اغو

۳ - اجی

معنای جزء اول «تو»

معنای جزء دوم «من»

و جزء سوم «انجا» میباشد و بعد از ترکیب از معنای اصلی خود نقل شده و بمعنای

کلیات خمس آمده است

بعضی میگویند کلمه ایساغوجی يك کلمه است و معنای آن «گل پنج برک است»

و از این جهت به کلیات خمس اطلاق شده است و در هر حال کلمه ایساغوجی بیونانی بمعنای

گل پنج برک است^۲

ایسن - این یکی از مقولات نه گانه عرضی است و آن عبارت از بودن چیزی است

۱ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۲۳ - اسفار ج ۲ - ۱۵۹

۲ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۲۷

در مکان معین و مخصوص

بعضی میگویند «این» عبارت از نسبت چیزی است بمکان

شیخ میگویند «این» بر دو قسم است یکی حقیقی که عبارت از بودن شیء است در مکان

معین و محدود و مخصوص بخود و دیگری غیر حقیقی و آن عبارت از بودن شیء است در مکان بزرگتر از خود^۱

۱ - قطب الدین گوید این بودن شیء است در مکان - درة التاج بخش سوم ص ۹۷

حاجی گوید هیئتة تحصل من کون الشیء فی المكان این - شرح منظومه ص ۱۳۸

و مخلوط با ماهیات اندو در هر حال بعضی اوقات باشیائیکه در مرتبه وجودی اعلی و اشرف اند مانند عقول و نفوس مجرد و وجودات بخته گویند

بخت - این کله اغلب مرادف با کله اتفاق آمده است و چنانکه اشار شد بعضی از فلاسفه مانند زیمقر اطیس معتقد بودند که کرات و عوالم نامتناهی نبوده و از برخورد عده زیادی از اتمها بر حسب اتفاق بوجود می آیند. وجودات و کائنات عالم تابع غایت و غرضی نیستند و منبعث از علل خاص و تابع نظام معینی نمی باشند این عده را قائلین به بخت و اتفاق نامیده اند^۱

بداء - یعنی ظهور امری یا رأیی بعد از خفاء آن. این مسئله یکی از مسائل کلامی است و مبنای بحث آن چنین است که آیا بداء در باره خدای عالم جائز است یا نه باین معنی که ممکن است خدای متعال امری را مقرر گرداند و بعداً انصراف حاصل کند متکلمان اغلب میگویند انتساب بداء باین معنی بذات حق در حکم کفر است و از طرفی خود در شرایع این گونه اموردیده شده است لذا در فکر توجیه و تفسیر آن در باره ذات حق افتاده اند و گفته اند بداء در مورد خدا باین معنی است که بندگان امری و حکمی را طوری تصور کنند و حال آنکه در لوح محفوظ غیر از آن باشد و چون آنچه مرقوم در لوح محفوظ است از بندگان مخفی است لذا توجه بدان ندارند و خلاف آنرا در لوح محو و اثبات و یا عالم قدر 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 کسانی که در حق خدا بدارا جایز میدانند و گفته اند که مانعی نیست که خدا حکمی را صادر کرده و بعد از مدتی مخالف آن حکمی دیگر صادر نماید و کاری را بخواهد و قبل از انجام آن خلاف آنرا بخواهد

بدعت - هر امر تازه را بدعت گویند بدعت در امور مذهبی باین معنی است که کسی خلاف اصول مسلمة مذهب امری را ایجاد و وارد در مذهب نماید

ب

باطل - این کلمه در مواردی چند بکار برده میشود الف - هر امری که نادرست باشد ب - امری که مورد اعتنا و توجه نباشد ج - امری که بی معنی و لغو باشد از نظر فلاسفه هر فعلیکه مطابق و موافق با غایت مناسب آن نباشد یعنی مناسب با غایت مالا جله الحركة نباشد باطل است و بعبارت دیگر هر گاه غایت مناسب با مبادی فعل محقق نشود آن فعل انجام شده باطل است بعضی بدون قید کلمه مناسب میگویند هر گاه فعلی منتهی بغایت مطلوب بغی مالا جله الحركة نشود آن فعل باطل است

باعثه - یکی از قوای محرکه حیوانی را قوه باعثه یا باعثه بطور مطلق نامیده اند و آن عبارت از قوه ایست که بدن بال قوه شوقیه حاصل و انگیزنده حیوانات برای انجام فعل میباشد^۱

بخت - این کلمه در سخنان فلاسفه مرادف با محض آمده است چنانکه گویند ذات حق وجود بخت است یعنی وجود محض و غیر مشوب با ماهیت است یعنی مرکب از ذات که یکی وجود و دیگری ماهیت باشد نیست و یا گویند نفس و موجودات بالاتر از آن وجودات بخته اند یعنی از جهت تجرد محضی که دارند مثل آنکه وجودات محضه غیر مشوب

بدیهی - تصورات و تصدیقاتیکه حصول آنها متوقف بر کسب و استدلال نباشد

بدیهیات میناهند و آنها بر شش قسم اند.

الف- اولیات

ب- فطریات

ج- مشاهدات

د- متواترات

ه - حدسیات

و- تجربیات

برزخ - در لغت بمعنای حائل و واسطه میان دو چیز است و عالم مثال را از آن جهت

عالم برزخ میگویند که حاجز میان اجسام کثیفه و عالم ارواح مجرد است و حد فاصل میان دنیا و آخرت را نیز برزخ میگویند

برازخ خاضعه - این اصطلاح را شیخ اشراق بر عناصر جسمانی اطلاق کرده است

باعتبار آنکه عناصر جسمانی در مقابل افلاک و اجرام علوی خاضع بوده و متأثر از برازخ علویه اند.

گاهی از عنصریات تعبیر به «برازخ قابسه» شده است باعتبار آنکه عنصریات انوار خود را از افلاک اقتباس مینمایند.

برزخ خافی - کلمه خافی مرادف بامظلم است در کلمات شیخ اشراق کلمه

خافی گاه بدنبال جسم آمده است «الجسم الخافی» و گاه بدنبال برزخ «البرزخ الخافی» و در هر حال مراد جسم غیر منیر و مستتیر است که گاه از آن تعبیر به «الجواهر الغاسق» کرده است

برازخ قاهره - مراد از برازخ قاهره افلاک و اجرام علوی اند که مسلط بر

عناصر و عنصریات و موالید ثلث اند.

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

شده است^۱

برزخ مثالی - مراد از اصطلاح برزخ مثالی عالم مثال است که برزخ میان عالم

ارواح مجرد و جسمانیات است

و بر مرتبه کمال روح حیوانی که فاصله میان نفس ناطقه و روح حیوانی در مرتبه پست است اطلاق شده است.

و بر روح حیوانی در مرتبه اول و ادنی خود از آن جهت که فاصل میان قلب و روح انسانی است اطلاق شده است^۲

محمی الدین عربی کلمه برزخ را در دو مورد بکار برده است یکی عالم برزخ که محل انتقال ارواح بعد از مفارقت از بدن میباشد و دیگری حد فاصل میان ارواح مجرد و اجسام^۳. شیخ شهاب الدین کلمه برزخ را بطور مطلق بر اجسام اطلاق کرده است و از وجود تعبیر بنور و از ماهیت تعبیر به ظلمت و از جسم تعبیر به برزخ کرده است^۴

۱- و اما حکماء الاشراف فی عبور عن الاجسام الفلکیه و العنصریه بالبرازخ العلویه و السفلیه و اما عندنا و عند اهل الشرع و اهل المعرفة فالبرازخ هو الصورة المجردة عن المادة دون المقدر - شرح منظومه ص ۱۸۳

البرازخ العلویه یعنی الافلاک - شرح حکمة الاشراف ص ۴۰۲ - و ان اقتضى البرزخ ای الجسم شرح حکمة الاشراف ص ۳۰۰

۲- اسفار ج ۴ ص ۱۱۶

۳- اسفار ج ۱- ۱۰۸ علیک ان تعلم ان البرزخ الذی یکون فیہ الارواح بعد المفارقة من النشأة الدنیویة هو غیر البرزخ الذی بین الارواح المجردة و بین الاجسام شرح فصوص قیصری ص ۳۲

۴- کل جسم اما ان یکون فardاً ای منفرداً یعنی البسیطة و هو ما لا ترکیب فیہ من برزخین مختلفین کالافلاک و العناصر و اما ان یکون مزدوجاً ای مرکباً اذا ازدواج هو الاجتماع و الت ترکیب کالموالید الثلاثة و کل فارد اما ان یکون حاجزاً و هو الذی تمنع النور بالکلیة و اما الطیفاء و هو الذی لا یمنعه اصلاً و اما مقتصداً و هو الذی یمنعه منعاً غیر تام - شرح حکمة الاشراف ص ۳۰۲

برازخ مستقله - مراد از این اصطلاح افلاك است در مقابل برازخ غیر مستقله که کواکب اند زیرا قدام کواکب را از جهت آنکه مرکز کوز در ثخن افلاك میدانستند برازخ غیر مستقله نامیده‌اند و همانطور که بیان شد از مجموع افلاك و کواکب تعبیر به برازخ علویه کرده‌اند.

بعضی از فلاسفه مشاء اصطلاح «البرازخ العلویه» را اطلاق کرده‌اند بر عالم مثال

برزخ میت - مراد جمادات است^۱

برق - فلاسفه قدیم در مورد کیفیت و چگونگی حدوث برق میگویند برق عبارت از اشتعالی است که از اصطکاک و برخورد شدید مواد ترا بی‌دخان صاعد و انشعافی که در اثر مدافعه مواد دخانی و ترا بی‌حاصل میشود.^۲

برهان - برهان بمنای حجت و دلیل است و نزد منطقیان قیاسی است که مقدمات آن از یقینات باشد اعم از آنکه از بدیهیات یا اکتسابیات که منتهی بدیهیات میشود باشد برهان یکی از ضاعات خمس است رجوع شود بکلمه ضاعات خمس.^۳

برهان اسدواحضر - یکی از براین ابطال تسلسل را برهان اسدواحضر مینامند و بیان آن از این قرار است

تمام سلسله غیر منتهای در این حکم که هیچیک از آن سلسله موجود نمیشوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از آن موجود باشد مساوی و مشترک اند پس مجموع آنها هم موجود نمیشوند مگر آنکه واحدی دیگر قبل از وجود آنها موجود باشد و آن علت محضه است.^۴

برهان ان - برهان ان عبارت از برهان و طریقه استدلال از راه معلول جهت کشف علت است و این نوع برهان برهان اکتشافی است.

۱ - فی احکام هذا البرازخ ای الاجسام البرزخ المیت ای الجماد و هو جسم الذی لیس فیه ...

شرح حکمة الاشراف ص ۳۲۲

۲ - شفا ج ۱ - ۲۷۲

۳ - دستور العلماء ج ۱ - ۲۳۶

۴ - اسفار ج ۱ ص ۱۵۰

برهان انضمام - برهان انضمام یکی از براینی است که بمنظور ابطال جزء لایتجزی اقامه شده است و بیان آن از این قرار است.

هر گاه چند جزء از اجزاء را ضمیمه یکجزء کنیم دو فرض میتوان کرد.

الف - بجزء اول یعنی منضم الیه چیزی افزود شود. ب - به جزء اول چیزی افزوده نشود این دو فرض را بر پیروان اثبات و وجود جزء عرضه میکنیم و سؤال میکنیم که آیا بجزء اول چیزی افزوده میشود یا نه در صورتیکه جواب منفی باشد تداخل محال لازم میاید و لازم میاید که تمام جهان جسمانی یکجزء باشد و در نتیجه جسمی موجود نباشد زیرا آنها جزء را جسم نمیدانند و اگر جواب مثبت باشد یعنی آنکه بحجم جسم چیزی افزوده میشود و در نتیجه هر اندازه از اجزاء ضمیمه هم شوند بر حجم جسم افزوده میشود «بر حجم منضم الیه» در این صورت قهراً برای هر يك از آن اجزاء حجمی خواهد بود و تجزیه و تقسیم میشوند^۱

برهان ترتب - برهان ترتب یکی از براین ابطال تسلسل میباشد و بیان آن از این قرار است

سلسله غیر منتهای مفروض از علل و معلول بر حسب اقتضای ترتب بایستی بنحوی باشد که هر گاه هر يك از احاد آن سلسله منتفی گردد مراتب بعدی آن نیز خود بخود منتفی گردد زیرا هر مرتبه از مراتب بعد مترتب بر مرتبه قبل است و الا ترتبی در کار نخواهد بود :

این حکم در تمام مراتب سلسله جاری است و بنا بر این بحکم عقلی کلی میتوان گفت که تمام مراتب سلسله باید طوری باشد که هر مرتبه از مراتب قبل علت وجودی مرتبه بعد خود باشد و با انتفاء آن مراتب بعدی منتفی شوند و بنا بر این ناچار باید مبدئی باشد که با فرض انتفاء آن تمام سلسله منتفی شود و با فرض وجود سلسله (یعنی فرض این است که سلسله موجود است)

آن مبدء موجود میباشد و آن مبدء ناچار باید طوری باشد که قبل از آن مرتبه یا واحدی غیر از آن نباشد و الا باز هم احتیاج بمرتبه قبل خواهد داشت :

و اگر فرض شود که چنین مبدئی اصولاً موجود نباشد لازم میاید که هیچیک از احاد سلسله

موجود نباشد زیرا وجود و عدم سلسله بنا بر آنچه مذکور شد بسته باحد مراتب قبل است. و بالاخره هر گاه منتهی بمبدئی که ازلی و ابدی و دائم الوجود باشد نگردد لازم میاید که هیچیک از آحاد سلسله موجود نباشد و در نتیجه سلسله موجود نباشد و این خلاف فرض و واقع است.

برهان تضایف - برهان تضایف یکی از براهینی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه کرده اند و بر اصل تقابل تضایف استوار است باین بیان .
شکی نیست که تقابل میان علت و معلول تقابل تضایف میباشد و در این صورت اگر فرض شود که سلسله علل و معلول منتهی بمبدئی که علت محض باشد نشوند و هر يك از مراتب سلسله را که فرض کنیم معلول ما قبل و علت ما بعد خود باشد از دو جهت مورد نظر و توجه قرار میگیرند

الف - نظر بمراتب سلسله در جهت مبده و ما قبل خود .

ب - نظر بمراتب سلسله در جهت خلاف مبده یعنی ما بعد خود .
با توجه بدو مقدمه و جهات فوق میگوئیم .

هر يك از مراتب سلسله را که از جهت استناد آن بمقابل خود مورد لحاظ قرار قرار دهیم در میابیم که معلول محض است در صورتیکه بحکم تضایف میان علل و معلول محال است که معلول بدون علت باشد و ناچار بایستی منتهی بعلت محض گردد که خود معلول نباشد: در جهت دیگر یعنی از جهت استناد آن بما بعد چون باعتبار و جهتی علت است لذا ذاتاً معلول است و تضایف حقیقی برقرار میشود .

بعضی این برهان را باین طریق بیان کرده اند .

هر يك از آحاد سلسله را که نهایت فرض کنیم معلول محض ما قبل خود میباشد و چون نهایت و آخر فرض کرده ایم جنبه علالت ندارد و بنا بر این هر يك از آحاد سلسله را که مورد لحاظ قرار دهیم بدون استناد بما بعدش معلول محض خواهد بوده و لازمه معلول محض بودن علت محض داشتن است بحکم تضایف و در نتیجه موقعی میان آن تضایف برقرار میشود که علت محضی داشته باشد .

بعبارت دیگر هر يك از آحاد سلسله را که فقط باستناد بما قبل خود مورد نظر قرار دهیم و یا هر واحدی از مرتبه را نهایت قرار دهیم یعنی باستناد بما قبل خود مورد لحاظ قرار دهیم و فرض کنیم که آن واحد نهایت است در این صورت آن واحد معلول محض بوده و طالب علت محض است .

این امر عقلا درست است که مثلاً یکمرتبه هزار از آن سلسله را مورد نظر قرار دهیم و در این فرض واحد هزارمین آخرین واحد مرتبه هزار است و محققاً آن واحد معلول محض است و طالب علت محض خواهد بوده بحکم تضایف

در هر حال بر حسب فرض هر واحدی را باستناد بمقابل خود مورد توجه قرار دهیم معلول محض است و موقعی تضایف برقرار میشود که علت محض داشته باشد^۱

برهان تطبیق - برهان تطبیق را فلاسفه برای اثبات تناهی ابعاد اقامه کرده اند و برای ابطال تسلسل نیز بکار برده شده است ساده ترین طریق بیان آن از این قرار است .
دورشته ممتد متوازی فرض میشود و قسمتی از یکی از آن دورشته مفروض قطع و جدا میشود و بعد رشته مقطوع و ناقص منطبق بر رشته غیر مقطوع میشود (از طرفی که از رشته دیگر قسمتی قطع شده است) در این صورت مسلم است که رشته که قسمتی از آن قطع شده است بهمان اندازه که جدا شده است در طرف دیگر کوتاه تر از رشته دیگر است و آن دیگر بهمان اندازه بزرگتر است و نتوان گفت با این فرض هم هر دو مساوی اند زیرا مساوی کامل با ناقص عقلاً محال است

و بحکم آنکه زائد بر متناهی باندازه متناهی خود متناهی است در نتیجه لازم میاید که رشته کامل و ناقص هر دو متناهی باشد

فرض دیگر آنکه بعد از قطع قسمتی از یکی از دورشته سؤال میشود که آیا رشته مقطوع مساوی بارشته غیر مقطوع است یا نه اگر جواب مثبت باشد مساوی کامل و ناقص لازم آید و اگر جواب منفی باشد سؤال میشود چه اندازه بزرگتر است ناچار جواب داده میشود که بمقدار مقطوع و در نتیجه بهمان اندازه بزرگتر است که از رشته دیگر قطع شده است و این امر

خود مستلزم متناهی بودن است

برهان تمناع - برهان تمناع برهانی است که متکلمان جهت اثبات توحید اقامه کرده‌اند باین بیان که هر گاه در جهان وجود دو خدا موجود باشد قهراً هر يك مانع کار دیگری است و هر يك خلاف نظر دیگری می‌خواهد قدرت نمائی کند و خلاف او را اراده کند و در نتیجه هر يك مانع کار و اراده دیگری است و لازم آید که هیچ کاری انجام نشود^۱

برهان جهات - برهان جهات و متحد یکی از براهین ابطال جزء لایتجزی است

و خلاصه بیان آن چنین است

هر يك از اجزاء مفروض ناچار در چیزی بوده و دارای وضعی خاص می‌باشد و بالاخره دارای جهات و حدود و اوضاعی خواهد بود که عبارت از فوق و تحت و یمن و يسار و غیره باشد و ناچار هر يك از این جهات غیر از جهت دیگر است و این خود نوعی از تقسیم است^۲

برهان حیثیات - برهان حیثیات یکی از براهین ابطال تسلسل است و بیان

آن بدین ترتیب است

هر يك از سلسله علل و معلول را که مورد نظر قرار دهیم محصور بین دو حاصر است باین معنی که نسبت بما قبل خود معلول و نسبت بما بعد خود علت است و محصور است بین مرتبه قبل و مرتبه بعد و در نتیجه متناهی است پس هر مرتبه و واحدی را که از سلسله مورد لحاظ قرار دهیم همین حال را دارد یعنی محصور بین حاصرین است و چون «حکم الامثال فی ما یجوز و فیما لا یجوز واحد» است حکم يك مرتبه در تمام سلسله جاری است و در نتیجه همه سلسله متناهی است توضیح آنکه.

مجموع آن سلسله از مراتبی تشکیل شده است که هر يك محصور بین حاصرین و متناهی‌اند و بنا بر این مجموع سلسله هم که از امور متناهی تشکیل شده است متناهی است و هر مرتبه را که مورد توجه قرار دهیم دارای بدایت و نهایت است و متناهی است پس مجموع هم متناهی

۱ - دستور العلماء ج ۱ ص ۲۴۳

۲ - اسفار ج ۲ - ص ۱۰۳

است^۱

برهان سلمی - برهان سلمی یکی از براهین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان. زوایه منفرجه فرض می‌شود که دو ضلع آن بطور بی نهایت امتداد یابد و هر اندازه که دو ضلع آن امتداد یابد بهمان اندازه هم فواصل میان دو ضلع افزوده می‌شود و در نتیجه هر گاه امتداد دو ضلع بی نهایت باشد آخرین فاصله آن دو از یکدیگر نیز بی نهایت خواهد بود در صورتیکه محصور بین دو حاصر است که عبارت از دو ضلع باشد و محصور بودن با غیر متناهی بودن آن منافات دارد یعنی محال است که امریکه محصور بین حاصرین می‌باشد نیز متناهی باشد زیرا معنی غیر متناهی بودن این است که حد و حصری نداشته باشد.

برهان صد یقین - برهان صدیقین یکی از براهین اثبات صانع و ذات واجب

و توحید خدای عالم است.

این برهان طریقه و روش انبیاء و اولیاء است که از وجود اثبات وجود کرده‌اند

و ساده‌ترین طرق بیان آن چنین است،

وجود اصل و تقرر هر چیزی است و حقیقت واحد یعنی بسیط است که میان افراد آن اختلاف ذاتی نیست و اختلاف آنها در مراتب به کمال و نقص و شدت و ضعف و غنی و فقر است و بامور زائد بر وجود است که عبارت از حدود و امور اعتباری و ماهوی است.

و بالجمله وجود امری است و احدی متصل در عین که اختلاف در آن به کمال و نقص و شدت و ضعف است و آخرین مرتبه وجود کامل که فوق آن کمالی نیست مرتبه می‌باشد که متعلق بغیر نیست و اتم و کامل از آن متصور نیست و تمام مراتب دیگر محتاج بآن می‌باشند و در محل خود بیان شده است که مرتبه کمال قبل از نقص و مرتبه فعل مقدم بر قوت و وجود مقدم بر عدم است زیرا هر ناقصی متعلق بغیر و محتاج بتمام است و از این جهت فعل مقدم بر قوت و کمال مقدم بر نقص است. و نیز بیان شد که مرتبه کمال هر شیئی همان شیئی است با چیزی زیادتر و در حقیقت وجود کامل حاوی تمام مراتب مادون است باضافه امری دیگر که کمال او است و در نتیجه مرتبه کمال محتاج بغیر نیست و واجب است

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۱۵۰

و مراتب ناقصه محتاج بغير و ممكن اند و قوام آنها بمرتبه كمال واجب است. توضیح آنكه.

الف - وجود امری است واحد و بسیط و متأصل در خارج و دارای مراتب مختلف نقص و كمال و شدید و ضعیف

ب - مرتبه كامل هر چیزی حاوی مرتبه ناقص است با ضافه امری دیگر كه كمال آن مرتبه است ج - هر كاملی بی نیاز از ناقص است و هر ناقصی نیازمند بکامل

د - هر معلولی فیض و پیر توی از علت خود میباشد و هر علتی واجد جمیع مراتب معلولات خود میباشد.

ه - مرتبه فوق التمام مرتبه ایست كه فوق آن مرتبه دیگر نباشد.

و - تمام موجودات در سیر و حرکت خود بطرف كمال مطلق میروند كه فوق آن كمالی نیست و در مراتب نزولی هر معلولی پیر توی از ما فوق خود میباشد و در مرتبه صعود هر مرتبه واجد مرتبه مادون و فائض بمرتبه مادون است و آخرین مرتبه كه فوق تمام است فائض بر تمام موجودات و واجد تمام آنها است زیرا مرتبه فوق تمام بی نیاز از غیر است زیرا در مرتبه فوق «تمام اشیاء است»

ز - تمام مراتب مادون باختلاف مراتب كه میان آنهاست همه محتاج بمرتبه كامل و فوق تمام و كمال اند

و بالمجمله مرتبه فوق كمال و تمام موجود كه مبدء و ملجأ و مرجع و مفیض و موجد تمام مراتب وجود است واجب الوجود است و آن مرتبه اصل و حقیقت وجود است^۱

برهان فصل و وصل - برهان فصل و وصل یکی از براهین اثبات وجود هیولا

است و بیان آن مبنی بر مقدماتی است

الف - هیچ امری مقابل خود را قبول نمیکند یعنی هیچ امری با مقابل خود جمع نمیشود و بنا بر این اتصال كه مقابل انفصال است قبول انفصال نمی كند زیرا انفصال اگر وجودی باشد ضد اتصال است اگر عدمی باشد مقابل اتصال است از باب تقابل عدم و ملكه و در هر

حال با اتصال جمع نمیشوند

ب - قابل هر چیزی بعد از قبول هم باید مانند حال قبل از قبول موجود باشد و حال آنكه جسم متصل كه دارای حالت اتصالی است بعد از انفصال مانند حالت قبل از قبول نیست زیرا قبل از عروض انفصال متصل بوده و اکنون متصل شده است بعد از ذکر این دو مقدمه میگوئیم

كه بالحس و الوجدان اگر جسمی زاده نیم کنیم نمیتوانیم بگوئیم كه جسمی زائل شده و دو جسم دیگر حادث شده است و دو جسم حادث شده بطور کلی مابین و غیر جسم واحد قبلی است و نمیتوان گفت كه همان جسم واحد قبلی است زیرا قبل از انفصال يك جسم بوده است و اکنون دو جسم شده است و در عین حال آن دو جسم هم كه پدید آمده است از همان يك جسم است نه آنكه جسمی معدوم شده و دو جسم دیگر بوجود آمده است پس در نتیجه آنچه موجب این همانی است یعنی انتساب دو جسم پدید آمده بیک جسم قبلی است امری باید باشد كه از جسم واحد قبلی در دو جسم پدید آمده بعد موجود باشد و با اتصال و انفصال هر دو موجود باشد این امر مسلم «صورت جسمیه» نیست زیرا صورت جسمیه بحکم مقدمه دوم قابل انفصال نیست و صورت اتصالیه جسمیه از بین رفته است و دو صورت جسمیه دیگر پدید آمده است و بنا بر این

آن امر باقی را در هر دو حال هیولا مینامیم

برهان مسامته - این برهان یکی از براهین اثبات تناهی ابعاد است باین بیان كه از مرکز كره يك خط متناهی خارج میشود و موازی با آن خط دیگری غیر متناهی از خارج كره رسم میشود و كره حرکت میکند بطوریکه خط خارج از مرکز كره مسامت با خط غیر متناهی خارج از خارج كره قرار گیرد ناچار باید در خط غیر متناهی نقطه باشد كه اولین نقطه مسامته باشد و وجود چنین نقطه با فرض غیر متناهی بودن خط خارج از خارج مرکز كره محال است زیرا هر نقطه كه در خط غیر متناهی فرض شود كه اولین نقطه مسامته است ما فوق آن نقطه دیگری هست كه ممكن است آن اولین نقطه مسامته

باشد و خط خارج از خارج کره در آن نقطه مسامت شده باشد قبل از مسامت شدن آن با نقطه زیرین و با فرض غیرمتناهی بودن هر نقطه را که فرض کنیم فوق آن نقطه است که ممکن است آن اولین نقطه مسامته باشد و فوق آن نیز نقطه است که ممکن است آن اولین نقطه مسامته باشد و فوق آن نیز در نتیجه نمیتوان اولین نقطه مسامته را تعیین کرد و لازم میآید که مسامته حاصل نشود بعد از کلمه مسامته توضیح مختصری داده خواهد شد

برهان بر ملتقی - این برهان یکی از برهین ابطال جزء لایتجزی است و بیان

آن چنین است

هر گاه سه جزء از آن اجز را فرض کنیم به نحوی پهلوی هم قرار گیرند که دو تایی از آنها پهلوی به پهلوی هم باشند و یکی یعنی جزء سوم بر ملتقای آن دو قرار گیرد دو شق و فرض پیش میآید.

الف - آنکه جر سوم که بر ملتقی است مماس با دو جزء دیگر یعنی دو جزء پهلوی به پهلوی باشد
ب - آنکه جزء بر ملتقی مماس با دو جزء دیگر نشود

شق دوم خلاف فرض است زیرا فرض این است که جزء سوم بر ملتقی باشد و لازمه بر ملتقی بودن مماس بودن با دو جزء دیگر است و از شق دوم تجزیه لازم میآید

برهان وسط و طرف - این برهان را گاه برای ابطال جزء اقامه کرده اند و گاه بمنظور اثبات تناهی سلسله علل و معلول بکار برده اند البته در هر يك از دو مورد بیان و طریقه آن با مورد دیگر فرق میکند.

طریقه بیان آن بمنظور ابطال وجود جزء لایتجزی چنین است که سه جزء از اجزاء لایتجزی مفروض را پهلوی هم میگذاریم دو شق و فرض پیش میآید

الف - جزء وسط حاجب از تماس و بر خورد با دو جزء دو طرف باشد

ب - جزء وسط حاجب و مانع از تماس و برخورد دو طرف نباشد فرض دوم مستلزم تداخل است و معنای تداخل این است که چند جزء یا جسم در يك جزء داخل شوند بطوریکه بحجم جزء یا جسم اول یعنی متداخل فیه هیچ افزوده نگردد و این امر محال است زیرا با این فرض تمام اجسام در يك جزء قرار گیرند و شق اول که فرض حاجب و مانع بودن جزء وسط

از تماس است موجب تقسیم و بلکه خود تقسیم است زیرا لازمه اش این است که جزء وسط یکطرفش مماس با یکی از دو جزء در دو طرف باشد و طرف دیگرش با جزء دیگر و این امر خود تقسیم است.

اما طریقه بیان آن برای ابطال تسلسل چنین است که گویند:

هر گاه سلسله علل و معلول غیر متناهی باشند لازم میآید اواسطی باشد بدون اطراف زیرا هر يك از آحاد و مراتب سلسله وسط است میان سابق و لاحق از آن جهت که معلول سابق و علت لاحق است بطور بی نهایت مفروض و هر يك از آنها که بدین سان اند یعنی از جهتی دیگر معلول باشند در نتیجه لازم میآید که همه وسط باشند در صورتیکه هر وسطی را طرفی است و وسط بدون طرف محال است پس ناچار باید طرفی باشد که خود از جهتی دیگر وسط نباشد یعنی علتی باشد که خود معلول از چیزی نباشد و طرف همه این اوساط باشد زیرا وسط مضاف طرف است و متضایفان باید متکافئان باشند و محال است وسطی بدون طرف و طرفی بدون وسط موجود باشد.^۱

بسیط - کلمه بسیط دارای معانی مختلف بوده و بر امور مختلف اطلاق میشود از این قرار:

الف - آنچه جزئی نداشته باشد مانند ذات حق تعالی که بسیط حقیقی است.

ب - آنچه از اجسام مختلف الطبایع ترکیب نیافته باشد مانند افلاک و هر يك از عناصر در حال خلوص و عدم اختلاط با عنصری دیگر.

ج - آنچه اجزائش به نسبت بغیرش کمتر باشد که بسیط اضافی هم میگویند.

د - آنچه مرکب از وجود و ماهیت نباشد یعنی وجود محض باشد و مشمول عنوان هر ممکنی مرکب از دو جزء یکی وجود و دیگری ماهیت نباشد و منحصر بذات حق تعالی است

ه - آنچه جسم و جسمانی نباشد مانند عقول و نفوس

در هر حال کلمه بسیط از نظر مفهوم عام خود مقابل مرکب است و در موارد

مختلف معانی مختلف دارد مثلاً هر گاه گفته شود «العناصر البسيطة» مراد عناصر اربعه در حال محوضت و عدم آمیختگی بایکدیگر است و هر گاه گفته میشود «اجزاء اولیه عالم بسائط اند» مراد عناصر است بطور مطلق اعم از فلکی و غیره و هر گاه گفته شود «الحرکة البسيطة» مراد حرکت مستدیره است و هر گاه گفته شود «الجواهر البسيطة» مراد اجزای لایتجزی و اتم های ذی مقرطیس است و هر گاه گفته شود «الاجسام البسيطة» مراد اجسامی است که مرکب از اجسام مختلف الطبايع نباشد و هر گاه گفته شود «الاجرام البسيطة» مراد افلاک و سماویات است و هر گاه گفته شود «الاعضاء البسيطة» مراد قلب و دماغ و کبد میباشد و هر گاه گفته شود «البسائط الاسطسقية» مراد عناصر اربعه است در حال محوضت و خلوص و هر گاه گفته شود «الادراك البسيط» مراد علم فطری موجودات است بمبدء خود از آن جهت که عالم بعلم خود نیستند و هر گاه گفته شود «الصور المجردة البسيطة» مراد صور حاصله از اشیاء نزد عقل است و از «البسائط» بطور مطلق مفارقات است بطوریکه بسیط هستند یعنی دارای اجزای ترکیب کننده نیستند اعم از اجزای حدی و مقداری عقلی و خارجی قابل تعریف نمی باشند زیرا در محل خود گفته شده است که تعریف یا بوسیله اجزای ذاتی است مانند جنس و فصل و یا بذاتیات و عرضیات است مانند جنس و عرض خاصه یا عامه و اموریکه دارای اجزائی نیستند قهر آقابل تعریف و تحدید هم نمی باشند مگر به تعریف لفظی و یا تعریف باوصاف و عوارض^۱

بسيط الحقیقة - مراد موجودی است که به هیچ نحوی از انحاء مرکب نباشد یعنی نه مرکب از اجزای خارجی مانند ماده و صورت و نه اجزای عقلی مانند جنس و فصل و نه اجزای داخلی و نه خارجی (یعنی خارج از ذات در مقابل داخلی) و نه اعتباری و نه اتحادی

۱- شفا ج ۲ - ص ۱۷ - شفا ج ۱ ص ۱۶۲ - ۱۶۹ - ۱۴۶ - ۱۶۹ - اسفار ج ۲ - ص ۱۵۲ - اسفار ج ۱ - ص ۲۶۱ شرح حکمة الاشراف ص ۳۲۵ دستور العلماء ج ۱ - ص ۲۵۰

و قد يطلق البساطة فی الاجسام علی معینین آخرین احمد هما ان لایترکب من اجسام مختلفة الطبايع بحسب الحس فی شمل الافلاک والعناصر والاخلاط الاربعه والاعضاء البسيطة الحيوانية والمرکبات المعدنية والآخر کل ان تکون کل جزء مقداری منه مساویاً له فی الرسم والحد - شرح هدایه ملاصدر

و نه انضمامی چنین موجودی در جهان وجود یکی است و آن ذات حق است .

بسيط الحقیقة کل الاشياء - صدرا بطور مفصل در بیان این قاعده بحث کرده است که خلاصه کلام او مفید این معنی است که بسط الحقیقة یعنی موجودیکه نه مرکب از اجزای حدی عقلی باشد و نه از اجزای مقداری خارجی و نه مرکب از ماده و صورت و نه از وجود و ماهیت و نه مرکب به ترکیب حقیقی و نه اعتباری و بهیچ وجه من الوجوه ترکیبی در آن راه نداشته باشد ولو بنحو اعتبار و انتزاع و از چنین موجودی نتوان چیزی را سلب کرد مگر نقائص و اعدام زیرا سلب چیزی از چیزی دیگر مستلزم تصور مسلوب است و موجب اثبات چیزی دیگر و بنا بر این هر شیئی که موضوع حکم سلبی قرار گیرد مرکب از دو امر خواهد بود یکی آنکه «خودش خودش است» و دیگر آنکه شیء مسلوب نیست و این امر خلاف بساطت است و موقعیکه نتوان از موجودیکه بسط الحقیقة است چیزی را سلب کرد پس «کل الاشياء» است

توضیح آنکه هر گاه هویت بسیطه الهیه «کل الاشياء» نباشد ناچار ذات متصل از وجود و عدم بوده و در نتیجه لازم آید که مرکب باشد ولو بحسب اعتبار عقل و ترکیب تحلیلی و این امر خلاف فرض «بسيط الحقیقة» بودن است بیان ملازمه آنکه هر چیزی یعنی موجود ممکن در مقام ذات خود مسلوب است از آن تمام اشیاء و بنا بر این مصداق حمل سلبی عدولی هر چیزی واقع میشود چنانکه مثلاً میتوان گفت انسان «لا فرس ولا شجر ولا حجر» و غیره است و باین ترتیب انسان موضوع حمل سلبی عدولی تمام اشیاء واقع شده است و موقعیکه گفته شود انسان لافرس است و موضوع حمل سلبی عدولی لافرس واقع شود حیثیت فرس نبودن یا عین حیثیت انسان بودن است یا غیر آن در صورت اول لازم آید که هر گاه انسان را تعقل کنیم معنای فرس نبودن آنرا نیز تعقل کنیم و حال آنکه بالوجدان چنین نیست و اینطور نیست که هر کس انسان را تعقل کند فرس نبودن آنرا هم تعقل کند چه رسد که عینیت آنرا بالافرسیة تعقل کند و این خود مؤید این معنی است که حیثیت انسان بودن غیر حیثیت لافرس بودن است و مغایر با آن است .

پس شق دوم که عبارت از غیریت حیثیت لافرسیت با انسانیت است درست است و

اگر ایراد شود که میان سلب مطلق و وجود تناسبی نیست که فرض حیثیت وترکیب شود این سؤال پیش آید که حیثیت لافرسیت آیا عین حیثیت انسان بودن است یا غیر آن زیرا اگر دقت شود اینگونه سلب مطلق نیست تا آنکه گفته شود میان وجودشیء و سلب آن تناسبی نیست نه تناسب وجودی و نه عدمی بلکه اینگونه سلبها سلب نحوی از وجود است که در مثال فوق سلب وجود فرسیت از انسان باشد و بنا بر این هر موضوعی که محمول آن امر سلبی عدولی باشد مرکب خواهد بود زیرا در اینگونه حملها صورت مصداق و موضوع و صورت محمول سلبی را بایستی در ذهن خود حاضر کنی و یکی را از دیگری سلب نمائی مثلاً در مورد مثال فوق

اولاً باید صورتی از انسان و ثانیاً صورتی از فرس در ذهن خود حاضر کنی و بعد از آن حکم کنی که آن فرس آن انسان نیست و در این صورت یک حمل ایجابی که حمل موضوع بر مصداق خارجی است محقق شده و دیگری حمل سلبی که حمل فرسیت از انسان است و آنچه سبب صدق وصف موضوع بر مصداق است غیر از چیزی است که سبب صدق سلب حالتی از همان موضوع است

مثلاً هر گاه گفته شود که زید غیر کاتب است محققاً صورتی از زید در ذهن حاصل میشود و هم چنین صورتی از کتابت نیز در ذهن حاصل میشود و در نتیجه چنین قضیه مرکب خواهد بود از صورت زید و امری که سبب سلب کتابت از زید میشود که عبارت از قود و استعداد باشد و منشأ این ترکیب نقص وجود است و اگر نقص وجودی نمی بود سلب کتابت در مورد مثال درست نبود زیرا هر ناقصی حیثیت نقائص آن غیر حیثیت وجود و فعالیت آن میباشد و در بسیط الحقیقه که جنبه نقص و قوه و استعدادی نیست سلب هیچ شیء همزاد ندارد و بنا بر این هر بسیط الحقیقه همه اشیا است و هیچ امری و وجودی و کمالی از او سلب نمیشود مگر اعدام و قصورات و نقائص و ملکات و بالجملة موضوع قضیه انسان لافرس است مرکب از دو چیز است یکی آنچه سبب حمل انسانیت بر افراد و مصداق است که انسانیت فعلی است و دیگری آنچه سبب سلب فرسیت است از آن که همان استعداد و قوه فرسیت باشد پس هر چیزی که موضوع سلبی قرار گیرد و بتوان چیز را از آن سلب کرد مرکب از دو

خواهد بود.

و بهمین معنی است که گفته اند: «البسائط ليس فيها استعداد» زیرا بسائط مجردة فعلیت محض اند و اگر فرض شود که دارای قوه و استعداد باشند بحکم آنکه حامل استعداد ماده است که بحرکت تدریجی کون و فساد یا بند لازم می آید که عقول مجردة مادی بوده و در معرض حلول و عروض صور متعاقبه باشند و این معنی با فرض بسیط و مجرد بودن منافات دارد.^۱

بعضی این قاعده را بطور مختصر تری بیان کرده و گویند بسیط الحقیقه یعنی «موجودی که محدود به حدی نباشد و هر امریکه محدود و بحدی نباشد» «کل الاشياء است» البسيط لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً - زیرا اعتبار فاعلیت غیر اعتبار قابلیت است چه آنکه هر شیئی باعتبار فاعلیت مفید است و باعتبار قابلیت مستفید است و در نتیجه شیء باعتبار واحد نتواند که هم مفید باشد و هم مستفید^۱

^۲ در این مورد و دو اصطلاح دیگر یعنی اصطلاح «بسيط الحقیقه لا يكون علة لشيئين» و اصطلاح «البسيط لا يصدر عنه الا البسيط» در بیان قاعده «الواحد لا يصدر عنه الا الواحد» توضیح داده میشود

بصر - قوه است مترتب در ملتقای دو عصب مجوف که محل ابصار یعنی بوسیله آن ابصار حاصل میشود.^۳

۱ - اسفار ج ۳ ص ۲۳ - ۱۵۲ الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس كشيء من الاشياء بل هو بدو الشيء وليس هو الاشياء بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء و زال الكلان الاشياء كلها انما انبجست منه و به ثباتها و قوامها و اليه مرجعها - الممير العاشر از کتاب اثولوجیا کتاب خطی در جای دیگر گوید ان في العقل الاول جميع الاشياء

۲ - البسيط لا يكون قابلاً و فاعلاً معاً لان اعتبار كونه فاعلاً غير اعتبار كونه قابلاً ضرورة انه باعتبار الاول مفيد و باعتبار الثاني مستفيد - شرح حكمة العين ص ۱۱۵

۳ - والبصر قوة مترتبة في العصب المجوف مدر كه لما تقابل العين بتوسط جرم شفاف لا بخروج شعاع تلاقى المبصرات - شرح حكمة الاشراف ص ۴۵۴ دستور العلماء ج ۱ ص ۲۵۰

بعث - کلمه بعث وحشر و معاد بیک معنی آمده است و حشر عبارت از حشر اموات بعد از مرگ می باشد و اختلافات و انظار بیکه در مورد معاد هست در محل خود بطور خلاصه شرح داده میشود اکنون بطور اجمال گوئیم ما حاصل اقوال در مورد حشر اموات بعد از مرگ از این قرار است

الف - قول باینکه معاد و حشر جسمانی است .

ب - قول باینکه معاد روحانی است که نظار اکثر فلاسفه 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 - قول به تناسخ

د - عده از تناسخیه و صاحبان ملل قائل با انتقال نفوس به عالم مجردات میباشند^۱

بعد - مطلق امتدادات ثلثه یعنی طول و عرض و عمق را بعد میگویند قاضی نبی ابن عبدالرسول احمد نگری در دستور العلماء گوید بعد نزد متکلمان و عده ای از فلاسفه 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 خلأ میباشند بر دو نوع است یکی امتداد قائم به جسم تعلیمی و دیگری امتداد مجرد از ماده که قائم به نفس است بنحویکه اگر جسمی شاغل آن نباشد خلأ خواهد بود^۲

اما حکمائیکه وجود خلأ را محال میدانند بعد مجرد را منکرند و گویند بعد عبارت از امتداد قائم به جسم است اما تعریف بعد موهوم که عقیده متکلمان است عبارت از امتداد موهوم مفروض در جسم است

بعد منظور چنانکه در کلمه مکان توضیح داده می شود کسانی که قائل بوجود خلأ میباشند گویند مکان عبارت از فواصل بین اجسام است و آنرا بعد مفطور

۱ - دستور العلماء ۲۵۲ - ۲۵۱

۲ - دستور العلماء ۲۵۲

مینامند^۱

بعدیت - کلمه بعدیت مقابل قبلیت و معادل با تأخر است .

بعدیت انفکاکی - میر داماد تأخر از متن واقع و حاق اعیان را تعبیر به بعدیت انفکاکی کرده است .

بعدیت مکمه - مراد بعدیت و تأخر بالزمان است در مقابل تأخر و بعدیت بالذات

بقاء اکوان - محققان فلاسفه و متکلمان میگویند موجودات ممکنه همانطور بکه در حدوث احتیاج بعلت دارند در بقاء نیز محتاج بعلت اند .

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

بیضاء - عرفاً از عقل اول تعبیر به بیضاء کرده اند و میگویند اولین صادر و منفصل از سواد غیب عقل اول است و دیگر آنکه عقل اول اولین موجود است و «وجود بیاض است» در مقابل عدم که سواد است^۲

۱ - دستور العلماء ج ۱ ص ۲۵۴ شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۳ و علی المذهبین (فی الخلاء) هل وراء العالم خلأ لا یتناهی حتی یلزم وراء العالم بعد غیر متناه ام لا خلأ موجود الا القدر الذی فیه لعالم ولیس وراءه لا خلأ و لا بلاء و علی التقدير الاخیر هل یجوز خلأ الشیء من هذا القدر عن الجسم حتی یوجد فی العالم جسمان لا یتماسان و لا یوجد فیما بینهما جسم یماسهما و هذا النوع من الخلاء هو المسمى بالبعد المفطور و القائلون به اصحاب الخلاء اولاً یجوز حتی لا یکون فی العالم جسمان لا یتماسان و لا یکون ما بینهما ما یماسهما - شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۳ و اذا علمت ان الجسم لیس فیه ما یزید علی المقدار فلا یمکن ان یکون ما بین الاجسام خالیاً ای بعداً مفطوراً سواء اعتقد انه عدم او امتداد - شرح حکمة الاشراق ص ۲۴۴

۲ - تعریفات سید شریف ص ۳۳

متأله نیز بکسی اطلاق میشود که پیرو مذهب وحدت وجود میباشد و وجود و موجود را یکی میداند و میگوید: «لاموثر فی الوجود الا الله ولیس فی الوجود الا هو» این کلمه در اصل بکسی اطلاق شده است که قائل بخدائی بوده است «باخدایان را متأله میگفتند» لکن بعد با قیدی که باول آن اضافه شده است یعنی کلمه «ذوق» استعمال شده و گفته اند ذوق التأله یعنی کسیکه مشرب او مشرب الهی است و در تمام جهان فقط خدا میبیند و غیر از خدا کسی و چیزی را موجود نمیداند و از این جهت میگوید خدا یکی است و آن وجود منسب است و تعینات و ماهیات امور اعتباری هستند

تباین - میان دو مفهوم کلی اگر هیچ وجه تصادفی نباشد باین معنی که مصادیق هر يك غیر از مصادیق دیگری باشند و در هیچ مورد با یکدیگر جمع نگردند نسبت میان آن دو نسبت تباین و آن دو را متباینان میگویند از آن جهت که بطور کلی میان آن دو مبیانت وجدائی است و در هیچ موردی توافق و توارد ندارند

تجاویف - موجودات ممکنه در هر مرتبه که باشند و لو در مرتبه کمال وجودی خود باز هم مرکب از وجود و ماهیت و متحصل و لامتحصل اند و جنبه نقص و فقر و احتیاج آنها بحال خود باقی است و احتیاج به مکمل و متمم دارند و مخلوط با عدم و ظلمت اند و فقط يك ذات است که در مرتبه فوق تمام و کمال است و مخلوط با ظلمت و عدم نبوده و مرکب از متحصل و لا متحصل نیست و وجود محض است و صمد است و بقیه ممکنات اجوف اند یعنی وجود محض نیستند و مرکب از امری متحصل و لا متحصل اند و مشوب با ظلمت و اعدام اند

تجربه - کلمه تجربه از نظر معنای اصطلاحی آن بررسی و تحقیق در حال جزئیات بمنظور بدست آمدن حکم کلی است و از این جهت مرادف بالاستقراء است و در حال تجربه یعنی بررسی کردن در حال جزئیات و تفحص و تحقیق در موارد مختلف و در امکانه و آزمونه متعدد بمنظور تحقق حکم و قانون کلی.

اهل تجربه یعنی کسانی که منشأ حصول معارف بشری را تجربه حسی میدانند در مقابل اهل عقل که فکر و عقل را مدخل در حصول علم و معرفت بخارج میدانند

ت

تأثر - کیفیت خاصی که موجودات طبیعی از یکدیگر حاصل میکنند و عبارت دیگر انفعالات خاص که هر يك از موجودات در اثر فعل یکدیگر حاصل میکنند تأثر میگویند و بنا بر این تأثر عبارت از کیفیه حاصله از فعل و انفعال موجودات در یکدیگر میباشد و شرط است که میان مؤثر و متأثر مغایرت باشد و لو بحسب اعتبار زیرا هیچ چیزی از آن جهت که مؤثر است نمیتواند متأثر باشد و عبارت واضحتر يك شیء ممکن است هم متأثر باشد و هم مؤثر و لکن از آن جهت که مؤثر است بعینه متأثر نیست بلکه جهت مؤثریت آن غیر از جهت متأثریت آن میباشد و شرط دیگر قابلیت محل است برای قبول اثر یعنی مستعد با استعداد انفعالی باشد بنا بر این مجردات مانند عقول و نفوس مؤثر اند نه متأثر زیرا حالت انتظار و استعدادی ندارند

تأخر - در مقابل تقدم است اقسام آن در کلمه تقدم شرح داده میشود

تأخر انفکاکي - مراد از تأخر انفکاکي نوع تأخری است که متقدم و متأخر با هم دیگر در موضوع معین جمع نشوند بر خلاف تأخر بالطبع که متأخر و متقدم با هم جمع میشوند باین نوع تأخر تأخر مطلق و تخلف بر وجه بوقیت غیر متکمم هم اطلاق شده است تأخر عالم وجود را از ذات حق بتأخر انفکاکي میدانند

تأله - تأله مذهب کسانی را میگویند که در نظام آفرینش معتقد بذات واحد

مدبر بر نظام جهان که تمام موجودات رشحات فیض اویند میباشد.

اپیکوریان مقیاس حقیقت را حواس و ادراک حسی میدانستند و منکر وجود عقل و روح مستقل بودند و از این جهت حواس را منشأ تمام معارف بشری میدانستند و نفس را هم ذراتی مادی میدانستند.

سوفسطائیان نیز اساس معرفت و منشأ آنرا حواس و ادراکات حسی میدانستند: مترادف اساس و منشأ معرفت را عقل میدانست.

این دو نظر که در میان فلاسفه قدیم مورد توجه خاص بوده است و منشأ بسیاری از مباحث علمی و فلسفی و روانشناسی گردیده است و دو مذهب فلسفی خاص در این مورد پدید آمده است الف- مذهب اصالت تجربه که حس را تنها راه وصول بحقایق و علم میدانند.

ب- مذهب اصالت عقل که عمل را تنها راه وصول بحقایق و حصول علم میدانند

و معارف صحیح را همان معارف و معلومات عقلی میدانند

هر یک از این دو مذهب که از قدیم الایام پیروانی داشته و تحولات و تطوراتی بخود گرفته است که بتفصیل در محل خود بیان شده است

تجرید - کلمه تجرید از نظر معنای اصطلاحی آن نزد صوفیان بمعنای عاری شدن بنده است از قیودات مادی و حجب ظلمانی و انصراف از ماسوی الله و توجه بذات احدیت و معنای آن نزد اهل نظر عبارت از تحلیل و جدا کردن امور و اجزاء و ضامم و اوصاف موجودات از یکدیگر است بطوریکه هر یک جدا گانه مورد لحاظ قرار گیرد و بمعنای انتزاع صور موجودات و ملحوظ کردن آنها بنحویکه مجرد از ماده باشد آمده است و در هر حال معنای اصطلاحی آن بامعنای لغوی که خالص و محض کرن است مناسب است و در کلمات فلاسفه اغلب بمعنای انتزاع صور مجرد آمده است^۱

تجلی - انکشاف حقایق انوار غیب را برای قلوب صافی تجلی مینامند و آن بردو قسم است یکی تجلی ذاتی که مبدء انکشاف حقایق غیبی ذات حق تعالی باشد از ورا و حجاب و دیگر تجلی صفاتی که مبدء و منشأ آن صفات و اسماء و حجت نوری است^۲

۱- اسفار ج ۱ - ص ۳۱۴ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۳۷۵

۲- تعریفات سید شریف ص ۳۵

بعضی دیگر گفته اند که تجلی بمعنای مطلق انکشاف حقایق است برای قلوب مستعد تجلی ذاتی مبدأش ذات حق و تجلی صفاتی مبدأش صفات حق است^۱
صدرا میگوید تجلی عبارت از فیض بسیط ذات حق است

تجوهر - کلمه تجوهر بمعنای جوهریت و حقیقت جوهری اشیاء است چنانکه میگویند تجوهر اشیاء و ازاده میکنند ذایات و حقایق جوهری اشیاء را و در حقیقت آنچه جوهریت جوهر بآن بستگی دارد: در کلمه جوهر توضیح داده میشود

تحلیل عقلی - تجزیه عقلی را تحلیل عقلی نامیده اند اجزاء عقلی یعنی همان اجزاء تحلیلی که بتعمل و تجزیه عقلی حاصل میشود

تحلیه - یکی از مراتب عقلی عملی است و در زیر عنوان کله عقل عملی توضیح داده خواهد شد

تخلخل - تخلخل اصطلاحاً بمعنای ازدیاد حجم جسم است بدون آنکه جسمی دیگر بآن ضمیمه شود و بعبارت دیگر تخلخل عبارت از ازدیاد حجم و تکاتف که مقابل آن است بمعنای نقصان در حجم است بدون آنکه در قسم اول یعنی تخلخل بجوهر آن چیزی افزوده و در قسم دوم یعنی تکاتف چیزی از جوهر آن کاسته شود بعضی میگویند تخلخل عبارت از انبساط ماده است در کم

بعضی دیگر مانند شیخ اشراق میگویند چون وجود خلاء مجال است بنا بر این تخلخل حقیقی هم مجال است و آنچه را تخلخل و تکاتف پندارند عبارت از دخول جسمی (در تخلخل) و خروج جسمی دیگر (در تکاتف) میباشد^۲

قطب الدین گوید تخلخل با تباعد اجسام باشد بعضی از بعضی یا انک متخلخل شود میان اجزاء اجسامی ارق از آن که مناسب آن اجزاء میباشد کل المناسبة یا زیادت مقدار جسم بود نه بانضیاف ماده دیگر باو بل به جهت آنکه ماده را مقداری نیست در حد ذات خود و گاه تخلخل اطلاق میشود بر انتفاش و آن عبارت از تباعد اجزاء و دخول اجزای این در

۱- دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۷۳

۲- دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۷۹ - درة التاج بخش ۴ ص ۲۲

میان فواصل اجزاء آن میباشد

تخلیه - نزد عرفا بمعنای اعراض و روگردانیدن از آنچه انسان را از خدا باز میدارد و عبارت دیگر منزّه و پاک کردن نفس است از کلیه رذائل و قیود مادی و آنچه انسان را از روحانیات و توجه به عالم قدس باز میدارد^۱

تخیل - حرکت نفس را در محسوسات تخیل و در معقولات تفکر میگویند قطب الدین گوید تخیل تجرید صورت منتزع از ماده بود تجریدی بیشتر چه خیال او را از ماده فرا میگیرد بر وجهی که محتاج نمیشود بوجود ماده بلکه چون ماده باطل میشود یا غایب شود صورت ثابت باشد درو و لکن غیر مجرد از لوح مادی و از این است که صور در خیال بر حسب صور محسوسه است از تصدیق و تکلیفی و وضعی و هیچ فرق نیست میان ایشان الا عدم احتیاج بحضور ماده لا غیر^۲

تداخل - کلمه تداخل بمعنای در یکدیگر در آمدن است و در عرف حکماء عبارت از نفوذ و دخول اشیا و اجزاء در یکدیگر میباشد بنحویکه در وضع و حجم متحد گردند و عبارت دیگر داخل شدن چیزی در چیزی دیگر بدون آنکه بمداخله از لحاظ حجم و مقدار چیزی افزوده شود و بدیهی است که تداخل باین معنی در جوهر محال است. زیرا لازمه امکان و وقوع این نوع تداخل این است که تمام جهان جسمانی در یکجزء جای گیرد و بحجم و مقدار آن افزوده نشود و چنین امری محال است^۳

تدبیر منزل - تدبیر منزل یکی از اقسام حکمت علمی است رجوع شود بکلمه حکمت علمی

ترتیب - ترتیب بمعنای پی در پی و دنبال هم میباشد.

هر سلسله که مراتب لاحق آن از لحاظ وجودی و ماهوی مترتب بر مراتب سابق باشد ترتیب مینامند چنانکه در عقول طولیه عقل لاحق مترتب بر عقل سابق است و در سلسله علل

۱ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۸۱

۲ - درة التاج بخش سوم ص ۸۶ دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۲۲

۳ - دستورالعلماء ج ۱ - ص ۲۷۹ - ۲۸۲ - اسفار ج ۲ - ص ۱۰۴

و معلول هر معلولی مترتب بر عات خود میباشد.

ترجیح - ترجیح یعنی برتری امری بر امری دیگر و عبارت دیگر برگزیدن امری را بر امری دیگر

ترجیح هر گاه بواسطه مرجح و مزیتی باشد ترجیح مع المرجح مینامند و اگر هیچ يك از دو طرف بر دیگری مزیتی نداشته باشد ترجیح بلا مرجح مینامند و در صورتیکه طرف برگزیده شده نه تنها مرجح و مزیتی نداشته باشد و مساوی با طرف دیگر هم نباشد بلکه مرجوح هم باشد یعنی آن طرف دیگر که برگزیده نشده است راجح باشد ترجیح مرجوح مینامند:

اهل نظر میگویند. ترجیح بلا مرجح قبیح و زشت است یعنی عقل آنرا تمبیح میکند و بلکه در تکوینیات محال است و در هر حال عقلا ناپسند است که دو امری که از هر جهت بایکدیگر مساوی باشند یکی از آنها بر دیگری ترجیح داده شود و بطریق اولی ترجیح مرجوح قبیح است: بر این اصل مسائل و فروعی چند استوار است از جمله 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 و فائده چون نه میتواند عائد ذات خدا شود پس منظور از خلقت افاده وجود و افاضه خیر است «لا لغرض»

و نیز بر اصل فوق مترتب کرده اند این مسئله را که تمام موجودات در حرکت خود بطرف غایت و هدف خاصی پیش میروند و هیچ حرکت و فعلی در جهان وجود بدون هدف و غرض نیست و غایت حرکات موجودات نیل بخیر مطلق و کمال حقیقی و تشبه بذات خدا است حرکات افلاك و اجرام سماوی نیز بدنبال هدف و غایتی است،

حرکات ارادی موجودات ذی اراده نیز پیرو اصل و غایت و هدف معین و خاصی میباشد و هیچ موجودی بدون سبب و جهت جنبه فعل را بر ترك وجود را بر عدم ترجیح نمیتواند بدهد و بالاخره هر موجودی در حد وجودی خود تابع علت خاص و غایت مخصوصی است و همه موجودات جهان هم تابع هدف و غایت و منظور خاصی در سیلان و جریان اند^۱

(۱) دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۸۹

ترکیب - کلمه ترکیب در لغت بمعنای پیوستن آمده است در مقابل تحلیل که بمعنای گسستن و تجزیه کردن است و از نظر اهل معقول هر موجودی که از لحاظ ماهوی از چند جزء تشکیل شده باشد اعم از اجزاء عقلی یا خارجی مرکب مینامند و بعبارت دیگر ترکیب عبارت از پیوستن چند امر است بیکدیگر و آن بر چند قسم و نوع است از این قرار

ترکیب اتحادی - ترکیب اتحادی نوع ترکیبی است که اجزاء ترکیب کننده آن هر يك بطور جداگانه وجود مستقلی نداشته باشد و بعبارت دیگر ترکیب اتحادی میان دو یا چند امر است که در تفرق وجودی متحد باشند مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است بنحوی که ترکیب اتحادی و ترکیب جسم از ماده و صورت و بنا بر این ترکیب اتحادی اعم است از ترکیب عقلی و ترکیب خارجی زیرا هم شامل مرکب خارجی میشود مانند جسم که مرکب از ماده و صورت است و هم شامل مرکب به ترکیب عقلی مانند نوع که مرکب از جنس و فصل است به ترکیب عقلی:

بعضی از فلاسفه میگویند ترکیب اتحادی مخصوص بمرکبات عقلی است و ترکیب جسم را از ماده و صورت از آن جهت مرکب به ترکیب اتحادی میدانند که در عقل منحل بدو جزء میشود نه در خارج و ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت نیز از همین نوع است و مرکب به ترکیب اتحادی است

کسانی که میگویند ترکیب جسم از ماده و صورت ترکیب اتحادی نیست میگویند که ماده امر بالقوه است و صورت جهت بالفعل و بنا بر این ماده و صورت دو امر متقابل یکدیگر اند و دو امر متقابل چگونه با هم متحد میشوند^۱

ترکیب انضمامی - ترکیب انضمامی در مقابل ترکیب اتحادی است مرکب به ترکیب انضمامی نوع مرکبی را میگویند که هر يك از اجزاء آن از لحاظ وجودی مستقل باشد و نحوه اتحاد آنها اتحاد بالضمیمه باشد مانند ترکیب خانه از خشت و آجر و غیره که مرکب بنوع ترکیب انضمامی صنایعی است و سنگی که شخص پهلوی خود قرار دهد که مرکب بنوع ترکیب انضمامی اعتباری است و ترکیب انسان و حیوان از اجزاء مختلف که مرکب

(۱) اسفار ج ۲ ص ۱۸۹ - ۱۹۴ شرح منظومه ص ۱۰۰

بنوع ترکیب انضمامی طبیعی است.

قطب الدین میگوید و ترکیب ماهیت یا اعتباری میباشد چون حیوان اینست یا حقیقی و خالی نباشد که بعضی اجزاء آن یا اعم باشد از آن دیگر و آنرا ماهیت متداخله میگویند و یا نباشد آنرا ماهیت متباینه مینامند^۱.

ترکیب حدی - ترکیب حدی عبارت از ترکیب تحلیلی عقلی است چنانکه میگویند ترکیب در حد موجب ترکیب در محدود نیست زیرا ممکن است محدود امری بسیط باشد و به تحلیل عقلی منحل با جزائی گردد.

ترکیب خلطی - هر چیزی که مرکب شده باشد از اجزاء متشابهته الاجزاء مرکب به ترکیب خلطی مینامند.

ترکیب عضوی - هر شیء که مرکب شده باشد از اجزای آلیه مانند انسان و حیوان مرکب به ترکیب عضوی میباشد از آن جهت که دارای اجزاء آلیه هستند و صورت ظاهری انسان و حیوان مجموعه است از اجزاء آلیه مخصوص.

ترکیب عنصری - هر امریکه مرکب از عناصری باشد که موجب حصول مزاج خاصی است مرکب به ترکیب عنصری مینامند.^۲

ترکیب عینی - ترکیب عینی در مقابل ترکیب عقلی است مانند جسم که مرکب از اجزاء و عناصر و ماده و صورت است که ترکیب آن از آن اجزاء به ترکیب عینی خارجی است.

ترکیب از دو امر متصل و لا متصل - ترکیب از دو امری که یکی اعتباری و دیگری مقرر و متصل بالذات باشد مانند ترکیب اشیاء از وجود و ماهیت که بنا بر قول اصالت وجودیان وجود متصل و ماهیت اعتباری و لا متصل است و بنا بر قول باصالت ماهیت وجود اعتباری و لا متصل و ماهیت متصل و متصل است و مانند ترکیب جسم از ماده و صورت که ماده را امری لا متصل و صورت را متصل میدانند.

۱- درة التاج بخش سوم ص ۱۶

۲- شفا ج ۱ ص ۲۴۲

تسلسل - کلمه تسلسل در لغت بمعنای پی در پی و زنجیر مانند است و در اصطلاح ترتب امور غیر متناهی را بنحویکه مرتبه سابق مترتب بر مرتبه لاحق باشد تسلسل میگویند و آن بر چند نوع است.

الف - تسلسل در امور اعتباری که بر حسب اعتبار اعتبار کننده است و آنرا تسلسل یقینی هم نامیدند از آن جهت که با توقف اعتبار اعتبار کننده متوقف میشود این نوع از تسلسل چون در حقیقت تسلسل نیست باطل نیست یعنی شخص میتواند هر اندازه که بخواهد او را و خیالات و تصورات خود را بدنبال هم ادامه دهد.

ب - تسلسل در حوادث و زمانیات این قسم از تسلسل نیز باطل نیست زیرا اجزاء آن بطور متدرج الوجود موجود و معدوم میشوند و مجتمع در وجود نمیباشند و حوادث زمانی هر یک در ظرف خود موجودند و بهر حال دلیلی بر بطلان تسلسل در حوادث زمانی اقامه نشده است و بالجمله غیر متناهی بر چند قسم تصور میشود.

الف - نامتناهی در امور غیر مجتمع الوجود مانند حوادث و زمانیات.

ب - نامتناهی در امور مجتمع الوجود و این قسم خود بر دو قسم است یکی آنکه بر حسب ترتب طبیعی باشد که تسلسل در علل و معلول خواهد بود و دیگر بر حسب ترتب وضعی مانند ابعادنا متناهی.

ج - نامتناهی در امور عرضی مانند نفوس ناطقه.

د - نامتناهی در امور اعتباری که بر حسب اعتبار عقل است.

غیر متناهی در امور مترتب و وجود بالفعل که تسلسل نامیده میشود باطل است.

نامتناهی بودن بمعنای وضعی هم باطل است.

نامتناهی بودن در امور عرضی نیز در ماده و اجسام باطل است لکن در مجردات دلیلی بر بطلان نامتناهی بودن آنها اقامه نشده است.

تشخص - نحوه وجود خاص هر موجود را تشخص آن موجود میگویند.

عوارض مشخصه عبارت از اموری است که خارج از ذات و طبیعت موجود باشد که موجب تشخص و امتیاز افراد و اشیاء است.

پیروان مذهب اصالت وجود میگویند تشخص هر موجودی عبارت از مرتبه خاص وجود او است و بطور کلی فلاسفه گفته‌اند تشخص ذات خدای متعال و هویت او عین وجود محض و هویت بسیط او است و تشخص نفوس مجردة نیز بذات خودشان است و از این جهت است که میگویند نوع مجردات منحصر در فرد است یعنی هر يك از عقول و نفوس نوعشان منحصر در فرد است و تشخص نفوس ناطقه انسانی با بدان مخصوص است و تشخص افلاك با وضاع معین است و تشخص زمانیات بزمانهای خاص است بعضی میگویند تشخص بمعنای تعین است.^۱

صدرا میگوید هر موجودی بمرتبه خاصی از وجود تعین میابد و همان امر تشخص او است پیروان اصالت ماهیت میگویند ماهیات متخالفه هر يك متعین بالذات و مخالف با ماهیت دیگرند^۲

تشكك - تشكك در لغت بمعنای شك و تردید است.

کلی را مشكك میگویند در صورتیکه افراد و مصادیق آن یکی از جهات بایکدیگر مختلف باشند بنحویکه اطلاق آن بر هر فردی یکی از جهات او لویت داشته باشد تا اطلاق آن

۱- دستورالعلماء ج ۱ ص ۲۹۰- اسفار ج ۲- ۸۰

۲- اسفار ج ۱ ص ۱۱۲-۱۱۴- اسفاة ج ۲- ص ۱۲۶

تشخص اما عیناً لذات الشخص بذاکالاول تعالی فان تشخصه عین وجوده الذی هو عین ذاته اوبدا زائداً علی الذات وهو علی قسمین ازحینئذ اما ان یکون مکتفاً بالفاعل فی فیضان التشخص علیه بعد امکانه الذاتی اولا فان کفی بالفاعل لایکثر النوع وادر مثال ذاقعولا فعالة فان ماهیاتها لیست بذواتها الشخصیه الا ان مجرد امکانها الذاتی یکفی فی فیضان التشخص علیها فالجرم نوع کل واحد منها منحصرة فی شخصها ورویه ای دون الا کتفاء بالفاعل بان یکون محتاجاً الی القابل الخارجی فهو ایضاً علی قسمین لانه اما اکتفت هیولاه کفلك حیث ان بعد امکانه الذاتی الحامل له ماهیته لایکفی فی فیضان الفاعل التشخص علیه بل یحتاج الی قابل هو الهیولا ولکنه مکتف بها فالنوع ایضاً منحصراً فی الشخص اوها..

بر فردی دیگر چنانکه اطلاق مفهوم نور بر نور قوی شدید مقدم است تا اطلاق آن بر نور ضعیف و اطلاق آب بر آب دریا مقدم است تا اطلاق آن بر آب موجود در ظرف کوچک و اطلاق عالم بر شخص جامع تمام علوم اولویت و تقدم دارد تا اطلاق آن بر کسی که در یک رشته عالم باشد و بر کسی که یک مسئله از علوم را بداند و بهین طریق تمام موجودات از لحاظ مراتب وجودی یکسان نمیباشند و هر یک در مرتبه خاصی قرار گرفته‌اند که از لحاظ شدت و ضعف متفاوت‌اند بعضی از لحاظ وجودی مقدم و بعضی مؤخر و همین طور از لحاظ کمی و کیفی و غیره متفاوت‌اند.

در هر حال تمام موجودات عالم یک وجوه مشترک دارند و یک وجوه امتیازی و همان ما به الامتیازات است که در انواع و افراد نوعی و صنفی موجب تشکیک است و هر فردی از نوعی را موجود جدا از سایر افراد هم نوع خود نشان میدهد.

و تشکیک بهمین اعتبار گفته میشود و تشکیک بر چند نوع است از این قرار

تشکیک اتفاقی - این اصطلاح را آخوند ملاصدرا در کتاب اسفار بکار برده است و ظاهراً مراد او از این نوع تشکیک نحوه تشکیک خاصی است که در وجود قائل است که نه از قبیل تشکیک عامی است و نه خاصی و شاید نظر او این باشد که وجودات با آنکه در حقیقت نوعیه یکسان هستند در مراتب مشکک‌اند و در عین اتحاد در نوع بکمال و نقص مشکک‌اند و تشکیک آنها در مراتب است و آن مراتب هم امور عدمی هستند و بنا بر این در عین اتفاق در نوع مشکک‌اند^۱

تشکیک خاصی - تشکیک را در مواردی خاصی میگویند که ماباه الاختلاف در آن عین ماباه الاتحاد باشد و اختلاف در مراتب ذات باشد نه بامور زائده بر ذات

تشکیک عامی - تشکیک را در مواردی تشکیک عامی مینامند که ماباه الاختلاف در آن غیر ماباه الاتحاد باشد و در حقیقت تشکیک بامور زائده بر ذات باشد از قبیل عوارض و قوایل

والتفاوت فی افراد الوجود لیس فی نفس الوجود بل فی ظهور خواصه من العلیة والمعلولیة -

شرح قیصری بر فصوص - ص ۹

تصور و تصدیق - تصور با شترک لفظی اطلاق بر دو امر میشود یکی مطلق حضور ذهنی که مرادف با علم است و خود منقسم میشود به تصور و تصدیق و آنرا تصور مطلق و تصور لا بشرط هم گفته‌اند و دیگری آنکه اطلاق بر حضور ذهنی باعتبار و باقید عدم ازعان به نسبت میشود و تصور باین معنی را تصور سازج و تصور بشرط لا میگویند. محقق رازی تعاریفی چند برای تصور کرده است.

الف- حصول صورت شیء در عقل که مرادف با علم است.

ب- حصول صورت شیء فقط در عقل و مرادف فقط اعتبار عدم حکم است نه عدم اعتبار حکم تصدیق نیز دارای سه معنی است

الف- ازعان بصدق قضیه

ب- ازعان بشبوح یا سلب محمولی بر موضوع و از موضوع.

ج- ازعان بصدق گفتار گوینده و در هر حال در محل خود بیان شده است که تصور عبارت از ادراک امور و تجزیه آنها از یکدیگر است یعنی ادراک امور بطور جدا گانه و مجزای از یکدیگر بدون ازعان و انتساب و تصدیق عبارت از ازعان به نسبت میان امور است: در هر تصدیقی بنا بر مشهور سه تصور لازم است.

الف- تصور موضوع.

ب- تصور محمول:

ج- تصور نسبت میان موضوع و محمول.

بعضی از محققان متعلق ازعان را نسبت حکمیه میدانند بلکه «وقوع و لاقوع» میدانند و بنا بر این تصدیق را مرکب از چهار جزء میدانند و در این که این اجزاء شرط تصدیق‌اند یا شرط نیز اختلاف است بعضی تصدیق را امری بسط میدانند و آن همان حکم بوقوع و لا وقوع است.

و اجزاء را شرط حصول ازعان بوقوع و لاقوع میدانند و بعضی دیگر میگویند اجزاء شرط‌اند و تصدیق مرکب از آن اجزاء است^۱

تضاد - نسبت میان دو امر وجودی که میان آن دو غایت خلاف و بعد باشد بنحوی که اجتماعشان در محل واحد ممکن نباشد تضاد مینامند و آن را «متضادان» نامیده‌اند مانند سیاهی و سفیدی

تضایف - نسبت میان دو امر وجودی که تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری باشد تضایف میگویند و آن دو را «تضایفان» مینامند مانند نسبت میان آب و این که ابوت و بنوت باشد که نسبت مکرره است برهان تضایف یکی از براهین ابطال تسلسل است که در محل خود بیان شد^۱

تطبیق - برهان تطبیق یکی از براهین ابطال تسلسل در علل و معلول است و طریقه بیان آن بطور خلاصه چنین است .

هر گاه فرض شود که سلسله علل و معلول بطور بی نهایت مترتب برد دیگری باشند دورشته و جمله فرض میکنیم که مبدء یکی معلول اخیر باشد بطور بی نهایت (بفرض) و دیگری مبدءش معلول قبل از معلول اخیر باشد بیک مرتبه پس از آن یکی از آن دو جمله ورشته را با دیگری منطبق میکنیم باین طریق که جزء اول از یک رشته را مقابل جزء اول رشته دیگر قرار داده و جزء دوم را مقابل جزء دوم و سوم را مقابل سوم و... در این صورت اگر تطابق بطور بی نهایت ادامه پیدا کند لازم میآید که رشته زائد مانند رشته ناقص و باندازه آن باشد و این امر بالضرورت باطل است و اگر رشته ناقص منقطع شود متناهی خواهد بود رجوع شود به کلمه برهان تطبیق^۲

(۲) شرح منظومه ص ۱۳۱

(۱) اقوال قدز کر القدماء فی تناهی العلال برهان التتطبیق و تقریرة ان یقال لو تسلسلت العلال و المعلولات الی غیر النهایة لامکننا فرض جملتین احدیها من المعلول الی الایتنهای و الثانی من المعلول الذی قبل المعلول الاخیر بمرتبة واحدة ثم نطبق احدی الجملتین بالآخری بان نجعل الجزء الاول من هذی الجملة مقابل الاول من الجملة الناقصة و الثانی من الاول مقابل للثانی من الثانیة هكذا فان استمر التطابق الی غیر النهایة كانت الجملة الزائدة مثل الناقصة و هو باطل بالضرورة و ان انقطعت الناقصة تناهت لحصول مبدء و منتهی شرح حکمة العین ص ۱۰۴

تعاقب - تعاقب در لغت بمعنای امری بدنبال امری دیگر آمدن است و بمعنای جایگزین شدن امری بعد از زوال امری دیگر .

مراد از تعاقب علل این است که معلول خاصی بحال خود باقی باشد و علت آن بر طرف و علت دیگر جایگزین آن شود در نتیجه معلول دو علت متعاقبه باشد و این امر محال است زیرا با بر طرف شدن علت خاص اثر آنها که معلول باشد بر طرف میشود و با آمدن علت دیگر معلول دیگری پدید میآید.

تعریف - یعنی شناسانیدن و نزد منطقیان بمعنای شناسانیدن امور مجهول است بواسطه اموریکه معلوم و بدیهی باشد و بنا بر این معرف مجموعه امور بدیهی و معلوم (تصورات بدیهی) است که برای وصول با امور مجهول تصویری بکار آید و در محل خود بیان شده است که معرف باید مساوی با معرف باشد و تفاوت آن با معرف باجمال و تفصیل و عدم آن باشد و تعریف باهور مجهول جائز نیست و از این جهت میگوید معرف باید از معرف اجلی باشد و تعریف باخفی جائز نیست

تعریف لفظی - تعریف لفظی عبارت از شناسانیدن معنای لفظ است در مقابل تعریف غیر لفظی که شناسانیدن حقیقت اشیاء است و بعبارت دیگر در تعریف لفظی لغتی را بلغت دیگر که معروف نزد مخاطب باشد ترجمه میکنند در صورتیکه در تعریف غیر لفظی حقیقت و ماهیت و ذاتیات شیء را بیان میکنند و هر گاه معرف بیان تمام ذاتیات مخصوص شیء را کند و هر کب از جنس و فصل قریب باشد تعریف بحد تام میباشد و هر گاه هر کب از جنس بعید و فصل باشد تعریف بحد ناقص است و هر گاه هر کب از ذاتیات و عرضیات یا عرضیات به تنهایی باشد تعریف برسم است .

تعقل - یعنی ادراک بوسیله عقل شیخ الرئیس برای تعقل سه مرحله ذکر کرده است الف - مرحله بالقوه

ب - مرحله بالفعل به نحو فعلیت ناقصه

ج - مرحله بالفعل بنحو فعلیت تاهه که علم تفصیلی است در هر صورت مدرکات انسان یا جزئیات مادی هستند یا غیر آن در صورت اول یا محسوس بحواس ظاهری میباشد مانند ادراک زید و عمرو یا محسوس بحواس ظاهری نیستند مانند عداوت زید و محبت عمرو آنچه محسوس بحواس ظاهر است یا ادراکش موقوف بر حضور ماده است مانند ادراک حالات

عسل و شوری نمک این نوع ادراک را احساس مینامند و با ادراک آن موقوف بر حضور ماده نیست این نوع ادراک را تخیل گویند و ادراک غیر محسوس بحواس ظاهری را توهم خوانند و در صورت دوم که مدرک امر جزئی مادی نباشد یعنی کلی باشد و یا جزئی غیر مادی باشد تعقل مینامند^۱

قطب الدین گوید و تعقل اخذ صورت باشد مبر از ماده و از جمیع علائق ماده تبرئه از جمیع وجوه و چون تعقل کنیم صورتی را و ایجاد کنیم آنرا در خارج آن تعقل فعلی باشد و اگر صورت را از موجودات خارجی فراگیرم آن تعقل انفعالی باشد^۲ و تعقل اقوی است من حیث الکیفیه از ادراک حسی چه ادراک عقلی خالص است از شوب با کنه آن چه او ادراک حقایق مکتشف بعوارض میکند چنانکه هست و بکنه آن معقول میرسد و ادراک حسی همه شوب است چه ادراک نمیکند الا کیفیاتی که قائم باشد بسطوح اجسامی که حاضر او است فقط^۳

تعین - چنانکه در کلمه تشخیص گفته شد اغلب کلمات تعین و تشخیص را مرادف قرار داده اند و در مورد اینکه مابده التعمین بنا بر قول اصالت وجودیان و یا پیروان اصالت ماهیت چیست بطور اختصار توضیح داده شد علامه میگوید تعین هر گاه مستند بماهیت متعین باشد نوعش منحصر در شخص خواهد بود و هر گاه مستند بامور خارج از ذات متعین باشد نوعش منحصر در فرد نخواهد بود^۴

قیصری میگوید تعین عبارت از چیزی است که شیئی را از غیرش ممتاز و جدا سازد
ینحویکه دیگری در آن مشارک نباشد^۵

۱ اسفار ج - ص ۲۷۹ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۳۲۷

۲ درة التاج بخش سوم ص ۸۶

درة التاج بخش سوم ص ۸۷

۳ - أقول التعمین ان كان مستنداً الى ماهية المتعین لزم انحصار نوعه فی شخصه از مقتضی ذلک و وجود ذلک التعمین فی صورة وجود الماهية فاین وجدت الماهية وجد ذلک المتعین

شرح حکمة العین ص ۴۹

۴ و اعلم ان التعمین مابده امتیاز الشئی عن غیره بحيث لا یشار که فی غیره - شرح قیصری بر فصوص ص ۲۵

تقابل - نسبت میان دو امری که در محل واحد از جهت واحد جمع نشوند تقابل گویند و آنرا متقابلان نامند از آن جهت که مقابل یکدیگر اند و بجبهتی از جهات مخالف یکدیگر اند.

تقابل میان اشیاء یکی از چهار وجه میباشد و از این جهت گویند اقسام تقابل چهار است. باین بیان که یا میان دو امر وجودی است و یا میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد در صورت اول یا تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری نیست «متضادان اند» و نسبت میان آن دو را نسبت تضاد گویند مانند سیاهی و سفیدی و یا تعقل هر یک مستلزم تعقل دیگری است «متضایفان اند» و نسبت میان آن دو را نسبت تضایف گویند و در صورت دوم یا در طرف عدم شرط است شأنیه وجود «متقابلان بتقابل عدم و ملکه اند» مانند بصر و عمی که عمی عدم بصر است در موردیکه شأن آن ابصار باشد یعنی صالح برای داشتن بصر باشد و یا در طرف عدم شأنیه وجود نیست «متناقضان اند» مانند وجود و لا وجود شیئی مانند زید و لای زید و انسان و لا انسان و نسبت میان آن دو را نسبت تناقض گویند.

و بالجمله اقسام تقابل چهار است.

الف - تقابل تضاد که نسبت میان دو امری است که نهایت اختلاف را با یکدیگر داشته باشند و در مقام تعریف آن گفته اند که متضادان دو امر وجودی هستند که میان آن دو غایت بعد و خلاف است و در محل واحد جمع نشوند لکن مرتفع شوند.

ب - تقابل تناقض و آن نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد که نه جمع و نه رفع آنها ممکن نباشد که تقابل سلب و ایجاب هم گویند.

ج - تقابل عدم و ملکه که نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و در طرف عدم نیز شأن و شایستگی وجود ملکه باشد مانند نسبت میان عمی و بصر که بصر امر وجودی است و عمی لکن عدم ملکه نه عدم مطلق:

د - تقابل تضایف که نسبت مکرره میان دو امر وجودی است که تعقل هر یک

مستلزم تعقل دیگری باشد مانند اب و ابن و نسبت ابوب و بنوت میان آن دو^۱

تقدم - تقدم عبارت از بودن شیء است در مرتبه اول و قبل و بنا بر مشهور پنج نوع است باین بیان که متقدم یا مجامع با متأخر میشود یا نه قسم دوم تقدم «بالزمان» است و قسم اول یا متأخر در وجود محتاج بمتقدم میباشد یا نه قسم اول یا متقدم علت تامه متأخر است تقدم «بالعلیت است» و یا علت تام متأخر نیست تقدم «بالطبع» است مانند تقدم واحد بر اثنین و در صورتیکه متأخر محتاج بمتقدم نباشد دو صورت دارد یا تقدم و تأخر بر مآخذ ترتیب است باینکه مثلاً شیئی بمبدئه محدودی نزدیک تر از غیرش باشد تقدم «بالوضع» است مانند تقدم حبس بر فصل و صف اول بر صف دوم و اگر بر حسب ترتیب و قرب و بعد نباشد تقدم «بالشرف» است ،

قطب الدین میگوید و تقدم و تأخر بر معانی بسیار اطلاق شود چه شاید که هر دو «بالزمان» باشند چون اب و ابن یا «بالذات» باشند چون حرکت بدو حرکت مفتاح یا «بالطبع» چون واحد و اثنین یا «بمرتبه» چون صف اول و ثانی و «بشرف» چون معلم و متعلم و همچنین «مع» بر معانی بسیار اطلاق کنند^۲

متکلمان قسم ششمی اضافه کرده اند که تقدم «بالذات» باشد مانند تقدم اجزاء زمان بعضی بر بعضی دیگر .

صدرا تقدم جنس را بر فصل تقدم بتجوهر نامیده است .

در شواهد الر بویة دو نوع تقدم دیگر ذکر کرده است یکی تقدم بالحق و دیگری تقدم بالحقیقت .

میرداماد تقدم مفارقات را بر ماریات تقدم دهری میداند و تقدم ذات حق را بر

۱- بعضی از اقسام تقابل هم در اعراض هست و هم در جواهر مانند تقابل تضاد که هم در اعراض است مانند تقابل میان سفیدی و سیاهی و هم در جواهر مانند تقابلی که در صورت نوعیه هست و بعضی دیگر مخصوص باعراض است مانند تقابل عدم و بلکه دستور العلماء

ج ۱ ص ۳۳۹

۲- در التاج ص ۳۰- دستور العلماء ج ۱- ۳۳۵

ماسوی اله تقدم سرمدی و تقدم انف کا کی نامیده است و در هر حال اصطلاحات و تعبیرات دیگری در مورد تقدم در کلمات فلاسفه دیده میشود که مفاداً مطابق با آنچه شرح داده شد میباشد از این قرار

۱- تقدم بالطبع ۲- تقدم بالر تبه ۳- تقدم بالوجوب ۴- تقدم بالمکان ۵- تقدم بالشرف ۶- تقدم بالوضع ۷- تقدم بالزمان ۸- تقدم بالحق ۹- تقدم بالحقیقه ۱۰- تقدم بالتجوهر ۱۱- تقدم دهری ۱۲- تقدم سرمدی ۱۳- تقدم انفکا کی .

و چنانکه ملاحظه میشود اقسام دیگری که اضافه شده است یکنوع تعبیرات مختلف لفظی است و اقسام تقدم همان پنج قسم مشهور است که قدماء فلاسفه بموجب تحقیق استقرائی و تقسیم مستوعب بدست آورده اند و سایر اقسام نیز بازگشت بهمان پنج قسم میکند .

تقدیر - تقدیر بمعنای اندازه است و نزد اهل نظر بمعنای مشخص و معین شدن حوادث وجودی و تعیین و اندازه آن در عالم قضاء الهی و تدوین در لوح محفوظ بوسیله قلم قدرت میباشد رجوع شوربه کلمه قدر^۱

تکاتف - عبارت از نقصان مقدار حجم جسم است بدون آنکه چیزی از آن منفصل گردد و گاهی براند ماج نیز اطلاق تکاتف شده است که عبارت از تقارب اجزاء جسم است بنحویکه اجزاء غریبه از آن خارج شود .

تکافو - دو امر متلازمی که هیچ يك علت دیگری نباشند متکافئین خوانند .

تکوین - ایجاد شیء مسبوق بماده و مده را تکوین مینامند مانند مر کبات از عناصر که مسبوق بماده و مده اند^۲

تمام و تام - کامه تمام و تام ابتدا در اشیا ئیکه معدود بوده است بکار برده میشود است چنانکه مثلاً گفته میشود است که فلانی تام الاعضاء است یعنی اعضاء او باندازه ایست که باید باشد و بعبارت دیگر در اشیا ء ذو کمیت بکار برده میشود است و بعد در مورد

۱- شفا ج ۲- ۴۴۵- دستور العلماء ج ۱- ۳۴۵

۲- دستور العلماء ج ۱- ۳۴۵

اشیائی که از لحاظ وجود صفات بردیگری برتری داشته بکار برده می شده است و بعد در مورد اشیائی که از هیچ جهت نیازی بغیر نداشته است استعمال شده است چنانکه گفته اند ذات خدای متعال تام الوجود و فوق التمام است.^۱

تماثل - دو امری که متشابه در تمام ماهیت و حقیقت باشند متمائلان و نسبت میان اندوزا نسبت تماثل نامیده اند.

تمثیل - تمثیل نوعی از حجت است که از راه مقایسه امری منصوص العلت و معلوم الحکم جزئی بواسطه مشارکت آن با جزئی دیگری که مجهول الحکم است حکم امر مجهول بدست میاید بعد از احراز حکم امر معلوم الحکم که ملاک حکم است.

توارد - کلمه توارد مرادف با کلمه تعاقب است و مراد این است که دو یا چند علت علی التعاقب و التبادل بر معلول واحدی وارد شوند با حفظ خصوصیات اثر و معلول خاص و بعبارت دیگر با بقاء عین معلول عللی زائل و وارد شوند و چند علت مؤثر در يك معلول باشند نهایت علی التوارد و این امر محال است رجوع شود به کلمه تعاقب.

توحید - توحید یعنی یکتا پرستی و یگانه دانستن:

دلایل توحید یعنی دلایلی که بواسطه آنها اثبات یکتائی خدا میشود.

عرفا برای توحید مراتبی قائل اند از این قرار:

الف - توحید عوام

ب - توحید خواص

ج - توحید خاص

د - توحید اخص الخواص

این تقسیم از جهت حالات و مقامات و منازل موحدین میباشد و از جهتی دیگر نیز تقسیماتی کرده اند از این قرار:

الف - توحید ذاتی

ب - توحید صفاتی

ج - توحید افعالی

و در هر حال در محل خود بیان شده است که تمام موجودات جهان پر تو یکذات اند و مقصد و غایت حرکات موجودات جهان وصول بمرتبه احدیت و تشبه بخدا است.

تناسخ - تناسخ در احکام عبارت از نسخ و زوال حکمی و ایجاد و تشریح حکمی

دیگر است و نزد اهل نظر عبارت از تعلق روح و نفس ناطقه است بعد از تلاشی و فناء بدن ببدن دیگری بدون حصول فاصله میان اندوز.

آنچه از کلمات فلاسفه فهمیده میشود اولین کسی که این عقیده را در مورد بقا نفوس و حشر آنها اظهار کرده اند فیثاغورس و پیروان او بوده اند بعضی میگویند افلاطون نیز قائل به تناسخ بوده است.

در تناسخ عقاید و نظریاتی چند پدیده آمده است که بعضی از آنها را ذیلا بیان میکنیم.

الف - انتقال نفوس انسانی با جسد حیواناتی که از لحاظ اخلاقی و صفات دیگر مناسب

با آنان باشند

ب - انتقال با بدن انسانها.

ج - انتقال با جسام نباتی.

د - انتقال بجمادات.

ه - انتقال به ترتیب صعودی از جماد نباتات و از نباتات به حیوان و بانسان.

و - انتقال بنحو نزولی و برای هر يك از انواع انتقالات نامی گذارده اند که هر يك

در محل خود ذکر خواهد شد 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.^۱

۱ - اسفار ج ۴ - ص ۹۸ - حکمة الاشراف ص ۴۷۶ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۳۵۴

فالتناسخ بمعنی انتقال النفس من بدن عنصری او طبیعی الی بدن آخر منفصل عن الاول

محال سواء كان في النزول انسانیا كان وهو النسخ او حیوانیا وهو المسخ او نباتیا وهو الفسخ

او جمادیا وهو الرسخ او فی الصعود وهو بالعکس من الذی ذکرناه وان كان الی جرم قلکی *

تناسخیه - تناسخیه یعنی کسانی که قائل به تناسخ اند.

تناقض - تناقض یکی از اقسام تقابل است و نسبت میان دو امری است که یکی وجودی و دیگری عدمی باشد و بعبارت دیگر نسبت میان وجود و عدم شیء رجوع شود بکلمه تقابل.

تهذیب اخلاق - فن تهذیب اخلاق یکی از شعب حکمت عملی است که عبارت از علم بمصالح شخصی و پاک کردن نفس خود از صفات ناپسند و تحلی به صفات محموده باشد

ث

ثابت - کلمه ثابت بمعنای تقرر وجود است «ثابت العین» یعنی متقرر در خارج در مقابل ثابت ذهنی که موجود در ذهن است.

ثابتات ازلی - مراد از اصطلاح ثابتات ازلی اعیان ثابت است رجوع شود بکلمه اعیان.

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

ثبوت شیء برای خود ضروری است - این مسئله یکی از مسائل ضروری و بدیهی است و از اصول مسلمه است که مقدار حمل «هوهو» است و معنای آن این است که هر چیزی خودش خودش است و همان است که هست و ثبوتش برای خودش ضروری است و احتیاج به برهان ندارد این اصل یکی از اصول کلی مسلم است که در تمام موارد صادق بوده و از قضایای مسلمیه بحساب میآید اعم از آنکه آن چیز ادری خارجی عینی باشد یا ذهنی و در هر حال ثبوت هر چیزی برای خود ضروری است و سلب چیزی از نفس خود محال است «لکن ثبوت چیزی برای چیزی دیگر فرع ثبوت مشابه» میباشد باین معنی که همانطوریکه بیان شد در هر قضیه وجود موضوع و محمول و نسبت حکمیة لازم است و بنا بر این هیچ محمولی بدون موضوع محقق نمیشود.

این اصل در تمام احکام و محمولات جاری است زیرا مادام که موضوع حکمی محقق و ثابت نباشند چگونه میتوان امری را بدو نسبت داد.



کما ذهب الیه بعض العلماء .. تا آنکه گوید :

واما تحویل النفس من نشأة الطبیعیة الدنیا ویه الی نشأة الاخریة و صیرورتها بحسب ملکاتها واحوالها مصورة بصورة اخریة حیوانیة او غیرها حسنة بهیمة نوریة او قبیحة ردیة - الهیئات فلیس ذالك مخالفا للتحقیق بل هو امر ثابت بالبرهان ...

خلاصه کلام آنکه نسبت چیزی به چیزی دیگر مستلزم وجود موضوع است و عبارت دیگر مستلزم وجود « مثبت له » است :

در احکام سلبی ممکن است سالبه بانتفاء موضوع باشد و لکن در احکام ایجابی حتما وجود موضوع که « مثبت له » باشد لازم است و از این جهت است که گفته اند :
« ثبوت الشيء لشيء فرع الثبوت المثبت له او مستلزم لثبوت المثبت له » و هر گاه گفته شود :

« ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت الشيء في نفسه » و یا آنکه گفته شود « ثبوت المحمول للموضوع فرع ثبوته في نفسه » و یا « ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت الثابت » باین معنی است که مادام که امری خود ثابت نباشد نتوان برای امری دیگر ثابت کرد یعنی همانطوری که در طرف موضوع بایستی « مثبت له » ثابت و موجود باشد تا بتوان چیز را بآن نسبت داد و حمل کرد در طرف محمول هم بایستی محمول ثابت باشد و بهر حال در نسبتهای ایجابی وجود هر دو طرف یعنی مثبت له و ثابت و موضوع و محمول لازم است و در نسبتهای سلبی نیز مثبت له باید در طرف ثبوت موجود باشد اعم از آنکه ظرف ثبوت ذهنی باشد یا خارجی

در نسبتهای سلبی در مورد سالبه بانتفاء موضوع نسبت حکمیه مستلزم ثبوت موضوع است در ذهن یعنی امری در ذهن تصور میشود و حاضر میگردد و موضوع حکم سلبی قرار میگیرد و از این جهت بعضی از اهل نظر میگویند هر حکمی اعم از ثبوتی یا سلبی مستلزم ثبوت مثبت له است در ذهن یا در خارج و هر اتصافی اعم از آنکه ظرف اتصاف ذهن باشد یا خارج مستلزم ثبوت متصف له است در ذهن یا در خارج بر حسب کیفیت اتصاف.

و بالجمله ثبوت امر خارجی و عینی برای امری دیگر مستلزم این است که مثبت له خود ثابت باشد نهایتا اگر مثبت عینی و خارجی باشد مثبت له هم باید ثابت در عین و خارج باشد و اگر مثبت امر ذهنی و اعتباری و تصویری باشد مثبت له هم باید امری ذهنی و تصویری باشد این قاعده کلی است و در تمام موارد درست است .

ثنویت - ثنویت یعنی دو وجود پرستی ثنوی یعنی دو گانه پرست

مذهب ثنویت بمذهب خاص فلسفی میگویند که قائل بدو اصل و مبدء میباشد . این مذهب در طی تاریخ چه در عقاید دینی و چه در نظریات و تئوریهای فلسفی که مؤید ادیان بوده اند بصورتهای گوناگون جلوه گر شده است چنانکه میدانیم حکماء فرس قدیم بر اصل عقاید مذهبی قائل بدو اصل بودند که یکی را بنام نور و دیگری را ظلمت و گاه « خیر » و « شر » و دیگری بار « اهور مزدا » و « اهر من » و زمانی با سامی و نامهای دیگر خوانده اند :

از فلاسفه یونان اولین فیلسوفی که ثنوی مذهب بوده است « انکسا کورس » بوده است که علاوه بر ماده و مواد جسمانی معتقد باصل عقلی یعنی عقل مدبر بر جهان بوده است که آنرا ناظم جهان وجود میدانسته است .

ارسطو نیز از جهت ثنوی مذهب بوده است زیرا او ماده و صورت را اساس عالم آفرینش میدانسته است .

افلاطون میان مثل نوریه و موجودات مادیه فرق گذارده است و در هر حال گو اینکه نهایت کار او منتهی به مثل الامثال شده و نحوه توحیدی برقرار کرده است .

لکن در فلسفه او ثنویت خاصی آشکار است .

مذهب مانی که خود تر کیبی است از دین زردشت و مسیح و بودا نیز مظهر ثنویت است چنانکه اهور مزدا و اهر من را دو اصل و جودی عالم میدانستند .

مذهب یهود نیز بنا بر آنچه از کلمات تورات و قرآن مجید دانسته میشود با آنکه بمذهب توحید نزدیکتر شده اند و متوجه به یکتاپرستی گردیده اند مع ذلک از جهت ثنویت را حفظ کرده اند .

و در هر حال بعضی از فلاسفه قرون وسطی نیز مذهب ثنویت را پذیرفته و روح و عقل و ماده هر دو را اصل و اساس جهان آفرینش و حاکم بر عالم قرار داده اند و از آن جهت مذهب ثنویت علمی قدیم را مجددا تأیید کرده اند .



ج

جبر - جبر در لغت بمعنای شکسته بستن و نیکو کردن است و از نظر علمی و فلسفی انتساب کلیه امور بذات خدای متعال است و بنده آلت محض بوده و هیچ نوع اراده از خود نداشته و مانند جمادات میباشد .

تفویض برعکس جبر بمعنای واگذاردن کلیه افعال و اعمال و امور به بندگان است بنحویکه هر فردی در فعل خود مختار مطلق و خالق افعال و اعمال خود بوده و در ایجاد خیرات و شرور مستقل باشد :

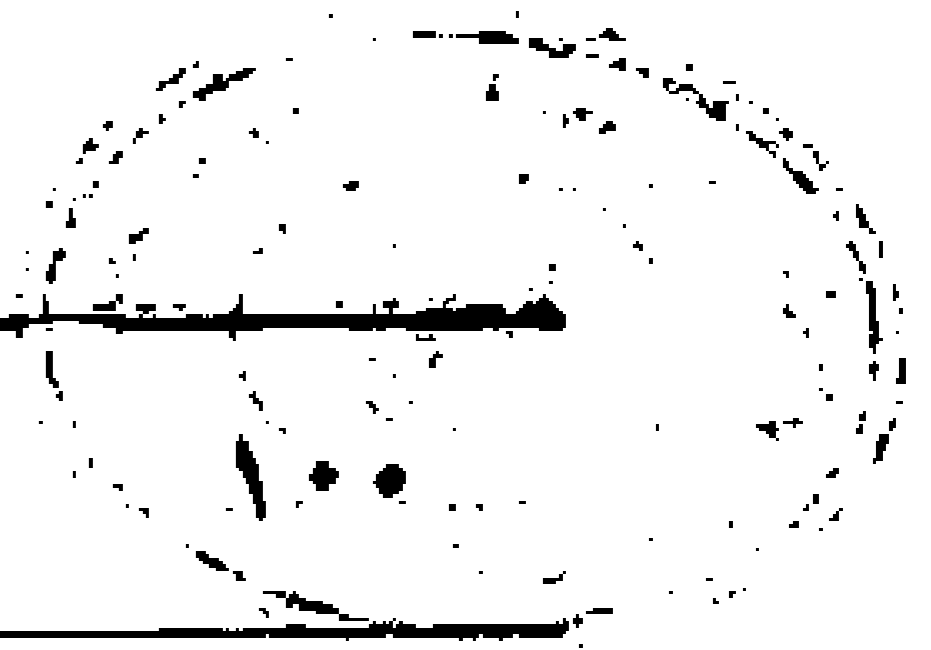
جبری مذهب میگوید خدای متعال بندگان را آفریده و زمام آنها را بدست خود آنان داده و هر کاری که بخواهند میتوانند انجام دهند :

این مسئله بدو بطریق فوق مطرح شده و مورد بحث قرار گرفته است و یکی از مسائل کلامی بوده است لکن بعداً فلاسفه این مسئله را از نظر فلسفی و علمی مورد بحث قرار داده اند و بر اصل قواعد علمی و حکمی مورد نقض و ابرام قرار گرفته و در طول تاریخ بانحاء مختلف بیان و شقوق و فروضی بدان اضافه شده است و در هر حال اغلب متکلمان اسلامی هم نظریه جبری مذهببان را مردود دانسته و هم عقیده کسانی که پیرو اختیار مطلق میباشند و حد فاصل میان اندورا نیکو شمرده اند و موافق بادین و عقل دانسته اند که امر بین دو امر و حالت بینابین باشد صدرا گویند .

حد فاصل میان جبر و اختیار مطلق این نیست که فعل بندگان مر کب از جبر و تفویض است و باین معنی هم نیست هیچ که يك از جبر و تفویض نیست و باین معنی هم نیست که از جهتی

باید توجه داشت که نظریات فلسفی در مورد تأیید تنوید و طرد آن تا اندازه ای بستگی بوجود مذهب رایج عصر داشته است چنانکه در کلمه اقنوم و اقانیم ثلثه شرح داده شد که چگونه فلاسفه مسیحی مذهب در فکر بیان تثلیث عیسویت بر مبنای اصول علمی و فلسفی افتادند .





اختیار مطلق و از جهت جبر مطلق باشد و باین معنی هم نیست که مضطر در صورت مختار باشد چنانکه در کلمات شیخ دیده میشود و نه آنکه برای بندگان اختیار ناقص و جبر ناقص باشد بلکه معنی «امر بین الامرین» این است که بندگان در اعمال و حرکات خود مختارند از همان جهت که مجبورند صدر را بعد از این نقل از کلام شیخ طوسی گوید .

شکی نیست که در موقع تحقق اسباب و علل فعل واجب میشود و در موقع فقدان اسباب و علل فعل ممتنع میگردد رجوع شود به کلمه اختیار^۱ .

جبروت - لاهیجی در مقام بیان تقسیمات عوالم میگوید .

اول عالم جبروت و آن با اصطلاح اصح اول وجود مقید و عالم علم و عالم عقول مجرد از ماده و صورت و ماده است و با اصطلاح دیگر مجموع عالم ملک و ملکوت است دوم عالم ملکوت و عالم قدر و عالم عقول مجرد از ماده و ماده است و مجرد از صورت سوم عالم ملک است و آن عالم اجسام است .

ابوطالب مکی عالم جبروت را عالم اسماء و صفات الهیه میداند و لکن اکثر فلاسفه عالم جبروت را عالم اوسط و برزخ میدانند^۲ .

حاجی گوید جبروت عالم عقول است صدر را گوید عالم عقول کلید را جبروت مینامند^۳ .

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۸۴ -

لاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقد انها يمتنع فالذي ينظر الى الاسباب الاول ويعلم انه ليست بقدرة الفاعل ولا بارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقاً لان السبب القريب للفعل وهو قدرته و ارادته والذي ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو ايضا ليس بصحيح مطلقاً لان الفعل لم يحصل باسباب كلها مقدورة و مرادة و الحق ما قاله بعضهم لا جبر و لا تفويض ولكن امر بين الامرین و باز گوید اذا كان مبدء التأثير في شيء علم الفاعل و ارادته سواء كان العلم و الارادة امرأ واحداً او اموراً متعددة و سواء كان عين الذات الفاعل كما في الباري او غيره كما في غيره كان الفاعل مختاراً و كان صدور الفعل عنه بارادته و

علمه و رضاه - اسفار ج ۳ ص ۸۱

۲ - دستور العلماء ج ۱ - ص ۳۸۲

۳ - شرح منظومه ص ۱۸۳

زیرا عقول کلیه در مرتبه کمال اند و جبر ان نواقص ما دون خود میکنند که عالم اجسام باشد **جدل** - جدل یکی از ضاعات خمس منطقی است و عبارت از قیاسی است که مقدمات آن از قضایای مشهوره تشکیل یافته باشد .

از نظر تاریخی کلمه جدل تحولات و تطوراتی از لحاظ مراد و مقصود پیدا کرده است چنانکه بدو فلاسفه این کلمه (معادل آن را) اطازن بر مسائل ما بعد طبعیت نموده در دورهای بعد در عصر مدرسی اطلاق بر یکی از مواد درسی شده است و کم کم بمعنای نوعی مناقشه بواسطه استدلال عقیم بکار برده شده است که همان جدل بمعنای خاص منطقی باشد

جده - جده یا ملک یکی از مقولات نه گانه عرضی است و عبارت از هیئت محاط بودن است بنحویکه محیط و محاط باهم منتقل شوند یعنی هر گاه محاط منتقل شود محیط نیز منتقل گردد و از آن تعبیر بملک و له هم شده است^۱ .

جرم - کلمه جرم بکسر جیم بمعنای جسد است افلاک و کواکب و کلیه اجسام سماوی را جرم و اجرام اثیری مینامند و گاه از کلمه جرم جسم را اراده میکنند^۲ .

جزء - جزء مبدء تشکیل کل است جزئی بجزء وجود امتیازی دارند که از جمله این است که بانتفاء جزء کل منتفی میشود و با انتفاء جزئی کلی منتفی نمیشود در هر حال جزء مقابل کل است و مبدء تشکیل و ترکیب آن است و جزئی مقابل کلی است چنانکه بعداً بیان خواهد شد .

اصحاب جزء یعنی کسانی که قائل باجزاء صغار بوده و مبدء تشکیل جهان و اجسام را اجزاء کوچک میدانند .

جزء لایتجزی یعنی جزئی که قابل تجزیه و تقسیم نیست که جواهر فردهم نامیده اند و در هر حال کسانی که قائل بوجود جزء لایتجزی میباشند اجسام را مرکب از عدد زیادی از

الجدد هیئتة تحصل لاجل ما محیط - شرح منظومه ص ۱۳۷ - و گاه باشد که از آن تعبیر بملک کنند و آن بودن جسم است در محیطی بکل و یابد بعرض او برو جی که محیط با انتقال محاط به منتقل شود - درة التاج ص ۹۸

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۱۷۴ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۶

اجزاء میدانند .

بعضی از فلاسفه اجسام را متصل واحد نمی‌دانند و کسانی که قائل بجزء لایتجزی نیستند و آن عقیده را مردود میدانند میگویند .

اجسام متصل واحداً و بطور بی نهایت قابل تقسیم اند در مقابل پیروان جزء که میگویند . جزء جوهری است ذرووضع و قبول قسمت نمیکند نه قطعاً و نه و همماً و نه فرضاً .

توضیح آنکه جسم نزد متکلمان مرکب از اجزاء لایتجزی بوده و نزد حکما مرکب از ماده و صورت است .

متکلمان گمان کرده‌اند که قول به هیولا مستلزم قول بقدم عالم است و بیان شد که کسانی که قائل بجوهر فرد میباشند اجزاء را جسم نمیدانند ولیکن میگویند که اجسام از اجزاء بوجود میآیند: عدده دیگر از پیروان مذهب جزء میگویند که اجزاء دارای اشکال خاصی اند و خود آنها نیز جسم اند^۱

جزئی - جزئی عبارت از مفهومی است که نفس تصور آن مانع از وقوع شرکت باشد و این نوع جزئی را جزئی حقیقی مینامند در مقابل جزئی اضافی که خود نسبت بما فوق یعنی امری کلی تر جزئی بوده و نسبت بمادون خود یعنی امری که شمول آن کمتر باشد کلی است و جزئی ممکن است مادونی نداشته باشد و در این صورت جزئی حقیقی است و بنا بر این جزئی اضافی ممکن است خود کلی باشد و ممکن است جزئی حقیقی باشد^۲

جزاف - هر گاه مبدء فعلی تخیل باشد بدون فکر جزاف مینامند « در شرح حکمة الاشراق آمده است که این کلمه فارسی الاصل است و معرب گزاف است » بعضی از فلاسفه در تعریف جزاف گفته‌اند.

۱- دستور العلماء ج ۱ - ۳۹۳ - شفا ج ۱ - ص ۸۷ - الجسم اما مفرد لم يتألف من اجسام اوامر كب يتألف من اجسام متشابهة كانت كالسرير او مختلفة كالحيوان و الجسم المفرد قابل للانقسام اتفاقاً و هو ما بالفعل او بالقوة و كل منهما اما متناه او غير متناه فهذه اربعة شقوق و الى كل منها ذاهب شرح - هداية ملاصدر

۲- دستور العلماء ج ۱ ص ۳۹۵

هر فعلی که مبدء اول آن تخیل باشد بدون فکر و بدون انضمام امری دیگری جزاف مینامند^۱

جسم - جسم عبارت از جوهری است متحيز که قابل اشاره حسیه و لمس باشد و یا امری است که قابل ابعاد سه گانه یعنی طول و عرض و عمق میباشد 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 و اگر جوهر نباشد جسم تعلیمی است توضیح زیادتیر 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 از ماده و صورت میدانند و میگویند در هر جسمی سه امر است هیولا و صورت و مقدار و مراد از هیولا همان ماده است و مراد از صورت صورت جسمیه است و مراد از مقدار ابعاد است که عارض بر صورت جسمیه میشود و مقدار مطلق در تمام اجسام مشترك است .

بعضی جسم مطلق را همان مقدار مطلق میدانند و اجسام خاصه را عبارت از مقادیر خاصه میدانند میدی میگوید اشراقیان نفی هیولا میکنند و میگویند جسم مطلق همان است که نزد مشائیان صورت جسمیه است و اطلاق هیولا بر جسم مطلق کنند باعتبار آنکه محل صورت نوعیه است و صورت نوعیه نزد ایشان عرض است^۱

جسم ابداعی - مراد از جسم ابداعی فلك الافلاك و فلك اقصی است و از آن جهت جسم ابداعی مینامند که اولین جسمی است که از مفارقات جدا شده است و نیز از آن جهت که مسبون بمدت نیست.

جسم برزخی - رجوع شود بکلمه برزخ.

جسم تام - میدی میگوید جسم مرکب یا مزاج دارد و زمانی دراز امید بحفظ

هیئت تر کیمی آن هست یا نه جسمی که از نوع اول باشد تام و جسمی که از نوع دوم باشد ناقص مینامند.

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۱۸۴ - شرح حکمة الاشراق ص ۳۵۶

شرح حکمة الاشراق ص ۱۷۴

جسم تعلیمی - جسم تعلیمی عبارت از عرضی است قائم بجسم طبیعی که نفس ابعاد سه گانه است بدون التفات و توجه به چیزی از مواد و احوال آنها.
جسم تعلیمی را از آن جهت تعلیمی میگویند که در علم تعلیمی یعنی ریاضی از آن بحث میشود.

قطب الدین میگوید و ما چون تخیل سخن کنیم یا آنکه التفات کنیم به چیزی از مواد آن بعد تمام باشد که جسم تعلیمی است و اگر تخیل سطح کنیم بی آنکه التفات کنیم به چیزی از آنها که مقارن اوست در مواد از لون و ضوئ آن سطح تعلیمی باشد و بر این وجه است قیاس در خط^۱.

حاجی سبزواری میگوید تفاوت میان جسم طبیعی و تعلیمی باطلاق و تعیین است و امتداد جسمی اگر بطور مطلق و بدون تعیین بتناهی و لاتناهی لحاظ شود و بدون آنکه مسطح بمساحت معینی باشد مورد لحاظ قرار گیرد جسم طبیعی است و هر گاه تعیین محدود خاص و مسطح بمساحت معینی مورد لحاظ قرار گیرد جسم تعلیمی است^۲.

جسم طبیعی - جسم طبیعی جوهری است قابل انقسام در جهات ثلث و نرد مشائیان هر کب از ماده و صورت است و نزد اشراقیان جوهری است بسیط و عبارت از صورت جسمیه قائم بذات خود میباشد^۳.

جسم کثیف - جسمی که بنحو کامل حجاز از ابصار ماوراء خود باشد جسم کثیف مینامند^۴.

۱- درة التاج بخش سوم ص ۵۴

۲- كما ان التفاوت بين الجسم الطبيعي والتعلیمی بالاطلاق والتعیین فالامتداد الجسمی اذا لوحظ مطلقاً بالتعیین بالانماهی واللاتناهی ومن غیر ان یکون مسوحاً بمساحة معينة فهو الجسم الطبيعي و اذا لوحظ متناهیاً مسوحاً بمساحة معينة رغمد هذا يتطرق القدر والکمية فهو الجسم التعلیمی - شرح منظومه ص ۲۵۲

۳- دستور العلماء ج ۱- ص ۴۰۲

۴- درة التاج بخش سوم ص ۱۵-۱۶

جسم لطیف - جسمی که حجاز از ابصار ماوراء نباشد جسم لطیف مینامند
جسم محدود - مراد از جسم محدود فلک الافلاک است و از آن جهت محدود مینامند که محدود در جهات عالم جسمانی است.

جسم مقتصد - هر جسمی که بنحو ناقص حجاز از ابصار ماوراء خود باشد جسم مقتصد مینامند.

جاعل وجود - مراد ذات خدا است.

جعل - جعل در لغت بمعنای قراردادن است و در اصطلاح فلاسفه عبارت از اثر حاصله از فاعل است چنانکه در محل خود بطور تفصیل بیان شده است میان فلاسفه در مسئله جعل وجود و ماهیت اختلاف است.

بعضی از فلاسفه میگویند اثر فاعل اول و بالذات ماهیت است و وجود بالعرض اثر فاعل است عده دیگر یعنی اصالت وجودیان میگویند اثر فاعل اول و بالذات وجود است و ماهیت مجعول بالعرض است طائفه دیگری میگویند اثر جاعل اتصاف ماهیت بوجود است

در هر حال ذاتیات اشیاء قابل جعل نیست یعنی اثر جاعل عبارت از وجود اشیاء است نه ذاتیات اشیاء ذاتی هر شیء تابع آن شیء است و مجعول بجعل جدا گانه نیست و از این جهت است که گویند ذاتی معلل نتواند باشد.

جعل بسیط - جعل بر دو قسم است یکی جعل بسیط که «جعل الشیء» است که مفاد هل بسیط است که جعل ابداعی هم گویند و عبارت دیگر مفاد جعل بسیط جعل الشیء است و جعل الانسان است نه «جعل الانسان ضاحک» و مفاد جعل مرکب «جعل الانسان ضاحک» یا متعجب است و «جعل الشیء شیء» است و بنابراین جعل مرکب مخصوص بحالات وجودی و آثار کونی اشیاء است که بعد از حصول کون اشیاء است نه خود وجود جعل مرکب را جعل اختراعی هم میگویند و عبارت دیگر جعل بسیط عبارت از ایجاد اشیاء است ازلیس مطلق و اثر آن نفس شیء و ابداع مجعول است و جعل مرکب ایجاد شیء شیء است^۱.

۱- فالجعل البسيط ما كان متعلقه الوجود التضمنی و الجعل الالهی ما كان متعلقه الوجود

الرابط - شرح منظومه ص ۵۱ - دستور العلماء ج ۱- ص ۲۰۵

جلال - صفاتی که متعلق و مفاد آن قهر و غضب است صفات جلال مینامند صفات سلبيه خدا را نیز صفات جلال نامیده اند چنانکه صفات ثبوتیه او را صفات کمال خوانده و صفاتی که مفاد آن لطف و رضا است صفات جمال نامیده اند^۱

جلوه - جلوت نزد صوفیان بمعنای خروج عبد است از خلوت^۲

جنس - جزء ذاتی میان انواع مختلف الحقایق را جنس مینامند. جنس را از آن

جهت که در تشخیص و تحصیل احتیاج بفصل دارد طبیعت مبهمه نامیده اند.

جنس و فصل در وجود متحداند مانند ماده و صورت در اجسام و همانطوریکه ماده و صورت بدون یکدیگر محقق و موجود نمیشوند جنس و فصل هم بدون یکدیگر موجود و محقق نخواهند شد و همانطوریکه صورت علت حصول ماده است فصل هم محصل جنس است و از همین جهت است که گفته اند فصل مقدم بر جنس است و صورت مقدم بر ماده بتقدم علی.

جنس و فصل را ماده و صورت تحلیلی عقلی هم خوانده اند. جنس و فصل در مرکبات تحلیلی است و ماده و صورت در مرکبات خارجی و جنس همان ماده عقلی است و فصل صورت عقلی^۳

ابوالبرکات بغدادی میگوید جنس و نوع و صنف از لحاظ لغوی بر یک معنی اند و لکن فلاسفه هر یک از آن کلمات را برای معنای خاصی برگزیده اند.

حاجی سبزواری میگوید جنس و فصل اگر بشرط لامأخوذ شوند ماده و صورت اند و اگر لا بشرط لحاظ شوند جنس و فصل اند و ماده و صورت خارجی همان جنس و فصل عقلی است.^۴

۱- دستور العلماء ج ۱ ص ۴۰۱

۲- دستور العلماء ج ۱ ص ۴۰۸

۳- دستور العلماء ج ۱ ص ۴۱۵ اسفار ج ۱ ص ۱۱۷- الجنس والنوع والصفة يقال في العرف اللغوي بمعنى واحد وخص الفلاسفة بالجنس... المعبر ص ۱۶

۴- جنس و فصل لا بشرط حملاً فمادة و صورت بشرط لا وفيه إشارة الى ان كلا من هاتين مع كل من هذين متحداناً مختلف اعتباراً - شرح منظومه ص ۹۳

جو - قدما بر مبنای هئیت بظلمیوس مابین زمین و آسمان را جو مینامیدند.

جود - جود یعنی بخشش عرفاً میگویند جود افاده چیزی است که شایسته باشد بدون غرضی که عائد جواد شود و بعبارت دیگر افاده خیر است بلاعوض^۱.

جوهر - جوهر نزد فلاسفه عبارت از موجودی است که قائم بذات و مستقل باشد

و در تعریف آن گفته اند جوهر عبارت از موجودی است که حق وجود عینی آن این است که در موضوعی نباشد یعنی هر گاه در خارج موجود شود در موضوعی نباشد و در محل خود بیان میشود که میان موضوع و محل فرق است و بنا بر این جوهر میتواند در محل باشد لکن در موضوع نمیتواند باشد چنانکه صورت جسمیه جوهر است و قائم بمحل است و حال در هیولاست و باز جوهر را تعریف کرده اند به ماهیتی که وجود آن در اعیان نیازی بموضوع نداشته باشد و یا آنکه جوهر امری است متحیز بالذات.

جوهر در پنج قسم است که سه قسم آن مادی است که هیولا و صورت و جسم باشد (جسم مرکب از صورت و هیولا است) و در نوع آن مجرد است که عقل و نفس باشد که هر یک در محل خود بیان میشود:

قطب الدین گوید جوهر ماهیتی است که چون او را در اعیان بیابند وجود او در موضوع نباشد فیصری گوید جوهر و عرض بر طریقه اهل الله (عرفاً) باین معنی است که هر گاه در حقایق اشیاء دقت و توجه شود در میابیم که بعضی از حقایق متبوع و مکنتف بعوارض اند و بعضی تابع و لواحق آنها اند آنچه متبوع است جوهر است و آنچه تابع است غرض است.

کلمه جوهر اول در کلمات فلاسفه اطلاق بر اشخاص شده است و جوهر ثانی بر انواع و جوهر ثالث بر اجناس اطلاق شده است^۲

۱- اسفار ج ۱ ص ۱۸۷ ج ۳ ص ۸۲ - و اما الجود فهو افادة الخیر بلاعوض - اسفار ج ۳ ص ۸۲

۲- درة التاج بخش سوم ص ۴۶ - و اعلم انك اذا المعنت النظر في حقایق الاشياء وجدت بعضها متبوعة مكنتفه بالعوارض وبعضها تابعة لاحقة لها والمتبوعة هي الجواهر والتابعة هي الاعراض - شرح فیصری بر فصوص ص ۲۱

جواهر بسیطه جسمانی - مراد از جواهر بسیط جسمانی عناصر اربعه میباشد در حال محو و خلوص.

جواهر بسیطه روحانی - مراد از جواهر بسیط روحانی عقول و نفوس مجردة است^۱.

جواهر عقلیه - مراد از جواهر عقول مجردة است.

جواهر مظلمه - مراد جواهر جسمانی است^۲.

جواهر مر کبة خار جی - مراد اجسام و جسمانیات و هوالید است.

جواهر مر کبة عقلی - مراد ماهیات جوهری است که مر کب از جنس و فصل اند.

جواهر نفسانی - مراد نفوس مجردة است^۳.

جواهر نورانی - مراد عقول مجردة و نفوس ناطقه است.

جوزهر - کلمة جوزهر در اصل نام نقطه از سطح فلك قمر بوده است و بعداً

نام فلك قمر را جوزهر نهاده اند از باب نامگذاری محل باسم حال.

جهت - منطقیان کیفیت نفس الامری نسبت به محمول را بموضوع ماده قضیه مینامند

و آنچه مدرك عقل و ثابت در ذهن است جهت معقوله نامیده و لفظی که بواسطه آن بیان

نسبت میان موضوع و محمول میشود جهت ملفوظه قضیه مینامند.

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

جهات ست - جهات شش گانه عبارت اند از یمن، یسار، فوق، تحت، امام و خلف

جهل بسیط - عدم علم و علم بعدم علم را جهل بسیط نامیده اند در مقابل جهل

مر کب که جاهل علم به جهل خود ندارد بطوریکه تصور میکند عالم است و عبارت دیگر

جهل مر کب عبارت جهل و عدم علم بجهل است.

ح

حادث - کلمه حادث نزد فلاسفه بر دو معنی اطلاق شده است.

الف - وجود چیزی بعد از عدم آن بنحو بعدیت زمانی که حادث بحدوث زمانی

مینامند در مقابل قدیم زمانی.

ب - نیازمند بودن چیزی بغير و علت که حادث بحدوث ذاتی مینامند در مقابل

قدیم ذاتی و بالجمله هر موجودیکه وجودش مسبوق بعدم زمانی باشد حادث زمانی و هر

موجودیکه وجودش مسبوق بعدم ذاتی باشد حادث بحدوث ذاتی مینامند^۱

متکلمان عالم را حادث بحدوث زمانی میدانند.

حکماء کلیه ممکنات جهان وجود را بطور جملی حادث بحدوث ذات یعنی بالذات

مسیون بعدم ذاتی میدانند.

علامه حلی میگوید حدوث نزد قدما بدو معنی اطلاق شده است یکی زمانی و دیگری

ذاتی قسم اول عبارت از وجود بعد از عدم در زمان است و باین اعتبار خود زمان حادث

نیست^۱.

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۵

۲ - ان الحدوث عند الاول یطلق علی معنیین احد هما الحدوث الزماني وهو کون الوجود

بعد العدم فی زمان معین وبهذا الاعتبار لا یكون 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 -

والحادث الزماني يتقدم عليه المادة والمدة - شرح حکمة العین ص ۹۱

۱ - دستور العلماء ج ۱ ص ۱۸۱ - اسفار ج ۲ - ص ۸۰ - ۲۰۵ ج ۳ - ص ۲

۲ - شرح حکمة الاشراف ص ۲۸۵ - ۳۰۰

۳ - اسفار ج ۱ - ص ۱۰۹

مراد علامه این است که کسانی که موجودات را احداث بحدوث زمانی میدانند و معنی کرده‌اند . بوجود مسبق بزمان خود زمان را احداث ندانسته‌اند زیرا که زمان خود مسبق بزمان نیست و قسم دوم یعنی حادث بحدوث ذاتی عبارت از بودن چیزی است در وجود خود محتاج بغیر و باین تعریف کلیه ممکنات حادث بحدوث ذاتی‌اند زیرا تمام ممکنات بالذات محتاج بغیر‌اند و بنا بر این جهان وجود یعنی ماسوی الله حادث بحدوث ذاتی است قطب‌الدین میگوید حدوث پیش جمهور حصول شیء است بعد از عدم آن در زمانی که گذشته باشد و قدم پیش ایشان آنچه مقابل این است و بدین تعبیر متصور نیست که زمان حادث باشد والا وجود او مقارن عدم او باشد^۱.

و بالجمله طبایع موجودات زمانیه در هر مرتبه مسبق بعدم مرتبه قبل خود میباشند در یک زمانی معین و بر روی هم کلیه موجودات عنصری و موالید و حوادث مادی مسبق بزمان بوده و حادث بحدوث زمانی میباشند و خود زمان باضافه مجردات مانند عقول و نفوس و فلک الافلاک بنا بر آنکه زمان مقدار حرکت فلک الافلاک باشد حادث بحدوث ذاتی‌اند .

میرداماد موجودات عالم را احداث بحدوث دهری میدانند و گوید که کلیه جائزات و متجوهرات نسبت بذات حق تعالی و افاضه جود او در حکم واحد و یک موجود اند و بافاضه جاعل بطور «مره واحده» متحقق و متحصل شده‌اند و همین افاضه واحد در کلیات ممکنه بعینه مرات متعاقبه زمانیه است بقیاس بداخل موجودات پس کلیه ممکنات حادث بحدوث سرمدی بافاضه واحد میباشند و لکن نسبت عالم زمانیات بمفارقات نوریه که متأخر الوجود از مفارقات اند حادث بحدوث دهری‌اند^۲.

۱ - در التاج بخش دوم ص ۲۹

۲ - اسفار ج ۱ - ش ۲۶۴ قبسات ص ۱۹ - فالقدم الذاتی هو كون الفعلية لا تسبقها الیسبیه القوة والبطلان والوجود لا يسبقها الیسبیه العدم والسلب سبقاً بالذات اصلاً وملاً كه وجوب الذات والوجود وجوباً بالذات كما ان الحدوث الذاتی ملا که جواز الذات و طبایع الامکان بالذات والقدم الدهری و یعبر عنه بالازلیة السرمدیه هو كون الوجود الحاصل بالفعل غیر مسبق بالعدم الصریح فی متن الدهر بل ازلی الحصول فی حاق الواقع - قبسات ص ۱۲

و بنا بر این زمان و زمانیات حادث بحدوث دهری‌اند^۱ در هر حال حوادث و طبایع زمانی هر يك در هر مرتبه نسبت بما قبل خود حادث اند بقیاس و بر روی هم حادث بالزمان اند و جهان و نظام جملی آن جمعاً حادث بحدوث ذاتی است صدرا گوید عقول و مفارقات خارج از حکم حدوث اند زیرا آنها متحقق به صقع ربوبی و موجود بوجود الهی‌اند نه بایجاد او و حکم حدوث در چیزهایی که حرکت جوهریه در آنها هست جاری است و بالجمله اوقائل بحادث بحدوث طبیعی است^۲ حاجی سبزواری قائل بحدوث اسمی بوده و گوید جهان یعنی ماسوی الله اسماً و صفاتی‌اند که منتزع از حدود وجود منبسط اند و بنا بر این کلیه موجودات از عقول و نفوس و غیره مسبق اند بعدم در مرتبه احدیت و حادث اند بتجلی ذات و بواسطه اسم المبدع.

ما حصل سخن آنکه میرداماد قائل به سه عالم است.

الف - عالم سرمد یا وعاء سرمد.

ب - عالم دهر یا وعاء دهر.

۱ و القدم الزمانی هو كون الشيء الزمانی غیر متحقق الوجود بزمان ما مسبق من جهة المبدء بزمان العدم بل مستمر الحصول فی امتداد الزمان كله فلا یكون لزمان وجوده اول زمانی وملاً که الاستغناء عن التعلق بالامکان الاستعدادی - قبسات ص ۱۲ - فنقول قول السيد العالم حادث دهری معناه ان عالم الملك مسبق الوجود بالعدم الدهری لانه مسبق الوجود بوجود الملكوت الذی وعائه الدهر سبقاً دهریا - شرح منظومه ص ۷۷ - کل موجود فلو جوده وعاء او ما یجرى مجراه فوعاء السیالات كالحرکات و المتحرکات هو الزمان سواء كان بنفسه او باطرافه من الانات المروضه و ما یجرى دجرى الوعاء للمفارقات النوریة هو الدهر و هو کنفسه باسبیت مجردة عن الكمیة والاتصال والسیلان ونحوها و نسبتها الی الزمان نسبة الروح الی الجسد و ما یجرى مجرى الوعاء لاحق وصفاته و اسمائه هو السرمد - شرح منظومه ص ۷۶ - و من الفلاسفة القائلین بحدوث العالم هر قل حکیم ... رسائل ما لصدر ص ۹۹

۲ - و اذا كان الله ولم یکن معه شیء ولا اسم ولا رسم ولا صفة ولا تعین فحدث و حدد من المرتبه الاحدیة الاسماء والرسوم - شرح منظومه ص ۷۷ - ۷۸ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۶

ج - زمان و زمانیات یا وعاء زمان

او عالم جسمانی را حادث بحدوث دهری میدانند و مجردات یعنی عقول و نفوس را حادث بحدوث سرمدی میدانند و موجودات را سه طبقه کرده است .

۱ - زمانیات .

۲ - دهریات .

۳ - سرمدیات .

شیخ الرئیس نیز در مبحث مربوط به خود اشاره به همین سه طبقه کرده است .

حاصله - حاسه عبارت از قوا است که دریا بنده جزئیات جسمانیه است و در محل خود بیان شده است که حواس ظاهری و باطنی هر يك بر پنج نوع اند و هر يك از انواع قوای مدرک و حواس ظاهره و باطنه دارای عضوی خاص میباشد . حواس ظاهری که منشأ تمام معارف بشری بوده و انسان در بدو امر بواسطه همان حواس از اشیاء محیط بخود و حوادث و اتفاقات جهان اطلاع حاصل مینماید عبارت اند از :

۱ - لامسه که منشر در تمام بدن و عضو آن پوست بدن است .

۲ - سامعه که عضو آن صماخ است .

۳ - شاهه که عضو آن بینی است .

۴ - باصره که عضو آن چشم است .

۵ - ذائقه که عضو آن زبان است . بعضی از فلاسفه قوای ظاهری انسان را منحصر به پنج قوه میدانند : حواس پنج گانه باطنی عبارت اند از :

الف - حس مشترك که مدرک صور است یعنی آنچه بواسطه حواس ظاهری دریافته میشود همه بدوا بحس مشترك منتقل میشوند^۲

۱ - اسفار ج ۴ - ۱۰ - شرح حکمة الاشراق ص ۴۷۳ شفاع ۱ - ۳۳۱ - ۲۹۲ اسفار ج ۱ - ۲۹۰ ج ۴ - ۴۹

۲ - الحس المشترك وهي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور وعندنا قوة نفسانية استعداد حصوله في مقدم الدماغ بل في روح المصبوب فيه تتأدى اليها صور المحسوسات الظاهرة كلها كما لجوايسس الذي يتأون باخبار النواحي وزير الملك - اسفار ج ۴ - ۴۹

ب - و هم قوه ایست که مدرک معانی است یعنی آنچه بواسطه حواس ظاهری قابل ادراک نیست .

ج - خیال که حافظ صور مدرک حاضر در حس مشترك است .

د - حافظه که نگهبان معانی است و خزانه و هم است .

ه - قوه متصرفه که خود مدرک نیست ولیکن تصرف در مدرکات خیالی و وهمی میکند .

این قوه اگر تصرف در امور مخزونه در وهم کند تخیل نامند و اگر نفس ناطقه را بکار بندد مفکره میگویند .

شیخ گوید قوه متصرفه در حیوانات چون تصرف در وهمیات میکند متخله است و در انسان مفکره است .

اغلب فلاسفه مخصوصاً مشائیان برای هر يك از حواس باطنی محل خاصی را معین کرده و آنها را موضعی میدانند ولیکن شیخ اشراق منکر موضعیت مغز است و گوید کلیه قوا از ظاهره و باطنه از قوه واحدند یعنی که نفس باشد سرچشیه میگیرد و همان نفس است که تجلیات مختلف دارد و این معنی را نیز باید توجه داشت که فلاسفه مشاء هم آنها را وسیله میدانند نه آنکه خود آنها را مستقل بدارک پندارند و در هر حال همان طور که بیان شد منشأ و مبدأ معارف و علم انسان حواس ظاهره است که مدرکات خود را تحویل حس مشترك می دهند و قوه خیال نگهبان آنهاست و قوه وهم هم معانی جزئیها را از قبیل عواطف و دشمنی و ترس و غیره مستقیماً ادراک میکند و قوه حافظه نگهبان آنهاست و قوه متصرفه در آن دو خزینه یعنی خیال و حافظه تصرف میکند و هر گاه تصرف آن تصرف عقلانی باشد یعنی از نفس ناطقه استمداد گیرد مفکره است و اگر تصرف آن تصرف غیر عقلانی بوده در وهمیات تصرف کند متخیله نامند .

و آنچه در حیوانات حاکم است همان قوه واهمه است که بمنزله قوه عاقله انسان است و آنچه در انسان حاکم است قوه عاقله و مفکره است .

حاصل - کلمه حاصل در کلمات فلاسفه گاه بمعنای ثابت آمده است که همان واسطه میان موجود و معدوم باشد و گاه بمعنای ثابت مرادف با وجود آمده است ،

حافظه - حافظه قوه ایست مترتب در تجویف آخر دماغ و نگهبان مدرکات و همیشه است و در حقیقت خزانه وهم است.^۱

حاق - کلمه حاق بمعنای وسط آمده است و معنای «حاق الحاق» وسط وسط است.
حال - کلمه حال در لغت بمعنای حلول و نزد صوفیه امری است که وارد بر قلب سالک میشود عدّه از اهل نظر میان وجود و عدم واسطه قائل شده اند که آن را حال مینامند.
 فلاسفه کیفیات غیر راسخه را حال میگویند و کیفیات راسخه را ملکه مینامند بعضی از معتزله مانند ابوهاشم وقاضی ابوبکر و جوینی از اشاعره چنانکه فوقاً اشاره شد میان وجود و عدم فاصله قائل میباشند و آنرا حال نامیده اند و تعریف کرده اند به صفت موجود که خود نه موجود است و نه معدوم و بلکه حال است و مراد آن از صفت معانی انتزاعیه مانند عالمیت و قدرت و غیره است.^۲

حجب ظلمانی - مراد از حجب ظلمانی طبایع زمانیه یعنی ماده و مادیات میباشد که مانع و حاجب انسان از توجه به حقیقت و عالم ملکوت است در مقابل حجب نوری که عبارت از عقول مجرد مترتبه در وجود است.^۳

حد - تعریف بذاتیات را حد میگویند و عبارت دیگر حد عبارت از ممیز ذاتی

۱- اسفار ج ۳ - ص ۵۲ - دستور العلماء ج ۲ ص ۴ - اما القوة الحافظة فهي خزانه عندهم للوهم اختزن فیها صور مدرکات کما ان الخيال خزانه للحس المشترك و قدسمى ایضاً ذا کره و مسترجعة - اسفار ج ۴ - ص ۵۲

۲- دستور العلماء ج ۲ - ص ۴ - اقول ذهب جماعة من المتکلمین الى ثبوت واسطة بین الموجود لا توصف بالوجود ولا بالعدم یتمايز به الذوات - شرح حکمة العین ص ۲۸ - از کیفیات غیر محسوسه بجواس ظاهری آنچه را راسخ نیست حال خوانند چون غصب و حلم و هر چه را راسخ است ملکه گویند - درة التاج بخش سوم ص ۷۹

۳- و اعلم ان المراد من الحجب النوریه هي العقول المجردة المترتبة فی الوجود والحجب الظلمانیة النفوس والطایع لانها زمانیه و کلماتها زمانیه فللعدم دخول فی نحو وجوده و لیست نوریة خالصة عن الظلمة - اسفار ج ۳ - ص ۶۴ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۶

و رسم ممیز عرضی است و مدار تمام بودن حد و رسم اشتمال آن بر جنس قریب است در هر حال مقومات ماهیت در مقام تفصیل حد است و در مقام اجمال محدود و حد از محدود خارج نیست و تفاوت حد و محدود به تفصیل و اجمال است و اجزاء هر یه در مقام ذات و تجوهر متمایز اند و در مقام وجوده متحد.

حد تام - تعریفی که متضمن جنس و فصل قریب باشد حد تام مینامند.

حد ناقص - تعریفی که مر کب از فصل قریب و جنس بعید و یا فصل بتنهائی باشد حد ناقص مینامند.

حرکت اسطقی - مراد حرارت عنصر نار است که حرارت طبیعی عنصری است.^۱

حرکت - حرکت از نظر فلاسفه عبارت از انتقال تدریجی از قوه بفعل است توضیح آنکه موجودات هیچکدام از تمام جهات بالقوه نمیباشند زیرا معنای موجود بودن مخالف باقوه محض بودن است و بنابر این اشیاء موجوده یا از جمیع جهات بالفعل اند و قهرراً این نوع موجودات حائز تمام کمالات و جودی خواهند بود و حالت منتظره و متوقعه در آن هانیست مانند ذات حق تعالی و عقول و نفوس در مرتبه بعد از او و یا از بعضی جهات بالفعل اند و از بعضی جهات دیگر بالقوه این نوع موجودات از آن جهت یا جهات که بالقوه اند خروجشان از قوه بفعل یادفعی است «کون و فساد» نامیده اند مانند انقلاب عنصری چنانکه آب منقلب به هوا میگردد که صورت هوایی برای آب بالقوه است این نوع انقلابات را از جهت زوال صورت اول فساد گویند و از جهت تلبس بصورت حادث کون نامیده اند و اگر خروج از قوه به فعل بطور تدریج باشد حرکت میگویند.^۲

۱- اسفار ج ۱ - ص ۲۱

۲- فالحرکه کمال اول لها هو بالقوه - شفا ج ۱ - ص ۳۴ الحرکه هي نفس خروج الشيء من القوة الى الفعل لا ما به يخرج الشيء منها اليه - رسائل ملا صدرا ص ۲۹ - حرکت خروج شیء است از قوه بفعل - درة التاج بخش سوم ص ۹۸ الموجود اما بالفعل من کل وجه فیمتنع علیه الخروج عما كان و اما بالقوه من کل وجه وهذا غير متصور فی الوجود الا فيما كان له فعلية القوة ومن شأنه ان يتقوم باى شيء كان كالهیولا الاولى و اما بالفعل من جهة 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 و حصول 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 در خارج موجود است و بعبارة دیگر بودن جسم متحرك بین مبداء و منتهی است بنحویکه هر حدی که از آن لحاظ شود در «آنی» مخالف با حالش در «آن» دیگر باشد و بعبارت واضحتر در هر «آنی» واصل بحدی از حدود مسافت است که قبل و بعد از آن واصل بدان حد نیست و در حقیقت حرکت توسطی عبارت از حصولات متعاقبه در مسافتات و حدودات متمالیه است

داماد گوید حرکت عبارت از امر تدریجی الحصول است که امر ممتد غیر قاریرا رسم میکند و مراد او از امر غیر قاریر زمان است بعضی دیگر گفته اند که حرکت عبارت از تبدیل حال قار است در جسم بطور تدریج در هر حال در حرکت شش امر موجود است^۱

الف - فاعل حرکت.

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۱ - حکمته الاشراف ص ۳۹۴ فبسات ص ۷۲ - اسفار ج ۱ ص ۲۱۸ - ۲۱۶ شرح منظومه ص ۲۳۳ شرح حکمته الاشراف ص ۳۳۹ - اسفار ج ۱ - ص ۳۵ - بر کلی گوید حرکت امری است حقیقی اما حقیقت حرکت آن نسبت که مواضع متحرك را نسبت بنقاط مکانی نشان میدهد حقیقت حرکت تغییر حالت و کیفیت است مکان یا بعد بواسطه حرکت در ذهن متصور میشود - سیر حکمت در اروپا

*جهت فلامحالة يكون ذاته من كبة من شيتين باحدهما بالقوة وبالآخر بالفعل - رسائل صدر ص ۱۷ - ارسطو گوید حرکت عبارت از سیر از هیولا بصورت است و بر چهار نوع است:

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

۲ حرکتی که تغییر در کیف است .

۳ حرکتی که اثر آن تغییر در کم است .

۴ حرکتی که اثر آن انتقال یا تغییر مکان است .

ب - قایل حرکت

ج - مافیه الحركة

د - مامنه الحركة

ه - مالمیه الحركة

و - زمان حرکت

حرکت ارادی - حرکت ارادی حرکتی است که مبداء قریب آن اراده و اختیار

در متحرك باشد و حرکت نفسانی و شوقی هم نامیده اند .

حرکت در این - حرکت در این عبارت از انتقال جسم است از مکان بمکانی دیگر

حرکت تسخیری - هر حرکتی که در تحت تسلط و اختیار متحرك نباشد و مبداء

آن شعور و اراده متحرك نباشد حرکت تسخیری نامیده اند.^۱

حرکت توسطی - رجوع شود به کلمه حرکت .

حرکت جوهری - حرکت در مقوله جوهر که منسوب به ماصدر است میباشد و گوید

کلیه موجودات غیر از مفارقات متحرك به حرکت جوهری اند باین معنی که طبیعت و

ذات آنها همواره متحول و متغیر اند و در هر آنی در شأنی هستند غیر از آن دیگر و کلیه

اجسام و جسمانیات در جریان و سیلان اند و در عین حفظ وحدت استمراری متبدل و متغیرند

رجوع شونده کلمه ارتباط حادث بقدم و حرکت در مقوله.^۲

حرکت قسری - هر حرکتی که مخالف میل طبیعی متحرك بوده و مستفاد از

خارج باشد^۳ حرکت قسری مینامند

حرکت قطعی - رجوع شود به کلمه حرکت :

۱ - اسفار ج ۱ ص ۲۵۷ - شرح منظومه ص ۸۵

۲ - اسفار ج ۱ ص ۱۷۳ - ۲۲۰

۳ - شرح حکمت الاشراف ص ۳۲۹ دستور العلماء ج ۲ ص ۱۸ - فنقول ان الحركة التي

بالقسري التي محرکها خارج عن المتحرك بها وليس مقتضى طبيعته

حرکت بالعرض - حرکت بالعرض عبارت از حرکتی است که عروض آن بر متحرك بواسطه امری باشد که آن امر بواسطه در عروض حرکت باشد مانند جالس کشتی که بواسطه متحرك بودن کشتی متحرك بالعرض است^۱

حرکت در کم - حرکت در کم عبارت از انتقال تدریجی از کمیتی به کمیتی دیگر و انتقال از مقدار معینی بمقدار دیگر میباشد و آن بر چهار نوع است که عبارت از نمو و ذبول و تخلخل و تکاثف باشد.

حرکت در کیف - انتقال تدریجی جسم را از حالتی و کیفیتی بحالت و کیفیت دیگر با بقاء صورت نوعیه آن حرکت در کیف مینامند مانند تسخن و تبرد آب که استحاله هم نامیده شده است.

حرکت مستدیر - حرکت مستدیر عبارت از حرکت دورانی مانند حرکات افلاک است در مقابل حرکت مستقیم.

حرکت در وضع - حرکت در وضع عبارت از انتقال تدریجی جسم است از هئیت خاص به هئیت دیگر.

حرکت در مقوله - فلاسفه حرکت را باعتبار ما فیها الحركت در چهار مقوله میدانند که عبارت از کیف و کم و وضع و این میباشد لکن اخوند ملاصدرا از متأخران فلاسفه مقوله پنجمین نیز اضافه کرده است که حرکت در مقوله جوهر باشد آخوند در مقام بیان نظریه خود در حرکت جوهری میگوید هر حرکتی اعم از حرکت قسری و طبیعی و ارادی مبدء قریب آن طبیعت است و در حقیقت در هر نوع حرکتی طبیعت متحرك مؤثر بوده و از این جهت حرکت مستند بطبیعت است بالذات و در حرکات قسری گوید قسرت معده است و بالعرض است و از این جهت است که بعد از زوال قسرت در مقوله باقی است و کلیه فواید منتهی به طبیعت میشوند و در حرکت ارادی مانند حرکت نفس نیز با استخدام طبیعت حاصل میشود چه آنکه مبدء قریب حرکت نفسی هم بعد از علم و میل و شوق و عشق و تخیل و اراده قوه مودعه موجوده در عضلات است که امر طبیعی است و با استخدام اراده در میاید و حرکات انتقالی

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۸ - دستور العلماء ج ۲ ص ۳۷ - اسفار ج ۱ ص ۲۰ ج ۳ - ص ۵۹

از مکانی بمکان دیگر هم مبدء آن قوه است که قائم بآن جسم است و همان طبیعت است پس مبدء قریب حرکت جسم قوه جوهریه است که قائم بجسم است و از بیانات فوق معلوم میشود که مبدء قریب حرکت در تمام متحرکات طبیعت است و معلوم شد که مباشر حرکت و مبدء قریب آن باید امر سیال و متجدد الهویت باشد زیرا محال است که امر متجدد مستند بثابت الذات باشند و در نتیجه تمام حرکات به طبیعت منتهی میشود و مبدء حرکات امری است متجدد الذات و در سیلان اند و تجدذ ذاتی طبیعت است و بالجمله کلیه متجددات و متحرکات و حرکات در انواع مختلف مقولات و انواع حرکات از قسری و ارادی و غیره منتهی به طبیعت میشوند و چون موضوع این حرکات مرکب از امر بالقوه و امری بالفعل است جهت فعلیت آنها همواره ثابت و مستمر است زیرا هیچ گاه عاری از فعلیت نتواند باشد و عبارت دیگر در عین تبدیل و تحول جنبه هو هویت متحرك ثابت است و در هیچ آنی عاری از فعلیت نیست پس طبیعت کائنه در اجسام در عین تجدد و تبدیل مستمر و ثابت است بدین بیان که برای هیولا در هر آنی صورتی است و در هیچ آنی از هم جدا نمیشوند یعنی هیولا در هیچ آنی از صورت جدا نمیشود و همواره جنبه ثبات و استمرار در آن محفوظ است و تجدد امری است ذاتی طبیعت « و الذاتی لا یعلل » و طبیعت احتیاجی بجاعل تجدد ندارد بلکه احتیاج بجاعل وجود دارد پس طبیعت بالذات متجدد و سیال است و تمام حرکات و تبدلات بآن منتهی میشوند و آن از جنبه استمراری خود مستند بجاعل و بواسطه در فیض است و افاضه جود بمادون خود^۱

۱ - اسفار ج ۳ ص ۱۷۱ و معنی کون الحركة فی المقولة ان یکون للموضوع فی کل آن فرض من آنات زمان الحركة فرد من تلك المقولة ینخالف الفرد الذی یکون له فی آن آخر منها مخالفة نوعیه اوصنیة - شرح صدر ابرهه دایة الطبایع المادیة و النفوس المتعلقة بالا بدان الطبيعية کلها متحركه فی ذاتها و جوهرها عندنا کما افمننا البراهین علیه و بینا ان جمیع الهویات الجسمانیة التي فی هذا لعلم سواء كانت بسائط او مرکبات و سواء كانت صوراً او مواداً و سواء كانت فلکیته او عنصریه و سواء كانت نفوساً او طبایع فهی مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب کل وجود معین مسبوقة بعدم زماني غیر منقطع فی الازل فکلها حادثه *

حصه - حصه و حصص وجود عبارت از نفس مفهوم مضاف بماهیت است بنحویکه اضافه داخل و مضاف الیه خارج باشد و عبارت دیگر طبیعت مقید بقید شخصی را حصه میگویند بنحویکه قید خارج و تقید اضافه داخل باشد.

حصول - حصول یعنی وجود بعد از عدم و در محل خود بیان شده است که حصول شی در ذهن بردو نحو است یکی بنحو وجود و عرض بر معرض خود مانند حصول سیاهی برای جسم و قیام برای زید قائم و دیگری بنحو اتصاف و حمل که مقتضی وجود موصوف و مثبت له است نه مثبت زیرا ممکن است که مثبت له متصف بامری انتزاعی باشد مانند اتصاف زید بعمی که وجود عمی اتصافی است نه عرضی^۱

حضرت ربوبی - مرتبه اسماء و صفات یعنی مرتبه تفصیل را اهل اله حضرت ربوبی مینامند
حق - کلمه حق در لغت بمعنای گفتار درست و فکر درست است و قضیه مطابقت با واقع و گفتار مطابق بانفس الامر است و گاهی از کلمه حق وجود در عین و وجود دائم و وجود واجب را اراده میکنند بآن نحو که در نفس الامر هست^۲.

حقایق تعلقیه - مراد از اصطلاح حقایق تعلقیه وجودات خاصه ممکنه است که صدرا آنها را حقایق تعلقیه ارتباطی مینامد.

حقایق نوریه - این اصطلاح را گاه بمعنای وجودات خاصه و گاه بر عقول و نفوس اطلاق کرده اند^۳

۱- دستور العلماء ج ۲ ص ۳۸- اسفار ج ۱ ص ۲۰- ج ۴ ص ۵۹

۲- اسفار ج ۱ ص ۲۰- دستور العلماء ج ۲ ص ۴۴- ۴۵

۳- شرح حکمته الاشراف ص ۱۴

*نلیس فیها واحد شخصی مستمر الوجود ولا حقیقة ثابتة الهوية اسفار ج ۳- ۱۷۲ صدرا در رساله خود گوید از کلام فور فور یوس حر که در مقوله جوهر فهمیده میشود در صفحه ۸۷ نیز گوید از کلام ارسطو نیز حر که جوهریه مستفاد میشود - دستور العلماء ج ۲ ص ۲۲ - ص ۲۳ قد اختلف فی نسبة الحركة الی المقولات فقال بعضهم ان الحركة هی مقولة ان ینفعل وقال بعضهم: اسفار ج ۱- ص ۴۰

حقایق متأصله - مراد از حقایق متأصله زوات و موجودات متأصل و متقرر است در مقابل مفاهیم و اعتباریات .

حقیقت - کلمه حقیقت بر حسب موارد استعمال دارای معانی مختلف است بدین قرار
الف - در مقابل اعتبار که مراد از حقیقت در این مورد ذات و مراد از اعتبار حیثیات لاحق است

ب - در مقابل فرض که حقیقت باین معنی مراد بانفس الامر است.

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

د - در مقابل مجاز چنانکه گویند استعمال کلمه اسد در انسان مجاز است

حکما این کلمه را بمعنای ماهیت موجود در عین استعمال کرده اند و گویند حقیقت هر چیزی مرتبه تأصل و تقرر آن است و حقیقت وجود مرتبه کامل وجود است و حقیقت انسان نفس ناطقه است که جامع کمالات نفوس نباتی و حیوانی و در مرتبه فوق و کمال آنها است^۱
حقیقة الحقایق - مراد ذات حق تعالی و واجب الوجود است و مرتبه احدیت که جامع جمیع حقایق است که حضرت جمع و حضرت وجود هم مینامند^۲

حق الیقین - این اصطلاح را صوفیان بمعنای فناء عبد در حق و بقاء او بقاء علمی و شهودی و حالی گرفته اند و میگویند علم هر کس مراد حلی دارد که عبارت از مرحله علم الیقین و عین الیقین و حق الیقین باشد مثلاً علم هر کسی بمرکز خود علم الیقین است و موقعی که ملک الموت را مشاهده کرد علم او بمرکز خود عین الیقین است و در حالیکه مراکز او میچشد حق الیقین است .

بعضی گفته اند علم الیقین ظاهر شریعت است و عین الیقین اخلاص در شریعت است و حق الیقین مشاهده شریعت است^۳

۱- اسفار ج ۳ ص ۴- دستور العلماء ج ۲ ص ۴۲

۲- دستور العلماء ج ۲ ص ۴۵

۳- دستور العلماء ج ۲ ص ۴۵

حقیقه - قضیه حقیقه قضیه ایست که موضوع حکم و مصادیق آن اعم از مصادیق متقرر و متحقق در عین باشد یعنی اعم است از آنکه محققه الوجود باشد یا مقدره الوجود و قضیه حقیقه منفصله قضیه ایست که حکم بتنافی در آن صدقاً و کذباً باشد.

حکم - حکم از نظر منطقیان عبارت از اذعان به نسبت ایجابی یا سبلی میان موضوع و محمول است در زیر عنوان کلمه تصور بیان شد که بعضی تصدیق را امر بسیط که همان حکم بوقوع و لا وقوع باشد میدانستند

حکمت - کلمه حکمت در لغت به معنای دانائی است و تعاریف مشهور فلسفی آن از این تر است

الف - حکمت علم باحوال اعیان موجودات است با اندازه قدرت و توانائی بشریان نحو که در نفس الامر هستند.

ب - حکمت عبارت از خروج نفس است بطرف کمال ممکن خود در جانب علم و عمل

ج - حکمت عبارت از علم بمعرفت واجب الوجود است.

د - حکمت عبارت از علم با سبب و علل تکمیل قوای انسانی است

ه - حکمت عبارت از تشبیه بذات حق تعالی است.

و - حکمت عبارت از علم با سبب و علل قصوی است.

ز - حکمت عبارت از صیوریت انسان است جهان عقلی که مشابه با جهان عینی باشد حکما میگویند حکمت برترین علم است به برترین معلوم^۱

۱ - شفا ج ۲ - ص ۲۸۲ - دستور العلماء ج ۲ ص ۴۵ - و اعلم ان الحکمة صناعة نظریة يستفاد بها كيفية ما عليه الوجود في نفسه وما عليه الواجب من حيث اكتساب النظريات و اقتناء الملكات لتكامل النفس و تصير عالماً معقولاً ماضياً للعالم الموجود (یا الوجود) فتستعد بذلك للمساعدة القصوى و ذلك بحسب الطاقه البشرية - شرح ملا صدرا بر هدایه

الحکمة معرفة الوجب والحکمة عند الحكماء تقع على الفعل التام وتقع على الفعل المحکم والفعل المحکم هو ان يكون قد اعطى الشيء جميع ما يحتاج اليه - اسفار ج ۳ - ص ۸۰

حکمت اشراق - یعنی فلسفه که مبتنی بر فلسفه شرق است و یا فلسفه که بر مبنای اشراق و کشف است که همان حکمت ذوقی^۱ باشد

حکمت ذوقی - مراد از حکمت ذوقی که در مقابل بحثی است فلسفه اشراق که بر مبنای ذوق و مشرب عرفانی است میباشد^۲

حکمت عملی - علم باحوال اشیاء و موجوداتی که وجود آنها در حیطه قدرت و اختیار بشر است حکمت عملی میگویند بعضی گفته اند حکمت عملی عبارت از علم بموجوداتی است که وجود آنها متوقف بر حرکات اختیاری است صدرا گوید غایت حکمت عملی نیل به سعادت اخروی و استعلاء نفس میباشد^۳

حکمت مطلقه - مراد از حکمت مطلقه در بعضی موارد فلسفه اولی است^۴

حکمت مسکوت عنها - مراد از حکمت مسکوت عنها باصطلاح عرفا اسرار حقیقت است که بعلم رسمی از آن نتوان آگاه شد .

حکمت منطوق بها - مراد از حکمت منطوق بها علم شریعت است

حکمت نظری - علم باحوال اشیاء و موجوداتی که وجود آنها تحت قدرت و اختیار بشر نیست حکمت نظری مینامند .

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

۱ - فی تحریر حکمة الاشراق ای الحکمة المؤسسة علی الاشراق الذی هو الکشف او حکمة المشاركة الذی هم اهل فارس و هو ایضاً يرجع الی الاول لان حکمتهم کشفیه ذوقیه فنسب الی الاشراق الذی هو ظهور الانوار العقلية و لمعاتها و فیضانها بالاشراقات علی النفس عند تجردها و کان اعتماد الفارسیین فی الحکمة علی الذوق و الکشف و کذا قدماء یونان خلا ارسطو و شیعتهم فان اعتمادهم کان علی البحث و البرهان لا غیر - شرح حکمة الاشراق ص ۱۲

۲ - شرح حکمة الاشراق ص ۲۴

۳ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۴۶ - اسفار ج ۲ - ص ۵

قدما فلاسفه هر يك از دو نوع حكمت (عملی و نظری) را بر سه قسم کرده اند اقسام حكمت عملی عبارت است از :

تهذيب اخلاق و تدبير منزل و سياست مدینه و اقسام حكمت نظری عبارت است از علم اعلى و فلسفه اولی و علم کلی و ما بعد طبیعت و ما قبل طبیعت بر حسب تعاریفی که از جهات مختلف برای فلسفه اولی شده است و علم اوسط که علم ریاضی یا علم تعلیمی نامیده و اصول علم الهی را بر پنج قسمت کرده اند که عبارت باشد از امور عامه و اثبات ذات و صفات واجب و اثبات جواهر روحانی و بیان ارتباط امور ارضی با قوای آسمانی و بیان نظام آفرینش .

اصول علم ریاضی و علم اوسط را چهار قسم میدانند که عبارت از علم عدد و علم هندسه و علم هیئت و علم موسیقی باشد .

اصول علم ادنی را بر هشت قسم میدانند که عبارت باشد از علم باحوال امور عامه اجسام و علم بكون و فساد اجسام و علم بمرکبات غیر تام مانند کائنات جو و علم باحوال معادن و علم به نفس انسانی و علم به نفس حیوانی و علم بنفس ناطقه^۱

حلول - حلول چیزی در چیزی عبارت از فرود آمدن شیء است در شیء دیگر و بمعنای دخول و نفوذ چیزی در چیزی دیگر آمده است و در معنای آن نزد حکماء اختلاف است از این قرار:

الف - حلول عبارت از اختصاص چیزی است به چیزی دیگر بنحویکه اشاره بهر يك عین اشاره بدیگری باشد .

ب - حلول شیء در شیء دیگر مانند حلول اعراض در اجسام که حلول تحقیقی است و مانند حلول علوم در مجردات که تقدیری است .

ج - حلول عبارت از سر بیان چیزی است در چیزی دیگر .

د - حلول عبارت از تعلق شیء است به شیء دیگر بنحویکه یکی صفت و دیگری

۱ - دستورالعلماء ج ۲ - ص ۴۹ - ۵۳ - در تقسیم بندی حكمت ادنی يك قسم آن از قلم

اقتاده است .

موصوف باشد مانند بیاض که متعلق و حال در جسم است .

در باب وجود ذهنی بعضی قیام صور مدر که رابنفس بر نحو قیام حلولی میدانند لکن صدرا گوید نه حلولی است و نه صدوری بلکه بنحو مشول است .

حلول سریانی - در صورتی حلول را سریانی میگویند که حال ساری در هر جزئی از محل باشد مانند حلول سفیدی در سطح پارچه .

حلول طریانی - دو جسمی که یکی ظرف و دیگری مظهر و فاعل باشد مانند آب در کوزه مظهر و فاعل در ظرف بنحو حلول طریانی مینامند^۱ .

حمل - حمل در لغت بمعنای بار برداشتن و نزد اهل معقول بر سه نوع است .

الف - حمل لغوی که عبارت از حکم بثبوت چیزی بر چیزی یا سلب آن میباشد .

ب - حمل اشتقاقی که عبارت از حمل بواسطه کلمه فی بازو و یا لاه میباشد .

ج - حمل مواطات که عبارت از حمل چیزی است بر چیزی بواسطه کلمه علی مانند آنکه گفته شود «الانسان حیوان» یعنی محمول بر حیوان است که حمل «هوهو» هم میگویند و بعبارت دیگر نسبت محمول بموضوع اگر بلاواسطه باشد حمل مواطات مینامند که موضوع و محمول در وجود متحد و از لحاظ مفهومی متغایرند . در این نوع حمل اگر محمول ذاتی باشد حمل بالذات خواهد بود و اگر عرضی باشد حمل بالعرض میباشد حمل مواطات خود بر دو قسم است .

الف - حمل شیء بر نفس که نام خاص آن حمل اولی است مانند آنکه گفته شود «انسان انسان» است .

ب - حمل متعارف که مفاد آن این است که موضوع فردی از افراد محمول است که حمل شایع صنایع هم مینامند .

فارابی گوید اقسام حمل چهار است .

الف - حمل کلی بر جزئی مثال «زید انسان» است .

۱ - دستورالعلماء ج ۲ - ص ۵۴ - اسفار ج ۱ ص ۲۹۷ - ۷۱ - اسفار ج ۲ - ص ۳۵

ب - حمل کلی بر کلی مانند آنکه گفته شود «انسان حیوان است» .

ج - حمل جزئی بر جزئی مانند آنکه گفته شود «این زید» است .

د - حمل جزئی بر کلی مثال آن در خارج محقق نیست^۱ .

صدرا در اسفار گوید حمل بر دو وجه است یکی حمل شایع و صنایع که حمل متعارفی هم نامیده اند و باز گشت آن بدین معنی است که موضوع از افراد محمول است و دیگری حمل اولی ذاتی که مقصود از آن این است که موضوع بعینه نفس ماهیت محمول است .

حیثیات - دلیل و برهان حیثیات یکی از دلائلی است که بمنظور ابطال تسلسل اقامه شده است و بیان آن از این قرار است .

هر گاه دو حیثیت غیر متناهی مترتب موجود باشند «یعنی حیثیات علل و معلول» چنانکه هر يك از جهت علت و از جهت دیگر معلول باشد (علت لاحق و معلول سابق خود) و دو حیثیت که یکی حیثیت علت بودن و دیگری حیثیت معلول بودن است موجود باشد میان هر حیثیت و حیثیت دیگر از آن سلسله متناهی خواهد بود و بنا بر این همه آن سلسله متناهی است .

حیثیه انضمامیه - اصطلاح حیثیت انضمامی در مقابل حیثیت انتزاعی است که موضوع حکم «من حیث انه منضم الی امر آخر» موضوع است و در حیثیت انتزاعی موضوع

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۵۹ و اعلم ان الحمل الشيء و اتحاده معه يتصور علی وجهين احد هما الشایع الصناعی المسمى بالحمل المتعارف و هو عبارة عن مجرد اتحاد الموضوع والمحمول وجوداً ويرجع الی كون الموضوع من افراد المحمول سواء كان الحكم علی نفس مفهوم الموضوع كما فی القضية الطبيعية او علی افراده كما فی القضايا المتعارفة من المحصورات وغيرها سواء كان المحكوم به ذاتياً للمحكوم علیه ويقال له الحمل بالذات او عرضياً له ويقال له الحمل بالعرض والجميع يسمى حملاً عرضياً وثانیهما ان یعنی به ان الموضوع هو بعینه نفس مهیة المحمول ومفهومه بعد ان يلحظ نحواً من التغاير ای هذا بعینه عنوان ماهیة ذلك لان تقصر علی مجرد اتحاد فی الذات وفي الوجود ويسمى حملاً ذاتياً اولياً اسفار ج ۱ - ص ۸۰

«من حیث انه منتزع منه امر آخر» موضوع حکم است^۱

حیثیت تقییدیه - هر گاه منظور از ذکر حیثیت جزء بودن آن باشد چنانکه گویند جسم از حیث آنکه سطح است ایض است یا از آن جهت که ایض است مرئی است این نوع حیثیت را حیثیت تقییدی مینامند .

حیثیت تعلیلیه - هر گاه مقصود از ذکر حیثیت تعلیل حکم باشد مانند آنکه گویند انسان از حیث آنکه مدرک امور غریبه است متعجب است یا از جهت آنکه متعجب است خندان است این نوع حیثیت را حیثیت تعلیلیه مینامند .

حیثیه مطلقه - هر گاه منظور از ذکر حیثیت عدم تقید موضوع بقیدی و حیثیتی باشد و موضوع بطور مطلق مستحق حمل باشد این نوع حیثیت را حیثیه مطلقه مینامند چنانکه گفته شود ماهیت از جهت آنکه ماهیت است نه موجود است و نه معدوم یعنی بر حسب ذات و بدون تقید بقیدی

حیز - در معنای کلمه حیز و فرق آن با امکان میان فلاسفه اختلاف است .

شیخ و جمهور متکلمان میگویند مکان و حیز دو لفظ مترادف اند «در فلسفه» و بمعنای سطح باطن از جسم حاوی مماس با سطح ظاهر از جسم محوی است (عقیده شیخ در الهیات شفا)

لکن شیخ در طبیعیات گوید حیز اعم از مکان است زیرا حیز شامل وضع هم میشود .

مثلاً فلک الافلاک دارای حیز و در حیز است و در مکان نیست زیرا وزای آن جسمی نیست که مماس با آن باشد و در حقیقت در کلمات شیخ در مبحث الهیات و طبیعیات اختلافی هست^۲ .

۱ - اسفار ج ۳ - ص ۱۵۱ - ۱۵۵ - ۱۳۰

۲ کل جسم اثیریاً کان او اسطقسیاً فله حیز طبیعی یطلبه عند الخروج عنه باقرب الطرق وهو عند القائلین بالجواهر الفرده هو الفراغ الموهوم وهو عندهم غیر المكان اذ المكان عندهم ما يعتمد علیه الجسم كما هو فی العرف وعند القائلین بالبعد نفس المكان وعند الذاهبین الی*

خواجه طوسی نیز حیزراً اعم از مکان میداند.

حینیة مطلقه: قضیه حینیة مطلقه قضیه ایست که حکم در آن بر مبنای فعلیت نسبت باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است.

چنانکه گفته شود هر نویسنده متحرك - صابع است مادام که کاتب بالفعل است بنا بر این در قضیه حینیة مطلقه فعلیت ملحوظ است برخلاف ممکنه که امکان ملحوظ است. **حینیة ممکنه** - قضیه حینیة ممکنه قضیه ایست که حکم در آن بسبب ضرورت مادام الوصف از جانب مخالف باشد مثال هر نویسنده متحرك الاصابع است در هنگامیکه کاتب و نویسنده است با امکان «و چنانکه گفته شد در این نوع قضیه امکان ملحوظ است

حیوات - تعریف حیوات میان قدماء فلاسفه از احاطه ماهوی مورد توجه قرار گرفته و در اطراف آن بحث زیادی شده و تعاریفی چند برای آن ذکر کرده اند که از جمله تعاریف ذیل است

الف - حیوات عبارت از منشأیت صدور افعال و آثار است
ب - میر سید شریف گوید: حیوات عبارت از امری است که منشأ قدرت و علم میباشد
ج - حیوات مبدء تحريك و ادراك است.
د - حیوات عبارت از امر و خصیصه ایست که مبدء و منشأ صدور حرکات میباشد.
ه - بعضی از فلاسفه حیوات را بوسیله بیان آثار و خواص آن تعریف کرده اند که عبارت از تغذیه و تنمیه و تولید مثل و حس و حرکت باشد

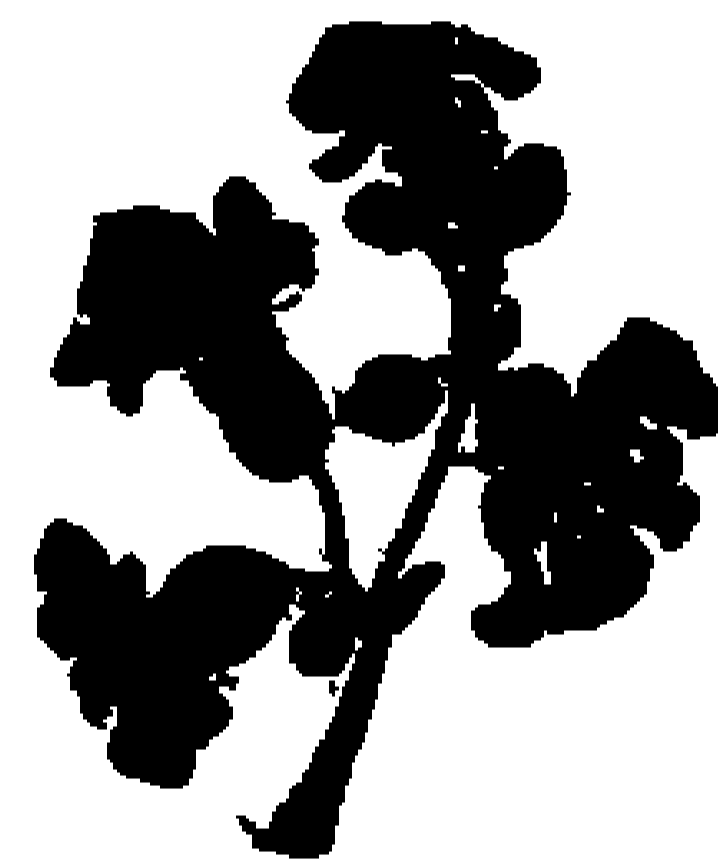
صدر ا گوید حیوات بدوام تکمیل میشود یکی ادراك و دیگری فعل و ادراك در اکثر حیوانات غیر از احساس است و در جای دیگر گوید حیوات هر چیزی عبارت از نحوه وجود

* السطح اعم منه و من الوضع فان الجسم المحيط لیس له مکان علی تعبیرهم لکن له وضع

ومجازاة بالنسبة الی مافی جوفه - شرح ملا صدر بر هدایه - شفا ج ۱ اش ۱۸۵ - ۱۶۴ - ۱۰۱
۱۴۴ . ۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۶۸
۱ . حیوات التي تكون في هذا العالم تتم بادرک و فعل و الادراك في حق اكثر الحيوانات لا يكون غير الاحساس و كذلك الفعل لا يكون الا التحريك المکانی المنعث عن الشوق وهذا القوتان منبعثان قوتین عن مختلفین احد هما درکة و الاخری محرکة - اسفار ج ۳ . ص ۹۰
ج ۱ . ص ۲۹۹ شرح حکمة الاشران ص ۳۸۴

خود آن چیز است زیرا حیوات بودن چیزی است بنحویکه صادر شود از او افعالیکه صادر از احیاء است از آثار علم و قدرت^۱

شیخ اشراق گوید حیوات عبارت از ظهور چیزی است ل نفسه و موجود حی موجود درک فعال است^۲



۱ و اعلم ان حیوات کل شیء انما هی نحو وجوده از الحیوات هی کون الشیء بحيث یصدر عنه الافعال الصادر عن الاحیاء من آثار العلم والقدرة . اسفار ج ۳ . ص ۹۵
۲ . والحیوات هی ان یکون الشیء ظاهراً ل نفسه والحوال هو الدراك الفعالي - شرح حکمة الاشراق ص ۳۰۰ - حیوات عبارت است از آنکه ذات به حیثیتی باشد که ممتنع نباشد بر او که بداند و بکند
دره التاج بخش سوم ص ۹

حکماء فرس برای نامگذاری ارباب انواع از اسامی بروج استفاده کرده‌اند و شاید هم قضیه بعکس باشد باین معنی که از ارباب انواع که در کلمات حکماء فرس بکار برده شده است و از عقاید عامیانه و رائج میان مردم بوده است منجمان برای نامگذاری بروج استفاده کرده باشند و در هر حال خرداد در اصطلاح حکماء فرس نام رب صنم آب است و بنا بر آنچه از قول زردشت نقل شده است .

این کلمات که برای نامگذاری بروج و شهور استفاده شده است نام مخلوقات طولیه است .^۱

خرق و التیام - خرق بمعنای نفوذ چیزی در چیزی دیگر و برهم زدن و پاره شدن و التیام بمعنای پیوستن است . این اصطلاح در فلسفه از این جهت مورد بحث قرار گرفته است که در موارد خاصی عده^۲ بر این شده‌اند که نفوذ و خروج از افلاك بلامانع بوده و همان طور که سایر اجسام عنصری قابل خرق و التیام آند اجرام فلکی هم قابل خرق و التیام آند و عده^۳ دیگر این امر یعنی قابلیت خرق و التیام بودن افلاك را مردود میدانند در هر حال از نظر فلاسفه در مواردی چند لازم شده است که این مسئله را مورد بحث قرار دهند .

محققان فلاسفه میگویند چون حرکت افلاك مستدیر است و هر جسمی که متحرك به حرکت مستدیره باشد و حرکت آن از نوع حرکت مستقیم نباشد قابل خرق و التیام نیست و خرق و التیام در اجسامی است که در معرض کون و فساد باشند و نیز خرق و التیام ممکن نیست مگر بواسطه کیفیات رطبه یا یابسه عنصری و چون افلاك نه متکیف به کیفیات خاصه عنصری و نه حرکت آنها از نوع حرکت مستقیم است بنا بر این قابل خرق و التیام

۱- ثبت ان اول حاصل بنور الانوار واحده وهو النور الاقرب والنور الاعظم وربما سماه بعض من الفهلویة «وفی بعض النسخ الفهلوة» بهمین وزعم الحکیم الفاضل زرادشت ان اول ما خلق من الموجودات بهمین ثم اردی بهشت ثم شهر یور ثم اسفندارمذ ثم خرداد ثم مرداد - شرح حکمة الاشراق ص ۳۷۲

خ

خارج - کلمه^۱ خارج در فلسفه در مقابل ذهن است چنانکه گویند وجود خارجی منشآت اثر است و با اشیاء در خارج منشأ اثرند و با آثار وجودی اشیاء منوط بوجود خارجی و عینی آنها است و در هر حال موجودات خارجی یعنی موجوداتی که خارج از ذهن و فکر و قوای مدر که در جهان خارج وجود دارند چنانکه گویند جوهر موجودی است که هر گاه در خارج یافت شود وجود آن در موضوعی نباشد یعنی خارج از ذهن .

صدرا گوید مراد ما از خارج در اینجا عالم اجسام مادی است که دارای جهات وضعی اند^۲

کلمه^۳ خارج با اضافه شدن قیودی بمعانی دیگر هم آمده است که هر يك در محل و کلمه^۴ مخصوص بخود بیان میشود .

خارج محمول - امری که منتزع از ذات چیزی باشد مانند مفاهیم عامه «وحدت شیئت کلیت و غیره» خارج محمول مینامند و عبارت دیگر محمولی که از ذات شیء انتزاع و حمل بر آن شود بدون آنکه از حمل آن چیزی بر ذات افزوده شود در مقابل محمول بالضمیمه که خود موجود بوجود فی نفسه است نهایت وجود فی نفسه اوعین وجود فی غیره است چنانکه حمل ایض بر جسم در موقعی درست است که بیاض بجسم ضمیمه شود .

خرداد - معنای کلمه^۵ خرداد بنا بر آنچه شیخ اشراق گفته است و صدرا نیز از او نقل کرده است از این قرار است :

۱- و مرادنا من الخارج هیهنا عالم الاجسام المادیة ذوات الجهات الوضعية - أسفار ج ۳ ص ۳

نیستند.^۱

خلا - خلا 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 فضاها ملاء بوده و پیرا از اشیاء و موجودات است مورد اختلاف واقع شده است.

صاحب شرح موافق گوید که خلا عبارت از بعدموهومی است. میان اجسام ممتد در جهات و صالح برای اینکه چیزی شاغل آن شود.

متکلمان عموماً میگویند خلا عبارت از بعدموهوم است: در هر حال مسئله وجود خلا و اختلافاتی که در این مورد هست مربوط با داخل عالم جسمانی است لکن در مورد خارج جهان جسمانی حکما گویند عدم محض است.

و متکلمان گویند بعد موهوم است مانند آنچه در میان اجسام جهان جسمانی است یعنی فواصل مابین اجسام را خلا مینامند.

حکما بعد از اثبات مجال بودن خلا فروعی بر آن مترتب کرده اند یکی آنکه چون خلا مجال است بنا بر این وجود دو عالم جسمانی هم مجال است باین بیان که اگر عالم جسمانی دیگر باشد باید کروی باشد هر گاه دو کره یعنی دو جسم کروی شکل موجود باشد یکی بر دیگری محیط نباشد قهراً فاصله میان آنها موجود خواهد بود و آن فاصله

۱- ان الجسم الذی لیس مبدئ حرکه مستقیمه بالطبع فلیس من شأنه ان ینخرق و ذالک لان الانخراق لایمکن ان یکون الابحر که من الاجزاء علی استقامه او مر کبة من استقامات من جهات النافذ الخارق و بالجملة من جهات الخرق و کل جسم قابل للحرکه المستقیمه قسراً ففیه مبدئ حرکه مستقیمه طبعاً - اسفار ج ۱ - ص ۱۶۷ - ولان البحر که المستقیمه انما یکون عند میل مستقیم و یمتنع وجوده فی الافلاک بوجود الميل المستدیر - شرح حکمة الاشراق ص ۳۳۲ - مسئله خرق و التیام در اجسام سماوی در قرن ۱۶ میلادی نیز مورد توجه قرار گرفته و فلاسفه ثابت کردند که افلاک نیز در معرض کون و فساد و خرق و التیام اند و از نوع اجسام عنصری میباشند و حرکات آنها هم بیضی است نه مستدیر - سیر حکمت در اروپا جلد دوم ص ۶

خلا خواهد بود و چون خلا مجال است پس وجود دو کره جسمانی و مستقل از یکدیگر هم مجال است.

و بهر حال چنانکه اشاره شد این مسئله خود یکی از مسائل مشکک فلسفی است که توجه فلاسفه و متکلمان را بخود جلب کرده و نظریات مختلفی اظهار کرده اند.

در مورد داخل عالم جسمانی اکثر فلاسفه میگویند که خلا وجود ندارد و تمام جهان جسمانی ملاء است و بعضی دیگر وجود خلا را در عالم جسمانی ممکن و واقع میدانند و لکن در خارج از افلاک و عالم جسمانی نظریات و اشکالات و عقاید زیادتری اظهار شده است از نظر تاریخی حکمائی از قبیل ذی مقر اطیس وجود خلا را ممکن و بلکه واقع میدانستند و آنرا وسیله تکوین و تحریک عوالم جسمانی دانسته اند.^۱

خایع و لبس - خلع بمعنای زوال صورت و لبس بمعنای وجود صورت دیگر است و در فلسفه مرادف با کون و فساد بکار برده شده است.

خلق - خلق بضم خاء ملکه راسخه نفسانی است که بدون تکلف منشأ صدور افعال نیکو می باشد .
قطب الدین گوید خلق ملکه ایست که بآن از نفس افعالی صادر شود بی تقدم رویتی و اصول خلق سه است شجاعت، عفت، و حکمت و مجموع هر سه عدالت است.^۲

خلق - خلق بفتح خاء - عالم عناصر و جسمانیات را عالم خلق مینامند که مسبوق بمده و مده در مقابل عالم امر که عالم ابداع است و مسبوق بماده و مده نیست .

خیر - هر چیزی که مطلوب و مشتاق الیه همه باشد و مطلوب لذاته باشد خیر مینامند قطب الدین گوید و خیر آن است که مؤثر باشد پیش او و گاه باشد که شیء کمال باشد و خیر باشد

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۹۱ - اسفار ج ۳ - ۱۹ - تعریفات سید شریف ص ۶۸ - شفا ج ۱ - ص ۵۲
۲ - اسفار ج ۳ - ۹۲

با اعتباری و غیر ایشان باشد باعتباری دیگر.^۱

کلمه خیر گاه اطلاق بر وجود شده است چنانکه خیر محض گفته اند و وجود محض اراده کرده اند و خیر الخیرات گفته اند و از آن مبدا المبادی و وجود مطلق و ذات حق را اراده کرده اند و در هر حال از کلمه خیر محض وجود و فعلیت محض را اراده کرده اند.

خیال - خیال قوه ایست مترتب در مؤخر تجویف اول دماغ که حافظ جمیع صور محسوسات بوده و خزانه حس مشترك است.^۲

صدرا گوید بخیال مصوره هم میگویند و آن قوه ایست که بوسیله آن صور موجوده در باطن نگهداری میشود و دلائلی جهت مغایر بودن آن با حس مشترك اقامه کرده است

الف - حس مشترك را قوه قبول صور میباشد و حال آنکه برای خیال قوه نگهداری صور است نه قبول و قوت قبول غیر از قوت حفظ است.

ب - حس مشترك حاکم بر محسوسات است و حال آنکه خیال نگهبان است و شیء واحد نمیتواند هم حافظ و هم حاکم باشد.

۱- الشیء المطلوب لذاته هو الخبر الحقیقی والخبر الحقیقی مطلوب لذاته المعتبر ابو برکات ج ۳ - ص ۹ - درة التاج بخش سوم ص ۹۱ -

۲- دستور العلماء ج ۲ - ص ۹۴ - اما الخیال فهو قوه مترتبه فی مؤخر التجویف الاول من الدماغ یحفظ جمیع الصور المحسوسات و یمثلها بعد الطبیعة و هی خزانه الحس المشترك - شرح مالا صدرا بر هدایه - و یقال لها المصوره و هی قوه تحفظ بها الصور الموجوده فی الباطن - اسفار ج ۴ ص ۵۱ - و الحق ان هذا الثلاث شیء واحد و قوه واحده باعتبارات یعبّر عنها بعبارات فیعبّر عنها باعتبار حضور الصور الخیالیة عندها بالخیال و باعتبار ادراکها للمعانی الجزئیه التعلقیة بالمحسوسات بالوهم و باعتبار التفریق و التركیب بالمتخیلة - شرح حکمة الاشراق ص ۲۶۸ - ۲۶۸

د

دار قوت و استعداد - مراد از دار قوت و استعداد عالم عناصر و جسمانیات میباشد که همواره در معرض خلع و لیس و کون و فساد بوده و بر حسب استعدادات موجوده در آنها مراحلی را طی کرده و از کمال به نقص دیگر آیند.

موجودات جسمانی و زمانیات علی الدوام در حال بود و شدن و مرحله خاصی از فعلیت میباشد و در عین تلبس بصورت خاص و حیازت مرتبه از فعلیت باز هم بر حسب قوت خاصی که دارد مراحل دیگر بر اطاقی میکنند و از این جهت حدیثی ندارند و در عین فعلیت قوت محض اند و در عین قوت متلبس بمرتبه خاص از فعلیت اند.

دلالت - دلالت در اصطلاح بودن شیء است بنحویکه از علم بآن علم بچیزی دیگر لازم آید شیء اول را دال و شیء دوم را مدلول مینامند.

اقسام دلالت سه است که عبارت از دلالت وضعی و طبعی و عقلی باشد و هر يك از اقسام سه گانه دلالت بر دو قسم اند که دلالت لفظی و غیر لفظی باشد.

دماغ - کلمه دماغ در لغت بفارسی بمعنای مغز است.

حکماء و روانشناسان قدیم برای مغز سه تجویف قائل بوده و آنها را بطون سه گانه نامیده اند برای هر يك از بطون سه گانه دو قسمت قائل بودند که هر يك محل ادراک خاص و کار مخصوصی میباشد

سه تجویف دارد دماغ ای پسر کز احساس باطن دهندت خبر

مقدم ز تجویف اول بدان که باشد حس مشترك رامقر

مؤخر از و شد محل خیال
 اخیر وسط جای وهم است و حفظ
 پس اندر نخستین اوسط بود
 تخیل ز حیوان و فکر از بشر
 دارمقربین - مراد از دارمقربین عالم عقول مفارقه وسایر مجردات است که محل انتقال ارواح ز کید میباشد و بد کاران و اشقیاء را در آن محل راهی نیست
 دوام - دوام عبارت از شمول نسبت چیزی است در تمام زمانها و اوقات چه آنکه متمتع الانفکاک از موضوع باشد مانند حکم باینکه هر انسانی حیوان است و یا متمتع الانفکاک نباشد مانند حکم باینکه هر فلکی متحرك است علی الدوام که در قسم اول انفکاک حیوانیت از انسان ناممکن است و لکن در قسم دوم انفکاک حرکت از فلک ناممکن نیست و بنا بر این دوام اعم از ضرورت است.

دوام باین معنی بر سه قسم است

الف - دوام ازلی که محمول ثابت برای موضوع یا مسلوب از آن می باشد ازلا وابدأ.

ب - دوام ذاتی که محمول ثابت یا مسلوب از موضوع میباشد مادام که ذات موضوع موجود است مانند حکم باینکه هر انسان زنگی سیاه است که حکم برای موضوع ثابت است در ظرف وجود ذات

ج - دوام وصفی که ثبوت یا سلب محمول نسبت بموضوع بر مبنای دوام اتصاف ذات موضوع بوصف عنوانی میباشد یعنی مادام که اتصاف هست نسبت هم هست مانند حکم به آنکه هر نویسنده متحرك الاصابع است مادام که کاتب است.^۱

دور - دور در اصطلاح فلاسفه و اهل معقول عبارت از توقف دو امر است بر یکدیگر که نتیجه آن توقف شیء بر نفس است . دور بر دو نوع است .

الف - دور مصرح که توقف میان دو امری باشد بنحویکه هر يك متوقف بر دیگری باشد .

ب - دور مضمر که عبارت از دوری است که مستلزم توقف شیء بر نفس بواسطه چیز ثالثی باشد.^۱

دهر - کلمه دهر اطلاق بر معانی بسیار شده است از این قرار.

الف - اسماء حسنی چنانکه از حضرت رسول اکرم نقل شده است که فرمودند به دهر بدن گوئید .

ب - بمعنای زمان طولانی آمده است چنانکه گویند خالق و آفریدگار دهر خدا است .

ج - اطلاق بر هزار سال شده است یعنی بعضی گفته اند دهر عبارت از هزار سال است .

د - بعضی گفته اند دهر عبارت از زمان نامتناهی است ازلا وابدأ یعنی ازازل تا ابد^۲

ه - بعضی موارد کلمه دهر اطلاق بر عمر شده است

و اطلاق بر زمان مطلق هم شده است یعنی دهر گفته اند و زمان مطلق را اراده کرده اند^۳ میر داماد در مورد زمان و دهر و سرمد بیان مفصلی دارد که خلاصه آن بقرار زیر است .^۴

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۳۱

۲ - هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیاً مذکوراً - سوره دهر آیه اول - انا قد اصبحنا فی دهر عنود و زمن کنود - نهج البلاغه - وقد استبان ان هناك تقدماً مطلقاً ثابتاً سرمدیا غیر متقدرة للمتقدم بحسب سرمدیته فی الوجود و تأخراً صریحاً دهریاً غیر متکمم للمتأخر بحسب حدوثة الدهری سبق العدم الصریح علیه سبقاً مطلقاً - قبسات ص ۶۵

۳ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۱۵ - شفا ج ۲ - ص ۸۱

۴ - والشی الموجود مع الزمان ولیست فی الزمان فوجوده مع استمرار الزمان کله هو الدهر و کل استمرار وجود واحد فهو فی الدهر و اعنی بالاستمرار وجوده بعینه کما هو مع کل وقت بعد وقت علی الاتصال فکان الدهر هو قیاس ثبات الی غیر ثبات و نسبة هذا الی الدهر کنسبة تلك . قبسات ص ۶۹

برای سلسله موجودات ازمائیات تا مبده اعلى ظروفی معین کرده است (حاجی گوید یا جاری مجرای ظروف) باین ترتیب که برای موجوداتی که دارای وجود غیر قارالذات و اجزایند مانند حرکت که مرکب از اجزائی است که بعضی مقدم بر بعضی دیگر است و بنحوی از وجود هستند که بایکدیگر جمع نمیشوند و متدرج الوجودند مقدار و امتدادی غیر قار است که آن مقدار و امتداد نیز متدرج الوجود و غیر قار است و آن موجود غیر قار متدرج الوجود بوجود سیلانی اتصالی منطبق بر آن مقدار و مقدار غیر مجتمع الوجود است بنحویکه هر جزئی از اجزاء آن منطبق با جزئی از اجزاء آن امتداد است .

جزء مقدم منطبق با جزء مقدم و مؤخر با مؤخر این مقدار و امتداد که متغیر غیر قارالذات است که منسوب بآن موجود متغیر متدرج الوجود غیر قارالذات دیگر است زمان است .

و بنا بر این موجود غیر قارالذات متدرج الوجود بدون انطباق با زمان یافت نمیشود و متغیرات دفعیه هم در « آن » حادث میشوند و « آن » هم طرف زمان است پس زمان و عاء متغیرات است .

اما نسبت امور ثابت بزمان اعم از آنکه ثابت بالذات باشد مانند ذات حق تعالی و یا ثابت بواسطه و بالعرض مانند جواهر مجردة و افلاک نسبت معیت در حصول است باین معنی که ثابتات موجودند با زمان نه بواسطه زمان و نه در ظرف زمان .

و چنین نیست که هر موجودیکه با چیزی موجود باشد در آن چیز باشد و مسلم است که این گونه موجودات در حد نفس خود بی نیاز از زمان اند .

این نحو از حصول یعنی کون محض مع الزمان دهر است .

مرتبه ثابتات ازلی و اسماء و صفات که مرتبه تفصیل ذات حق اند و بالجمله صقع ذات و صفات نسبت بثابت و عبارت دیگر نسبت ثابت بالذات بثابت بالعرض سرمد است .^۱

۱ - العقل يدرك ثلاثة احوال احدهما الكون في الزمان وهي متى الاشياء المتغيرة التي يكون له مبدؤ و منتهى و كان مبدؤه غير منتهاه بل يكون متقضيا ويكون دائما في السيلان *^۱

دهر اسفل - وعاء طبایع کلیه راز حیث انتساب آنها بمبادی عالیه دهر اسفل نامیده اند .

دهر ایسر - وعاء مثل معلقه را دهر ایسر نامیده اند .

دهر ایمن - وعاء عقول طولیه مترتبه و عرضیه متکافئه را دهر ایمن نامیده اند

دهر ایمن اسفل - وعاء نفوس کلیه را دهر ایمن اسفل نامیده اند .^۱

دهری - دهری بکسی میگویند که قائل بقدم دهر یعنی زمان بوده و حوادث

را مستند بدهر میداند و عبارت دیگر کسی که قائل بخدای مدبر بر جهان وجود نیست دهری نامیده اند .

* وفي تقضى حال وتجدد حال . والثاني الكون مع الزمان ويسمى الدهر وهذا الكون محيط بالزمان وهو كون الفلك مع الزمان والزمان في ذلك الكون لانه تنشأ من حركة الفلك و هو نسبة الثابت الى المتغير والثالث كون الثابت مع الثابت ويسمى السرمد وهو محيط بالدهر -

قبسات - ص ۶۰ - ۶۹ دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۱۵

و نسبة العالي الى العقل الفعال او الفلك نسبة غير متقدرة زمانية بل نسبة الابديات الى

الزمان هو الدهر - قبسات ص ۶۰

فقد دريت ان الدهر وجود امتداد الزمان كله و محاط بالسرمد و حاصل بعد الوجود

الحق السرمدى موجود فى السرمد قبل الزمان وقبل الدهر - قبسات ص ۶

۱ - شرح آقاي آملی بر شرح منظومه سبزواری ص ۱۴۸

ذ

ذات - چنانکه بیان شد لفظ و کلمه ذات گاه اطلاق بر هويت شخصی میشود و گاه بر ماهیت نوعی و ذات و حقیقت در بعضی موارد بیک معنی آمده اند.^۱

ذاتی - ذاتی و ذاتیات اشیاء اموری هستند که شیء را از غیرش جدا و ممتاز میسازند و ذات هر چیزی عبارت از نفس آن چیزی است و اعم از شخص است و در هر حال ارکان وجودی و مقومات هر شیء را ذاتیات آن نامیده اند در مقابل عرضیات که امور خارج از ذات بوده و مقوم ذات نیستند.^۲

الذاتی لا یعقل - یعنی ذاتیات اشیاء علت و سبب جداگانه از ذات اشیاء ندارند و ذاتی معلول خود ذات است و باین معنی است که میگویند ذاتی احتیاج بواسطه ندارد و از ذاتی سؤال نمیشود زیرا ذاتی هر شیء «بین الثبوت» برای آن شیء است و احتیاج باثبات و بواسطه در اثبات ندارد.

ذاتی در دو مورد بکار برده میشود یکی در باب کلیات خمس و دیگری در باب برهان. معنای آن در مورد استعمالش در باب کلیات خمس امری است که خارج از ذات نباشد و بنا بر این هر گاه در کلیات خمس نامی از ذاتی برده شود مراد امری است که خارج از ذات نباشد بلکه از اجزاء آن باشد اعم از جزء مشترك مانند جنس یا جزء مختص مانند فصل که مشکل و مقوم وجود اشیاء است و هر گاه در باب برهان بکار رود مراد امری است که از

۱- اسفار ج ۳ - ص دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۱۸

۲- تعریفات برهان میرسید شریف ص ۷۲

ذات انتزاع شده و منشاء انتزاع آن ذات است و از این جهت منسوب بذات است و بالجمله آنچه ذات کافی در انتزاع آن باشد و بنا بر این ذاتی در باب برهان عرضی در باب کلیات خمس است. مثلاً در باب اسباع و جوی و کلیات خمس میگویند جنس و فصل و نوع ذاتی اشیاء اند و مقوم آنها هستند و اموری مانند تعجب و ضحك را عرضی میدانند در صورتیکه در باب برهان هر امری که منشأ انتزاع آن ذات است ذاتی میگویند و در هر حال ذاتیات هر شیء «بین الثبوت» برای آن شیء است و در انحاء وجودات اعم از ذهنی و خارجی محفوظ اند

ذره - رجوع شود بکلمه جزء^۱

ذوق - کلمه ذوق باصطلاح عرفانوری است که با مرحق تابش میکند بر قلوب اولیاء خود و نزد حکما قوه ایست از قوای پنجگانه ظاهری مترتب در عصب مفروش بر جرم زبان که بواسطه آن مزه ها ادراک میشود^۲

ذو عقل - عرفاً ذو عقل بکسی میگویند که در ظاهر خلق بیند و در باطن حق و حق نرد او مرآت خلق باشد.

ذو عقل و عین - ذو عقل و عین کسی را میگویند که خلق را در حق بیند و حق را در خلق و در حقیقت وجود را واحد بیند.^۳

ذو عین - ذو عین کسی را میگویند که ظاهر حق بیند و باطن خلق و خلق نزد او مرآت حق باشد

۱- مؤسس مذهب ذریه را کلیتوس میباشد او گوید ذرات از لحاظ حجم و شکل مختلف اند و صفات و خالات اشیاء نتیجه کیفیت ترکیبی آنها است بعد از هر کلیتوس اپیکوریان اند که اساس عالم کون را ذره میدانند - قصة الفلاسفة اليونانية ص ۷۶ -

۲- اسفار ج ۲ - ص ۱۳۱ - الذوق قوة رتبت في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك الطعوم من الاجسام المماسسة المخالف للطوبة العذبة اللعابية - شرح حکمه الاشراف

ص ۴۵۲

۳- دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۲۶

ذهن - ذهن قوه ایست متعلق به نفس ناطقه و معدبرای اکتساب علوم میباشد
 قطب الدین میگوید و ذهن قوتی است نفس را معدا اکتساب آراء^۱
 ابوبرکات در مورد ادراک ذهنی و آثار و خصوصیات آن بیان مفصلی دارد که خلاصه آن از
 این قرار است .

انسان از قبل نفس خود باموزی آگاه شده و آنها را درمیابد و صوری از محسوسات در
 ذهن او مجسم میشود بنحویکه پس از غیبت عین اشیاء صور آنها باقی میماند و بوسیله ذهن
 خود اشیاء را چنان میبیند که بواسطه چشم خود و میشنود چنانکه بوسیله گوش خود و میبوید
 چنانکه بواسطه بینی خود و میچشد چنانکه بوسیله زبان خود و لمس میکند نه بواسطه
 آلات لمس و از این جهت است که گاه صور مدركه بواسطه ذهن را با عین امور محسوسه
 اشتباه میکند چنانکه کسی خواب بیند اشیائی را و در آن حال گمان کند که عین آن
 اشیاء دیده است و با خود آنها تماس پیدا کرده و مواجه شده است

رابط - نسبت میان دو امری که یکی موضوع و دیگری محمول باشد ربط میگویند
 که موجب بستگی میان آنها میشود چنانکه گفته شود جسم سفید است که سفیدی نسبت
 داده شده است به جسم و همان نسبت سفید را بجسم ربط میگویند و آنچه سبب این نسبت
 شده است رابط مینامند .

یکی از مسائل مهم فلسفی مسئله چگونگی و کیفیت ربط حوادث بقدم میباشد که
 مورد بحث و اختلاف فلاسفه قرار گرفته است و یکی از معضلات مسائل فلسفی به حساب
 آمده است .

این اشکال بر این مبنی است که با توجه باینکه میان علت و معلول سنخیت کامل
 شرط است چگونه حوادث متغیره متجدده که در معرض کون و فساد و زوال اند معلول
 ذات ازلی و ابدی میتوانند باشند و اصل دیگر بیکه این اشکال را سخت تر کرده است توحید
 میان علت و معلول است باین معنی که از واحد من جمیع الجهات نتواند جز معلول واحد
 صادر شود .

در هر حال بر مبنای اصل اول اشکال ربط حادث بقدم پیش آمده است و بر مبنای
 اصل دوم کیفیت صدور متکثرات از ذات واحد پیش آمده است .
 در مورد اشکال اول که اکنون مورد نظر است فلاسفه هر يك راهی را برگزیده اند
 بعضی حرکت دوریه فلکی را رابط میان قدیم و حادث داشته اند^۱ .

۱ - فالحکماء قائله حر که دوریه فلکیه تجددت نسبتها و ذاتها ای ذات الحر که ثبت از قالو
 فی کل حر که امر واحد بسیط مستمر و هو التوسط بین المبدء والمنتهی راسم لامر ممتد*

در هر حال گفته اند که بحسب اتصال و ثباتش در متن دهر مستند بثابت است و بر حسب وجود سربانی و غیر قار بودن اش منتسب به حوادث زمانی است و بعبارت دیگر گویند حوادث کلا مستند بحركات دوریه فلك الافلاك بوده و حرکت برای آن ذاتی و مستند بذات است و ذاتی «لا یعمل» و برای حرکت فلك دو نسبت هست یکی نسبت بذات یعنی ذات حرکت که ثابت و مستمر است و حرکت بمعنای توسط است که راسم امر ممتدی است که حرکت بمعنای قطع باشد.

حرکت بمعنای توسط امری است ثابت و دائم باعتبار ذاتش و تجدد و سیلان او به نسبت و اعتبارش بحد و مفروضه است در مافیة الحرکت .

صدرالزراه حرکت جره‌ری حوادث را بقدم مرتبط میسازد و میگوید تمام طبایع متجدده متغیره مستند بحرکت در طبیعت اند و حرکت در طبیعت و جوهر اشیاء بذات خود است یعنی ذاتی جوهر است^۱.

شیخ اشراق میگوید حرکت از لوازم ماهیت است و مجعول بالعرض است و آنچه مجعول بالذات است خود ماهیت است نه حرکت و تجدد آن

رب النوع - اشراقیان میگویند هر نوعی از افلاك و کواکب و بسائط عنصریه و مرکبات و اشباح مجردة ربی دارند که عقل مدبر آن نوع است و او است غازی و منمی و مولد و رب اشجار را «مرداد» و رب آتش را «اردی بهشت» و رب ارضی را «اسفندار مذ» مینامند رجوع شود بکلمه ارباب اصنام .

* هو الحرکه بمعنی القطع فذالك التوسط امر ثابت دائم باعتبار ذاته انما التجدد باعتبار نسبتہ الى الحدود المفروضة فیما فیہ الحرکه فالحرکه من حیث الذات اعنی ذالك الامر السیط المحفوظ فی تلك الحدود مستند الى المبدء الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة يستند اليها الحوادث المتجددة - شرح منظومه ص ۱۸۷ -

۱ - بناء علی ما حققه من الحرکه الجوهریه والتجدد الذاتی فی الطبيعة انه یلزم الانتهاء الى الحادث مهیة و حقیقته عین الحدوث و التجدد کالحرکه او المتحرك بنفسه کالطبیعة المتجددة بذاتها - شرح منظومه ۱۸۸

صدرالگویند کلمه رب النوع را حکماء قدیم مانند ابن باز قلس و هر مس و فیثا عورس بکار برده اند و رب صنم هم نامیده شده است . ۱

رب طلسم ارض - مراد از اصطلاح رب طلسم ارض رب النوع زمین است که حکماء فرس بنام اسفندار مذ نامیده اند.

رخش - کلمه رخش لغت پهلوی است و بمعنای آفتاب است و در اصطلاح حکمت اشراق نام طلسم شهر بوز است و شهر بوز نام بزرگترین انوار عرضیه است و رب النوع آنهاست .

رسخ - در کلمه تناسخ بیان شد که انتقال نفوس را از بدن انسانی به جمادات رسخ میگویند .

رسم - کلمه رسم در لغت بمعنای اثر است و در عرف منطقیان عبارت از ممیز عرضی است .

رسم تام مرکب از جنس قریب و عرض خاص است و رسم ناقص مرکب از جنس بعید و عرض است و یا مجموع چند عرضی است که فی الجمله موجب امتیاز معرف از ماعدا باشد .
رعد - رعد عبارت از صوت شدیدی است که در اثر انشقاق و انخراق ابر حاصل میشود بدین طریق که دخان مخلوط با بخار بعد از صعود کافی بخار آن تبدیل بابر شده و دخان آن میان ابرها محبوس میگردد و قسمتی از آن که حرارتش هنوز باقی است متوجه بطرف علو میگردد یعنی متصاعد میشود و قسمت دیگر آن که حرارتش زائل شده است قهراً متوجه پائین شده و در نتیجه این کش مکش برخوردی حاصل میشود که سبب انخراق و تولید برق و صاعقه و صوت شدید میگردد^۲ .

روح - یکی از مسائل مهم فلسفی که سالها و قرن‌هاست بر روی آن بحث و فحص شده حقیقت روح است که هر يك از فلاسفه تعریف خاصی و نظر مخصوصی در مورد ماهیت

۱ - اسفار ج ۲ ص ۱۲۹

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۳۸ - شفا ج ۱ - ص ۲۷۲ - فقد قال القدماء ان البرق هو نار تشتعل فی السحاب والرعد صوت انطفاؤها فیہ - المعبر ابو البرکات ص ۲۲۰

روح اظهار کرده اند .

مسئله وجود روح چون تقریباً مفروغ عنه بوده است کمتر مورد بحث واقع شده است تا بیان حقیقت آن . شیخ الرئیس در رساله «عراجیه» خود میگوید مراد از روان نفس ناطقه است و از جان روح حیوانی .

روح حیوانی جرم لطیف بخاری است که بواسطه عروق منتشره در تمام اعضاء بدن حیوان است و دائم التبدل و تحلیل است :

شیخ اشراق گوید روح حیوانی عبارت از بخار لطیف شفاف است که منبع آن تجویف چپ قلب است و واسطه تدبیر نور اسفهد است .^۱

روح انسانی امر لطیفی است که مستند عالمیت و مدرکیت انسان است و راکب و متعلق بروح حیوانی است و نازل از عالم امر است و حقیقت و کنه آن معلوم نیست .

گاهی از کلمه روح انسانی نفس ناطقه را اراده میکنند و گویند امری است نازل از عالم امر الهی و بلحاظ مدرکیت عقل مینامند .^۲

۱ - ان الروح العلوی السماوی من عالم الامر والروح الحيوانی البشری من عالم الخلق وهو محل الروح العلوی ومورده و اما الروح الحيوانی جسمانی لطیف حامل لقوة الحس والحركة وهذا الروح لسائر الحيوانات و منه یفیض قوی الحواس .. و سكن روح العلوی الی الروح الحيوانی و صیره نفساً و يتكون من سکون الروح الی النفس و القلب و اعنی بهذ القلب اللطيفة التي محلها المضغة اللحمية فالمضغة اللحمية من عالم الخلق و هذا اللطيفة من عالم الامر - اسفار ج ۴ ص ۷۸

۲ - ان النفس لا يتصرف فی الاعضاء الكثيفة العنصرية الا بتوسط مناسب و ذلك الوسط هو الجسم اللطيف النورانی المسمى بالروح النافذ فی الاعضاء بواسطة الاعصاب الدماغية - اسفار ج ۴ - ص ۱۱۵ - فاعلم ان جوهر النفس اكونه من سنخ الملكوت و عالم الضیاء المحض العقلی لا يتصرف فی البدن الملتکثیف المظالم العنصری بحيث يحصل منها نوع طبیعی وحدانی الی المتوسط والمتوسط بينها وبين البدن الكثیر هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الاطباء - اسفار ج ۴ ص ۱۱۶ *

روح اعظم - روح انسانی را از جهت آنکه مظهر ذات حق تعالی است روح اعظم میگویند .

روح حیوانی - رجوع شود بکلمه روح .

روحیون - کسانی که قواعد طبیعی را که حاکم بر ماده است برای توجیه و تفسیر و کشف رموز آفرینش کافی ندانسته و حقیقت غیر مادی و نامرئی را ناظم و مدبر بر ماده و جهان وجود میدانند روحیون مینامند در مقابل طبیعیون که تمام حوادث و موجودات عالم آفرینش و کائنات را مستند بقواعد طبیعی میدانستند و حقیقتی غیر از ماده قائل نبودند .

حکما از همان زمان قدیم بر دو دسته شده اند یکدسته محسوسات یعنی امور مادی و جسمانی را حقیقت میدانستند و یکدسته دیگر معقولات را حقیقت و امور واقعی متأصل به حساب می آوردند خواه برای محسوسات هم حقیقت و تأصلی قائل باشند مانند مشائیان یا نه مانند افلاطون دسته اول را مادی و دسته دوم را روحی مینامند .

در اوائل قرن نوزدهم نیز این دو نظریه فلسفی در میان فلاسفه اروپا رواج پیدا کرده و گروهی پیرو نظریه مادی مذهب و گروهی دیگر نظریه روحی مذهب را تأیید و پذیرفتند .

پیروان مذهب روحی که خود تحولی در مذهب روحی قدیم پدید آورده اند گویند موجودات همه دارای روح اند و ارواح جزئی را از اجزاء يك روح کلی میدانند و از این جهت آنان را وحدت روحی میدانند کسر زمین و همچنین کسرات دیگر را دارای نفس میدانستند .

پیروان مذهب مادی گویند تمام اشیاء و کائنات عالم و حتی احساسات و عواطف

* دستور العلماء ج ۲ ص ۱۴۴ - تعریفات - ص ۷۷ - النور الاسفهد لا يتصرف فی البرزخ الا بتوسط مناسبة ما وهی ماله ای للنور الاسفهد مع الجوهر اللطيف الذی سموه الروح ای الحيوانی وهو بخار لطيف شفاف يحدث من لطافته الاخلاط و خلاصتها علی النسبة الفاضله المخصوصة ومنبعه التجویف الاسیر من القلب - شرح حکمت الاشراق ص ۴۴

و غیره مظاهر ماده اند و جوهر مستقلی بنام روح موجود نیست این دسته را وحدت مادی هم نامیده اند.

در این میان مذهب دیگری خود نمائی کرده است بنام مذهب تنوید که هم برای ماده حقیقت و اصالت قائل بوده و هم برای روح و جوهر مجرد عقلی.^۱

روح القدس - آنچه را فلاسفه جوهر عقلی نامیدند الهیون «روح القدس» مینامند. بعضی میگویند که افلاطون جوهر عقلی را روح القدس نامیده است.

در قرآن مجید نیز کلمه روح القدس بکار برده شده است

در هر حال در کلمات فلاسفه عرفان مشرب از «عقل» تعبیر به «روح القدس» شده است.

در زبان متشرعین از عقل اول تعبیر به جبرئیل گردیده است:^۲

روح الهیات - جوهری که با خروج آن وجود زنده فانی شده و دیمیرد روح ممت مینامند در مقابل روح حیات که بوسیله آن اکل و شرب و حس و حرکت انجام میشود و در محل خود بیان شد که فلاسفه برای روح مراحل قائل و بلکه ارواح متعدده قائل اند که از جمله همان جرم لطیف بخاری باشد و همان روح است که منشأ حرکت و حس است و در نتیجه حرکات و جنبشهای حیوانی است و حیات و ممت حیوان بستگی بآن دارد و از این جهت هم روح حیوانات است و هم روح ممت از آن رو که با وجود آن حیوات برقرار است و با رفتن آن مرگ و فنا و تلاشی بدن.^۳

۱ - سیر حکمت در اروپا جلد سوم ص ۲۴۱ - ۲۷۱

۲ - قرآن مجید سوره بقره آیه ۸۶

۳ - قال ابو سعید القرشی الروح روحان روح الحیوة و روح الممت فاذا جتمع عقل الجسم و روح الممت هی التي اذا خرجت من الجسد یصیر الحی میتاً و روح الحیوة ما به مجاری الانفاس و قوة الاكل و الشرب و غیرهما

اسفار ج ۴ ص ۷۹

ز

زاهد - شیخ الرئیس در کتاب اشارات میگوید کسی که از دنیا و متاع آن رو گرداند زاهد باشد و کسی که مواظب بر انجام عبادات باشد و تمام اوقات خود را مصروف عبادت حق کند عابد میباشد و کسی که مستشرق بانوار حق تعالی است عارف است.

زلزله - زلزله یعنی زمین لرزه و سبب آن از نظر قدما بخار محتبس در زمین است که چون مقدار زیادی بخار در قشر زمین جمع گردد بطوریکه زمین گنجایش نگهداری و دفع آنرا نداشته باشد انفجاری حاصل میشود و هر گاه آن بخار بنحوی غلیظ باشد که نفوذ آن در مجاری زمین ممکن نباشد و یا آن قسمت از زمین مسامات لازم جهت دفع آن بخارها نداشته باشد زلزله حادث میگردد.

زمان - زمان نزد متکلمان امری است متجدد و معلوم که اندازه گرفته میشود بوسیله آن امر متجدد موهومی چنانکه گفته شود مثلاً موقع طلوع آفتاب در منزل تورا خواهیم دید که طلوع آفتاب معلوم و آمدن او موهوم است و از اقتران آن با آن امر معلوم رفع ابهام میگردد در میان حکما در تعریف ماهیت و حقیقت زمان اختلاف است جمهور حکما عقیده ارسطو را پذیرفته اند که گویند زمان مقدار حرکت فلک الافلاک است نظریات مختلف در مورد زمان برقرار است.

الف - بعضی گفته اند زمان امری است موهوم یعنی موجود بوجود و همی است

ب - بعضی دیگر از فلاسفه بطور مطلق منکر وجود زمان شده اند.

ج - عدّه گویند زمان عبارت از فلک الافلاک است.

د - عدّه دیگر گویند زمان عبارت از حرکت است.

ه - بعضی گفته اند زمان عبارت از آنات متتالیه است

و - مشاهیر فلاسفه گویند زمان مقدار حرکت بوده و موجودی است غیر قار الوجود و منقوم بجرکت و حرکت حامل آن است.

ز - بعضی گفته اند زمان امری است مادی و موجود در ماده بواسطه حرکت و از لحاظ وجودی ضعیف تر از حرکت است.

کسانیکه گفته اند زمان عبارت از آنات متتالیه است چون «آن» طرف و واسطه است و طرف امری است عدمی نتیجتاً این میشود که زمان امری است غیر موجود بالذات.

بعضی از متکلمان قائل بنوعی دیگر از زمان شده و برای تصویر آن گفته اند که میان موجودات عالم و حق تعالی فاصله هست بحکم آنکه «کان الله ولم یکن معه شیء» و این فاصله میان ذات حق و موجودات دیگر زمان متوهم است و این امر غیر از زمانی است که مقدار حرکت است و آن زمان متوهم را که فاصله میان ذات خدا و موجودات عالم است و عا^ی عالم قرار داده و جهان را حادث بحدوث زمانی متوهم پنداشته اند.

ج - میرداماد میگوید نسبت متغیر بمتغیر زمان است که عا^ی متجددات و سیالات است و معلول دهر است و دهر بنوبه خود معلول سرمد است.

ط - ابوالبرکات میگوید زمان مقدار وجود است و بلکه نفس وجود است.

ی - صدرا میگوید زمان مقدار حرکت سیلانی در جوهر است و عبارت دیگر مقدار طبیعت متجدده سیاله است.

ک - بعضی گفته اند زمان ذات واجب الوجود است.

چنانکه بیان شد اکثر حکماء زمان را مقدار حرکت فلك الافلاك میدانند و متکلمان مقدار موهوم دانسته اند^۱.

ارسطو زمان را مقیاس حرکت میدانند و گویند اگر حرکتی نمیبود زمانی نبود و نیز گویند

۱ - تعریفات ص ۷۷ - شفا ج ۱ - ص ۱۰۵ - ۷۸ - ۴۸ - سفارج ۱ - ۲۴۹ - ۷۲ - ۱۴۱
قبسات ص ۷۴ - شرح آملی بر شرح منظومه ص ۱۵۲

که عقل مقیاس زمان است و اگر انسانی نبود که احساس زمان کند زمانی نبود.^۱
عده از فلاسفه اروپا گویند که زمان و مکان دو امری هستند که در ذهن از وجدان هیچ حادثه منفک نمیشوند و جزء ذهن انسان اند و از خود وجودی ندارند چنانکه همه چیزها در زمان و مکان دیده میشوند و اما زمان و مکان خوشان دیده نمیشوند و ذهن آنها را از خود میسازد و ضمیمه تأثیرات خارجی میکند.^۲

بر کسبون گویند بزمان بدو قسم میتوان نظر کرد یکی تطبیق آن با مقدار و یکی دیگر بدارك آن در نفس اول کمیت است و دومی کیفیت باین معنی که هر گاه زمان را مثلاً در مدت يك شبانه روز در نظر گیریم چه میکنیم جز آنکه بذهن میاوریم که خورشید از مشرق دمیده و فضای آسمان زاپیموده و در مغرب فرورفته است و دو باره از مشرق سردر آورده است و اگر درست دقت شود این نیست مگر مقارنه خورشید با نقاط مختلف فضای یعنی تصور بعدی معین و از این نظر است که زمان يك شبانه روز را کمیت میدانیم لکن اگر چشم خود را به بندیم و ذهن را از جمیع امور مادی خالی کنیم و بدرون نفس رجوع نمائیم آنچه در آن حال ادراک میکنیم حقیقت زمان است و آن خود آگاهی است که کیفیت است و استمرار محض است.^۳
قطب الدین میگوید ماهیت زمان آن است که او مقدار حرکت است^۴

علامه حلی میگوید زمان مقدار حرکت است و چنانکه اشاره شد صدرا اگرید زمان میزان و مقیاس متحرکات است از جهت آنکه متحرکات اند و کسانیکه گفته اند زمان مقدار وجود و بلکه خود وجود است سخت در اشتباه اند^۵

۱ - قصته الفلسفة اليونانية ص ۲۴۶

۲ - قصته الفلسفة الحديثة جلد اول ص ۵۶۴ - ۲۸۰

۱ - سیر حکمت در اروپا جلد سوم ص ۲۸۸

۲ - درة التاج بخش سوم ص ۶۱

۳ - اقول الزمان هو مقدار الحرکة - شرح حکمة العين ص ۱۷۱ - الزمان میزان الحرکة و مقیاس المتحرکات من حیث هو متحرکات و لیس كما ظنه انه مقدار الوجود - رسائل ملا صدرا ص ۳۰۴

حاجی سزواری گوید زمان مقدار حرکت قطعی است و لکن مشهور این است که مقدار تجدید وضعی فلکی است و تحقیق این است که مقدار تجدید طبیعت فلکی است بنا بر حرکت جوهری^۱.

س

سالك - کسی را میگویند که مقامات معنوی را با حال خود طی کند نه با علم خود.
سبب - سبب و علت در فلسفه مترادف اند چنانکه گویند وجود سبب موجب وجود مسبب است و عدم آن کاشف از عدم سبب و همین تفسیر را در باره علت میکنند رجوع شود به کلمه علت .

سبب اول - مراد از سبب اول بطور مطلق ذات خدا است که علت اولی و علت العلل میگویند .

سبب غائی - مراد از سبب غائی علت غائی است رجوع شود به کلمه علت .

سبق - سبق بمعنای پیش و جلو و گذشته و مرادف با تقدم است .

اقسام سبق بنا بر مشهور پنج است و لکن بعضی از فلاسفه اقسام دیگری بدان افزوده اند
الف - سبق زمانی که میرداماد سبق انفکاک میگوید این نوع سبق مربوط بزمانیات است که سابق باللاحق آن جمع نمیشوند مانند حادث دیروز با حادث امروز .

ب - سبق بتجوهر که عبارت از تقدم علل قوام و مقومه شیء بر آن باشد که بر آن سبق بماهیت هم اطلاق شد، است مانند تقدم جنس و فصل بر نوع خود .

ج - سبق سرمدی که عبارت از تقدم ذات و صفات و اسماء حق تعالی بر ممکنات و عالم وجود که سبق مطلق و غیر متکمم هم گفته اند میباشد ؛

د - سبق به طبع که عبارت از سبق علت ناقصه و تقدم آن بر معلول است مانند تقدم

واحد بر اثنین



۱ - الزمان كان مقدار الحركة القطعية ولكن المشهور مقدار التجدد الوضعي الفلكي وفي التحقيق مقدار التجدد الطبيعية الفلكية بناء على الحركة الجوهرية - شرح منظومه

ه - سبق علی یا بالعلیت که عبارت از تقدم علت تا مه بر معلول است که تقدم « بالرتبة العقلی » هم گفته اند

و - سبق مکانی یا سبق بالمکان که عبارت از تقدم جسی باشد مانند تقدم صدر مجلس بر ذیل آن بر این نوع سبق تقدم « بالرتبة الحسی » هم گفته اند .

ز - سبق بر تبت که تقدم معنوی باشد مانند تقدم فاضل بر مفضول که سبق « بالشرف » هم میگویند .

ح - سبق دهری یا سبق بالدهر که عبارت از تقدم مفارقات و زمان بر حوادث و زمانیات بنحو سبق انفکاک کی طولی باشد در مقابل سبق انفکاک کی عرضی که سبق بالزمان است^۱

سبیل صدیقین - سبیل صدیقین همان برهان توحید است که از وجود اثبات وجود خدا میکنند و از صفات بذات و از افعال بصفات میرسند .

صدرا گوید این قاعده با طریقۀ اشراقیان که مبنی بر قاعده نور است بر یک مأخذ است^۲

افلاطون نیز از نظام وجود اثبات وجود و ذات مطلق کرده است و خلاصه بیان او این است .

هر گاه در نظام وجود نظر افکنیم در میابیم که موجودات بطور منظم بعلمی منتهی

۱ - السابق منه زمانياً کشف و هذمن اقسام السابق هو السابق الانفکاک فی الوجود سواء کان السابق واللاحق غیر مجتمعین بالذات کالازمنة او بالعرض کالزمانیات . السابق بالرتبة ای بالترتیب السابق بالشرف کتقدم الفاضل علی المفضول السابق بالطبع و هو تقدم العلة الناقصة علی المعلول السابق بالعلیة و هو تقدم العلة التامة علی المعلول السابق بالماهية و التجوهر و هو تقدم العلة القوام علی المعلول کتقدم الجنس و الفصل علی النوع السابق بالدهر و السابق حالکونه فکیاً کالزمانی ولكن انفکاک که یجیب، طولیاً لاعرضیاً سمی دهریاً .

شرح منظومه ص ۸۳

۲ - اسفار ج ۳ - ص ۳

میشوند که بعضی بعید و برسی ابعادند و ناچار درجائی توقف میکنند که در رأس نظام وجود قرار گرفته است این دلیل را افلاطون و پیروان او دلیل که نبی نامیده اند و ظاهر اعمین برهان است که مأخذ، و منشأ برهان صدیقان قرار گرفته است و آنچه مسلم است از این برهان استفاده شده است^۱

سجل کون - کلمه سجل در لغت بمعنای توفیق است و جمله سجل کون در اصطلاح فلاسفه بمعنای صور جزئی عینی است که منطبق در مواد کونی است و بالجمله عالم حوادث و زمانیات است^۲

سدا خصر - برهان سدا خصر برهانی است که جهت ابطال تسلسل اقامه شده است ما حصل بیان آن اینکه .

هر يك از علل غیر متناهی مفروض موجود نخواهند شد مگر آنکه قبل از آنها علتی موجب باشد که آنرا ایجاب کند و این حکم واحد واحد در تمام سلسله جاری است پس مجموع سلسله هم موجود نخواهند شد مگر آنکه قبل از آنها علت موجب باشد که داخل در سلسله نباشد و الا خود آن نیز موجود نشود مگر بواحد قبلی دیگر و بالجمله ناچاریم از توقف بر امری که علت العلل باشد .

سر - سر در اصطلاح عرفا لطیفه ایست مودع در قلب که محل شهود است چنانکه روح محل محبت و قلب محل معرفت است^۳

سرمد - سرمد و سرمدی عبارت از موجودی است که اول و آخر نداشته باشد یعنی «بلا اول و لا آخر» باشد .

سطح - امری که طولاً و عرضاً قابل انقسام باشد سطح میگویند سطح محدب یعنی سطح رؤین جسم سطح مقعر یعنی سطح زیرین جسم .

۱ - المدخل الی الفلسفه ص ۲۴۱

۲ - ای الصور الجزئیة العینیة المنطبعة فی الموارد الکونیة

شرح منظومه ص ۱۴۸-۱۷۲ - اسفار ج ۱ - ص ۲۴۱ -

۳ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۱۶۷

سفسطه - قیاس سفسطی بقیاسی میگویند که مرکب از مقدمات وهمی باشد و آن یکی از صناعات خمس است رجوع شود به کلمه صناعات خمس .

سکون - سکون یعنی عدم حرکت در محلی که شأن آن متحرك بودن است و بنا بر این تعریف مجردات نه متحرك اند نه ساکن زیرا شأن آنها متحرك بودن نیست یعنی شأنیت متحرك بودن را ندارند که سکون درباره آنها درست باشد .
تقابل میان سکون و حرکت تقابل عدم و ملکه است .

متکلمان گویند سکون عبارت از استقرار در زمان است که حرکت در آن واقع میشود بنا بر این تعریف سکون ضد حرکت است شیخ الرئیس گوید :

سکون عبارت از عدم حرکت است در امری که دارای استعداد حرکت باشد .

بعضی میگویند سکون عبارت از دو کون در دو زمان در یک مکان است و با کون در آن دوم در مکان اول و حرکت مقابل آن میباشد یعنی کون دوم در آن دوم در مکان دوم را حرکت مینامند^۱

سلب - کلمه سلب مرادف با نفی و مقابل با ایجاب است .

سلب بسیط - در صورتی سلب را بسیط مینامند که حرف سلب وارد بر نسبت حکمیه باشد و در این صورت حکم احتیاجی بمطابق و مصداق ندارد یعنی وجود مطابق برای آن ضروری نیست زیرا ممکن است سالبه بانتقاء موضوع باشد .

سلب عدولی - در صورتی سلب را سلب عدولی مینامند که حرف سلب جزء موضوع یا محمول باشد .

سماویات - یعنی افلاک و کواکب کلمه سما را گاه اطلاق میکنند بر فلک الافلاک

۱ - دستور العلماء ج ۲ ص ۱۷۴

شفا ج ۱ - ص ۱۹۰ - ۶۴ - ۴۸ اسفار ج ۱ - ص ۴۸

اما لکسون فهو عدم الحر که عما من شأنه ان يتحرك

شرح ملا صدرا بر هدایه مبینی

«سطح فلک الافلاک»^۱

سمع - سمع قوه ایست مفروش در عصبی که بر سطح باطن صماخ است که وسیله ادراک اصوات است^۲

سمع الکیان - فن طبیعی فلسفه را «سمع الکیان» نامیده اند از آن جهت که اول چیزی است که از کون آموخته شده و بگوش میرسد .

سمک - کلمه سمک در عبارات فلاسفه بمعنای عائق و مانع آمده است و بر اجسام طبیعی نیز اطلاق شده است و بر قیودات مادی و علائق جسمانی اسماک اطلاق شده است .

سهو - سهو عبارت از زوال صور علمیه است از نفس بنحویکه بدون زحمت اکتساب جدید با توجه مختصری مجدداً حاضر در ذهن شود و آن حالت متوسط میان ادراک و نسیان است زیرا در نسیان صور علمی از خزانه مربوط هم بر طرف شده و جو میگردد و لکن در مورد سهو چنین نیست یعنی صور علمی در خزانه مربوطه باقی است نهایت از صحنه روشن ذهن پنهان میشود .

سیاست مدینه - علم بمصالح جماعتی را که در شهری اجتماع کرده اند بر مبنای تعاون بقاء نوع و ترفیه زندگی افراد علم سیاست مدینه مینامند و آن خود بر دو قسم است یکی آنچه متعلق بملك و سلطنت است که علم سیاست نامند و دیگر آنچه متعلق بشرایع آسمانی و احکام الهی و دستورات انبیاء و اولیاء است که علم نواہیس مینامند^۳

سیالات - موجوداتی که مانند حرکات و اصوات وزمان اند که همواره جزئی از آنها محفوف بدو عدم است و در سکون و آرامش نیستند سیالات مینامند^۴

۱ - شفا ج ۱ - ص ۱۶۴ - اسفار ج ۱ - ۱۸۵

۲ - وهی قوه ترتب فی العصب المفروش علی سطح باطن الصماخ هی مشعر الاصوات بتوسط الهواء شرح حکمة الاشراف ص ۵۳

۳ - دستور العلماء ج ۳ - ص ۱۹۴ - اسفار ج ۱ - ۱۸۵ - شفا ج ۱ - ۱۶۴ - تعریفات سید شریف ص ۸۲

۴ - شرح منظومه ص ۸۰

عدمی آنها هیچیک بردیگری فزونی ندارند.

شرح اسم - تعریف به شرح اسم عبارت از تفسیر و تشریح معنای لفظ و تبدیل معنای لغتی بافت دیگر است و بعبارت دیگر مطلوب در تعریف شرح اسمی بیان معنای اسمی است.

ابوالبرکات در مقام بیان وجوه استفاده اکتسابیات از معارف گوید.

بعضی از الفاظ جهت تنبه و شناسائی معانی که آن الفاظ موضوع برای آنها است بکار برده میشود از آن جهت که الفاظ خود مقصود بالذات نیستند و بعبارت دیگر الفاظ را جهت افاده معنای خاص بکار میبرند و بعضی از الفاظ از این جهت در مقام تعریفات بکار برده میشود که موضوع برای معانی خاص هستند که الفاظ دیگری نیز جهت افاده آن معانی وضع شده و غرض از بکار بردن این الفاظ اعرف بودن آنهاست یعنی چون استعمال آنها زیاده است لذا مانوس تراند و بنا بر این بوسیله الفاظ مانوس و معروف تر الفاظ نامانوس را تعریف مینمایند و مراد از تعریف لفظی هم همین است و بعضی از الفاظ از آن جهت در تعریفات بکار برده میشوند که الفاظ دیگری شناخته شوند و غرض و مراد از آنها معلوم گردد و این در موردی است که آن الفاظ دارای معانی متعدد باشند و از این جهت ایجاب میکند که بوسیله الفاظ دیگری معانی منظور و مراد از آنها معلوم شود^۱

حاجی سبزواری در بیان اقسام سؤالات گوید

بواسطه «ما» شارحه خواسته میشود شرح مفهوم لفظ و این نخستین سؤالی است که در مقام شناسائی و معارف میشود زیرا مادام که معنی و شرح مفهوم لفظی معلوم نشود چگونه میتوان از ماهیت و حقیقت و در نتیجه وجود و آثار و عوارض و ذاتیات آن مطلع شد.^۲

شرط - شرط عبارت از چیزی است که از عدم آن عدم مشروط لازم آید و از وجودش وجود مشروط لازم نیاید در فلسفه علل معده را میتوان از شروط دانست.

شعر - قیاس شعری نزد منطقیان قیاسی را گویند که مرکب از مقدمات خیالی

۱- المعتبر ج ۱ - ۴۶

۲- شرح منظومه سبزواری ص ۴۱

ش

شر - کلمه شر در فلسفه در مواردی چند بکار برده شده است از جمله در مورد وجود و عدم باین مناسبت که فلاسفه اعدام و عدمیات را شرور نامیده و آنچه وجود و موجود است خیر مینامند جنبه بلقوه اشیا را از جهت وجه عدمی که دارند شر نامیده اند و بالجمله بر عدم و عدم فعلیت و کمال اطلاق شر شده است و گویند عدم شر محض و وجود خیر محض است علامه حلی در شرح خود بر تجرید گوید هر امری که مترتب باشد بر آن آثار وجودی خیر است و هر گاه مترتب باشد بر آن آثار عدمی شر است.

فلاسفه اشیا را از این جهت بر پنج قسم کرده

الف - اشیا ئیکه شر محض اند و آن عدمیات و یا اشیا ئی که منتهی باعدام و یا آثار آنها عدم محض است میباشد.

ب - اشیا ئیکه خیر محض اند و آنها موجوداتی هستند که خود موجود بود و آثاریکه مترتب بر آنها است وجودی باشند و منتهی باعدام نشوند

ج - اشیا ئیکه شر آنها زیاده تر است و آنها اشیا و موجوداتی میباشد که از جهت عدمی و یا بر آنها اعدام مترتب میشود و از جهت وجودی بوده و آثار وجودی کمتری بر آنها مترتب است

د - اشیا ئیکه خیر آنها زیاده تر است و آنها اشیا ئی هستند که آثار وجودی آنها بر عدمی آنها فزونی دارد

ه - اشیا ئیکه خیر و شر آنها مساوی است و آنها اشیا ئی هستند که آثار وجودی و

باشد و نتیجاً چنین قیاسی انبساط و انقباض نفس و ترهیب و ترغیب است.^۱
لفظیونانی شعر منطقی نیطوریقی یا نیطوریقا میباشد که در عربی به شعر ترجمه شده است
یکی از شرائط شعر این است که مقدمات آن از متخیلات باشد و بواسطه بکار بردن الفاظی
خاص و تعبیراتی مخصوص که بر مبنای تخیلات است زشت را زیبا و زیبا را زشت خوب را
بدو بد را 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 و فائده آن ترغیب و ترهیب است گرچه
بامور کاذبه هم باشد

شعور - شعور بمعنای اطلاع و آگاهی است قطب الدین گوید و چون ادراک بدون استنباط
باشد آنرا شعور خوانند و چون وقوف باشد بر حصول تمام معنی حاصل شده آنرا تصور مینامند^۲
شعور بسیط - رجوع شود به کلمه ادراک بسیط.

شفاف - شفاف یعنی بی رنگ جسم شفاف به جسمی میگویند که مانع نفوذ
نور نباشد فلاسفه در بیان حالات و خواص عناصر اربعه میگویند هر یک از عناصر مادام که
با عنصر دیگر مخلوط نشده باشند دارای رنگی نبوده و شفاف اند مثلاً آب و آتش و
خاک و هوا در حال محو و عدم اختلاط بایکدیگر شفاف و بدون رنگ اند^۳

شكاك - شكاك 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 و عقل از اطلاع آن عاجز است و در هیچ امری نباید حکم قطعی
صادر کرد.

از قدیم الایام این مذهب بوسیله عدّه از فلاسفه خود نمائی کرده است آنان چون متوجه شدند
که در اغلب موارد حس بشر خطا میکند و تنها راه و وسیله و منشأ معارف و اطلاع بشر از

۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۱۰

۲ - ذرة التاج بخش سوم ص ۸

۳ - شفا ج ۱ ص ۳۰۸

از موجودات جهان حس است و چون حواس هم خطا کار است پس نمیتوان حکم قطعی
صادر کرد و علاوه مشاهده میشود که مسائل علمی همواره مورد نقض و جرح واقع شده و چه
بسامائلی را که عدّه بعنوان قطع پذیرفته اند و بعد از مدتی بوسیله دیگران باطل بودن
آنها اشکار میشود و با این مقدمه چگونه میتوان مطمئن بود که آنچه را مادر میابیم
و بعنوان علم و معرفت قطعی تلقی مینمائیم بعداً بطلان آنها آشکار نگردد.

بعد از شکاکان قدیم نام کسیکه بعنوان فرد مشخص که پیرو این مذهب بوده است
برده شده «پیرون» میباشد که گوید بهترین راهی که حکیم باید در پیش گیرد آن است
که این سه پرسش را بنماید و در اطراف جوابهای آنها دقت نماید.

الف - اشیائی که در اطراف ما است چیست و چگونه موجود شده اند،

ب - ارتباط ما با اشیاء خارج و آنچه در اطراف ما است چیست،

ج - مقام مانسبت بانها چیست.

محققاً پاسخ سؤال اول این است که مافقط ظواهر اشیاء اطراف خود را در میابیم و از
ادراک کنه و حقایق آنها عاجز هستیم و پاسخ از پرسش دوم این است که علاقه و ارتباط ما
باشیائی که در حوالی ما هستند نسبی است باین معنی که هر شخصی بر حسب مدرکات و حواس
خود طوری اشیاء را در میابد که مخصوص به خود او است و نمیتواند حکم کلی در تمام موارد
و برای تمام اشخاص صادر کند و پاسخ از پرسش سوم این است که مقام مانسبت باشیاء توقف
است یعنی نمیدانیم چیست و این آخرین مرحله ادراک ما نسبت باشیاء خارج از ما است.
در قرون اخیر نیز عدّه از فلاسفه مغرب زمین مذهب شك را اختیار کردند لکن شك
آنها را شك دستوری نامیدند زیرا آنان برای رسیدن به یقین از شك شروع کرده اند.^۱
اولین فیلسوفی که در اروپا این راه و روش را مورد توجه قرار داده است اگوستین
فدلیس بوده و بعد از او دکارت فیلسوف مشهور میباشند که نظریه او درباره شك دستوری مشهور
و معروف است.

شکل - شکل عبارت از هیئتی است که از احاطه يك یا چند حد بوجود میآید و از

مقوله کیف است و کاملترین اشکال طبیعی شکل کبری است و بلکه تنها شکل طبیعی همان شکل کبری میباشد^۱

شکل قیاس - عبارت از هیتتی است که از وضع حد وسط در یکی از دو طرف موضوع و محمول «صغری و کبری قیاس» حاصل میشود و از این راه چهار شکل پدید میآید که اشکال اربعه معروف باشد.

و عبارت دیگر شکل قیاس عبارت از هیئت خاصی است که در اثر ترکیب چند مقدمه با یکدیگر حاصل میشود و بر حسب ترتیب و چگونگی وضع حد وسط اشکال قیاس مختلف میشود چه آنکه ممکن است حد وسط محمول در صغری و کبری هر دو باشد و بالعکس و یا موضوع در کبری و محمول در صغری باشد و بالعکس و در هر حال بواسطه اوضاع خاص حد وسط اشکال اربعه بوجود میآید که هر یک در محل خود بیان شده است.

شواغل برزخیه - فیودو علائق مادی و جسمانی را اشراقیان شواغل برزخیه نامیده اند

از آن جهت که انسان را از توجه بعالم قدس و معنویان و نیل بدرجات عالیّه باز میدارد.

شوق - میل مقرر را شوق نامیده اند فلاسفه میگویند شوق عبارت از طلب کمال

است که بروجبهی حاصل و بروجبهی دیگر حاصل نباشد زیرا چیزی که بطور مطلق و کلی عادم صفتی باشد آنرا نمیتواند طلب کند چه آنکه شوق به مجهول و معدوم مطلق محال است و در محل خود بیان میشود که هر فعل و حرکتی ناچار بدنبال مقدماتی است که از جمله علم باشد و مادام که کسی به هیچ وجه اطلاع و آگاهی از چیزی نداشته باشد چگونه میتواند بدنبال آن رود و چنین است طالب کمال که مادام که نداند چیزی کمال است و اصولاً تصور آن برایش حاصل نگردد چگونه بدنبال آن میرود و موقعی عالم به کمال میشود که واجد مرتبه از آن باشد و اگر فاقد تمام مراتب کمال باشد عالم بدان نخواهد بود و در نتیجه میل و علاقه بدان حاصل نخواهد کرد.

۱- الشكل هی هیئة الجاصلة من احاطة الحد الواحد والحدود بالمقدار - شرح ملا صدرا

شوق حیوانی - مبدء حرکت نفوس سافله را بطرف کمال مطلوب خود شوق حیوانی میگویند.

اصولاً هر موجودی در حد وجودی خود همواره در حرکت بوده و از کمال به نقص میگراید نهایت کمالات بر حسب استعداد فطری و ذاتی و غریزی موجودات مختلف است و کمال هر چیزی بسته بحد وجودی همان چیز است مثلاً کمال آلات قتاله باین است که سریع و خوب بتوان با آنها قطع حیوات اشخاص را کرد و کمال قوای عضبیه فوران و نهایت جنب و جوش در مقابل اموری است که موجب تحریک آنها میشود نهایت کمال و مراد و مطلوب نفوس حیوانی خورد و خواب است بنا بر این کمال مطلوب هر موجودی بسته به نحوه طلب و حد وجودی آن میباشد و چون موجودات در هر مرتبه که باشند دارای استعداد حرکت و سیر بمرتبه بعد از آن و کامل تر از آن میباشند در نتیجه هیچ موجودی به آخرین مرتبه کمال مطلوب خود نخواهد رسید چه کمال مطلوب و آخرین مرتبه تکامل آن ممدوح باشد یا مذموم.

شوق طبیعی - میل طبیعی موجودات را شوق طبیعی و شوق تسخیری نامیده اند از آن جهت که تابع علم و اراده نبوده و بر حسب میل مودع طبیعی طرف کمال مطلوب خود در حرکت اند تمام موجودات عالم مضافاً بر حالات و خصوصیات و شوق و علائق خاصی که در هر یک از آنها هست دارای میل طبیعی نیز میباشند که اگر قاسری از قبیل اراده و غیره نباشد بر حسب میل طبیعی خود متحرک بحرکت یکنواخت خواهند بود.

شوق نفسانی - مبدء حرکت نفوس را بطرف کمال مطلوب که حق تعالی باشد شوق نفسانی نامیده اند.

صدرا گوید نفس انسانی را مقام معلوم و معینی نیست نه از لحاظ هویت و نه از لحاظ درجت:

یعنی او را درجه معینی در وجود نیست که مانند سایر موجودات طبیعی و نفسیه و عقلیه باشد که هر یک را درجه و مقام معلومی باشد بلکه نفس انسانی را درجات و مقاماتی است متفاوت و نسبتاتی است سابق و لاحق و برای او در هر مقام و درجت صورت دیگری است

که در هر حال و در هر مرتبه و مرحله که باشد باز طالب مرتبه فوق است و خواستار کمال دیگری که همان وصول بکمال حقیقی باشد که خدای متعال است .

شهاب - شهاب بکسر شین عبارت از شعله ایست که در جو نمایان شده و جمع آن شهب است و سبب حدوث آن از نظر قدماء فلاسفه اتصال دخان صاعد در جو است بمکان و مرکز آتش بنحویکه موجب اشتعال گردد در مورد شهب داستانها و افسانه های قدیمی زیاد وجود دارد^۱.

شیخ گوید ماده شهاب و رجم بخار دخانی لطیف سریع التحلیل میباشد توضیح آن که این دخان هر گاه برسد بطبقه محرقه جو مشتعل گردیده و بصورت ستاره دیده میشود و فوراً محو میشود و گاهی مدت زمانی باقی میماند و این در موقعی است که مواد دخانی مشتعل زیاد کثیف باشد و گاهی این اشتعال در اثر برودت زیاد حاصل میشود باین طریق که شدت برودت ایجاب میکند که مواد دخانی بطرف پائین بیاید باشد هر چه زیاد تر و در اثر همین نزول و حرکت شدید اشتعال حاصل میگردد^۲.

شهادت - عالم شهادت بعالم اجسام میگویند و مرتبه حس هم بر آن اطلاق شده است و عالم ناسوت هم نامیده شده است^۳.

در قرآن مجید نیز کلمه شهادت در مقابل غیب آمده است و ظاهراً این اصطلاح که فلاسفه عرفان و شربو عرفا و اشراقیان بکار برده اند اقتباس از قرآن شده باشد.

ص

صاحب صنم - مراد اشراقیان از اصطلاح صاحب صنم رب النوع است که شیخ شهاب الدین از آن تعبیر باریاب طلسمات هم کرده است رجوع شود بکلمه اصحاب الاضام^۱.

صادر اول - فلاسفه عقل اول را از عقول طولی صادر اول میدانند بعضی اول ماصدر راهیولا و شیخ اشراق نور اول نامیده است .

شیخ اشراق گوید اول ماصدر از « نور الانوار » نور مجرد است که قدماء فلاسفه عنصر اول و مشائیان عقل اول نامیده اند^۲.

صاعقه - صاعقه عبارت از شعله ایست که از جهت علو فرود میآید .

شیخ الرئیس میگوید صاعقه عبارت از شیء مشتعلی است که از لحاظ لطافت بمانند برق نبوده و از این جهت نه تنها اشتعال آن بزمین میرسد بلکه جرم آنها فرود میآید و بزمین میرسد و بالوان مختلف ریخته میشود و آنچه بر خورد کند ذوب میکند خصوصاً فلزاتی که از قبیل مس و نقره و طلا باشد و در بعضی موارد صواعق خاموش شده و تبدیل به جسمی از

۱- و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا علی ان لكل نوع من الافلاك الكواکب و البسائط العنصریة و مرکباتها رباً فی عالم النور و هو عقل مجرد مدبر ، لذلك النوع حتی ان الماء عندهم له صاحب صنم من الملكوت و سموه حر داد و ما للاشجار سموه مرداد و ما للنار سموه اردیبهشت و هو العقل المدبر لنوع النار و الحافظ لها و المنور اياها و هي الانوار التي اشار اليها انباز قلس - شرح حکمة الاشراق

۲- شرح کلمة الاشراق ص ۳۱۷

۱- اسفاو ج ۴ - ص ۸۳

۲- و من ذلك شهب الرجم و مادتها ايضاً البخار الدخانی اللطيف السريع التحليل - شفا ج ۱ - ص ۲۷۳

۳- دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۲۶ اسفاو ج ۱ - ص ۶۴

اجسام میگردد.^۱

صرف - کلمه صرف بکسر صاد بمعنای خالص بودن است «صرف الحقیقه» یعنی شیء بدون ضمائم و عوارض متکثره و مشخصه «صرف الوجود» یعنی وجود محض غیر مشوب باماهیت گاهی از کلمه «صرف الوجود» وجود خدا را اراده میکنند و بجای کلمه وجود صرف «صرف الوجود» بکار بردند و لکن اغلب جمله «صرف الوجود» در کلمات فلاسفه همان وجود است بدون احاط و توجه بر جنبه های دیگر آن یعنی وجود از نظر آنکه وجود است نه وجود بالاحاط ترکیب آن با ماهیت و نه بالاحاط تشخیص و تعیین خاص آن به محل معین یا شخص معین و معلوم و یا وجود ممکن و یا واجب و وجود اجرام علوی یا اجسام سماوی چنانکه از کلمه «صرف الحقیقه» مراد حقیقت است بدون توجه و لاحاط آن که آن حقیقت متعین و مشخص باشد در مورد معینی.

صفات جلال - صفاتی که متعلق بدقهر و غضب و عزت و عظمت اند صفات جلال

نامیده اند.^۲

صفات جمال - صفاتی که متعلق بلطف و رحمت میباشد صفات جمال خدا میباشد

صقع - کلمه صقع بمعنای مرتبه و ناحیه و منطقه آمده است صقع ربوبی یعنی

مرتبه ذات و صفات و اسماء الهی چنانکه گویند صقع ذات حق یعنی مرتبه وجود محض و حقیقت الهی و در هر حال کلمه صقع اغلب در کلمات فلاسفه اخیر مشاهده میشود که مرتبه اسماء و صفات الهی را صقع الهی و مرتبه ربوبی نامیدند

بعضی عالم عقول و مفارقات نوریده را صقع ربوبی مینامند.

۱- شفاع ۱ - ص ۲۷۳ اما الصاعقة فانها ریح سحابیة مشتعلة لیست بلطیفة لطف البرق

الذی لاجل لایقی شعاع البرق زمانا یعتدبه - شفاع ۱ - ص ۲۷۳

۲- والصفات اما ایجابیة اوسلبیة والاول اما حقیقیة لا اضافة فیها کالحویة والوجوب والقیومیة

علی احد معنیها او اضافة حصة کالاولیة والاخریة او ذوا اضافة کالربوبیة والعام و الارادة و

الثانی کالغنی والغنوسبة والسبوجیة ولکل منها من الوجود شرح قیصری بر فصوص -

ص ۱۲

صواعع ملکوت - مراد از اصطلاح صواعع ملکوت عالم ملکوت است رجوع شود به کلمه ملکوت ،

صوت - عده از فلاسفه میگویند صوت عبارت از نفس تموج و تکلیف هواست اخوند میگوید تموج علت صوت است نه خود صوت.

بعضی دیگر میگویند صوت عبارت از قرح و یا خرق است و لکن محققان فلاسفه گویند اینها همه اسباب صوت اند نه خود صوت.

شح شهاب الدین میگوید صوت از راه تموج هواء و بواسطه قلع و قرح سخت حاصل میگردد توضیح آنکه بواسطه کوبیدن دو جسم بر یکدیگر و یا پاره کردن جسمی با شدت و عنف هوا متحرک شده و ادواج آن بر پرده صماخ اصابت میکند و در نتیجه صوت حاصل میگردد^۱

و در بیان وجود هر جات هر يك از حواس ظاهری بر دیگری میگوید و مسموعات الطف و ارق از مبصرات است از جهتی دیگر زیرا که اصوات موسیقی مطرب و لذت آورده و موجب حصول اشیاق است برای نفوس و توجه آنها بوطن اصلی خود که عالم عقلی باشد و آنها را از امور حسی جسمانی باز داشته و بامور عالی معنوی متوجه مینماید و از کمالات حسی منصرف و به کمالات عقلی علمی رهبری میکند و از این جهت است که حکما توجه خاصی بموسیقی داشته اند.

صورت - آنچه موجب امتیاز اشیا از یکدیگر است صورت اشیا نامیده اند و آنچه فعلیت اشیا بآن میباشد صورت مینامند.

بر ماهیات باعتبار حضور علمی آنها صورت علمیه گفته اند .

عرفا بر اسماء و صفات خدا باعتبار مظهریت آنها از ذات او صورت اطلاق کرده اند و باعتبار تقریر و تکوین اشیا باستناد و واسطه آنها نیز صورت اطلاق شده است.

ابو البرکات گوید صورت عبارت از چیزی است که شیئیت شیء بدان میباشد مانند بیاض برای جسم اینس و حرارت برای نار و انسانیت برای انسان و تر ببع برای مریع و گاهی

۱ - شرح حکمة الاشراف ص ۴۵۳ - اسفار ج ۱ - ص ۳۱۰

صورت بهر امری که صفت برای موصوفی باشد اطلاق شده است بهر نحوی که باشد مانند علم برای عالم و کتابت برای کاتب و نفس برای انسان و حرارت برای نار و آب حار چه آنکه از صفات طاریه باشد یا زائله با بقاء موضوع و یا آنکه زائل نشود مگر بزوال موصوف خود مانند حرارت نار و یا آنکه بطور مطلق زائل نشود مانند انوار کواکب و چه آنکه شیئی است که بدن باشد مانند تربیع برای مربع و یا نباشد مانند بیاض برای مربع و چه آنکه از امور و صفات لازم باشد در معقولیت و وجود یا نباشد.^۱

صورت بدن - مراد از اصطلاح صورت بدن نفس است که کمال بدن انسان بآن است و بطور کلی کمال نبات به نفس نباتی و کمال حیوان به نفس حیوانی و کمال انسان به نفس ناطقه است و از آن جهت نفس ناطقه را فصل اخیر انسان میدانند یعنی آنچه موجب انسانیت انسان و امتیاز ماهوی آن از سایر موجودات و بویره حیوانات دیگر است همان نفس ناطقه است.

صورت جسمیه - صورت جسمیه عبارت از جوهر ممتد زوابعادی است که محل یعنی هیولا بدون آن تقرر و وجودی ندارد و مشترك در تمام اجسام است.

حاجی گوید هر جسمی دارای شکل است از آن جهت که متناهی است و هر امریکه متناهی باشد دارای شکل است و مراد از جسم در اینجا امتداد جسمانی است و همان شکل عبارت از صورت جسمیه است که مشترك مابین تمام اجسام است یعنی هر جسمی ناچار دارای شکل است.^۲

صورت حیوانی - مراد از صورت حیوانی نفس حیوانی است که حیوانیت حیوان و امتیاز آن از نباتات بآن میباشد چنانکه نفس ناطقه صورت و فصل و ما به الامتیاز آن از سایر حیوانات میباشد.

صورت خاص - مراد از صورت خاص صورت نوعیه است که هر نوعی از انواع و موجودات دارای صورت نوعیه خاصی است که منشأ آثار وجودی آن نوع مخصوص بوده و

۱ - المعتبر فی بویرکات ج ۲ ص ۱۵

۲ - شرح منظومه ص ۲۲۶

و ما به الاله تیاز انواع از یکدیگر است.

صورت شبهی - مراد از اصطلاح صورت شبهی یا شبهیه مثل معلقه اند که صور مثالیه هم نامیده اند و از آن جهت صورت شبهیه نامیده شده است که شبهه و مثل اشیاء مادی جهان جسمانی اند (۱)

صورت شکلی - مراد شکل است رجوع شود به کلمه شکل.

صورت عام - صورت عام در مقابل صورت خاص است که همان صورت جسمیه است که در تمام اجسام یکسان است.

صورت علمی - اصطلاح صورت علمی گاه اطلاق بر موجودات ذهنی میشود یعنی صور اشیاء که در ذهن حاصل شده و وجود ذهنی به خود میگیرند صور علمیه و صور عقلی هم نامیده اند.

گاهی از اصطلاح صور علمیه آنچه را از موجودات که در ذات خدای متعال موجود اند اراده میکنند که مساوی با مثل نوریه افلاطون میباشد و بالجمله مرتبه وجود علمی اشیاء را در ذات خدای متعال صور علمیه مینامند و بطور عموم هر حله وجود ذهنی اشیا را صورت علمیه اشیا مینامند.

صورت کمالیه - صورت هر چیز را کمال آن چیز مینامند و بالعکس یعنی مرتبه کمال هر شیء را صورت آن شیء نامیده اند رجوع شود به اصطلاح صورت نوعیه.

صورت ماهیت - اصالت و جودیان وجود را صورت ماهیت میدانند.

صور مفارقه الهی - مراد از این اصطلاح مثل افلاطونی میباشد که برای تمام موجودات مثلی قائل است و آنها را صور مفارقه الهیه نامیده است رجوع شود به کلمه مثل

صورت نبات - مراد از اصطلاح صورت نبات نفس نباتی است که ما به الامتیاز نباتات از جمادات است و نبات بودن نبات بآن میباشد چنانکه حیوانیت حیوان به نفس حیوانی

۱ - اسفار ج ۱ - ص ۷۴ - ۱۵۷ - اسفار ج ۲

وانسانیت انسان به نفس ناطقه است

صورت نوعیه - صورت نوعیه امری است که بوسیله آن اجسام مختلف میشوند و عبارت دیگر آنچه موجب اختلاف نوعی اجسام و مبدء آثار خارجی مختلف و مخصوص باین انواع است صورت نوعیه مینامند و باعتبار آنکه جسم طبیعی بدان تمام میشود کمال میگویند و باعتبار تأثیر آن در غیر قوت میگویند و باعتبار مبدئیت آن برای افعال ذاتیه طبیعت مینامند و در هر حال صورت جسمیه مقوم جسم است.

میرداماد میگویند صورت جسمیه جوهر ممتد متصل بالذات است که گاه از آن تعبیر بصورت جوهریه کرده است و بالجمله صورت نوعیه عبارت از چیزی است که منشأ و مبدء آثار مختلف نوعی و مبادی حرکات و سکونات ذاتی اجسام است که قوی و طبایع و کمالات اجسام مینامند باعتبارات مختلف^۱.

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 آنکه ترقی میکند از ماده بصورت و از صورت بصورتی دیگر اعلی و برتر و آنچه در درجه اعلی و برتر است صورت آن نیز بر ماده اش غلبه دارد و آنچه در سلسله نظام آفرینش در درجه سافل قرار دارد ماده اش بر صورت آن غالب است تا برسد بماده المواد که صورتی ندارد و در طرف

۱ - شرح حکمة الاشراق ص ۲۹۱

اسفار ج ۲ - ص ۱۵۱-۱۴۶ شرح حکمة الاشراق ص ۲۲۵ تعریفات سید شریف ص ۹۱ دستور العلماء ج ۲- ۲۵۴

واعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية صورة خرى غير الصورة الجسمية بها يصير ذلك النوع نوعاً ولهذا سميت صورة النوعية اى منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وسمى طبيعته باعتبار كونها مبدء للحركة والسكون الذاتيين وقوة ايضا باعتبار تأثيرها في الغير وكمال الصيرورة الجنس به بالفعل ونعاًم كبا وسمى المحل الهیولا والحال الصورة الجسمية - شرح ملا صدرا بر هداية ميبدي

صورت برسد به صورة الصور که ماده ندارد و جهان بطور دائم در سیر ارتقائی است از درجه ادنی باعلی تا برسد بصورت مجرد که آنرا ارسطو خدا میداند و علت صور و صورت الصور و غایت الغایات است که گاهی از آن تعبیر بوجود مطلق هم شده است

فلو طبقین میگوید صورت جنبه وجودی جسم است و ماده مایه کثرت و صورت جهت وحدت است حاجی سبزواری میگوید هر جسمی از اجسام را حالت خاص و معینی است از آن جهت که مشاهده میشود که بعضی از آنها حار است و بعضی بارد و بعضی در حیز معین است و آنچه مقتضی این حالات و اوصاف و آثار است امری خارج از ذات جسم نیست و ناچار یا صورت جسمیه است یا هیولا و یا صورت دیگر طبیعی قسم اول و دوم باطل است زیرا صورت جسمیه مشترك میان تمام اجسام است و همین طور هیولا نیز مشترك میان تمام اجسام عالم است و اگر صورت جسمیه و یا هیولا منشأ آثار فوق باشند لازم میآید که تمام اجسام در آثار یکسان باشند و علاوه هیولا قابل است نه فاعل و شیء واحد نمیتواند از یک جهت هم قابل باشد و هم فاعل و در نتیجه آنچه منشأ آن آثار است صورت دیگری است و همان صورت نوعیه است.

صناعت برهان - مراد از صناعت برهان فن منطق است و از آن جهت صناعت برهان میگویند که طریقه استدلال و برهان را بما میآموزد.

صناعت طبیعی - مراد علم طبیعی است رجوع شود به کلمه طبیعی.

صنع - ایجاد مسبق بعدم را صنع مینامند و بنا بر این صنع مرادف با ابداع است.

صنم - کلمه صنم بمعنای بت آمده است و بمعنای نمونه هم آمده است.

در تحت عنوان ارباب انواع بیان شد که افلاطون و استاد او سقراط برای هر موجودی دو وجود قائل بودند. یکی وجود مادی و حسی که در عالم حوادث و کون و فساد بوده و دیگری وجود روحانی که مفارق از ماده بوده و در معرض تحولات و تغییرات عالم حوادث نمی باشد.

شیخ اشراق از کلمه صنم و اصنام اغلب انواع جسمانی را زاده کرده است که نمونه و مظهر روحانیات اند چنانکه گوید: عقول و نفوس و روحانیات ارباب اصنام اند که معادل بالرباب

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 کلمه ارباب اصنام^۱
 صیاصی الفاسقه - مراد از اصطلاح صیاصی الفاسفه ابدان است^۲

ض

ضد - در زیر عنوان تقابل بیان شد که ضد هر چیزی عبارت از امری است که با آن
 در محل واحد جمع نمیشوند و لکن مرتفع میشوند.
 دو موجود را بایکدیگر ضدین میگویند که میان اند و غایت خلاف و بعد باشد.
 به نحویکه در محل واحد جمع نشوند مانند سیاهی و سفیدی که میان آند و غایت خلاف
 و بعد است.

قطب الدین میگوید و بدانکه هر دو قضیه که مختلف باشند در کیف دون الکم اگر
 هر دو کلی باشند متضادان اند به جهت جواز اجتماع ایشان بر کذب دون الصدق در ماده
 امکان و اگر جزو ایشان باشند داخلان تحت التضاد باشند و جایز باشد اجتماع ایشان بر صدق دون
 الکذب هم در آن ماده^۱

حاجی سبزواری میگوید و امر متقابل در صورتیکه هر دو وجودی بوده و هر یکی
 معقول به قیاس بدیگری نباشد «ضدان» حقیقی اند در صورتیکه میان اند و غایت اخلاف و
 بعد باشد و مشهوری اند در صورتیکه میان اند و غایت بعد نباشد.^۲

مسئله ضدین و متضاد بودن امور مورد توجه فلاسفه اروپا قرار گرفته و هگل 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



۱ - قال المعلم الاول ان الانسان العقلی صنم للانسان الحسی و الانسان العقلی روحانی و جمیع
 اعضاءه روحانیة و لیس موضع العین فیہ غیر موضع الید - اسفار ج ۳ ص ۵۸ شرح حکمة الاشراف ص ۴۵۸

۲ - شرح حکمة الاشراف ص ۴۵۸

واتحاد ضدین مجال نیست و بلکه هر اثباتی متضمن نفی است و بالعکس^۱
 و در هر حال در قرون اخیر همانطوریکه اغلب مسائل منطقی و فلسفی قدیم مورد نقض قرار
 گرفته است مسئله ضدین هم از لحاظ ماهوی و هم از لحاظ وجودی عدم آن در جهان طبیعت
 مورد توجه قرار گرفته است

ضرورت - امتناع انفکاک چیز را از چیزی دیگر بر حسب حکم عقلی ضرورت
 مینامند و کلمه ضرورت، دلالت بمعنای ناچاری و بمعنای الزام واضطرار است و بالجمله
 هر گاه گویند نسبت حیوانیت بانسان ضروری است مراد این است که عقل حاکم است که
 انفکاک انسانیت از حیوان و بالعکس مجال است و چنانکه در کلمه دوام بیان شد دوام اعم
 است از ضرورت.

ضرورت بر پنج نوع است.^۲

الف - ضرورت ازلی چنانکه گویند خدای متعال عالم است یعنی ازلا و ابد اتمتصف
 به صفت علم است و علم او ازلی و ابدی است و با گویند ذات خدا وجود و موجود ازلی است
 یعنی اول و آخری برای او نیست و اصولاً از آن جهت که مافوق زمان است تصور
 بدایت و نهایت برای او نمیشود زیرا بدایت و نهایت از حالات حوادث و موجودات جسمانی
 است که در زمان واقع اند و در موجودی که مافوق زمان است بدایت و نهایت بی معنی
 است.

ب - ضرورت ذاتی که ضرورت مطلقه هم نامیده اند و آن عبارت از ضرورت مادام
 الذات است یعنی مادام که ذات موجود است فلان صفت و امر برای آن ضروری
 است.

ج - ضرورت وصفیه که ضرورت مادام الوصف است و بشرط وصف و بالاجل وصف
 است که موضوع مادام که متصف به فلان صفت باشد فلان امر برای آن ضروری است
 چنانکه گویند انسان «متحرك الاصابع» است بضرورت مادام که متصف به کتابت فعلی است.

۱ - قصة الفلسفة الحديثة جلد دوم ص ۳۶۷

۲ - اسفار ج ۱ - ص ۲۱ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۶۲

د - ضرورت وقتی که مادام الوقت است چنانکه گویند هر انسانی در وقت مامتنفس
 است بضرورت یعنی هر انسانی در اوقات نامعینی متنفس است بالضرورة.

ه - ضرورت بشرط محمول نه بوصف محمول.

ضرورت ذاتی را ضرورت در ظرف وجود هم مینامند در مقابل ضرورت ازلی که نه بشرط
 وجود و نه در ظرف وجود و نه به هیچ شرطی و وصفی است.

قطب الدین گوید و مطلقه عامه ضروریه مطلقه باشد اگر حکم کرده باشند در و
 باستحالت خلوه موضوع از محمول و یا اتصاف موضوع به محمول دائماً بی شرط چیزی و
 ضروریه ذاتیه باشد اگر حکم بشرط وجود موضوع حقیقی باشد و مشروطه عامه باشد اگر
 حکم بشرط اتصاف موضوع باشد بوصف عنوانی و مشروطه باشد اگر بشرط اتصاف بوصفی
 دیگر باشد غیر وصف عنوانی و وقتی مطلقه باشد اگر بشرط وقتی معین باشد و منتشره
 مطلقه باشد اگر بشرط وقت «ما» باشد.^۱

حاجی سبزواری میگوید هر گاه حکم در قضیه عبارت از ضرورت نسبت باشد مادام که
 جوهر موضوع موجود است این قضیه را قضیه ضروریه ذاتیه مینامند این نوع قضیه
 در سه مورد بکار برده میشود یکی حمل ذات شیء بر ذات خود و بمعنای عدم فقدان نفس
 شیء است مثل آنکه گفته شود انسان انسان است بالضرورة

و یکی دیگر حمل لوازم ماهیت بر آن مثل آنکه گفته شود اربعه زوج است
 بالضرورة.

و دیگری حمل ذاتیات شیء بر نفس چنانکه گفته شود انسان حیوان است بالضرورة
 و در هر سه حال ضرورت در آنها مقید بمادام الذات موضوع موجود است میباشد.

و در صورتیکه ضرورت مطلق باشد بدون قید وجود ذات موضوع و غیره و در حقیقت
 ضرورت بسیط باشد و قیدی در کار نباشد حتی قید وجود ذات موضوع این نوع قضیه ضروریه
 ازلیه است که در مورد وجود حق تعالی بکار برده میشود. (۲)

۱ - درة التاج بخش اول ص ۸۴ -

۲ - شرح منطق منظومه ص ۵۳ - ۵۶ -

ضرورة مطلقه - قضیه ضروریه مطلقه قضیه ایست که حکم در آن بضرورت نسبت محمول بموضوع باشد بشرط وجود موضوع رجوع شود به کلمه ضرورت.

ضروری - ضروری مقابل اکتسابی است یعنی آنچه در حصولش احتیاجی بفکر و تأمل نیست .

تصورات و تصدیقات بدیهی یعنی تصورات و تصدیقاتیکه بدون تأمل و فکر و اکتساب حاصل میشوند و بیان شد که تمام معارف بشری از بدیهیات شروع میکند و بعبارت دیگر سرمنشأ تمام معارف بشری همان مدرکات با دراکات ظاهری و محصول حواس ظاهری میباشد.

و بیان شد که تمام معارف بشری قبل از آنکه تحت نظم و قاعده خاصی در آیند همان بدیهیات و مدرکات به حواس ظاهری بوده است و باز بیان خواهد شد که بدیهی و اکتسابی از امور نسبی بوده که بر حسب قوا و استعداد و درجه معلومات اشخاص متفاوت است .

ضوء - روشنائی و نور هر جسمی اگر مکاسب از غیر نباشد ضیاء مینامند مانند نور آفتاب که متعلق و از خواص جرم آفتاب است این معنی از قرآن مجید نیز دانسته میشود^۱

شیخ گوید ضوء و نور و شعاع متقارب المعنی میباشد و اختلاف چندانی از لحاظ وضع لغوی ندارند و موارد استعمال آنها متفاوت است و از این جهت ناچار باید فرق و امتیاز آنها را از یکدیگر بیان نمائیم .

بعداً گوید یکی از آن سه معنی (صوء، نور، شعاع) کیفیتی است که چشم ادراک میکند از آفتاب و آتش بدون آنکه گفته شود که آن سیاه و یاسفید و یا قرمز و یا چیزی دیگری از رنگهاست و یکی دیگر آنچه ساطع از آن شیء است است که خیال میشود که واقع میشود بر اجسام سفیدی و سیاهی و سبزی و دیگری آنچه خیال میشود بر اجسام که افاضه

۱ - هو الذی جعل الشمس ضیاء والقمر نوراً

سوره بونس آیه ۴

وتلألؤ ودرخشندگی اگر مستفاد از جسم دیگر باشد بریق نامیده میشود چنانکه در آینه و غیره حس میکنیم و اگر در جسمی باشد که آن برای او است شعاع مینامند و در هر حال آنچه برای شیء از دانش باشد ضوء و اگر مستفاد از غیرش باشد نور^۱.



۱- فنقول انه يقال ضوء و يقال شعاع و يشبهه و ان لا يكون بينهما في وضع الكيفية كثير تفاوت لكننا محتاج في استعمالنا اياهما ان نفرق بينهما لان ههما معاني ثلثة احدها الكيفية التي يدركها البصر في الشمس والنار من غير ان يقال انه سواد او بياض او حمرة اوشيء من هذه الالوان والثاني الامر الذي يسطع من هذا الشيء فيخيل انه يقع على الاجسام فيظهر بياض و سواد و حمرة والاخرى الذي يتخيل على الاجسام كانه يترق و كانه يستر لونه و كانه شيء يفيض منها فان كان في جسم قد استفاد ذلك من جسم آخر سمى بريقاً كما نحس في المرأة و غيرها و ان كان في الجسم الذي له فذلك سمى شعاعاً ... فليكن احدهما وهو الذي للشيء من ذاته ضوء و ليكن المستفاد نوراً و هذا الذي نسميه ضوء مثل الشمس -

ب- در بعضی از موارد از کلمه طبیعت مطلق فعلی که منشأ آن شعور و اراده نباشد خواسته اند که شامل نفس نباتی هم میشود و گاهی مطلق فعلی که مستند بفکر نباشد طبیعت نامیده اند و بدین معنی شامل نفوس فلکیه هم میشود.

لکن مراد از کلمه طبیعت در علم طبیعی همان معنای اول است گاهی بر مقومات جوهری اشیاء اطلاق طبیعت شده است.

ج- بذات و عنصر و صورت اشیاء بسیط هم طبیعت اطلاق شده است چنانکه طبیعت نوعیه گفته اند و مراد آنها صورت نوعیه است.

د- در دستور العلماء آمده است که طبایع مبداء صدور افعال ذاتی اندام از آنکه مستند بشعور باشند یا نه و طبیعت مبداء صدور افعال ذاتی است بلا شعور و گاه اطلاق شود بر قوه ساریه در اجسام که مبداء کمال طبیعی اجسام است.

ه- گاهی از کلمه طبیعت حقیقت و ذات خواسته میشود^۱

سید شریف گوید طبیعت در لغت بمعنای سجیت است و گاهی اطلاق بر صورت نوعیه شود و طبایع اتم از طبیعت است و کلمه طبیعت مخصوص بچیزی است که در اشیاء مبداء صدور حرکت و سکون است ابوالبرکات بغدادی گوید طبیعت مشتق از طباع است و طبیعت و طباع حمل بر صفات ذاتی اولی اشیاء میشود چنانکه گویند طبع آتش حرارت و طبیعت آب بارداست و بر کیفیت غالبه حاصله از امتزاج اشیاء هم طبیعت اطلاق شده است چنانکه گفته شده است طبیعت سر که انگبین حار است و طبیعت بطور مطلق بر مبداء امر و فعلی که مستند با سبب خارج از ذات نباشد اختصاص داده شده است و بر استعداد قوه در اشیاء اطلاق طبع و طبیعت شده است و بر آنچه فاعل بطرف آن حرکت کند بدون علم و اراده طبیعت و طبع گفته اند مانند آنکه طفل بطرف پستان مادر خود میرود بدون علم و شعور و بر هر

* یسمى نفساً فلکياً والثالث نفساً نباتياً والرابع نفساً حیوانياً و بر ما قبل اسم الطبيعة علی کل قوه یصدر عنها فعلها بلا ارادة فتسمى نفس النباتية طبيعة و بر ما قبل طبيعة لکل ما یصدر عنه فعل بلا

رویه و اختیار

۱- دستور العلماء ج ۲- ۲۷۳

ط

طبیعت - کلمه طبیعت و مشتقات آن در فلسفه زیاد استعمال شده است و معانی آن بر حسب مورد استعمال فرق میکند و اکنون چند معنی و تعریف که از عبارات فلاسفه بدست آورده ایم بیان مینمائیم.

الف- طبیعت عبارت از قوه ای است ساری در اجسام که افاده تخلیق و تشکیل مینماید. طبیعت مبداء اول و مباشر قریب حرکت است توضیح آنکه قوه موجوده در بعضی از اجسام منشأ صدور فعل است بر یک نهج و مبدئیت آن باستناد شعور و اراده نیست و در بعضی از اجسام و موجودات مبداء منشأ صدور فعل است بر یک نهج لکن باستناد شعور و اراده و در بعضی دیگر قوه منشأ صدور افعال متکثره است بدون استناد به شعور و اراده و در بعضی دیگر منشأ صدور افعال متکثره است باستناد شعور و اراده قسم اول را طبیعت مینامند و بنابراین طبیعت قوه ایست که منشأ تحریک و حرکت است بر و تیره واحده بدون شعور و اراده و چنین قوه در تمام اجسام موجود است حتی موجوداتی که اعمال آنها مستند باراده و شعور باشد و قسم دوم رانفس فلکی و سوم رانفس نباتی و چهارم رانفس حیوانی مینامند^۱

۱- الکل جسم طبیعة وماده وصورة واعراضاً وطبیعته هی القوه التي یصدر عنها تحرکه او تغیر الذی یکون عن ذاته وصورتها هی ماهیته التي بهاهوما هو ومادته هی المعنی الحامل لما هیته والاعراض هی الامور التي اذاته نوعیته لزمتها واعراض له من خارج شفا- ج ۱- ۱۵- ان الاجسام المتحرکه بهذه الحركات انما یتحرك عن قوی فیها مبادی حرکاتها و افعالها فمنها قوه تحرك و تغیر و یصدر عنها الفعل علی نهج واحده من غیر ارادة وقوه كذلك مع ارادة وقوه متغیئة التحريك والفعل مع ارادة و كذلك القسمة فی جانب السكون والاول یسمى طبیعة والثانی*

قوة جسمانية هم اطلاق طبیعت شده است و طبیعیات عبارت از اشیاء و اموری هستند که بجواس درآینده از اجسام و احوال و حرکات و عوارض و آثار آنها و بالجمله همانطوریکه اشاره شد تعریف طبیعت هم از نظر اشخاص و هم بر حسب اختلاف مورد استعمال مختلف است و چنانکه ملاحظه میشود بعضی خواسته اند ضابطه کلی برای بیان ماهیت و حقیقت طبیعت بیابند^۱

طبیعت کلی - محمد باقر لاهیجانی میگوید اول صادر از نفس کلیه طبیعت کلیات است که مطلق صورت باشد و اول صادر از طبیعت هیولای کلیه است که آخر مجردات است^۱

طبیعت مطلق - کلی هر گاه من حیث هو و بدون لحاظ اطلاق مأخوذ شود «مطلق الطبیعة» نامیده شده و با این اعتبار به تحقق فردی از افراد محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد این نوع کلی موضوع قضیه مهمله میباشد و هر گاه با آن لحاظ اطلاق شود نه با آن نحو که اطلاق قید آن باشد بلکه بدان نحو که اطلاق عنوان لحاظ آن باشد این نوع کلی را طبیعت مطلقه نامیده اند و این نوع کلی به تحقق یک فرد محقق میشود و لکن بانتفاء یک فرد منتفی نمیشود و این نوع کلی موضوع قضیه طبیعی است^۲

طبیعی - یعنی امری که مقتضی طبع باشد. فن طبیعی یعنی علم با احوال اموری که در وجود خارجی و ذهنی نیاز بماده داشته باشد و امور طبیعی با ثار و حرکات و زمانیات و مکان و کلیه اموریکه مربوط به ماده و مادیات است میگوید و نیز طبیعی بکسی میگویند

۱- الطبیعة مشتق من الطباع والطباع والطبع مقول فی التعاريف الاعم علی الصفة الذاتية الاولية لكل شيء كما يقال طبع النار الاحراق وطبع الماء البرودة ويقال طبيعة علی کیفیته الغالبته من کیفیات المتضادة فی الشئ المتمزج فيقال فيما يغلب علیه الحرارة ان طبیعت حارة او طبیعت حارة ويقال طبع وطبیعة وطباع علی الاستعداد القوی فی الشئ ويقال علی کل ما یهتدی الیه الفاعل بغير تعلم انه بالطبع والطبیعة كرضاع الطفل للثدی ويقال طبیعة مطلقاً علی ما یصدر عن الشئ من ذاته ولا يرجع الی سبب خارج عن ذاته و قوم سمو بالطبیعة كل قوة جسمانية اعنی كل مبدء فعل یصدر عن الاجسام والعلوم الطبیعية هی العلوم الناظرة فی هذه الامور الطبیعية الطبیعیات هی الاشياء الواقعة تحت الحواس من الاجسام و احوالها وما یصدر عنها من حرکاتها و افعالها المعتر ابو البركات ج ۲ ص ۴

که حوادث جهان و موجودات عالم را منسوب به طبیعت میدانند و قائل بقوه و نیروی ما فوق طبیعت نمیشد.

طرف - نهایت هر چیزی را طرف آن گویند و طرف زمان «آن» است

طرفه - طرفه در لغه بمعنای جستن و در اصطلاح معقول انتقال جسم است از جزء مسافتی بجزء مسافت دیگر بدون آنکه از اجزاء مابین گذر کند و محازی آنها قرار گیرد و عبارت دیگر انتقال از مسافتی به مسافتی دیگر و از مکانی به مکانی دیگر بدون گذشتن از مسافت متوسط و این امر محال است^۳

طلسم - علمی است که شناخته شود با آن کیفیت تمزیج قوای عالیة فعالة با امور سافله منفعله که در اثر آن امتزاج حادث میشود امور غریبه در عالم کون و فساد و عبارت دیگر معرفت کیفیت امتزاج قوای فعالة آسمانی با قوای منفعله زمینی که منشاء حدوث آثار غریبه و افعال عجیبه است که علم لیمیا هم میگویند چنانکه علم به تبدیل قوای اجسام معدنی را بعضی با بعضی دیگر کیمیا نامیده و علم به تصرف در خیال انسان را بمنظور حدوث اموریکه وجود خارجی ندارند سیمیا نامیده و علم با احوال سیارات هفت گانه را از جهت تصرف آنها در فلکیات و تسخیر آنها و آنچه مربوط با آنها است هیما گویند^۴

۱ - شرح نهج البلاغه لاهیجی

۲ - دستور العلماء ج ۲ - ۲۷۴

۳ - دستور العلماء ج ۲ ۷۷۸ - شفا ج ۱ - ۱۷۷ - ۸۵

۴ - دستور العلماء ج ۲ - ۲۷۹ - در کشف الظنون آمده است که طل بمعنای اثر است و اسم بمعنای لفظ و نام است و بنا بر این معنای طلسم میشود اثر اسم لفظیونانی است و معنی آن گره لاینحل است ۳ بمعنای مسلط یعنی تسلط دارند است که مغلوب طلسم است و در هر حال معنای اصطلاحی آن علم با احوال تمزیج قوای فعالة سماوی با قوای منفعه زمینی است که موجب ظهور افعال مخالف عادت میشود چنانکه علم سحر بحث از معرفت احوال افلاک و اوضاع کواکب و ارتباط هر یک با امور زمینی و موالید ثلث بوجه خاص است بمنظور حدوث اسرار عجیبه حقیة العلیل و کفایت عبارت از مناسبت ارواح بشر به با ارواح مجردة*

شیخ اشراق انواع جسمیه را طلسمات و اصنام نامیده است و آنها را اظلال انوار مجرده^۱ و ارباب و اصحاب طلسمات نامیده است که همان ارباب انواع باشد او صاحب طلسم نوع ناطق را روانبخش نامیده است

طلسمات بسائط - شیخ اشراق بسائط جسمانی را طلسمات بسائط نامیده است و انواع جسمانی مر کب را طلسمات مر کبات مینامند.



* یعنی جن و شیاطین است بمنظور استعمال احوال حادثه در عالم کون و فساد که مربوط بآینده است و علم عزائم تهدید و تشدد بر جن و شیاطین است بمنظور حفظ اشخاصیکه در تحت تسلط آنها اند. کشف الظنون ۱۱۴ - ۱۵۲ - ۹۸ - ۴۸۲

۱ - و قد عرفت ان اللذت فی طلسمات الانوار المجرده ای فی الانواع الجسمیه التي هی اصنام الانوار و طلسماتها منها ای من الانوار المجرده ترشحت و هی ای الطلسمات ظلالها ای ظلال الانوار المجرده و اذا كانت ظلالها فكل ما فيها من الكالات يكون منها. شرح حکمة الاشراق ۴۹۸ - ۳۴۸

ظ

ظرف - هر چیزیکه محلو و محیط بچیزی دیگر باشد مانند مکان و زمان ظرف نامیده اند.

و آن یا زمان است و یا مکان. کلیه حادثات و طبایع و اجسام و جسمانیات جهان کون و فساد ناچار در زمانی بوده و نیاز بزمان دارند زیرا یکی از لوازم کون و فساد عالم وجود زمان است که مقدار حرکت است توضیح آنکه

کلیه حرکات و متحرکات بر حسب حرکات استمراری و دائم خود محقق امری سیال و متدرج الوجود دیگری بوده که آن عبارت از زمان است و کون و فساد که عبارت از همان حرکات مستمر موجودات جسمانی و حادثات است مگر در زمان و در هر حال اگر دقت شود در این مورد سه امر جلب نظر میکند که یکی حرکت و دیگر متحرك و امر سوم زمان باشد.

حرکت عبارت از همان حالت و صفت و بالاخره امری است که اجسام را از حالتی بحالتی و از صفتی بصفتی دیگر در میآورد و آنها را بر اصل و قاعده و نظم معینی متحول و متغیر کرده و استعدادات آنها را از کمون به بروز میآورد و اجسام عبارت از موجوداتی میباشد که در معرض آن تحولات و تغییرات واقع شده و از حالتی بحالتی دیگر در میآیند و کون و فساد می پذیرند :

زمان عبارت از امری است متمدو مستمر و در عین حال متدرج الوجود سیال که از وقوع آن دو حالت نمودار میشود: کلیه اجسام و حوادث ناچار از زمانند رجوع شود بکلمه زمان در مورد مکان نیز چنانکه در محل خود بیان خواهد شد مکان عبارت از محل استقرار و تکیه اشیا است و بنا بر این کلیه اجسام و حادثات ناچار از ظرف مکان اند و چنانکه در تعریف حرکت گفته شد حرکت عبارت از کونش است در آن دو در محل دوم و بنا بر این تعریف حرکت کلیه متحرکات و حادثات در مکان اند.

ظل - صوفیه موجودات عالم را همه موجوداتی ظلی و غیر حقیقی میدانند و آنهارا ظل حق تعالی پندارند و گویند موجود حقیقی که مبدء و مال همه موجودات است یکی است و آن ذات احدیت است که موجود حقه حقیقی است.

ظل اول - عقل او را ظل اول ذات حق تعالی میدانند که بلاواسطه صادر اول است. **ظل الله** - مراد از اصطلاح ظل الله انسان کامل است و بیان شد که همه موجودات عالم را ظل الله مینامند از آن جهت که همه نشانه حق تعالی میباشند.

ظلال الانوار - مراد از اصطلاح ظلال الانوار افلاك و کلیات عناصر است: **ظلال نور قیومی** - مراد از اصطلاح ظلال نور قیومی نیز موجودات ممکنه اند که جمله ظلال نور قیومی یعنی ذات واجب الوجودند:

ظلمات - کلمه ظلمت در عبارات شیخ اشراق اطلاق بر ماهیت شده و گاهی از این کلمه اجسام را اراده کرده است چنانکه گوید الجسم المظلم و مراد از قید مظلم قید توصیفی است!

و در جای دیگر گوید و جایز نیست که از نور الانوار غیر از نور یعنی ظلمت صادر و حاصل شود اعم از آنکه آن غیر نور یعنی ظلمت جوهر باشد یا هیئت (عرض) زیرا اقتضای نور غیر از اقتضای ظلمت است و اگر از آن جهت که مقتضی ظلمت است مقتضی نور هم باشد با توجه بآنکه ذات نور الانوار واحد بود حقیقی است لازم میآید که ذاتش در کب باشد از آنچه موجب نور است و آنچه موجب ظلمت است و مجال بودن این امر در محل خود بیان شده است.

زیرا ذات او بسیط است و ترکیبی در آن راه ندارد و ظلمات بلاواسطه از آن صادر نمیشود و علاوه فطرت سلیم حکم میکند که مقتضی نور از آن جهت که نور است غیر از نور نمیتواند باشد و همین طور از نور الانوار در هر هم نتواند صادر شود رجوع شود باصطلاح الواحد لایصدر عنه الا الواحد.

ظهور ظلی - مراد از اصطلاح ظهور ظلی وجود ذهنی است که بنا بر قول اصمح وجود شبهی است.



عالم اجسام - مراد جهان اجسام و جسمانیات و حوادث عالم کون و فساد است در مقابل عالم ارواح که جسم و جسمانی نیستند.

عالم ارواح - مراد از اصطلاح عالم ارواح عقول و نفوس مجرد بوده که عالم جبرورت و ملکوت مینامند که جسم و جسمانی نمی باشند و در معرض کون و فساد نیستند.

عالم اعراض - عالم اعراض در مقابل عالم حقایق و ذوات است که عبارت از عقول و نفوس کلیه باشد و بالاخره مراد عالم ماده و مادیات است که در جنب عالم ارواح و عقول عرضی بوده و متقوم بذات خونمیباشند بلکه پایدار بعالم مجردات و قائم بانها به قیام صدوری اند چنانکه عالم عقول و نفوس کلیه نسبت بعالم ربوبی عالم اعراض اند و بالاخره هریک از عوالم طولیه نسبت بمافوق خود عرض و پایدار بآن بوده و نسبت بمادون خود جوهر میباشند.

عالم الهی - مراد عالم اسماء و صفات حق تعالی است که عالم قدس و سرمد و ارل هم نامیده اند.

عالم امر - عالم مجردات را عالم امر مینامند که با امر تکوینی الهی از کتم عدم بوجود آمده اند و بر حسب امر تکوینی دفعه واحده پدیدار شده اند.

صدرا گوید بدانکه جمیع صور جزئیة جسمانیة نمونۀ حقایق کلیة میباشند که موجود در عالم امر الهی و قضای اویند و بنا بر این مراد از عالم امر عالم قضا و قدر و بالاخره عالم مجردات است -

متقدمان و متأخران قائل بعوالم سه گانه بوده که عبارت از عالم عقل و عالم نفس و عالم جرم باشد و افلاطون عالم عقل را عالم ربوبی نامیده است^۱

و بیان شد که امر برد و قسم است یکی امر تکوینی که عبارت از ابداع است و دیگری امر تشریحی تدوینی.

۱- و اعلم ان لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقایق کلیة موجودة في عالم امر الله وقضائه - اسفار ج ۴ - ۴۰ و الكل ای من المتقدمین و متأخرینم قائلون بالعوالم الثلاثة ای عالم العقل و عالم النفس و عالم الجرم و الافلاطون سمی الاول عالم الربوبی - شرح حکمة الاشراق ص ۲۰

ع

عالم - کلمۀ عالم بفتح اطلاق بر ماسوی الله شده است و مشتق از علامت است و جهان وجود را از آن جهت عالم میگویند که علامت و نشانه وجود و تجلیات خدای متعال است قطب الدین در شرح خود بر حکمت اشراق گوید بدانکه مراد از عالم ماسوی الله میباشند و آن منقسم میشود بدو قسم یکی قدیم که عقول و افلاک و نفوس ناطقة فلکیه و کلیات عناصر باشد و دیگری محدث که سوای آنها است مانند حرکت و متحرکات و زمانی^۱

عالم اتفاقات - چنانکه قبلاً بیان شد مسئله اتفاق و بخت یکی از مسائلی است که مورد توجه اهل نظر بوده و بر این مبنی مورد نظر و بحث قرار گرفته است که آیا موجودات و حوادث جهان تابع نظم و علت خاص و معینی بوده و هیچ امری و موجودی بدون سبب و علت محقق نمیشود و یا آنکه نظم و قاعده در جهان آفرینش برقرار نیست و موجودات و کرات و اجسام و جسمانیات بر حسب تصادف بوجود آمده و فساد پذیرند.

و بیان شد که محققان فلاسفه این نظریه یعنی نظریۀ بخت و صدقه و اتفاق را مورد دانستند. در هر حال مراد از اصطلاح عالم اتفاقات عالم جسمانی و حوادث است و استعمال اتفاق از باب مسامحه است.

۱- شرح قیصری بر فصوص - ص ۲۷ - و اعلم ان العالم عبارة عما سوى الله وهو ينقسم الى قديم وهو العقول والافلاك ونفوسها الناطقة وكليات العناصر والى محدث وهو ماسوى هذه الاربعة - شرح حکمة الاشراق ص ۳۹۱

عالم برزخ - از اصطلاح عالم برزخ گاهی عالم بعد از مرگ و قبل از حشر و قیامت را ازاده میکنند و گاه عالم مثل معلقه را برزخ میگویند و بالاخره عالمی که حدفاصل و واسطه میان مجردات محضه و جسمانیات بحث است عالم برزخ گویند رجوع شود به کلمه برزخ.

عالم خلق - مراد از عالم خلق کائنات و موجودات عالم جسمانی است که در معرض کون و فساد و خلع و لبس بوده که در مرتبه تفصیل عالم عقل و امر میباشد.

عالم شهادت - مراد از عالم شهادت جهان جسمانی و اجسام و ماده و مادیات و بالاخره حوادث و زمانیات است که گاه عالم ملک و دیگر از ناسوت مینامند.^۱ صدرا گوید بدانکه شهادت مانند پوست نسبت بعالم ملکوت است یعنی بمنزله فشر عالم ملکوت است.

عالم صغیر - مراد از عالم صغیر انسان است که خود جهان کوچکی است که منظوی در آن است جهان بزرگ.

عالم صور جسمیه - مراد عالم عناصر و اجسام است که عالم محسوس است در مقابل عالم معقول و عالم صور است نه حقایق.

عالم طبیعت - عالم جسمانی و حوادث و زمان و زمانیان و بالجمله بجز عالم مفارقات و مجردات و مثل را عالم طبیعت مینامند و گاه عالم ملک و دیگر بار عالم شهادت مینامند باعتبارات و مناسبات و جهات مختلف.

عالم عقلی - مراد از این اصطلاح عالم ذهن است که مقابل عالم خارجی عینی است و گاه عالم عقل گویند و مراد عالم عقول مجرد است و عالم عقل گویند در مقابل عالم جسمانی.

عالم غیب - مراد جهان معقول و مجردات نوری است که غیب از عالم شهادت

۱- و اعلم ان عالم الشهادة كالقشر بالاضافة الى عالم الملكوت و كالعالم بالقياس الى عالم الروح و كالتظلمة بالنسبة الى الروح - وهكذا كل طبقة من الملكوت الاعلى و الاسفل ...

میباشند و بالجمله عالم عقول و مجردات و اسماء و صفات حق تعالی را عالم غیب مینامند در در مقابل عالم شهادت^۱

عالم کبیر مراد از عالم کبیر جهان وجود با نظام کلی و جملی خود میباشد که انسان کبیر هم گفته اند چنانکه انسان (بمعنای حیوان ناطق) را عالم صغیر هم نامیده اند و در هر حال روایان برای نخستین بار انسان را عالم صغیر و جهان وجود را عالم کبیر و انسان کبیر نامیده اند.

عالم لاهوت - مراد از عالم لاهوت عالم سرمد و صقع ربوبی و مرتبه احدیت و واحدیت است **عالم مقدار یا مقادیر** - مراد از عالم مقدار یا مقادیر عالم اشباح و مثل معلقه است که دارای مقدار بوده و از جهتی محسوس اند و لکن دارای ماده نمیباشد و از این جهت حد فاصل میان اجسام و مجردات اند و از این رو عالم برزخ هم مینامند فلاسفه عالم وجود را باعتبارات و جهات مختلف به تقسیم اولیه بر دو قسم میدانند یکی عالم معنویات که خود منقسم میشود بعالم ربوبی و عالم عقول دیگر عالم صور که منقسم بعالم صور طبیعی که جسم و جسمانیات باشد و عالم صور شبهی که عالم مثل معلقه است میشود^۲

عالم ملک - مراد عالم شهادت و طبیعت است و گاه از عالم ملک جهان وجود بطور مطلق و کلی ازاده میشود و در هر حال معنای خاص عالم ملک مرادف شهادت و ناسوت است که جهان جسمانی و عالم اجسام و ماده و مادیات باشد و مقابل عالم ملکوت و ظل و پرتوی از آن میباشد.

عالم ملکوت - عالم ملکوت عالم مجردات است و آن بر دو قسم است یکی

۲- عالم الغیب و الشهادة - سو ء مؤمنان ایه - ۹۰ - سوره حشر آیه - ۲۱ و له الملك يوم ینفخ فی الصور عالم الغیب و الشهادة -

۲ - اعلم ان العالم المثالی هو عالم روحانی و جوهر نورانی شبهه بالجواهر الجسمانی فی کونه محسوساً مقداراً و بالجواهر المجردة العلمیة فی کونه نوراً نیاً و لیس بجسم مرکب مادی و لا جوهر مجرد عقلی لانه برزخ و حد فاصل بینهما و کل ما هو برزخ بین الشیئین لا بدوان یكون غیرهما . - فهدیه العوالم العالیة کتب الهیة و صحف ربانیة کتبه اولاد

ملکوت اعلی که عالم عقول است و دیگری ملکوت اسفل که نفوس میباشد.
عبث - کلمه عبث در لغت بمعنای بیهوده و مهمل آمده است ارتکاب و انجام عملی که فائده آن معلول نباشد عبث نامیده اند و از نظر فلسفی هر فعلی که مبدء ابعده و اول آن تخیل باشد بدون فکر و اندیشه و قوه شوقیه که مبدء بعید و متوسط است با قوه عامله که مبدء اقرب فعل است متطابق در غایت باشد یعنی غایت شوقیه ما الیه الحرکت باشد همانطوریکه غایت قوه عامله همیشه ما الیه الحرکت است این نوع فعل را عبث نامیده اند.
 بعضی گفته اند که فعل عبث فعلی است که غایتی نداشته باشد در صورتیکه هیچ فعلی بدون غایت نیست نهایت غایت فعل یکوقت ما الیه الحرکت است که در تمام افعال موجود است و یکوقت مالا جله الحرکت که ممکن است فعلی بدان متهی شود یا نه
 در هر حال اگر مبدء اول فعل تخیل باشد بدون ضمیمه فکر و ویت و با انضمام ملکه نفسانی یا خلقی که داعی بی فعل است آن فعل را عادت مینامند.

عجز - عجز عبارت از عدم قدرت بر انجام اموری است که بالذات ممکن باشند بنا بر این نسبت با امور غیر ممکنه عجز صادق و درست نیست زیرا عاجز بکسی میگویند که قادر بر انجام فعلی که ممکن است وقوع آن نباشد.

عدل - عدل مقابل ظلم است و بمعنای احقاق حق و اخراج حق از باطل است و امر متوسط میان افراط و تفریط را نیز عدل مینامند.^۱

میبدی گوید قوه غضبیه انسان در مرتبه افراط تهو و در مرتبه تفریط جبن و در مرتبه متوسط شجاعت است و قوه شهوانیه در مرتبه افراط فجور و در مرتبه تفریط جمود و در مرتبه متوسط عفت است و قوه عقلیه در مرتبه افراط جریزه و در مرتبه تفریط بلادت و در مرتبه متوسط حکمت است و حده متوسط این قوی عدالت است.^۲

عدم - عدم یعنی نیستی (مقابل وجود) برای وجود دو اعتبار است یکی وجود مطلق و دیگری مطلق وجود عدم هر گاه مقابل وجود مطلق باشد عدم مطلق است و اگر

۱- شرح منظومه ص ۱۲۱ - اسفار ج ۱ - ص ۱۷۴

۲- دستورالعلماء ج ۲ - ۲۹۸ - ۳۰۴

مقابله آن باعتبار مطلق وجود باشد مطلق العدم است مفاد نوع اول سلب وجود مطلق است و مفاد قسم دوم سلب مطلق وجود است و فرقی میان وجود مطلق و مطلق الوجود این است که مطلق الوجود به تحقق یکفرد محقق میشود و لکن انتفاء آن بانتفاء تمام افراد است اعم از ذهنی و خارجی و وجود مطلق بوجود فردی محقق میشود و بانتفاء فردی نیز منتفی میگردد.^۱

عدم مجامع - مراد از عدم مجامع مسبوقیت وجود بعدم ذاتی است و بعبارت دیگر امکان ذاتی میباشد که از جهت ذاتش لیس محض است و از جهت علتش و بواسطه آن ایس است و در نتیجه حدوث ذاتی مسبوق بعدم مجامع است.

بعضی در تعریف عدم مجامع گفته اند عدم مجامع امری است که مرتبه عدمش مجامع با وجودش باشد و این معنی عبارت دیگری است از مکان استعدادی که در عین آنکه بالقوه است مجامع با مرتبه خاصی از وجود است.

حاجی سبزواری گوید حدوث ذاتی مسبوقیت وجود شیء است با لیسیت ذاتی یا مسبوقیت بعدم مجامع که عبارت از امکان ذاتی باشد که از لوازم ماهیات یعنی لا اقتضائی محض است بالذات و بنا بر این حاجی حدوث ذاتی را که مسبوقیت وجود بالیسیت ذاتی است عدم مجامع میدانند که همان امکان ذاتی باشد و عدم مقابل راعدم زمانی میدانند^۲

عدم مطلق - عدم مطلق مقابل عدم و ملکه است که شأنت وجود ندارد.

عدم مقابل - مسبوقیت زمانیات را بعدم زمان مقابل میگویند و بالجمله مراد از عدم مقابل عدم زمانی است زیرا هیچ يك از مراتب وجودی حوادث زمانی با یکدیگر جمع

۱- دستورالعلماء ص ۳۱۲

۲- بعدم المجامع یعنی الحدوث الذاتی مسبوقیت وجود الشیء بالیسیت الذاتیه او المسبوقیه بالعدم المجامع وهما الامکان الذی هولازم الماهیات اعنی لا اقتضاء الوجود والعدم من ذاتها كما قال الشيخ الممكن من ذاته ان يكون ليس له من علته ان يكون ایس كما يكون سبق ليس واقع ای العدم المقابل الذی یقال له العدم الزماني منصرف ای منقطع ینعت بالزماني

شرح منظومه ص ۷۷

نمیشوند و از این جهت عدم فکی در سلسله عرضیه نامیده اند .

چنانکه بیان شد ظرف سیالات مانند حرکات و متحرکات زمان است و ظرف مفارقات بسیطه دهر است و ظرف (یا جاریه جرای ظرف) اسماء و صفات خدا سرمد است و برای وجود دوسلسله است یکی سلسله طولیه و دیگری سلسله عرضیه و مراد از سلسله طولیه بعد از ذات حق تعالی لاهوت و جبروت و ملکوت و ناسوت است و مراد از سلسله عرضیه عالم اجسام است و بیان شد که عدم در کلیه احکام تابع وجود است و بنا بر این همانطوریکه وجود بزمانی و دهری و سرمدی تقسیم میشود عدم هم بزمانی و دهری و سرمدی تقسیم می گردد و در نتیجه مراد از حدوث دهری این است که عالم ملک مسبوق الوجود است بعدم دهری زیرا موجودات در مرتبه خود هر يك راسم عدم دیگری است و هر وعاء و ظرفی برای وجودی وعاء عدم تالی خود است .

میرداماد گوید عالم ملک مسبوق بعدم دهری است بنحو عدم مقابل یعنی غیره بجامع و نام این نوع عدم را عدم انفکاکي نهاده است در سلسله طولیه و مسبوقیت حوادث را بعدم مجامع در سلسله عرضیه عدم مجامع نامیده است^۱.

عدم ملکه - در زیر عنوان کلمه تقابل بیان شد که یکی از اقسام آن عدم ملکه است یعنی عدم شیئی که از شأن آن وجود است چنانکه زید کور متصف به صفت عدم البصر است و از شأن آن بصر داشتن است یعنی در شأن نوع انسان بصر داشتن است عدم ملکه را عدم قنیه هم میگویند .

در هر حال در مورد اصطلاح عدم ملکه گفته شده است که شرط است که از شأن شخص و بانوع و باجنس آن متصف بودن به ملکه باشد مثلاً به سنک نمیتوان گفت متصف به صفت

۱- كذلك ای مثل الحدوث الزماني سبق العدم المقابل علی وجود الشيء سابقية له ای لعدم فکیة لکن مقابلة العدم وسبقه الانفکاکي فی السلسلة الطولية بخلافها فی الحدوث الزماني فانها فی السلسلة العرضية - شرح منظومه ص ۷۶ - ان العالم عنده (داماد) مسبوق الوجود بالعدم الواقعي الدهري لا الزماني الموهوم كما يقول المتكلم ولا العدم المجامع التي فی مرتبة الماهية فقط كما نسب الى الفلاسفة - شرح منظومه ص ۷۷

عدم البصر است زیرا از شأن شخص و نوع و جنس آن داشتن بصر نیست.

عرش - جسم محیط بتمام اجسام و جهان - سمائی را عرش مینامند که فلك الافلاك باشد و فلك ثوابت را نیز کرسی نامیده اند.

عرض - عرض موجودی است که وجودش فی نفسه عین وجودش برای محل و موضوع و بالآخره فی غیره باشد یعنی هر گاه در خارج موجود شود وجودش ناچار باید در موضوعی از موضوعات باشد و در محل خود (مقوله) بیان خواهد شد که بنا بر آنچه مشهور است مقولات عرض نه تاست و لکن بعضی از فلاسفه از جمله قطب الدین شیرازی مقولات عرضی را چهار نوع میدانند:

قطب گوید اما اقسام عرض چهار است چه عرض یا تصور کنند ثبات اورالذاته یا تصور نکنند ثبات اورالذاته اگر تصور ثبات اولذاته کنند یا تعقل او کنند دون النسبة الی غیره یا تعقل او نکنند دون النسبة و آنچه تعقل او کنند دون النسبة بالذاته موجب مساوات و تفاوت و تجزی باشد یا موجب نباشد آنچه موجب آن است لذاته کم است و آنچه موجب آن نیست کیف است و آنچه تعقل او نتوان کرد دون النسبة الی غیره اضافه است و آنچه تصور ثبات اولذاته نکنند حرکت است.^۱

عرض ذاتی - عرض ذاتی عبارت از عرضی است که منشأ آن ذات باشد باین معنی که از ملحقات و عوارض ذاتی اشیاء باشد مانند تعجب که لاحق و عارض بر انسان است بالذات یعنی انسان معروض تعجب است و بالحق آن بر موضوع و معروض بواسطه امری دیگر باشد که آن امر جزء معروض باشد یعنی از اجزاء ذاتی معروض باشد مانند حرکت ارادی که عرض بوده و لاحق آن بر انسان بواسطه جزء ذاتی او است که حیوانیت باشد و یا عروض و لاحق آن بواسطه امری خارج از ذات و ذاتیات باشد و لکن واسطه خود از اعراض ذاتیه و مساوی با آن باشد مانند ضحك که عروض و لاحق آن بر انسان بواسطه تعجب است که تعجب خود از امور خارج از ذات است و لکن مخصوص بانسان و مساوی با آن است.^۲

۱- درة التاج بخش سوم ص ۵۰

۲- دستور العلماء ج ۲ - ۳۲۸

عرض عام - عرض عام عرضی است که شامل و حمل بر چند نوع و حقیقت شود. در کلمه ذات و ذاتی فرق میان ذاتی در باب کلیات خمس با ذاتی در باب برهان بیان شد اکنون گوئیم که عرضی در باب کلیات خمس ذاتی در باب برهان است مثلاً حس و حرکت بالا راده در باب کلیات خمس و از نظر آن مورد عرضی است و لکن در باب برهان ذاتی است یعنی منتزع از ذات است و در نتیجه عرض ذاتی همان ذاتی در باب برهان است. شرح اشراق در مقام تعریف عرض گوید عرض موجودی است که حال در غیر و شایع در معروض خود باشد این نکته را نیز باید توجه داشت که اهل معقول که گویند هر امر عرضی معلول است عرضی در مقابل ذاتی در باب برهان است یعنی آنچه منتهی بذات شود و معلول علتی باشد غیر از عرضی در مقابل ذات در باب کلیات خمس است. ۱.

عرض لازم - عرض لازم عرضی است که انفکاک آن از معروض خود مجال باشد مانند کتابت بالقوه برای انسان در مقابل عرض مفارق که انفکاک آن از معروض خود ممکن باشد چه آنکه بالفعل زائل شود و یا بالقوه زوال آن سرعت باشد و یا بطور کندی و بطوئ و عوارض لازمه را عوارض محموله هم مینامند.

عرفیه عامه - قضیه عرفیه عامه عبارت از قضیه موحیه است که حکم در آن بدوام ثبوت محمول برای موضوع باشد مادام که ذات موضوع متصف بوصف عنوانی است. ۲.

عزیمت - عزیمت عبارت اراده مؤکد است که اجماع هم نامیده اند.

عشق - میل مفرط به هر چیز بر عشق بآن چیز میگویند.

عشق اکبر - اشتیاق به لقای حق تعالی و معرفت ذات و شهود صفات در ذات را عشق اکبر مینامند فلاسفه و ظرفا گویند اگر عشق عالی نمیبود موجودات طرأ مضمحل میشدند و آنچه حافظ ممکنات و معلولات نازل است عشق است (عشق عالی) که ساری در تمام ممکنات و موجودات جهان هستی میباشد زیرا تمام موجودات عالم طالب و عاشق کمال اند و غایت این مرتبه از عشق تشبه بذات خدای متعال است

۱- شرح منطق منظومه ص ۲۶

۲- دستور العلماء ج ۱ - ص ۳۱۹

عشق اوسط - عشق حکما و علما بتفکر و تعمق در صنع خدای متعال و حقایق موجودات را عشق اوسط مینامند.

عشق عفیف - عشقی که سرچشمه آن حس زیبایی و توجه بزیبائی مطلق باشد من حیث الذات عشق عفیف نامیده اند و آن اعلی درجه عشق انسانی است. ۱.

عشق عقلی - عشق عقلی عشقی است که مبدء آن توجه بذات حق تعالی میباشد و مخصوص مقربان درگاه اوست.

عشق وضعی - عشق وضعی در مقابل عشق عفیف است این نوع عشق از انواع عشق پست حیوانی است که عرض عمدتاً آن اطفاء شهوات حیوانی است. ۲.

عضو بارد - مراد از عضو بارد دماغ است.

عضو حار - مراد از عضو حار قلب است.

عضو رطب - مراد از عضو رطب کبد است.

عضو یابس - مراد از عضو یابس استخوان است. ۳.

شیخ الرئیس گوید و قسم اول عبارت از اعتدال انسان است نسبت بسایر کائنات و آن

۱- اسفار ج ۳ - ص ۱۳۸

۲- فی اثبات ان جمیع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقه الی لقائه ... اسفار ج ۳ ص ۱۳۵.

۳- ان کل واحد من البسائط الغير الحية قرین عشق غریزی لایتخلى عنه البته... اسفار ج ۳ - ص ۱۳۷ فی بیان طریق آخر فی سریان معنی العشق فی کل الاشياء... اسفار ج ۳ - ص ۱۳۸ فی بیان ان المعشوق الحقیقی لجمیع الموجودات وان كان شیئاً واحداً فی المال وهو نیل الخیر المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقاً خاصاً اسفار ج ۳ - ص ۱۳۹ واعلم ان للعشق اقسام و المحبة متشعبة و المحبوبات كثيرة لانحصی حسب تكثر الانوار و الاشخاص فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح... و منها محبة الرؤسا للرياسات و حرصهم علی طلبها و مراعاتهم لرؤسها و محافظتهم علیها و... اسفار ج ۳ - ص ۱۴۰ تا ۱۴۲.

اعتدال چیزی است که عارض انسان میشود و آن را حدی نیست و لکن چنین نیست که بی حساب و اندازه باشد و هر چه خواهد باشد بلکه او را در طرف افراط و تفریط حدی باشد که هر گاه از آن حد تجاوز کند مزاج انسان باطل میشود تا آنکه گوید گرچه حصول اعتدال حقیقی تقریباً ناممکن است و نهایت درجه اعتدال نزدیک بودن با اعتدال و توازن حقیقی است و لکن همان نزدیکی به توازن و اعتدال حقیقی هم بواسطه تکافؤ اعضاء حاره مانند قلب و اعضاء بارده مانند دماغ و اعضاء رطبه مانند کبد و اعضاء یابسه مانند استخوان حاصل می شود هر گاه توازن و تعادل میان آنها برقرار شود نزدیک با اعتدال حقیقی شده تا آن که گوید :

واعضاء رئیسه سه است اگرچه قلب رئیس همه 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...

در هر حال ممکن است ارکان اربعه انسان که هر يك دارای حال و وصف خاصی میباشد مأخوذ از نظریه چهار عنصری باشد.^۲

عقد حمل - ارتباط میان موضوع و محمول را عقد حمل مینامند .

عقد وضع - اتصاف ذات و مصادیق موضوع را بوضع موضوع یعنی ربط میان ذات و عنوان موضوع را عقد وضع مینامند .

عقل - کلمه عقل در لغت بمعنای خرد است چنانکه کلمه علم بمعنای دانش است و بهر حال کلمه عقل گاه مراد با علم است چنانکه از اصطلاح اتحاد عالم و معلوم گاه تعبیر به اتحاد عاقل و معقول شده و مرادف قرار داده میشوند .

قوة مدرکه کلیات که مخصوص بانسان است عقل مینامند که گاه از آن تعبیر بنفس ناطقه میشود و بر روح مجرد انسانی که را کب بر روح حیوانی است عقل گفته شده است و بقوة تدبیر زندگی عقل معاش گویند چنانکه بنیروی تدبیر تأمین سعادت اخروی عقل معاد

۱- شفا ج ۱ - ۴۳۶

۲- شفا ج ۱ - ص ۴۴۳

میگویند و بهر مرحله از ادراک نیز عقل گفته شده است چنانکه گویند عقل هیولائی یا عقل بالفعل و بالملکه و بالمستفاد و بقوة عالمه و مدرکات قوه عالمه عقل گفته شده است و بقوة ناطقه عقل اطلاق شده است و گاه عقل را مرادف با حکمت بکار برده اند و قرة تمیز میان خوب و بد را عقل گفته اند .

متکلمان علم و عمل بامور را که موجب سعادت اخروی بشر است عقل میگویند و در هر حال آنچه در تعریف عقل مجرد گفته شده و مشهور است این است که گفته اند عقل جوهری است مجرد و قائم بذات که نه در فعل و نه در وجود احتیاج بماده ندارد

فلاسفه مشاء در بیان کیفیت صدور اشیا از ذات حق تعالی قائل بده عقل طولی هستند و البته خود فلاسفه مشاء هم این نظر را قطعی نمیدانند و بیان خواهد شد که شیخ اشراق عقول طولی را خیلی زیاده از ده عقل میدانند رجوع شود بکلمه اول صادر.^۱

عقل اول - اول ماصدر از ذات حق تعالی را مشائیان عقل اول و اشراقیان نور اول و نور الانوار نامیده اند.^۲

عقل بالفعل - مرحله سوم نفس را که مرتبه حصول معقولات نظریه است بنحوی که مخزون نزد آن باشد و هر گاه بخواهد بدون اکتساب و نظر جدیدی حاضر شود عقل بالفعل مینامند که مرتبه فعلیت حضور عقلی اشیا است^۱

عقل بالملکه - مرتبه دوم از مراتب چهار گانه نفس انسان را که مرحله حصول

۱- اسفار ج ۱ - ص ۳۰۵ ج ۳ - ص ۹۲ - ۹۰ - ۵۱ دستور العلماء ج ۲ - ۲۲۷ تعریفات سید شریف ص ۱۰۲ اول .

۲- فمقصد الحکماء فی اثبات العقول والوسائط و عدم نسبة المجسمات والمتکثرات الی الباری انما هو لتصحیح صدور العالم باعتبار جهة کثرتة وتفصیله وعدم مناسبة بعض اجزائه الی بتوسط آخر - شرح هدایة ملاصدر - قال من یعتبر کلامه ان الله تعالی الذی منه بدء الخلق واحد من کل وجه لا کثرة فیه بوجه والواحد لا یصدر عنه الا واحد قال اول ما خلق من الموجودات موجود واحد هو اقرب الموجودات الیه و اشبهما ... المعبر ابو برکات ج ۳ ص ۱۴۸ الاشیا کلها ثابتة فی العقل والعقل ثابت بالعلة الاولى بدواً لجمیع الاشیا - اسفار ج ۳ ص ۵۸

معقولات بدیهی است بسبب احساس جزئیات و استعداد انتقال از بدیهیات با کتسابیات است عقل بالملکه نامیده‌اند و بالاخره مرحله استعداد انتقال از اولیات بنظریات را عقل بالملکه گویند و وجه تسمیه آن بعقل بالملکه در حاشیه مذکور است .

عقل خالص - مراد از عقل خالص عقل غیر مشوب با خیالات و اوهام و سایر حواس و بالاخره قیود مادی میباشد .

عقل عملی - قوه محرك عمل را در انسان و حیوان عقل عملی مینامند و آن نیز دارای مراتبی است که عبارت از تجلیه و تخلیه و تحلیه فنا فی الله باشد که تفسیر هر يك در محل خود بیان شده است .

عقل فعال - عقل دهم را فلاسفه عقل فعال نامیده‌اند و در زبان شرع روح القدس و جبرئیل نامیده شده است و گاه بر عقل اول هم روح القدس اطلاق شده است عقل بالمستفاد در اثر اتصال بعقل فعال سبب حضور تمام صور علمیه کائنات در نفس انسان میشود و در هر حال مشائیان باخرین عقل در مرتبه طولیه عقل فعال میگویند و اشرقیان رب طلسم زمین مینامند^۱.

عقل مستفاد - عقل بالمستفاد - مرحله چهارم نفس انسان است که مرتبه حصول تمام علوم نظری و اکتسابی است بنحویکه هیچ امری از او غایب نمیشود و همانطور که بیان شد در اثر اتصال بعقل فعال صور تمام موجودات بر او اشراق شده و عالم بآنها می‌گردد

۱- و النفوس المستفیضة المستکلمة بالعقل بالفعل فهو واجب الصور باذن الله و يجب ان يكون بريئاً من القوة الانفعال - اسفار ج ۳ ص ۱۶۷ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۲۳۰ تعریفات سید شریف ص ۱۰۲

فما هو استعداد المعقول الاول سمي بالعقل الهولاني تشبيهاً في خلوه عن جميع الصور العقلية بالهولاء الاولى الخالية في ذاتها عن كافة الصور الجسمية و عقل استعداد كسب النظريات المدر كة اي المعقولة من اوليات معقولة له فهو العقل بالملكة والمراد بالملكة هنا ما يقابل العدم او ما يقابل الحال لرسوخ استعداد الانتقال الى المعقولات في هذا المرتبة والعقل بالفعل ذو استعداد الاستحضار للنظريات المكتسبة المخزونه متى شاء به مجرد الالتفات بلا اکتساب*

گردد بنحویکه حضوری تمام مراتب وجودی اشیا^۱

عقل مضاعف - عقل بالاستفاد را عقل مضاعف هم نامیده‌اند زیرا هم از ناحیه عقل فعال کسب فیض مینماید و هم از مرتبه کامل مراتب مادون خود یعنی عقل هیولانی و بالملکه و بالفعل و بعبارة دیگر هم از مادون و هم از مافوق خود کسب فیض مینماید.

عقل مفارق - کلیه عقول طولیه و عرضیه را عقول مفارقه مینامند که هیچ نوع مزارنه باماده و اجسام و جسمانیات ندارند .

عقل هیولانی - مرتبه استعداد محض نفس انسانی را برای ادراك معقولات عقل هیولانی مینامند که قوه محض و خالی از هر نوع فعلیتی میباشد .

عقول متكافئه - در محل خود بیان میشود که در عرض عقول طولیه مترتبه عقولی

* جدید والعقل حيث انعدم استعداد فيه و استحضار العلوم مشاهدات اياها مستفاداً اي من العقل الفعال الذي هو مخرج نفوسنا من القوة الى الفعل في الكمالات ... شرح منظومه ص ۳۰۶

۱- و اعلم ان للعقل الفعال وجود في انفسنا فان كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به و اتحادها معه فان مالا وصول لشيء اليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت فهم من شأنه ان يصير صورة له في وقت آخر - اسفار ج ۴ - ص ۱۳۳ - ثم ان النظر في العقل الفعال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا فالنظر فيه من الحيثية الاولى قد مر ذكره في الروبيات از قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان وليس النظر الان الا من حيث كونه كمالاً للنفس الانسانية و تماماً لها و البرهان على وجوده في النفس ان النفس في مبادئ الامور ان كانت نفساً بالفعل لكنها عقل بالقوة ولها ان تصير عقلاً بالفعل لاجل تصورات المعقولات والتفطن بالثواني بعد الاوليات حتى يصير بحيث تحضر صور المعلومات متى شئت فتحصل لها ملكة الاستحضار الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد فخرجت ذاتها من العقل بالقوة الى العقل بالفعل ... اسفار ج ۴ - ص ۱۴۴ و ما يسمى باصطلاح الحكماء بالعقل المجرد يسمى باصطلاح اهل الله بالروح واذالك يقال للعقل الاول روح القدس - شرح قيصري بر فصوص

دیگر پیدا آمده که آنها را عقول عرضیه متکافئه مینامند از آن جهت که ترتیب علی و معلولی میان آنها برقرار نیست بعضی از فلاسفه گمان کرده اند که مراد افلاطون از ارباب انواع خود همان عقول عرضیه متکافئه است.

عقول سازجه - مراد از عقول سازجه عقول ابلهان و سفها است.

عکس - در فن منطق بیان شده است که عکس هر قضیه باین طریق درست میشود که موضوع را بجای محمول و محمول را بجای موضوع قرار دهیم.

عکس مستوی - عکس مستوی باین طریق درست میشود که عین موضوع را بجای محمول و عین محمول را بجای موضوع قرار دهیم

و عبارت دیگر عکس مستوی عبارت از تبدیل عین دو طرف قضیه است یعنی عین موضوع را بجای محمول و عین محمول را بجای موضوع قرار دهند بشرط بقاء صدق و کیف یعنی اگر اصل صادق باشد باید عکس آن هم صادق باشد و اگر اصل موجبیه باشد عکس آن هم باید موجبیه باشد چنانکه در قضیه ه - انسانی حیوان است معکوس آن بعکس مستوی میشود بعضی از حیوانات انسان اند در مقابل عکس نقیض که تبدیل نقیض دو طرف قضیه است بشرط بقاء صدق.

متأخران گویند عکس نقیض بواسطه قراردادن نقیض جزء دوم بجای جزء اول و عین جزء اول بجای جزء دوم درست میشود بشرط بقاء در صدق و مخالفت در کیف.

علت - بکسر مین در لغت بمعنای مرض است که حلول آن در معرض موجب تغییر حال او میشود و در طب بمعنای مرض است از آن جهت که در اثر حلول و عروض آن در ابدان موجب تغییر و برهم خوردن مزاج معتدل بدن میگردد و از قوه بطرف ضعف و از حیث بطرف مراءک گراید و نترد حکما بمعنای چیزی است که چیزی دیگر بر آن متوقف باشد و از وجود آن وجود امری دیگر و از عدم آن عدم آن امر لازم آید و در محل خود بیان شده است که معلول در اثر عدم علت ممتنع میشود و لکن با وجود علت واجب نمیشود مگر واجب بالغير و از رفع علت و عدم آن عدم معلول لازم میاید و از رفع و عدم معلول عدم علت کشف میشود و عبارت دیگر عدم معلول کاشف از عدم علت است نه علت عدم علت و بهر حال دو امری که

میان اند و بستگی وجودی باشد بطریق مذکور یکی را علت و دیگری را معلول مینامند یعنی محتاج را معلول و محتاج الیه را علت مینامند.^۱

علت اولی - مراد از علت اولی بطور مطلق ذات خدای متعال است که علت العلل هم

نامیده اند

علت بالذات - هر گاه امری مستقیماً و بلا واسطه علت چیزی باشد علت بالذات

ان چیزی است چنانکه نارفی ذاته و بلا واسطه علت احراق است و نتیجه احراق زوال برودت است و بنابراین زوال برودت معلول بالعرض است زیرا بالذات علت احراق است و اگر چنین گفته شود که مادام که برودت زائل نشود احراق حاصل نمیشود در نتیجه ناز اولاد بالذات علت رفع و زوال برودت است و ثانیاً و بالعرض علت احراق است قضیه در این صورت بر عکس میشود.^۲

علت تامه - علت تامه علتی است که معلول بواسطه آن موجود و واجب الوجود

بالغیر میشود یعنی امری که خود مستقلاً وجود چیز را ایجاب کند^۳

علت تمام معلول است - زیرا معلول ظل و ترواشی از علت است و علت در مرتبه

علیت واجد جمیع مراتب معلول و مرتبه کمال معلولات خود میباشد.^۴

۱- العلة لها مفهومات احدها هولشي، الذي يحصل من وجوده وجود الشيء ومن عده

عدم شيء اخر وثانيهما هو ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه وقد لا يجب بوجوده

والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى علة تامه وهي التي لاعلة غيرها على الاصطلاح الاول والى علة

غير تامه تنقسم الى صورة ومادة وقابل وغاية - اسفار ج ۱ - ص ۱۶۸

۲ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۷

۳ - درة التاج بخش سوم ص ۴۳

۴ - اسفار ج ۳ - ۱۸۳ اخوند گوید كلما تحقق شيء من الكمالات الوجودية في موجود من

الموجودات فلا بد ان يوجد اصل ذلك الكمال في علته على وجه اعلى واكمل وهذا مما

ينهم من كلام معلم المشائين في كثير من مواضع كتبه في الربوبيات المسمى باثولوجيا

وبعضه البرهان ويوافق الذوق السلم والوجدان فان الجهات الوجودية للمعلول كلها*

علت صوری - رجوع شود به کلمه صورت

علت عادی - امری که بر حسب عادت مؤثر در چیزی باشد یعنی دیگر را ایجاب کند و لو آنکه از لحاظ حکم عقلی نتوان رابطه علیت میان اندو برقرار کرد و او را علت حقیقی دانست آنرا علت عادی مینامند فلاسفه کلیه علت مؤثر را علت ظاهری و عادی میدانند و گویند عادت بر این جاری شده است که امری بدنبال امری دیگر حاصل شود والا اگر خوب دقت شود علت حقیقی ذات حق تعالی است

علت غائی - علت غائی علتی است که محرك اول فعل بوده و در وجود ذهنی مقدم بوسائر علل میباشد و در وجود خارجی بعد از تحقق تمام آنها محقق میشود اخوند گوید علت غائی عبارت از علت فاعلی است و در حقیقت فاعل اول او است^۱

علت فاعلی - در وجود هر چیزی چهار علت مؤثر است که هر يك به تنهایی علت ناقصه اند و مجموعاً علت تامه میباشد ان علت چهار گانه عبارت اند از

الف - فاعل یعنی علت فاعلی و آن امری است که مفید وجود شیء باشد و خارج از ذات معلول است

ب - علت غائی و آن امری است که معلول برای آن موجود میشود « ما لا جله الفعل والحرکة »

ج - صورت یا علت صوری و آن امری است که جزء مقوم شیء بوده و شیتیت شیء بالفعل بآن میباشد و بعبارت دیگر فعلیت معلول بصورت است

* مستندة الى علته الموجودة و هكذا الى علة العلة ففيه جميع الخيرات كلها واكن سلبت

عنها القصورات والنقائص والاعدام اللازمة للمعلولية - اسفار ج ۳ - ص ۵۶

۱ - واعلم ان العلة الغائية كما مر في مباحث العلال هي العلة الفاعلية بحقيقتها و مهيتها لفاعلية الفاعل فهي بالحقيقة الفاعل الاول اي فاعل الفعل بما هو فاعل بالفعل وهي ايضا غرض بما هو ملحوظ الفاعل في فعله و هما متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فالخيرية والتمامية اللازمة لوجود الفعل في الخارج من حيث مترتب على الفعل فائدة و من حيث

ينساق اليه الفعل غاية - اسفار ج ۳ - ص ۸۱

د - علت مادی یا عنصری که جزء مقوم شیء میباشد و جنبه استعداد و بالقوة شیء است علت مادی یا ماده محل استقرار قوه یعنی حامل قوه است ماده و صورت علل ماهیت اندو فاعل و غایت علل وجود .

شیخ الرئيس میگوید سبب هر چیزی یا داخل در قوام و جزء او است یا نه در صورت اول یا یا آنکه موجب وجود معلول است بالفعل یعنی موجب فعلیت شیء است صورت مینامند و یا جنبه بالقوه است ماده شیء نامند و در صورت دوم یا امری است که شیء برای آن موجود میشود غایت خوانند و یا آنکه شیء برای آن موجود نمیشود آن هم در صورت دارد یا آنکه وجود معلول از او است فاعل نامند و یا علاوه بر آنکه وجود معلول از او است در او هم هست موضوع نامیده اند.^۱

علت قابلی - مراد از علت قابلی علت مادی است.^۲

علت قریب - علت قریب یا علل قریبه در مقابل علل بعیده است . هر امر یکی خود مؤثر در وجود معلول باشد یعنی بلا واسطه و بلا فاصله مؤثر در وجود و وجوب معلول باشد علت قریب است و بنا بر این در علل معده جزء اخیر آنها که بلا فاصله مؤثر در معلول علت قریب است و سایر علل معده علل بعیده اند است

علت مؤثره - مراد از علت مؤثره علت تامه است که خود مؤثر در وجود معلول است بالاستقلال

علل ناقصه نیز هر يك مؤثر در وجود معلول اند لکن تأثیر آنها بنحو استقلال نیست و بلکه بنحو انضمام است یعنی همه آنها بالانضمام علت واحد هستند که وجود معلولی را ایجاب میکنند.

علت مادی - رجوع شود به کلمه ماده و علت فاعلی

علت مبقیه - در زیر عنوان اصطلاح بقاء اکوان بیان شد که علت موجبه و مؤثره بنابر تحقیق علت مبقیه هم هست و هر موجودی همانطوریکه در حدوث احتیاج بعلت دارد

۱ - شفا ج ۲ - ص ۴۶۷

۲ - شفا ج

دریقا هم احتیاج بعلت دارد زیرا علت حاجت بعلت همانطور که گفته شد امکان است و امکان در هر حال باقی است و کسانی که قائل به بقاء اکوان اند علت حاجت بعلت را حدوث میدانند و گویند موجودات بعد از حدوث احتیاج بعلت مبقیه ندارند زیرا بعد از حدوث علت حاجت بعلت بر طرف میشود^۱

علت متقدم بر معلول است - بیان شد که نحوه تقدم علت بر معلول تقدم عقلی است نه خارجی زیرا در خارج انفکاک معلول از علت تامه محال است^۲

علت ناقصه - علت را در صورتی ناقص میگویند که خود به تنهایی و مستقلا موجب وجود چیزی نگردد و بعبارت دیگر معلول بوجود آن واجب نشود هر يك از علل اربعه به تنهایی علت ناقصه اند.^۳

علل خارجی - اموری که خارج از ذات اشیاء بوده و در عین حال در حصول و تحقق آنها دخالت داشته باشند علل خارجی مینامند مانند علت غائی و فاعلی که هر دو از علل خارجی اند یعنی خارج از ذات معلول میباشد در مقابل علل داخلی که داخل در ذات معلول و از مقومات ماهوی او میباشد مانند ماده و صورت که علت مادی و صورتی هستند و داخل در ذات و از مقومات اشیاء اند.

علل عالیه - مراد از علل عالیه مبادی اولیه مجرده اند.

علل ماهیت - اموری که قوام ماهیت اشیاء بانهاست علل ماهیت میگویند در مقابل علل وجود در هر حال مقومات و ذاتیات هر شیء علل ماهوی آن شیء اند.

علل معده - علل معده عبارت از اموری میباشد که هر يك به تنهایی مؤثر در وجود معلول نیستند و لکن موجب نزدیک شدن صدور معلول از علت مؤثره اند و بعبارت دیگر مجموع اموری که معلول را مهبای صدور از علت مؤثره مینمایند علل معده نامند و علل مقربه هم نامیده اند از آن جهت که سبب نزدیک شدن صدور معلول از علت میشوند و معلول را بر مبنای

۱- شفا ج ۲ - ۴۲۲

۲- اسفار ج ۱ - ص ۲۹

۳- دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۷۰ - ۳۷۵

صدور از علت مؤثره میسرانند و یا علت مؤثره را بر حلقه میسرانند که موجب صدور معلول از آن شود.

چنانکه گفته شد بعضی میگویند هر يك از علل معده علت ناقصه اند و مجموعا علت مؤثره و لکن محققان فلاسفه گویند که تامل معده اصولا مشمول عنوان علیت نمیشوند نه ناقص و نه تام و بلکه معداتی میباشد که سبب مهیا شدن علت برای ایجاد و صدور معلول اند^۱ مهم ترین و بزرگترین قانون طبیعت قانون رابطه علیت است فلاسفه متأخر برای یافتن رابطه علیت و مقدار و کیفیت آن میان اشیاء چهار قاعده اصلی در نظر گرفته اند که عبارت از قاعده توافق و قاعده اختلاف و قاعده بقایا و قاعده مقارنه تغییرات باشد :

بعضی گویند آنچه را ما علت و معلول مینامیم نتیجه تجربیات ما است که مشاهده کرده ایم همواره امری بدنبال امری دیگر انجام و پدید میآید یا حادثه خاصی بدنبال حادثه دیگری محقق میشود.

این حکم نتیجه عقل نیست بلکه نتیجه تجربه است و الاعتدل بدون تجربه در هیچ موردی نمیتواند چنین حکمی صادر کند.

و بطور کلی رابطه علیت و معلولیت میان اشیاء از زمانهای قدیم مورد توجه متکفین بوده است نهایت نحوه فکر آنها درباره روابط علی و معلولی در طول تاریخ مراحل را طی کرده است و نظریات و عقاید مختلفی پدید آمده است.

علم - علم بفتح غین بمعنای علامت و شهرت و کوه مرتفع و پرچم و بزرك قوم آمده است و بکسر عین بمعنای دانش است و گاه اطلاق میشود به آنچه مبداء انکشاف معلوم است.

در اینکه آیا علم قابل تعریف و شناسائی هست یا نه و از امور بدیهی است یا از امور نظری و اکتسابی مورد اختلاف است.

غزالی علم را از امور اکتسابی و نظری میدانند و دو تعریف برای آن کرده است.

امام رازی گویند علم از امور بدیهی است زیرا آنچه غیر علم است بعلم شناخته میشود

۱- اسفار ج ۱ - ۱۴۱ - ۱۱۰ - شفا ج ۲ - ۴۲۲

اگر بخواهیم علم را تعریف کنیم دور محال لازم میاید او گوید هر کس بضرورت و وجدان بوجود خود عالم است و علم هر کس بوجود خود علم خاص بدیهی است و بداهت خاص مستلزم بداهت عام است.

در هر حال کسانی که گویند علم از اموری است که قابل تعریف میباشند تعاریف مختلفی برای آن کرده اند.

متکلمان میگویند علم عبارت از صفتی است که موجب تمیز اشیاء از یکدیگر میشوند و علم واجب الوجود عبارت از صفت ازلیه است که تعلق آن با امور موجب انکشاف میشود و عبارت دیگر موجب کشف حقایق است و بلکه عین اشیاء است.

علم نزد حکماء مشاء شامل شک و وهم و یقین میشود و گویند علم عبارت از ادراک مطلق یا حصول صور اشیاء نزد عقل است و آن اعم است از صور یقینی یا وهمی و شکلی.^۱ و لکن علم از نظر متکلمان فقط شامل یقینات میشود.

حکما گویند علم عبارت از صور حاصله از اشیاء نزد عقل میباشد چه آنکه نفس معلوم باشد که علم حضوری است و یا بواسطه معلوم باشد که علم حصولی است یقینی باشد یا وهمی و شکلی علم بکنه باشد یا بوجه.

میرسید شریف گوید علم در لغت بمعنای دانستن میباشد و بر دو قسم است علم قدیم و علم حادث علم قدیم علم قائم بذات است و شبیه بعلم محدثه نمیشد و مخصوص بذات حق تعالی است علم محدث هم باید یقینی است یا اکتسابی و نظری^۲

ارسطو بحث از علم را مقدم بر سایر مباحث قرار داده است و چنین آغار کرده است که علم انسان از چه راه و به چه نحو حاصل میگردد.

علم اجمالی - علم باشیا را در مقام اجمال علم اجمالی مینامند چنانکه علم علت بمعلولات و لوازم معلولات خود بنحو علم اجمالی است توضیح آنکه هر علتی در مقام علم بذات خود عالم بمعلولات و کمالات معلولات خود نیز میباشد و همانطوریکه علت وجوداً

۱- دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۳۸ - سفارح ۱ - ۲۷۳

۲- تعریفات سید شریف ص ۱۰۴ - دستور العلماء ج ۲ - ص ۳۴۵

واجد تمام مراتب معلولات و کمالات آنهاست بالاجمال علم بان هم موجب علم به جمیع مراتب و کمالات معلولات آن میباشد بنحو علم اجمالی و بالجمله علم بعلم موجب علم بمعلولات آن هم هست زیرا علت مرتبه جمع معلولات و مرحله اجمال آنها است و علم بآنها بواسطه علم بعلم آنهاست بنحو علم اجمالی.

فلاسفه در باب علم حق تعالی گویند چون علم خدای متعال بذات خود عین وجود نظام جملی جهان است از این جهت علم خدا بذات خود علم بد کلیات بوده و بواسطه کلیات علم بجزئیات موجودات یعنی موجودات جزئی هم هست زیرا ذات حق علت العلل تمام کائنات است و بالنتیجه از آن جهت که مستقیماً عالم بذات خود میباشد علم او نسبت بموجودات اجمالی است و در عین حال علم او است که سبب تکوین تمام موجودات جهان است پس علم تفصیلی بمعنای کون و وجود موجودات هم هست و همین است معنای گفتار فلاسفه که میگویند علم خدا باشیا علم اجمالی است در عین کشف تفصیلی در مقابل علم اجمالی علم تفصیلی است که عبارت از علم باشیا بطور تفصیل میباشد و علم تفصیلی حق باشاعین وجود اشیاء است.^۱ قطب الدین گوید و علم بعضی تفصیلی و بعضی اجمالی است اما تفصیلی آنستکه اشیا را بداند متمایز در عقل و منفصل بعضی از بعضی و اما اجمالی همچنان باشد که کسی مسئله دانست. آنگاه غافل شد آنگاه او را از آن پرسیدند چه جواب از آن حاضر میشود در ذهن او و این بقوه محض نیست چه پیش او حالتی بسیط حاصل است که مبدئه تفصیل آن معلومات است پس آن علم بقوت نباشد از هر وجهی بلکه بفعل باشد از وجهی و بقوت از وجهی دیگر و گوئیا قوه ایست که بفعل نزدیکتر از آن است که گوئی با او آن حالت نباشد^۲

قیصری گوید بعضی از حکماء متأخر علم حق را بذات خود عین ذات او میدانند و علم او را

۱- ثبت و تحقق آن العلم بالعله التامه او المقتضیه یوجب العلم بالملول بل ثبت ان العلم بذی السبب لا یحصل الامن جهته العلم بسببه - سفارح ۳ - ص ۴۶ - قدمضی فی العلم الکلی ان العلم التام بالعله التامه اولجهته کونه اعلم یقتضی العلم التام بمعلولها - سفارح ۳ -

