

# گفتاری از خواجه طوسی

در باره

((نبود و بود))

بقلم آقای دانش پژوه

در علم کلام از یک رشته مباحثی بررسی میشود که آنها را «دقیق» (مقالات الاسلامیین آغاز جزء ۲) و «لطیف» (اوائیل المقالات شیخ مفید ص ۷۲ - فصل ابن حزم ۵ : ۲) و «خفی» (تحریر شرح لمع نسخه شماره ۳۵۰ دانشگاه گ ۲۰ الف - فهرست آنجا از نگارنده ص ۵۵۷) میخوانند و بیاد دارم که در جایی دیده‌ام (گویا همان تحریر) که آنها را «غامض» نیز میخوانده‌اند. از این رشته مسائل دشوار است دو مسئله «معدوم و حال».

از دانشمندان معتزلی ابو یعقوب یوسف شحام بصری (۱۵۳-۲۳۳)

## I- معدوم

نخستین بار و سپس ابوالحسین عبدالرحیم بن ابی عمر محمد بن

عثمان خیاط (م نزدیک ۲۹۰) نگارنده «الانتصار» و ابی اسحاق ابراهیم بن عیاش بصری استاد قاضی عبدالجبار «معدوم» را «شیء» پنداشته اند و آن دومی میگفته است که «معدوم» جسم است ولی جنبش و آرامش ندارد و آنرا آفریده و مخلوق و پدید شده و محدث نتوان گفت. ابی الهذیل محمد بن هذیل علاف بصری (م ۲۲۶) و ابی عبدالله حسین بن علی بصری (۲۰۸-۳۹۹) چنین چیزی نگفتند ولی قاضی عبدالجبار معتزلی (م ۴۱۴) و ابی الحسین محمد بن الطیب بصری (م ۴۳۶) و دیگران مانند جبائی و پسر او «ثابت» را اعم از «موجود» دانستند.

دیگر دانشمندان از پیروان سنت و اشعریان و برخی از مرجئیان و همچنین هشام بن عمر فوطی بصری معتزلی (م ۲۱۸) و ابوالحسین صالحی «معدوم» را «شیء» ندانستند (مقالات اشعری ۱ : ۲۱۹ و ۲۲۲ - ابن حزم ۵ : ۴۲ - التمهید باقلانی ص ۴۰ - نهاية الاقدام شهرستانی ص ۱۵۰ - ملل و نحل همو ۱ : ۱۰۲ و ۱۰۷ و ۱۱۲ - حدوث عالم غیلانی نسخه خطی گ ۶۲ ب - تهافت الفلاسفة ص ۱۰۵ و ۲۲۲ - فرق بغدادی ص ۱۰۷ - قواعد العقائد طوسی ص ۴ - شرح تجرید حلی ص ۹)

ابو اسحاق ابراهیم نوبختی متکلم شیعی سده سوم و چهارم (خاندان نوبختی اقبال ص ۱۶۶-۱۸۷ - فهرست دانشگاه از نگارنده ص ۵۴۰) در الیاقوت (مقصد ۴ مسئله ۲) میگوید که معدوم شیء نیست.

شیخ مفید متکلم شیعی در اوائل المقالات (ص ۷۹) مینویسد که بگفته معتزلیان بغداد و «اصحاب المخلوق» و ابی القاسم عبدالله کعبی بلخی (م ۳۱۹) معدوم شیء است و جبائی و پسرش گویند که معدوم شیء و جوهر و عرض است و خیاط میگوید که شیء و عرض و جسم است (نیز شرح مواقف کرگانی).

شیخ رئیس ابن سینا در شفا (الهی مقاله ۱ فصل ۴ ص ۲۹۷) در باره مثبتان شیئیت معدوم مینویسد: «ما هذوا به من اقاویلهم التی لایستحق فضل الاشتغال بها». امام رازی در محصل (گ ۶۲ نسخه خطی - ص ۳۴ چاپی) هم آنرا نمی پذیرد و آنچه آنکه از شرح مواقف گمنام گویا از شمس الائمه کرمانی یاسیف الدین ابهری برمی آید بگفته رازی این مسئله فرعی است از مسئله عینیت وجود و ماهیت (یابعکس). او در مباحث مشرقیه (۱: ۴۵) نیز درباره معدوم چنین گفته و درباره مخالفان دارد: «قوماً عمشت بصائرهم».

در شرح صحائف شمس الدین سمرقندی (ش ۴۲۶ دانشگاه گ ۸ الف) آمده که معتزلیان معدوم را ثابت دانسته و میان موجود و معدوم میانجی پنداشتند. خود سمرقندی پس از آوردن دلیلهای کلامی دو طرف در هر دو مسئله باچند برهان فلسفی شیء بودن معدوم را انکار نمود و حال را هم نپذیرفت.

محرر شرح لمع (گ ۱۶ ب - ص ۵۴۸ فهرست دانشگاه از نگارنده) هم شیء بودن معدوم و حال را با دلیلهای کلامی نپذیرفت و دلیلهای مخالفان را رد نمود.

شیخ اشراقی سهروردی در تلویحات (ص ۴) و مقاومات (ص ۱۲۵) از این مسئله یاد نموده و از معتزلیان خرده گرفت. در مشارع و مطارحات (ص ۲۰۵) اورا سختی است که صدرای شیرازی در اسفار (سفر ۱ مرحله ۱ منهج ۱ فصل ۸) در مبحث معدوم و حال آنرا آورد. سهروردی میگوید که ایندسته از دانشمندان معتزلی از فلسفه و تصوف بیگانه بودند و بکتابهائی بر خورده بودند که فیلسوفانی نادان آنها را نوشته بودند. اینگونه کتابها پسندهان آمد و از آنها بهره بردند و بدین سخنان بیهوده پرداختند. پسینیان آنان از پیشینیان همان پیروی کور کورانه کردند. این بود که از گفته های آنان با اینکه خود را یکتا پرست می پنداشتند چنین برآمد که جهان را آفریننده ای نباشد چه آنان معدوم را ثابت پنداشتند و وجود و هستی را که خداوند بجهان میدهد هم نه هست و نه نیست، پس خدای بجهان چیزی نخواهد داد. شهرستانی در نهایت الاقدام (ص ۱۵۹)

گفته که مسئله شیء بودن معدوم فرع مسئله حال است و معتزلیان چون بکتابهایی از فیلسوفان نگر استند و سخنانی از آنها بشنیدند و بکنه گفته‌های آنان نرسیده بودند از این روی این سخنان را با کلام بیامیختند و بچنین آرائی درباره معدوم و حال پیرداختند. ریشه گفتار شحام و خیاط چنانکه خواهیم دید گو یا سخن فیلسوفان است که گفته‌اند: هیولی پیش از صورت بوده است و همچنین سخن منطقیان که میگویند: مفاهیم در ذهن هستند. این دو دانشمند معتزلی چون بدین سخنان برخورد و نتوانستند آنرا دریابند این بود که معدوم خارجی موجود در ذهن را شیء ثابت در خارج نه موجود در آن پنداشتند تا با این فرض بتوانند اعاده و برگشت معدوم را در برابر فیلسوفان روا بدارند و با آن رستاخیز و معاد را اثبات کنند (حاشیه زنجانی بر اوائل المقالات مفید ص ۷۹ - نه‌ایة الاقدام ص ۱۶۲)

## II - حال

شیخ مفید آنچه‌چنانکه سید مرتضی در فصول مختاره (۲ : ۱۱۵) آورده است چنین می‌گفته است: سه چیز است که نمی‌توان آن‌ها را

دریافت و از آنها آگاه گشت و متکلمان هم با هر نیرنگی که میشد کوشیدند که بدانها برسند و بدانند که گویندگان آن سخنان چه می‌خواهند بگویند و لسی نتوانستند و جز بعبارتهائی متناقض و ناسازگار بر نخوردند. آنسه اینها هستند: اتحاد ترسایان، کسب تجاریان، احوال بهشمیان. (نیز حاشیه اوائل المقالات ص ۱۹).

نخستین بار ابو هاشم عبدالسلام جبائی معتزلی (م ۳۲۱) برخلاف پدر خود ابوعلی محمد بن عبدالوهاب جبائی (م ۳۰۳) استاد ابوالحسن اشعری، میان موجود و معدوم میانجی و واسطه‌ای بنام «حال» گفته است. معتزلیان دیگر و فیلسوفان و اشعریان و مرجئیان و محدثان و زیدیان چنین چیزی نگفته‌اند (فصل ابن حزم ۵ : ۴۹ - اوائل المقالات مفید ص ۱۸ و ۲۲ - ملل و نحل ۱ : ۶۸ و ۱۰۶ و ۱۱۲ و ۱۲۹ و ۲ : ۴۵ - نه‌ایة الاقدام ص ۱۳۱ - شرح تجرید حلی ص ۱۲ قواعد العقائد طوسی ص ۴)

ابوالحسن اشعری و پیروان او حال را نپذیرفتند جز ابوبکر باقلانی اشعری (م ۴۰۳) که بگفته شهرستانی (نه‌ایة الاقدام ص ۱۳۱ و ۳۶۲ - ملل و نحل ۱ : ۱۲۹) در آن تردید نمود و سپس پذیرفت و حال را همان صفات اشعریان دانست گرچه او در

«الانصاف فیما یجب اعتقاده ولا یجوز الجهل به»<sup>۱</sup> هم حال وهم شیئیت معدوم هر دورا منکر است (ص ۱۴) و در التمهید (ص ۱۵۳ و ۴۰) نیز چنین گفته است.

امام الحرمین ابوالمعالی جوینی اشعری (۴۱۹-۴۷۸) نخست این رای را پذیرفت (الارشاد الی قواطع الادلة فی اصول الاعتقاد او ص ۸۰) و سرانجام انکار نمود (نهاییه- الاقدام ص ۱۳۱ - مواقف ایجی) غزالی نیز پیروی از استاد چنین گفته است (شرح مواقف گمنام)

نویختی در الیاقوت (مقصد ۵ مسئله ۹) «حال» و «معانی» هر دورا نپذیرفت. شیخ مفید (فصول مختاره مرتضی ۲: ۱۱۵) نیز از حال ابی هاشم جبائی خرده گرفت و ریشه آنرا بدست داد.

شیخ رئیس در شفا (الهی مقاله ۱ فصل ۴ ص ۲۹۷) درباره مشبتان حال گفته است: «فهو لاء لیسوا من جملة المميزین» و بگفته او ایندو دسته گر ایندگان به شیئیت معدوم و حال چون بوجود نفسی آگاه نگشته بودند بچنین سخنانی پرداخته اند.

امام رازی در محصل (گ ۶۹ ب نسخه خطی - ص ۳۸ چاپی) حال را نپذیرفت. در مواقف ایجی و شروح آن از گمنام و شریف گرگانی و همچنین در جواهر الکلام همو (چاپ شده در مجله کلیة الاداب قاهره مجلد ۲ جزء ۲ تاریخ دسامبر ۱۹۳۴) که گزیده مانند نیست از مواقف از این مسئله بحث شده و بگفته ایجی حال همان معقولات ثانیه فیلسوفان است (شرح گمنام)

شهرستانی در ملل و نحل (آنجاها که نشان داده شده) از این مسئله یاد کرده و در نهایت الاقدام (ص ۱۳۱-۱۹۴ و ۱۸۰) دلیلهای مشبتان و نافیان حال را آورده و خود درباره آنها داوری نموده است. هموباز در همین کتاب (۱۵۰-۱۶۹) از شیء بودن معدوم گفتگو نمود و ریشه ایندو رای شگفت را آشکار داشت. خواجه طوسی در ایندو مسئله و آوردن دلیلهای مثبت و نافی گویا بهمین نهایت الاقدام مینگریسته و این گفتار را ساخته است؟ این هم گفته شود که ناصر خسرو در مسئله هفتم گشایش و رهایش (ص ۳۱)

۱- او اینکتابرا برای بانوئی دیندار در اصول دین نوشته است (چاپ ۱۳۶۹ مصر) همچنانکه معاصر و رقیب شیعی او شیخ مفید «مقعه» را برای «سید امین جلیل» در اصول و فروع هر دو نگاشته است.

۲- خواجه طوسی چنانکه پیداست هر کتابی را میخوانده و از هر جایی گلچینی میکرد و بقیه در صفحه بعد

روشن میدارد که «نه چیز» را چگونه میدانیم و «نیست» را چگونه میشناسیم و میان «نه چیز» و «نیست» چه جدائی است یا اینکه هر دو مانند «چیز» و «هست» یکی هستند. گرچه سخنان او در اینجا با گفتار معتزلیان دربارهٔ معدوم پیوندی ندارد.

ابن سینا و شهرستانی و غیلانی و سهروردی و ابن رشد و امام رازی و ایجی نشان داده‌اند که از کجا معتزلیان بنبوت معدوم

### ریشهٔ ایندورای

و حال راهبری شده‌اند. نصری نادر در «فلسفهٔ المعتزلة» (۱ : ۱۴۶ و ۲۳۰) و حسن جارالله در «المعتزلة» (ص ۵۸ و ۶۹) و لوئی گارده L.Gardet و اب قنواتی M.M.Anvati در «دباجهٔ خداشناسی یا کلام اسلامی» Introduction à la théologie musulman (ص ۳۲۶) و شیخ الاسلام زنجانی در حاشیهٔ اوائل المقالات هم دربارهٔ ریشهٔ ایندورای گفتگو نمودند. راه دیگری هم در این زمینه هست و آن اینکه بدلیلهای مثبت و نافی آنچه‌انکه در شفا و نوشته‌های باقلانی و جوینی و شهرستانی و رازی و سمرقندی و ایجی و طوسی و صدرای شیرازی و دیگران آمده است نگر نیست و دریافت که چرا مشتبان ایندورای شگفت را برگزیدند. یاد کردن همهٔ این دلایلهای در این دباجه ممکن نیست و گفتار دیگر را میخواهد و از نو باید در آن بررسی نمود.

اینک بهمان اندازه که از سخنان آندانشمندان برمیآید بس میشود :

بنوشتهٔ ابن سینا در شفا و غیلانی در رسالهٔ حدوث عالم و

سهروردی در مشارع و مطارحات (ص ۲۰۳) چون معتزلیان

بوجود نفسی و ذهنی فیلسوفان پی نبرده بودند ناگزیر شدند

که مفاهیم را نه موجود بدانند و نه معدوم چه نمیدانستند که آنها را هستی است در ذهن و این هستی ثبوت خارجی نمی‌خواهد. باز سهروردی مینویسد (ص ۲۰۸) که

### ۱ - وجود نفسی و ذهنی

بقیه از صفحه قبل

است. اینک چند نمونه‌ای را یاد میکنیم. او در تجرید و رسالهٔ امامت برای اثبات امامت و غیبت امام سخنانی آورد که امام رازی در محصل (ص ۱۸۱) و شهرستانی در ملل و نحل (۱ : ۲۸۷) آورده‌اند. دیگر اینکه از او دلیلی برای درست بودن آئین شیعی در برابر هفتاد و دو گروه دیگر یاد کرده‌اند (جامع الفوائد فی شرح خطبة القواعد فخرالدین محمد حلی از پدر خود علامهٔ حلی از خواجه طوسی نسخهٔ خطی - روضات الجنات ص ۵۷۹) که من در وجه دین ناصر خسرو بمانند آن برخوردیم و ناصر خسرو در آن (ص ۲۸۱ و ۲۸۲) بایر هانی روشن همانگونه که طوسی باجمال آورده است درستی و استواری آئین شیعی را آشکار بداشت.

آنها چون دیده بودند که دانشمندان گفته‌اند که کلیات از هرجهتی موجود نیست و آنها را در خارج وجود وهستی نیست و چون وجود ذهنی دارند پس معدوم نیستند پس گفتند که آنها نه هستند و نه نیستند. و چون دیده بودند که گروهی (گویا باطنیان اسماعیلی) خدا را از هستی و نیستی برتر پنداشتند این بود که آنها ثبوت را اعم از وجود پنداشتند چه خدای اگر از هستی منزّه باشد ناگزیر ثابت باید باشد. سگری در کشف المحجوب (ص ۴ و ۱۲) دارد که خدای از چیزی وهستی بدور است و ناصر خسرو در خوان اخوان (ص ۶۵) مینویسد که «مبدع حق منزّه است و پاکست از همه هویتها و ناهویتها» در راحة العقل کرمانی (سور ۲ مشرع ۲۰۱) هم آمده که خدای از «ایس» و «ایس» هر دو برتر است.

در کافی کلینی (۱: ۱۳۴ و ۱۰۰) و توحید صدوق (ص ۱۳) خبر هائی درباره تنزیه آمده است. ملا رجبعلی تبریزی در رساله وجود وقاضی سعیداء قمی در ترجمه آن سخنانی مانند اسماعیلیان دارند.

شهرستانی مینویسد (نهایه ص ۱۴۳ و ۱۶۲) که معتزلیان معانی عموم و خصوص و اطلاق و کلیت را بلفظ برگرداندند (بروش اسمیان و استوارت میل) و اعتبارات ذهنی و عینی و ذاتی اشیاء و نیز اجناس و انواع را در نیافته بودند این بود که گرفتار «حال» شدند و پنداشتند که چیز تازه‌ای آوردند. پس همچنانکه ایچی گفته است «حال» همان معقولات ثانیه فیلسوفان خواهد بود.

#### ۴- معقولات ثانیه و کلیات

نصری نادر (۱: ۲۳۰) می‌نویسد که معتزلیان در مسئله حال از سخنان افلاطون در باره مثل و گفتار ارسطو در باره کلیات در کتابهای مقولات و عبارات و تحلیلات که حنین پیش از پیشرفت آنان ترجمه کرده بود پیروی کردند و ابوهاشم جبائی از «حال» همان مثل افلاطونی و اجناس و انواع ارسطو طالسی را خواسته و با تعبیر دیگری همانها را ثابت نمود چنانکه پیش از او معمر بن عباد سلمی (م ۲۲۰) با گفتن بمعانی چنین کرده بود.

#### ۳- مثل افلاطونی و کلیات ارسطو

۴- یکی یاد و تابودن وجود و ماهیت یا بود و نمود ذهنی و تقرر ماهوی پی نبرده بودند.

۵- اقلانیم ترسایان یکی است و سه اقنوم دارد: هستی، دانائی، زندگی، این سه اقنوم نه خود خدایند و نه افزوده بر او، سخن اینان درباره اقلانیم درست مانند گفتار ابی هاشم جبائی معتزلی است درباره احوال.

۶- اعاده معدوم زنجانی در حاشیه خود بر اوائل المقالات (ص ۷۹) مینویسد که مسئله معدوم بر مسئله حال مبتنی میباشد و بهتر است بگوئیم که از مسائل فلسفی وجود هیولی پیش از صورت، و وجود خارجی و تصور ذهنی، واجتناس و انواع گرفته شده باشد و این مسئله با اعاده معدوم نیز پیوستگی دارد و معتزلیان میخواهند بگویند که آنچه نیست میشود هویتی از آن در خارج میماند و در روز رستاخیز دوباره برمیگردد. پس معدوم پیش از آفرینش بنام هیولی ثبوتی دارد و پس از آفرینش هم اگر آفریننده آنرا نابود سازد در جهان عدم برزخی آنرا هستی هست و در رستاخیز بر خواهد گشت و بهستی نخستین خویش خواهد رسید.

۷- هستی هیولی پیش از صورت و امکان و قابلیت و علیت عدم ناصر خسرو در زاد المسافرین (۳۵۸) می نویسد که ممکن میان هستی و نیستی میانجی میباشد. ابن رشد در تهافت التهافت (ص ۱۰۵ و ۲۲۲) مینویسد که چون هستی به نیستی بر نمیگردد و نیستی هم هست نمیشود پس برای پیدایش چیزها بایست سومین چیزی دارای صفت امکان و شایستگی باشد پذیرای چیزهای دیگر و گردنده از نیستی بهستی که فیلسوفان آنرا هیولای موجود و معتزلیان آنرا شیء معدوم مینامند. شهرستانی در نهایت الاقدام (ص ۳۳ و ۱۶۹) نیز میگوید که گفتار معتزلیان درباره معدوم همان سخن فیلسوفان است در اینکه هیولی پیش از صورت وجود دارد. از اینجا است که بغدادی در اصول الدین (ص ۷۱) نوشته است که معتزلیان مانند فیلسوفان

جهان را قدیم میدانند زیرا چون آنها معدوم را شیء و جوهر می‌پندارند پس مانند فیلسوفان خواهند گفت که خداوند چیز را از چیز آفریده نه از نیستی چیز را هست کرده باشد. شیخ مفید (فصول مختاره ۲: ۱۱۸) مینویسد که سخن معتزلیان در اینکه معدوم پیش از آفرینش جوهر است گذشته از اینکه یاوه است و هیچ معنی ندارد درست همان گفتار پیروان ابرقلس (پروکلوس) و گرایندگان بهیولی و قدم طبیعت میباشد بلکه اینان در این گفته خویش از معتزلیان معذورترند چه هیولی را اصل قدیم برای جهان میدانند و خداوند را آفریننده همین جهان از آن هیولی. ولی آنها میگویند که جوهر و اعراض از خدای پدید شده بی آنکه خدا بتواند آنها را جوهر یا عرض سازد چه پیش از آفرینش و در جهان نیستی خود جوهر یا عرض بوده‌اند. پس آنها هم مانند فیلسوفان جهان را قدیم و دیرین و نیا فریدنی می‌پندارند. پس همچنانکه نصری‌نادر (۱: ۱۶۶) نوشته است میتوان گفت که معتزلیان از سخن ارسطو در سماع طبیعی (م ۱ ص ۹۶۲) درباره هیولی و عدم و از سخن افلاطون در جمهوری و تیمائوس درباره مثل پیروی کرده و خواسته‌اند دشواریهای مسئله توحید و یکتاپرستی را از روی سخنان آنها با تعبیر دیگر، برداشته باشند. گارده وقتواتی (ص ۳۲۶) آورده‌اند که ابوهاشم جیائی در مسئله حال از امکان و قوه ارسطو بهره برده و جهت عینی و وجودی آنها را با جهت منطقی بیامیخته و آنها را از همدیگر باز نشناخته‌اند و میتوان هم سخن آنان را باصالت مفهوم Conceptualisme نزدیک دانست.

آنچنانکه حسن جارالله در المعتزله (ص ۶۰) می‌نویسد: از روشی که معتزلیان در مسئله «منزلت» پیش گرفتند و همچنین از همین مسئله «حال» برمیآید که آنها در اینگونه مسائل خواسته‌اند روشی میانه برگزینند و روش دیالکتیک هگلی پیش گیرند و میان دوسوی هست و نیست سومین چیزی بسازند.

وان دن برگ Van Den Berg در حاشیه خویش بر ترجمه انگلیسی تهافت الفلاسفه ابن رشد (ص ۴ و ۴۷ و ۸۶) مینویسد که «حال» یا «disposition» از «دیانسیس» (Diathesis) «διαθεσις» که در برابر «اکسیس» «εξις» (ملکه Exis) است گرفته شده است و متکلمان یا «دیالکتیکوی» «Dialektikoi» «διαλεκτικοί» در این باره گویا از



روایان پیروی نموده «پس اخون πω's ε/ον» (Pos ekhon) آنها را بحال ترجمه کردند و «معانی» آنها همان «λεκτα» (Lekta) و «احکام» آنها همان «νοηματα» (Noemata) و «شیء» همان «τι» (Ti) روایان میباشد.

گفتار افلاطون و  
ارسطو و فردگیسوس  
افلاطون در سوفیستوس (24ob) به شیء بودن معدوم اشارتی کرده و گفته که چون معدوم را حکم میکنیم که معدوم است پس ناگزیر بیک نحوی موجود خواهد بود. ارسطو نیز

عدسی برای صورت در ماده گفته است و ازان به «στερησις» (Stéresis) تعبیر نموده است. دور نیست که متکلمان مسئله شیء بودن معدوم را از این دو جا گرفته باشند.

فردگیسوس (Fredegisus) توری که درست در روزگار شحام میزیسته است کتابی دارد بنام «رساله نیستی و تاریکی Epistola de nihilo et tenebris» و در آن کاوش نمود که آشکار بدارد نیستی را حقیقتی است و تاریکیها گوهر جسمانی هستند و در آن آمده که «هر معنائی هستی دارد و نیستی نیز دارای معنا است پس نیستی ناگزیر هستی خواهد داشت و چیزی میباشد موجود». میتوان گفت که متکلمان چون معدومات را دانسته خدای پیش از آفرینش می پندارند از اینرو معتزلیان ناگزیر شدند بگویند که آنها «شیء» هم هستند تا بشود که خدای از آنها آگاه باشد مانند مفاهیم که نزد ارسطو هستی ذهنی دارند. در حقایق الصناعة یا رساله صنایع میرفندرسکی باب اندر قسم چهارم ص ۲۰ چاپ بمبئی در ۱۲۶۷ با الخلاق ناصری و ص ۳۶ چاپ تهران در ۱۳۱۷ خ در این زمینه داستانی شیرین آمده است.

۱ - ایندانشمند که Frídégis و Frídégis هم خوانده میشود از فیلسوفان انگلوساکسن است و در یرک York شاگرد آلکوئینوس Alcuinus بوده و سپس در فرانسه نیز بدنبال او رفت. او در ۸۰۰ مسیحی آموزگار و استاد کاخ شده و در ۸۰۴ کشیش توریس Tours گشته و در ۸۱۹-۸۳۲ مهادار دربار بوده است و در ۸۳۴ (۲۱۹ ه) درگذشت (لاروس سده ۲۰)

بسم الله الرحمن الرحيم

( وبه تفتی )

تلفیق لمولانا الامام نصیر الملة والدين محمد الطوسی

ادام الله في السعادة والعز ظلاله : في النفي والاثبات

بدانکه خلاف است میان علما : که آیا معدوم شیئی هست یا نه ؟ و معدوم جائز الوجود خواستند . و نافیان گفتند : معدوم شیئی نیست . و فرق نکردند میان جائز الوجود و مستحیل الوجود ؛ بلکه هر دو را معدوم خوانند . و همچنین خلاف کردند : مشیتان ، اثبات صفتی کردند نه موجود و نه معدوم ، و آنرا « حالت » نام نهاده اند ؛ و نافیان ، واسطه نگفتند میان موجود و معدوم . و همچنین خلاف کردند : مشیتان ، معدوم را در حال عدم ، موصوف ب صفتی روا داشته اند . و همچنین خلاف کردند : مشیتان ، وجود را امر مشترک نهاده اند ، میان موجودات ؛ و میان ثبوت و وجود ، ۲ ، فرق گفتند ؛ و نه همچنین میان نفی و عدم ، و ( میان ) نفی و اثبات ، واسطه نگفتند . و نافیان ، وجود هر چیز را ، ذات او نهادند ؛ و میان ثبوت و وجود ، فرق نگفتند . پس بنزدیک مشیتان ، جمله ذاتها : جواهر و اعراض ، در ازل ، ثابت ، و موصوف<sup>۳</sup> بصفات اجناس ؛ یعنی جوهر بجوهری ، و سواد ب سواد ، موصوف بود ؛ اما موجود نبود . و وجود حالت است ؛ یعنی نه موجود است و نه معدوم ؛ پس فاعل ، سبحانه و تعالی ، ذاتها را بوجود ، موصوف گردانید . و اینست معنی احداث و ایجاد . و بنزدیک نافیان ، در ازل ، بجز خدای ، هیچ چیز ، ثابت نبود ؛ بلکه ذاتها و صفاتها ، جمله ، او آفریده ؛ و معنی احداث جوهر ، آنستکه احداث جوهر کرد ، بعد از آنکه نبود .

مشیتان گفتند که : خدای ، تعالی ، در ازل ، عالم بود ؛ هر آینه عالمی را ، معلومی بود ؛ پس معلومات خدای ، تعالی ، در ازل ، ثابت بود ، شیئی بود ؛ پس هر چه

۱- ب : همچنان ۲- ب : ثبوت موجود

۳- ب : ثابت بود موصوف

خدای ، تعالی ، دانست ، در ازل ، شیئی بود ؛ و چون هیچ چیز ، با خدای ، تعالی ، قدیم نیست ؛ پس هیچ موجود نبود ، تا آنرا موجود دانند .

نافیان گفتند : معلوم خدای ، تعالی ، در ازل ؛ آن بود ، که جوهر نیست ، نه آن بود ، که جوهر هست ؛ و نابودن جوهر چیزی ، ثابت نباشد . بلی داند که : جوهر خواهد بود . و این اثبات چیزی بود ، در مستقبل ، پس مستقبل ثابت بود . آنچه عالم را ، معلومی باید ، مسلم است ؛ و لکن آنکه معلوم ، ثابت بود ، مسلم نیست ؛ بلکه معلوم ، بعضی ثابت بود ، و بعضی نبود . اگر بثبوت ، ثبوت تحقق معلومات ، میخواهند فی نفس الامر ، مسلم نیست . اما اگر بثبوت ، ثبوت در علم میخواهند ؛ نزاع نیست ؛ که هر چه معلوم بود ، ثابت بود ؛ و لکن لازم نیاید ، که چیزی غیر عالم ، با او ثابت بود .

مشبتان گفتند : جوهر ، در ازل ، ثابت نبوده باشد ؛ خدای ، تعالی ، ثابت ، ندانسته باشد ؛ و بعد از آن چون ثابت ، دانسته باشد ؛ پس علم او ؛ برگردیده باشد .

نافیان گفتند : شما را همچنین ، لازم آید ؛ چه ( که ) خدای ، تعالی ، در ازل ، جوهر ، موجود ندانست ؛ بعد از آن ، موجود ، دانست . و لکن این تغییر ، در معلوم بود ، نه در ذات خدای ، تعالی .

مشبتان گفتند : ما تمیز مییابیم ، میان معدومات ؛ و تمیز ، جز در چیزهای ثابت ، نبود .

و همچنین نافیان گفتند که : تمیز ، بعینه ، می یابیم در محالات ؛ پس باید که ثابت ؛ بود ؛ و اگر چه معلوم بودی ، ثابت بودی ؛ بایستی که موجود بودن جوهر ، یعنی موصوف بودن بصفه وجود ، هم ثابت بودی . و این باتفاق ثابت نیست .

مشبتان گفتند : محال معلوم نیست ، چه از افعال آن معلوم باشد ، که آن موجود نیست ؛ اما آنکه موجود است ، محال است ، و لکن معلوم نیست .

نافیان گفتند : معنی محال ، آنستکه او موجود نمی تواند بود ؛ و این معلوم است ؛ پس محال معلوم بود .

و این نزاع ، بحقیقت ، با لفظ برمیگردد ؛ چه هر یک ، بمعلوم چیزی دیگر میخواهند .

اما نافیان ، بر مذهب خویش ، حجت گفتند : بدانکه اگر معدوم شیئی بود ،

ثابت بود؛ پس همه، در ثبوت، اشتراك داشته باشند، و امتیاز ایشان، بچیزی دیگر بوده، غیر ثبوت؛ و این محال است، که امتیاز، بچیزی بود، که ثابت نبود؛ پس محال بود، که همه، در عدم، ثابت باشند.

و مثبتان گفتند: ثبوت، زائد نیست، تا مشترك بود.

نافیان گفتند: که چون ثبوت، می‌شاید که زائد نبود، چرا (که) وجود نشاید، که زائد نبود. دیگر گفتند: اگر ذات، بفاعل نبود؛ وجود نیز (بفاعل نبود) پس ذات، موجود بفاعل نبود، و این، باتفاق باطل است.

مثبتان گفتند: بفاعل، موصوف بودن ذات، بوجود است.

نافیان گفتند: موصوف بودن ذات، بوجود، معلوم هست، یا نیست؛ اگر معلوم است، ذاتست، یا ورای ذات، چیزی دیگر. اگر ذات؛ چون در حال عدم، ذات، ثابت است؛ باید که موصوف بود؛ بوجود؛ و اگر ورای ذاتست؛ پس موصوف بودن ذات، بوجود، معلوم دیگر است، و رای ذات. و هر چه معلوم بود، شیئی بود، و ثابت بود؛ و لکن این، موصوف بودن نبود؛ پس پدید آمد؛ پس لازم آید: تا شیئی نبوده باشد، و پدید آمد؛ و این مذهب نیست؛ و اگر موصوف نبودن، معلوم نیست، و فعل فاعل همین بیش نیست؛ پس فاعل معلوم نبود؛ و ازینجا لازم آید، که فاعل آنچه کند نداند، و این مذهب نیست.

مثبتان گفتند: میان وجود و عدم، فرق است؛ و فرق میان دو ثابت بود.

نافیان گفتند: میان معدوم و محال، نیز فرق است؛ پس محال نیز ثابت بود.

و اما در مسئله حالت، مثبتان گفتند: اگر موجود بود؛ او را ذاتی باشد، که بدان مخالف موجودات بودی<sup>۱</sup>، و وجودی که بدان<sup>۲</sup>، مشارک بود؛ خلاف آن بود، که بدان مخالف بود. و سخن در آن وجود، همان بود، که در اول، تا بتسلسل کشد؛ و آن، محال است. و اگر معدوم بود؛ پس وجود و عدم جمع آمده باشند. و چون چنین بود، نه موجود بود، و نه معدوم؛ پس واسطه لازم آید؛ و همچنین در دیگر صفاتها. نافیان گفتند: جوهری، ثابت است، یا نه؛ اول را، وجود، نام کردیم؛ و دوم را عدم؛ واسطه میان هر دو<sup>۳</sup> بضرورت محال بود. آنچه گفت: اگر وجود، موجود

بود؛ آنرا ذاتی بود؛ بنا است بر آن که وجود، زائد بود؛ و چون ما وجود، را زائد، نگوئیم؛ این فساد، لازم نیاید.

اما در مسئله معدوم موصوف بودن، مثبتان گویند: ذاتها، در ذاتی یکسانند؛ پس اختلاف ایشان، بجزیی بود، غیر ذات، و این صفت باشد؛ پس در حال عدم، موصوف باشد بصفته<sup>۴</sup>.

نافیان گفتند: همچنین، صفاتها، در صفاتی یکسانند؛ پس صفت<sup>۴</sup> دیگر باید، تا بتسلسل کشد؛ و چون می‌شاید، که صفت، با صفت، مخالف بود؛ و هیچ مشارکت، نبود میان ایشان؛ چرا نشاید ذات، بذاتی مخالف بود.

و بدانکه: ابوهاشم، و اتباع او، از مثبتان، جوهر بچهار صفت، اثبات کنند: اول صفت جنسیه، که در حال وجود و عدم باشد. دوم حیز<sup>۴</sup>، که آن مقتضای جنسیه بود، بشرط وجود. سیم وجود، که بفاعل پدید آید. چهارم حیز، که مقتضای معنی بود. و هر عرض را سه صفت اثبات کنند: جنسیه، و مقتضای بشرط وجود، و وجود او فاعل<sup>۵</sup>. و نافیان گویند: هر چه نبود، او را صفت، نتوان کرد؛ و وجود را، ذات هر موجود نهند؛ و اما در وجود مشترك نباشد. و مثبتان گفتند: قسمت، صحیح است، موجود را، بواجب و جائز، یا بجوهر و عرض؛ پس موجودی، مشترك بود. قسمت درست نبود: مردم بسنگ و کلوخ؛ چون مردی، مشترك نیست.

نافیان گفتند: همچنین، قسمت، صحیح است، صفات را، بصفت اجناس، و غیر آن. باز آنکه صفت، مشترك نیست، بنزدیک شما؛ و قسمت، صحیح است: آنچه موجب<sup>۶</sup>، نبود بمعدوم و محال، و موجود نابودن، مشترك نیست؛ پس اینجا لازم نیاید. و محبت ایشان، آنستکه اگر وجود، مشترك بود، میان موجودات؛ پس هر چه بر یک وجود، صحیح بودی، بر همه صحیح، بودی؛ چه شرط مثلث، آنستکه: هر چه بر یک، صحیح بود؛ بر دیگر صحیح بود؛ پس لازم آید: تا چنانکه وجود محدث، از ذات، مفارقت تواند کرد؛ وجود قدیم، نیز مفارقت تواند کرد؛ یا چنانکه وجود

۱- الف: کم ۲- ب: موصوف ب صفت باشد

۳- ب: صفتی ۴- گویا «تعیین» (شرح تجرید هلی ص ۱۴) ۵- گویا «فاعل»

۶- در هر دو نسخه چنین است و گویا درست آن: «موجود» است.

جوهر ، بی‌حیز محال است ، وجود قدیم نیز ، محال بودی . دیگر آنکه ( اگر ) وجود مشترک بودی ؛ بر ذات ، زائد بودی ؛ پس قدیم ، تعالی ، مرکب بودی از ذات و از وجود ؛ و این نیز با اتفاق باطل است .

اینست شبهه میان نفی و اثبات . چون عاقل ، در این مسئله ، تأمل کند ؛ باید که آنچه عقلش ، اقتضا کند ، قبول کند ؛ و البته تقلید نکند . و همچنین ، در هیچ مسائل ، تا خدای ، تعالی ، بیرکات راستی ، دری دل او باز گشاید ، و او را بحل مشکلات ، و قوف دهد . ( والله اعلم بالصواب )<sup>۳</sup>

تمت بعون الله ، و حسن توفیقه ، فی اواخر شهر رجب ، ختم بالخیر والبرکة والرحم ، سنة سبع و تسعین بعد الالف ، من الهجرة ؛ علی مهاجره و آله ، الف الف سلام و تحية . وانا ، فقیر عفور به الغنی ، و محتاج فضله : علی ابن حاجی محمد امین القاری الساروی ، عاملها لله بلطفه الخفی .

۱- ب : شبهه از میان مسئله نفی

۲- ب : در .

۳- این جمله از « ب » است

در این چاپ از دو نسخه بهره برده شد یکی که با نشانه « الف » نموده شده و آن چنانکه می‌بینیم در رجب ۱۰۹۷ نوشته شده است و در میان جنگی است . دیگری نسخه نوشته شده میان ۱۰۴۰ و ۱۰۷۰ بشماره ۱/۴۶/۱۰ دانشگاه گک ۲۰۹ الف و ب که با نشانه « ب » نموده شده است . برخی از آنچه در « ب » بوده در متن میان دو کمانه گذارده شده است . بنگرید بفرست دانشگاه از نگارنده ص ۳۹۰- احوال و آثار طوسی از مدرس رضوی ص ۳۱۲- سرگذشت طوسی از محمد مدرسی ص ۱۷۰ .