

ترجمہ ہفتہ رسالہ

مجموعہ رسائل

شیخ الیمن ابن سینا

تصحیح و توضیحات
سیّد محمود طاہر پے

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

«ترجمہ ہفدہ رسالہ»

مجموعہ رسائل

شیخ الرئيس ابن سینا

مقدمہ، ویراستاری، توضیحات و ارجاع بہ منابع

سید محمود طاہری

انتشارات آیت اشراق

ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۳۷۰ - ۴۲۸ ق.

الرسائل. فارسی

مجموعه رسائل فارسی / تألیف شیخ الرئيس ابوعلی سینا؛ ترجمه محمود شهابی، ضیاءالدین دری، محمد مهدی فولادوند؛ مقدمه، تصحیح، توضیحات و ارجاع به منابع سید محمود طاهری. - قم: آیت اشراق، ۱۳۸۸.

۶۸۸ ص.

ISBN: 978-600-5321-30-2

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص. [۶۸۲] - ۶۸۸؛ همچنین به صورت زیر نویس.
نمایه.

۱. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. شهابی، محمود، ۱۲۸۲ - مترجم. ب. دری، ضیاءالدین، ۱۲۵۴ - ۱۳۴۴.
ج. فولادوند، محمد مهدی، ۱۲۹۹ - مترجم. د. طاهری، محمود، ۱۳۴۸ مصحح و مقدمه نویس. ه. عنوان. و. عنوان: الرسائل.

فارسی

۱۸۹/۱

BBR۳۵۴ / آ ۳ ش ۹

۱۳۸۸



آیت اشراق

قم، خیابان ارم، پاساژ قدس، شماره ۸۶

تلفن: ۷۷۴۴۶۵۰ - ۰۲۵۱

فقط پیام کوتاه: ۰۹۳۷۳۹۷۱۹۵۴

www.eshraqco.com

مجموعه رسائل

(هفده رساله)

شیخ الرئيس ابن سینا

تصحیح و توضیحات:

سید محمود طاهری

*چاپ: طه (ص) *لیتوگرافی: جوادالائمه (ع) *شمارگان: دو هزار جلد *نوبت چاپ: اول، ۱۳۸۸

شابک: ۳۰ - ۵۳۲۱ - ۶۰۰ - ۹۷۸

طراحی جلد: موسوی ۷۷۲۷۳۹۳

قیمت: ۹۸۰۰ تومان

فهرست

مقدمه.....	۱۵
[۱] رساله مبداء و معاد / ۳۷	
مقدمه مترجم.....	۳۹
(۱) در تعریف واجب الوجود و ممکن الوجود.....	۴۷
(۲) در اینکه نمی‌شود واجب الوجود، هم به خود و هم به غیر، با هم واجب باشد.....	۴۸
(۳) در اینکه واجب الوجود به غیر، ممکن الوجود به ذات است.....	۴۸
(۴) در اینکه آنچه وجودش به حسب ذات خود ممکن است، به هستی نمی‌رسد مگر هنگامی که وجودش به سبب غیر، واجب گردد.....	۴۹
(۵) در اینکه روا نیست دو چیز باشد که از آن دو، یک واجب الوجود، حدوث یابد.....	۵۰
(۶) محال است که برای واجب تعالی، کثرتی باشد.....	۵۲
(۷) در اینکه هر چه وجودش واجب به ذات است، واجب در همه جهات است.....	۵۳
(۸) در اینکه واجب تعالی، ذاتش هم معقول است و هم عقل؛ و بیان اینکه هر صورتی که در ماده نیست چنین است و عقل و عاقل و معقول در آن یکی است.....	۵۴
(۹) در بیان اینکه واجب الوجود بالذات، خیر محض است.....	۶۰
(۱۰) در اینکه واجب الوجود بالذات، حق محض است.....	۶۱
(۱۱) در اینکه نوع واجب الوجود، جز بر یک فرد، راست نمی‌آید؛ و او را مثل و ضدی نیست.....	۶۲
(۱۲) در اینکه واجب تعالی، از جهاتی مختلف، واحد است و تام اقامه برهان بر اینکه در واجب الوجود نداریم.....	۶۴

- ۱۳) در بیان اینکه واجب تعالی، هم معشوق و هم عاشق، و هم لذیذ است و هم ملذذ؛ و اینکه لذت عبارت است از ادراک خیر ملائم و مناسب ۷۰
- ۱۴) در بیان اینکه واجب تعالی، چگونه ذات خود و همه چیز را تعقل می‌کند؛ و... تجزی واجب تعالی نمی‌شود. ۷۴
- ۱۵) در اثبات واجب الوجود ۷۸
- ۱۶) در بیان اینکه ممکن نیست که بعضی از ممکنات، در یک زمان، بر سبیل دور، علت وجود بعضی دیگر باشد، گر چه شمار آنها متناهی باشد ۷۹
- ۱۷) در توجه به اثبات واجب الوجود و نیازمندی حادث به علت ۸۱
- ۱۸) در بیان اینکه هر حادثی، هم در وجود و هم در بقا نیازمند علت است؛ و اینکه آیا علت وجوب با علت بقا، یکی است یا دو تا ۸۲
- ۱۹) در بیان حرکت ۸۶
- ۲۰) در بیان اینکه آنچه به اراده، حرکت دهنده است، دانش متغیر است؛ و در بیان کیفیت پیدا شدن تغیر آن ۸۸
- ۲۱) در بیان اینکه از قوه قسری، هنگام تحریک، احوالی مختلف پدید می‌آید؛ و اصطکاک در قوه طبیعی، سبب تعدیل و کنترل حرکت قسری می‌شود. ۹۰
- ۲۲) در بیان صفات واجب تعالی شانه ۹۳
- ۲۳) در اثبات واجب تعالی از این راه که: وجود اقتضا دارد آن را واجبی باشد ۹۶
- ۲۴) در بیان اینکه هر حرکتی را، محرکی باید، و آن محرک، غیر از متحرک است ۹۶
- ۲۵) این که هر حرکتی، به محرکی نامحرک، پایان می‌یابد ۱۰۱
- ۲۶) در اثبات دائم بودن حرکت، به قولی مجمل ۱۰۲
- ۲۷) در اثبات دائم بودن حرکت، بر وجه تفصیل ۱۰۴
- ۲۸) در بیان اینکه، حدوث حادث، برای انتظار وقتی خاص نبوده؛ و وقتی بر وقتی دیگر رجحان ندارد ۱۰۸
- ۲۹) در بیان اینکه به حسب فرض این قائلان به تعطیل، چنان لازم می‌آید که مبدأ نخست، به زمانی بر زمان، و هم بر حرکت، مقدم باشد ۱۰۹
- ۳۰) در بیان اینکه نمی‌شود نخستین «آن» تحقق یابد ۱۱۱
- ۳۱) در بیان اینکه این معطله (گویندگان به تعطیل) را لازم است پیش از هر وقتی، وقتی دیگر به طور نامتناهی فرض کنند و زمانی در گذشته، پیوسته و نامتناهی قائل شوند ۱۱۲

- ۳۲) در حل مغالطه‌های معطنه در مسأله متناهی بودن ازل ۱۱۳
- ۳۳) در حل مغالطه معطله، درباره اینکه: یا اثبات تعطیل لازم می‌آید، یا لزوم مساوات میان خالق و میان خلق ۱۱۶
- ۳۴) در بیان اینکه این حرکت، حرکتی است مکانی، و از راه پیوستگی و اتصال دوام دارد، نه به طریق تشافع و انضمام ۱۱۸
- ۳۵) در اینکه حرکت نخست، حرکتی مستدیر است، نه مستقیم ۱۱۹
- ۳۶) در اینکه مبدأ حرکت فلک، اراده است، نه طبیعت ۱۲۱
- ۳۷) در بیان اینکه روا نیست که عقلی مجرد از ماده، حرکات افلاک را محرک قریب باشد ۱۲۳
- ۳۸) در بیان اینکه فلک دارای حیات است؛ و اینکه کدام جسم را استعداد حیات هست، و کدام جسم برای حیات، استعداد ندارد ۱۲۶
- ۳۹) در بیان اینکه برای فلک، پیش از نفس خودش، محرکی دیگر هست که او از ماده جسمانی و از انقسام برکنار، و قوه اش نامتناهی و بی‌کران است ۱۲۷
- ۴۰) در بیان اینکه محرک نخست، چگونه حرکت می‌دهد، و اینکه از راه شوق به اقتدا به امرش نه بر وجه کسب چیزی بالفعل که اشتیاق به آن است آن حرکت را انجام می‌دهد ۱۲۹
- ۴۱) در بیان اینکه هر فلک جزئی را، نخست پیش از... و اینکه محرک نخست برای همه، مبدأ تمام آنهاست ۱۳۳
- ۴۲) در بیان اینکه اختلاف حرکات افلاک، برای خاطر چیزهایی که زیر افلاک قرار دارد نیست. و کسی که چنین پندارد عقیده و پندارش باطل است ۱۳۵
- ۴۳) در بیان اینکه معشوقات یاد شده، نه جسم است و نه نفوس جسمانی ۱۴۰
- ۴۴) در بیان اینکه حرکات افلاک، وضعی است نه مکانی. و حرکت ستارگان مکانی است اگر به ذات خود متحرک باشد ۱۴۳
- ۴۵) در بیان اینکه افلاک داخله در حرکت نخست، چگونه از آن پیروی می‌کند ۱۴۴
- ۴۶) در بیان اینکه آتش چگونه در حرکت از فلک پیروی می‌کند ۱۴۶
- ۴۷) در بیان اینکه اجسام افلاک به حسب نوع، با هم مختلف است؛ و هم نفوس آنها را در نوع اختلاف است؛ و هم هر عقلی از آنها در نوع با عقلی دیگر فرق دارد ۱۴۷
- ۴۸) در تعریف «جرم کل» و «نفس کل»؛ و اینکه نفس کل از جهتی در مقام قوه است. و در تعریف «عقل کل» و بیان اینکه عقل کل همیشه بالفعل است ۱۴۹

- (۴۹) در بیان اینکه موجودات چگونه از مبدأ نخست به وجود می‌آید؛ و در بیان و تعریف فعل حق تعالی شأنه ۱۵۱
- (۵۰) در بیان معنای «ابداع» به اصطلاح حکیمان ۱۵۴
- (۵۱) در اینکه معلول نخستین، یکی و آن عقل است؛ و... عناصر و رموز اجات انسانی حدوث باید ۱۵۵
- (۵۲) در چگونگی پیدا شدن اموری که زیر فلک قرار یافته است از فلک ۱۶۱
- (۵۳) در پیدا شدن اسطقات و عناصر ۱۶۳
- (۵۴) در چگونگی عنایت و تدبیر ۱۶۴
- (۵۵) در مبدأ تدبیر کائنات زمینی و انواع ناپایدار ۱۶۵
- (۵۶) در بیان اینکه از این نفس آسمانی ممکن است اموری نادره حتی تغییر طبیعت به وجود رسد ۱۶۶
- (۵۷) در بیان اینکه چگونه ممکن است از راه غیر طبیعی، از مبادی نفسانی، چیزی حدوث یابد ۱۶۷
- (۵۸) در اشاره به عنایت آفریدگار و عدل و آثار و حکمت او در آسمانها و زمین ۱۶۹
- (۵۹) در تحقیق نظری که به معاد اختصاص دارد ۱۷۴
- (۶۰) در چگونگی پیدا شدن عائدات از عناصر و ابتدای آنها از نبات ۱۷۵
- (۶۱) در پیدا شدن حیوانات و نیروهای نفس حیوانی ۱۷۷
- (۶۲) در پیدا شدن انسان و قوتهای نفس او و تعریف عقل هیولانی ۱۸۲
- (۶۳) در بیان اینکه عقل هیولانی بالقوه عالمی است عقلی، و بیان اینکه چگونه عقل هیولانی معقولات محضه و محسوساتی را که بالقوه معقول است تعقل می‌کند ۱۸۴
- (۶۴) در بیان اینکه معقولات نه در جسمی حلول می‌کند و نه هم قوه‌ای در جسم است؛ بلکه جوهری است، قائم به خود ۱۸۹
- (۶۵) در بیان اینکه محسوسات از جهتی که محسوس است به تعقل در نمی‌آید، بلکه به آلتی جسمانی نیازمند است تا بدان وسیله مورد احساس یا تخیل قرار یابد. و در بیان اینکه قوه عقلی، محسوسات را از محسوس بودن به معقول بودن ۱۹۰
- (۶۶) در بیان مراتب تجرید صورتها از ماده ۱۹۲
- (۶۷) در استقصاء سخن راجع به اینکه عقل به وسیله آلت کار نمی‌کند، و نفس ما به فاسد شدن آلت فاسد نمی‌گردد ۱۹۴

- ۶۸) در بیان رفع اشتباه برخی از آنان که نفس را کمالی غیر مفارق دانسته و بدان شبهه اعتماد کرده است ۱۹۶
- ۶۹) در بیان اینکه نفس ناطقه چگونه برای دیگر نیروهایی که در ما وجود دارد، سبب است ۱۹۸
- ۷۰) در اینکه نفس ناطقه، با حدوث بدن حادث می‌گردد ۱۹۹
- ۷۱) در بیان اینکه تناسخ امکان ندارد ۲۰۱
- ۷۲) در بیان سعادت حقیقی اخروی و دلایل برتری لذتهای عقلی بر لذتهای حسی؛ و بیان اینکه عقل نظری و عقل عملی چگونه با هم اتمام می‌یابد، و اینکه ۲۰۲
- ۷۳) آغاز گفتگو درباره پیغمبری، و بیان اینکه انبیاء چگونه بی‌آنکه بشری به ایشان تعلیم دهد، معقولات به آنان وحی می‌شود ۲۱۲
- ۷۴) در بیان اینکه وحی به امور غیبی به چه گونه است، و خواب دیدن چگونه است و نبوت از چه راه با رؤیا فرق دارد؟ ۲۱۴
- ۷۵) در بیان اینکه چگونه می‌شود که مصورین (سرسام زدگان) از غیب خبر می‌دهند ... ۲۱۸
- ۷۶) در بیان کیفیت جواز معجزه‌ها و کرامت‌های پیغمبران در خارج و در وهم ۲۱۹

[۲] رساله عرشیه / ۲۲۳

- ۲۲۵ مقدمه
- ۲۲۶ اثبات مقام علمی و معنوی شیخ
- ۲۲۸ مقایسه شیخ با ارسطو حکیم یونانی
- ۲۲۹ مقایسه شیخ با فارابی
- ۲۳۲ مطلب دوم در اثبات تشیع شیخ
- ۲۳۳ معنای عصمت
- ۲۳۵ دلایل خواجه در اثبات عصمت امام
- ۲۳۶ دلایل اثبات تشیع شیخ الرئيس
- ۲۳۷ در بیان نیاز انسانها به پیامبر
- ۲۳۹ در بیان اوصاف جانشین پیامبر؛ و اثبات انتخاب جانشین از سوی پیامبر
- ۲۴۷ مطلب سوم در بیان اثبات تنزیه مقام شیخ

۲۴۷	از آلودگی به شرب خمر و ارتکاب به این عمل زشت
۲۵۱	هر چه انسان بزرگتر باشد، بدخواهی‌های دشمنان نسبت به او نیز بیشتر است
۲۵۱	در بیان سخن ناصواب و ناروای مورخین درباره شراب خواری شیخ
۲۵۶	شیخ و اعتقاد به نبوت رسول خاتم <small>صلی الله علیه و آله</small>
۲۵۸	وحدت و جرد یا وحدت واجب الوجود؟
۲۵۹	باز داشتن اسرار از بیگانگان و نامحرمان
۲۶۱	شیخ الرئیس و معاد جسمانی
۲۶۳	مطلب چهارم در بیان مصنفات شیخ <small>رحمته الله</small>
۲۷۰	اصل اول در اثبات واجب الوجود
۲۷۱	اصل دوم در توحید خدای تعالی
۲۷۲	اصل سوم در بیان نفی علت از واجب
۲۷۳	مسئله اول در نفی علت فاعلی برای واجب الوجود
۲۷۴	مطلب اول در اینکه ماهیت واجب، عین ایت اوست
۲۷۵	مطلب دوم در نفی عرض بودن واجب الوجود
۲۷۵	مطلب سوم در عدم جواز وجود دو واجب الوجودی که هر یک از دیگری استفاده وجود نمایند
۲۷۵	و نیز در عدم جواز موجودی که از جهتی واجب الوجود باشد و از جهت دیگر ممکن الوجود
۲۷۶	در نفی علت مادی برای واجب
۲۷۷	در اثبات این نکته که صفات حق، زاید بر ذاتش نیست
۲۷۸	در نفی علت صوری برای واجب
۲۷۸	در نفی علت غایی برای واجب
۲۷۹	سخن در بیان صفات حق تعالی
۲۸۰	صفت اول: علم است
۲۸۰	بیان چگونگی عالم بودن خداوند به ذات خود
۲۸۱	در بیان این نکته که در خداوند، علم و عالم و معلوم، یکی است
۲۸۱	در اثبات عالم بودن حق تعالی به غیر خود
۲۸۲	در اینکه حق تعالی عالم است به جمیع معلومات
۲۸۲	در اثبات این نکته که حق تعالی به علم واحد، تمام موجودات را می‌داند

۲۸۳	صفت دوم: حیات است
۲۸۳	صفت سوم: مرید است
۲۸۵	صفت چهارم: قدرت است
۲۸۶	صفت پنجم و ششم: سمیع است و بصیر است
۲۸۶	صفت هفتم: تکلم است
۲۸۷	معنای وحی
۲۸۸	در معنای «مَلِک» بودن حق تعالی
۲۸۹	تبیین «اَوَّل» بودن و «آخِر» بودن خداوند
۲۸۹	در اثبات قدیم بودن حق تعالی
۲۹۲	سخن در صادر اول از حق تعالی
۲۹۴	سخن در قضا و قدر است به طور اختصار
۲۹۴	در اثبات این نکته که این نظام آفرینش، بهترین شکل آن است
۲۹۴	فلسفه ضرور در جهان هستی
۲۹۶	پدیده‌های عالم، سه دسته‌اند: خیر محض، شر محض، خیر از جهتی و شر از جهت دیگر
۲۹۷	در بیان این نکته که از خداوند، تنها، خیر صادر می‌شود و بس

[۳] رساله اقسام نفوس / ۲۹۹

۳۰۳	(۱) در بیان حد نفس
۳۰۵	(۲) در بیان قوت‌های نفس
۳۰۹	(۳) در سبب اختلاف احوال قوت ادراک نفس مردم
۳۱۰	(۴) در بیان آن قوت که صورت چیزی دریابد که آن دریافت او را جز به آلت نتواند بود
۳۱۱	(۵) در ذکر قوتی که صورت کلی دریابد
۳۱۰	(۶) در بیان استعانت نفس به بدن؛ و شرح آن وقتی که او را حاجت نباشد به آن استعانت و آن وقتی که از آن مستغنی باشد، و آن وقت که بدن مانع نفس ناطقه باشد از مقصود او
۳۱۳	(۷) در درست کردن ثبات نفس مردم به ذات خویش و مستغنی شدن از او بدن و آنچه بدین پیوندند
۳۱۷	(۸) در تصحیح حدوث نفس با حدوث بدن

۳۱۸	(۹) در ذکر برهان بر بقای نفس و نامردن نفس به مردن بدن
۳۱۹	(۱۰) در بیان امتناع انتقال نفس از بدنی به دیگری
۳۱۹	(۱۱) در ذکر آنکه قوت‌های نفسانی جمله آلت یک مبدأ است
۳۲۱	(۱۲) در بیان عقل نظری و کیفیت بیرون آمدن او از قوت به فعل
۳۲۲	(۱۳) در بیان نبوت و احوال خواب
۳۲۳	(۱۴) در غایت رتبی که در حق نفس مردم ممکن باشد از شرف در این عالم
۳۲۵	(۱۵) در دلالت بر حالات نفس چون از بدن مفارقت کند و اصناف سعادت و شقاوت او
۳۲۸	(۱۶) در ختم این فصول

[۴] رساله تحفه / ۳۲۹

۳۳۱	مقدمه
۳۳۲	سبب تألیف این رساله
۳۳۳	زحمات نگارنده در خصوص ترجمه این رساله
۳۳۶	رَبِّ يَسِّرْ وَلَا تُعَسِّرْ
۳۳۶	معنی سعادت در نظر شیخ الرئيس <small>رحمته الله</small>
۳۴۰	عیوب لذتهای مادی
۳۴۵	دلیل اول بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی
۳۴۸	دلیل دوم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه
۳۵۰	دلیل سوم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی
۳۵۰	دلیل چهارم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه
۳۵۱	دلیل پنجم بر تجرد نفس ناطقه انسانی
۳۵۲	دلیل ششم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی
۳۵۳	دلیل هفتم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی
۳۵۳	دلیل هشتم بر تجرد نفس ناطقه انسانی
۳۵۶	دلیل نهم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی
۳۵۷	دلیل دهم بر تجرد نفس ناطقه انسانی
۳۵۹	کلام در بیان اینکه نفس قبول فساد نمی‌کند

کلام در بیان استعداد نفس است از فیض الهی.....	۳۶۰
کلام در بیان آن که اجرام علوی صاحب نفس ناطقه می باشند.....	۳۶۲
سخن در بیان حالات نفس ناطقه است پس از مفارقت از بدن.....	۳۶۶
کلام در بیان نمودن آن راهی که می رساند انسان را به این سعادت؛ و بازگو کردن آنچه منافعی با او است.....	۳۷۲
معنی عدالت به عقیده و آرای حکما.....	۳۷۴

[۵] رساله فیض الهی / ۳۷۹

مقدمه.....	۳۸۱
در وحی، کرامات، آیات و معجزات.....	۳۸۴
الهامات و منامات.....	۳۹۰
انواع سحر.....	۳۹۲
صنف دوم از اصناف سحر.....	۳۹۴
سوم از اقسام سحر.....	۳۹۶
نیرنجات و طلسمات.....	۳۹۷

[۶] رساله عشق / ۴۰۱

(۱) در بیان سریان قوه عشق در تمام موجودات.....	۴۰۵
(۲) در بیان وجود عشق در بسایط غیر حیّه.....	۴۰۸
(۳) در بیان وجود عشق در نفوس و صور نباتات.....	۴۱۰
(۴) در بیان عشق نفوس حیوانی.....	۴۱۱
(۵) در بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه.....	۴۱۳
عشق پاک و عشق ناپاک.....	۴۱۸
ارتباط حُسن صورت با حُسن سیرت.....	۴۱۸
(۶) در بیان عشق نفوس الهیه و اینکه علت اولی، خیر مطلق و دارای جمیع خیرات، و معشوق نفوس الهیه است.....	۴۲۱
(۷) در خاتمه فصول و اینکه همه موجودات عالم، عاشق خیر مطلقند.....	۴۲۴
در اینکه علت اولی، معشوق حقیقی تمام موجودات است.....	۴۲۶
در بیان قبول موجودات، تجلی الهی را به اندازه استعداد خود.....	۴۲۷

۴۳۳	مقدمه
۴۳۵	(۱) در بیان ماهیت نماز
۴۳۵	مقدمه اول: در بیان اینکه اشرف جواهر، عقل و اشرف موجودات، عاقل است
۴۳۶	مقدمه دوم: در اثبات جاودانگی نفس ناطقه و مانایی ملکات اخلاقی
۴۴۴	(۲) در تقسیم نماز به ظاهر و باطن
۴۵۱	(۳) در بیان آن که هر یک از این دو قسم نماز بر چه کسانی واجب است

[۸] رساله تفسیر سوره توحید / ۴۵۵

۴۵۷	مقدمه
-----	-------

[۹] رساله تفسیر سوره فلق / ۴۶۹

۴۷۱	مقدمه
-----	-------

[۱۰] رساله تفسیر سوره ناس / ۴۸۱

[۱۱] رساله در سبب استجاب دعا و کیفیت و تاثیر زیارت / ۴۸۷

۴۸۹	مقدمه
۴۸۹	باسمک اللهم وبحمدک
۴۸۹	سؤال شیخ ابوسعید
۴۹۰	جواب شیخ ابوعلی

[۱۲] رساله تحریض و ترغیب بر دعا / ۴۹۳

[۱۳] رساله در سر قدر / ۴۹۹

۵۰۳	مقدمه اول
۵۰۳	مقدمه دوم
۵۰۴	مقدمه سوم

- (۱) اندر پیدا کردن حال نبوت و رسالت ۵۱۳
 (۲) اندر مقدمه معراج پیامبر ﷺ ۵۲۸
 آغاز قصه معراج نبی ﷺ ۵۳۱

[۱۵] رساله اضحویه / ۵۲۹

- پیشگفتار ابن سینا ۵۵۱
 رساله اضحویه در امر معاد ۵۵۱
 (۱) در حقیقت معاد ۵۵۲
 (۲) در اختلافات رای‌ها در چگونگی معاد ۵۵۲
 سخن در اهل تناسخ ۵۵۷
 (۳) در ابطال مذهبهای تباه ۵۵۹
 در ابطال مذهب تناسخیان ۵۷۱
 (۴) در آن چیز که حقیقت مردم است ۵۸۲
 (۵) در آن که آن چیزی که حقیقت مردم است پذیرای تباهی و فنا نیست و وی جوهری است که همیشه خواهد بود ۵۸۵
 (۶) در آن که بودن معاد، واجب است ۵۹۵
 (۷) در پدید کردن احوال مردم پس از مرگ، و روشن گردانیدن آفرینش دومین که آن را «آخرت» خوانند ۵۹۷
 در برتری لذات عقلی بر لذات حسی ۵۹۹
 در احوال نفوس، پس از مرگ ۶۰۲

[۱۶] رساله الشفاء من خوف الموت و معالجة الاغتمام به / ۶۰۷

- انگیزه تألیف رساله ۶۰۹
 ۱. ناآگاهی از حقیقت مرگ ۶۱۰
 حقیقت نفس ۶۱۱
 ۲ و ۳. ناآگاهی از منازل آخرت و اینکه او می‌میرد در حالی که دنیا همچنان باقی است ۶۱۳

۶۱۴	سیری ناپذیری انسان
۶۱۵	حیات معقول
۶۱۷	عاقبت وابستگان به دنیا
۶۱۷	۴. دردآور پنداشتن مرگ
۶۱۸	۵. ترس از مرگ به علت ترس از کیفر
۶۱۸	۶. ناآگاهی از وضعیت خود بعد از مرگ
۶۱۹	۷. هراس از وضعیت بازماندگان
۶۲۰	یک محاسبه ساده
۶۲۱	نتیجه و خلاصه
۶۲۳	سخن آخر

[۱۷] رساله حدود یا تعریفات / ۶۲۵

نمایه ها / ۶۵۳

بسم الله الرحمن الرحيم

«الشيخ الرئيس... النابغة الكبرى و الأعجوبة العظمى، الذي لم يكن له في حدة
الذهن و جودة القريحة كفو أحد...»
شيخ الرئيس... [آن] نابغه بزرگ و آن اعجوبه سترگ، که در تسند ذهنی و تیز
هوشی همانندی ندارد^(۱)...

۱. نخستین سخن

نخستین سخن، «سپاس» از آفریدگار «بوعلی» است، که توفیق را یار این کمترین
نمود، تا با همه ناپختگی ام حوصله بحر در خیال، بپرورم، و از رهگذر ورود به
آستان بوعلی و سایه نشینی خورشید وجود او، میوه نارس اندیشه خود را به
پختگی برسانم، و از شعاع اندیشه او جامی از نور بردارم.
خویش را چون خار دیدم سوی گل بگریختم خویش را چون سرکه دیدم در شکر آمیختم
کاسه پر زهر بودم سوی تریاق آمدم ساغر دُردی بدم، در آب حیوان ریختم
دیده پر درد بودم دست در عیسی زدم خام دیدم خویش را در پخته‌ای آویختم^(۲)

۱. امام خمینی رحمته الله علیه، مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية، مقدمه: استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه
تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ۱۳۷۲، ص ۶۹
۲. مولانا جلال الدین محمد بلخی، کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، دوستان، چاپ
چهارم، ۱۳۸۴، ص ۴۸۱، غزل ۱۵۸۶.

۲. نقش اسلام در رشد و شکوفایی علوم عقلی

بی‌گمان تشویق و توصیه دین مقدس اسلام به تعقل و تفکر در هستی، و عقل را به عنوان یکی از ابزار دست‌یابی به حقیقت و سعادت ابدی به شمار آوردن، زمینه‌ای گسترده برای استقبال مسلمانان از علوم عقلی به وجود آورد؛ و بدینگونه عقلانیت را با دیانت درهم آمیخت. نمونه‌ای از این استقبال را در روزگاران «نهضت ترجمه»، در عصر عباسی‌ها، مشاهده می‌کنیم؛ که در اثر آن، در کنار سرچشمه زلال وحی، آبشخور دیگری نیز که از «علوم عقلی» سیراب می‌شد شکل گرفت، و «علوم عقلی» را به عنوان زوجی مناسب در کنار «علوم نقلی» قرار داد.

به تعبیر استاد شهید مرتضی مطهری:

«در اثر تشویق و تجلیلی که از طرف پیشوای عظیم الشان اسلام و اولیاء بزرگوار دین، از مقام دانش و دانشجویی شد، شعله طلب علم، دوباره در دل‌ها روشن گشت، تا آنجا که تمدن وسیع و عظیم اسلامی به وجود آمد؛ کتابها از زبان مختلف و بیش از همه، کتب یونانی ترجمه شد؛... [و] شهرهای بزرگ کشور پهناور اسلامی، مهد علوم و محل آمد و شد محصلین گشت... و باید انصاف داد که فلاسفه اسلامی که بیشتر همت خویش را صرف تحقیق در این فن کرده‌اند خوب از عهده این کار برآمده‌اند و فلسفه نیمه کاره یونان را تا حد زیادی جلو برده‌اند، و با آنکه فلسفه یونان در ابتدای ورود در حوزه اسلامی، مجموعاً بیش از دویست مسئله نبود، در فلسفه اسلامی، بالغ بر هفتصد مسئله شد.^(۱)»

و همانگونه که تاریخ نشان می‌دهد عدم واکنش اهل بیت (علیهم‌السلام) نسبت به «نهضت ترجمه» و نسبت به ورود علوم عقلی در میان مسلمانان و بلکه تشویق آنان به فراگیری علوم عقلی؛ خود در ردیف عوامل اصلی رشد و شکوفایی علوم عقلی در

۱. علامه سید محمد حسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاوردی: شهید مطهری، تهران،

صدرا، چاپ دوم، ۱۳۸۵، ج ۱، صص ۱۱ و ۱۸.

میان مسلمین درآمد؛ چرا که از نگاه اهل بیت (علیهم السلام) علوم عقلی به برهانی کردن آموزه‌های دینی و مبدأ و معاد می‌انجامد، و از این رهگذر نقشی بزرگ در استوار ساختن پایه‌های وحی و باورهای پیروان وحی اجرا می‌نماید. علامه طباطبایی (رحمه الله) در این باره می‌فرماید:

«در قرن دوم و سوم هجری، نه تنها الهیات از یونانی به عربی ترجمه شد، بلکه علوم زیادی از قبیل: منطق، علوم طبیعی، علوم ریاضی و طب و غیر آنها از یونانی و سریانی و زبانهای دیگر به عربی ترجمه شد... که این عمل به منظور تحکیم مبانی ملیت اسلامی و فعلیت دادن به هدفهای دین بوده، چنان که قرآن کریم تأکید زیادی در تعقل و تفکر در همه شؤون آفرینش و خصوصیات وجود آسمان و زمین و انسان و حیوان و غیره دارد، و به موجب آن مسلمین باید به انواع علوم اشتغال ورزند.»^(۱)

علامه طباطبایی (رحمه الله) در جای دیگر می‌فرماید: «در فلسفه، نظر به اینکه بحث شیعه در حقایق معارف، با روش تحلیل و انتقاد و کنجکاوی عقلی آزاد بود، و بحثهای عمیق فلسفی در کلام پیشوایان این طایفه، به حدّ وفور وجود داشت، این طایفه نسبت به بقیه طوایف اسلامی، استعداد بیشتری به فراگرفتن فلسفه داشتند، و از این روی هنگامی که کتب فلسفی یونان و غیر آن به عربی ترجمه شد و کم و بیش در میان مسلمین رواج یافت، در نفوس شیعه نسبت به دیگران تأثیر عمیق‌تر داشته است.»^(۲)

نکته دیگر در این باره اینکه: اساساً «عقل» و «نقل» مکمل یکدیگر بوده و از همدیگر جدایی ندارند. چه بسیار آموزه‌های دقیق توحیدی و اعتقادی که تنها با شعاع عقل، بر اندیشه‌ها آشکار می‌شود؛ و چه فراوان از این آموزه‌های وحیانی که

۱. علامه سید محمد حسین طباطبایی، مجموعه مقالات: به کوشش و مقدمه: سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۱، ج ۲، ص ۲۱۹.

۲. علامه سید محمد حسین طباطبایی، شیعه، توضیحات: علی احمدی - سید هادی خسروشاهی، قم، انتشارات هجرت، ص ۵۹.

لذت شناخت آنها، فقط در اثر آگاهی از علوم عقلی، به کام انسان می‌نشیند. باری «عقلانیت» سند حقایق «دین» است؛ و «دین» عامل شکوفایی «عقل»؛ و این هر دو به یکدیگر سخت نیازمندند. به تعبیر شیوای علامه طباطبائی رحمته الله علیه:

«دین الهی را از فلسفه الهی جدا نگه داشتن برآستی ستمی بس بزرگ است. آیا دین جز مجموعه معارف اعتقادی الهی است که از آنها تعبیر به اصول می‌شود، و مجموعه معارف دیگر، فقهی و اخلاقی است که از آنها تعبیر به فروع می‌شود؟ آیا جز این است که پیامبران مردانی بودند که به فرمان الهی جامعه بشری را به حیات برترین و سعادت حقیقی هدایت می‌فرمودند؟ آیا سعادت حقیقی بشر جز این است که سرمایه خدادادیش که عقل و ادراک است، به حقایق معارف، آن چنان که هستند برسد، و بعد از رسیدن بدانها در حیات عملی خود به طریق عدل و استقامت رفتار کند؟ آیا برای انسان در راه تحصیل این معارف چاره‌ای جز پناه بردن به استدلال و برهان است؟... ساحت انبیاء منزّه است از اینکه مردم را کورکورانه به راه بیندازند، و آنان را چون بهانم به سوی خواسته خودشان برانند... آنها حقایق الهی را به مردم فراخور فهم آنان و با دلیل و برهان و معجزه تفهیم می‌فرمودند. این قرآن، عادلترین شاهد است که از جهل و تقلید نکوهش می‌کند، و به نیل معارف الهی با دلیل و برهان دعوت می‌فرماید. کوتاه سخن اینکه دین انسان را دعوت نمی‌کند مگر اینکه با شعور استدلالیش به حقایق الهی برسد. از این معنی که نیل به حقایق الهی به شعور استدلالی انسان است، تعبیر به فلسفه الهی می‌شود.»^(۱)

۳. نقش ایران در پرورش و مانایی علوم عقلی

صرف نظر از این بحث که: آیا بستر پیدایش علوم عقلی، شرق و کشورهای چرن

(۱) به نقل از: علامه حسن‌زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، قم، قیام، ۱۳۸۱، چاپ چهارم،

ایران و هند بوده و از این سرزمین این علوم به غرب رسیده؛ یا آنکه علوم عقلی، پیدایش خود و آنگاه گسترش خویش به شرق را وامدار غرب و کشوری چون یونان است؟ سهم عمده و بسیار برجسته ایران در بالندگی، پرورش و رشد علوم عقلی، غیر قابل انکار است. بی‌گمان علوم عقلی در زیر مجموعه دانش‌هایی قرار دارد که رسول خاتم‌الکونین ﷺ قرن‌ها پیش از این، سرزمین ایران را وارث آن دانست و فرمود: «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِالثُّرَيَّا لَتَنَاولَهُ رَجَالٌ مِنَ الْفَارِسِ» اگر علم در [آسمان و در] ثریا باشد مردانی از فارس (ایران) بدان دست می‌یابند.^(۱)

تاریخ فلسفی سرزمین ایران سرشار از نام‌های فلاسفه برجسته‌ای است که جهان فلسفه را بدهکار خود ساخته، عامل ترویج و ضامن بقای آن شده‌اند. از این رهگذر فلسفه «مشاء» ارسطویی با اندیشه‌ها و آثار فیلسوفان بزرگی چون «شیخ الرئیس»، تبیین شد، رشد کرد و شکوفا شد، و فلسفه «اشراق» نو افلاطونی، با تلاش بزرگانی چون «سهروردی» و «صدرالمآلهین» به بالندگی و جاودانگی دست یافت. خدمات فیلسوفان ایرانی به علوم عقلی و فلسفه، نمایان‌تر از آن است که هر کسی پوشیده بماند، و تلاش آنها در حفظ این دستاورد بزرگ بشری افزون‌تر از آن است که در مقیاس گفته‌ها و نوشته‌ها به اندازه در آید. استاد شهید مطهری در این باره می‌فرماید:

«ایرانیان در قسمت فلسفه و حکمت، نسبت به غیر ایرانیان، اکثریت قاطع دارند، خصوصاً در قرون متأخرتر، یعنی از دوره مغول به بعد، و بالاخص از قرن دهم به بعد، فلسفه اسلامی مختص ایرانیان است... ایرانیان پس از آشنایی با فلسفه، بیش از هر قوم دیگر به آن چسبیدند. و عقلیت ایرانی، یک عقلیت فلسفی است. اگر از فلاسفه ایرانی که از نظر نژاد عرب یا ترک یا نژاد دیگرند صرف نظر کنیم از قبیل فخر الدین رازی، جلال الدین دوانی، صدرالدین دشتکی، غیاث الدین

۱. متقی هندی، کنز العمال، عمان، بیت الافکار الدلویة، ج ۲، ص ۱۵۶۲، ح ۳۴۱۳۱.

دشتکی و عده دیگر، فلاسفه غیر ایران، به نست، بسیار اندکند»^(۱) شهید مطهری در ادامه می‌فرماید: «مرکز تعلیم و تعلم فلسفه، قبل از ابن سینا، بغداد بود. ابن سینا مرکزیت را به ایران منتقل کرد. ابن سینا اساساً به بغداد نرفت. نبوغ و شهرت ابن سینا از اطراف و اکناف، طالبان حکمت را به سوی او و مطالعه کتبش کشانید. اساتید کتابهای او فقط در ایران پیدا می‌شدند، و از ایران به خارج از ایران گسترش پیدا کرد. با نفوذ اندیشه‌های ابن سینا و بی‌رقیب بودن کتابهایش و ایرانی بودن شاگردانش که متخصصان آن کتب بودند، بغداد از مرکزیت افتاد. البته در بغداد کتب فلسفه و از آن جمله کتب ابن سینا تدریس می‌شد ولی دیگر آن مرکزیت پیش را نداشت.»^(۲)

یکی از پژوهشگران نیز در این بار می‌نویسد:

«در صدر نخستین دولت اسلامی نیمه ایرانی عباسیان، فرهنگ بزرگ اسلامی به نیروی خرد و هوش و هنر ایرانیان پیدا شد و نهضت عالی ترجمه آغاز، و رفته رفته دامنه آن وسعت یافت. در این دوره، بسیاری از آثار حکمت و فلسفه استادان یونان و به خصوص کتب افلاطون و بالاحص کتب جامع و کامل ارسطو، به زبان عربی، یعنی زبان غالب و علمی زمان، ترجمه و نقل شد. در این تراجم، ما مکرر به کلمات و عناوینی چون: «حکماء الفرس»، «الفارسیون»، «الفهلّیون»، «الکسرویون» بر می‌خوریم، عناوینی که آشکارا فریاد می‌زند که قسمتی از فلسفه یونان، منشأ و منبع ایرانی و پارسی دارد، و ریشه افکار حکمی و فلسفی حکیمان آتن از سرزمین پارس آب می‌خورد.»^(۳)

این پژوهشگر می‌افزاید: «در صدر نهضت عظیم فرهنگی اسلامی ایرانی، اجزاء

۱. شهید مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، ص ۱۳۵۷، چاپ هشتم، ص ۶۲۵.

۲. همان، ص ۶۲۶.

۳. عرفان، اسلام، ایران، به اهتمام: شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۵، چاپ اول، ص ۲۲۶، مقاله از: فریده معتکف.

مختلف «التعلم الاول» ارسطو؛ صورت مشوش و مغشوش و نامرتب به زبان عربی، ترجمه و نقل شد، به گونه‌ای که اغلب نامفهوم و غیر قابل استفاده بوده است. ابو نصر فارابی، دانشمند بزرگ ایرانی، همت گماشت و توانست، با تلاش و کوشش و هوشیاری و شب زنده داری، کتاب «التعليم الاول» ارسطو را تصحیح و تنقیح و مرتب سازد، و بدین‌گونه راه پیشرفت فرهنگ و دانش و فلسفه را باز کند.^(۱)

۴. گزشتی کوتاه در زندگی نامه فیلسوف مسلمان ایرانی، شیخ الرئيس

ابوعلی سینا

ابوعلی سینا که در جهان غرب به نام اویسنا (Avicenna) و به لقب «امیر پزشکان» شناخته شده، به سال ۳۷۰ هـ در بخارا به دنیا آمد. این حکیم بعدها مؤثرترین چهره در علم و فلسفه جهان اسلامی شد، و القابی همانند «شیخ الرئيس» و «حجة الحق» و «شرف الملک» را از آن خود ساخت. ابن سینا از آغاز کودکی، شایستگی عجیبی از خود در امر فراگرفتن علوم نشان می‌داد، و پدرش که از اسماعیلیان بود، سخت در تعلیم و تربیت او می‌کوشید، و خانه او محل ملاقات دانشمندان دور و نزدیک بود. ابن سینا در ده سالگی، همه قرآن و صرف و نحو را آموخته بود، و آنگاه به فراگرفتن منطق و ریاضیات پرداخت. او چون به سرعت در این موضوعات استادی پیدا کرد، در نزد ابوسهل مسیحی به تعلیم طبیعیات و مابعد الطبیعه و پزشکی مشغول شد، تا آنکه در شانزده سالگی در همه علوم زمان خود استاد شد.^(۲)

درباره آثار شیخ الرئيس باید گفت: گرچه بسیاری از نوشته‌های شیخ الرئيس مانند: کتاب «الانصاف» در بیست مجلد درباره محاکمه بین فلسفه مشرقی و مغربی،

۱. همان، صص ۲۳۴ و ۲۳۵.

۲. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵، چاپ هفتم، ص ۲۱ (با اندکی تغییر).

و «لسان العرب» در ده مجلد به کلی از بین رفته است، بیش از دویست و پانجاه کتاب و رساله و نامه از او در دست است. که می توان به طور کلی به حسب مطلب، این آثار را به چهار گروه تقسیم کرد: ۱. کتب و رسائل فلسفی ۲. کتب دینی ۳. رسائل طبیعی و ریاضی و جهانشناختی ۴. رسائل تمثیلی و عرفانی. البته این تقسیم بندی، مطلق نیست، بلکه بسیاری از کتب شیخ شامل چند موضوع است، و نمی توان آنان را به یک گروه محدود کرد. اما مصنفات شیخ که بیشتر جنبه فلسفی دارد، عبارت است از: «شفا» و «نجات» و «دانشنامه علایی» و «عیون الحکمة» و «اشارات و تنبیهات» و رسائلی کوتاه در منطق و مطالب متفرقه فلسفی.

آثار دینی او بیشتر تفاسیری است که بر سوره های قرآن مجید نگاشته است مانند: «تفسیر سوره اخلاص» و «سوره ناس» و «سوره فلق» و «سوره اعلی» و نیز رسالاتی درباره «زیارت» و «قضا و قدر» و «معاد» و «رساله نیروزیه» که این رساله اخیر بیشتر جنبه رمزی دارد و به علوم غریبه مربوط است.

[ناگفته نماند که در آثار دینی شیخ رئیس نیز رگه هایی از اندیشه های عرفانی و فلسفی او نمایان است.] و اما آثار شیخ رئیس در جهانشناسی و طبیعیات و ریاضیات، نه تنها شامل مباحثی است که امروزه در علوم طبیعی و ریاضی مطرح می شود، بلکه اصولی که پایه جمیع علوم طبیعی و در واقع یک فلسفه طبیعی است نیز در آنها مورد بحث قرار گرفته است، به ویژه در بخش طبیعیات و ریاضیات «شفا» و «نجات» و «دانشنامه علایی». به علاوه رسائل متعددی درباره سلسله مراتب وجود و افلاک و عقول و نیز علوم جزئی طبیعی و ریاضی مانند «علم جو» و «روانشناسی» و «موسیقی» از شیخ باقی مانده است.

بوعلی در علم پزشکی نیز علاوه بر «قانون»، رسائلی چند در امراض گوناگون و مسائل مختلف طبی و «ابیات الأرجوزة فی الطب» را نگاشت که نسخه اکثر آنها موجود است.

گروه چهارم، شامل کتبی است که محتویات و نحوه بیان آن، از نوشته های مذکور

در بالا، ممتاز است. گرچه متأسفانه کتاب «الحکمة المشرقیة» به احتمال قوی، معروض تطاول ایام شده است، از این گروه هنوز سه حکایت عرفانی «حی بن یقظان» و «رسالة الطیر» و «سلامان و ابدال» (به نقل از خواجه نصیرالدین طوسی در شرح اشارات) که در واقع یک حکایت در سه قسمت است و نیز «رسالة العشق» و بعضی نوشته‌های موجز دیگر موجود است. نمط‌های آخر اشارات نیز متعلق به این گروه است.^(۱)

نکته دیگر در این بخش، تدبیر و تعبّد جناب شیخ الرئیس است، که این امر در پاره‌ای از آثار شیخ خود را نشان می‌دهد؛ همانند رساله‌هایی که در تفسیر قرآن، فواید نماز، انجام فرایض روزانه و زیارت قبور اولیا نوشته است. بوعلی در این آثار و نیز در برخی از آثار دیگرش، بر پیراسته بودن نفس از آلودگی‌ها و گناهان تأکید فراوانی نموده، و سعادت حقیقی را در سعادت اخروی و رسیدن به فیوضات الهی، و راه رسیدن به این جایگاه والا را نیز در پاکیزه ساختن نفس ناطقه از رذائل دانسته است، که بی‌تردید چنین دغدغه‌هایی تنها از یک روح متعبّد و متشّرع بر می‌خیزد. «این سینا از آغاز جوانی خود، اهل دعا و نیایش بوده، و با خداوند سبحان راز و نیاز می‌کرده است. او در بررسی مسائل فلسفی هرگاه با مشکل روبرو می‌شد و از عهده حلّ آن بر نمی‌آمد به مسجد می‌رفت و با خواندن نماز، دست دعا و نیایش به سوی خداوند دراز کرده و حلّ مشکل فکری و فلسفی خود را از درگاه حق درخواست می‌نمود. او در طول زندگی خود شبهای بسیاری را سپری نمود در حالی که خواب را از خود دور می‌کرد، و تا بامداد به حل مسائل فلسفی و مناجات با پروردگار اشتغال داشت.»^(۲)

«شیخ در پایان عمر، هفته‌ای صحیح بود، و هفته‌ای بیمار؛ و دانست که قوت

۱. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلام درباره طبیعت، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷. چاپ چهارم، صص ۲۶۹ تا ۲۷۱.

۲. غلامحسین ابراهیم دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲، چاپ دوم، ج ۱، صص ۱۵۰ و ۱۵۱.

ضعیف شده است، پس، معالجه منفعت ندارد. پس آنچه داشت بر فقرا تصدق کرد، و ردّ مظالم کرد، و حقوق مردمان ادا نمود. و غلامان و بندگان خود را آزاد کرد، و قرآن را حفظ می کرد، و در سه روز یکبار ختم می نمود. تا آنکه در روز جمعه، اول رمضان سال چهارصد و بیست و هشت، رحلت نمود، و در همدان مدفون گشت.^(۱)

۵. ابن سینا فیلسوف بزرگ مشاء

نام شیخ الرئيس با نام «مشاء» گره خورده است، به گونه ای که هر جا اسم «مشاء» به میان می آید، نام ابوعلی نیز به ذهن متبادر می شود. بی گمان اگر ارسطو بذکر «مشاء» را در دلها پاشید، شیخ الرئيس آن را شکوفا و بارور ساخت و از نابودی مصون نگاه داشت. و براین اساس ابوعلی، حق بزرگی بر مکتب مشاء دارد. «در مشرق زمین، فلسفه استدلالی یونانی هیچ گاه مفسری با عمق و دقت ابن سینا نیافت؛ مفسری که فلسفه ارسطو را با فلسفه نوافلاطونی تلفیق کرد، و همه این افکار را با نبوغ خاص خود و از نظر یکتاشناسی اسلامی نگریست، و مباحثی در فلسفه مشاء گشود که بین متفکران یونان، سابقه نداشت. فلسفه ابن سینا پخته ترین و کامل ترین بیان فلسفه مشائی در اسلام به شمار می آید.^(۲)»

شهید مطهری نیز در این باره می گوید:

«فلاسفه اسلامی به دو دسته تقسیم می شوند: فلاسفه اشراق و فلاسفه مشاء. سر دسته فلاسفه اشراقی اسلامی، شیخ شهاب الدین سهروردی، و سر دسته فلاسفه مشاء اسلامی، شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا است. اشراقیان پیرو افلاطون، و مشائیان پیرو ارسطو به شمار می روند. تفاوت اصلی و جوهری روش اشراقی و

۱. شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری، نزهة الأرواح و روضة الأفراح، ترجمه: مقصود علی تبریزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ چاپ دوم، صص ۲۵۲ و ۴۵۳.

۲. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، صص ۲۷۶ و ۲۷۷.

روش مشائی در این است که در روش اشراقی برای تحقیق در مسائل فلسفی و مخصوصاً «حکمت الهی» تنها استدلال و تفکرات عقلی کافی نیست، سلوک قلبی و مجاهدات نفس و تصفیه آن نیز برای کشف حقایق، ضروری و لازم است، اما در روش مشائی تکیه فقط بر استدلال است.

... گویند علت اینکه ارسطو و پیروانش را «مشائین» خواندند این بود که ارسطو عادت داشت که در حال قدم زدن و راه رفتن افاده و افاضه کند.^(۱)

بی‌گمان روح مشائی ابن سینا حتی در مباحث عرفانی او نیز آشکار است، و آموزه‌های عرفانی او را آمیزه‌ای از «برهان و شهود» و «تجربه و کشف» قرار داده است. نمط‌های «هشتم»، «نهم» و «دهم» «الاشارت والتنبیها» او گواه راستینی بر این سخن است. به تعبیر راسل: «کیفیات روحی او تمایلی به اصالت تجربه دارد.»^(۲)

۶ اندیشه‌های اشراقی و عرفانی فیلسوف مشاء

شیخ الرئيس، فیلسوف بزرگ «مشاء» است، و «مشاء» نیز از دل «خردمحوری» و «برهان‌گرایی» برآمده است؛ پس در نگاه نخست، بوعلی را، تنها، «برهان‌محور» خواهیم یافت. اما این رجل خردگرا گاهی نیز پای عقل را در بادیه کسب حقیقت لنگ دانسته، سر بر آستان «فوق‌طور عقل» می‌ساید، و از حقایقی یاد می‌کند که فراتر از آنند که در دام اندیشه و برهان درآیند، و در قالب عبارت و گفتار گنجند؛ که به قله این حقایق، تنها با براق اشراق و شهود می‌توان راه یافت:

«... مَنْ وَجَدَ الْعِرْفَانَ كَأَنَّهُ لَا يَجِدُ بَلَّ يَجِدُ الْمَعْرُوفَ بِهِ فَقَدْ خَاضَ لُجَّةَ الْوُصُولِ وَ هُنَاكَ

(۱) شهید مطهری، کلیات علوم اسلامی (منطق - فلسفه)، تهران، صدرا، ۱۳۸۱، چاپ سی و یکم، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.

(۲) برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ترجمه، نجف دریابندری، تهران، کتاب پرواز، ۱۳۶۵، چاپ پنجم، ج ۱، ص

درجات... فإنهما لا يفهما الحديث ولا تشرحها العبارة ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. و من أحب أن يتعرفها فليترج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، و من الواصلين إلى العين دون السامعين للآثر» هرکس عرفان را بیابد، به گونه ای که گویی آن را نیافته، بلکه معروف و حق را یافته است، او در اقیانوس وصول غوطه ور است، و در اینجا درجاتی است... که همانا سخن، از فهم آنها عاجز، و عبارت، از شرح آنها ناتوان است، و جز خیال چیز دیگری نمی تواند پرده از آنها بردارد. و هر کس که می خواهد آنها را بشناسد باید به تدریج پیش برود تا از اهل مشاهده و دیدار گردد: نه اهل مشافهة و گفتار، و از واصلین به عین باشد نه از شنوندگان اثر و نشانه.^(۱)

باری «امت وسط، حق هر ذی حق را ایفاء فرموده اند؛ که هم حواس را شبکه اصطیاد می دانند، و هم قوای باطنه را؛ که هر یک را در کارش می گمارند؛ و عقل نظری را نیز مستنبط می شناسند، و بر عقل عملی هم تعطیل روا نمی دارند، و فوق طور عقل را هم فوق همه مراحل می بینند، و آن را نیز عاری از حلیت منطق و برهان نمی دانند، و انسان را از مرتبه نازله اش که بدن اوست تا مقام فوق تجرّدش، یک هویت وحدانی احدی ممتد مدرک به ادراکات گوناگون مرموز می یابند.^(۲)»

نمونه ای دیگر از اندیشه اشراقی و عرفانی شیخ الرئيس را که در آن به جهانی فراتر از جهان برهان اشاره کرده است، از این عبارت جناب شیخ استفاده می شود: «تأمل كيف لم يحتج بآئنا لثبوت الاول و وحدانيته و برائته عن الصمات الى تأمل لغير نفس الوجود، و لم يحتج الى اعتبار من خلقه و فعله و ان كان ذلك دليلاً عليه؛ لكن هذا الباب أوثق و أشرف، اي اذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجود و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. و الى مثل هذا أشير في الكتاب الالهي: «سُئِرِهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» اقول: إن هذا حكم لقوم.

۱. ابوعلی سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیر الدین طوسی و قطب الدین رازی، قم، نشر البلاغه، ۱۳۷۵ چاپ اول، ج ۳، ص ۳۹۰ (نمط نهم).

۲. علامه حسن زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ص ۴۵.

ثُمَّ يَقُولُ: أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. اَقُولُ: إِنَّ هَذَا حُكْمٌ لِلصَّادِقِينَ الَّذِينَ يَسْتَشْهَدُونَ بِهِ لَا عَلَيْهِ» بَیْنَدِیش و تأمل کن که چگونه بیان ما در اثبات مبدأ اول و وحدانیت و یکتایی او و پاکیش از عیبها به تأمل چیز دیگر جز خود وجود نیاز نداشت؟ و چگونه بیان ما در این باره به ملاحظه مخلوق و فعل او محتاج نشد؟ و اگر چه این (مخلوق و فعل او نیز) دلیل بر وجود اوست. ولیکن این روش محکم‌تر و شریف‌تر است، که ملاحظه کردن حال هستی از آن روی که هستی است، بر وجود واجب تعالی گواهی می‌دهد، چنانکه هستی او بر سایر هستیها که بعد از او قرار گرفته‌اند گواهی می‌دهد. و این آیه در کتاب الهی که «به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن گردد که او خود، حق است.» (فصلت / ۴۱ / ۵۳) اشاره به همین مطلب دارد. می‌گوییم: این حکم مخصوص جماعتی است. و بعد از آن می‌فرماید: «آیا برای اثبات خدا کافی نیست که او بر هر چیزی گواه است.» (فصلت / ۴۱ / ۵۳)

می‌گوییم: این حکم از آن صدیقین و راستان است که از او گواهی می‌خواهند نه آنکه بر او گواهی بجویند.^(۱) (یعنی هستی واجب الوجود را گواه بر سایر هستی‌ها قرار می‌دهند، نه آنکه از هستی سایر موجودات بر هستی او استدلال کنند.)

«همان سان که در این عبارت مشاهده می‌شود این سینا معتقد است برای ثبوت حق تبارک و تعالی و یگانگی و مبرا بودن او از هر گونه نقص و نارسایی، تأمل در وجود کافی است، و به دلیل و برهان دیگری نیازمند نخواهیم بود... یعنی در نظر کسی که متأمل در وجود است حق، شاهد وجود اشیا دیگر است در حالی که اگر کسی به این مقام نرسیده باشد می‌کوشد از طریق وجود اشیاء به وجود حق راه پیدا کند. این سینا طریق تأمل در وجود را طریق صدیقین خوانده و صدیقان کسانی هستند که از طریق شناخت حق تبارک و تعالی به شناخت امور دیگر نائل می‌شوند،

۱. ابوعلی سینا: الاشارات و التنبيهات، ج ۳، ص ۶۶ (نمط چهارم).

در حالی که اگر کسی به مقام و مرتبه صدیقان نرسیده باشد، مطالعه در موجودات امکانی را طریق شناخت حق به شمار می آورد... وقتی ابن سینا از تأمل در وجود سخن می گوید و خود را از توسل به سایر براهین بی نیاز می داند در واقع به طریقه اشراق اشاره کرده، و این باب را برای اهل تأمل مفتوح می شناسد. طرح طریقه صدیقین از جمله اموری است که ابن سینا را به عالم عرفان نزدیک ساخته و به اندیشه او صبغه اشراقی بخشیده است. با تأمل در وجود، روح انسان در نامتناهی تحقق می یابد و به مرتبه کمال نائل می گردد... البته درست است که تأمل، نوعی نظر و اندیشیدن است، ولی اندیشیدن از روی تأمل با آنچه فقط در برهانهای لمّی و اِنّی براساس موازین منطقی مطرح می شود تفاوت دارد. تأمل نوعی امعان نظر است که در تمام ظرفیت وجودی انسان انجام می پذیرد.^(۱)

باری «نمط هشتم و نهم و دهم» «اشارات جناب شیخ الرئيس» بازتاب اندیشه های زلال عرفانی و اشراقی اوست - که البته با برهان، پایه های آن استواری می پذیرد -؛ اندیشه هایی که به تعبیر امام فخررازی: کسی را نرسد که همانند آن را به جامعه انسانی ارائه کند:

«إِنَّ هَذَا الْبَابَ أَجَلُّ مَا فِي هَذَا الْكِتَابِ فَإِنَّهُ رَتَّبَ فِيهِ عِلْمَ الصُّوفِيَّةِ تَرْتِيباً مَا سَبَقَهُ إِلَيْهِ مِنْ قَبْلِهِ وَ لَا لَحِقَهُ مِنْ بَعْدِهِ» این باب (نمط نهم - فی مقامات العارفين) با ارزش ترین مطالب این کتاب است؛ ابن سینا این باب، علوم و معارف صوفیه را به نحوی مرتب نموده است که پیش از او کسی چنین نکرده و پس از او نیز کسی بر آن نیفزوده است.^(۲)

«به تعبیر قاضی نورالله در مجالس: «ابن سینا طور سینای حکمت و عرفان و نور دیده حکیمان جهان است.»

۱. غلامحسین ابراهیم دبانی، دفتر عقل و آیت عشق، برگرفته از مصص ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰ و ۱۶۱.

۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۳۶۳ (نمط نهم).

جناب الهی می فرمود: «شیخ وقتی مقامات عارفان را می نوشت، خود در ریاضت بود، و اربعین داشت.»

و جناب شعرانی می فرمود: «انسان که عبارت شیخ را در مقامات عارفان می شنود گمان می کند که روایات مأثور از وسایط فیض الهی اند»^(۱).

۷. تأثیرپذیری شیخ از اندیشه پیشینیان

والایی مقام علمی شیخ و اندیشه های متعالی او افزون بر آنکه در نبوغ ذاتی او ریشه داشت، وامدار اندیشه های اندیشه ورزان پیشین نیز بوده است. در بسیاری از آثار فلسفی و عرفانی شیخ الرئيس، بازتاب اندیشه های بزرگان فلسفه و عرفان که بسیاری از آنها قرن ها پیش از بوعلی می زیستند، آشکار است، از ارسطو و افلاطون، تا نوافلاطونیان و فارابی و... که خود الگویی است شایسته برای همه آنان که به سوی قله های دانش در حرکتند، تا در بارور نمودن اندیشه هایشان، بهره نوابغ سلف را از یاد نبرند، و درون مایه های علمی آنان را برای هموار ساختن جاده علمی خویش کاملاً مؤثر بدانند. و بزرگان چه نیکو گفته اند که:

الْعُلَى مَعْدُورَةٌ إِلَّا عَلَى مَنْ بَنَى فَوْقَ بَنَاءِ السُّلْفِ

تعالی و اوج، به دست نخواهد آمد، مگر برای کسی که خشت بر خشت گذشتگان بنهد.^(۲)

به تعبیر نیزتن: «اگر من جاهای دور دست را می بینم به خاطر این است که روی شانه های غول ها ایستاده ام»^(۳)

براین اساس شیخ الرئيس «هر چه را از قدما پسندید و بر او ثابت شد، در روش

۱. علامه حسن زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، ص ۵۰

۲. سعدالدین وراورینی، مرزبان نامه، به کوشش: دکتر خلیل خطیب رهبر، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۸۰، چاپ هفتم، ص ۳۱۱.

۳. براین مگی، مرگذشت فلسفه، ترجمه: حسن کامشاد، تهران، نشر نی، ۱۳۸۷، چاپ دوم، ص ۶۹.

خود گنجاند، و با همه تعلق خود به ارسطو و پیروان او از تأثیر افلاطونیان جدید نیز برکنار نماند و از فارابی هم در منطق تا اندازه‌ای پیروی کرده، و در نظریه معرفت و همچنین در کلیات مسائل الهیات، تحت تأثیر او قرار گرفته است.^(۱)

البته بیان این نکته در اینجا بسیار در خور توجه است، که شیخ الرئيس هیچ یک از اندیشه‌های بزرگان پیش از خود را بدون تأمل و تعقل کافی و اجتهاد شخصی نپذیرفت، و پذیرش مایه‌های علمی پیشینیان از سوی او نه از روی انفعال که همراه با استنباط و بررسی دقیق و اندیشمندانه بوده است. همانگونه که خود در این باره می‌گوید:

«اما کسانی که بعد از [ارسطو] آمدند قدرت و توانایی این معنی را نداشتند که خود را از قید آن علوم میراثی رهایی بخشند، خود در صدد تفهّم و تعقل برآیند؛ و روزگار را در تفهّم مطالب و مسائلی که ارسطو به خوبی درک کرده بود مصروف داشتند و تعصب ورزیدند... چنین اشخاصی عمر خود را مشغول به علوم گذشتگان می‌کردند، و آنان را فرصتی و مهلتی برای به کار انداختن عقلشان نبود، و نتوانستند عقل خود را بکار اندازند؛ و در تنقیح مسائل بکوشند، با آنکه ممکن بود خود توجه کرده و دریافته باشند که می‌توانستند مسائل خاصی را طرد و به جای آنها مسائلی دیگر مطرح سازند، و یا توجه کنند که اصلاح و تنقیح برخی از این مسائل لازم باشد.^(۲)»

باری «ابن سینا بسیار سریع به استقلال فکر دست یافت... و به هیچ یک از تعلیمات و آموزه‌هایی که با آنها آشنا شده بود نچسبید. از اینجاست که [گاهی] ردّ مکاتب نوافلاطونی و ارسطویی و نوافلاطونی و جالینوسی و فارابی و سایر اندیشه‌های یونانی و اسلامی را می‌توان در نظام فکری او پی گرفت. نظام فکری او

۱. دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. تهران، مجید، ۱۳۸۴ چاپ اول، ص ۲۷۴.

۲. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، صص ۲۷۹ و ۲۸۰ به نقل از: ابوعلی سینا، منطق

المشرقین، ص ۳.

بی نظیر است و نمی توان گفت که او بزرگ یکی از مکاتب بالاست. حتی شفا، که گرایش ارسطویی قوی [او را] منعکس می کند، چنانکه گفته اند، کاملاً ارسطویی نیست.^(۱)

۸ تأثیر شیخ الرئيس بر آیندگان

شوپنهاور گفته است: «نویسندگان را می توان به شهابها و سیاره ها و ستاره های ثابت تشبیه کرد. گروه نخست فقط تأثیری زودگذر دارند. همین که بر می آیند، برای همیشه ناپدید می شوند. دومین گروه مانند سیاره ها هستند که حوزه تأثیرشان محدود به همسفرانشان (معاصرانشان) است. اینان هم پس از چندی ناپدید می شوند. اما گروه سوم چون ستارگان هستند. در آسمان استوار ایستاده اند، و با نور خود می درخشند، و همه قرن ها را به تساوی تحت سیطره خود می گیرند.»^(۲)

بی گمان شیخ الرئيس مصداق آشکار گروه سوم است که پس از هزار سال، همچنان فروغ اندیشه ها و آثار علمی او فرا راه قافله انسانها را روشن می دارد، و به اندیشه های جویای نور، روشنایی می بخشد. به تعبیر جبران خلیل جبران: «فروغ ستارگانی که هزاران سال پیش خاموش گردیدند، هنوز به ما می رسد. مردان بزرگی نیز که صدها سال پیش مرده، اما هنوز ما را با پرتوهای [اندیشه] و منش والای خویش روشنایی می بخشد، همین گونه اند.»^(۳)

چنانکه می دانیم «عالم» [بودن] یکی از ویژگی های خداوند است، و بر این

۱. تاریخ فلسفه اسلامی، زیر نظر دکتر سید حسین نصر و دکتر الیور لیمن، تهران، حکمت ۱۳۸۶ چاپ اول، ج ۱، ص ۴۰۰.

۲. محمد اسفندیاری، کتاب پژوهی، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۵ چاپ اول، صص ۳۴۷ و ۳۴۸ به نقل از: شوپنهاور، کتاب و نویسندگی، ترجمه: کامران فانی، ج ۳، ص ۱۳۱.

۳. جبران خلیل جبران، صدای سخن عشق، ترجمه و بهره گیری آزاد: فرامرز جواهری نیا، تهران، بدیبه، ۱۳۸۱، چاپ اول، ص ۲۶۵.

اساس هر انسانی که آید؛ دار پروردگار در علم و دانش شود، جاودانگی می یابد؛ چرا که خداوند ابدی است، و هر که نیز به رنگ او درآید جاودانه خواهد شد. و از این رهگذر است که حضرت علی علیه السلام در حدیثی زیبا می فرماید: «العلماء باقون ما بقی الدهر» دانشمندان چندان که روزگار پاید، پاینده اند.^(۱)

شیخ الرئیس نیز مصداقی از این سخن حضرت علی علیه السلام بود، که جاودانه شد؛ چرا که زیبایی علم هر جا تجلی یابد، اندیشه ها را به تعظیم و ا می دارد، و جانهای تشنه علم را مجذوب خویش می سازد، و در اثر همین تأثیرپذیری جانهای جویای علم از علوم عالمان پیشین، دانش آنان تحصیل، تدریس، مباحثه و مکتوب می شود، و در نتیجه از نسلی به نسل دیگر و از سرزمینی به سرزمینی دیگر، انتقال می یابد، و همانند جوی آب، راه خود را حتی در درون سنگلاخ ها و فراز و نشیب روزگار پیدا می کند، و به دریای جاودانگی می پیوندند.

اندیشه های علمی و عرفانی شیخ الرئیس، تنها بزرگان علمی مشرق را متأثر از خود نساخت، بلکه دامنه آن تا غرب نیز گسترده شده، و آن دیار را نیز از آبشخور خود سیراب نمود.

«نظریات علمی و فلسفی ابن سینا از قرن دوازدهم میلادی به بعد در مراکز علمی اروپا تأثیر داشته و شهرهای «سالرنو» و «مونپلیه»، بیشتر، از پزشکی ابن سینا، و «پاریس» و «اکسفورد»، بیشتر، از فلسفه او تأثیر پذیرفته است. نیز ابن سینا به وضوح در نوشته های «ویلیام اوورنی» و «راجر بیکن» مشهود است؛ که او را بر «ابن رشد» ترجیح می داده اند؛ و همچنین است تأثیر او در «آلبرتوس ماگنوس» و در «سن توما» که برهان سوم وی برای اثبات خدا اصولاً از ابن سیناست. ابن سینا روی هم رفته، تقریباً در همه مکتبها از لحاظ علمی یا فلسفی سهمی داشته است. پژوهشهای «اتین ژیلسون» آشکارا ثابت کرده است که یک «مکتب اگوستینی ابن سبنایی شده»

و جود داشته است که شاید نماینده برجسته آن «گیوم اوورنی» بوده باشد. در قرن دوازدهم میلادی مجموعه آثار ابن سینا یک جهان‌شناسی الهی در دسترس جهان مغرب زمین قرار داده، و حتی سبب شده بود که فرشته‌شناسی «دیونی سیوسی» که مدت‌ها شناخته غربیان بود، بتواند در پرتو یک جهان‌شناسی جدید، تفسیر و تعبیر شود.^(۱) «برتراند راسل» نیز می‌نویسد: «ابن سینا مؤلف دایرة المعارفی است که مشرق زمین به سبب دشمنی‌هایی، تقریباً از آن بی‌خبر مانده [بود] ولی به واسطه ترجمه‌های لاتینی آن، در غرب مؤثر افتاد.^(۲)»

«تمایزی را که «ابن سینا» در مبحث عدالت الهی - به طور مثال - بین شرفی نفس و شرف برای دیگران قایل بود، «آکویناس» از «ابن سینا» و «سو آرز» از «آکویناس» اقتباس کرد. با وجود این، چون آثار ابن سینا به اندازه کافی در غرب شناخته شده نبود، ابداع تمایز مذکور در غرب به حساب «آکویناس» گذاشته شد. علاوه بر این، دو برهان از براهین معروف «آکویناس» در اثبات وجود خدا، یعنی برهان‌های مبتنی بر قابلیت و امکان، و همچنین تمایزی که او بین وجود و ماهیت مطرح می‌کند، همه از ابن سینا اقتباس شده است. ارجاعاتی که «آکویناس» در وجود و ماهیت و در جاهای دیگر به ابن سینا دارد، به اندازه کافی نشان‌دهنده تأثیر «ابن سینا» بر این فیلسوف و متکلم برجسته مسیحی‌ای است که اندیشه‌هایش این چنین مدتی طولانی در فکر غربی فراگیر شده است. «گاندیسالینوس» و «آلبرت کبیر» نیز از جمله متفکران غربی هستند که آثارشان عناصری از اندیشه‌های ابن سینا را به ویژه در خصوص ماهیت نفس انسان به خوبی منعکس می‌کنند.^(۳)

۱. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، صص ۵۰ و ۵۱.

۲. برتراند راسل، تاریخ فلسفه غرب، ج ۱، ص ۵۹۵.

۳. دکتر سید حسین نصر و دکتر البورلین، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، صص ۳۱۵ و ۳۱۶.

۹. واپسین سخن

سخن آخر اینکه: در کنار ادب ورزی به پیشگاه بزرگان حکمت و فلسفه و عرفان، اندکی گستاخی نیز لازم است. ادب، تا سبب شود حرمت و جایگاه والای آنان پاس داشته شود؛ و گستاخی، تا دست‌مایه‌های علمی و معنوی آنها را ختم دستاوردهای بشری نیانگاریم، و در نتیجه با توقف در مرغزار اندیشه‌های آنان به ایستایی و رکود گرفتار نشویم، بلکه با استفاده از اندیشه‌های آنان به دنبال کشف افق‌های تازه و نو در فضای دانش و اندیشه باشیم. و اساساً نوآوری و شکوفایی‌های علمی، در گرو استفاده از اندیشه‌های پیشینیان و آنگاه گذر از اندیشه‌های آنان و ورود به سرزمین‌های ناشناخته دانش است. به تعبیر «برتراند راسل»:

«علم وقتی شروع به پیشرفت کرد که دکارت در روش ارسطویی شک کرد و آنرا کنار گذاشت.^(۱)»

ارسطو درس اول را به ما داد

چرا در درس اول مانده‌ای باز

بی‌گمان دریای دانش، ناپیدا کران است، و ژرفای علم پایان‌ناپذیر؛ و کسی را نرسد که بر آن گمان باشد که به همه دانشها دست یافته و تمامی علوم را از آن خود ساخته است. و این است اعتراف نابغه بزرگ شرق، فیلسوف عظیم الشان جناب شیخ الرئيس ابوعلی سینا:

دل گرچه در این بادیه بسیار شتافت

یک موی ندانست ولی موی شکافت

اندر دل من هزار خورشید بتافت

آخر به کمال ذره‌ای دست نیافت^(۲)

و السلام

۱۳۸۸/۳/۹

سید محمود طاهری

۱. به نقل از: دکتر علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفه ایرانی، تهران، زوار، ۱۳۸۱، ص ۵۹.

۲) سید احمد بهشتی شیرازی، رباعی نامه، تهران، روزنه، ۱۳۷۲، چاپ اول، ص ۳.

۱. پرداختن به چنین کاری سترگ، خطر کردن است؛ پس ارتکاب لغزش در انجام این کار از سوی شخص بی بضاعتی چون اینجانب، طبیعی می‌نماید. از این رهگذر، بسی موجب خرسندی و سپاسگزاری خواهد بود، اگر صاحب نظران، لغزشهای این جانب را متذکر شوند.

۲. همه منابع فلسفی، عرفانی، تفسیری و ادبی که در این مجموعه در پاورقی آورده شده است، با مراجعه مستقیم به این منابع و بدون استفاده از نرم‌افزار بوده است. و اما منابع روایی، به استثناء چند منبع، که با مراجعه مستقیم به آنها آدرس داده شده، بیشتر این منابع با استفاده از نرم‌افزار، معرفی گردیده است.

۳. جهت حفظ امانتداری، توجه به این نکته لازم است که: در پاورقی این مجموعه، مطالبی که در داخل کروشه ([]) آورده شده است، از این جانب و بقیه، مربوط به مترجم‌های این رسائل می‌باشد.

۴. از جناب استاد حاج آقا «محمود نجفی» که توصیه و پیگیری انجام این کار مبارک، و واگذاری بخش عمده این «مجموعه رسائل» به این جانب، از سوی ایشان بوده است، قدردانی و سپاسگزاری می‌نمایم. نیز از جناب آقای مجید دستیاری که ترجمه رساله: «الشفاء من خوف الموت و معالجة الاغتمام به» را در اختیار این جانب قرار داد، قدردانی می‌شود. همچنین از مدیر محترم انتشارات «آیت اشراق» جناب آقای «محسن سید تاج‌الدینی» که همه مراحل چاپ تا نشر این رسائل به همت و حوصله و تلاش ایشان انجام پذیرفت، سپاسگزارم، و از خداوند بزرگ توفیقات روزافزون ایشان را در راه گسترش و اعتلای فرهنگ اسلامی خواهان می‌باشم.

سید محمود طاهری

مبدأ و معاد



ترجمہ
محمود شہابی



مقدمه مترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، مؤلف این کتاب (المبدأ والمعاد)، که به راستی از نوادر دوران و مفاخر ایران و جهان است، در شرح حالش رسائل و کتبی متعدد تألیف شده و به چاپ هم رسیده است.

نویسنده نیز به عنوان مقدمه بر کتاب نفس او (روان‌شناسی) که در سال ۱۳۱۵ شمسی هجری در تهران چاپ شده، شرحی در معرفی عظمت مقام علمی و قوت استعداد خدا داد شیخ نوشته‌ام.

به علاوه به مناسبت توجهی که از شیخ در عالم رؤیا به من شده، و سالها بعد پس از چاپ آن مقدمه، در عالم بیداری تحقق یافت، در نظر گرفتم به جبران آن توجه، کتابی در شرح زندگی آن بزرگ مرد بنویسیم و در آن کتاب از خلال کتب و آثار متنوع و متعدد خودش، شمه‌ای که معرف مقام شامخ و راسخ او در علم باشد، استخراج کنم و در حقیقت، نیروی علم او را به وسیله کلمات علمی وی ارائه دهم و قدرت فکر، کثرت اطلاع، وفور احاطه، سعه صدر، دقت نظر، متانت رأی، حدت ذهن، قوت عقل، سرعت هوش، اتقان عقیده، جودت بیان، حسن سلیقه، بلندی و سرشاری قریحه، علو همست، انصاف علمی و بالجمله صفات عالی و کمالات بارزه‌اش را از روی آثار و به وساطت رشحات افکارش در منظر توجه و مطالعه خواستاران و خوانندگان، مدلل و مجسم سازم.

به مناسبت تحصیل این غرض، از نوبه مراجعه و مطالعه کتب شیخ پرداختم و حتی برای سهولت نیل به مقصود، برای بعضی از کتب شیخ مانند «شفاء» فهرستی منظم ترتیب دادم

و تحت عنوان «پور سینا در گفتارش»، تألیف کتاب را آغاز کردم که گرچه تا کنون اشتغالات دیگر نگذاشته است آن کار را تعقیب کنم و آن خدمت را به انجام رسانم، لیکن با اتکا به عنایت کامل و فیض عمیم حق - جَلَّتْ أَلَاؤُهُ - که هماره در همه شؤون حیات، همراهم بوده و هست امیدوارم که روزی تعقیب و تمیم آن تألیف را، چنانکه شایسته مقام و بایسته حقوق عظام اوست، به واسطه گفتار پر مغز و مطالب نغز خودش بشناسانم.

اینک در آغاز این ترجمه، پس، درباره این تألیف نفیس شیخ که اصل این ترجمه است، شمه‌ای به اختصار می‌آورد و شرح حال مؤلف کتاب را بر آنچه در گذشته نوشته [به] اختصار؛ و هم توفیق آینده را امیدوار است.

نویسنده از هنگامی که با فلسفه آشنا شد و در محضر استادانی بزرگوار مانند فیلسوف عارف، مرحوم آقا بزرگ خراسانی^(۱) به اندازه ظرف کوچک استعداد خود استفاده می‌کرد، نخست در کتاب شرح محقق طوسی^(۲) بر اشارات و تنبیهات شیخ^(۳) (ذیل نمط

[۱] عالم جامع، فیلسوف فاضل و زاهد راستین، آقا بزرگ حکیم خراسانی (وفات: ۱۲۵۵ ق) دروس مفدماتی را نزد آقا شیخ موسی منطقی معروف، فقه و اصول را از میرزا محمدباقر شفتی و دروس معقول را از میرزا محمد شادم‌باشی فراگرفت و پس از تکمیل رشته منقول و معقول در خراسان، به تهران مسافرت فرموده مدتی نیز در درس آقا میرزا حکیم جلوه و میرزا ابراهیم گیلانی اشکوری، محشی مصباح الأنس شرکت جسته است. وی مدت ۲۲ سال - از سال ۱۳۳۳ هـ ق تا ۱۳۵۵ که سال وفات ایشان بود - به تدریس مشغول بود.

کتب تدریس وی عبارت بود از: شرح لمعه - به عنوان درس خارج -؛ و همه کتب معقول، همانند: شرح فوشچی بر تجرید، شرح خواجه بر اشارات شیخ الرئیس، شوارق، شواهد الربوبیه، مبدأ و معاد، شرح هدایه ملاصدرا، شرح منظومه ملاهادی سبزواری و اسفار ملاصدرا و ...

(محمدرضا حکیمی، عقل سرخ، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳، چاپ اول، صص ۹۲ تا ۹۴ به نقل از: غلامرضا ریاضی، دانش‌وران خراسان، صص ۲۲۸ تا ۲۳۰)

[۲] محقق طوسی (خواجه نصیرالدین طوسی) (۵۹۷ - ۶۷۲)، دانشمند و فیلسوف شیعه ایرانی، از بزرگترین ریاضیون و منجمین اسلام است که رصدخانه‌ای نیز در مراغه بنا نهاد. وی تألیفات زیادی دارد که بیشتر آنها به زبان عربی و برخی به زبان فارسی است، که در درجه اول تألیفات، ریاضی و نجومی؛ و بعد در علم کلام (خاصه تجرید الکلام که علامه حلی و ملا عبدالعلی بیرجندی و دیگران شرح کرده‌اند) و بالاخره شرح آثار فلسفی قدما (به ویژه شرح اشارات ابوعلی سینا) است.

هشتم که در بیان بهجت و سعادت تدوین شده) به نام کتاب مبدأ و معاد بر خوردم و مطالعه قسمتی از آن را که خواجه طوسی بدین عبارت آورده است: «أما المذهب الأول فقد أشار إليه الشيخ في كتاب المبدأ والمعاد وذكر أن بعض أهل العلم ممن لا يجازف في ما يقول - وأظنه يريد الفارابي^(۱) - قال قولاً ممكناً وهو أن^(۲) ... [اما مذهب اول، پس به تحقیق اشاره کرد به آن، شیخ [الرئیس] در کتاب مبدأ و معاد، و ذکر کرد: بعضی از اهل علم، از کسانی که اهل گرافه گویی نیستند - و گمان می‌کنم، فارابی را اراده کرده باشد - سخن ممکن گفتی است و آن اینکه ...]». توفیق یافتم و شوق استفاده از آن کتاب را در خود احساس کردم و از آن پس در کتاب قبسات میرداماد^(۳) که با همه اینکه کتب میر به واسطه اسلوب خاص عبارت که

از آثار او اینهاست: تنقیح هندسه اقلیدس، معروف به تحریر اقلیدس؛ تذکرة نصیریه در حیث: تحریر مجسطی؛ بیست باب در معرفت اسطرلاب؛ معیار الاشعار در عروض فارسی؛ اخلاق ناصری؛ و اوصاف الاشراف در اخلاق (غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، تهران: امیرکبیر، چاپ سوم، ۱۳۸۳: ج ۲، بخش دوم ص ۳۳۰-۳۳۱)

(۱) ابرنصر فارابی ملقب به معلم ثانی (۲۵۹ - ۳۳۹ هـ. ق) فیلسوف و مؤسس فلسفه اسلامی است که به خاندانی سرشناس، تعلق داشت.

برخی آثار او عبارت است از: العبارة در تفسیر ارغنون؛ فی اغراض فلسفة افلاطون و ارسطو؛ آراء أهل المدينة الفاضلة؛ فصول المدنی؛ السياسة المدنیة؛ احصاء المعلوم؛ الجمع بین رأی الحکیمین؛ فصوص الحکم؛ شرح کتاب البرهان؛ المعادن؛ النفس؛ الصحة و المرض؛ و حركة الحيوان. (دایرة المعارف شیع، زیر نظر: احمد صدر حاج سید جوادی، بهاء الدین خرمشاهی، کامران فانی، تهران: نشر شهید سعید مجتبی، ۱۳۸۶، چاپ اول، ج ۱۲، صص ۱۶۱ و ۱۶۲)

(۲) ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، و قطب الدین رازی، قم: النشر البلاغة، ۱۳۷۵، چاپ اول، ج ۳، ص ۳۵۵.

(۳) میر محمدباقر شمس الدین محمد استرآبادی، مشهور به میرداماد (وفات ۱۰۴۱ هـ ق) فقیه و حکیم و عارف شیعی مذهب بود که چون پدرش، داماد محقق ثانی بود به داماد، شهرت یافت، و این شهرت پس از مرگ او به عنوان لقب به پسرش منتقل شد. ملاصدرا از شاگردان میرداماد بود.

وی آثار بسیار در حکمت و کلام و فقه و تفسیر، تألیف کرد، است که از آن جمله است: التقديسات در حکمت الهی، در رد شبهه ابن کمونه؛ سدرۃ المنتهی در تفسیر قرآن؛ قبسات در حکمت؛ و حاشیه‌هایی بر کتابهای کافی و استبصار و رجال کشی. وی یک مثنوی نیز به فارسی دارد به نام مشرق الانوار، که به سبک و بحر و وزن مخزن الاسرار نظامی سروده است. (غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۲، ص بخش دوم، ص ۲۹۵۳)

موجب دشواری فهم مقاصد است، مهجور می بود و تا حدی فهمش نامیسور، به حکم «الانسان حریض علی ما مُنع» از آن کتب خوشم می آمد و به خصوص کتاب قبسات میر را که به چاپ رسیده و در دسترس بود زیاد مورد مراجعه و مطالعه قرار می دادم و از آن استفاده، و فهم آن که در ابتدا دشوار می نمود لذت می بردم. میرداماد در آن کتاب از کتب شیخ مانند شفاء و نجات و تعلیقات و مبدأ و معاد زیاد نقل کرده و عین عبارات آنها را آورده است.

نام کتاب مبدأ و معاد و مطالب منقول از آن، ذوق دانش خواهی را تأیید و شوقم را به تحصیل کتاب، تأکید کرد.

در اواخر سال یکهزار و سیصد و چهل و هشت هجری قمری (یکهزار و سیصد و هشت شمسی) هنگامی که پس از چند سال توقف در شهر اصفهان و اشتغال به استفاده و افاده؛ بر حرکت از آن شهر عازم بودم، کتاب مطلوب چند ساله خود را نزد دوستی از دوستان علمی دیدم. پس کتاب را برای نسخه برداری به صورت امانت گرفتم و به قصد چند ماه توقف در قم، بدان شهر رهسپار شدم.

باری از همان اوایل ورود به تحصیل، همیشه سلیقه ام این بود که خودم چیزهایی فراهم آورم و لبّ اللباب و عصارة ادواق و نقاوة آراء و افکار و ولیده عقول و گزیده اقوال فحول را، خواه از زبان اساتید خویش و خواه از بیان اساطین پیش، به اسلوبی که با زمان، مکان، اوضاع، احوال، ظروف و مقتضیات این عصر، متناسب بنماید صورت تألیف دهم و در دسترس پژوهندگان علم و معرفت بگذارم. از این رو کمتر ذوق استنساخ کتب، در من می بود و به راستی - اشتباه باشد یا به صواب - این کار را مایه تضییع عمر و ناصواب می پنداشتم.

با وجود این، علاقه شدید به این کتاب، وادارم ساخت که از سلیقه خویش دست بردارم و بر خلاف عادت و نظر، به استنساخ بپردازم. وقتی دست به کار شدم به زودی دریافتم که غلط در آن نسخه فراوان است و چون تعهد شده بود که نسخه، زود به صاحبش برگردانده شود، اصلاح آنها در طی استنساخ، غیر قابل امکان [بود]. به امید اینکه بعد نسخه ای دیگر به دست آورم یا خود مجال به هم رسانم و به سلیقه، آن را تصحیح کنم با همان وضعی که داشت (مگر در مواردی که غلط آن بسیار ظاهر بود و تصحیح آن دقت نمی خواست و معطلی

اش...): نسخه‌ای از روی کتاب برگرفتم و گاهی که مجال مطالعه به هم می‌رسید، بسا که مواردی جزئی از آن، اصلاح می‌شد. و گاهی هم با مقابله با نجات و شفاء در مواردی که مطلبی به یک عبارت در دو کتاب یا به چند در هر سه کتاب آورده شده بود تا حدی عمل تصحیح انجام می‌یافت.

به چند نسخه از کتاب در تهران برخورددم که با تطبیق و مقابله معلوم شد در موارد زیاد باید آنها از روی نسخه این جانب تصحیح شود در عین حال از آنها نیز استفاده شد و بعضی از موارد که در آنها صحیح آورده شده و در این نسخه غلط بود تصحیح گردید.

تا اینکه چند سال پیش که بنا شد دانشگاه، ترجمه این کتاب را به چاپ رساند، جهدی بیشتر برای تصحیح آن لازم افتاد. تابستان که به خراسان مشرف بودم چهار نسخه در کتابخانه آستان قدس، موجود دیدم که یکی از آنها نسخه قدیمی و شاید تاریخ کتابت آن در حدود قرن ششم یا هفتم بود. تاریخ سه نسخه دیگر، جدید و ظاهر بعضی از آنها اصل بعضی دیگر بود. به هر حال با اینکه حتی قدیمی ترین نسخه‌ها نیز به کلی از غلط مصون نبود، مقابله با آنها موجب تصحیح بسیاری از اغلاط گردید و نسخه این جانب که حتی در یک مورد، یک فصل، افتاده داشت، تقریباً به طور کامل تصحیح شد و چون نسخه قدیمی آستان قدس از دیگر نسخه‌ها صحیح تر بود، در ترجمه، اصل قرار داده شد.

این کتاب شیخ گرچه نسبت به برخی از کتب او مختصر است لیکن بسیار منظم و بر مطالبی دقیق و در عین حال مدلل و مسلم، مشتمل است. شیخ در این کتاب گاهی عقیده و رأیی را از خود آورده و تصریح کرده است که آن رأی از مختصات اوست. چنانکه در فصل مربوط به بحث از حرکت افلاک گفته است: «ومقولة الوضع قد يقع فيها حركة كما تقع في الكم والكيف إلا أن الأوائل لم يذكره والفيلسوف إذا عدّ في السماع الطبيعي المقولات التي يقع فيها الحركة لم يتعرض للوضع وقد سنع لي في ما اختص به من الرأي أن هذه الحركة ليست أينية ولكنها وضعية»^(۱) ... [و مقوله «وضع»، همانا در او حرکت واقع می‌گردد، همان

[۱] ابن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران ۱۳۶۳، چاپ اول، ص ۶۹.]

گونه که در «کم» و «کیف» واقع می‌شود؛ جز اینکه فرزندگان پیشین این را یاد نکرده‌اند؛ فیلسوف هم آنجا که در سماع طبیعی، مقولاتی را که حرکت در آنها وقوع می‌یابد برشمرده، متعرض مقوله «وضع» نگردیده است. از جمله آراء و عقائدی که به من اختصاص دارد این است که این حرکت در «این» نیست بلکه در «وضع» است ... [۱].

از مطالبی که بی‌مناسبت نیست در اینجا آورده شود این است که: بسیار اتفاق می‌افتد که عبارت یک صفحه از این کتاب، یا متجاوز، عین آن است در شفا یا نجات یا هر دو، بی‌آنکه یک کلمه یا یک حرف، کم و زیاد یا پس و پیش داشته باشد. و شاید خود این، یکی از دلایل قوت حافظه شیخ و پختگی او در علم باشد؛ و گرنه بسیار دور است که گفته شود شیخ در موقع نوشتن یکی از این کتب، کتاب دیگر را جلو خود می‌گذاشته و عین عبارات آن را در این کتاب می‌آورده، بی‌آنکه به طور تلویح یا تصریح، این عمل را بفهماند و نسبت به نقل از کتاب دیگر خود، اظهاری بکند.

در پایان مقدمه از خوانندگان دانشمند این ترجمه انتظار دارد اگر اشتباه یا غلطی در آن به نظر آورند، با اعاده نظر، از اصلاح دریغ نفرمایند.

والسلام علی من اتبع الحق

محمود شهابی خراسانی

بسم الله الرحمن الرحيم

خدای تعالی شأنه را سپاس، چنانکه سزد؛ و بر او ثناء، بدان گونه که شاید؛ و درود بر بهترین آفریدگانش، محمد مصطفی ﷺ و بر همه آل و تبار او باد.

همانا نزدیکی به شیخ جلیل، ابو احمد محمد بن ابراهیم، را می خواهم در این کتاب، که حقیقت آراء و عقاید اهل تحصیل از مشائیان درباره آغاز و انجام (مبدأ و معاد) است آشکار سازم. پس در این کتاب، ثمره دو دانش بزرگ است: یکی آن دانش که به نام مابعدالطبیعه خوانده شده؛ و آن یک، دانشی است که به عنوان طبیعیات، موسوم گردیده است. چه، ثمره علم مابعدالطبیعه، قسمتی از آن است که به نام اثولوجیا شناخته شده و درباره مبدأ نخست و نسبت موجودات به او، به ترتیبی که آنها را هست گفتگو به میان می آید؛ و ثمره دانش طبیعیات آن است که نفس، بقا و معاد آن شناخته شود.

در این کتاب، سه گفتار است بدین روش:

گفتار نخست: در اثبات نخستین مبدأ موجودات و یگانگی وی و شمردن صفاتی که او را در خور، و شایسته است.

گفتار دوم: در بیان چگونگی ترتیب فیضان هستی از هستی او، از نخستین موجودی که فیض هستی از وی دریافت، تا آخرین موجودی که از آن پس به هستی رسیده است.

گفتار سوم: در بیان جاوید بودن نفس انسانی، و سعادت حقیقی اخروی

و سعادت غیر حقیقی و هم شقاوت اخروی و شقاوت، غیر حقیقی

و در این سه گفتار چنان سزاوار است که آنچه را مشائیان نهفته و سر بسته گفته‌اند، روشن و شکفته سازم و هر چه را مکتوم و پوشیده آورده‌اند، هویدا و آشکار کنم و اندیشه‌های پراکنده آنان را فراهم آورم و سخنان مجمل ایشان را بسط دهم. و ناگزیر این کار به اندازه‌گشایش اندک، و توانایی کمی که مانند من، کسی راست، سامان خواهد یافت. آری کسی که مانند من دچار باشد به انقراض زمان دانشمندان و انصراف همته‌ها از حکمت به سوی هدفهایی پراکنده؛ و به توجه خشم بر کسانی که بهره‌ای از حقیقت دریافته؛ و به نادرستی جدّ و سستی عزم و به گرفتاری محتتهای روزگار و حوادث زمان؛ توانایی‌اش کم و گشایش کارش کوتاه است؛ به هر حال حول و قوت به خدا و یاری و اعانت از اوست.

در تعریف واجب الوجود و ممکن الوجود

همانا وجودی، واجب است که از فرض نبودش، محال لازم آید، و وجودی ممکن است که از فرض بود یا نبودش محال لازم نیاید. پس واجب الوجود، موجودی است که وجودش ضرورت دارد و ممکن الوجود موجودی است که آن را به وجهی ضرورتی نیست؛ یعنی نه وجودش ضرورت دارد و نه عدمش.^(۱)

این است آنچه از لفظ «ممكن الوجود» در این موضع، مقصود است لیکن این لفظ، در مواضعی دیگر بر معانی دیگر، اطلاق می شود؛ مانند اینکه به آنچه در مرحله قوه باشد، ممکن گفته می شود و هم بر چیزی که وجود آن صحیح باشد، ممکن اطلاق می گردد، و این معانی هم، در علم منطق به تفصیل، آورده شده است. و آنچه وجود آن، واجب است؛ یا وجوبش، به ذات خود اوست، یا به ذات

(۱) در نسخه قدیم متعلق به آستان قدس، عدد فصول این مقاله و هم عدد هر فصلی از آن فصول آورده نشده، لیکن در بعضی از نسخه های دیگر عبارت چنین است: «المقالة الأولى اثنان وخمسون فصلاً» و «الفصل الأول». بعضی نسخه ها هم محل اعداد را در فصول خالی گذاشته است؛ به هر حال در ترجمه از این لحاظ همان نسخه قدیم رعایت شد.

(۲) در این باره بگردید به: ۱. ابن سینا، النجات، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹، ص ۵۴۶؛ ۲. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۱۸ (نمط چهارم)؛ ۳. ابن سینا، الالهيات من كتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول، ۱۳۷۶، صص ۴۹ تا ۵۵؛ ۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، چاپ سوم، ۱۳۸۲، صص ۱۵۹ و ۱۶۰؛ ۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تعلیقات: ملاهادی سبزواری، تصحیح و تحقیق: دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۳، ج ۱، صص ۹۹ تا ۱۰۹؛ ۶. ملا عبدالله زنوزی، لمعات الهیة، مقدمه و تصحیح: استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۱، صص ۹ و ۱۰.

خود نیست. واجب الوجود به ذات، آن است که به استناد ذات خویش و به خودی خود، نه برای چیزی دیگر - هر چه باشد - فرض نبودنش محال است؛ و واجب الوجود به غیر، آن است که به لحاظ چیزی دیگر - هر چه باشد - نه به ذات خود، واجب گردیده است؛ چنان که چهار بودن، وجودش، واجب است لیکن نه به ذات خود؛ بلکه در آن هنگام که دو تا دو با هم فرض شود و همچنین احراق و احتراق را وجود، واجب است نه به خودی خود و به اقتضای ذات؛ لیکن در آن دم که تلاقی قوه فاعله به طبع، با قوه متفعله به طبع (مُحرقة و محترقه) و برخورد آنها به هم، فرض شود.

۲

در اینکه نمی‌شود واجب الوجود، هم به خود و هم به غیر، با هم واجب باشد^(۱) روا نیست که وجوب وجود برای یک چیز، هم به ذات خود و هم به غیر استناد داشته باشد؛ چه اگر آن غیر، از میان بر داشته شود یا اینکه وجودش مورد اعتبار و لحاظ نگردد از دو راه بیرون نیست: یا وجوب وجود آن چیز، به ذات خود پابرجا و برقرار است، پس به غیر استناد نداشته؛ و یا از میان می‌رود، پس خودش را در وجوب وجود خویش تأثیری نبرده، پس غیر بوده که او را واجب ساخته است.

۳

در اینکه واجب الوجود به غیر، ممکن الوجود به ذات است^(۲) هر چیز که وجودش به سبب غیر، واجب باشد، به خودی خود و به حسب ذات، ممکن است. زیرا آنچه وجوبش به واسطه غیر است، پس وجوب وجودش، تابع اضافه و نسبتی است؛ و روشن است که اضافه و نسبت را اعتباری است و ذاتی

[۱] در این باره نگاه کنید به: ابن سینا، النجات، ص ۵۴۷.

[۲] نمونه را بنگرید: ۱. ابن سینا، النجات، ص ۵۴۹؛ ۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح

و تعلیق: دکتر غلامرضا اعوانی، ج ۱، صص ۱۱۱ و ۱۱۲.]

را که آن اضافه و نسبت را دارد اعتباری دیگر؛ چه، ذات هر چیز، غیر از اضافه و ارتباط آن چیز است، و وجوب وجود آن چیز به اعتبار این نسبت و اضافه پدید می‌آید. پس آن چیز به اعتبار اصل ذات خود، یا وجوب وجود را اقتضا دارد، یا امکان وجوب را [و] یا امتناع وجود را. نمی‌شود ذاتش به خودی خود، امتناع را اقتضا کند؛ زیرا آنچه به حسب ذات خود، وجودش ممتنع باشد، از هیچ راه به هستی نمی‌رسد، نه از راه ذات خود و نه به واسطه غیر؛ و هم نمی‌شود که ذات به خودی خود، وجوب را اقتضا کند زیرا چنان که گفتیم آنچه به حسب ذات خویش واجب است، محال است به واسطه غیر واجب باشد. پس ناگزیر باید گفته شود که به اعتبار ذات خود «ممکن الوجود» و به اعتبار ارتباط و انتساب به غیر، «واجب الوجود»؛ و به اعتبار قطع نسبت و ربط از آن غیر، «ممتنع الوجود» است، و خود ذات به خودی خود، بی آنکه شرطی به آن انضمام یابد، ممکن الوجود است. پس دانسته شد که هر چه وجودش به واسطه غیر خود، واجب گردد، به حسب ذات خود ممکن است.

۴

در اینکه آنچه وجودش به حسب ذات خود ممکن است، به هستی نمی‌رسد

مگر هنگامی که وجودش به سبب غیر، واجب گردد^(۱)

این قضیه بدین گونه انعکاس می‌یابد که: هر چه به ذات خود، ممکن است، اگر به هستی رسد، وجودش به غیر خود، واجب است؛ زیرا از دو راه بیرون نیست: یا می‌شود وجودی برای آن به فعل آید یا نه. راه دوم محال است چرا که وجودش، ممتنع خواهد بود؛ پس باید راه نخست را گرفت؛ و بر این فرض، یا وجود آن،

(۱) در این باره ملاحظه فرمایید: ۱. ابن سینا، النجات، صص ۵۴۸ و ۵۴۹؛ ۲. مجموعه مصنفات شمیغ اشراق (شهاب‌الدین سهروردی)، تصحیح: سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم، ج ۳، ص ۱۲۵.

واجب می‌گردد یا نه؛ اگر وجودش واجب نگردد، هنوز بر حال امکان خود، باقی است و هستی آن را از نیستی، امتیازی نیست و این حالت با حالت نخست فرقی ندارد؛ چه، از این پیش، هستی آن ممکن بود [و] اکنون نیز چنان است که بوده و تغییری به هم نرسیده؛ و اگر چنین فرض شود که حالتی از نو پدید آمده، این پرسش که وجود فعلی آن حالت، ممکن است یا واجب، به جا خواهد بود. پس اگر آن حالت را هستی، ممکن باشد، از پیش هم این امکان را می‌داشته، پس چیزی تازه پدید نیامده، و اگر وجود آن حالت، واجب باشد و همان حالت، هستی شیء نخست را ایجاب کند پس برای آن شیء نخستین، وجود حالتی واجب شده و این حالت، جز خروجش به سوی هستی، نیست. پس خروجش به سوی وجود و هستی واجب است.

به علاوه آنچه ممکن است، یا به ذات خود، وجود می‌یابد یا به سببی جز ذات خویش. اگر به ذات خود، وجود یابد، پس وجودش واجب است، نه ممکن و اگر به سببی بیرون از ذات خود، هستی یابد؛ یا با وجود آن سبب، واجب می‌گردد یا چنان که پیش از وجود سبب، آن را وجوبی نبوده، اکنون نیز به همان حال است، [اما] این فرض روا نیست، پس ناگزیر چون سبب پیدا شود، وجود آن چیز، واجب می‌گردد. پس هر چیز که وجودش به ذات خود، ممکن است به سبب غیر خویش، واجب می‌گردد.

۵

در اینکه روا نیست دو چیز باشد که از آن دو، یک واجب الوجود، حدوث یابد^(۱) محال است دو چیز، نه این آن، و نه آن، این باشد و وجود هر یک از آن دو چیز، هم به ذات خود واجب باشد و هم به آن یک؛ چه روشن ساخته‌ایم که آنچه به ذات خود، واجب است، ممکن نیست [که] به غیر خود هم، واجب باشد.^(۲)

(۱) مراجعه نماید: ابن سینا، النجات، ص ۵۴۹ [۲] ص ۱۰، رساله حاضر (فصل ۲)

وضع و مکان، یا به سبب وقت و زمان؛ و بالجمله، دو بودن را علتی از علل باید باشد. پس هر دو چیز که آنها را به ماهیت و معنا اختلاف نباشد، ناگزیر به امری دیگر جز معنا، اختلاف به هم رسیده و دو چیز شده‌اند.

پس هر معنا و حقیقتی که عین آن برای چند امر مختلف باشد، و بر افرادی بسیار راست آید، بی‌گمان ذات آن معنا به یکی از علل و لواحق علل که یاد کردیم، تعلق و بستگی دارد و ناچار واجب الوجود نیست.

و به طور کلی می‌گوییم: هر چه جز خود ماهیت و معنا چیزی نیست، و نمی‌شود که معنا جز به سبب تنهای ذاتش، نه سببی دیگر، بدان تعلق یابد، پس با مثلی به عدد مخالفت نمی‌یابد؛ یعنی برای آن مثل و مانندی نیست؛ زیرا مثل آن است که با مثل خود به عدد مخالفت دارد.

از اینجا روشن شد که واجب تعالی، ند و مثل ندارد و هم او را ضدی نیست زیرا ضد با ضد نمی‌سازد و یکدیگر را فاسد می‌سازند؛ و هم دو ضد را در یک موضوع، شرکت است با اینکه واجب الوجود از ماده و موضوع، پاک و برکنار است.

۱۲

در اینکه واجب تعالی، از جهاتی مختلف، واحد است و تام^(۱)

و هم واجب را وجود و هستی تام است، زیرا نوعش او راست و بس؛ پس چیزی از نوعش از آن بیرون نیست.

و یکی از جهات واحد بودن چیزی، این است که تام باشد؛ زیرا کثیر و زاید، واحد به شمار نمی‌آید. پس واجب از این رو که وجودش تام است، واحد است، و از این رو که حدش به او اختصاص دارد هم، واحد است، و از این جهت که نه از

(۱) ملاحظه نمایید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، ص ۳۶۶ و ۳۸۰، ۲. ابن سینا، النجات، صص ۵۵۶ و ۵۵۷، ۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۱۵۱؛ ۴. ابن ترکه، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ج ۱، ص ۵۱۶]

راه کم و نه از راه علل قوام و نه از راه اجزاء حد، و بالجمله از هیچ جهت، پذیرای انقسام نیست نیز واحد است، و از این رو که هر چیز را وحدتی است مخصوص به آن، و کمال حقیقت ذاتی آن چیز، به آن وحدت است هم واحد است.

و به وجهی دیگر هم واحد است و آن جهت، این است که مرتبه اش از وجود که همان وجوب وجود است جز برای خود او، برای هیچ موجودی نیست.

اقامه برهان بر اینکه دو واجب الوجود نداریم^(۱)

و روا نیست که حقیقت وجوب وجود، میان واجب تعالی و چیزی دیگر، مشترک باشد.

اکنون باید این مطلب را به برهان روشن سازیم؛ پس می‌گوییم: وجوب وجود، یا چیزی است لازم برای آن ماهیتی که وجوب وجود، دارد؛ مانند اینکه می‌گوییم فلان چیز مبدأ است. پس این چیز را نخست ماهیت و ذاتی است؛ و پس از آن، معنای مبدأ بودن برای آن ذات، لازم افتاده است. چنان که امکان وجود، گاهی برای چیزی که آن را فی نفسه، معنا و ذاتی هست، مثل اینکه جسم است یا سفیدی یا رنگ است و پس از آن ممکن الوجود لازم افتاده، نه اینکه عین آنها یا داخل در آنها باشد.

یا اینکه وجوب وجود، عین واجب الوجود است؛ پس خود وجوب وجود، طبیعتی است کلی و ذاتی، برای واجب الوجود.

اکنون می‌گوییم: اولاً ممکن نیست که وجوب وجود برای ماهیت واجب الوجود، از معانی لازمه آن باشد؛ چه لوازم هر ماهیت معلول آن ماهیت است.

[۱] نمونه را بنگرید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۷۲ تا ۳۷۶؛

۲. ابن سینا، النجات، ص ۵۵۷؛ ۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: استاد سید حسین نصر، ج ۲، صص

پس ماهیت واجب، سبب است برای وجوب وجود، و وجوب وجودش متعلق است به سبب، و در این صورت وجوب وجود، به سببی استناد یافته، نه اینکه به ذات خود، موجود باشد.

از این گذشته، اگر عین آن ماهیت، برای چیزی دیگر هم باشد و بر دو فرد راست آید، پس نوع وجوب وجود، از معانی و حقایقی خواهد بود که در آن اشتراک باشد؛ با اینکه مشترک بودن آن را ابطال کردیم.

و اگر هر یک را ماهیتی مخصوص به خود باشد، پس اگر در هیچ چیز با هم شریک نباشند و قدری جامع میان آنها نباشد، هر یک از آنها جوهر یعنی بی موضوع و به خود، قائم نخواهد بود (با اینکه جوهر بودن بر هر یک از آنها در یک رتبه و یکسان بار می‌گردد و از این رو جوهر، جنس است برای آنها). پس یکی از آنها ناگزیر به موضوعی قیام و نیاز خواهد داشت و بی‌گمان واجب الوجود نخواهد بود. و اگر در چیزی با هم شریک باشند و پس از آن برای هر یک معنا [یی] جداگانه و مخصوص به خود آن باشد که ماهیتش به آن معنا تمام گردد، پس معنای مورد اشتراک، در ذات هر یک داخل است. پس هر یک از آنها قسمت‌پذیر است با اینکه گفته شد که واجب الوجود از هیچ روی، پذیرای قسمت نیست. پس هیچ یک از آنها واجب الوجود نخواهد بود.

و اگر چنان باشد که یکی از آن دو را همان معنای مشترک فیه باشد و آن یک را علاوه بر آن معنای مشترک فیه، معنای دیگر باشد و نخست از دوم بدین جدا آید که این معنای زائد و علاوه در آن نیست و در حقیقت، نخست، همان معنای مشترک فیه باشد به شرط تجرد از دیگر معانی، و به اعتبار نبودن معنای زاید با آن. این فرض اگرچه رواست لیکن بنابراین، دوم چون مرکب است، واجب الوجود نیست و تنها همان نخست واجب الوجود خواهد بود، و معنای مشترک فیه، موجب وجوب وجودی نیست مگر به شرط عدم معنای دیگر با آن، بی‌آنکه این عدمها خود وجود چیزهایی و ذاتهایی باشد؛ و گر نه در یک چیز، عدمهای اموری بیکران وجود

خواهد داشت؛ زیرا در هر چیز، اعدام اشیا بی پایان است.

با همه اینها آنچه وجودش واجب است، این وجوب وجود، نه به آن چیزی است که با غیر خود، در آن چیز اشتراک دارد و به تنهایی آن چیز، وجود ذاتش، تمام نمی باشد؛ بلکه آن گاه به تمام می رسد که هم آنچه در آن با غیر، شرکت دارد و هم آنچه به خودش اختصاص دارد هر دو با هم تحقق یابد.

پس آنچه ذاتش به آن تمام می شود و زاید بر چیزی است که اشتراک در آن است؛ یا اینکه در نفس وجوب وجود، شرط است یا شرط نیست. اگر آن زیادت در نفس وجوب وجود، شرط باشد، باید برای هر چه واجب الوجود هست شرط باشد؛ پس هر چه برای هر یک از دو ماهیت وجود دارد باید در آن یک هم موجود باشد. در این صورت آنها را از هم انفصال و امتیازی نخواهد بود و این خلاف فرض است؛ چه فرض این بود که از لحاظ نوع، میان آنها اختلاف و امتیاز است و اگر در نفس وجوب وجود، شرط نباشد و می دانیم که اگر امری برای چیزی شرط نباشد، آن چیز، بی آن امر به اتمام می رسد، پس بی آنکه امری زاید را که مایه اختلاف و امتیاز شده تأثیری باشد، وجوب وجود، خود به خود تمام است و به امر زاید مختلف فیه، نیازی ندارد. پس آن امر مختلف فیه، بر وجوب وجود؛ عارض است، و آن دو ماهیت را در نوع وجوب وجود، با هم اتفاق، و در امری عارضی و بیرون از ذات آنها با یکدیگر اختلاف است؛ این هم خلاف فرض است.

پس اگر یکی از دو امر زاید مختلف فیه، بی آنکه معین گردد، برای وجوب وجود، شرط قرار داده شود؛ پس نه این یک به طور معین، شرط است و نه آن یک به طور معین. پس هر دو در اینکه هیچ کدام از آنها شرط نیست یکسان و مانند هم می باشند؛ پس چگونه یکی از آنها به طور نامعین شرط است؟

اگر کسی بگوید: این مورد، بعینه، ماده را مانند است که نه این صورت معین، و نه ضد آن، هیچ کدام برای آن، شرط نیست، بلکه یکی از آن دو به طور نامعین، شرط است، یا مانند رنگ است که وجودش را تقرر و ثبات نیست، مگر اینکه به

طور نامعین سیاه یا سپید باشد، پس، آن گوینده بداند که میان آن مورد، با این مثلها فرق است و از این فرق، غفلت شده است؛ زیرا در مورد ماده، یکی از دو صورت، به طور معین شرط است در یک زمان، و صورت دیگر در آن زمان، شرط نیست و در زمان دیگر، صورتی دیگر به طور معین، شرط است و صورت پیش، شرط نیست، و هر یک از آن دو صورت، برای ماده، اگر مطلق و بلا شرط، اعتبار گردد، ممکن است، و خود ماده نیز در این حال ممکن است.

پس اگر واجب گردد، به علت یکی از دو صورت، واجب می‌گردد و خود آن صورت معین هم، واجب می‌شود. و به هر حال، خواه یکی معین از دو صورت، و خواه نامعین، در وجوب ماده معینی، شرط باشد، پس شرط وجوب آن است نه شرط خود طبیعت آن. پس اگر برای وجوب وجودش، شرطی متعلق به چیزی خارج از آن باشد، ناگزیر وجوب وجود، به ذات نخواهد بود.

و در مورد رنگ، چنان نیست که رنگ شدن رنگ، به سیاهی یا سپیدی باشد، بلکه رنگ بودن رنگ، به امری است اعم از آن دو؛ لیکن خودش به تنهایی و بی آنکه فصل یکی از دو رنگ خاص، به آن ضمیمه شود وجود نمی‌یابد. پس هیچ یک از آن دو برای خود رنگ بودن شرط نیست، بلکه شرط برای وجود یافتن رنگ است، و آن گاه در هر زمان و هر ماده‌ای، یکی معین از آن دو شرط است نه آن دیگر. پس این رنگ که به حسب این زمان و این ماده است، فصل سیاهی آن را ایجاد می‌کند و آن رنگ دیگر را، فصل سپیدی به وجود می‌آورد؛ و اما رنگ مطلق، پس یا هیچ یک از آن دو برای وجودش شرط نیست، یا اینکه اجتماع هر دو با هم شرط وجود آن است؛ بدین گونه که هر یک از سیاهی و سپیدی، جزئی است از شرط وجود رنگ مطلق، نه تمام شرط؛ و آنچه تمام شرط است اجتماع آن دو امر است با هم؛ و بالعمله یک چیز از یک جهت، شرطش یک چیز است نه هر چیز که اتفاق افتد، و اینکه یکی از دو امر نامعین و اتفاقی برای یک چیز شرط باشد در موردی است که آن چیز را دو جهت باشد و هر جهتی را شرطی معین؛ پس آن چیز از آن دو خالی

نیست و به ذات خود، به یکی معین از آنها تعلق ندارد، بلکه به اتفاق سبب جهتش می‌باشد. لیکن ذات آن به حسب خود ذات، جز یک شرط ندارد؛ چنان که رنگ بودن را به حسب ذات، یک چیز شرط است و به حسب جهات وجودش اموری، که برای هر وقتی، امری معین از میان آن امور، شرط است.

و چنان که هیچ یک از دو امر نه به طور معین و نه به طور نامعین، در ماهیت رنگ بودن رنگ، شرط نیست، بلکه در فعلی شدن و هستی یافتن آن، شرط است، همچنین واجب است که در مورد وجوب وجود، یکی از دو امر، در ماهیت وجوب وجود بودن آن، شرط نباشد، بلکه از جهت انیت و هستی یافتن آن؛ و بر این فرض، وجوب وجود چیزی، جز ماهیتش خواهد بود، و این خلاف فرض است؛ چه لازم می‌آید که بر واجب الوجود، وجودی طاری شود که خود به خود آن را نداشته، چنان که بر انسانیت و فرسیت، و چنان که بر لونیت طاری می‌گردد، بلکه چنان که در رنگ بودن می‌توان گفت که: یکی از دو امر، به طور نامعین، در رنگ بودن آن، شرط است؛ لیکن برای اختلافی که در وجودهای آن، موجود است نه برای خاطر خود رنگ بودن.

همچنین اگر از دو فصل، یکی به طور نامعین برای وجوب وجود، شرط باشد، واجب است که نه برای این باشد که وجوب وجود است، پس وجوب وجود، خود به خود از آن فصل، بی‌نیاز است و به خود، تقرر و ثبات خواهد داشت، و آن شرط برای اختلاف عوارض وجوب وجود، شرط [است] و این خلاف فرض است. چه، گفتیم که: وجوب وجود را احوالی مختلف، که از اقتضاء وجوب وجود، بیرون باشد ملحق و طاری نمی‌گردد و آن‌گاه رنگ بودن حقیقی است معلول؛ پس ناگزیر بعد از ماهیت و ذاتش، باید شرایطی بدان ملحق گردد تا از آن راه، وجود یابد و مختلف باشد، لیکن وجوب وجود را پس از وجوب وجود، شرطی نیست که از راه لحوق شرط به وجود آید.

پس روشن شد که هیچ کدام از دو امر مخصوص به دو ماهیت یاد شده، به هیچ

وجه، نه معین و نه نامعین در وجوب وجود، شرط نیست. پس درست نیست که وجوب وجود، مشترک فیه قرار داده شود، خواه عرض لازم باشد و خواه ذاتی و مقوم ماهیت؛ و این آشکارتر است؛ چه، وجوب وجود، هرگاه خود به خود، طبیعتی باشد، مثل اینکه «الف» باشد، بعد به افرادی منقسم شود، یا این است که به افرادی انقسام می‌یابد که میان آنها به عدد، اختلاف است و این را منع کردیم، یا اینکه به اموری منقسم می‌گردد که میان آنها به حسب نوع، اختلاف؛ و انقسام آنها به واسطه فصول است. فرض شود که آن فصول «ب» و «ج» باشد و این فصول، در اینکه وجوب وجود، تقرر و تحقق یابد، شرط نیست، و هرگاه در آنجا که وجوب وجود، عرضی لازم فرض شد، شرطی برای تحقق و تقرر نداشت، در اینجا که طبیعتی، متحقق و متقرر، است، عدم اشتراط، آشکارتر است؛ چه، طبیعت وجوب وجود، در اینکه وجوب وجود باشد اگر به «ب» و «ج» نیازمند باشد، پس طبیعت وجوب وجود، طبیعت وجوب وجود نیست و این خلاف فرض، و محال است.

و بالجمله باید بدانی که حقیقت وجوب وجود، مانند طبیعت رنگ و حیوان، نیست که در تقرر وجود، بدین فصل و بدان فصل، نیاز داشته باشد؛ چه، این گونه امور، طبیعت‌هایی هستند معلول، و نیازمندی آنها به فصول، در مقام تقرر و وجود است، نه در اصل طبیعت مشترکه حیوانیت و لونیت؛ و در این مورد وجوب وجود، به منزله حیوانیت و لونیت است.

پس چنان که آن دو در اینکه حیوان و رنگ باشند، به فصلی نیاز ندارند، همچنین وجوب وجود، در اینکه وجوب وجود، باشد به فصلی نیاز ندارد؛ و آن گاه برای وجوب وجود، وجودی دوباره که بدان نیاز داشته باشد نیست، در حالی که در آنجا لونیت و حیوانیت را به وجودی که لازم است برای آنها، نیاز است.

پس روشن شد که روا نیست وجوب وجود، مشترک باشد، خواه اشتراک آن مانند اشتراک لازم طبیعت باشد و خواه اینکه به ذات خود، طبیعتی مشترک و به منزله جنس باشد.

بنابراین واجب الوجود، نه تنها به نوع، یا به عدد، یا به عدم انقسام، یا به تمام بودن، واحد است، بلکه در اینکه وجودش به غیرش - گرچه از جنس او هم نباشد - باز واحد است.

و روا نیست گفته شود دو واجب باشد که در هیچ چیز آنها را با هم اشتراک نباشد؛ زیرا بی‌گمان در وجوب وجود، و هم در نداشتن موضوع، آنها را اشتراک است. پس اگر اطلاق وجوب وجود بر آنها، بر سبیل اشتراک لفظی باشد نه معنوی، در این گونه اطلاق، سخن نیست؛ چه از اینکه اسم و لفظ واجب، بر افرادی اطلاق شود، مانعی نمی‌باشد؛ بلکه مانع در این است که این اسم به یکی از معانی خود، بر چند چیز اطلاق شود؛ و اگر اطلاق وجوب وجود بر آنها، بر سبیل اشتراک معنوی، و از قبیل تواطؤ باشد، ناگزیر معنایی که حصول یافته عام است، خواه به طور عموم لازم، یا بر وجه عموم جنس؛ و چگونه ممکن است عموم وجوب وجود، برای دو چیز، بر طریق لوازم خارجی، حاصل آید و حال اینکه هر لازمی خارجی، معلول است و نیازمند به علت؛ با اینکه وجوب وجود محض، معلول نیست.

۱۳

در بیان اینکه واجب تعالی، هم معشوق و هم عاشق، و هم لذیذ است

و هم ملذذ؛^(۱) و اینکه لذت عبارت است از ادراک خیر ملائم و مناسب^(۲)

هیچ جمال یا بهائی برتر از این نیست که ماهیتی، عقلیه محضه و خیریه صرفه

[۱] نمونه را بنگرید: ۱. ابن سینا، نجات، صص ۵۸۷ تا ۵۹۳؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۹۶ تا ۳۹۷.]

[۲] در این باره نگاه کنید به: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۹۷؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۸۳؛ ۳. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح: استاد جلال الدین آشتیانی، صص ۲۴۷؛ ۴. ابن نصر فارابی، فصول منزهه، تحقیق و تعلیق: دکتر فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق، چاپ اول، ۱۴۰۵ ق، صص ۵۶؛ ۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: استاد سید حسین نصر، ج ۳، صص ۱۷۰ و ۱۷۱؛ ۴. همان، ج ۴، صص ۲۳۶.]

باشد، و هم از هر یک از انحاء نقص، برکنار، و از همه جهت، یگانه و یکتا باشد. پس واجب تعالی، جمال صرف، و بهاء محض است؛ و هر اعتدال از اوست؛ زیرا هر اعتدالی که در کثرتی پدید آید به ترکیب یا مزاج است، پس وحدتی در کثرت به حدوث می‌رسد.^(۱)

و جمال و بهاء هر چیز بدین است که چنان که آن را بایسته است چنان باشد. پس چگونه خواهد بود جمالی که در وجود واجب بدان‌گونه که بایسته واجب است باشد.

و هر جمال و ملائمت و خیری که مورد ادراک [واقع] گردد، معشوق و محبوب و مایه خوشی و سرور است؛ چه، همه این امور، از ادراک ناشی می‌گردد و ادراک، یا حسی است، یا خیالی، یا وهمی، یا ظنی [و] یا عقلی.

هر چه ادراک، وسیع‌تر و عمیق‌تر و تحقیقی‌تر باشد و چیزی که ادراک بدان تعلق یافته از لحاظ ذات، اجمل و اشرف باشد، قوه مدركه، آن را بیشتر دوست دارد و زیاده‌تر از آن لذت می‌برد و به آن خوشتر می‌گردد. پس واجب تعالی که در نهایت کمال و جمال و بهاء است^(۲) و ذات خود را به همین وجه که در آخرین مراتب کمال و جمال و بهاء است به کامل‌ترین نحو از ادراک، تعقل می‌کند و هم عاقل و معقول را بدین گونه که هر دو یک حقیقت است تعقل می‌کند، پس بی‌گمان ذات او نسبت به ذات خویش، بزرگ‌ترین عاشق و معشوق و عظیم‌ترین لذت برنده و لذت دارنده است؛ چه، لذت، جز ادراک امری ملائم و مناسب، از آن جهت که ملائم است، چیزی دیگر نیست. پس لذت حسی، این است که امری ملائم، به احساس در آید و لذت عقلی، بدین گونه است که امری ملائم، مورد تعقل واقع گردد و همچنین. پس واجب تعالی، بهترین ادراک کننده‌ای است با بهترین ادراکی، بهترین ادراک

[۱] نگاه کنید به: ۱. ابن ترکه، التمهید فی شرح القواعد التوحید، ترجمه و شرح: محمدحسین فانیجی، ج ۱، ص

۱۶۶؛ ۲. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۵۰.]

[۲] نمونه را بنگرید: مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: استاد سید حسین نصر، ج ۲، ص ۶۰]

شده را؛ پس او بهترین لذت برنده است و خوش‌ترین لذت برده شده؛^(۱) به حدی که هیچ چیز را نتوان بدان قیاس کرد؛ و برای فهماندن این قسمت، جز همین الفاظ و اسامی، ما را کلماتی دیگر نیست و اگر کسی به کار بردن این گونه کلمات را نسبت به واجب تعالی نپسندد، کلماتی دیگر استعمال کند.

و باید دانست که ادراک عقل، مر معقول را، قوی‌تر است از ادراک حس، مر محسوس را؛ چه، عقل امری باقی و کلی را تعقل و ادراک می‌کند و به آن متحد می‌گردد^(۲) و عین آن می‌شود و آن را به کنه و باطن، در می‌یابد، نه به ظاهر، در صورتی که حس، نسبت به محسوس، چنین نیست.

پس لذتی که ما را در تعقل امری ملایم باید، برتر است از لذتی که به هنگام احساس امری ملایم، پیش می‌آید، و هیچ نسبتی میان این دو لذت نیست؛^(۳) لیکن، گاهی چنان پیش می‌آید که قوه دراکه، به واسطه عوارضی، به آنچه باید از آن استلذاذ برد استلذاذ نمی‌برد، مانند اینکه بیمار به واسطه عارضه ناخوشی، از شیرینی بدش می‌آید و از آن لذت نمی‌برد. همچنین است حال ما هنگامی که در بدن هستیم؛ چه، در این حال، وقتی که برای قوه عقلیه ما کمال آن به فعلیت می‌رسد، ما آن خوشی و لذتی را که باید و شاید در خود نمی‌یابیم،^(۴) و این برنامه برای [خاطر] عائق و مانع بودن تن؛ می‌باشد؛^(۵) و اگر ما از تن به دور بودیم و تنها

(۱) در این باره به این منابع نگاه کنید: ۱. الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن‌زاده آملی، ص ۴۶۲؛ ۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: دکتر نجفعلی حبیبی، ج ۴، ص ۲۳۷.

(۲) در این باره نگاه کنید: ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن‌زاده آملی، ص ۳۹۷.

(۳) به عنوان نمونه نگاه کنید به: ۱. ملاصدرا، المبدأ و المماد، تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، ص ۲۴۸؛

۲. ابی نصر فارابی، الفصوص الحکمه، شرح: سید اسماعیل حسینی شب‌غازانی، صص ۱۰۲ و ۱۰۳ (فص ۲۱).

(۴) بنگرید به: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص

۳۴۲ و ۳۴۳ (نمط هشتم)

(۵) به تعبیر حافظ:

می‌زیستیم، بی‌گمان از مشاهده ذات خودمان، که عالمی عقلی گردیده و موجودات حقیقیه و کمالات و جمالات و لذائذ حقیقی را تحت مطالعه و مشاهده خویش در آورده و بدانها چون معقولی به معقولی، پیوسته و متصل گشته، چنان لذت و بهائی در خود می‌دیدیم که آن را نهایی نمی‌بود^(۱) و به زودی همه این معانی را توضیح خواهیم داد.

و بدان که لذت و خوشی هر قوه، همان، حاصل شدن کمال آن قوه است برای آن قوه. پس برای قوه حس، محسوسات ملائم به آن؛ و برای خشم، انتقام؛ و برای امید، ظفر؛ و برای هر چیز، آنچه بدان چیز اختصاص دارد و برای نفس ناطقه این است که بالفعل عالمی عقلی گردد.^(۲)

پس واجب تعالی، معقول و معشوق و لذیذ و خوشایند است، خواه تعقل و تعشق و توجهی در کار باشد یا نه.

خوشا دمی که از آن چهره برده برفکنم

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

که در سراج ترکیب تخته‌بند ننم

چگونه طوف کنم در فضای عالم قدس

(دیوان حافظ، تصحیح: غنی - قزوینی، تهران، ققنوس، ۱۳۷۷، چاپ اول، ص ۳۷۳، غزل ۳۴۳)

(۱) نگاه کنید به ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، صص ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳ و ۳۵۴ (نمط هشتم)

(۲) در این باره نگاه کنید به: ۱. میرداماد، القیسات، به اهتمام: مهدی محقق، ص ۳۹۷؛ ۲. به این سخن حضرت علی علیه السلام که می‌فرماید: خُلِقَ الْإِنْسَانُ ذَا نَفْسٍ نَاطِقَةٍ إِنْ زَكَّاهَا بِالْعِلْمِ وَالْعَمَلِ فَقَدْ تَابَهَتْ جَوَاهِرَ آرَائِلَ عَلَيْهَا؛ یعنی: آفریده شده است انسان، صاحب نفس ناطقه، که اگر آن را پاکیزه گرداند به وسیله علم و عمل، پس همانا شباهت پیدا خواهد نمود با گوهرهای اوایل علت‌های آن. (عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، شرح: جمال‌الدین محمد خوانساری، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، چاپ پنجم، ج ۴، ص ۲۲۰).

در بیان اینکه واجب تعالی، چگونه ذات خود و همه چیز را تعقل می‌کند؛^(۱)
و اینکه اوصاف متعدد او از یک مفاد برخوردار است، پس موجب انقسام
و تجزئ و واجب تعالی نمی‌شود.^(۲)

روا نیست که واجب تعالی، اشیاء را از خود اشیاء، تعقل کند، وگرنه پس ذات
واجب، یا متقوم است به آنچه تعقل می‌کند، پس تقوم او به اشیاء معقوله است، و یا
اینکه تعقل بر ذاتش عارض است، پس از همه جهت واجب نیست، و این محال
است؛ و همچنان که به زودی بیان خواهیم کرد، واجب تعالی، مبدأ است برای هر
وجودی، پس، از ذات خود، آنچه را [که] مبدأ برای آن است تعقل می‌کند، و اوست
مبدأ برای اعیان موجودات تمام و کامل، و برای انواع موجودات کائن فاسد؛ و جایز
نیست که خود این متغیرات را از حیث متغیر بودن، تعقل کند، بدین‌گونه که یک بار
آنها را به این صورت که موجودی غیر معدوم است مورد تعقل قرار دهد و دیگر بار
بدین‌گونه که معدومی غیر موجود است تعقل کند. - و هر یک از این دو گونه را
صورت عقلی جداگانه‌ای باشد و هیچ یک از این دو صورت با آن صورت دیگر بر
جا نماند - تا در نتیجه واجب تعالی، ذاتش در تغیر باشد و دگرگون گردد.

از این گذشته اشیاء فاسده اگر ماهیت مجرد آنها مورد تعقل واقع گردد، از آن
روی که فاسده است، به تعقل درنیامده و اگر با ماده و عوارض آن به تعقل در آید،
محسوس یا متخیل خواهد بود، نه معقول؛ و ما در مواضع دیگر بیان کرده‌ایم که هر
صورتی محسوس، و هر صورتی خیالی را که ما ادراک می‌کنیم جز به آلتی قابل

[۱] در این باره به این منابع بنگرید: ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص
۳۹۲ تا ۳۹۵؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۵۹۳ تا ۵۹۹؛ ۳. مجموعه مقالات هانری کربن، جمع‌آوری و تدوین:
محمد امین شاهجری، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴، چاپ اول، صص ۶ و ۷.

[۲] در این باره به این نمونه‌ها نگاه کنید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی،
صص ۳۹۳ و ۳۹۴ و ۳۹۵؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۰۰ تا ۶۰۴]

تجزی و انقسام نمی‌توانیم آن را ادراک کنیم؛ چنان که اثبات بسیاری از افعال برای واجب تعالی نقص او را موجب است، همچنین است اثبات بسیاری از تعلقات برای او.

بدان که صورت معقوله، گاهی چنان است که از چیزی موجود گرفته می‌شود، چنان که ما از فلک، به وسیله رصد و از راه حس، صورت معقوله آن را می‌گیریم؛ و گاهی چنان است که صورت موجوده، از آن صورتی که به تعقل در آمده گرفته می‌شود، چنان که ما صورتی برای اختراعی از خود، تعقل می‌کنیم و از آن خبر می‌دهیم، آن‌گاه آن صورت معقوله، اعضای ما را به حرکت می‌آورد تا در خارج، آن را به وجود می‌رسانیم. پس چنان نیست که وجودی داشته، پس آن را تعقل کرده باشیم، بلکه آن را تعقل کرده‌ایم، پس وجود یافته است.

نسبت موجودات، همه، به آفریننده کل همین نسبت است؛ چه او ذات و لوازم ذات خود را تعقل می‌کند و از ذات خود، چگونگی خیر را در همه می‌داند، پس صورت موجودات، آن صورتی را که معقول بوده، به همان نظامی که در مرحله تعقل او بوده، متابعت می‌کند و به همان منوال، وجود می‌یابد؛ و این متابعت، از قبیل تابع بودن روشنایی برای روشن کننده و گرمی برای حار نیست؛ بلکه نفس وجود معقول کل، در نزد واجب تعالی، خود، همان خیر محض است که به او اختصاص دارد، و آنچه مایه ایجاد کل است، همان تعقل این است که: کل، معقول ذات اوست.^(۱)

پس اراده واجب تعالی، بسان اراده ما نیست که قصدی باشد که نبوده و به قوه‌ای دیگر جز قوه تصور، در ما پدید آمده است؛ زیرا ما گاهی در مرحله قوه هستیم و گاهی در مقام فعلیت؛ و قوای ما هم مختلف است؛ و در اینکه چیزی مخصوص به خود را ایجاد کنیم به استعمال قوای مختلف نیازمندیم؛ لیکن واجب

(۱) ملاحظه فرمایید: ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده، املی، ص ۳۹۳

تعالی، چون مبدأ کل است نمی شود بر وجهی دیگر باشد؛ چه، اگر او کل را تعقل کند بی آنکه تعقل کند که کل از او و منسوب بدوست، پس کل را از کل تعقل کرده، نه اینکه از ذات خود؛ و این را منع کردیم، و اگر کل را تعقل کند به همان ترتیب که دارد، بر آن وجه که از اوست و معقول و معشوق وی و لذیذ در نزد اوست، چنان که توضیح دادیم، پس همان تعقل وی کل را بر آن جهت که بدو مخصوص است اراده اوست، نه چیزی دیگر، و آن جهت عبارت است از اینکه تعقل می کند که ذات او مبدأ کل است، پس کل را هم تعقل می کند، نهایت به قصد دوم و به تبع؛ و به حقیقت، معقول او واحد است نه متعدد، و نسبت ذاتش به کل، نسبت مبدأ است؛ و همین معنای حیات اوست؛ چه حیاتی که ما داریم به ادراک و فعلی که تحریک است کامل می شود و این دو از دو نیروی مختلف، انبعاث می یابد.^(۱)

و به صحت پیوست که آنچه مورد ادراک واجب تعالی است از کل و او آن چیزی است که واجب تعالی از کل، تعقل می کند همان خودش مبدأ فعل واجب تعالی است که ایجاد کل باشد. پس یک معنا و یک حقیقت از واجب تعالی هم ادراک است و هم آمادگی برای ایجاد. پس حیات او به دو قوه، کامل نمی گردد؛ و هم جز علمش که جز ذاتش نیست چیزی دیگر نمی باشد.

و هم صورت معقوله ای که در ما پدید می آید و سبب برای صورت موجود صناعی می گردد، اگر چنان بود که خود به خود برای پیدا شدن وجود صوری صناعی، از آن کفایت می کرد، بدین گونه که آن صورتهای معقوله، بالفعل برای آنچه صورت آنهاست، مبادی می بود، هر آینه عین همان که معقول ما هست قدرت ما بود؛ لیکن چنین نیست، بلکه وجود آن صورت برای این کار، کافی نیست، و به اراده ای از نو نیازمند است که آن اراده، از قوه شوقیه، انبعاث دارد و از آن دو با هم قوه محرکه به حرکت می افتد و عصب و اعضای آلی را به حرکت می آورد، از آن پس

[۱] نگاه شود به منبع پیشین، ص ۳۹۳.]

این آلات را.^(۱)

و از این رو، نفس وجود این صورت معقوله، نه قدرت است و نه اراده؛ بلکه چنان می‌نماید. شاید، قدرت در ما نزد مبدأ محرک می‌باشد. [و این صورت، آن مبدأ قدرت را به حرکت می‌آورد، پس به حقیقت محرک را محرک است.]

اما واجب تعالی، پس روا نیست که ذاتش حامل اراده یا قدرت یا قوتهایی دیگر باشد که آنها را در ماهیت اختلاف باشد، و غیر از ماهیت معقوله که عین ذات اوست باشد؛ چه، هر یک از آنها اگر واجب باشد، واجب تعدد خواهد یافت، و اگر ممکن باشد، واجب تعالی از آن جهت، امکان خواهد داشت و بطلان آن را گفته‌ایم. پس اراده واجب تعالی را با علم او، نه به حسب ذات و نه به حسب مفهوم، مغایرتی نیست، و روشن داشتیم که علم او نیز همان اراده‌اش می‌باشد؛ و همچنین روشن است که قدرت واجب تعالی، عبارت است از اینکه ذات او کل را بر وجهی تعقل می‌کند که همان تعقل، مبدأ کل است و کل از آن تعقل، پدید می‌آید، نه اینکه تعقل از کل و به ذات خود مبدأ است بی‌آنکه بر وجود چیزی متوقف باشد. و قدرت، صفتی برای ذاتش نیست و جزء ذات او هم نیست، بلکه همان معنا که علم است برای او، عین همان معنا قدرت اوست.^(۲)

پس آشکار شد که مفهوم حیات، علم، قدرت، جود و اراده که بر واجب تعالی اطلاق و حمل می‌گردد یک مفهوم است و صفاتی مختلف و اجزائی متعدد برای ذات او نیست. اما حیات به طور اطلاق و علم مطلق و اراده مطلق را یک مفهوم نیست، لیکن آنچه مطلق است، در توهم است نه در وجود، و آنچه موجود است، نامطلق است بلکه در اشیائی زیاد، موجود و محقق می‌باشد؛ در صورتی که سخن در اراده و علم و قدرتی است که از اوصاف خصوص واجب تعالی می‌باشد نه در مطلق آنها. و اگر چنین باشد، پس وجود لوازم صادره از واجب تعالی، همان وجوب

[۱ و ۲] نگاه شود به منبع پیشین، ص ۳۹۳.

وجود آنها، و همان علم به وجوب وجود آنهاست.

۱۵

در اثبات واجب الوجود^(۱)

شکی نیست که در اینجا وجودی هست، و هر وجودی، یا واجب است یا ممکن. پس اگر واجب باشد، مطلوب ما ثابت است و اگر ممکن باشد، بیان می‌کنیم که: ممکن باید به واجب انتها یابد؛ پیش از این قسمت، مقدماتی می‌آوریم:

از جمله آنکه: ممکن نیست در یک زمان برای هر ممکن الوجودی، علتی ممکن الوجود با آن باشد نامتناهی؛ زیرا همه آنها یا با هم موجود می‌باشند یا نه؛ اگر با هم موجود نباشند، اموری نامتناهی در یک زمان نخواهد بود، بلکه یکی پیش از دیگر یا پس از آن خواهد بود، و این ترتیب را منع نمی‌کنیم؛ و یا اینکه همه آنها با هم موجود است؛ پس جملگی، از حیث اینکه جملگی است، به حسب ذات خود، یا واجب است یا ممکن. اگر به ذات خود واجب باشد، با اینکه هر یک از اجزای این جمله و این سلسله ممکن است، لازم می‌آید که واجب به ذات، به اجزاء و امور ممکنه، مقوم باشد، و این محال است، و اگر به حسب ذات خویش، ممکن باشد، پس این سلسله و جمله برای اینکه موجود گردد، به وجود دهنده‌ای نیاز دارد، و این وجود دهنده، از دو گونه خارج نیست، یا جزئی از این جمله و داخل در آن است، [و] یا خارج از آن سلسله. اگر داخل باشد، وجود آن، به حسب ذات خودش، یا

[۱] در این باره در این منابع به تفصیل بحث شده است: ۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خوابه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۱۸ تا ۲۸ (نقط چهارم)؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۴۱ تا ۳۵۰؛ ۳. ابن سینا، النجات، صص ۵۶۶ تا ۵۶۸؛ ۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، تصحیح: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۱۵ تا ۲۴؛ ۵. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، صص ۱۵۹ و ۱۶۰؛ ۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۴، صص ۵۵ تا ۶۰؛ ۷. امام فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق: محمد انعم‌محمد البغدادی، ج ۲، صص ۴۶۷ تا ۴۷۱.]

واجب است یا ممکن.

شق نخست، خلاف فرض است، چه، فرض این بود که هر یک از اجزای سلسله، ممکن است. شق دوم نیز خلاف فرض است، چه، بر این فرض، آن جزء، هم علت برای وجود جمله و مجموع خواهد بود و هم چون خودش داخل در آن جمله می‌باشد علت برای وجود خودش [می‌شود]؛ و روشن است که آنچه ذاتش در موجود بودن ذات خویش کافی باشد واجب است، نه ممکن. پس باید وجود دهنده آن جمله و مجموع، از آن خارج باشد؛ و نمی‌شود که آن علت خارجی، وجودش ممکن باشد؛ زیرا ما همه علل ممکنه را در آن جمله و مجموع جمع کردیم. پس ناگزیر، علت وجود این جمله، خارج از آن جمله و به ذات خود، واجب است. پس ممکنات را علتی واجب الوجود پدید آورد؛ پس نمی‌شود که هر ممکنی را علتی ممکن با آن باشد.

و هم می‌گوییم از آنچه در کتب دیگر بیان شده: [به دست می‌آید که] وجود علل نامتناهی در زمان واحد، محال است و چون این مطلب روشن است برای اینکه سخن به درازا نکشد به آوردن آن نمی‌پردازیم.

۱۶

در بیان اینکه ممکن نیست که بعضی از ممکنات، در یک زمان، بر سبیل

دور، علت وجود بعضی دیگر باشد، گر چه شمار آنها متناهی باشد^(۱)

پیش از ورود به این موضوع به طور مقدمه می‌گوییم: فرض عددی متناهی از موجودات ممکنه، که بعضی بر وجه دور، بعضی دیگر را علت باشد نیز، محال است.

این مطلب به همان وجه که در مسأله نخست بیان شد، تقریر و بیان می‌شود. به

[۱] نمونه را بنگرید: ابن سینا، النجات، ص ۵۶۸.

علاوه، دلیل مخصوص به این موضوع این است که: هر یک از این دو ممکن، هم علت وجود خود، و هم معلول وجود خویش، می‌گردد؛ با اینکه آنچه از چیزی دیگر موجود و حاصل می‌گردد، ناگزیر بالذات، حصولش پس از حصول آن چیز دیگر می‌باشد، و هر چه وجودش، توقف داشته باشد بر چیزی که وجود آن چیز، بالذات پس از وجود آن امر، متوقف باشد، بی‌گمان چنان وجودی، محال است. متضایفان^(۱) را حال بر این منوال نیست؛ زیرا در امر متضایف، با هم موجود است و وجود هیچ کدام بر وجود آن یک توقف ندارد، تا پس از آن، وجود بیابد، بلکه هر دو را یک علت با هم موجود ساخته و یک معنا موجب هر دو وجود با هم گشته است.

و اگر متضایفان، پیش و پس باشد، چنان که پدر را بر پسر، تقدم می‌باشد، این تقدم و تأخر، از جهتی دیگر، جز جهت اضافه است؛ چه، پدر، از جهت حصول ذات، بر پسر پیشی دارد؛ لیکن از جهت اضافه، که پس از وجود و حصول ذات، پدید می‌آید با هم هستند و پیش و پس میان آنان نیست. و اگر چنان بود که پسر، وجودش بر وجود پدر توقف می‌داشت و پدر هم بر وجود پسر، [متوقف بود] و بعد هم با هم نمی‌بودند، بلکه یکی به حسب ذات پس از آن دیگر می‌بود، هیچ کدام از آنها وجود پیدا نمی‌کرد.

و محال نیست که وجود چیزی که با شی‌ای حاصل می‌باشد، در وجود آن شیء، شرط باشد، بلکه آنچه محال است این است که: وجود چیزی که ناشی از

[۱] متضایف: دو چیز که تعقل هر یک منوط به تعقل امر دیگر باشد، مانند پدری و پسری، و خواهری و برادری، و کوچکی و بزرگی (محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶، چاپ دوم، ص ۲۳۲).

خواجه نیز در این باره گفته است: و در هر یک از این دو متضایف، اضافی [نسبتی] باشد، یا هر دو از یک نوع مانند برادری، چه، هر دو را برادر یکدیگر گویند... و آن را اضافت متکرره خوانند، و یا در هر یکی اضافت از نوعی دیگر باشد، چون پدری و پسری... و آن را اضافت غیر متکرره خوانند. (خواجه نصیرالدین طوسی، اساس الاقتباس، به تصحیح: مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۶، چاپ پنجم، ص ۴۷).

شیء، با بعد از آن هست، در وجود آن شیء، شرط باشد.

۱۷

در توجه به اثبات واجب الوجود و نیازمندی حادث به علت^(۱)

پس از این در مقدمه، برهان می آوریم که: ناچار باید چیزی باشد واجب الوجود؛ زیرا اگر هر موجودی ممکن باشد، یا اینکه چنان که ممکن است حادث هم هست، یا اینکه حادث نیست؛ اگر حادث نباشد؛ یا ثبات وجودش، به ذات خویش است، یا به علتی جز ذات خود؛ اگر به خود، ثابت و موجود باشد واجب است، نه ممکن؛ و اگر به علتی، موجود و ثابت باشد، ناچار علت هم با او و چون او می باشد؛ و سخن درباره این، مانند سخن درباره آن است؛ زیرا اگر به علتی واجب، نرسد، سلسله ای از علل و معلولات ممکنه، پدید می آید، یا به طور نامتناهی، یا بر وجه دایره؛ و بطلان این دو قسم، از این پیشتر روشن شد. پس این قسم باطل است. و اگر حادث باشد و هر حادثی را در حدوث، علتی باید، پس، از سه قسم بیرون نیست؛ یا این موجود، در حال حدوث، نابود و باطل است و هیچ بقای زمانی ندارد، یا آنکه پس از حدوث، بی آنکه زمانی فاصله گردد، باطل و نابود می شود، [و] یا اینکه بعد از حدوث، باقی می ماند.

محال بودن قسم نخست، آشکار است، قسم دوم نیز محال است؛ زیرا تتالی آنات، یعنی پیاپی بودن «آن»ها، محال است، و حدوث آن دو، یکی پس از دیگری که از حیث عدد، متباین باشند نه بر وجه اتصال، چنان که در حرکت است، تتالی آنات را موجب است و در علم طبیعی، بطلان تتالی آنات، روشن گشته است. با همه آنها این سخن که هر موجودی حالش بدین گونه است، سخنی است ناروا؛ زیرا

(۱) در این باره بنگرید به: ۱. ابن سینا، النجات، صص ۵۷۰ و ۵۷۲؛ ۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح:

استاد سید حسین نصر، ج ۳، صص ۱۵۳ و ۱۵۴.]

در میان موجودات، موجوداتی است که عین آنها باقی و برقرار است. پس فرض کلام را درباره آنها قرار می دهیم.

۱۸

در بیان اینکه هر حادثی، هم در وجود و هم در بقا نیازمند علت است:

و اینکه آیا علت وجوب با علت بقا، یکی است یا دو تا^(۱)

پس می گوییم: هر حادثی را علتی در پدید آمدن، و علتی در ماندن باید. و می شود که این دو علت، به حسب ذات، یکی باشد؛ چنان که قالب، نسبت به شکل دادن آب، چنین است. و رواست که آن دو علت، دو چیز باشد؛ مانند صورت مجسمه، که پدیدآورنده و محدث آن، کسی است که آن را ساخته؛ و نگه دارنده، بیوستی است که در ماده ای که از آن ساخته شده، وجود دارد.

روا نیست که حادثی پس از حدوث، به خودی خود ثابت و بر جا باشد؛ بدین گونه که چون پدید آید، وجود و ثباتش واجب باشد، بی آنکه علتی دیگر برای وجود و ثباتش باشد؛ زیرا ما می دانیم که ثبات و وجود حادث، به خودی خود واجب نیست؛ پس به سبب حدوث، که این خود نیز نه به خود، ثابت است و نه به خود، واجب، محال است که واجب گردد.

اما اینکه وجوب آن، به واسطه علتی باشد که حدوث را باعث بود، در صورتی درست است که آن علت، با حادث باقی بماند؛ چه اگر باقی نماند و نابود شود، ناگزیر مقتضی و اثر آن نیز، نیست و نابود می گردد، و گر نه، وجود و عدم علت نسبت به وجود مقتضی و اثر خود، یکسان خواهد بود. پس چنین چیزی علت نخواهد بود.

باید این مطلب را بیش از این تشریح کنیم. پس می گوییم:

[۱) نمونه را بنگرید: ابن سینا، النجات، صص ۵۷۰ تا ۵۷۷]

این ذات، پیش از اینکه پدید آید، نه ممتنع بوده است و نه واجب، بلکه ممکن بوده است. پس، از این بیرون نیست که امکان آن یا از خود ذات، و به خود آن است؛ یا امکان، برای ذات به شرط این است که معدوم باشد؛ یا امکان برای آن، در حالی است که موجود باشد.

اینکه امکان آن، به شرط عدمش باشد، محال است؛ زیرا مادامی که معدوم، مشروط به عدم، باشد، وجودش، ممتنع و محال است؛ چنان که مادامی که موجود باشد به شرط اینکه موجود است، وجودش واجب است.

پس یکی از دو امر، باقی می ماند: یا اینکه امکان برای آن به حسب ذات و به اقتضای گوهر و ناشی از خود طبیعت آن باشد؛ پس هیچگاه و در هیچ حال، از آن جدا نمی گردد، و همیشه با آن هست، و یا اینکه، امکان برای آن، در حال وجود، و به شرط وجود است، و این قسم گرچه محال است، زیرا هرگاه وجود را برای آن شرط کنیم واجب خواهد بود؛ با همه اینها، نسبت به غرض و مقصود ما زیبایی نمی رساند. لیکن حق این است که ذات آن به حسب خود ذات، و اصل طبیعت و گوهر، ممکن است؛ اگر چه با شرط عدم ذات، ممتنع و با اشتراط وجودش، واجب است. و چنان که در منطق روشن شده: فرق است میان اینکه گفته شود وجود زیدی که موجود می باشد، واجب است و میان اینکه گفته شود: وجود زید، مادامی که موجود می باشد واجب است. همچنین فرق است میان اینکه گفته شود: ثبات حادث به ذات خودش واجب است و میان اینکه گفته شود: ثبات آن مادامی که موجود می باشد واجب است.

پس بدان جهت که بیان کردیم، کلام نخست، دروغ و کلام دوم، راست و درست است. پس هرگاه این شرط از میان برداشته شود، ثبات وجود را، و جویی نخواهد بود؛ و باید دانست، آنچه را وجود، باعث وجوب می گردد، عدم هم موجب امتناع، می شود. و هم محال است که چیزی در حال عدم، ممکن باشد، [و] پس از آن، در حال وجود، واجب گردد؛ بلکه شیء، به خودی خود و فی نفسه، ممکن است،

و موجود و معدوم می شود، و هر یک از این دو شرط (وجود و عدم) که دوامش برای آن شرط گردد، با شرط دوام، ضروری خواهد بود، نه ممکن. و در این سخن، تناقضی نیست؛ چه، امکان شیء، به اعتبار مرحله ذات آن، و وجوب و امتناعش، به اعتبار شرطی لاحق است. بنابراین، ممکن را فی نفسه و بی شرطی، وجودی واجب نیست؛ بلکه تا ذاتش این ذات است، واجب الوجود به ذات نیست، بلکه به غیر، و به شرط، واجب است. پس همیشه وجودش تعلق به غیر دارد، هر چیز که به غیر و شرط، نیازمند باشد، محتاج به سبب است.

پس روشن شد که ثبات حادث، و وجودش پس از حدوث، به سببی استناد دارد که ادامه و امتداد وجود حادث، ناشی از آن است و وجود آن به خودی خود، وجوب ندارد.

و کسی از اهل منطق را نمی رسد که از راه اعتراض بر ما بگوید: همانا امکان حقیقی، آن است که در حال عدم برای شیء، می باشد و هر چیز که وجود یافت، وجودش ضروری است؛ پس اگر بر شیء موجود، لفظ ممکن، اطلاق گردد، به طور اشتراک لفظی است.

زیرا در کتابهای منطقی خویش روشن ساخته ایم که: اشتراط عدم برای ممکن حقیقی، به طوری که جزء حد ممکن، قرار داده شود، شرطی نادرست است. بلکه عدم، امری است که برای ممکن به اعتبار حالات مختلف آن، لازم می شود و اتفاق می افتد. و باز روشن ساخته ایم که: ضروری بودن موجود، نه از این راه است که موجود است، بلکه شرایطی دیگر از قبیل وضع موضوع، یا محمول، یا علت و سبب باید، شرط آن باشد، نه خود وجود.

پس شایسته است که آنچه در کتب منطقی گفته ایم مورد مطالعه و تأمل واقع گردد، تا دانسته شود که این اعتراض، غیر وارد است؛ چه، نظر ما در اینجا در چیزی است که به ذات خود، واجب و به ذات خویش، ممکن باشد.

پس آشکار گردید که: هر معلولی، در ثبات وجودش، به علت، نیازمند است.

چگونه چنین نباشد، با اینکه روشن ساخته‌ایم که: علت را در عدم سابق، تأثیری نیست؛ چه علت عدم سابق، عدم علت، است برای آن. و هم علت را در بودن این وجود بعد از عدم، تأثیری نیست. پس چون اشیاء حادثه را به طبع، وجودی ممکن نیست مگر بعد از عدم، ناچار آنچه به علت استناد و تعلق دارد همان وجود ممکن به ذات است، نه چیزی دیگر مانند بودن آن بعد از عدمی. پس ناگزیر آن تعلق و استناد، پیوسته و دائم است. پس باید عللی که برای وجود ممکن به ذات، از حیث وجود یاد شده‌اش هست، با معلول باشد.

چون این مقدمات روشن شد، پس گزیری از واجب الوجود نیست؛ چه، آنکه، ممکنات هرگاه وجود یابند، و وجود آنها را ثبات باشد، برای ثبات وجود آنها، عللی موجود است که ممکن است آن علل، عین همان علل حدوث، باشد، و این در صورتی است که [آن علت] با حادث، ثابت و به جا مانده باشد؛ و ممکن است عللی دیگر باشد. و این علل ناچار به واجب الوجود، انتها می‌یابد؛ زیرا از این پیش، بیان کردیم که نامتناهی بودن علل، و هم دور زدن آنها، محال است. و این مطلب نسبت به موجوداتی ممکن الوجود که حادث فرض نشود بهتر و روشن‌تر است.

پس اگر کسی از راه تشکیک بپرسد و چنین بگوید: چون ثابت شد که ثبات ممکن حادث، به وسیله علتی است و آن علت یا همیشه علت است، یا اینکه علت بودن آن برای ثبات ممکن، حادث گردیده؛ پس اگر علت بودن آن برای ثبات، به طور دائم باشد، باید ممکن، با اینکه فرض کرده بودیم حادث است، حادث نباشد، و اگر علت بودن آن برای ثبات ممکن، به طور حدوث باشد، پس خود علت بودن آن علت، برای ثبات و هم نسبت آن علت به ثبات ممکن، به علتی دیگر بعد از علت نخست (که ثبات بدان استناد دارد) که این نسبت را احداث کند نیازمند می‌باشد؛ زیرا نسبت میان علت نخست و ممکن موجود، از سببی پدید آمده؛ پس باید به سببی هم ادامه و بقا یابد. گفتار درباره این علت، همان گفتار است که درباره علت نخست به میان آمد. و این گفتار، موجب این است که علل ممکن حادث، با

هم و بی نهایت، فرض گردد.

در پاسخ این تشکیک می‌گوییم: این اعتراض وارد است اگر سبب، چیزی نبود که از شأنش، حدوث بدون ثبات، یا ثبات بر وجه حدوث و تجدد بر سیل اتصال باشد، تا از آن عللی محدثه، به طور دائم و به نحو اتصال، بی آنکه فرض عللی مثبت به عمل آید لازم گردد. لیکن با وجود چیزی بدان وصف، این اعتراض وارد نیست.

۱۹

در بیان حرکت

و اما این حرکت به ویژه حرکت مکانی، و به خصوص حرکت مستدیره،^(۱) و همانا وجود حرکت، از جهت اینکه قطع مسافتی می‌باشد بدین گونه است که لختی از آن پیش بوده و لختی پس از این است. و در هیچ آنی از آنات شیء از آن موجود نیست، بلکه در کناره و طرف آن، وجود می‌یابد؛ و پیوستگی و اتصال حرکت، به اتصال مسافت می‌باشد.

و اما اینکه سبب حرکت چیست؟ پس سبب حرکت، سه چیز است: ۱. قسری. ۲. طبیعت. ۳. اراده.^(۲)

(۱) حرکت مستدیره: حرکت دورانی را می‌گویند که ویژه حرکت افلاک است. (دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۳) شیخ محمود شبستری درباره حرکت مستدیره افلاک چنین می‌سراید:

بهرخ اعظم نگر که از تشویق
دایمأ چون همی زند تعلیق
بی‌سرو پنا همیشه سرگردان
که به پهلو گهی به سرگردان

مجموعه آثار شیخ محمود شبستری (سعادت نامه) به اهتمام دکتر صمد موحد، تهران، طهوری، ۱۳۷۱، چاپ دوم، ص ۱۹۲.]

(۲) اگر سبب حرکت، خارج از متحرک باشد به آن حرکت قسری می‌گویند، مانند حرکت سنگ به سوی بالا که هر گاه قسر زایل شد بازگشت به طبع می‌کند. و اگر سبب حرکت داخل در متحرک باشد، یا ذوشعور است، که به آن حرکت آزادی گویند، و یا بدون شعور است که بدان حرکت طبیعی می‌گویند. (دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، صص ۱۹۸ و ۲۰۲).]

معنای حرکت در طبیعت

نخست، به فهماندن حال طبیعت شروع می‌کنیم و می‌گوییم: نمی‌توان گفت، طبیعت محرکه، به خودی خود برای حرکتی سبب است؛ زیرا هر حرکتی عبارت است از: زوال کیفیتی یا کمیتی یا آئینی یا جوهری یا وضعی، و احوال و اجسام بلکه احوال همه جواهر، یا حالاتی است منافی و ناملائم یا حالاتی است مناسب و ملائم. حالاتی که ملائم است، طبیعت از آنها زایل و نابود نمی‌گردد، و گرنه طبیعت ناگزیر به طبع خود، از آنها گریزان خواهد بود، نه خواهان.

پس حرکت طبیعی به سوی حالتی است ملائم، از حالتی نامتناسب و غیر ملائم. بنابراین، تا حالی ناملائم و منافی با طبیعت، بدان مقرون نباشد، طبیعت به خودی خود علت حرکت نخواهد شد. و حالت منافی و ناملائم را از حیث دوری و نزدیکی، نسبت به حالت ملائم و سازگار، درجاتی است. و چون به هر یک از درجات دوری و نزدیکی که توهم شده برسد، از آن درجه به سوی درجه بعد حرکت می‌کند. پس علت این حرکتی که در آن جزء طبیعت است در حالی ناسازگار و غیر ملائم در درجه‌ای که بدان رسیده، بوده است. و چنان که این علت، پیوسته تجدد می‌یابد و تازه می‌گردد و به طور اتصال، گذشته‌اش علت برای آینده و تازه به هم رسیده می‌شود، همچنین است حرکت. پس علت حرکت چنان است که شی‌ای، از آن، از شی‌ای از آن بر سیل اتصال، حدوث می‌یابد و چیزی از حرکت باقی نمی‌ماند که علت مبقیه را خواستار باشد و آنچه را آن اعتراض موجب شد اثبات کند.

در بیان اینکه آنچه به اراده، حرکت دهنده است، ذاتش متغیر است^(۱)؛

و در بیان کیفیت پیدا شدن تغیر آن

و اما حرکت ارادی، همانا علل آن، اموری ارادی است، کلی و ثابت، و هم اراده‌ای پس از اراده‌ای دیگر است برای تصویری پس از تصویری. پس اراده کلی، هر گاه تصور مکان شیء و آئینی برای اجزای متحرک، بدان انضمام یابد، چنان که نتیجه لازمه مقدمات است؛ این تصور را هم تصوراتی دیگر بعد از آن لازم می‌افتد و اراده آن مکان و آئین به وقوع می‌رسد، و در پیرو آن حرکت تحقق می‌یابد.

و چنان که در نفس حرکت کننده، تصور مکانی و اراده آن مکان، یکی پس از دیگری تجدد می‌یابد، و تازه به تازه پدید می‌آید، و بالتبع، حرکت به وجود می‌رسد، همچنین است در متحرک. پس حرکتی بعد از حرکتی دیگر تجدد می‌یابد، و این کار بر وجه حدوث و تجدد است، نه بر طریق ثبات. و همچنین اینکه در حرکت ارادی، امری واحد است که همیشه ثبات دارد، و آن اراده‌ای کلی است؛ چنان که در حرکت طبیعی هم خود طبیعت چنین بود. و چیزهایی که متعدد و متجدد می‌باشد عبارت است از تصورات جزئی و ارادات مختلف؛ چنان که در حرکت طبیعی، اختلاف مقادیر دوری و نزدیکی می‌بود. و همه آن چیزها بر سبیل تجدد و حدوث است؛ که اگر حدوث آن اشیاء و احوال بر علت باقیه، بر آن وجه که به طور اتصال، برخی از آن احوال، برخی دیگر را علت باشد در کار نمی‌بود، امکان نداشت حرکتی به وجود آید. چه، ممکن نیست از علتی ثابت و بر جا، امری غیر ثابت، لازم آید.

از اینجا می‌دانی که عقل مجرد، ممکن نیست مبدأ قریب برای حرکت باشد؛

(۱) در این باره بنگرید به: ۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین

رازی، ج ۴، صص ۱۴۹ و ۱۵۰ (نمط ششم).

بلکه به قوه‌ای دیگر که تحدید اراده‌های متعاقب و تخیل مکانهای متقارب را، مستعد باشد نیازمند است و این قوه به نام نفّس، خوانده می‌شود.

همچنین می‌دانی که عقل مجرد هرگاه مبدأ حرکت باشد، باید مبدأ بودن آن، از راه فرمان یا از راه شوق به آن و مانند این راهها باشد؛ اما اینکه خودش مباشر حرکت متصدی آن باشد هرگز. بلکه باید آنچه تحریک ارادی را مباشر و متصدی است، از شأنش آن باشد که به وجهی تغیر پذیرد، و اراده‌ای پس از اراده‌ای به طور اتصال و پیوستگی در آن حدوث یابد.

فیلسوف و معلم اول، ارسطوطالیس^(۱) در کتاب نفّس، به اصلی اشاره کرده که در این باب، سودمند است؛ آنجا که گفته است: برای آن، یعنی برای عقل نظری، حکمی است کلی. و اما برای این (یعنی برای عقل عملی)، پس افعال و تعلقاتی است جزئی. و این مطلب تنها نسبت به اراده ما نیست؛ بلکه اراده‌ای که حرکت افلاک از آن پدید می‌آید نیز چنین است.

(۱) ارسطوطالیس یا ارسطو در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در استاگیرا از بلاد مقدونیه متولد شد. خانواده‌اش یونانی و پدرش طبیب بود. در هیجده سالگی در آتن به آکادمی درآمد و تا وفات افلاطون، یعنی مدت بیست سال، از شاگردان او بود. در چهل و یک سالگی به معلمی اسکندر معروف، تعیین گردید و چند سالی به تربیت او اهتمام ورزید. حکمت ارسطو به حکمت «مشاء» معروف است؛ چه، ارسطو، تعلیم خود را در ضمن گردش افاضه می‌کرد. پس پیروان او را مشایی می‌گویند. ارسطو بزرگ‌ترین محقق و متبحرترین حکما، و تدوین‌کننده علم و حکمت است. و از وی مصنفات بسیار بازمانده که تقریباً جامع همه معلومات آن زمان است. از سخنان مشهور او است: افلاطون را دوست می‌دارم، اما به حقیقت، بیش از افلاطون علاقه دارم.

محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح و تحشیه: امیر جلال الدین اعلم، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۹. چاپ سوم، صص ۳۰ و ۳۱.]

در بیان اینکه از قوه قسری، هنگام تحریک، احوالی مختلف پدید می آید؛

و اصطکاک در قوه طبیعی، سبب تعدیل و کنترل حرکت قسری می شود.^(۱)

و اما حرکت قسری؛ پس اگر محرکی با آن حرکت، همراه و ملازم باشد پس علت آن، حرکت محرک و افعال اوست و در فرجام و علت علت آن، یا طبیعت است یا اراده. چه، هر قسری، به اراده یا به طبیعت، منتهی می گردد. و اگر محرک، همراه و ملازم با حرکت نباشد، بلکه از راه جذب یا دفع یا کاری دیگر مانند اینها تحریک به وجود آمده باشد، پس در این باره، رأی درست و حقیقی این است که: محرک، نیرویی در متحرک احداث می کند که بر نیروی طبیعت غالب است، و به جهتی که تحریک بدان جهت است، حرکت می دهد و هم برای متحرک، به حسب این نیروی حرکت دهنده، مکانی می باشد که به سوی آن می رود؛ [و] اگر قوه طبیعی، که از اصطکاک با هوا یا آب، یا جز اینها از چیزهایی که حرکت در آن، وقوع می یابد، استمداد می کند، و به مدد آنها نیروی بیگانه را سست می سازد ممانعت نکند، بدان می رسد؛ لیکن قوه طبیعی، به مدد اصطکاک یاد شده، قوه بیگانه را ضعیف می کند تا در فرجام غالب می گردد. و بر اثر تجاذب دو قوه، حرکتی مایل به جهت قوه طبیعی، احداث می کند.

و اگر حال اصطکاک و تصادم به میان نمی آمد و قوه بیگانه را در هم نمی شکست، قوه غریبه، به سوی آن نقطه که می رفت، تا آن اندازه که تناهی قوه جسمانی آن را ایجاب می کند، می رفت؛ و تا بدان غایت نمی رسید بی گمان مغلوب قوه طبیعی، نمی گردید.

و هر قوه که حرکت مستقیم از آن، ناشی می باشد، سکون آن، در رسیدن به این

(۱) نگاه شود به: امام فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، تحقیق: محمد المنتظم البغدادی، ج ۱، صص ۷۲۷ تا

غایت است؛ چه این حرکت، جو یای آن سکون است. پس هرگاه به واسطه رسیدن آن قوه به مکان مطلوب خود، جذب و دفع که برایش حادث شده بود، نابود گردد، قوه طبیعی به کار خود باز می گردد؛ چون قوه بیگانه به واسطه تمام کردن کار خود، یا به واسطه علل دیگر، سست شده و از میان رفته است. و از آن راه چنین حکم کردیم که: اگر قوه غریبه، بر قوه طبیعی غالب و مستولی نشده بود، میل، قوه طبیعی را، مقهور و مغلوب، نمی ساخت. و باید دانست که مغلوب، نمی تواند غالب، و غالب نمی تواند مغلوب گردد، مگر به واسطه سبب و علتی که بر یکی از این دو یا بر هر دو وارد شود.

و محال است که قوه عرضیه، به ذات خود باطل و نابود گردد؛ پس جایز نیست شیئی از اشیاء پس از آنکه برای او ذاتی است که اثبات شد و به وجود آمد، به ذات خود باطل گردد، یا به ذات خود به وجود آید. پس قوه طبیعی به واسطه معاوقی که بدان، ضمیمه می گردد و مددش می کند، بر قوه عرضیه چیره و غالب می شود؛ و آن معاوق پیاپی، قوه عرضیه را ممانعت می کند؛ و ممانعتی پس از ممانعتی که بر اثر مقاومت هوا یا آب یا چیزی دیگر که حرکت در آن است پدید می آید، و در قوه عرضیه بیگانه تأثیری پس از تأثیر پیش، به وجود می آورد.

هنگامی که در نتیجه همه اقوال و احوال، به تفصیل و بسط، سخن رانندیم، سخن را در این باره کامل آوردیم؛ چه حال قوه قسری، از لحاظ ایجاب حرکت به واسطه تجدد اکوان و اینها بر آن، حال طبیعت است، تا باطلی و نابود گردد.

اگر کسی بگوید: ما می بینیم که حرارت آب، چون عرضی و بیگانه است، به خودی خود نابود [و] باطل می گردد، به او می گوئیم: چنین نیست؛ بلکه ثبات قوه حرارت در آب، بر اثر حضور علتی است که پیوسته قوه آن را تجدید و تازه می کند. پس هرگاه علت از میان برود و حرارت را که اندک اندک ایجاد می کرد تجدید نکند، سردی هوا را آورده و قوه سرد کننده خود آب هم به کار افتد، و این دو قوه، بر قوه حرارت، چیره شود و آن را باطل سازد. و در صورتی که قبلاً چون قوه گرم کننده،

که پیوسته گرمی پس از این گرمی، به وجود می آورد حضور داشت، و هم گرمی هوا در نتیجه تماس به آب، موجود می بود، از سردی هوا و قوه ای که در خود آب برای تبرید می باشد کاری ساخته نبود؛ بلکه در برابر، زیون و عاجز بود.

اینک روشن شد چیزی هست که ثبات آن، بوجه حدوث می باشد و آن حرکت است؛ و دانسته شد که آن را علتی است بالفعل برای تجدیدی پس از تجدیدی که بر سبیل اتصال در حال آن، عارض می شود. و برای آن چیز، ذاتی است باقی به عدد، و متغیر به حسب احوال عارضه؛ که اگر این تغییر به حسب احوال، نمی بود، تغییری از آن پدید نمی شد. و اگر ذاتی باقی و پابرجا نمی داشت، پیوستگی و اتصال تغیر، وجود نمی یافت؛ به علاوه که تغیر را حاملی باقی باید، تا بدان بپاید.

پس شبهه مورد سؤال، از میان رفت و انحلال یافت؛ چه، روشن شد که علل ثبات حادثات، به علل اولی آنها انتها می یابد، که آن ثبات از ناحیه آن علل، به وسیله تجدید حدوث پدید می آید، و به علتی ثابت، همچون ثباتی که در معلول است، نیازی نیست، تا اینکه سلسله علل نامتناهی و با هم را مستلزم باشد؛ بلکه حرکت، علت فعلی را یا علت اتصال حوادث را، به معلول آنها نزدیک و دور می سازد و نزدیکی را حدی است، دوری را حدی، و میان آن دو را عرضی؛ و در این عرض، نسبتی است ثابت؛ هر چند ثبات آن، از لوازم تغیر است. پس، آن نسبت ثابت، علت ثبات حوادث است، و این نسبت ثابت، مانند وجود آفتاب بالای زمین، برای پدید شدن روز یا نابود شدن شب؛ چه، معنای اینکه آفتاب، روی زمین است، در تمام روز، یک معنا می باشد؛ هر چند بوجه تغیر و انتقال از مکانی به مکان دیگر است. پس یک معنا، به تغیر، حاصل شده، و به تغیر، ثابت مانده؛ و به علتی دیگر که ثابت باشد، نیازی نیست. حال حادثات هم بر همین قیاس است.

از اینجا روشن شد که: اتصال کائنات را از وجود حرکتی متصل، گریزی نیست و حرکت را اتصالی نیست مگر مکانیه وضعیه باشد، و مکانیه هم مستدیره باشد. پس اگر کائناتی باشد، ناگزیر حرکتی متصل، خواهد بود.

در بیان صفات واجب تعالی شأنه (۱)

بر می گردیم به غرض نخست، پس می گوییم: روشن شد که شیء واجب به ذات خود، اولاً موجود است، و او از همه روی، واحد است؛ چه، ذاتش به هیچ وجه، انقسام پذیر نیست، نه از راه کم، و نه از راه ماده و صورت، و نه از راه اجزای حد؛ و اینکه امکان ندارد که وجود واجب، از غیر او باشد.

پس واجب تعالی، از جهت فردانیت، واحد است؛ چون ماهیت واجب، برای ذات اوست، و او را شریکی در این نوع نیست.

و چون ذاتش از هر جهت، تمام و کامل است، پس نقصی که وحدانیت او را متکثر سازد، ندارد.

و واجب تعالی، حق است، و عقل محض است؛ چون ماهیت او از ماده به دور، و مجرد است، و چون صورت نظام کل، یعنی مبدأ حکیم می باشد.

و تعقل واجب تعالی اشیاء را، نه از روی آن است که اشیاء موجود باشد؛ بلکه او تعالی شأنه اشیاء را موجود می سازد چون آنها را تعقل می کند؛ و تعقل او [نسبت به] اشیاء را، نه از آن روی می باشد که آنها به قصد اول، معقولات او باشند تا در ذاتش تکثر پدید آید، بلکه او تعالی شأنه، واحد است و به قصد اول، ذات حق تعالی، خود را تعقل می کند و به قصد دوم، چیزهایی را که ذاتش - که مبدأ همه وجودات است - به آنها وجود داده است. (۲)

(۱) درباره صفات واجب تعالی، در این کتاب ها به شکل مبسوط بحث شده است: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۹۳ تا ۳۹۵. ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۰۰ تا ۶۰۴. ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر احمد احمدی، ج ۶، ص ۱۰۷ تا پایان کتاب. ۴. ملاصدرا، السبأ و المعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، صص ۱۶۷ تا ۲۴۷. ۵. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: استاد سید حسین نصر، ج ۳، صص ۴۱۵ تا ۴۱۷. ۶. فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، تصحیح: محمد المعتصم البغدادی، ج ۲، صص ۴۹۱ تا ۵۲۷.

(۲) ملاحظه فرمایید: ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۹۲ و ۳۹۳.

و واجب تعالی، از تعقل فاسدات، و از تعقل اعدام، مانند شر و نقص، برکات، و منزّه می باشد؛ چه، تعقل و ادراک عدم، هنگامی صورت می بندد که تعقل کننده، بالقوه باشد. چنان که بینا، هنگامی ظلمت را می بیند که بالقوه بینا باشد، نه بالفعل. و روشن شد که واجب تعالی، خیر محض است، چون وجود صرف است، و هر وجودی را از راه خود و بخشش ذاتی خود، نه از روی غرضی آفریده است؛^(۱) زیرا هر غرضی، خود، منفعت و جزای هر کاری است، و کاری که برای جزا، انجام یافته باشد، انجام دادن آن، جود محض نیست؛ بلکه داد و ستد می باشد.

جود صرف آن است که کاری، نه از روی غرض باشد، و هر خواهان غرضی، جویای سود و دارای نقص است.

پس واجب تعالی وجود را از راه جود و از آن رو که خیر محض است، و چون وجودش وجودی فاضل بر ذات است عطا می کند.^(۲) پس چنان نیست که تنها وجود ذاتش از او واجب باشد، بلکه به واسطه کمال وجود او، هر وجودی، از او واجب است؛ و همچنان نیست که او، او نباشد، یعنی هویتش تحقق نیابد مگر به علت اعطای وجود؛ تا اینکه اعطای وجود، علت و کمال یا سبب تمامیت وجودش باشد، هرگز! چه، به طوری که روشن ساختیم واجب تعالی را از هیچ روی، سببی نیست.

و هم پدید آمدن موجودات از واجب تعالی، بر آن وجه نیست که پای اراده در میان نباشد؛ یعنی محال است وجود آنها تابع وجود او باشد، بی اینکه اراده ای در

(۱) شیخ محمود شبستری در این باره می گوید:

فعل باری بی غرض نبود	زانکه در ذات او عرض نبود
لا ابالی است ذات بی مثلش	باز چون ذات، بی سبب فعلش

مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، به اهتمام: دکتر صمد مرحد، ص ۲۲۰ (سعادت نامه).

(۲) باز از شبستری است که:

هرچه از غیب در شهود آمد	هم ز جود تو در وجود آمد
-------------------------	-------------------------

(همان، ص ۱۵۷).

کار باشد؛ چه، او خود را بدان وصف که مبدأ کل است تعقل می‌کند، و گر نه ذات خود را چنان که هست تعقل نکرده. پس تعقل می‌کند که وجود همه، از اوست، و تعقل می‌کند که او مبدأ هر خیری است، و تعقل می‌کند که اعطای وجود، خیر است؛ پس ناگزیر راضی است که کل، از او وجود یابد، و اراده دارد که همه را پدید آورد.

پس اگر چنان باشد که وجود کل، از او لازم آید، بی‌آنکه کل را تعقل کند، و بی‌آنکه به آن راضی باشد، مثل اینکه، هر گاه یکی از ما سایه‌اش، بی‌اراده بر بیماری افتد، پس بیمار از آن سود یابد، و زیان خورشید، از او برطرف شود، آن گاه، آن شخص به این راضی شود. در اینجا راضی، نفس آن شخص است، و سایه‌دار جسم او. پس اگر واجب هم در ایجاد، بدین حال باشد، انقسام او لازم آید. پس امر ایجاد، بدین منوال نیست، بلکه امری است میان دو امر؛ و آن چنین است که: وجود کل، او را لازم است به رضا و اراده‌اش به اینکه وجود کل، بر وجه تابعیت باشد؛ پس نه وجود او برای خاطر چیزهایی است که از او به وجود می‌آید، و نه وجود موجودات از او، بر وجه تابعیتی است که اراده در کار نباشد.

و گفتیم که اراده حق تعالی عبارت است از: همان تعقل نظام خیر، که از او به وجود می‌آید، نه اینکه اراده‌اش مانند ما به قصدی باشد؛ و چون واجب تعالی، تعقل می‌کند که ذاتش خیر محض است، پس ذات خود را عاشق است و از آن لذت می‌برد،^(۱) [البته] نه چون لذات ما که جنبه انفعالی دارد؛ بلکه لذتی که جنبه فعل دارد و جوهر خیر محض است و همان حیات حقیقی اوست.

و روشن شد که قدرت و حیات و علم او، واحد است و اضافه و نسبت او با کائنات، که از او هستی یافته، تابع ذات اوست، نه اینکه مقوم ذاتش.^(۲)

(۱) نگاه شود به: ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۹۶ و ۳۹۷.

(۲) نگاه شود به منبع پیشین، ص ۳۹۴.

در اثبات واجب تعالی از این راه که: وجود اقتضا دارد آن را واجبی باشد

همانا واجب تعالی را اثبات کردیم، لیکن نه از راه افعالش، و نه از روی حرکت. پس قیاس، دلیل نبود و برهان محض هم در میان نبود. پس اول تعالی را، برهانی محض نیست؛ چه، او را سببی نیست، بلکه قیاسی شبیه به برهان بود؛ چه، از حال وجود، و اینکه وجود اقتضا دارد که آن را واجبی باشد و اینکه آن واجب باید چگونه باشد، استدلال به عمل آمد.

و ممکن نیست در میان قیاسهایی که ما را به اثبات علت نخست، و شناساندن صفات او می‌رساند، قیاسی محکم‌تر و به برهان مانده‌تر از این طریق باشد؛ زیرا هر چند هنوز هیچ فعلی به وجود نیامده باشد، و امری به ظهور نرسیده باشد، به صرف امکان وجودی، به هر طور باشد ممکن است به وسیله این قیاس، واجب اثبات شود.

اکنون آنچه را در راه اثبات واجب تعالی، مشهور است که طریق استدلال به ویژه استدلال از راه حرکت باشد ایراد کنیم و راهی را که فیلسوف (ارسطو) در دو کتاب کلی خود کلیات امور طبیعی (سماع طبیعی) و کلیات امور ما بعد الطبیعه (کتاب ما بعد الطبیعه) پیموده است بپیماییم و از آن راه برویم.

در بیان اینکه هر حرکتی را، محرکی باید، و آن محرک، غیر از متحرک است^(۱)

پس نخست می‌گوییم: هر جسم متحرکی، در حرکت خود، به علتی نیاز دارد؛ اما آنچه به اسباب خارجی، متحرک است؛ مانند چیزی که از طرفی دفع، یا به طرفی

[۱] نمونه را بنگرید: ۱. میرداماد، القیاسات، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، ص ۳۸۳؛ ۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: دکتر نجفعلی حبیبی، ج ۴، ص ۵۸؛ ۳. ملا صدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، صص ۲۱۵ و ۲۱۶.]

جذب شده، روشن است که حرکت آن، ناشی از غیر است؛ و اما آنچه محرک خارجی برای آن دیده و شناخته نمی شود، باید به اقامه برهان روشن گردد، که حرکت آن نیز از ناحیه غیر است. پس باید بر این مطلب برهان بیاوریم، و در اینجا سه برهان بر می گزینیم و یاد می کنیم:

برهان اول: اینکه اجناس در اشیاء مرکب، ممکن است از جنس بودن، مجرد گردد و برای آنها چیزی اعتبار شود که بدان سبب، انواع، بلکه اشخاص شوند؛ نه به وسیله فصول، بلکه از راه نفس طبیعت آن اجناس. فی المثل، جسم در مقام تعقل، جنسی است برای انسان و اسب و انواع حیوان و نبات و جز اینها؛ و چون هر یک از این امور را ماده ای است حامل کمیت، پس آن ماده، با این کمیت نیز، جسم است، و جسم بر آن و نظایرش از دوم، بر وجه نوعیت، نه به طریق جنسیت، حمل می شود؛ چه، اختلاف آن ماده با آن صورت در دو فرد، برای چیزی که داخل در ماهیت آنها باشد نیست. آری اگاهی به هر یک از آنها چیزی خاص نزدیک می شود؛ مانند اینکه به یکی گرمی و به دیگری سردی مقرون باشد، لکن گرمی و سردی، از ذات آن دو چیز، خارج است، گر چه از آن دو، خالی نیست.

مثل اینکه، بیاض، نوعی است که بر بیاض برف و بر بیاض گچ، حمل می شود و اقتران بیاض، به این دو و نظایر اینها، و نه هم خالی بودنش از این دو، موجب آن نیست که بیاض به فصول، اقتران یابد؛ چه، حقیقت بیاض، برای هر دو حاصل و تمام است؛ لیکن آن حقیقت، جز به حاملی که در آن تقرر یابد، قائم نمی گردد.

حال، جسمیت نیز چنین است. پس تمام شده و انتها یافته است، لیکن مقارن است به اموری که از آنها خالی نیست. پس همچنین ممکن است در مرکبات، طبیعت جنس، تحول یابد، به طوری که نوعی دیگر شود، و چون این احاله در آن به هم رسد، ماده خواهد بود، نه جنس؛ و هم فصل، هر گاه احاله به نوعی گردد، در آن هنگام، فصل نخواهد بود، بلکه صورت خواهد بود.

و اما جسمی که جنس است، مرکب از ماده و کمیت نیست؛ بلکه جوهری دارای

همه ابعاد است. و فرق میان این دو این است که: جسم هر گاه به ماده احاله شود، جزئی از قوام جوهر محسوس است؛ پس نمی شود بر آن حمل گردد. از این رو روا نیست که گفته شود: انسان، مجرد نفس ماده است با کمیتی، بلکه باید گفته شود: در انسان ماده ای است با کمیتی، و این موضوع را در کتاب برهان، تلخیص و تحقیق کرده ایم.

و اگر نه این باشد که جسمیت: به خودی خود، طبیعتی است متقرره، از آن جهت که جسمیت است به اعتبار ماده ای که دارای کمیت است، هر آینه جایز نخواهد بود که جسم، از جماد بودن به نبات و از نباتیت به حیوانیت متقل گردد. بنابراین، جسم چیزی است موجود، و موضوعی است که وضعش، قطع نظر از محمولاتش؛ تمام است و از آن پس، محمولات بر آن حمل می گردد و این است حال طبیعت نوعیه، بلکه شخصیه نیز.

و اما در بسائط، پس امکان ندارد که طبیعت جنس، به نوعیت برگردد؛ مثلاً حال رنگ نسبت به سفیدی، مانند حال جسمیت نسبت به انسان نیست؛ چه، جسمیت می شود جزء قوام انسان قرار یابد؛ و خود به تنهایی، قوام داشته باشد، هر چند به غیر خود مقارن باشد، اما لونیت امکان ندارد که ذاتش را خود به خود، تقرری باشد، مگر اینکه به وسیله فصولی که به آن لحوق می یابد، تنوع پیدا کند.

و چنان نیست که در بیاض دو چیز یافت شود: یکی لونیت، و چیزی دیگر جز آن، که از این دو با هم، بیاض به هم رسیده باشد؛ چنان که از جسم به معنای ماده ای با کمیت، و از صورتی دیگر که جسم نیست، انسان به هم رسیده است.

و هر گاه امر، بدین منوال باشد، ممکن نیست که لونیت را به تنهایی، طبیعتی نوعی باشد، که لونیت بیاض و سواد در آن مشترک باشد؛ و این مطلب برای جسمیت، ممکن است.

اکنون که این مطلب را ثابت کردیم می گوئیم که: جسم اگر به ذات خود، متحرک باشد، هر آینه هر جسمی متحرک خواهد بود، و اگر هر جسمی متحرک باشد، ناگزیر

عائنی محرک، لازم دارد.

و نباید برای نقض این مطلب گفته شود که: بیاض اگر لونی است که به ذات خود آن لون را بیاض، مقارن شده، پس هر آینه هر لونی بیاض است، و بنابراین، هر لونی سفید بودن آن باید به علتی باشد، و این محال است. چه، لونیت مطلق، در عالم وجود، برایش نوعیتی نیست، تا اختلاف آنها بعد از لونیت، به وسیله علل خارج از ذات، باشد؛ بلکه لونیت، در عالم عقل، به طور انفراد تعقل می شود. پس در همان عالم عقل، عللی برای اختلافات خارجی آن یافت می گردد؛ و آن علل، همان فصول می باشد؛ چه، فصول در عالم عقل، به منزله اشیاء خارج از طبیعت جنس است؛ و اما در وجود، پس در بسائط، چنین نیست، و در مرکبات هم طبیعت جنسی، به طبیعت نوعی، احاله و انتقال، می یابد؛ پس فصول، از ذات طبیعت جنسیه خارج است.

چون این مطلب تقرر یافت، روشن شد که جسمیت را در عالم وجود، عللی خاص است که این جسم موجود را در خارج به حرکت می آورد؛ نه آن جسم را. و از فصول که در عالم وهم باشد این کار ساخته نیست؛ پس هر متحرکی، به واسطه علتی متحرک است، نه به ذات خود.

برهان دوم: اینکه اگر جسم به خود، متحرک باشد توهم امری - هر امری باشد - در غیر آن، نباید موجب بطلان حرکت از ذات آن بشود؛ و توهم سکون، در جزء جسم، توهم امری است در غیر آن، و موجب بطلان حرکت از ذات جسم می گردد. پس، جسم خود به خود، متحرک نیست؛ پس آن را محرکی بیرون از ذات است.

برهان سوم: همانا حرکت چیزی است که همیشه حدوث می یابد، و هر حادثی را علتی باید حادث کننده؛ پس برای هر حرکتی، علتی محدثه که محرک همان است لازم است. پس یا این است که همان متحرک خودش محرک است، یا محرک، چیزی دیگر است. [اما] روا نیست که متحرک، خود محرک باشد؛ زیرا متحرک، از جهتی که محرک است افاده حرکت می کند، و از جهتی که متحرک است، حرکت را

استفاده می‌کند، و نمی‌شود یک شیء، از یک جهت، بالفعل افاده کننده، و بالاقوه استفاده کننده باشد؛ پس باید جسم به چیزی به حرکت افتد. پس محرک، صورت آن و متحرک جسمیت و ماده آن است. و همان صورت است که به نام قوه نامیده می‌شود.

این قسمت را بیشتر تشریح می‌کنیم و می‌گوییم: حرکت را، ذاتی حامل، و ذاتی فاعل باید باشد؛ زیرا هر حادثی را علتی فاعله لازم است. و اختلاف میان حامل و میان فاعل، از آن روی نیست که هر یک از آنها برای چیزی که در وجود به آنها نیاز دارد، مبدأ و علت است، بلکه از این جهت است که فاعل، وجودی را که با ذات خودش بالذات مباین است اعطا می‌کند، مانند طبیب که خود را معالجه می‌کند و از خود معالجه می‌پذیرد. لیکن معالجه می‌کند از آن جهت که طبیب است، و معالجه می‌پذیرد از جهت اینکه مریض است. و حدوث صحت در بیمار، نه از آن حیث است که طبیب است، بلکه از آن جهت است که مریض است؛ چه، طبیب، نفس است و بیمار بدن. و اینکه گفته می‌شود طبیب صحت یافت، بالعرض از آن اراده شده، نه بالذات.

در هر علت فاعله و هر علت حامله نیز، حال بدین منوال است؛ چه، این دو علت، از جهت نسبتی که آنها را با شیء کائن و موجود هست، از هم جدا می‌گردند. آنچه وجود شیء از آن است، با آن مباین، و آنچه وجود شیء، در آن است، با آن مقارن و حامل آن می‌باشد.

بنابراین ممکن نیست که یک چیز، هم برای حدوث حرکت، و هم برای قبول آن، علت باشد، تا این محال، پدید آید که در یک چیز، هم حرکت، بالذات باشد و هم جز بالعرض، حرکت در آن نباشد. پس واضح و آشکار شد که ذات محرک، غیر از ذات متحرک است.

پس اگر جسمی متحرک باشد نه به واسطه علتی بیرون از ذاتش، پس یا همه آن جسم، از همه خود، به حرکت می‌آید، و این محال است؛ چه، فاعل و منفعل، یک

چیز می شود؛ یا اینکه همه آن، از لختی از خود، به حرکت می افتد. باز هم همان لخت، هم متحرک است و هم محرک، یا اینکه لختی [از] آن، از همه خویش، حرکت می کند. در این صورت نیز لختی از آن، هم محرک است و هم متحرک؛ به علاوه، چگونه ممکن است در این امر، جزء با کل اختلاف پیدا کند؛ و یا اینکه لختی از آن، از لختی متحرک می شود؛ پس متحرک با محرک، مغایرت پیدا می کند، و نمی شود که این دو بعض، از لحاظ صورت و معنا به هم مانند باشند؛ و گرنه، اختلافی در وجوب فعل، و انفعال میان آنها وجود نخواهد یافت.

پس نمی شود که ابعاض آن، به اعتبار قسمت کمی باشد؛ بلکه باید به اعتبار ماده و صورت باشد. پس جسم و ماده، حرکت را از صورت خود، یا از هیئت خود، یا به هر نامی که نامیده شود که فاعل حرکت، و همان قوه می باشد، می پذیرد.

و اما اینکه در هر جسمی، مبدئی است برای حرکت، این موضوع را در تلخیصی که از کتاب سماع و عالم و کتاب سماع طبیعی کرده ایم، روشن ساخته ایم و در این موضع به توضیح آن نیاز نیست.

۲۵

این که هر حرکتی، به محرکی نامتحرک، پایان می یابد^(۱)

از این براهین آشکار گردید که: حرکت هر جسم متحرکی، از علتی است، نه از ذات خودش. اکنون ادعایی دیگری داریم و می گوئیم: علل حرکت دهنده، ناگزیر به علتی انتها می یابد، که خود آن متحرک نباشد؛ چه، اگر هر متحرکی، از محرکی به حرکت آید، سلسله علل، در یک زمان، بی پایان و نامتناهی می گردد، و از همه آن علل نامتناهی، جسمی نامتناهی بالفعل فراهم می آید. و این مطلب چنان که در

(۱) به این نمونه ها نگاه کنید: میرداماد؛ القیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، ص ۱۳۸۳ و ۲. ملاصدرا؛ الشواهد

الربوبیه، تصحیح: استاد سید جلال الدین آشتیانی، صص ۲۱۵ و ۲۱۶.]

علوم طبیعی بیان شده محال است.

پس در هر نوعی از حرکات، محرکی نامتحرک است، که همه حرکات، از آن آغاز می‌گردد.

۲۶

در اثبات دائم بودن حرکت، به قولی مجمل^(۱)

اینکه حرکت باید همیشگی و دائم باشد. پیشتر، از اثبات این مطلب، فارغ شده‌ایم. لیکن در اینجا می‌خواهیم از راهی دیگر در این باره سخن گوئیم؛ پس می‌گوئیم: اگر حرکت امری حادث باشد و پس از اینکه از اصل نبوده وجود یابد، یا این است که دو علت فاعلی و قابل آن هم نبوده، حادث شده‌اند، یا بوده‌اند لیکن فاعل، حرکت نمی‌داده، و قابل، متحرک نبوده، یا فاعل بوده، و قابل نبوده، یا به عکس این.

پیش از شروع به تفصیل، به طور اجمال می‌گوئیم: اگر احوال، از ناحیه علل، چنان باشد که بوده، و هیچ چیزی که نبوده، حادث نگردد، بود و نبود کائن، به قراری خواهد بود که از پیش بوده. و بی گمان کائناتی حادث نخواهد شد؛ و اگر چیزی که از پیش نبوده، حدوث یابد، یا حدوث آن، از قبیل اموری است که دفعتاً، به حدوث علت خود، حادث می‌گردد، نه از قبیل چیزهایی که حدوث آنها، بر اثر نزدیکی و دوری علت آنها می‌باشد؛ یا اینکه بر سبیل اموری است که حدوث آنها، به نزدیکی و دوری علت است.

اما قسم نخست؛ پس باید حدوثش، به حدوث علت، و با آن باشد، نه متأخر از آن؛ زیرا اگر علت، غیر حادث، یا معلول، غیر مقارن، بلکه متأخر از آن باشد، آنچه در اول گفتیم، لازم می‌آید از وجوب حادثی غیر علت. پس آن حادث، علت قریب

[۱] نمونه را بنگرید: ابن سینا، النجاة، صص ۶۰۴ تا ۶۰۸؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیه الله

حسن زاده آملی، صص ۴۰۲، ۴۰۳ و ۴۰۴.]

خواهد بود؛ و در این صورت، اگر کار به سوی این جهت، کشش و تمادی پیدا کند، موجب علل و حوادثی نامتناهی و دفعی و با هم خواهد بود. و راه بطلان این موضوع را از پیش شناخته‌ایم. پس باقی ماند که از آن قبیل نیست که علل حادثه، همه به یک دفعه باشد، و نزدیکی از علت نخست، و یا بُعد از آن، در کار نباشد.

پس مبادی کائنات، به نزدیکی علل یا دوری آنها انتها می‌یابد؛ و این به سبب حرکت است. پس، پیش از حرکت، حرکتی بوده و آن حرکت، علل را به این حرکت رسانده. پس مثل این است که این دو با هم تماس دارند؛ وگرنه دربارهٔ زمانی که میان آن دو باشد، سخن از نوبه میان می‌آید؛ زیرا اگر با آن حرکت، حرکتی تماس نداشته باشد، حوادث نامتناهی، در آن واحد خواهد بود، و آن محال است؛ بلکه باید واحدی باشد که در آن آن، نزدیک شده باشد بعد از دور بودن، یا بعد از نزدیک بودن. پس آن آن، نهایت حرکتی می‌باشد جز این حرکت که به این حرکت می‌رسد؛ پس حرکتی که مانند علت قریب برای این حرکت است با این حرکت تماس دارد؛ و مقصود از این تماس معلوم است.

به علاوه ممکن نیست که زمانی میان دو حرکت و یا حرکتی در آن زمان باشد؛ چه، در طبیعیات، روشن شده که زمان، تابع حرکت است؛ لیکن این گونه بیان، به ما می‌شناساند که: حرکتی پیش از حرکتی بوده، نه آنکه بشناساند که آن حرکت برای حدوث این حرکت، علت بوده است.

پس به خوبی آشکار و روشن گردید که: حرکت پس از اینکه نبوده، جز به واسطهٔ حادثی، حادث نمی‌گردد و آن حادث هم جز به واسطهٔ حرکتی که با این حرکت تماس داشته باشد حدوث نمی‌یابد؛ و کاری به این نداریم که آن حادث چه باشد: قصد فاعل باشد، یا اراده، یا علم، یا آلت، یا طبع، یا حصول وقتی آنسب از وقتی دیگر برای عمل، یا حصول آمادگی و استعدادی از قابل که از پیش نبوده؛ چه، به هر حال و هر طور باشد بی‌گمان حدوث به حرکت، بسته و متعلق است، و جز این امکان ندارد.

در اثبات دائم بودن حرکت، بر وجه تفصیل^(۱)

اکنون این موضوع را تفصیل می دهیم و می گوییم: اگر علت فاعله و قابله، هر دو، ذاتشان موجود باشد، و فعل و انفعالی میان آنها نباشد، ناگزیر باید نسبتی میان آنها واقع شود که موجب فعل و انفعال گردد، خواه از جهت فاعل باشد، مانند اینکه اراده یا طبیعتی، ایجاب کند، یا آلت یا زمانی به میان آید، یا از جهت قابل باشد، مانند اینکه استعدادی به هم رسد، [و] یا از هر دو سو باشد، مانند اینکه یکی به دیگری برسد. و روشن و درست شد که همه اینها به واسطه حرکتی حاصل می گردد.

و اما اینکه فاعل، موجود باشد و قابلی نباشد، این محال است. اولاً برای اینکه: قابل، چنان که گفتیم جز به واسطه حرکتی، حادث نمی گردد؛ پس باید پیش از حرکت، حرکتی باشد. ثانیاً برای اینکه: تا وجود قابل، که همان ماده است، از پیش نباشد، ممکن نیست حادث گردد.

در اینجا این مطلب را که هر حادثی را ماده ای است مقدم بر وجودش، باید به طور مقدمه، برهانی سازیم؛ پس می گوییم: هر کاشنی، پیش از هستی و وجود، نیازمند است که به اعتبار ذات خود، ممکن الوجود باشد؛ چه، اگر به حسب ذاتش، ممتنع الوجود باشد، وجود نمی یابد. و معنای امکان وجود چیزی، این نیست که فاعل بر آن قادر است، بلکه اگر آن چیز را به حسب ذات خود، امکانی نباشد، فاعل بر آن قادر نخواهد بود؛ چه، روشن است که بر محال، قدرتی نیست. لیکن قدرت به چیزی تعلق می یابد که ممکن است به هستی آید. پس اگر امکان چیزی عبارت از همان قدرت بر آن باشد، این گفته مانند این خواهد بود که گفته باشیم: همانا قدرت،

[۱] در این باره، این منابع را ملاحظه نمایید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۰۴ تا ۴۱۰؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۰۸ تا ۶۱۷؛ ۳. میرداماد، القیاسات، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، ص ۳۸۴.]

بر چیزی است، که قدرت آن، بر آن می باشد، و بر محال، قدرتی نیست؛ چون بر آن، قدرتی نمی باشد. و جز از راه نظر در حال قدرت قادر بر چیزی که آیا بر آن قدرت هست یا نه، نخواهیم دانست که آن چیز مقدور علیه می باشد یا غیر مقدور علیه، و اگر این مطلب بر ما مشکل گردد، ممکن نخواهد شد که مقدور بودن آن را از نامقدور بودنش بشناسیم.

چه، اگر این مطلب را از راه اینکه شیء، محال است یا ممکن، نخواهیم بشناسیم و معنای محال، این باشد که نامقدور است، و معنای ممکن، اینکه مقدور است، هر آینه بی گمان باید مجهولی را به مجهولی بشناسیم.

پس روشن شد که: معنای ممکن بودن چیزی به حسب ذات خود، غیر از این معناست که مقدور علیه هست، گرچه این دو معنا، در یک فرد و یک ذات، فراهم آمده باشند. پس مقدور بودن چیزی، لازم است ممکن بودن آن را فی نفسه؛ و ممکن بودنش به اعتبار ذات خود آن چیز است، لیکن مقدور علیه بودنش، به اعتبار اضافه آن به علت موجدش می باشد.

چون این مطلب مقرر شد می گوئیم: هر حادثی پیش از حدوث، یا به حسب ذات خود، وجودش ممکن است یا محال. آنچه محال است که موجود شود، موجود نمی شود؛ و آنچه ممکن است موجود گردد، ناگزیر پیش از موجود شدن، امکان وجود دارد. و این امکان سابق بر وجود، از دو راه بیرون نیست: یا معنا و حالی است معدوم، یا امری است موجود. [اما] نمی شود معدوم باشد، و گرنه سابق بر وجودش نخواهد بود. پس ناگزیر، معنا و امری موجود است و هر معنا که موجود باشد، یا به موضوعی قائم است، یا به خود، قائم است و از موضوع بی نیاز. آنچه به خود، قائم و بی موضوع است، وجودی خاص دارد که نباید به آن وجود، اضافه شود، با اینکه امکان وجود، امری مضاف است، و نسبت به چیزی است که این امکان وجود، برای آن چیز است. پس امکان وجود، گوهری بی نیاز از موضوع نیست، بلکه معنا و امری است در موضوع و عارض بر موضوع. و ما امکان وجود را

قوه وجود نام می‌گذاریم و آنچه را قوه وجود در آن است و به اصطلاح حامل قوه وجود است به نام موضوع و هیولا و ماده [و] مانند اینها می‌خوانیم. پس ثابت شد که هر حادثی را پیش از اینکه حدوث یابد، ماده‌ای باید باشد.

مطلبی دیگر که در این موضع، سودمند است این است که: جایز نیست که عدم حدوث، برای نبودن فاعل باشد.

اما اگر چنین فرض شود که: قابل، موجود، و فاعل، ناموجود باشد، پس فاعل، مُحَدَّث است، و ناگزیر باید حدوثش به واسطه علتی صاحب حرکت، به وصفی که گفتیم باشد.

و نیز مبدأ همه، ذاتی است واجب؛ و آنچه از واجب، وجود می‌یابد، باید وجود یابد، و گرنه، باید حالتی برایش پدید آید که از پیش نداشته. و بر این فرض، از جمیع جهات، واجب الوجود نخواهد بود.

اگر چنان فرض شود که آن حالت حادثه، در ذات واجب تعالی، نیست، بلکه بیرون از ذات است چنان که برخی از متکلمان، اراده را بدین نحو فرض می‌کنند، پس سخن به خود اراده باز می‌گردد که: آیا آن هم به اراده یا طبع یا امری دیگر، هر چه باشد، پدید آمده و حادث گردیده است؟

و هرگاه امری که نبوده، فرض شود که حدوث یافته، یا این است که در ذات واجب، حادث گشته، یا به طور منفصل و جدا از او. اگر مباین و جدا فرض شود، پرسش از حدوث آن، بر جاست؛ و اگر حدوث آن امر، در ذات باشد، ناگزیر تحول و تغییر در ذات راه یافته، با اینکه فرض چنان است که واجب الوجود، از همه جهات واجب است.

و نیز اگر واجب، به هنگامی که اموری متباین و جدا از او حدوث می‌یابد، چنان باشد که پیش از حدوث آن امور بوده و هیچ چیز که نبوده، عارض و پدید نگردد، و حال، به همان گونه باشد که هنوز چیزی از او وجود نیافته بود، پس واجب نیست که چیزی از او موجود شود، بلکه حال و کار به همان منوال و اعتبار است که بوده.

پس ناگزیر باید تمییز وجوب وجود، یا ترجیح وجود از او، به توسط حادثی باشد که هنگامی که ترجیحی در میان نبوده، و حالت دست به کار نزدن برایش بوده، آن حادث وجود نمی داشته است.

و این حادث به توسط امری خارج از واجب نیست؛ چه، ما در حدوث خود این حادث، از او گفتگو می کنیم؛ و عقل به فطرت اولی خود گواه است که: یک ذات، اگر از تمام جهات خود، چنان باشد که از پیش بوده، و از پیش هم از او چیزی موجود نمی شده، و الآن هم چنین است، پس الآن نیز چیزی از او به وجود نمی آید. پس اگر الآن چنان گردد که چیزی از او به وجود آید، بی گمان قصد، یا اراده، یا طبع، یا قدرت، یا چیزی مانند اینها که از پیش، نبوده، در ذات او حدوث یافته است. و کسی که این را انکار کند، عقل خود را به کنار گذاشته است؛ چه، امری که موجود شدن و نشدن آن، یکسان و در حیّز امکان باشد، موجود شدن آن رجحان نمی یابد و به فعلیت نمی آید مگر به واسطه سببی. پس آن سبب اگر خود ذات باشد: ذات، از پیش بود و ترجیحی در کار نبود [و] هم اکنون هم از خود ذات به خودی آن، ترجیحی واجب نیست. پس اگر همان ذات بخواهد علت فاعله باشد، ناچار باید در آن، امری حدوث یابد، تا موجب ترجیح وجود گردد و آن چیز به وجود آید؛ وگرنه اگر نسبت آن ذات به آن ممکن، چنان باشد که بوده، و نسبتی دیگر پدید نیامده باشد، حال به منوال پیش و امکان بر حال صرافت امکانی خود برقرار خواهد بود، و اگر نسبتی از نو حادث گردد، پس امری حادث شده، و ناگزیر باید این حادث، برای ذات و در ذات باشد. اگر خارج از ذات باشد، اشکال و سؤال، به جا خواهد ماند. و این نسبت، آن نسبتی که مطلوب است نخواهد بود؛ چه، ما نسبتی می خواهیم که همه موجودات خارج از ذات را - که از پیش نبوده و همه را یک جمله و مجموعی قرار داده ایم، بی آنکه بیرون آنها چیزی یافت شود - وجود داده باشد، پس اگر این نسبت، برای ذات او مباین باشد، نسبت مطلوبه نخواهد بود.

به علاوه، چگونه ممکن است که در ذات او چیزی حادث شود، و از ناحیه کی حادث می‌گردد؟ با اینکه واجب الوجود، به ذات، یگانه و یکتاست. آیا چنین گمانی می‌رود که: آن امر به واسطه چیزی باشد، که از خود ذات حدوث یافته است؟

اگر چنین باشد، باز نسبتی که مطلوب است نخواهد بود؛ چه، ما نسبتی را می‌خواهیم که فعلی شدن ممکن نخستین، و موجود شدن آن را موجب باشد. آیا با اینکه یگانه و یکتا بودن واجب الوجود، ثابت شد، ممکن است این نسبت، از واجبی دیگر، پدید آمده باشد؟

به علاوه، اگر از واجبی دیگر به وجود آمده باشد، همان واجب، علت نخست خواهد بود؛ و با این حال، سؤال و اشکال در آن باره نیز ثابت و برقرار است.

۲۸

در بیان اینکه، حدوث حادث، برای انتظار وقتی خاص نبوده؛ و وقتی

بر وقتی دیگر رجحان ندارد^(۱)

چگونه رواست که در مرحله نیستی، وقت ترک کاری، از وقت شروع به آن، متمایز و جدا باشد؟ و به چه چیز، وقتی با وقتی، مخالفت می‌یابد؟ سپس حدوث آنچه از مبدأ نخست، حادث می‌گردد، یا از راه طبع است، یا به واسطه غرضی [و] یا به اراده است. اگر به سبب طبع باشد، پس طبع دگرگون گشته؛ و اگر به واسطه غرضی باشد، در آن هم تغییر حاصل شده، و اگر ناشی از اراده باشد، پس آنچه مورد اراده شده، و مراد می‌باشد، یا صرف ایجاد است، یا غرض و منفعتی بعد از ایجاد. اگر خود ایجاد، به خودی خود و به حسب ذات، مراد باشد، چرا از این پیش، وجود نیافت؟ آیا چنان پنداری که هم اکنون آن را صالح دانسته؟ یا

[۱] در این باره ملاحظه نمایید: ابن سینا، النجات، صص ۶۱۲ و ۶۱۳.]

وقت آن، حادث گشته؟ یا این دم، قدرت بر آن یافته است؟ گمان نشود که این پرسش، بی مورد است؛ چون پرسش نسبت به هر وقت باز می گردد و لازم است. و اگر برای غرضی و منفعتی، ایجاد و به عمل آمده باشد، پس معلوم است که آنچه بود و نبود آن، برای چیزی یکسان باشد، غرضی در آن نیست، و سودی ندارد؛ بلکه اگر چنان باشد که بودنش از نبودن، اولی باشد، آن سودمند و نافع است، و حال اینکه حق تعالی شانه، کامل به ذات است و از هیچ چیز انتفاع نمی برد.

۲۹

در بیان اینکه به حسب فرض این قائلان به تعطیل^(۱) چنان لازم می آید که

مبدأ نخست، به زمانی بر زمان، و هم بر حرکت، مقدم باشد^(۲)

و نیز مبدأ نخست، بر افعالی که از او حدوث یافته، به چه امری پیشی دارد؟ آیا به حسب ذات است یا به زمان؟ اگر تنها به ذات باشد، از قبیل تقدم یک، بر دو، گرچه در زمان با هم باشند، و مانند حرکت محرک که با آنچه خود آن را متحرک ساخته، متحرک است یعنی هر دو در یک زمان است، پس ناگزیر، یا باید مبدأ اول و افعالی که از او حدوث یافته، هر دو حادث باشد یا هر دو قدیم. و اگر تقدم، تنها به ذات نباشد، بلکه به ذات و به زمان با هم باشد، به این گونه که: مبدأ بوده، و جهان و حرکتی نبوده. و بی گمان لفظ «بوده»، بر بودنی که گذشته

[۱] قائلین به تعطیل یا همان معطله کسانی هستند که بر آن عقیده اند که: روزگاری، خدا بود و هیچ چیز با او نبود، و آن گاه خداوند، جهان را از عدم، پدید آورد. در حقیقت آنها در فاصله زمانی که خدا بود و جهان نبود، و سپس موجودات را آفرید، فیض آفرینش جهان از سوی خداوند را تعطیل دانسته اند. از نگاه آنان، جهان هم حادث ذاتی هست و هم حادث زمانی. در حالی که جناب شیخ الرئیس، جهان را تنها، حادث ذاتی می داند نه حادث زمانی، و بر این اساس، هیچ گاه فیض خداوند تعطیل نبوده و آفرینش جهان همواره با خداوند، همراه بوده است. جناب شیخ در این باره در کتاب «شفاء»، صص ۴۰۲ تا ۴۱۰ به تفصیل سخن گفته است؛ همچنین در کتاب «النجاة»، صص ۶۰۳ تا ۶۱۷ بحث مبسوطی در این زمینه ارائه داده است.]

[۲] در این باره ملاحظه نمایید: ابن سینا، النجات، صص ۶۱۳ تا ۶۱۵.]

و اکنون نیست دلالت دارد. پس، پیش از آنکه خالق، خالق کند، چیزی بوده که در گذشته است، و آن، متناهی بوده است. بنابراین پیش از زمان و حرکت، زمانی بوده. چه، ماضی یا به ذات خود، گذشته و ماضی است، و آن خود زمان است، و یا به واسطه زمان، و آن حرکت و چیزی است که در حرکت و با حرکت است. و این درست نیست.

و اگر به امری ماضی نسبت به نخستین وقت از حدوث خلق، تقدمی برای مبدأ نباشد، پس مبدأ با حدوث خلق، حادث است. و چگونه به حسب آراء و اوضاع ایشان امری گذشته نسبت به آغاز آفرینش، پیشی نگرفته باشد، و حال آنکه او بوده و خلقی نبوده، و او بوده و خلق کرده. و چنان نیست که مفاد «بوده و خلقی نبوده» با مفاد «بوده و خلق کرده» در یک هنگام، ثابت و برجا باشد. و هم چنان نیست که بودنش پیش از خلق و آفرینش، با بودنش با خلق و آفرینش، همراه و برقرار باشد. و هم حقیقت «بوده است و خلقی نبوده»، همان عین وجود مبدأ، به تنهایی نیست؛ چه، ذات او بعد از خلق هم وجود دارد. و نیز «بوده و خلقی نبوده»، حقیقت تنهای وجود او با نبود خلق، و نبود چیزی سوم، نیست؛ چه، وجود ذات مبدأ، بعد از خلق نیز حاصل است. و نبود خلق، به این صفت، اتصاف دارد که بوده است و اکنون نیست (چه، خلق، پیش [از این] معدوم بوده و اکنون موجود شده).

و از این گفته ما: «بوده است» معنایی معقول است، جز آنچه از آن دو امر، دریافت می‌گردد؛ چه، هر گاه بگوییم: «وجود ذاتی و نبود ذاتی»، از آن، تقدم و سبقی به ذهن نمی‌آید؛ بلکه گاهی لحوق و مؤخر بودن، با آن فهمیده می‌شود. و اگر سبقی فهمیده شود، به واسطه شرطی ثالث خواهد بود. پس وجود ذات، چیزی است و عدم ذات، چیزی. و مفهوم اینکه چیزی موجود بوده، غیر از آن دو معنا می‌باشد. و این معنا به طور ممتد و بی آغاز، برای خالق، جلّ شأنه، فرض گردیده؛ و چنان تجویز شده که: پیش از هر وقتی که توهم شود که خلقت در آن واقع شده، خالق بوده است.

چون مطلب بدین گونه است پس این قبلیت و پیشی را، اندازه و کمیت است، و این همان است که آن را زمان می‌نامیم؛ زیرا اندازه‌گیری آن، اندازه‌گیری چیزی صاحب وضع (قابل اشاره حسی) و ثابت، نیست. بلکه بر سبیل تجدد است. و اگر بخواهی، به آنچه در طبیعیات گفته‌ایم بنگر و در آنها تأمل کن؛ چه، بیان کرده‌ایم که: آنچه ثبات و قوامش در ماده است و بی واسطه نیست، آن چیز نه برای خود ماده، مقدار است و نه برای ماده به وساطت هیثی ثابت و برقرار؛ مانند گرمی و سردی، تا از نخست کمیت برای خود ماده باشد. چه، هیثهای صاحب قرار را، بدین وسیله نمی‌توان اندازه‌گیری کرد. پس این مقدار، کمیتی است مخصوص به هیثی بی‌قرار، و هیث بی‌قرار، همان حرکت است.

چون این مطلب بر تو محقق شد، می‌دانی که سبق خالق بر خلق، به عقیده ایشان نمی‌تواند سبق مطلق باشد، بلکه سبقی زمانی است که حرکتی، و اجسام یا جسمی هم با آن است.

۳۰

در بیان اینکه نمی‌شود نخستین «آن» تحقق یابد

و نیز چگونه ممکن است که زمان، امری حادث باشد، تا برای حرکت هم حدوثی باشد؛ و حال اینکه هر آنی، پس از قبلی، و پیش از بعدی، تحقق می‌یابد؟ پس هر آن، حدی مشترک است میان دو امر، که همیشه آن دو را لازم دارد. آنچه این مطلب را روشن می‌سازد این است که: وجود «آن»، وجود طرف است، و خود، چیزی معقول به خود، نیست؛ چنان که حال همه نهایات مقادیر، بر این منوال است. بنابراین پس «آن»، ناگزیر طرف چیزی است موجود؛ چه، حکم دو امر متضایف این است که: هر گاه یکی از آنها بالفعل موجود باشد، آن یک هم بالفعل وجود داشته باشد. و آینده هنوز وجود نیافته؛ پس ناچار باید «آن» طرف برای گذشته، باشد. و «آن»، به نقطه از این لحاظ که نقطه گاهی منفصل، و گاهی حد

مشترک می شود، شباهت ندارد؛ زیرا نقطه در هر دو حال (اتصال و انفصال) گاهی چنان است که آنچه نقطه طرف آن است وجود دارد؛ لیکن آنچه «آن»، طرف آن است، موجود نیست مگر ماضی که وجود یافته، و «آن»، آن را نابود ساخته و پایانش داده است، و اما حرکت، گرچه به طرفی آغاز شده که به حرکتی پیش از خود، متصل نیست؛ لیکن بدین سبب است که حرکت خود به خود، کم نیست، بلکه یا به مسافت و یا به زمان، اندازه گیری می شود.

پس طرف حرکت، یا از زمان است و آن بالذات، طرف برای زمان گذشته است و وجودش بدان صحت یافته، و یا از مکان است، پس طرف برای مسافت است، و وجود آن به صحت پیوسته. [است]. از این گذشته همانا آغاز حرکت از یکی از دو امر، خود پایان سکون است. هم اکنون سخنی جدلی بیاوریم که اگر استقصا گردد ممکن است به برهان بازگردد.

۳۱

در بیان اینکه این معطله (گویندگان به تعطیل) را لازم است پیش از هر وقتی،

وقتی دیگر به طور نامتناهی فرض کنند وزمانی در گذشته، پیوسته

ونامتناهی قائل شوند^(۱)

این کسان که خدای تعالی شأنه را از وجود و افاضه، معطل دانسته اند، کار ایشان از این برکنار نیست: یا قبول دارند که خدا پیش از آفریدن خلق، قدرت داشته جسمی دارای حرکاتی بیافریند که اوقات و ازمان آن، به وقت آفرینش خلق انتها یابد، یا با خلق عالم هم بیاید و باقی بماند و تا وقت آفرینش خلق عالم، آن را اوقات و ازمانی محدود باشد، یا قبول ندارند، بلکه می گویند: خدا را بر آفرینش خلق، جز

(۱) درباره معطله و لوازم سختنشان و ارجاع به منابع در این باره، به پاورقی شماره ۱ ص ۱۰۹ از همین رساله مراجعه شود.

همان وقت که بدان آغاز کرده قدرت نبوده است. این قسم دوم محال و موجب ایرن است که خالق از حال عجز، به حال قدرت، انتقال یابد.

قسم نخست، خود بر دو قسم است: یا این است که پیش از اینکه آفریدگار، جسمی را خلق کند، ممکن بوده جسمی دیگر بیافریند که به مدتی بیشتر، به خلق عالم منتهی گردد، یا ممکن نبوده. [است]. اینکه ممکن نباشد، چنان که از این پیش، بیان کردیم محال است. پس باید ممکن باشد؛ و بر این فرض، یا خلق این جسم، همان هنگام ممکن است که آن جسم دیگر را آفریده، یعنی آفریدن هر دو با هم ممکن است، یا خلق این جسم، پیش از آن یک هم، ممکن است. با هم بودن آنها محال است؛ چه، ممکن نیست دو خلق از لحاظ سرعت و ببطء در حرکت، یکسان باشند و آغاز خلقت آنها با هم، و فرجام آنها هم خلقت عالم باشد، با این وضع، مدت یکی طولانی تر از دیگری باشد. و اگر ابتدا به آنها با هم ممکن نباشد، بلکه امکان جسم دوم، مباین با آن یک، و جلوتر یا عقب تر از آن دیگر باشد، «امکان» خلق چیزی با «لا امکان» آن در حال عدم، تقرر می یابد و یکی بر دیگری تقدم می یابد و همین طور تا نامتناهی و مالا نهاییه له.

۳۲

در حلّ مغالطه های معطله در مسأله متناهی بودن ازل

پس عدم محض، وجود ندارد، بلکه قبلیتی بوده، مقارن با اشیاء و اوقاتی که یکی منقضی و دیگری متجدد است.

و اینکه به نظر ایشان بزرگ می آید که اشیائی پیش از اشیائی دیگر، به وجود آید بی آنکه آنها را آغازی باشد، مطلبی است که آن را بر دو اصل نادرست که مشهور شده، مبنی ساخته اند:

اصل نخست این است: [که] آنچه نامتناهی باشد، هیچ گاه به فعلیت نمی رسد. این مطلب درست است، لیکن در اجسام و مقادیری که دارای وضع است و هم در

اعدادی که به طبع برای آنها مترتب است، نه در همه چیز؛ و زمان، و کائنات نیز از چیزهایی است که این مطلب در باره آنها درست نیست.

و سخن نافع در این زمینه این است که: این مطلب به حکم فطرت عقلی نیست بلکه به واسطه حجت و برهان است. در صورتی که آنان این مطلب را بدیهی و اولی می گیرند و آن گاه به تکذیب می پردازند. چه، زمان گذشته و کائنات گذشته با هم به فعلیت نرسیده، و چنان نیست که هر گاه هر یک از آنها به فعلیت رسیده باشد، واجب باشد که جملگی فعلی شده باشد.

اشکال وقتی است که فعلی شدن هر یک، تابع فعلی شدن آن یک باشد، و در حقیقت همه با هم فعلی شده باشد؛ و چنان نیست که هر گاه وصفی، در یکان، صحیح باشد، واجب باشد که در جمله و مجموعی هم باشد که این وصف در آن هم درست آید؛ زیرا چنان که درست است که نسبت به هر یک از گذشته گفته شود که به فعلیت رسیده، درست است که نسبت به هر یک از آینده هم گفته شود که به فعلیت می رسد. و چنان که بودن هر یک از آینده به طوری که درست باشد که فعلی شود، موجب این نیست که جمله و مجموع آنها هم به طوری باشد که فعلی گردد، و سبب در این مطلب، تعاقب و اختلاف اوقات است، همچنین بودن هر یک از گذشته، بدین حیث که فعلی گردیده، موجب این نیست که جمله و مجموعی برای آنها باشد که آن هم فعلی شده باشد؛ و سبب در این تعاقب و اختلاف، اوقات است. و حال آینده، اولی است به فعلیت از حال گذشته؛ چه، عدم احاد آینده، عدمی مقارن با قوه، است در صورتی که آنچه در گذشته معدوم شده، عدمش با قوه، مقارنت ندارد.

اما اصل دوم، گفته اند که: بر نامتناهی نمی توان چیزی افزود. پس اگر گذشته، نامتناهی باشد، ممکن نیست بر آن چیزی زیاد گردد.

این اصل نیز از حیث شهرت دارای قوت است، لیکن به خودی خود، آشکار

چیزی، زیرا عقل به حسب فطرت نخست خود، مانع از این نیست که چیزی در جهتی نامتناهی باشد، و آن را جهتی دیگر باشد که بتوان بر آن از این روی چیزی افزود. و بسیاری از خردمندان، وجود این امر را روا می‌دارند. لیکن عقل به استناد برهان، در مواردی که برهان بر آن اقامه شود، از آن منع می‌کند، و این در هر مقداری است با وضع، و هر عددی است که دارای ترتیب است به طبع.

از این گذشته، زیاد ساختن در اینجا، نسبت به امری نامتناهی نیست؛ چه، زیادت بر امری است موجود، و بی‌گمان چیزی نامتناهی در اینجا موجود نیست که بر آن افزوده شود، یا به وجهی، کمتر یا بیشتر باشد. و ما نسبت به معدومات، مانع نیستیم که نامتناهی از نامتناهی دیگر، بیشتر یا کمتر باشد؛ چنان که عشرات نامتناهی، کمتر از آحاد خود است و مآت نامتناهی، کمتر از عشرات خود است. و جایز است امری نامتناهی، دو برابر بلکه چند برابر چیز نامتناهی دیگری باشد؛ چه، در زمان و در عدم و در کائنات فاسده، نامتناهی هست؛ و لا نهایت که در همه اینها هست، از آنچه در یکی از آنها وجود دارد، بیشتر است.

پس اگر گوینده‌ای بگوید: در این مورد، نامتناهی جز بالقوه نیست؛ می‌گوییم: اما در گذشته، پس، از اصل نامتناهی وجود ندارد، نه به قوه و نه به فعل. لیکن ما که بر گذشته، نامتناهی اطلاق می‌کنیم مرادمان این است: که هر واحدی که حدوث یافته واحدی دیگر مثل آن و پیش از آن بوده و معدوم گردیده؛ نه اینکه در اینجا جمله یا کلی باشد که بالفعل نامتناهی است.

و بسا که یکی از ایشان بگوید که: موجود کنونی، وجودش بر قطع امری نامتناهی، توقف دارد و هر چه وجودش بر امری نامتناهی، متوقف باشد، موجود نمی‌گردد.

در این گفته مغالطه است، و آن در استعاره لفظ «توقف» وقوع یافته؛ [است]؛ زیرا لفظ «توقف» در حقیقت بر چیزی متوقع الوجود پس از وجود چیزی متوقع الوجود پیش از آن، دلالت می‌کند، و هیچ کدام از آن دو، هنگامی که گفته می‌شود، «متوقف

است» موجود نیست؛ بلکه هر دو در آینده، وقوع می‌یابد.

و ما می‌گوییم: آنچه حالش چنین باشد، بر قطع نامتناهی، متوقف خواهد بود، پس وجودش محال است. لیکن «آن» حاضر، حال و وضعیت چنین نیست؛ زیرا هرگز توقف «آن»، بدین معنا نیست تا اینکه «آن» و هر چه پیش از آن است نباشد، پس از آن نیازمند باشد که وقتی نامتناهی یافت شود تا «آن» هم موجود گردد. بنابراین صغرای قیاس دروغ است.

پس اگر لفظ «توقف» آورده، و از آن اراده شود وجودی پس از چیزهایی پیش از آن، هر چند به این شرط نباشد، پس باید در کبرا هم به همین معنا و مراد به کار رود، نه به معنای حقیقی. پس اگر استعمال «توقف» به این معنا باشد، قیاس در حقیقت از قبیل مصادره بر مطلوب اول، خواهد بود؛ و مانند این است که کسی بگوید: امری حاضر، ممکن نیست [که] پس از امری نامتناهی وجود یابد، زیرا ممکن نیست وجود شئی پس از وجود چیزی نامتناهی باشد. و این عین مطلوب و نتیجه است. بلکه باید دانسته شود که کبرا نسبت به آینده، صادق است؛ و در این هنگام چون حدی اوسط نیست، قیاسی نخواهد بود.

۳۳

در حل مغالطه معطله، درباره اینکه: یا اثبات تعطیل لازم می‌آید،

یا لزوم مساوات میان خالق و میان خلق

از جمله اموری که گویندگان به تعطیل در این باب [به آن] اعتماد [دارند] و بدان استناد می‌کنند این گفته ایشان است: [که] خالق اگر همیشه خالق و همیشه محرک باشد، هر آینه یافت نمی‌شود مگر اینکه معلولاتش با او باشد، و هرگاه معلولاتش برداشته شود و رفع گردد، رفع او لازم آید، و این محال است.

و مغالطه در اینجا در لفظ «رفع» واقع است؛ و ما در اینجا کلام را به تفصیل معانی این لفظ، طولانی نمی‌کنیم؛ لیکن به طوری که میانه‌روان را بسنده باشد، به اشاره

پایان می دهیم و می گوییم: رفع عالم، محال است، لیکن نه محال ذاتی، بلکه برای اینکه عالم، رفع نمی گردد، مگر اینکه صنعت باری تعالی و خود او رفع گردد.

پس محال بودن آن، تابع محال بودن رفع باری تعالی است. پس چنان نیست که چون عالم رفع گردد، واجب شود که خالق مرتفع شود. بلکه نخست، باری تعالی مرتفع شده، نه از راه اینکه عالم را رفع ساخته ایم، بلکه برای فرضی محال که واجب است این وضع و فرض محال یعنی رفع باری تعالی تقدم داشته باشد. و اما باری تعالی را چون مرفوع دانیم، عالم از رفع او مرفوع می گردد، نه اینکه واجب باشد نخست عالم از میان برود تا باری تعالی از میان برود. و چون عالم موجود شود، واجب است که ذات باری تعالی به خودی خود، موجود باشد. و چون ذات باری تعالی موجود باشد، واجب است که ذات عالم از ناحیه باری تعالی (نه به خودی خود) موجود گردد. و هرگاه باری تعالی رفع گردد، که این محال است، لازم می آید که عالم از رفع او مرتفع گردد، و هرگاه عالم مرفوع شود، که این هم محال است، لازم می آید که نخست باری تعالی به خودی خود مرتفع شده باشد، نه اینکه از رفع عالم، باری تعالی مرتفع شده باشد.

و ما در این زمینه سخن را بیش از آنچه می خواستیم به درازا کشانیدیم که موجب ملال شد، لیکن ناگزیر بودیم؛ چه، ثبوت آن در ثبوت مقصود، اعانت دارد.

پس این قسمت از اقسام بطلان حرکت، باطل شد و از این وجوه، ممکن است باقی اقسام نیز ابطال شود. بنابراین باید حرکت پیوسته و دائم باشد.

در بیان اینکه این حرکت، حرکتی است مکانی، و از راه پیوستگی و اتصال

دوام دارد، نه به طریق تشافع و انضمام^(۱)

و چون این حرکت بر سبیل دور ساختن و نزدیک کردن، لازم است، پس ناچار حرکت مکانی است.

به علاوه ما در طبیعیات روشن ساختیم که: حرکت مکانی اقدام حرکات است، پس اکنون باید در این باره بحث کنیم که آیا دوام این حرکت، بر سبیل تتالی و تشافع است یا بر سبیل اتصال یک امر؟

پس می‌گوییم: جایز نیست که دوام این حرکت، بر وجه تتالی و تشافع باشد؛ زیرا روا نیست که چنان باشد که انقطاع برای آن، ممکن نباشد.

چه، امر در این باره، از دو راه بیرون نیست: یا جسمی توهم می‌گردد که جسمی دیگر را حرکت دهد، و این جسم باز جسم سوم را، و بر همین روش به طور مسلسل و نامتناهی، یا اینکه بر سبیل دور است، به این گونه که در مثل «الف» موجب حرکت «ب» باشد هنگامی که به آن برسد، و «ب» باعث حرکت «ج» وقتی بدان منتهی شود، و «ج» وقتی به «د» انتها یابد، به آن حرکت دهد، بعد از آن «د» برگردد و به «الف» منتهی شود و آن را حرکت دهد.

قسم نخست محال است؛ چه، آن نیز از دو راه بیرون نیست: یا اینکه محرک نخست، باقی می‌ماند، و یا اینکه از میان می‌رود. اگر از میان برود، چنان که توضیح دادیم، برای بطلان و از میان رفتن، به حرکاتی دیگر جز این حرکات، نیازمند است، و سخن به خود آنها باز می‌گردد، و اگر باقی بماند، اجسام نامتناهی با هم، و نیز جهاتی نامتناهی برای حرکت، پدید می‌آید؛ و این هم محال است. پس هر دو وجه

[۱] نمونه را بنگرید: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۱۷۷، نمط ششم.]

این قسم، محال است.

اما قسم دوم (دور)، محال بودن آن نیز روشن است، زیرا حرکات «الف» و «ب» و «ج» و «د» اگر همه آنها قسری باشد - چنان که در طبیعیات بیان کردیم - ناچار حرکاتی دیگر که طبیعی باشد، برای آنها خواهد بود.

پس اکنون هرگاه تأمل کنی، می‌یابی که حرکات طبیعی، مانع از این نظام و قاطع آن است، و در حرکات طبیعی نمی‌شود که به اول بازگردد، و اگر همه این حرکات، یا برخی از آنها طبیعی باشد، پس ناگزیر چون به آخر خود برسد، سکون و وقوف حاصل می‌شود؛ و حرکات طبیعی را بازگشته‌های مختلف، به جهاتی مختلف نیست تا بدان سبب، وقوع «دور» در آنها ممکن باشد. و این مطلب با اندکی تأمل روشن است.

و اگر همه این حرکات، یا برخی از آنها ارادی باشد، پس یا از اراده‌ای ناشی است که ثابت است، [که] در این صورت هر یک از آن حرکات، یا برخی از آنها متصل به عدد خواهد بود نه منقطع، و اگر اراده ثابت نباشد، و اختلاف و تغییر در آن جایز باشد، دوام این حرکت، به این نظم، واجب نخواهد بود، و تشافع و تتالی آن، در وقتی از اوقات، انقطاع خواهد یافت.

پس واضح و روشن شد که این حرکت، حرکتی است واحد به اتصال.

۳۵

در اینکه حرکت نخست، حرکتی مستقیم است، نه مستقیم^(۱)

پس می‌گوییم: جایز نیست که آن حرکت، مستقیم باشد، و هم نمی‌شود که از چند حرکت مستقیم، که آنها را زوایا باشد مرکب باشد؛ بلکه نمی‌شود از چند قوس

(۱) به این نمونه‌ها نگاه کنید: ۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۱۷۷ (نمط ششم)؛ ۲. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح: امیر جلال‌الدین اعلم، ص ۴۰.

که دارای زوایا باشد نیز مرکب باشد.

زیرا اولاً: این گونه حرکت، جایز نیست قسری باشد، بلکه حرکتی طبیعی است؛ پس اگر آن حرکت، مستقیمه طبیعی باشد، باید جهتی را طلب کند که در آن جهت، ساکن گردد، ثانیاً: حرکت مستقیم، نمی شود در جهات خود، به طرز نامتناهی برود، زیرا در طبیعات، روشن شده که ابعاد کل، محدود است.

و هم بی گمان نمی شود که دو حرکت، بر یک زاویه، اتصال یابد، و نه هم بر یک خط. و برهان بر این مطلب، باید بدین گونه باشد که می گوئیم:

هرگاه نزد زاویه و طرف خطی که مسافت را هست، حدی بالفعل فرض شود، پس جسم متحرک را می توان گفت که بالفعل به حد رسیده، و هم قوه محرک را می توان توصیف کرد به اینکه بالفعل رساننده است به حد. و این دو توصیف، هنگامی که متحرک به سویی دیگر حرکت کند، باقی نمی ماند، بلکه وصف جسم، به وصول به آن حد و وصف قوه محرکه به اتصال، از میان می رود.

اما جسم، پس می شود، عدم مواصلتش با آن حد، کم کم انقطاع یابد. و جایز است یک دفعه به عدم مواصلت اتصاف پذیرد؛ و این در صورتی است که بر خط خود باز گردد.

و اما قوه قسری یا طبیعی، که موصل به حد است، پس دفعتاً، به عدم این وصف اتصاف می یابد، زیرا میان موصل بودن آن قوه به حدی بالفعل، و میان موصل نبودنش واسطه ای نیست؛ بلکه در «آنی»، اتصاف است و در «آنی»، این صفت از قوه، زوال می یابد، و نمی شود این دو «آن» یکی باشد؛ چه، ممکن نیست موصل بودن قوه و ناموصل بودن آن با هم و در یک زمان؛ پس ناچار دو «آن» وجود دارد. و از این پیش به صحت پیوست که میان هر دو «آنی»، زمانی است. پس آن زمان سکون است. و علت آن سکون، اما در قوه قسریه، پس بقای قوه است، تا طبیعت به جای خود برگردد، و می شود که علت آن در حرکات قسریه، این باشد که: چون قوه طبیعی، قوه قسری را عایق است، و با هم ممانعت و مقاومت دارند، پس، از این دو

عمل مختلف، سکونی حادث می‌گردد. و اما در غیر قوه قسری، پس علت، یا طبیعت است یا اراده.

پس به صحت رسید که حرکات مستقیمه، واحد به اتصال، باقی نمی‌ماند، و نه مستدیر زاویه‌دار.

پس حرکت واحده دائمة الاتصال، نه مستقیم است، و نه دارای زاویه. پس حرکتی است مستدیر، که استداره آن کامل و تمام است.

۳۶

در اینکه مبدأ حرکت فلكی، اراده است، نه طبیعت^(۱)

چون بیان کردیم که هر حرکتی را محرکی باید، پس این حرکت را نیز محرکی است. جایز نیست که محرک این حرکت، قوه‌ای طبیعی باشد؛ چه، در طبیعیات، روشن ساخته‌ایم، و در این کتاب هم اشاره کرده‌ایم که: هرگاه جسم، به حال طبیعی خود باشد، حرکت آن طبیعی نیست؛ زیرا هر حرکتی که طبیعی است، به طبع، از حالتی مفارقت می‌کند؛ و ناگزیر این حالت که مورد مفارقت [واقع] شده، حالتی است غیر طبیعی. پس روشن است که حرکت ناشی از طبع، ناچار از حالتی غیرطبیعی است و اگر چنان بود که حرکت چیزی، به اقتضای طبیعت آن می‌بود، هیچ حرکتی با بقای طبیعت، از میان نمی‌رفت؛ بلکه طبیعت برای وجود حالتی غیرطبیعی، حرکت را اقتضا می‌کند.

این حالت غیر طبیعی، یا در «کیف» است، چنان که آبی به قسر، گرم شده باشد، یا در «کم»؛ چنان که تنی درست، از راه بیماری و مرض لاغر گردد، یا در «مکان» است، چنان که سنگی به سوی هوا پرتاب شود و همچنین است اگر حرکت در

[۱] در این باره به این منابع نگاه کنید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده املی، ص

۴۲۰؛ ۲. میرداماد، القیسات، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، ص ۲۸۴.]

مقوله‌ای از مقولات دیگر باشد.

و سبب تجدد حرکتی پس از حرکتی دیگر، تجدد حالتی غیر طبیعی، و تغییر مقدار دوری، از نقطه مطلوب است. پس اگر کار بدین قرار باشد، از طبیعتی، حرکت مستدیر ناشی نمی‌گردد؛ وگرنه از حالتی غیرطبیعی به سوی حالی طبیعی خواهد بود، که چون بدین حال رسد، ساکن خواهد شد.

و جایز نیست که همان طبیعت، عیناً به همان حالت غیر طبیعی، قاصد باشد؛ چه، طبیعت کارش به قصد و اختیار نیست، بلکه بر سبیل تسخیر و بر وجه لوازم ذاتی می‌باشد. پس اگر طبیعت، به حرکت دوری، حرکت دهد، ناگزیر از مکانی غیر طبیعی، یا وضعی غیر طبیعی است، که به حکم طبیعت، از آن گریزان است، و [در] هرگزیزی طبیعی از چیزی، محال است که همان چیز معین، مقصود و مطلوب طبیعی باشد؛ با اینکه حرکت مستدیره، هر نقطه‌ای را که مفارقت می‌کند و از آن دور می‌گردد، در همان حال، همان نقطه را قصد می‌کند؛ و هیچ چیزی نیست که از آن بگریزد و دور گردد، مگر اینکه آن، را قصد می‌کند و به سوی آن رو می‌آورد. پس حرکت مستدیره، حرکت طبیعی نیست.

[همچنین] بدان که: حرکت آسمان، حرکتی است نفسانی، جز اینکه این حرکت، به طبع است؛ بدین معنا که وجود آن حرکت در جسم آسمان، با طبیعتی دیگر که جسمش را هست مخالف نیست؛ زیرا آنچه جسم گردون را حرکت می‌دهد، گرچه نیروی طبیعی نیست لیکن چیزی طبیعی برای آن جسم، و امری غیر غریب از آن است. و چنان است که گویا برای آن، طبیعی است.

و نیز هر نیرویی، همانا به واسطه وجود میل، حرکت می‌کند. و میل، چیزی است که در جسم متحرک، احساس می‌گردد، به طوری که اگر بر سبیل قسر، جسمی ساکن گردد، این میل در آن احساس می‌شود؛ چنان که گویا جسم ساکن شده به واسطه آن میل، با سکون خود، مقاوم است و حرکت را طالب. پس میل، غیر از حرکت است و هم غیر از قوه حرکت دهنده [است]؛ چه، قوه محرکه، هنگامی که

حرکت را به اتمام می‌رساند وجود دارد، با اینکه در این هنگام، میل از میان رفته و موجود نیست.

پس، حرکت نخست، چنین است؛ زیرا حرکت دهنده آن، در جسم مربوط، پیوسته میلی پس از میلی ایجاد می‌کند؛ و این میل اگر «طبیعت» خوانده شود، مانعی ندارد؛ چه، آن میل، نفس نیست، از خارج هم نیست، اراده یا اختیار هم نیست، و نمی‌شود هیچ حرکت نکند، یا به سوی دیگر، جز آن جهت که برایش هست، حرکت کند. و با همه اینها، با آنچه طبیعت آن جسم، آن را اقتضا می‌کند، ضدیت ندارد، و از آن، غریب و دور هم نیست.

پس اگر این معنا را به نام طبیعت بخوانی، می‌توانی بگویی که: گردون (فلک) به حرکت طبیعی، حرکت می‌کند. پس روشن شد که مبدأ حرکت فلک، طبیعت نیست، و قسر هم نیست، پس ناگزیر ناشی از اراده می‌باشد.

۳۷

در بیان اینکه روا نیست که عقلی مجرد از ماده، حرکات افلاک را

محرک قریب باشد

پس می‌گوییم: جایز نیست که مبدأ قریب برای حرکت گردون، قوه عقلی محضی باشد که هیچ تغییر در آن نباشد، و جزئیات را تخیل نکند. و گویا در نخستین فصول از این کتاب به طور اجمال مطالبی را اشاره کرده‌ایم که به شناختن این مطلب، مساعدت می‌کند؛ چه، واضح کرده‌ایم که: حرکت، امری است متجدد، و هر پاره‌ای از آن را ثبات و قراری نیست، و نمی‌شود که منشأ آن، یک امر ثابت باشد. پس اگر امری ثابت، سبب حرکت باشد، ناگزیر باید به حسب حالات، دگرگون شود و به تبدل گراید؛ بدین طریق که اگر حرکت، ناشی از طبیعت باشد، باید هر حرکتی که در جسم از نو پدید می‌آید و تجدد می‌یابد، به واسطه دوری و نزدیکی به هدف، منظور و نهایت مطلوب باشد، و هر حرکتی که از میان می‌رود

و معدوم می‌گردد به واسطه دوری و نزدیکی از همان هدف است، و اما از امری ثابت، از آن جهت که ثابت است، جز اثری ثابت به وجود نمی‌آید.

و اگر حرکت ناشی از اراده باشد، ناگزیر؛ باید از اراده‌ای متجدد، پدید آید؛ چه، اراده کلی، نسبتش به هر جزئی از اجزای حرکت، یک نسبت است، پس نمی‌شود که منشأ این جزء از حرکت باشد، بدون آنکه منشأ آن جزء از حرکت باشد؛ چه، اگر اراده به حسب ذات خود، علت برای این حرکت باشد نه برای حرکت دیگر، نباید این حرکت از میان برود. و اگر به سبب حرکتی از پیش یا از بعد، که معدوم است. علت برای حرکتی غیر از حرکتی دیگر باشد، امری معدوم، سبب وجود موجود شده؛ با اینکه معدوم نمی‌تواند موجب موجود؛ گردد. آری! گاهی می‌شود که عدمی علت برای عدمی باشد؛ لیکن هرگز معدومی موجب وجود چیزی نمی‌گردد. و اگر اراده برای اموری موجود که تجدد می‌یابد علت باشد، پرسش از اینکه تجدد خود این امور از کجاست بجاست.

پس اگر این تجدد، به اقتضای طبیعت باشد، محالی که از این پیش یاد شد، پیش می‌آید، اگر بر حسب اراده باشد، در اراده کلی، پرسش به حال خود باقی است. پس اراده جزئی که به حسب تصورات متجدده، تبدل یابد، مطلوب و موجود است.

پس روشن شد که یک اراده کلی عقلی، هرگز حرکتی جزئی را موجب نمی‌گردد. لیکن عقل هرگاه از همه جهت، عقل بالفعل نباشد، ممکن است که از معقولی به معقولی دیگر، انتقال یابد، و هم امکان دارد که جزئی از جزئیات نوع را، بر وجه انتشار با اختصاص به عوارضی به طور کلی، چنان که از پیش اشاره کردیم، تعقل کند. پس جایز است که وجود عقلی را توهم کنیم که او حرکت کلی را تعقل و اراده می‌کند. پس از آن، انتقال از حدی از حرکت را، به حدی دیگر، تعقل می‌کند، و این جزئیات از حرکت را، به نوعی معقول می‌گردد. چنان که از پیش واضح ساختیم. و چنان که ما را شایسته است که در کتب، برهان، بر آن اقامه کنیم آن است که: حرکت از نقطه‌ای به سوی نقطه‌ای است و از این نقطه به نقطه دیگر؛ یعنی از

مبدئی کلی، به اطراف دیگر کلی؛ به مقداری معین و کلی و بدین قرار تا اینکه دایره تمام گردد.

پس این توهم دور نیست که تجدد این حرکت، تابع تجدد این معقول است. پس می‌گوییم: بدین طریق، ممکن است که حرکت مستدیره، کارش تمام باشد؛ زیرا این تأثیر بر این وجه، از اراده کلی صدور می‌یابد، گرچه بر سبیل تجدد و انتقال باشد، و اراده کلی هر طور باشد، به مقایسه با طبیعتی مشترک است.

و اما این حرکتی که از این موضع معین به آن موضع معین است، پس اولی به صدور از آن اراده کلی، از حرکتی دیگر که به حدی و موضعی دیگر باشد، نیست؛ چه، اجزاء حرکت که همه در جزء بودن با هم یکسان است، نسبت آنها با آن اراده عقلیه، یک نسبت است. و هرچه نسبت و عدم نسبت آن به مبدئی، یکسان باشد، از مبدأ خود به وصف امکان، دور می‌باشد، و رجحان وجود آن، از عدم وجودش متمایز نیست. و آنچه از ناحیه مبدأ و علت خود، به وصف وجوب درنیاید، وجود پیدا نمی‌کند؛ چه، وصف امکانش، پیش از وجود هم وجود دارد. پس ناگزیر باید چیزی پیدا گردد که موجب رجحان وجود آن شود، و آن را از حد امکان که از پیش داشته بیرون آورد. چگونه می‌توان گفت که: حرکت از «الف» به سوی «ب» از اراده‌ای عقلی، لازم افتاده، و حرکت از «ب» به سوی «ج» از اراده‌ای عقلی دیگر؛ بی‌آنکه از هر یک از این اراده‌ها، چیزی جز آنچه در دیگری لازم افتاده، لازم آید؛ در صورتی که در هیچ یک از این اراده‌ها، هیچ گونه تعینی نیست، نه تعین الف، نه تعین باء و نه جیم. و گر نه اراده نفسانی، جزئی خواهد بود. و با این فرض که این حدود را تعینی در مقام تعقل نباشد، بلکه آن حدود فقط حدودی کلی باشد ممکن نیست که حرکت از «الف» به سوی «ب»، اولی باشد از حرکت از «ب» به سوی «ج».

با همه اینها عقل را ممکن نیست که این انتقال را فرض کند، مگر با شرکت حس و تخیل؛ چه، هرگاه به عقل صریح مراجعه کنیم در می‌یابیم که امکان ندارد بتوانیم مجموع حرکت و اجزای انتقال را در آنچه به طور دایره تعقل می‌کنیم همه را با هم

تعقل کنیم.

پس بر همه این حالات، از وجود قوه‌ای نفسانی که حرکت را مبدأ نزدیک باشد چاره‌گزیری نیست، اگر چه مانعی هم نیست که در آنجا قوه‌ای عقلی باشد که این انتقال عقلی را با شرکت، تعقل کند. اما اگر قوه‌ای عقلی مجرد از همه اصناف تغیر باشد، در این صورت، معقول آن، همیشه حاضر و موجود خواهد بود.

پس بنابراین «فلک» به وسیله نفس در حرکت است، و مبدأ نزدیک حرکت آن نفس است، و تصور و اراده این نفس، بر وجه تجدد است.

و این نفس، توهم دارد و جزئیات و متغیرات را ادراک می‌کند؛ و نسبت به امور جزئی معین، اراده به کار می‌برد و این نفس، صورت و کمال برای جسم فلک است. و اگر نه چنین باشد، بلکه از همه جهت به خود قائم و بر جا باشد، عقل محض خواهد بود و تغیر و انتقال در آن راه نخواهد یافت، و به استعداد و قوه آمیخته نخواهد بود.

۳۸

در بیان اینکه فلک دارای حیات است؛ و اینکه کدام جسم را استعداد

حیات هست، و کدام جسم برای حیات، استعداد ندارد

پس، از آنچه گفته شد روشن گردید که: فلک دارای حیات است. و چنان ماند که طبیعت همه اجسام، برای حیات آماده است، مگر اینکه جسمی به صورت خود، با جسمی دیگر مضاد باشد. پس این تضاد، از پذیرفتن نفس، مانع است. و از این رو چهار آخشیح^(۱) را هرگز حیاتی نیست. پس اگر اسطقسات^(۲) و آخشیحها با هم

[۱] آخشیح: در نزد قدماء، هر کدام از چهار عنصر: آتش، هوا، باد، آب و خاک را گویند. (دکتر حسن انوری، فرهنگ فشرده سخن، تهران، سخن، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۲۳).

[۲] اسطقسات: جمع اسطقس و کلمه‌ای است یونانی الاصل و به معنی اصل و پایه است، و اغلب به معنای عناصر

آمیخته شود، به تدریج از تضاد دور می‌گردد، و با استفاده از حیات، تغذی و نمو و تولید می‌کند. پس از آن، چون تضاد، بیشتر انکسار یابد و با اعتدال مزاج نزدیک‌تر گردد، به حیات نطق و ادراک کلیات رو می‌آورد. پس، از همه اجسام، اولی به این معنا جسمی است که او را از اصل، ضدی نباشد؛ و چنین جسمی باید ناطق یعنی صاحب نفسی تمیز دهنده و دارای قوه ناطقه باشد.

و دور نیست که جرم آن، جرمی حساس باشد، تا بتواند دارای توهم باشد؛ و احساس آن، مانند احساس ما انفعالی نباشد، بلکه به طبیعت توهم که اگر آن نبود، اراده حرکت درست نمی‌شد، نزدیک‌تر باشد. و محال است که اجسام فاسده، زنده و دارای حیات باشد، و اجرام کریمه الهیه، جواهری مرده و بی حیات باشند.

۳۹

در بیان اینکه برای فلک، پیش از نفس خودش، محرکی دیگر هست که او

از ماده جسمانی و از انقسام برکنار، و قوه‌اش نامتناهی و بی‌کران است

و روا نیست که قوه‌ای متناهی، یا قوه‌ای نامتناهی که در جسمی متناهی باشد، فلک را بگرداند؛ و چون حرکت مستدیر، پیوسته و دائم است، نمی‌شود به وسیله این قوه نفسانی به تنهایی به اتمام رسد.

برای اثبات این مطالب دو مقدمه می‌آوریم:

۱- ممکن نیست هیچ جسمی دارای قوه‌ای نامتناهی باشد.

۲- ممکن نیست از قوه‌ای متناهی، کاری نامتناهی صدور یابد.

برهان بر مطلوب نخست، بدین گونه است که:

هر قوه‌ای که در جسمی باشد، قابل است [که] به پیروی [از] آن جسم، به دو

☞ اربعه (آتش، باد، آب و خاک) آمده است، و معادل کلمه «عناصر» عربی است. (دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، ص ۷۵)

بخش یا بیشتر انقسام یابد. پس هرگاه انقسام آن قوه، توهم شود، یا به این است که قسمتی از آن، بر همه کارهای نامتناهی که کل بر آن قوت داشت در همان اندازه از زمان و به همان کیفیت قوه دارد، پس بعضی از قوه با مجموع قوه از لحاظ صدور کار، مساوی و یکسان خواهد بود، و این محال است؛ یا اینکه بر بعضی از آنچه کل، بر آن قوت داشت، قوت دارد، پس این بعض، ناگزیر، متناهی است. و بی‌گمان حال قوه‌ای هم که بر این بعض متناهی قوه دارد به همین منوال است، یعنی متناهی است، و قوه مجموع دو قوه بر مجموع چیزی است که هر یک از آن دو بر آن قوه دارد، و آن متناهی است؛ زیرا مجموع دو امر متناهی، ناگزیر متناهی است.

پس قوه‌ای که نامتناهی فرض شده بود، متناهی است؛ و این محال و خلاف فرض است. این مطلب باید بدین گونه فهمیده شود؛ نه چنان که گفته می‌شود که: هر یک از دو بخش اگر بر غیر متناهی، قوت داشته باشد، نامتناهی، در آینده متضاعف و دو چندان می‌گردد.

اما مطلوب دوم؛ پس مانند این است که روشن باشد؛ چه، اینکه قوه را که متناهی یا نامتناهی می‌گویند، به اعتبار ذات قوه و یا اعتبار کمیت آن نیست، بلکه از راه مقایسه آن با زمان یا عدد یا شدت کاری است که از آن قوه صدور می‌یابد.

پس اگر متناهی بودن قوه به این معنا باشد که فعل آن از جهات یاد شده، متناهی است و از این جهات فعل قوه، متناهی باشد، پس خود آن قوه هم متناهی است؛ چه، قوه به وسیله فعلش اندازه‌گیری می‌شود؛ و به عکس نیز چنین است. و همچنین هر قوه‌ای که فعلش نامتناهی باشد؛ پس خود آن قوه نیز غیرمتناهی است، و اگر قوه متناهی باشد، نسبت آن قوه متناهی به قوه‌ای دیگر که از آن کمتر و متناهی باشد نسبت فعل آن قوه است به فعل این قوه.

پس آشکار و درست شد که این حرکت را محرکی است که قوه آن نامتناهی [است] و ذاتش با ذات هر جرمی مباین است. بنابراین، آن قوه حرکت دهنده، غیر از نفسی است که کمال فلک، و پذیرای تغیر است؛ چه، این قوه‌ای جسمانی است

و آن محرک، ممکن نیست کمال برای جسم، و نه هم قوه‌ای واقع در جسم باشد.

۴۰

در بیان اینکه محرک نخست، چگونه حرکت می‌دهد، و اینکه

از راه شوق به اقتدا به امرش نه بر وجه کسب چیزی بالفعل که اشتیاق

به آن است آن حرکت را انجام می‌دهد^(۱)

روا نیست که محرک نخست، فلک را چنان که قوه فاعله که به اراده محرک است حرکت دهد؛ چه، حال این قوه را از این پیش تر شناختیم. پس باید تحریک آن بر وجهی دیگر باشد. و چون قوه‌ای است نامتناهی، پس نمی‌شود خود آن به وجهی از وجوه، در تحریک متحرک گردد؛ و گر نه آن را به وجهی ماده‌ای خواهد [بود] پذیرای تغیر؛ و جسمانی خواهد بود. پس تحریک آن چنان است که معشوق، بی‌آنکه خود متحرک گردد، حرکت می‌دهد.

پس آن قوه به ذات خود، خیر است و ازل است و معشوق است و کل از آن قوه، به ازلی بودن و بقاء، به واسطه تشبه، نازل می‌گردد.

باید برای اثبات این غرض، مقدمه و مبدئی دیگر قرار دهیم، پس می‌گوییم:
ثابت شد که حرکت فلک، حرکتی ارادی و حیوانی^(۲) است و هر حرکتی که قسری نباشد ناگزیر به سوی امری و برای شوق به چیزی است؛ حتی حرکت طبیعی نیز چنین است؛ زیرا معشوق و مورد اشتیاق طبیعت، امری طبیعی است و آن کمالی است ذاتی برای جسم یا کمالی در صورت جسم و یا در «این» و یا در «وضع» آن.

[۱] در این باره به این نمونه‌ها بنگرید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۲۱۶ تا ۲۲۲؛ ۲. ابن سینا، نجات، صص ۶۲۶ تا ۶۳۲؛ ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر رضا محمدزاده، ج ۵، صص ۳۳۳ تا ۳۴۰.
[۲] یعنی دارای حیات.

و معشوق اراده، امری است ارادی، که: یا اراده مطلوبی حسی، مانند لذت است؛ یا وهمی خیالی مانند غلبه است؛ یا ظنی و آن خیر مظنون است؛ [و] یا عقلی و آن خیری است حقیقی. و طالب لذت حسی، شهوت است؛ و خواهان غلبه، نیروی غضب؛ و جویای خیر مظنون؛ قوه ظن؛ و خواستار خیر حقیقی محض، عقل است. و این طلب به نام «اختیار» نامیده شده است. و شهوت و غضب، با گوهر و ذات جسمی که تغیر و انفعال ندارد، سازگار و ملایم نیست؛ چه، این گونه جسمی به حالی ناملایم نمی افتد، تا از آن، به حالی ملایم برگردد، تا لذت برد، یا از آنچه مورد خیالش شده انتقام جوید پس به خشم آید. به علاوه هر حرکتی که به سوی لذیذی یا برای غلبه ای وقوع یابد متناهی است. ظن نیز ناملایم است؛ چه، بیشتر از ظنها همیشه و سرمدی، مظنون نمی ماند.

پس باید مبدأ این حرکت، اختیار یا اراده خیری حقیقی باشد. و این خیر از دو راه بیرون نیست: یا از اموری است که به وسیله حرکت، رسیدن بدان ممکن، و وصول به آن حاصل است، یا خیری است که رسیدن به گوهر آن به هیچ وجه ممکن نیست؛ بلکه امری مباین است؛ و نمی شود که این خیر از کمالات گوهر و ذات متحرک باشد، تا به واسطه حرکت، بدان نایل آید؛ چه، اگر چنین باشد، حرکت انقطاع می یابد.

و هم جایز نیست حرکت برای انجام دادن کاری باشد که بدین وسیله کمالی به دست آید، چنان که ما چنین می کنیم: پس می بخشیم تا ستوده شویم و کارها را نیک انجام می دهیم تا ملکه فاضله در ما پدید آید یا نیکوکار گردیم. راز این امر این است که: معلول، کمال خود را از علت و فاعل به دست می آورد؛ پس محال است که برگردد گوهر فاعل و علت خویش را کامل سازد. چه، کمال معلول از کمال علت فاعله، اخس و پست تر است، و اخس نمی تواند به اشرف و اکمل، کمالی ببخشد. بلکه شاید اخس بتواند برای افضل و اشرف وسیله اش را آماده سازد تا افضل، خودش در بعضی چیزهای دیگر ایجاد و تأثیری کند.

لیکن مدحی را که [از دیگران] ما می خواهیم و بدان میل می کنیم، آن کمالی مظنون است، نه حقیقی. و ملکه فاضله را که به وسیله کار تحصیل می کنیم علت و سبب آن، خود عمل نیست؛ بلکه کار ما از رذیله که ضد آن است مانع می شود و ما را برای آن ملکه آماده می سازد. پس آن ملکه فاضله از ناحیه گوهری که تکمیل نفوس مردم به عهده اوست، و آن عقل فعال یا گوهری مانند آن است، پدید می آید. بنابراین حرارت معتدل، سبب برای وجود قوای نفسانی است لیکن نه چنان که سبب ایجاد کننده باشد، بلکه سببی است که ماده را آماده می سازد. و سخن ما در سبب ایجاد کننده است.

بالجمله؛ هر گاه فعل، چنین است که آماده می سازد تا کمالی را که حرکت به هنگام حصول آن کمال، به پایان می رسد و انتها می یابد ایجاد نماید، پس باید چیزی که به واسطه حرکت، مطلوب است، چیزی قائم به خود باشد، و چنان نباشد که نیل به خود آن حصول یابد. و هر چیز که شأنش این باشد، عقل طالب این است که به قدر امکان بدان تشبه یابد. و تشبه به آن، تعقل ذات است و دوست داشتن بقای ابدی است به کامل ترین وجهی که برای گوهر شیئی است.

پس آنچه ممکن باشد که آخرین کمالش در نخستین مرحله به حصول آید، تشبه وی به آن به واسطه ثبات و دوام، کامل و تمام می گردد، و آنچه ممکن نباشد که در آغاز کار، آخرین کمالش برایش حاصل شود، تشبه آن به واسطه حرکت، به تمام می آید.

و تحقیق مطالب این است که: جرم آسمانی و فلک به واسطه تعقل اول تعالی برای قوه ای نامتناهی، استعداد و استمداد دارد، و پیوسته از نور و نیروی اول تعالی، بر آن ریزش و افاضه می شود. پس برای خود جرم آسمانی، قوه نامتناهی نیست؛ بلکه برای معقولی است که نور و نیرویش بر آن ساینج و فائض است. و جرم آسمانی را به حسب گوهر و ذات، ناتمامی نیست، بلکه آخرین کمال خود را واجد است؛ زیرا در مقام ذات و گوهرش چیزی که نسبت به آن، در مرحله قوه و استعداد باشد

باقی نیست. همچنین از لحاظ کم و کیف، دارای آخرین کمال مخصوص خویش است و جز در «وضع» و «آین»، کمالی مورد انتظار و حالی مقرون به قوه و استعداد برایش نیست زیرا نسبت به گوهر ذاتش وضعی از وضعی و آینی از آینی دیگر، اولی و بهتر نیست. چه، جزئی از اجزای مدار فلکی یا ستاره‌ای، از جزئی دیگر آن به تلاقی، اولی نیست. پس هر وقت در جزئی بالفعل باشد در جزئی دیگر بالقوه می‌باشد.

پس برای گوهر فلک از راه «آین» و «وضع»، حالی بالقوه است و تشبه به خیر اقصی موجب می‌گردد که همیشه بر کامل‌تر کمالی که شیئی را هست باقی بماند. و این کار برای جرم آسمانی به عدد و شماره امکان‌پذیر نبوده، پس به وسیله نوع و تعاقب، آن را حفظ کرده [است]. پس حرکت، آنچه را از این کمال، ممکن بوده نگهداری کرده، و مبدأ حرکت، همان شوق به شبیه شدن به خیر اقصی است^(۱) در باقی بودن بر کمال اکمل به حسب امکان.^(۲) و مبدأ این شوق همان تعقل خیر اقصی و کمالات اوست.

پس بدین روش است که علت نخست، جرم آسمانی (فلک) را حرکت می‌دهد. اکنون بر تو روشن شد که فیلسوف (ارسطو) وقتی گفته است: فلک به طبع خود، متحرک است، از این گفته چه خواسته. و وقتی گفته است: فلک به قوه‌ای نامتناهی، متحرک، و تحریکش از قبیل تحریک معشوق است، چه مقصود داشته است. و معلوم گردید که در گفته‌های او اختلاف و تناقضی نیست.

[۱] ویل دورانت معتقد است که: مفاهیم کلی افلاطون که به «مثال» تعبیر شده است، مجموعه قواعد و قوانین حاکم بر اشیاء و غایت و نهایی است که هر موجود، در پیشرفت و توسعه خود به سوی آن، عاشقانه در حرکت است. (ویل دورانت، تاریخ فلسفه، ترجمه: عباس زریاب، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵، چاپ نوزدهم، ص ۳۹)

[۲] به این نمونه نگاه کنید: میرداماد، القیسات، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، ص ۳۸۲.

در بیان اینکه هر فلک جزئی را، نخست پیش از خودش محرکی است مفارق،
که آن را از راه اینکه معشوق است حرکت می‌دهد؛ و اینکه محرک نخست
برای همه، مبدأ تمام آنهاست.^(۱)

تو می‌دانی که گوهر محرک نخست و خیر معشوق، بیش از یکی نیست. و امکان
ندارد که محرک نخست که برای جمله آسمان است از یکی بیشتر باشد، گرچه به
عقیده فیلسوف و اسکندر^(۲) و ثامسطیوس^(۳) و دیگر دانشمندان مشایی،^(۴) برای هر
یک از کره‌های آسمانی، محرک قریب و معشوقی مخصوص وجود دارد.
فیلسوف و این شاگردان و پیروان او تنها از محرک کل، کثرت را نفی می‌کنند،
و برای محرکهای مفارق و غیر مفارق که به یکان یکان از کرات اختصاص دارد،

(۱) نمونه را بنگرید: ابن سینا، النجات، ص ۶۳۴ تا ۶۳۶.

(۲) اسکندر الفرویدی: فیلسوف مشایی یونانی که در اواخر قرن دوم و اوایل قرن سوم پیش از میلاد، در آتن
رونق داشت. وی منسوب است به شهر آفرودیسیاس در ناحیه‌ی کاریا از آسیای صغیر. او از شارحین بزرگ آثار
ارسطو است و بسیاری از شرحهای وی در دست است (دایرة المعارف، به سرپرستی غلامحسین مصاحب،
تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، چاپ سوم، ج ۱، صص ۱۲۰ و ۱۴۱).

(۳) ثامسطیوس یا تمیستیوس: فیلسوف یونانی قرن چهارم میلادی، که رونقش بیشتر در قسطنطنیه بود. وی
مری آرکادیوس بود که بعداً امپراتور روم شرقی شد. بعضی از حواشی و شروح وی بر آثار ارسطو در دوره
نهضت علمی اسلامی، به عربی ترجمه شد. (دایرة المعارف، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، جلد اول، ص
۶۷۱)

(۴) مشائیه یا مشائیان، شاگردان مکتب ارسطو و پیروان ایشان را می‌گویند. مشاء در زبان عربی به معنای
راه‌رونده است. در مدرسه ارسطو در آتن، گردشگاه سرپوشیده‌ای قرار داشت که ارسطو پس از بازگشت از
مقدونیه در سال ۳۳۵ پیش از میلاد، در آنجا تدریس می‌کرد. این گردشگاه پریپاتوس نام داشته است، و از این‌رو،
شاگردان ارسطو را پریپاتیوکوس، یا اهل گردشگاه [و راه رفتن] گفته‌اند، و در زبان عربی آن را به مشاء ترجمه
کرده‌اند... عقاید ارسطو آمیخته با عقاید نوافلاطونیان، به عالم اسلام راه یافت؛ و پیروان بزرگ ارسطو از قبیل
ابوعلی سینا، ابن رشد، و نصیرالدین طوسی، به حکمای مشاء یا مشائیان معروف شدند. در عالم اسلام
فلسفه‌ی مشاء در برابر فلسفه اشراق، قرار دارد، و مشائیان در برابر اشراقیان گفته می‌شود. (دایرة المعارف
فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۲، بخش دوم، صص ۲۷۷۶ و ۲۷۷۷)

کثرت را اثبات می‌کنند.

پس نخستین این مفارقات خاصه را، برای نخستین کره‌ای که به عقیده دانشمندان پیش از بطلمیوس، کره ستارگان ثابت است (کره ثوابت) و به عقیده او و پیروانش کره‌ای بی‌ستاره، [و] بیرون از کره ثوابت و محیط بر آن است محرک قرار می‌دهند و پس از آن که برای کره‌ای که به حسب اختلاف دو عقیده یاد شده بعد از کره نخست است، محرکی مفارق قرار می‌دهند، و براین روش برای کرات بعد. پس به عقیده آنان برای همه کرات به طور کلی یک محرک است و پس از آن برای هر یک از آنها محرکی مخصوص به آن است.

و فیلسوف (ارسطو) عدد کرات متحرک را به همان اندازه که در زمان او معلوم بود فرض می‌کند، آن گاه عدد مبادی مفارقه را، تابع عدد کرات قرار می‌دهد. و اسکندر در رساله خود که درباره مبادی کل، نوشته با صراحت می‌گوید: همانا مجموع افلاک را یک محرک است، و روا نیست که از یکی بیشتر باشد. گرچه هر یک از کرات را محرک و معشوقی است مخصوص بدان.

و ثامسطیوس با صراحت می‌گوید: حق و درست این است که هر فلکی را برای حرکت خاصه‌اش، مبدئی است موجود در خود آن فلک، و مبدئی دیگر برای حرکت خاصه‌اش، که مفارق و از قبیل معشوق است.

قیاس هم همین را ایجاب می‌کند. چه، از صناعت مجسطی^(۱)، به صحت پیوسته که: حرکات کرات آسمانی (افلاک)، بسیار و از حیث جهت و هم تنیدی و کندی، به اختلاف است. پس باید هر حرکتی را محرکی، جز محرک آن دیگر و معشوقی غیر از آن چه که برای آن دیگر است باشد. و گرنه در جهات و هم در تنیدی و کندی اختلافی پدید نمی‌آید.

(۱) مجسطی: نام عربی ترجمه‌ی کتابی در نجوم و هیئت از کلاودیوس بطلمیوس، مشتمل بر ۱۳ مقاله... مجسطی مشتمل است بر فهرستی از ۱۰۲۶ ستاره با قدر و مختصات دایره البروج آنها. (دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۲، بخش دوم، ص ۲۶۵۹)

و پیش از این بیان کرده ایم که: این معشوقها خیر محض، و از ماده برکنار و مفارق است. و چون همه کرات و حرکات، در شوق به مبدأ نخست به هم شبیه و در این موضوع شریک هستند پس در دوام حرکت و هم در مستدیر بودن آن یکسانند و با هم اشتراک دارند.

۴۲

در بیان اینکه اختلاف حرکات افلاک، برای خاطر چیزهایی که زیر افلاک

قرار دارد نیست. و کسی که چنین پندارد عقیده و پندارش باطل است^(۱)

این مطلب را باید با تحقیقی زیاده تر محقق داریم. پس می گوییم:

گروهی چون ظاهر گفته اسکندر آنجا که گفته است: «همانا اختلاف در این حرکات و در جهات آنها بدان می ماند، که برای عنایت نسبت به کائنات فاسدی که زیر کره قمر است باشد» شنیده اند و هم از او شنیده و از راه قیاس هم فهمیده اند که: نمی شود حرکات افلاک برای خاطر چیزی جز ذات خود آنها باشد، و محال است که برای خاطر معلولات آنها باشد؛ این گروه خواسته اند میان این دو گفته و دو مذهب، جمع کنند. پس گفته اند که: خود حرکت، برای خاطر موجودات زیر کره قمر نیست، بلکه برای تشبه به خیر محض و از روی تشوق بدان است. و اما اختلاف حرکات، پس برای این است که آنچه در عالم کون و فساد از هریک از آنها کائن می گردد اختلاف یابد، اختلافی که به واسطه آن، بقاء انواع عالم طبیعت به انتظام آید.

و این بدان ماند که مردی نیکوکار بخواهد برای غرض و حاجتی به سوی محلی رهپار گردد، پس دو راه به نظرش برسد که یکی از این دو راه او را بدان محل که حاجتش در آنجا به دست می آید برساند، و راه دیگر علاوه بر این، موجب رساندن نفعی به مستحق می گردد. بی گمان نیکوکاری آن مرد بر او ایجاب می کند که راه

[۱] به این نمونه نگاه کنید: ابن سینا، النجات، صص ۶۳۶ تا ۶۴۴]

دوم را قصد کند و از آن برود. گرچه حرکت او برای خاطر خود اوست نه برای رساندن نفعی به غیر.

گفته اند: حرکت هر فلکی نیز چنین است. پس اصل آن برای این است که خویش همیشه بر کمال اخیر خویش بماند؛ لیکن حرکت بر این جهت و بدین اندازه از تندی، موجب نفع رساندن به غیر است.

نخستین سخنی که به این گروه می‌گوییم این است که: اگر روا باشد اجرام آسمانی را در حرکاتشان برای خاطر معلولشان، قصدی حادث گردد، و آن قصد از راه اختیار جهت باشد، پس باید روا باشد که آن قصد برای اصل حرکت هم حدوث یابد، به طوری که گفته شود که: سکون برای افلاک، خیریتی مخصوص به خود آنها ایجاد می‌کرد، و حرکت به خود آنها زیانی نمی‌داشت؛ لیکن از حرکت آنها، به غیر سودی می‌رسید؛ و چون سکون و حرکت را برای افلاک، از لحاظ آسانی و دشواری فرقی نبود، پس آنچه سودمندتر بود مورد اختیار گردید.

اگر علت امتناع این که حرکات برای انتفاع غیر باشد این است که: قصد انجام دادن فعلی برای خاطر معلولات خویش ممتنع است؛ در خود قصد اختیار جهت برای حرکت نیز همین علت و مانع هست؛ و اگر این علت برای قصد اختیار جهت، مانع نباشد، برای قصد اصل حرکت نیز مانع نمی‌باشد.

نسبت به تندی و کندی حرکت نیز حال به همین منوال است، و به ترتیب قوه و ضعفی در افلاک به سبب ترتیب خاص آنها که برخی بالا و برخی زیر قرار یافته، نیست. یعنی نمی‌توان آن را به ترتیب خاص نسبت داد؛ بلکه بالعکس می‌گوییم: روا نیست که از افلاک، چیزی برای خاطر کائنات فاسده باشد، نه قصد اصل حرکت، و نه قصد جهت حرکت، و نه تقدیر تندی و کندی حرکت، و نه قصد هیچ فعلی؛ زیرا هر قصدی برای خاطر رسیدن به مقصود است، پس آن قصد از حیث وجود، از مقصود ناقص‌تر است؛ زیرا هر چیز که چیزی دیگر برای خاطر آن وجود یابد، وجودش کامل‌تر و تمام‌تر است از آن چیز دیگر. و محال است که چیزی اکمل، از

ناحیه چیزی که ناقص تر است وجود یابد. پس هرگز قصدی صادق و غیر مظنون به سوی معلولی نیست، و گرنه قصد چیزی را که وجودش از آن کامل تر است، مفید و معطی خواهد بود.

و آنچه از قصد چیزی مر چیز دیگر را ثابت است، پس این است که: آن را آماده می سازد و وجودش را چیزی دیگر افاده می کند؛ چنان که پزشک نسبت به تندرستی می باشد؛ چه، پزشک تندرستی نمی بخشد، بلکه ماده را برای تندرستی و صحت آماده می سازد، و صحت را مبدئی والاتر از پزشک افاده می کند و آن مبدأ اجل، همان است که همه صورتها را به ماده می دهد، و ذات او از ماده شریف تر است.

و بسا که قصد کننده را خطائی در قصد پیش آید، و چیزی را که اشرف از قصد نباشد قصد کند، پس این قصد، به حسب طبع برای خاطر آن چیز نیست، بلکه به اقتضای خطا و انحراف است.

چون این موضوع به تطویل و تحقیقی نیاز دارد، و در این زمینه شبهه و شکهایی موجود است که جز با گفتاری زیاد، انحلال نمی یابد، باید به طریقی روشن تر بازگردیم. پس می گوییم: هر قصدی را مقصودی است، و مقصود عقلی، آن است که: وجود مقصود برای قاصد، از عدم آن اولی باشد، و گرنه بیهوده خواهد بود. و آنچه نسبت به چیزی دیگر، اولی باشد همانا در آن چیز کمائی را تولید و افاده می کند. پس اگر به حقیقت کمال باشد، کمال حقیقی؛ و اگر گمان و ظن باشد، کمائی است ظنی، مانند استحقاق ستایش و ظهور قدرت و بقای نام، که نام این گونه امور، از کمالات ظنی به شمار می رود، و مانند سود و تندرستی یا رضای خدا و خوشبختی معاد که کمالاتی حقیقی است. و این کمالات حقیقی به تنهای قصد، تمام نمی گردد.

پس هر قصدی که عبث نباشد، کمائی را برای قاصد افاده می کند، که اگر آن را قصد نکرده بود، آن کمال نبود.

عبث هم این گونه می نماید که چنین باشد. زیرا که در عبث نیز لذت یا راحت یا

مانند اینها است. و محال است معلولی که وجودش از ناحیه علت، کامل می گردد به علت خود، کمالی را که نبوده افاده کند. و هر موضع که چنان گمان رود که معلول، به علت خود، کمالی داده، از مواضع کاذب است. و ما این مطلب را روشن ساخته و شکوک آن را گشوده ایم.

پس اگر کسی بگوید که: این را خیر بودن ایجاب می کند؛ چه: خیر، افاده خیر می کند؛ به وی گفته می شود: اما اولاً این موجب نقص و از راه طلب کمال است، و نقص و طلب، از آنجا که عدم است، شریعت است نه خیریت.

و اما ثانیاً خیریت از دو راه بیرون نیست: یا اینکه بی این قصد، درست و موجود است و وجود این قصد را در وجود آن (خیریت)، دخل و تأثیری نیست، و به حقیقت، بود و نبود این قصد از خیریت، یکسان است. پس خیریت، این قصد را ایجاب نمی کند؛ و حال این قصد، حال سایر لوازم است که بی قصد برای ذات خیریت، لازم است، یا اینکه خیریت بی این قصد، تمام نیست، بلکه تمام شدن آن و قوامش به این قصد است. پس این قصد، علت کامل شدن خیریت و موجب قوام آن است، نه معلول آن.

اگر کسی بگوید: آن از راه تشبه به علت نخست است، در اینکه: خیریت علت نخست، متعدی و به حیثی است که خیر از آن ناشی می شود. پس می گوییم: این سخن به ظاهر مقبول است، و به حقیقت مردود؛ زیرا تشبه به علت نخست، در این است که هیچ چیز را قصد نکند، بلکه به ذات خود منفرد باشد. چه، به اتفاق جمیع دانشمندان، علت نخست بدین گونه است. اما اینکه کمالی را به وسیله قصد به دست آورد، این امری است مباین با تشبه به علت نخست.

و اگر کسی بگوید: چنان که رواست که فلک به واسطه حرکت، خیر و کمالی را استفاده کند، و حرکت برای آن مقصود است، پس همچنین است سایر افعال آن. پاسخ این است که: حرکت، کمال و خیر را افاده نمی کند، و گر نه باید چون بدان می رسد انقطاع می یافت؛ بلکه حرکت خودش همان کمالی است که بدان اشاره

کردیم، و آن: ثابت خواستن نوع چیزی است (زیرا ثابت خواستن شخص ممکن نیست) که برای فلک، ممکن است بالفعل باشد. پس این حرکت، به دیگر حرکات که کمالی بیرون از خود حرکت در آنها مطلوب است شبیه نیست؛ بلکه این حرکت، نفس متحرک را به کمال می‌رساند. چه این حرکت همان استیفاء اوضاع و امکنة است بر سیل تعاقب؛ و این حرکت، به ثبات و دوام شبیه است.

پس اگر کسی بگوید: این سخن از وجود عنایت نسبت به کائنات و از تدبیر محکمی که در آنها به کار رفته مانع است؛ پس می‌گوییم: به زودی مطلبی را یاد خواهیم کرد که این اشکال را از میان ببرد و روشن سازد که عنایت باری تعالی به همه، بر چه گونه است و اینکه نسبت به کائنات عالم طبیعت، از ناحیه مبادی نخست و اسباب درجه دوم به چه گونه عنایت به کار می‌رود.

از آنچه توضیح دادیم واضح شد که: هیچ علتی بالذات از ناحیه معلول خود استکمال نمی‌کند، و به قصد معلول خویش کاری انجام نمی‌دهد؛ گر چه راضی و عالم به آن کار برای معلول خود باشد. بلکه چنان که آب به ذات خود بالفعل بارد است تا نوعش محفوظ بماند، و بالعرض لازم افتاده که غیر خود را هم بارد سازد؛ و آتش به ذات خود بالفعل گرم است تا نوعش نگهداری شود و لازمش این است که غیر خود را گرم کند؛ و قوه شهوانی، لذت جماع را می‌خواهد، برای اینکه زیادی ماده را دفع و بدین وسیله لذت را کامل و تمام کند، نه برای اینکه فرزندی از آن پدید آید؛ لیکن پیدا شدن فرزند، لازم آن افتاده است؛ و صحت، به حسب ذات و گوهر خود، صحت است، نه برای اینکه بیمار را سود می‌دهد؛ بلکه انتفاع مریض، لازم صحت است؛ همچنین است حال علل پیشین.

چون دانسته شد که امر بدین قرار است، پس افلاک در حرکت مستدیر، از روی شوق به معشوقی مشترک، با هم اشتراک دارند، و اختلاف حرکات آنها برای این است که جز معشوق نخست، دیگر مبادی معشوقه و متشوقه آنها، گاهی مختلف است. و اگر این مطلب که چگونه از هر سنخ شوقی، یک طور از حرکت واجب

می‌گردد، بر ما مجهول و مشکل باشد نباید این جهل و اشکال، در آنچه بر ما معلوم است تأثیر کند و آن این است: که اختلاف حرکات، از اختلاف متشوقات و معشوقات ناشی و پدیدار است.

۴۳

در بیان اینکه معشوقات یاد شده، نه جسم است و نه نفوس جسمانی^(۱)

در اینجا مطلبی باقی مانده که باید بیان کنیم و آن این است که: ممکن است توهم شود که معشوق‌های مختلف، اجسامی باشد، نه عقولی مفارق؛ بدین گونه که فی المثل جسم فرومایه‌تر، خود را به جسم شریف‌تر و قدیم‌تر مانند سازد.

پس می‌گوییم: این مطلب محال است، زیرا تشبه به جسمی، ایجاب می‌کند که حرکت و جهت حرکت و غایت حرکت، همه مانند آن باشد، و قصور مرتبه جسمی از جسمی دیگر اگر چیزی را موجب باشد، همانا ضعف در مقدار کار است، نه مخالفت در طرز کار، به طوری که یکی بدین جهت و آن یک به جهتی دیگر حرکت کند.

و نمی‌توان گفت این مخالفت در کار را طبیعت آن جسم، سبب و علت است؛ مثل اینکه جسم با حرکت از «الف» به سوی «ب» سازگار باشد و آن را خواستار و با حرکت از «ب» به سوی «ا» ناسازگار باشد؛ زیرا این محال است؛ چه، جسم از حیث اینکه جسم است این را ایجاب نمی‌کند و طبیعت هم از این حیث که طبیعت جسم است. پس مکانی طبیعی را برای جسم خواستار است، نه وضعی مخصوص را؛ چه، اگر طبیعت جسم، وضعی مخصوص را بخواهد، انتقال از آن وضع، بر سبیل قسر خواهد بود و در این صورت، قسر در حرکت فلک، مداخله خواهد داشت. از این گذشته وجود هر جزئی از اجزاء فلک بر هر نسبتی، به حسب طبیعت فلک،

[۱] در این باره به این کتاب‌ها مراجعه شود: ۱. ابن سینا، النجات، صص ۶۴۴ تا ۶۴۹؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۱۶ تا ۴۲۰؛ ۳. میرداماد، الفیات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، ص ۳۸۳.]

قابل احتمال است. پس واجب نیست که هر گاه جزئی، از جهتی زایل گردد، به حسب طبع روا باشد و از جهتی دیگر ناروا؛ مگر اینکه در اینجا طبیعتی باشد که اگر عایقی نسبت به جهت خودش به هم رسد حرکت را بدان جهت دیگر انجام دهد. و همانا گفته‌ایم که: مبدأ این حرکت، طبیعت نیست و هم در اینجا طبیعتی که وضعی خاص و معین را ایجاب کند نیست. پس در گوه‌ر فلک طبیعتی نیست که از تحریک نفس به جهات مختلف جلو گیر باشد؛ و خود نفس هم چنین نیست که طبع آن بدین گونه باشد که ناگزیر این جهت را اراده کند نه جز آن را؛ مگر اینکه در حرکت، غرضی باشد مختص به این جهت. زیرا اراده، تابع غرض است، و غرض تابع اراده نیست. پس اگر چنین باشد، سبب مخالفت، غرض خواهد بود.

بنابراین نه از جهت جسمیت و نه از جهت طبیعت و نه از جهت نفس، جز اختلاف غرض، مانعی نیست. و قسر از همه دورتر است. پس اگر غرض، تشبه به اول و بعد از آن به جسمی آسمانی باشد، حرکت از نوع حرکت همان جسم خواهد بود، نه اینکه با آن مخالف یا تندتر باشد.

و حال بدین منوال است اگر غرض محرک این فلک، مانند شدن به محرک آن فلک باشد.

پس باقی ماند که غرض هر فلکی، تشبه به چیزی باشد جز گوه‌رهای افلاک و مواد و نفوس آنها. و محال است که غرض، تشبه به عنصریات و موالید آنها باشد، و جز اینها اجسام و نفوس نیست. پس باقی ماند که هر فلکی را به جوهری عقلی و مفارق که به آن فلک اختصاص دارد، شوق تشبه باشد. و علت نخست و مبدأ کل، به طور اشتراک، مورد عشق و علاقه همه افلاک است.

این است معنای گفته قدما که: همه افلاک را یک محرک و یک معشوق است و هر فلکی را محرکی است خاص، و معشوقی است مختص به خود.

پس هر فلکی را نفسی محرک است، که خیر را تعقل می‌کند، و آن فلک را به سبب جسم، تخیلی است؛ یعنی بدان وسیله، جزئیات را تصور و اراده می‌کند،

و تعقلی که نسبت به مبدأ کل تعالی شأنه دارد. و هم تعقلی که از مبدأ نزدیک و مخصوص به خود می‌کند، مبدأ شوق به حرکت است. و برای هر فلکی عقلی است مفارق، که آن عقل نسبت به نفس آن فلک، همان نسبت را دارد که عقل فعال به نفوس ما دارد. و آن عقل مفارق، نمونه و مثالی است کلی، و عقلی برای نوع فعل آن فلک، که در فعل خود بدان تشبیه می‌جوید.

پس شماره عقول مفارق، پس از مبدأ نخست تعالی شأنه، به شماره عدد حرکات افلاک است. پس اگر از افلاک متحیره، نیرویی باشد که از خود آن ستاره بر آن افاضه گردد، دور نباشد که عدد مفارقات، به عدد ستارگان آن افلاک باشد نه به شماره کرات.

و عدد عقول به عقیده متأخرین، پس از اول، ده عقل است: نخست عقلی است که خود بی حرکت است و کره محیط (فلک الافلاک) را حرکت می‌دهد، بعد از آن عقلی است مانند عقل نخست که کره ثوابت را حرکت می‌دهد، پس از آن عقلی است دیگر برای کره زحل؛ و بدین روش تا برسد به عقلی که نفوس ما به واسطه او افاضه می‌گردد، و آن عقل عالم ارضی است که ما او را به نام «عقل فعال» می‌نامیم. و اگر چنین نباشد، بلکه هر کره متحرکی را به اعتبار حرکت خودش حکمی باشد این مفارقات را عدد بیشتر خواهد بود، و به مذهب فیلسوف (معلم اول) نزدیک به پنجاه بالاتر خواهد رسید که آخر همه آنها عقل فعال است و برای هر حرکتی عقلی است مفارق. پس باید حرکات احصاء گردد.

اما بنا بر رأی بطلمیوس که هر کره تدویری، کره حامل خود را خرق می‌کند؛ پس ستاره، در آنجا که به عقیده او کره تدویر دارد، آن را خرق می‌کند، یا خود ستاره در آنجا که مانند خورشید فلکی تدویر، به عقیده بطلمیوس، برایش فرض نشده این کار را می‌کند. اما بنا به رأی فیلسوف، هر ستاره‌ای را فلکی است مخصوص، که به حرکت فلک حرکت می‌کند بی اینکه فلک، ستاره‌اش را خرق کند؛ بلکه ستاره‌اش را در آن ثابت است، و فلک آن را جا به جا می‌کند، و فلک تدویر، به دور خود

می چرخد. پس ستاره‌ای را که در آن فلک، ثابت است با خود می چرخاند و فلک تدویر، خود انتقال نمی‌یابد بلکه حامل فلک تدویر منتقل می‌گردد. و این مذهب نه ضعیف است و نه هیئت آن را ابطال می‌کند، گرچه عدد حرکات به حسب این مذهب زیاد می‌شود.

پس هرگاه عدد و حرکات به حسب هر دو مذهب احصاء شود، عدد عقول مفارق به عدد آنهاست. و بنا به مذهب نخست (مذهب بظلمیوس) عدد عقول مفارق از این عدد بسیار کمتر است.

و مذهب فیلسوف، به قیاس نزدیک‌تر است. لیکن نسبت به ثوابت، شبهه بزرگ باقی است و دور نیست که شبهه منحل باشد.

لیکن در اینجا برای دوری از درازی سخن به بیان آن نمی‌پردازیم.

۴۴

در بیان اینکه حرکات افلاک، وضعی است نه مکانی. و حرکت ستارگان

مکانی است اگر به ذات خود متحرک باشند^(۱)

از جمله چیزهایی که آوردنش در اینجا شایسته است این است که: روشن شود که حرکت آسمانی در چه مقوله واقع است، و التزام فلک داخل، برای حرکت فلک بالاتر بر چه جهتی است.

پس می‌گوییم: حرکات آسمانی بر دو قسم است: یکی حرکت جسم فلک بر مرکزی بیرون از خود، و دیگر حرکت جرم فلک بر مرکزی در خود؛ و معلوم است که حرکت جرم فلک بر مرکزی خارج از خود بر سبیل انتقال از مکانی است به مکانی؛ پس حرکت آن حرکتی است «آینی» و اما قسم دیگر حرکت وضعیه است نه غیر آن، و این حرکت، حرکت در «آین» نیست. و چنانکه حرکت در مقوله «کیف» و «کم»

[۱] به این نمونه بنگرید: امام فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، تصحیح: محمد الممتصم بالله البغدادی، ج ۱،

وقوع می‌یابد در مقوله «وضع» نیز حرکت واقع می‌گردد. جز اینکه فرزائگان پیشین این را یاد نکرده‌اند. فیلسوف هم آنجا که در سماع طبیعی مقولاتی را که حرکت در آنها وقوع می‌یابد بر شمرده متعرض مقوله «وضع» نگردیده است.

از جمله آراء و عقائدی که به من اختصاص دارد این است که: این حرکت در «این» نیست؛ بلکه در «وضع» است.

اما اینکه این حرکت در «این» نیست؛ چون «این» نسبت چیزی است به مکان خود؛ حرکت در «این» استبدال این نسبت است.

و گاهی می‌شود که جسمی به دور خود حرکت کند، گرچه در مکانی نباشد. و به صحت پیوسته که فلک اقصی بدین طور است. پس چگونه ممکن است چیزی که مکان ندارد حرکت آن مکانی باشد و اگر هم در مکان باشد از مکان خود جدا نمی‌شود.

و اما اینکه این حرکت، «وضعی» هست چون آنچه بدین گونه حرکتی، متحرک است هر چند دارای «این» و مکانی هم هست لیکن از «این» و مکان خود جدا نمی‌گردد و آنرا مبدل نمی‌کند بلکه نسبت اجزاء آن با اجزاء «آینش» (اگر «این» داشته باشد) یا جهاتش (اگر «این» نداشته باشد، بلکه جهاتی داشته باشد) تبدیل می‌یابد. پس این نسبت در تغیر و تبدیل است نه «این». و به مناسبت همین نسبت نام «وضع» بر آن نهاده شده پس این حرکت در «وضع» پدید آمده است نه در «این».

و اما اینکه «وضع»، نسبت بعضی از اجزاء جسم است به بعضی دیگر در جهات آن، یا نسبت اجزاء جسم است به اجزاء مکانش، از اموری است که در منطق روشن شده است پس این مسأله هم حل شد.

در بیان اینکه افلاک داخله در حرکت نخست، چگونه از آن پیروی می‌کند

اما مسأله دوم، پس گروهی چنان پندارند که: فلک داخل، از خارج به حرکت

می‌افتد، و با وجود این چون نیرویی از خارج در آن نفوذ می‌کند حرکت خود را حفظ می‌کند. پس حرکت آن از خارج، قسری نیست، چون جسم فلک در مکان خود هست و طبیعی نیست چون از خودش نیست.

این گمان ایشان غلط است؛ بلکه فلک داخل هرگز از نیروی خارجی به وسیله حرکتی که در آن حادث شود به حرکت نمی‌افتد، بلکه بالعرض به حرکت می‌آید مانند حرکت کسی که در کشتی سوار و ساکن است به واسطه حرکت کشتی، و حرکت او به جهتی مخالف برای جهت حرکت کشتی، با اینکه در همان حال حرکت کشتی را نیز پیروی می‌کند، پس متابعت آن شخص از حرکت کشتی، به واسطه حرکتی که از کشتی در او حادث شود نیست بلکه به واسطه این است که مکانش حرکت کرده است. و همانا حرکت حقیقی او حرکتی است که بالعرض برای خاطر حرکت مکانش دارد. یا مانند حرکت کره‌ای که در کره دیگر باشد که خارج آن را حرکت دهد و داخل مکانی را جز از راه «وضع» مبدل نسازد.

حال حرکات افلاک داخلی به سبب خارجی، بدین منوال است، و این جز بر دو وجه که در هر دو وجود دارد امکان ندارد.

و آن دو وجه بدین گونه است که: یا این است که مرکزهای آنها مختلف است، بدین گونه که داخل در جانبی از خارج واقع است، پس هرگاه آن جانب انتقال یابد، آن را هم بالعرض منتقل می‌سازد، و می‌شود که آن ساکن باشد. و این معنا را می‌توان بدین گونه تصور کرد که از خشتی قطعه‌هایی جدا و به اصطلاح قواره شود به قواره‌های فرضی و به جانبی مایل گردد و وسط آن گرفته و به استداره حرکت داده شود. و چنان توهم شود که خشت بر مرکز خود می‌گردد و جسمی در آن قواره داشته باشد که بر مرکزی دیگر دور بزند. و این وجه برای کواکب متحیره است.

و یا این است که محورهای آنها مختلف است؛ پس دو قطر داخل را دو نقطه از خارج لازم است، و در نتیجه تلازم در تمام اجزاء لازم می‌آید. مگر اینکه داخل به حرکت خاصه خود حرکت کند. و این وجه برای ثوابت است.

در بیان اینکه آتش چگونه در حرکت از فلک پیروی می‌کند^(۱)

و اما حرکت اثیر یعنی فلک آتش در فلک قمر؛ پس بدین جهت نیست که فلک قمر آن را با خود منتقل می‌سازد و دفعش نمی‌کند؛ چه، مستدیر که حرکت می‌کند نسبت به آنچه در آن هست به طور تماس است نه دافع آن؛ زیرا دافع باید طالب نفوذی در جسم مدفوع باشد تا آن را دفع نماید، در صورتی که این امر برای مستدیر امکان‌پذیر نیست. لیکن سطح داخلی فلک قمر مکانی است طبیعی که آتش به طبع خود آن را مشتاق است و هر جزئی از اجزاء آتش به نقطه‌ای معین از آنجا اشتیاق دارد که به سوی آن حرکت می‌کند و به واسطه نزدیکی به آن برایش معین می‌گردد. پس به سبب شوق، با آن نقطه ملازم است. و چون آن نقطه جابه‌جا و زائل شود جزئی که بالطبع ملازم آن است با آن زائل می‌گردد.

پس حرکت آتش، قسری نیست، و طبیعی مطلق هم نیست زیرا ناشی از تنها طبیعت آتش نیست، بلکه ناشی است از طبیعت آتش و طبیعت مکانش با هم. گرچه این فصل از غرض ما به دور است لیکن هم سودمند است و هم حرکت وضعی را که ما به کار می‌بریم روشن می‌سازد، هم به نسبت برخی از اجرام آسمانی به برخی دیگر از لحاظ تلازم آنها در حرکت، رهنمایی می‌کند. پس باید به غرض خود برگردیم:

گروهی از افاضل، ستاره را در کره کلی آن به منزله قلب قرار داده و نفس را چنان دانسته‌اند که از آن در کره‌های جزئی افاضه می‌گردد؛ و حرکات مختلف به حسب حرکات حیوان پدید می‌آید جز دو فلک ثوابت که پنداشته‌اند قوه محرکه بر کواکب از کرات آنها سانس گشته. پس کره قلب است و ستارگان در آن اعضاء. و به عقیده ایشان هر کره کلی را یک نفس است دارای وضع. پس لازم این طریقه

[۱] در این باره، به این کتاب مراجعه نمایید: امام فخرالدین رازی، المباحث المشرقیه، تحقیق: محمد المعنصم البغدادی، ج، صص ۱۴۲ و ۱۴۳.]

نیز این است که معشوقات به عدد کرات کلی باشد نه به عدد حرکات جزئی. و مقصودم از کره کلی، مانند کره زحل است که زحل را حرکت می دهد، گرچه مثل اینکه حیوان با اعضاء خود تجزی و انقسام می یابد آن هم به کراتی انقسام و تجزی پیدا می کند.

۲۷

در بیان اینکه اجسام افلاک به حسب نوع، یا هم مختلف است؛ و هم نفوس آنها را در نوع اختلاف است؛ و هم هر عقلی از آنها در نوع با عقلی دیگر فرق دارد

اوائل از قرزانگان را در طبیعت جرم آسمانی، عقیده مختلف است. پس برخی از آنان عقیده داشته اند که: طبیعت در آنها به حسب نوع، یک طبیعت و به حسب شخص دارای اختلاف است. محصلان (علماء استدلالی) ایشان عقیده بر این دارند که: طبیعت افلاک که طبیعت پنجم است طبیعتی است جنسی، و انواعی در زیر آن قرار گرفته و هر نوعی از آنها در یک شخص که کامل است انحصار یافته؛ و هر کره ای نوعی است و هر ستاره ای نوعی؛ و اگر چنین نمی بود در امکان و در حرکت و در وضع میان آنها فرقی پدید نمی آمد.

نظیر این اختلاف عقیده، در نفوسی که آنها را حرکت می دهد نیز وقوع یافته است. پس گروهی آنها را از نوع نفوس ناطقه ما دانسته اند؛ و این بسیار دور می نماید. و گروهی آنها را نوعی دیگر دانسته اند که میان آنها اختلاف نه به حسب نوع که به حسب شرف و پستی است. همچنین همه عقول مفارقة را یک نوع دانسته اند که اختلاف آنها به حسب شرف و پستی است و پنداشته اند که نباید هر نقصانی از راه مداخله عدد باشد. و برای این گمان خود به مثالهایی جزئی استناد کرده اند و آنچه در این موضع موجب فریب ایشان شده کلام اسکندر است. پس از تصریح او که عقول را به حسب نوع اختلاف است لیکن نه اختلافی بعید. و این گفته در آغازش به اختلاف آنها به حسب نوع تصریح شده و در فرجامش نقض آن گفته نشده است.

چه، از اموری که به حسب نوع میان آنها اختلاف است برخی با هم نزدیکند مانند سرخی و سبزی و برخی از هم دورند مانند سرخی و رنگ تیره مایل به سرخی.

لیکن حق این است که اینها معانی هستند، و معانی را در این اختلافی نیست که این یک استحقاق علت بودن داشته باشد و آن یک معلول بودن، و این یک علت چیزی باشد که ذاتش چنان است، و آن یک علت چیزی مخالف با آن، و هر یک از این دو به حسب ذات و گوهر خود علت باشد، چنانکه توضیح خواهیم داد؛ مگر در میان آنها اختلافی معنوی که مباینیت معنوی است موجود باشد. و اما آنچه میان آنها به حسب معنا اتفاق باشد و ماده و فعل و انفعالی در میان نباشد، نمی شود به سبب آنچه در آن اتفاق دارند یعنی به حسب معنای متفق فیه در شرف و دنائت، اختلاف یابند؛ بلکه باید به سببی دیگر که در گوهر و ذات آنها باشد اختلاف به هم رسد. و جایز نیست که به سببی عارض باشد؛ زیرا ماده و انفعالی در کار نیست. به علاوه اگر به سببی عارضی خواه در بعضی از اجزاء یا در همه ذوات آنها باشد، در شرف و دنائت، متفق خواهند بود، و به عوارض لاحقه بعضی بر بعضی شرف خواهند داشت؛ در حالی که سخن ما در این نوع از تفاوت نیست بلکه گفتگو درباره فرق ذاتی است نه عارضی.

و هرگاه تفاوت در جواهر آنها باشد و جوهرهای آنها معانی است، پس تفاوت آنها برای معانی جوهری خواهد بود. و این به عینه موجب مباین بودن انواع است. پس می‌گوییم: این قول که آنها به حسب نوع با هم متمایل و به حسب علو و دنو با هم مختلف باشند قولی است متناقض، بلکه حق این است که هر یک را جداگانه نوعی است کلی و عقلی. و چنان نیست که هرگاه موجوداتی را در جسم نبودن با هم اتفاق باشد، واجب آید که در نوع هم آنها را با هم اتفاق باشد و هر چند پس از اتفاق در عنوان جسم نبودن، در این عنوان که عقل و مفارق از جسم هستند با هم اتفاق دارند، چنانکه اعراض نیز در جسم نبودن با هم اتفاق دارند. این باعث آن نیست که به حسب نوع نیز با هم متفق باشند، گر چه بعد از اتفاق در جسم نبودن

و در محسوس بودن و نامفارق بودن هم با هم اتفاق دارند. بلکه چنانکه موجودات جسمانی غیر مفارق، به حسب نوع میان آنها اختلاف است همچنین موجودات غیر جسمانی مفارق ممکن است انواعی مختلف باشند، و «عقل بودن» برای آنها جز همین که مفارقت چیزی نیست، چنانکه «محسوس بودن» برای اجسام جز متصل بودن به ماده، امری دیگر نیست.

پس باید بدانی که مبدأ نخست گرچه عقل است، شریکی در نوع ندارد و همچنین است هر یک از مبادی مجردة بعد از او؛ پس برای هیچ یکی شریکی در نوعش نیست. و هم باید بدانی که عنوان «جوهر» و «عقل» بر آنها بر سبیل جنس بار نمی‌گردد، بلکه بر سبیل تقدم و تأخر [بار می‌گردد]. و فرق میان این دو امر در منطق تشریح شده است. و هم باید بدانی اینکه شیء بر آنها به عنوان جنس حمل نشود موجب این نمی‌گردد که جوهر برای غیر آنها جنس نباشد؛ چه، شیء، گاهی جنس است به مقایسه با اشیائی، و جنس نیست به مقایسه و نسبت به اشیائی دیگر.

۴۸

در تعریف «جرم کل» و «نفس کل»؛ و اینکه نفس کل از جهتی در مقام قوه است. و در تعریف «عقل کل» و بیان اینکه عقل کل همیشه بالفعل است

بدان که نامهای «آسمان» و «کل» و «عالم» در کلمات ایشان، از قبیل الفاظ مترادف به کار می‌رفته؛ چنانکه گویا به جوهر فاسدی که کره ماه بر آن اشتمال دارد اعتناء و توجهی نمی‌داشته‌اند. چه، نسبت آن، به عالم علوی از نسبت سنگ مثانه که در تن حیوان به هم می‌رسد به بدن حیوان کوچک‌تر است. و روشن است که چون گفته شود: «حیوان»، آن سنگ در معنای حیوان داخل نیست. و از حیات نداشتن آن، لازم نمی‌آید جسمی که بر آن اشتمال دارد بی حیات باشد.

همه موجودات - در نظر ایشان - نسبت به مبدأ نخست، به منزله یک چیز است که: زنده و دارای نفسی است عقلی و صاحب عقلی است مفارق که بر آن افاضه می‌کند.

و بسا که گفته اند «کل» و مرادشان فلک نخست بوده است. چه، بسیاری از فیلسوفان را چنان عادت شده که آن را «جرم کل» و حرکتش را «حرکت کل» بنامند. باری به حسب این دو استعمال، می گویند «عقل کل» و بدین گفته جمله «عقول مفارقه» را اراده می کنند. مثل اینکه همه آنها یک چیز باشد. و می گویند «نفس کل» و همه نفوس محرک افلاک را. مثل اینکه همه یک چیز است. در نظر می گیرند. و بار دیگر می گویند «عقل کل» و بدان، عقلی که، به سبب تشویق، فلک اقصی را حرکت می دهد و پس از خیر محض، اولی به تشویق است را اراده می کنند و [نیز] می گویند «نفس کل» و از آن نفسی را که به تحریک آن جرم اختصاص دارد، می خواهند.

پس اشرف موجودات پس از اول تعالی شانه، عقل کل و پس از آن نفس کل است. عقل کل همیشه بالفعل است و هیچ شائبه از مرحله «قوه» در آن نیست. لیکن نفس کل، پیوسته بالقوه است. و این مطلب را از این پیش دانستی. و از آنچه پس از این خواهیم گفت به صحت می رسد که: طبیعت اجسام فاسده و موضوع آن، از «جرم کل» حدوث یافته، پس آن را «طبیعت کل» می نامند. و هر جسمی را از اجسام عالم کون و فساد، طبیعتی است مخصوص به آن جسم.

پس مراتب صورتها بدین قرار است: عقل کل و نفس کل و طبیعت کل. و مراتب اجسام بدین طرز است: جسم اثری آسمانی و جسم اسطوقسی زمینی و اجسام متکون.

و در آینده برای ما به صحت خواهد پیوست که: نخستین چیزی که از موجود حق جل شانه، وجود یافته عقل کل است به ترتیب خود، پس از آن نفس کل و از آن پس جرم کل و پس از همه طبیعت کل.

همچنین محال است که وجود هر یک از آن دو چیز، تنها به آن یک، واجب باشد؛^(۱) بدین گونه که در مثل وجود «الف» پس به سبب «ب» واجب باشد نه به ذات خود، نیز، و هستی «ب» از روی «الف» واجب باشد و پس، نه از جهت ذات خودش نیز، و با این وضع، هر دو با هم یک واجب الوجود باشند؛ چه هر یک از آن دو را ذاتی است و اضافه و نسبتی، و اعتبار دو ذات آنها غیر از اعتبار اضافه و نسبت هر یک به دیگر است؛ و چون وجوب وجود هر یک از آنها، به ذات خود نیست، پس وجود هر یک از آنها به ذات خود، ممکن است و هر چه به ذات خویش، ممکن الوجود است، ناگزیر آن را علتی باید که به حسب وجود، بر آن مقدم باشد؛ زیرا وجود هر علتی، به حسب ذات، باید پیش از معلول باشد؛ گر چه این تقدم، به حسب زمان، تحقق نیابد. پس هر یک را علتی است پیش از آنکه بدان قیام دارد؛ با اینکه به حسب آنچه گفتیم: ذات هیچ یک از آن دو را بر ذات آن یک، تقدم و پیشی نیست پس باید آن دو را علتی باشد بیرون از آنها و پیش تر از هر دو.

پس وجوب وجود هر یک، به دیگری از آنها استناد ندارد و از هم مستفاد نیست، بلکه علتی بیرون از آن دو هست که آنها را هستی بخشیده و میان آنها علاقه و رابطه تضایف تولید کرده است.

نیز آنچه وجودش، به چیزی دیگر وجوب یابد، هستی آن، متوقف بر آن چیز دیگر [می باشد] و ذاتش، پس از آن است. و محال است که ذاتی در اینکه به هستی رسد متوقف باشد بر ذاتی دیگر که هستی این ذات، از آن ذات، ناشی باشد و این چنان است که ذاتی در هستی یافتن، بر هستی خود متوقف باشد.

پس اگر هستی آن ذات به ذات خودش باشد، از غیر بی نیاز خواهد بود؛ و اگر چنان باشد که تا غیری که وجود آن غیر، پس از آن ذات، و ناشی از آن است نباشد، وجود نیابد، پس وجود آن ذات بر امری توقف دارد که وجود این امر، پس از وجود آن ذات است به حسب ذات؛ و با این فرض، وجود آن ذات؛ محال است.

(۱) در این باره بنگرید به: ابن سینا، النجات، ص ۵۵۰.

محال است که برای واجب تعالی، کثرتی باشد^(۱)

باز می‌گوییم: واجب تعالی را از هیچ روی، کثرتی نیست و محال است که برای ذات واجب، مبادی و اجزایی، خواه کمی و خواه حدی و قولی باشد، که از فراهم آمدن آنها با هم، واجب به هم رسد، چه آن اجزاء از قبیل ماده و صورت باشد و چه بر وجهی دیگر؛ بدین گونه که هر جزئی از اجزاء قول شارح اسم بر چیزی از معنا و مسمما دلالت کند که وجود آن چیز، به حسب ذات، غیر از چیزی باشد که آن جزء دیگر، بر آن دلالت می‌کند.

ناروا بودن این فرض، از این روست که آنچه بدین وصف باشد، ناگزیر هر یک از اجزایش را ذاتی است جز ذات جزء دیگر، و جز ذات مجتمع؛ پس یا هر یک از اجزاء را، درست است که وجودی جداگانه و تنها داشته باشد، و مجتمع را درست نیست که بی اجزاء، وجود یابد [و] بر این فرض، مجتمع، واجب الوجود نخواهد بود.

یا اینکه برخی از اجزاء می‌شود وجودی تنها داشته باشد نه همه آنها، لیکن مجتمع بی آن جزء، نمی‌شود موجود باشد؛ پس دیگر اجزاء و مجتمع، که وجود

[۱] در این باره به این منابع مراجعه نمایید: ۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۱۲۲ تا ۱۳۲ (نمط پنجم)؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن‌زاده آملی، ص ۴۰۱؛ ۳. ابن سینا، النجات، ص ۶۰۴؛ ۴. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، مرکز انتشارات، ۱۳۸۰، چاپ سوم، صص ۱۴۰ تا ۱۴۵؛ ۵. امام فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، قم، انتشارات ذری القری، ج ۲، صص ۲۷۷ و ۴۷۸؛ ۶. صائِن الدین علی بن محمد بن محمد التُّرکی، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ترجمه و شرح: محمد حسین نائینی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶، ج ۱، صص ۵۱۶ و ۵۱۷ همچنین ناصر خسرو قبادیانی در نفی کثرت از واجب تعالی چنین سروده است:

خداوندی که در وحدت قدیمست از همه اشیا نه اندر وحدتش کثرت، نه مُحدَث زین همه تنها

(دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح: مجتبی مینوی - مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۴، چاپ ششم، ص ۸۱.)

تنها و جداگانه برای آنها صحیح نیست، واجب الوجود نخواهند بود؛ بلکه تنها همان جزئی که می شود به انفراد، وجود یابد، واجب است.

یا اینکه هیچ یک از اجزاء را وجودی جدا از مجتمع، و مجتمع را وجودی جدا از اجزاء، صحت ندارد و وجود هر یک، به دیگری بسته است و هیچ کدام را به حسب ذات بر دیگری تقدم نیست، پس هیچ یک از آنها واجب الوجود نیست.

به علاوه، وجود اجزاء، بر وجود کل، تقدم ذاتی دارد؛ پس علتی که ایجاب وجود می کند، نخست وجود اجزاء را واجب می سازد، از آن پس وجود کل را، پس هیچ یک از اجزاء و مجتمع، واجب الوجود نیست.

و نمی توان گفت که: کل به حسب ذات، بر اجزاء خود، تقدم دارد؛ زیرا بی گمان کل، یا پس از اجزاء و یا همدوش آنهاست؛ و به هر گونه باشد، وجودش واجب نیست.

از آنچه گفته شد روشن آمد که واجب تعالی، نه جسم است و نه ماده جسم و نه صورت جسم، و نه ماده ای عقلیه برای صورتی معقوله و نه صورتی معقوله در ماده ای معقوله، و نه هم پذیرای قسمت است، نه در کم و نه در مبادی و نه در قول. پس واجب از همه این جهات سه گانه، یکتا و یگانه است.

۷

در اینکه هر چه وجودش واجب به ذات است، واجب در همه جهات است^(۱)

و می گوییم: همانا آنچه به ذات خویش، وجودش واجب باشد، از همه روی، واجب است؛ وگرنه، هرگاه از جهتی چنین باشد که بشود این جهت برایش باشد

(۱) نگاه شود به: ابن سینا، النجات، ص ۵۵۳؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۰۱، ۴۰۲ و ۴۰۵؛ ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر غلامرضا اعوانی، ج ۱، صص ۱۴۲ تا ۱۴۹؛ ۴. ملاعبدالله زنوزی، لمعات الهیه، تصحیح: استاد سید جلال الدین آشتیانی، ص ۱۲۸؛ ۵. غیاث الدین منصور حسینی دشتکی شیرازی، مصنفات، به کوشش: عبدالله نورانی، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۸۵، چاپ اول، ج ۲، ص ۴۷۱.]

و بشود که ناشد؛ و از این امر خالی نیست، ناگزیر، بود و نبود آن جهت، به علتی مستند و متعلق، خواهد بود. پس، ذات واجب را وجود و هستی، به دو علت، آن دو که از آنها خالی نیست، بسته و متعلق است؛ پس به ذات خویش به طور اطلاق، واجب نیست؛ بلکه با وجود دو علت یاد شده، خواه یکی از آن دو علت، وجودی باشد و دیگر، عدمی یا هر دو وجودی باشد [واجب است].

از این سخن روشن شد که واجب تعالی را چیزی مورد انتظار نیست که وجود آن، پس از وجود واجب، برایش موجود شود، بلکه آنچه واجب را ممکن است، برایش واجب است؛ پس نه اراده‌ای برای او مورد انتظار، و نه علمی و نه هیچ صفتی از صفاتی که دارد نسبت به ذات او به حالت انتظار و وصف امکان است.

۸

در اینکه واجب تعالی، ذاتش هم معقول است و هم عقل؛^(۱) و بیان اینکه

هر صورتی که در ماده نیست چنین است و عقل و عاقل و معقول

در آن یکی است

باز می‌گوییم: بی‌گمان ذات واجب تعالی، ذاتی است معقول، نه محسوس؛ زیرا واجب تعالی، جسم نیست، در مکان نیست [و] محل برای عوارض جسمانی نیست. و چون ماهیت واجب در ماده نیست، پس ماهیت او، بالفعل، معقول است؛ چه، به زودی روشن خواهیم ساخت که صورت معقوله، هر ماهیتی است که از ماده و علایق آن جدا و برکنار باشد. پس اگر این مجرد و جدا بودن از ماده، به این نیاز داشته باشد که عقل آن را تجرید کند، پس خود آن ماهیت به حسب ذات و به خودی خود، بالفعل، معقول نیست بلکه بالقوه، معقول است؛ مانند این اجسام

[۱] نمونه را ملاحظه نمایید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده املی، صص ۳۸۲ و ۳۹۷؛ ۲. ابن سینا، النجاة، صص ۵۷۸ تا ۵۹۰ و ۶۰۲؛ ۳. میرداماد، القیسات، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، چاپ دوم، ص ۳۲۲.]

طبیعی و صناعی؛ و اگر مجرد ماهیت، به خودی خود و به حسب ذات باشد، پس خود آن ماهیت، به ذات خویش و بالفعل معقول است، و همان وجودش در عقل بالقوه، خود، عقل بالفعل است؛ زیرا عقل (معقول) بالفعل، صورتی است کلی که از ماده و از عوارضی که ناشی از ماده و زاید بر ذات و ذاتیات است برهنه و پاک باشد؛ چه صورتهایی که در قوه خیال، وجود می‌یابد هر چند از مواد خارجی خود پاک و مجرد گشته، لیکن از عوارض متناسب با مواد خود برهنه و پاک نشده‌اند؛ زیرا [مثلاً] صورت زید در موطن خیال، با همان اندازه از درازی، پهنا و رنگ خود و در نحوی از «وضع» و «أین» در می‌آید؛ و هیچ یک از این عوارض که بر انسانیت زید، عارض گشته، به اقتضاء ذات و ماهیت انسانیت نیست؛ و گرنه همه افراد انسان، در داشتن آنها یکسان بودند؛ بلکه سبب عروض این عوارض بر خصوص زید، ماده‌ای است مخصوص که انسانیت را با این لوازم، پذیرفته است.

لیکن قوه عقل، همه این عوارض و لوازم را از هر ماهیت جدا می‌کند و ماهیت هر چیز را خالص و بی‌شائبه از هر امری بیگانه، قرار می‌دهد و آن را با این عمل [تجربید] چنان می‌سازد که بر افرادی بسیار، منطبق [گردد] و به طور اشتراک، بر همه آنها صادق آید.

پس ماهیت انسان، هنگامی که در موطن عقل در می‌آید نه درازا دارد و نه پهنا و نه رنگ و نه دارای «وضع» است و نه با «أینی». و اگر این امور از خود ماهیت و ذات می‌بود، بی‌گمان بر چیزی که این عوارض و زواید با آن نیست راست نمی‌آمد و بر آن بار نمی‌شد.

و هر صورتی که از ماده و عوارض آن، مجرد و پاک باشد، چون به عقل بالقوه، اتحاد یابد آن را بالفعل می‌گرداند، نه بدین گونه که عقل بالقوه را از آن صورت، چنان که ماده اجسام را از صورت خود، انفصال است، جدایی و انفصال باشد؛ چه، اگر عقل بالقوه، از صورت معقوله، به حسب ذات، منفصل و جدا باشد و آن را تعقل کند، ناگزیر این تعقل به وسیله صورتی دیگر که از آن صورت نخست، گرفته شود

باید انجام یابد با اینکه نسبت به صورت معقوله دوم نیز همان پرسش می آید. و اگر آن هم با گرفتن صورتی دیگر باشد این صورتها بی پایان، و تعقلات، نامتناهی خواهد بود.

این مجمل را تفصیل می دهیم و می گویم: عقل بالفعل، در این هنگام، یکی از سه امر است: یا خود این صورت است، یا عقل بالقوه ای است که این صورت، برای آن حصول یافته [و] یا هر دو با هم عقل بالفعل است.

روا نیست که به صرف اینکه، صورت برای عقل بالقوه، حصول یافته، عقل بالقوه همان عقل بالفعل باشد؛ زیرا ذات عقل بالقوه، از دو حال بیرون نیست: یا اینکه آن صورت حاصله را تعقل می کند یا نه. اگر آن را تعقل نکند، پس تغییری رخ نداده و هنوز از مرحله قوه به مقام فعل، در نیامده است؛ و اگر آن صورت حاصله را تعقل کند، باز از دو حال بیرون نیست: یا از این راه است که از آن صورت حاصله، صورتی دیگر برای عقل بالقوه، حدوث می یابد یا به صرف حصول همان صورت، تعقل آن حاصل می گردد.

اگر تعقل صورت حاصله از راه حدوث صورتی دیگر، تحقق یابد تسلسل پدید می آید. و اگر صرف وجود و حصولش در عقل، کافی باشد، باز دو حالت به نظر می رسد: یا این است که صرف وجود و حصول صورت برای چیزی - هر چه باشد - (به طور اطلاق) موجب معقول شدن صورت و عاقل بودن آن چیز است، یا اینکه به طور اطلاق و برای هر چیز نیست.

اگر به طور اطلاق باشد باید ماده و عوارض آن نیز، عقل باشد و صورت مقرون به آنها معقول؛ چه، آن صورت معقوله در اعیان طبیعی، به ماده و عوارض آن اقتران یافته، و با آنها حاصل و موجود است. نهایت اینکه مجرد و پاک نیست و مخلوط و آمیخته با غیر است و اختلاط و آمیزش با چیزی، موجب آن نیست که حقیقت ذات امری که با آن چیز آمیخته شده، نباشد و نابود به شمار آید.

و اگر به طور اطلاق نباشد، بلکه چون آن صورت برای چیزی وجود یافته که آن

چیز می‌تواند تعقل کند و از شأنش این است که تعقل کند، در این حالت باید دید از این جمله: «از شأنش این است که تعقل کند» چه خواسته شده؟ اگر مراد از تعقل، همان وجود و حصول صورت برایش باشد، پس مانند این است که گفته شده باشد معقول بودن صورت، بدین سبب است که آن صورت، برای چیزی موجود است که از شأن آن چیز این است که آن صورت برایش موجود باشد؛ و اگر مراد از آن، همان وجود و حصول صورت برایش نباشد خلاف فرض است؛ چه فرض این بود که نفس وجود این صورت معقوله، برایش کافی است.

بنابراین، تعقل این صورت مجرده، نه عبارت است از نفس حصولی برای عقل بالقوه؛ و نه هم عبارت است از وجود صورتی دیگر که از این صورت حاصله، اتخاذ و انتزاع شده باشد. پس بی‌گمان عقل بالقوه همان عقل بالفعل نیست مگر اینکه حال میان آن دو مانند حال میان ماده و صورت یاد شده فرض نگردد.

و هم روا نیست که عقل بالفعل در اینجا، خود، همان صورت مجرده باشد، به طوری که عقل بالقوه هنوز به فعلیت نرسیده باشد؛ چه، عقل بالقوه، خود، همان صورت مجرده نیست، بلکه قوه‌ای است پذیرای آن؛ و فرض چنان است که عقل بالفعل خود همان صورت مجرده است. پس عقل بالقوه، عقل بالفعل نیست، بلکه موضع و قابل برای عقل بالفعل است؛ پس عقل بالقوه، عقل بالفعل نیست؛ چه، عقل بالقوه، چیزی است که از شأنش این است که بالفعل گردد و حال اینکه در این مورد چیزی وجود ندارد که بالقوه عقل باشد و بعد به فعلیت رسد؛ زیرا آنچه به منزله ماده است حالش را بیان کردیم و آنچه به منزله صورت است، پس اگر عقل بالفعل، خود آن باشد، خود آن همیشه بالفعل است و محال است که وجود یابد و عقل بالقوه باشد.

و هم روا نیست که این عقل بالفعل، مجموع صورت مجرده حاصله و عقل بالقوه با هم باشد؛ زیرا بنا بر این فرض، از دو راه، بیرون نیست؛ یا این عقل بالفعل، ذات خود را تعقل می‌کند (و از این رو بالفعل می‌باشد) [و] یا غیر ذات خود را. راه

دوم که جز ذاتش چیزی دیگر را تعقل کند ناروا و نامعقول است؛ زیرا غیر ذات، این عقل بالفعل، (که بر این فرض مرکب است) از دو چیز بیرون نیست: یا یکی از اجزاء ذات آن، یعنی همان ماده و صورت یاد شده است، یا از اصل، چیزی بیرون از ذات و اجزاء ذات است. اگر معقولش چیزی بیرون از ذات و اجزاء آن باشد پس تعقل آن بدین گونه خواهد بود که صورت آن چیز را در خود بپذیرد و به منزله ماده و محل برای آن صورت، قرار یابد و پوشیده نیست که این صورت، نه آن صورت است که ما درباره اش سخن می‌گوییم، بلکه صورتی دیگر است که بدان وسیله عقل به فعلیت می‌رسد و آن مجموع، عقل بالفعل می‌گردد. فرض ما در این موضع، نسبت بدان صورت است که عقل بالفعل، به سبب آن صورت، عقل بالفعل می‌گردد. با همه اینها همان اشکال و سخن که در میان است درباره «مجموع» با این صورت بیرونی نیز به میان می‌آید و اشکال بر می‌گردد.

اگر معقولش اجزاء ذات خود باشد این نیز روا نیست؛ زیرا یا جزئی را که به منزله ماده است تعقل می‌کند، یا آن را که مانند صورت است [و] یا هر دو را با هم؛ و در هر یک از این سه احتمال، یا تعقل به وسیله جزئی که چون ماده است انجام می‌یابد، یا به وسیله جزئی که به منزله صورت است [و] یا به هر دو با هم؛ و تو خود هر گاه این اقسام و احتمالات را خوب بررسی کنی، نادرستی همه آنها بر تو هویدا می‌آید.

چه، اگر تعقل جزئی که به منزله ماده است، به وسیله خود همان جزء، انجام یابد، پس آن جزء، به ذات خود، هم عاقل است و هم معقول؛ و آن جزء دیگر را که به منزله صورت است در این مورد هیچ فایده و اثری نیست.

و اگر تعقل جزئی که به منزله ماده است به وسیله آن جزء دیگر که همچون صورت است تحقق یابد، پس جزئی که مانند صورت است خودش مبدأ بالقوه خواهد بود و جزئی که به منزله ماده است مبدأ بالفعل و این بر عکس چیزی است که در اینجا بایسته و واجب است.

و اگر تعقل جزئی که مانند ماده است، به هر دو جزء، با هم باشد، پس صورت

آن، جزء، هم در خودش و هم در جزء دیگر که به منزله صورت است حلول خواهد داشت؛ پس خودش از خودش بیشتر و بزرگتر خواهد بود و این خُلف^(۱) است و محال.

چگونگی احتمال اینکه مورد تعقل مجموع، جزئی باشد که به منزله صورت است از آنچه گفته شد، به خوبی روشن، و نادرستی آن بی‌نیاز از دراز ساختن سخن است؛ و همچنین فرض اینکه هر جزئی از مجموع، به هر جزئی از آن، تعقل گردد. پس همه اقسام سه‌گانه باطل گردید؛ و به صحت پیوست که: صورت عقلیه را به عقل بالقوه، آن نسبت نیست که صورت طبیعی را به هیولا [ی] طبیعی است. بلکه حال آن چنان است که چون در عقل بالقوه، حلول کند، ذات هر دو، یکی شود و امتیاز ذاتی میان قابل و مقبول نباشد و در این هنگام عقل بالفعل به حقیقت، همان صورت معقوله مجرده، باشد.

و هرگاه این صورت، از آن راه که برای غیر خود حاصل شده، آن را عقل بالفعل قرار دهد، پس اگر خود به ذات خویش، قائم باشد، شایسته‌تر است که عقل بالفعل باشد؛ چه اگر لختی از آتش، به خود ایستاده و بر جا باشد، بی‌گمان به سوزاندن، اولی است؛ و هم سفیدی اگر به ذات خویش، قائم باشد، اولی به این است که نور چشم را پراکنده سازد.

و چنان نیست که مغایرت عاقل و معقول، ضرورت داشته باشد و هر چه معقول شود واجب باشد که چیزی دیگر آن را تعقل کند؛ زیرا بی‌گمان، عقل بالقوه، ذات خویش را، به این گونه که خود، همان است که از شأنش، تعقل غیرش می‌باشد، تعقل می‌کند.

از اینجا روشن شد که هر ماهیت، چون از ماده و عوارض ماده، پاک و مجرد

[۱] مقصود از خُلف، خلاف مفروض؛ و در اصطلاح به معنی محال است، یعنی چیزی که منافی عقل و منطقی باشد. (دکتر جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران، حکمت، ۱۳۸۵، چاپ سوم، ص

باشد خود به خود، هم بالفعل، معقول است و هم عقل و برای اینکه معقول باشد، به چیزی دیگر که آن را تعقل کند نیاز ندارد.

اثبات این مطلب را براهین دیگر نیز هست که چون پیچیده و دشوار بود نیاوردیم، و آن را که روشن‌تر از همه بود یاد [نمودیم] و بر آن اعتماد کردیم. پس روشن گردید که واجب الوجود به ذات، واجب است که به ذات خویش، هم معقول برای خود، و هم عاقل ذات و هم عقل به ذات باشد.

و هر ماهیت که از ماده، پاک و مجرد باشد، به خودی خود، برای ذات خویش آشکار و مکشوف است، و آنچه ماهیت را به خودی خود، ثابت و برای ذاتش هست، نه چنان است که با مقایسه به چیزی برایش باشد و به قیاس به چیزی دیگر نباشد؛ بلکه به قیاس به هر چیز، با ماهیت ثابت است: نخست برای ذات ماهیت و از آن پس برای چیز دیگر.

از اینجا دانسته می‌شود که چنان ماهیتی اگر بر چیزی پوشیده و پنهان باشد، از این روست که نیروی قبول آن چیز، ضعیف است و نمی‌تواند جلوه و ظهور آن ماهیت را بپذیرد.

۹

در بیان اینکه واجب الوجود بالذات، خیر محض است^(۱)

هر چه هستی آن، به ذات خود واجب باشد، بی‌گمان، خیر محض و کمال صرف، است. و خیر را به اجمال می‌توان گفت: امری است که هر چیز، رسیدن به آن را شوق دارد و هستی آن چیز بدان امر، کامل و تمام می‌گردد. و شر را حقیقت و ذاتی نیست؛ بلکه شر، یا نبود خود جوهر چیزی است، یا نبود

(۱) نگاه شود به: ۱. ابن سینا، النجاة، ص ۵۵۲؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۸۰ و ۳۸۱.]

وصف و حالی است، صالح برای جوهری؛ پس خود هستی، خیری است و کمال هستی، خیری است مر هستی را.

و هستی و وجودی که نبودی با آن نباشد، نه نبود جوهری، و نه نبود وصفی جوهر را، بلکه همیشه فعلی باشد و از همه روی بالفعل؛ آن هستی، خیر محض است.

و هر چه هستی آن، به ذات خود، ممکن باشد، خیر محض نیست؛ چه، ممکن را وجود، به خودی خود و به حسب ذات، واجب نیست؛ پس ممکن، به حسب ذات، پذیرای عدم [است] و آنچه به وجهی، نیستی پذیر باشد و عدم را احتمال دهد، چنان نیست که از همه روی و از هر جهت، از نقص و شریک باشد. پس جز واجب الوجود بالذات، هیچ چیز خیر خالص و کمال محض نیست.

و گاهی عنوان خیر بر چیزی گفته می شود که کمالات همه چیز از اوست، یعنی آنها را افاده می کند، یا برای آنها سودمند است؛ و به زودی بیان می کنیم که واجب است هر وجود و همچنین هر کمال و وجودی، از واجب تعالی، استفاده شود؛ و اوست که برای ذات خود همه چیز را افاده می کند. پس واجب تعالی از این جهت نیز خیر است و شر و نقصی در ذاتش راه ندارد.

۱۰

در اینکه واجب الوجود بالذات، حق محض است^(۱)

هر چه هستی آن، به ذات خویش باشد، بی گمان، حق خالص و محض است؛ زیرا حقیقت هر چیز همان خصوصیت هستی اوست که برایش ثابت است؛ پس هیچ چیز، از واجب تعالی، حق تر نیست.

و گاهی هم، حق به چیزی گفته می شود که اعتقاد به وجودش صادق است؛ پس

[۱] نگاه شود به: ابن سینا، النجات، ص ۵۵۵.

هیچ حقی، به این حق بودن، حق تر و شایسته تر نیست از آنچه اعتقاد به وجود او صادق است؛ و با صدق اعتقاد، همیشگی و دائم هم هست؛ با دوام، هستی او به ذات خود، بر پاست نه این که از ناحیه غیر باشد.

۱۱

در اینکه نوع واجب الوجود، جز بر یک فرد، راست نمی آید؛^(۱) و او را مثل

و ضدی نیست^(۲)

و نشود که برای نوع واجب الوجود، جز ذات او مصداقی باشد و بر فردی دیگر راست آید؛ زیرا وجود نوع برای واجب، یا به حسب اقتضاء ذات نوع است یا علتی دیگر جز ذات نوعش، آن را اقتضا می کند.

پس اگر صدق معنای نوعش بر آن، به ذات معنای نوعش مستند باشد، آن معنا جز برای همین فرد یافت نمی شود و بر چیزی دیگر صادق نمی آید و اگر صدق معنای نوعش بر آن، به علتی بیرونی مستند باشد پس واجب نخواهد بود بلکه معلول است و ناقص.

و چگونه روا تواند بود که ماهیتی مجرد از ماده، دو ذات را باشد، با اینکه دو بودن دو چیز، یا به سبب معنا و ماهیت است، یا به سبب حامل معنا، یا به سبب

[۱] نمونه را بنگرید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۳۷۴ تا ۳۷۶؛ ۲. ابن سینا، النجات، ص ۵۵۷؛ ۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: استاد سید حسین نصر، ج ۴، صص ۵۶ و ۵۷.]

[۲] در این باره به این منابع نگاه کنید: ۱. ابن سینا، النجات، ص ۵۵۵؛ ۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۶۵ (نمط چهارم)؛ ۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: استاد سید حسین نصر، ج ۴، ص ۲۲۱؛ ۴. ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی، فصوص الحکمه، شرح: السید اسماعیل الحسینی الشنب غازی، مع حواشی: امیر محمدباقر داماد، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱، چاپ اول، صص ۹۴ و ۹۵ (فص ۱۹)؛ ۵. محمد حسین فاضل تونی، رسائل عرفانی و فلسفی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶، ص ۵۱.]

گفتار دوم

۲۹

در بیان اینکه موجودات چگونه از مبدأ نخست به وجود می‌آید؛

و در بیان و تعریف فعل حق تعالی شأنه^(۱)

از آنچه پیش از این گفتیم به صحت رسید که واجب به ذات، یکی است و او جسم نیست و در جسم هم نیست و از هیچ روی انقسام‌پذیر نیست. پس همه موجودات از او به وجود رسیده و با او موجودند.

و نمی‌شود که او را به سببی از اسباب و وجهی از وجوه، مبدئی باشد؛ نه مبدئی که از آن باشد، و نه چیزی که در آن یا با آن باشد، و نه چیزی که برای خاطر آن باشد. از این رو نمی‌شود که آفرینش و ایجاد کل از او مانند ما بر سبیل قصد باشد تا اینکه برای خاطر چیزی از او قصدی پدید آمده باشد.

و ما از تقریر این مطلب در حق غیر او پرداختیم و درباره او آشکارتر است. به علاوه در خصوص ذات واجب تعالی شأنه، امتناع این را، که وجود کل از او ناشی از قصد باشد، از راهی دیگر نیز می‌توان تقریر کرد بدین خلاصه که: تحقق قصد در ذات او موجب تکثر ذاتش می‌گردد، زیرا لازم می‌آید که در ذات او چیزی باشد که بدان سبب قصد کند و آن چیز علم و معرفت اوست به وجوب یا محبوب بودن قصد یا خیر بودن در آن، که موجب قصد گردد، بعد قصد به هم رسد و پس از آن فایده‌ای باشد که بر قصد بار شود، چنانکه از این پیش توضیح داده‌ایم؛ و این محال است.

[۱] در این باره به این نمونه‌ها نگاه کنید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۳۳ تا ۴۴۴؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۲۹ تا ۶۵۷؛ ۳. ملا صدرا، المبدأ والمعاد، تصحیح: نستاد سید جلال‌الدین آشتیانی، صص ۲۸۹ تا ۲۹۳.]

وجود یافتن کل از واجب تعالی شأنه، بر سبیل طبع بدین گونه که بی علم و بی رضای او از وی موجود گردد، نیز نیست. چگونه چنین چیزی درست باشد با اینکه او عقل محض است، خود را تعقل می‌کند، پس باید تعقل کند که او چنان است که وجود کل از او لازم می‌آید. زیرا او ذات خود را جز بدین وجه که عقل محض و مبدأ نخست است تعقل نمی‌کند و تعقل او وجود کل را از خود بر این گونه است که ذاتش مبدأ است نه غیر ذاتش. چه، عقل و عاقل و معقول در آن مقام، واحد است و ذات او ناگزیر به آن گونه که هست راضی است. و نخستین فعل او که بالذات فعل او هست این است که ذات خود را که خود به خود مبدأ نظام خیر عالم وجود است تعقل می‌کند. پس او تعقل می‌کند که نظام خیر در وجود چگونه شایسته و بایسته است که بر آن گونه باشد. پس عقل است لیکن نه عقلی که از قوه به فعل آمده باشد و نه عقلی که از معقولی به معقولی دیگر انتقال یابد، چه، در ذات مقدس او از هیچ راه و به هیچ روی قوه راه ندارد و از قوه پاک و منزّه است، چنانکه پیش از این واضح ساخته‌ایم؛ بلکه او همه را با هم تعقل می‌کند و لازم تعقل او نظام خیر وجود را این است که: چگونه ممکن است، و چگونه وجود کل طبق معقولش پیدا می‌شود. زیرا حقیقت معقوله، نسبت او بعینه همان علم و قدرت اوست. لیکن ما در تنفیذ آنچه تصور می‌کنیم به قصد و حرکت و اراده نیاز داریم، و این درباره واجب تعالی شأنه که از دویی بر کنار و منزّه است روا نیست. پس تعقل او علت است که آنچه را تعقل کرده به همان گونه که تعقل کرده وجود یابد.

وجود موجودات از او بر سبیل لزوم و پیروی از وجود اوست نه اینکه برای خاطر وجود چیزی دیگر باشد. و ذات مقدس او فاعل کل است؛ یعنی ذات او موجودی است که وجود او به خود و وجود هر وجودی به افاضه اوست، و از هر وجودی غیر خود جداست. اینکه گفتیم فاعل کل است مراد این نیست که پس از اینکه عدم بر کل چیره بوده او به کل وجودی نوین بخشیده باشد؛ گر چه معنای «فاعل کل» در نزد عامه همین است.

چه، اگر معنای «فاعل کل» چنین باشد این پرسش به میان می‌آید که این فاعل از چه جهت به عنوان «فاعل» اتصاف دارد: آیا از این روست که وجودی از وی صدور یافته یا از جهت این است که وجودی از او صادر نشده بوده است یا از جهت هر دو امر با هم.

اگر این جهت باشد که وجودی از او صدور یافته و حال عدم آن وجود اعتبار نیاید، پس فاعل افضل و اکمل، آن است که صدور وجود از او دائم‌تر باشد. و اگر «فاعل» بودن آن از آن جهت باشد که وجود نداده بوده، یعنی عدم اعطاء وجود، ملاک «فاعل» بودنش باشد، پس به محض اینکه وجود بخشید عنوان «فاعل بودن» از او زایل گردید.

و اگر از این جهت دارای عنوان «فاعل» باشد که چیزی را که نمی‌بوده و او هم به آن وجود نمی‌داده اکنون وجود داده است، پس عدم پیش را از ناحیه او فایده‌ای نیست. چه، عدم سابق به علتی نیاز نداشته، بلکه عدم علت، آن را کافی بوده است. لیکن فایده‌ای که از ناحیه فاعل ناشی شده این است که: غیرش از او به وجود آمده است. و فضیلت صفتی که به نام «فعل» نامیده شده به همین است. پس اگر استم برای این غرض باشد شرط «عدم» خارج خواهد بود. و اگر جز اینکه عنوان «فعل» برای چیزی باشد که عدم بر آن مقدم باشد معنای دیگر پذیرفته نشود. ما بر این فرض بر نسبت اول تعالی‌شانه، نام «فعل» نمی‌گذاریم، بلکه نامی دیگر که بر معنای برتر از «فعل» دلالت کند می‌جوییم و آن را برای این غرض برمی‌گزینیم. و چون این معانی را در میان عامه و جمهور نامهایی نیست، ناگزیر باید از میان الفاظی که بر معانی مشهور خود دلالت می‌کند نامهایی برای معانی مطلوب انتخاب کنیم و آنها را بدین معانی نقل کنیم پس باید اسمی عظیم‌تر از آنچه با معنای «فعل» محاذات و مشابهت دارد به دست بیاوریم تا بر معنای زاید که مطلوب است دلالت کند.

در بیان معنای «ابداع» به اصطلاح حکیمان.

نامی که برای غرض پیش باید گزیده شود لفظ «ابداع» است. چه، فرزندگان، اصطلاح قرار داده‌اند که نسبت مبدأ نخست را به همه معلولاتش به نام «ابداع» بخوانند.

ابداع به حسب عرف عام برای معنای دیگر، که عبارت است از اختراعی تازه نه از ماده، گفته می‌شود. لیکن به حسب اصطلاح حکما ابداع، عبارت است از: ادامه دادن موجود، ساختن چیزی را که به ذات خود نیست است نوعی از ادامه که به علتی جز ذات مبدأ نخست تعلق ندارد، و هم به ماده و آلت و واسطه و معنایی، بسته نیست، و روشن است که این معنا از «فعل» برتر و والاتر است.

اما از راه بحث ذاتی پس از این جهت برتر است که فایده «فعل»، وجود چیزی دیگر است غیر دائم، و فایده این معنا (ابداع)، وجودی است دائم. و نبودن مفعول به فاعل ارتباط ندارد و از ناحیه آن نیست. گر چه شرف «فاعل» به این نیست که عدم مفعول را از میان برداشته باشد. پس شرف «ابداع» کننده بیشتر است، زیرا ابداع کننده از اصل، عدم را جلوگیری شده است. و هر دو معنا را (ابداع و فعل) در عدم و در وجود، تأثیری است. لیکن «فعل» عبارت است از اعطاء وجود در وقتی، و رفع عدم در وقتی نه به طور دوام؛ اما «ابداع» عبارت است از اعطاء وجود به طور دائم و منع عدم بر وجه دوام و این معنا، از راه بحث ذاتی، اجل و اشرف است.

اما از راه بحث بر لوازم، پس از پیش روشن ساخته‌ایم که: «فاعل» پس از اینکه فعلی نداشته چون بخواهد کاری کند ناگزیر در ماده و به توسط حرکت و زمان کار می‌کند، لیکن مبدأ حق تعالی شانه، چنین نیست، بلکه ذات او مبدأ هر ماده و هر حرکت و هر زمان و هر جمله و مجموعی است.

پس هرگاه علت نخست، به همه موجودات با هم و به طور مجموع نسبت داده شود «مبدع» می‌باشد، و هرگاه به موجودات بر سبیل تفرقه و تفصیل نسبت داده

شود نسبت به هر موجودی، مبدع نیست، بلکه نسبت به موجودی مبدع است که واسطه‌ای در میان نباشد و بی‌واسطه آفریده شده باشد.

۵۱

در اینکه معلول نخستین، یکی و آن عقل است^(۱)؛ و بیان اینکه معلولات دوم چگونه از معلول نخست به فیض هستی می‌رسند؛ و بیان اینکه از معلول نخست، عقلی و فلکی و نفسی به وجود می‌آید تا نوبت به عقل فعال برسد و عناصر و مزاجات انسانی حدوث یابد.

از آنجا که آنچه از واجب تعالی شأنه، وجود می‌یابد بر سبیل لزوم است پس درست است که واجب‌الوجود به ذات، از همه جهات، واجب‌الوجود است. و پیش از این از بیان این غرض پرداخته‌ایم.

اکنون می‌گوییم: روا نیست که نخستین چیزی که از او وجود یافته، و ناگزیر از موجودات ابداعی است، کثرت داشته باشد؛ چه کثرت از راه عدد باشد و چه از راه انقسام به ماده و صورت. زیرا معلول نخست از ذات به شمار می‌آید؛ پس اگر متعدد یا منقسم باشد ناگزیر هر یک از آنها به جهتی استناد دارد، غیر از آن جهت که آن یک

[۱] در این باره به این منابع نگاه کنید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن‌زاده آملی، صص ۴۳۳ تا ۴۴۲؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۴۹ تا ۶۵۷؛ ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر مقصود محمدی، ج ۷، صص ۳۴۵ تا ۳۵۵؛ ۴. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح: استاد سید جلال الدین آشتیانی، صص ۲۸۹ تا ۲۹۳؛ ۵. ملاصدرا، شرح اصول کافی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳، چاپ دوم، ج ۱، ص ۱۵۱؛ ۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۴، صص ۲۳۲، ۲۳۳ و ۲۳۴؛ ۷. میرداماد، القیسات، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، ص ۳۹۶؛ ۸. جناب حمزه فناری نیز در کتاب شریف «مصباح الانس» اثبات کرده که باید صادر اول از حق تعالی - به واسطه وحدت حقیقی ذاتی اش - یکی باشد؛ و در این باره بحث مبسوطی ارائه نموده است. گرچه ایشان در اینکه صادر اول چیست، با مشرب مشاء و ابن سینا، هم سو نیست، چرا که وی صادر اول را «وجود عام» می‌داند. اما در «واحد بودن صادر اول، با مشاء، هم عقیده است. مراجعه شود: حمزه فناری، مصباح الانس، ترجمه: محمد خواجوی، تهران، مولی، ۱۳۸۴، چاپ دوم، صص ۱۸۵ تا ۲۰۳.]

بدان مستند می‌باشد. چه، جهتی که از آن جهت این چیز از مبدأ لزوم یافته همان جهت نیست که نه این چیز بلکه غیرش از آن لازم می‌آید. پس اگر هر دو عدد یا هر دو چیز مانند ماده و صورت که یک چیز از آنها ترکیب یافته از یک مبدأ پدید آید ناچار لزوم آنها باید به وجود دو جهت مختلف در ذات مبدأ استناد یابد، و اگر آن دو جهت در ذات نباشد بلکه از لوازم ذات باشد؛ پس از دو لازم مختلف پرسش می‌شود که به چه استناد دارد؟ تا برگردد به دو جهت ذاتی. و در این صورت ذات مبدأ را انقسام به هم می‌رسد. با اینکه این را منع کردیم و فسادش را روشن ساختیم. پس آشکار شد که نخستین موجود که از علت نخست، وجود یافته به عدد، واحد است و ذات و ماهیت او در ماده نیست. پس هیچ چیز از اجسام و هم از صورتهایی که از کمالات جسم است معلول نزدیک برای مبدأ نیست و معلول اول؛ عقل محض است. زیرا صورتی است بی‌ماده و او نخستین عقل است از عقول مجرده که آنها را شمردیم. و بدان ماند که هم او فلک اقصی را بر سبیل تشویق محرک باشد.

و چون در میان موجوداتی که از مبدأ نخست به وجود آمده اجسامی وجود دارد، نمی‌شود اجسام از خود او تعالی شأنه، بی‌واسطه وجود یافته باشد، و هم نمی‌شود از واسطه‌ای که از همه راه یگانه باشد و از هیچ جهت دویی در آن راه نیابد، موجود شده باشد، پس اجسام باید از ابداعات نخست، به سبب اثینیت و دویی که در آنها ضروری است یا هر کثرتی که پیش آید، وجود بر آنها افاضه گردد. و در عقول مفارق جز از راهی که می‌گوییم کثرتی امکان ندارد؛ و آن این است که: معلول به لحاظ ذات خود، ممکن الوجود و به اعتبار مبدأ نخست، واجب الوجود است. و چون [معلول نخست] عقل است، ذات خود و هم ذات اول تعالی شأنه، را بالضروره تعقل می‌کند. پس در او کثرتی که عبارت از این معانی است پدید می‌آید: معنای امکان وجود و معنای اینکه ذات خود را تعقل می‌کند و گوهر ذاتش بدان قائم است، و معنای اینکه اول تعالی شأنه، را تعقل می‌کند.

و این کثرت برای عقل اول، از ناحیه مبدأ نخست نیست؛ زیرا امکان وجود برای او امری است به حسب ذات خود او نه به سبب مبدأ، بلکه از ناحیه اول تعالی شأنه او واجب است نه ممکن. و کثرت ناشی از تعقل او مبدأ اول را از تعقل حدوث او ذات خود را، کثرتی است لازم برای حدوثش از اول تعالی شأنه. و ما منع نمی‌کنیم که از یک چیز یک ذات پدید آید و کثرت‌های اضافی که در اول وجودش نبوده و در مبدأ قوامش مداخلیت نداشته، پس از حدوثش پدید آید.

پس این کثرت باید علت امکان وجود کثرتی با هم، از معلومات نخست باشد. و اگر این کثرت نمی‌بود ممکن نبود از آنها چیزی وجود یابد، و ممکن نبود که جسمی از آنها به وجود آید.

در عقول مجرده جز بر این وجه که گفته شد کثرتی نیست. و از این پیش دانسته شد که عقول مفارق را عدد بسیار است، پس ناگزیر همه آنها با هم و بی واسطه از اول تعالی شأنه، وجود نیافته، بلکه نخستین موجودی که از اول تعالی شأنه، وجود یافته عالی‌ترین عقول است، و پس از آن عقلی و از این پس عقلی دیگر. و از آنجا که هر عقلی را فلکی با ماده و صورتش، که همان نفس است، و هم عقلی پایین‌تر از خود در زیر، است، پس در زیر هر عقلی سه چیز وجود دارد. پس از این رو باید امکان وجود یافتن این سه چیز از آن عقل نخست در عالم ابداع برای خاطر وجود سه جهت باشد که در عقل نخست هست و از این پیش یاد گردید.

و افضل، از جهاتی بسیار، تابع افضل است پس عقل نخست از آن جهت که اول تعالی شأنه، را تعقل می‌کند او را عقلی در زیر خود لازم می‌افتد و وجود می‌یابد و از جهت اینکه خود را تعقل می‌کند، صورت فلک که کمال و همان نفس فلک است موجود می‌گردد، و از این جهت که به حسب ذات امکان دارد، ماده فلک اقصی که امری است مشارک با قوه و همان جرم است به وجود می‌رسد.

پس به سبب تعقلش اول تعالی شأنه را عقلی از او لازم می‌آید و به سبب آن دو جهت که به ذات خودش اختصاص دارد نخستین کره به هر دو جزنش یعنی ماده.

و صورت، که ماده به وساطت ضرورت است، هستی می‌یابد، چنانکه امکان وجود به سبب فعل از قوه، خارج و به فعل می‌رسد.

حال در هر عقلی و فلکی بدین منوال تا به عقل فعال، که تدبیر نفوس ما با اوست، نوبت برسد و در آنجا پایان یابد. و واجب نیست که این روش ادامه یابد و نامتناهی پیش رود به طوری که از هر عقلی عقلی فرود آید و در زیر هر مفارقی مفارقی وجود یابد؛ چه، اگر وجود کثرتی از ناحیه عقول لازم باشد ناگزیر به سبب معانی و جهات کثرتی است که در عقول هست، و این قضیه را عکسی صادق نیست تا لازم آید که هر عقلی چون دارای این جهات کثیره است پس معلولاتی بسیار از او موجود شود، و هم این عقول را اتفاقی در نوع نیست تا اینکه اقتضاء معانی و جهات آنها متفق باشد.

برای توضیح این مقصود بیانی دیگر آغاز می‌کنیم و می‌گوییم: همانا شماره افلاک از جهاتی که برای عقل نخست اعتبار شد بیشتر است، به ویژه اگر هر فلکی ماده‌اش جدا و صورتش جدا اعتبار گردد. پس نمی‌شود که مبدأ همه آنها تنها همان معلول اول باشد. و هم روا نیست که مقدم از هر فلک، علت فلک مؤخر باشد؛ زیرا جرم به خودی خود از آن رو که جرم است نمی‌تواند علت و مبدأ جرمی شود، و از آن راه که دارای قوه‌ای است نفسانی جایز نیست برای جرمی که نفس دیگر دارد مبدأ و علت گردد؛ چه، از پیش گفته‌ایم که: نفس هر فلکی همان کما و صورت آن فلک است نه اینکه گوهری مفارق و از ماده جدا باشد، و گر نه عقل خواهد بود نه نفس، و حرکتش از راه تشویق خواهد بود نه بر وجهی دیگر، و از حرکت جرم حرکتی در آن حادث نخواهد شد و از مشارکت جرم، تخیل و توهمی نخواهد داشت؛ با اینکه قیاس و برهان ما را به اثبات این معانی برای نفوس فلکی رهبری کرده است.

و اگر کار بدین قرار باشد پس ممکن نیست از نفوس فلکی در جسمی دیگر جز جسم خود آنها کاری صادر گردد، مگر اینکه به وساطت اجسام خودشان باشد. زیرا

که آلات و صورتهای اجسام بر دو صنف است: یا صورتهایی است که به مواد این اجسام قیام دارد، پس چنانکه قوام آنها به مواد این اجسام است همچنین آنچه از قوام آنها صدور می یابد به وساطت مواد این اجسام است. از این روست که آتش هر چیز را که اتفاق افتد گرم نمی کند بلکه چیزی را گرم می کند که با آن برخورد و تماس یابد و خورشید هر چیز را روشن نمی سازد بلکه چیزی را که برابر جرم آن واقع باشد [روشن می سازد].

یا صورتهایی است که به ذات خویش قائم است نه به مواد اجسام مانند نفوس. و هر نفسی بدان سبب به جسمی اختصاص یافته که کارش به وسیله آن جسم و در آن است. و اگر نفسی هم به حسب ذات و هم به حسب کار از ماده پاک و برکنار باشد نفس هر چیز خواهد بود، نه تنها نفس جسمی مخصوص.

پس از همه روی روشن شد که: قوای آسمانی جز به وساطت اجسام خود کاری نمی کنند. و محال است که به وساطت جسم از آنها نفسی به وجود آید؛ چه، نمی شود جسم میان نفس و میان نفسی دیگر واسطه باشد. پس اگر نتواند نفس را وجود دهد، نمی تواند جرمی آسمانی را (فلک) موجود سازد؛ زیرا نفس از جسم در مرتبه و کمال، بیشتر و بالاتر است.

پس اگر برای هر فلک چیزی فرض شود که از آن در آن فلک چیزی صادر گردد و اثری پدید آید بی اینکه به حساب ذات خود در اشتغال آن جرم با آن کار و اثر استغراق یابد بلکه ذاتش در قوام و در فعل با آن مباین باشد، ما چنین فرضی را منع نمی کنیم. و این همان است که ما آن را به نام «عقل مجرد» می نامیم، و موجوداتی را که بعد از آن است از او می دانیم. لیکن این عقل، آن نیست که از جسم انفعال می یابد و هم آن نیست که با جسم مشارک است و صورتی مخصوص به جسم می گردد.

پس روشن و درست شد که افلاک را مبادی و اسبابی است که آنها نه خود جرمند و نه صورت جرم. و هم دانسته شد که هر فلکی به یکی از آن مبادی

اختصاص دارد و نه اینکه همه با هم در یک مبدأ شریک باشند.

بر این مطلب براهین و قیاسهایی بسیار است لیکن ما در این کتاب آن را می‌آوریم که به مقدماتی زیاد و تحلیلی طویل نیاز ندارد، بلکه ساده و نزدیک به فهم است پس می‌گوییم: از چیزهایی که در آن شکی نیست این است که در اینجا عقولی است بسیط و مفارق که در مردم حدوث می‌یابد و این مطلب در علوم طبیعی بیان شده، در این کتاب هم به زودی در همین نزدیکی بیان آن خواهد آمد. و این عقول را چون افرادی است بسیار و همه از یک نوع به شمار است و با همه اینها حادث هستند علل اولیه نیستند. و به همین جهات هم، معلولاتی نزدیک به علت نخست نیستند؛ چه، کثرت در عدد، در معلولات قریب به مبدأ، محال است. پس این عقول، معلول برای علت نخست هستند لیکن با واسطه.

و نمی‌شود مرتبه علل فاعلی که میان علت نخست و میان این عقول واسطه شده‌اند از مرتبه این عقول پایین‌تر باشند، بدین گونه که آنها عقل بسیط و مفارق نباشند؛ زیرا علل اعلی که اعطاء وجود از آنهاست از لحاظ وجود کامل‌تر است از آنچه قبول وجود می‌کنند؛ چه، وجود قابل، پایین‌تر است از وجود معطی و فاعل. پس باید نخستین معلول، عقلی باشد یگانه به ذات. و جایز نیست که از این معلول، افرادی زیاد که در نوع، مشترکند، صدور یابد. زیرا معانی و جهاتی بسیار که در معلول نخست هست و به واسطه آنها ممکن است کثرتی از او به وجود آید، اگر آنها را از حیث حقیقت با هم اختلاف باشد، هر یک از آنها چیزی را اقتضاء خواهد داشت که با آنچه آن جهت دیگر آن را اقتضاء دارد به حسب نوع، مغایرت دارد. پس هر یک از آن جهات را لازمی خواهد بود غیر از آنچه آن جهت دیگر را لازم است. و اگر آن معانی و جهات را از حیث حقیقت اتفاق باشد پس تکثیر و اختلاف افراد از چه راه است؟ با اینکه در آن جا ماده‌ای وجود ندارد تا انقسام تحقق یابد. پس ناگزیر از معلول نخست جز چیزهایی که به حسب نوع میان آنها اختلاف باشد وجود نمی‌یابد. پس این نفوس زمینی نیز از معلول نخست بی‌واسطه وجود

علتی دیگر وجود نمی‌یابد. و همچنین از هر معلولی تا برسد به معلولی که به وسائلی از معلول نخست، وجود یافته و با اسطقسات و مواد قابل کون و فساد، که به حسب عدد و هم به حسب نوع کثرت دارد، همراه است. پس تکثیر قابل، سبب تکثیر فعل مبدأ و فاعلی که به حسب ذات واحد است می‌شود، و این پس از آن است که وجود همه امور آسمانی به اتمام برسد. پس همیشه عقلی پس از عقلی لازم است تا نوبت به کره ماه برسد و پس از آن اسطقسات و مواد عنصری تکون یابد، و برای پذیرفتن تأثیری که به حسب نوع، واحد و به حسب عدد، متکثر است از عقل واپسین آماده شود. زیرا هرگاه سبب کثرت در جانب فاعل نباشد ناگزیر باید از ناحیه قابل باشد. پس باید از هر عقلی در زیر آن، عقلی دیگر حادث شود و بر این روش تا برسد به قوه‌هایی عقلی، انقسام‌پذیر و متکثر، و در آنجا کار پایان یابد.

این برهان در این باب برهانی است که اگر درست استقصاء شود بسیار قوی است. پس روشن شد که هر عقلی که از حیث مرتبه بالاتر است، به سبب معنا و امری است در آن؛ و آن امر عبارت است از اینکه چون او مبدأ نخست را تعقل می‌کند، عقلی دیگر از او به وجود می‌آید، و از آن رو که ذات خود را تعقل می‌کند نفسی فلکی از او به وجود می‌یابد، و از جهت اینکه صاحب ماده امکانی و ماهیت است جرم فلک از او موجود می‌گردد، جرم فلک از اوست و طلب بقایش، به وساطت نفس فلکی است. زیرا هر صورتی علت فعلی بودن ماده خویش است؛ چه، ماده را خود به خود قوامی نیست. و چون بیان این مطلب به درازا می‌کشد در اینجا آن را به طور مصادره می‌آوریم.

در چگونگی پیدا شدن اموری که زیر فلک قرار یافته است از فلک

چون شماره کرات آسمانی به آن اندازه که باید رسید، از آنها اسطقسات و عناصر به وجود می‌آید. زیرا اجسام عنصری، کائناتی هستند برای فساد. پس باید مبادی

نزدیک آنها نوعی از تغییر و حرکت را پذیرنده باشد. و نشاید که عقل محض سبب وجود آنها باشد. و این مطلب از اصولی است که مکرر آنها را یاد کردیم و از تقریر و اثبات آنها پرداختیم و باید محقق و ثابت باشد.

و این اسطیقات و عناصر را ماده‌ای است مشترک و صورتهایی است که به واسطه آن صورتهای با هم اختلاف یافته‌اند. پس باید اختلاف صورتهای آنها تابع و ناشی از اختلاف نیروهای افلاک باشد، و اتفاق ماده آنها تابع چیزی باشد که افلاک را در آن اتفاق است. افلاک را در طبیعت اقتضاء حرکت مستدیر، با هم اتفاق است. پس باید ماده به اقتضاء این طبیعت پدید آید، یعنی اقتضاء این طبیعت، مبدأ ماده باشد، و آنچه مایه اختلاف آنهاست، آماده شدن ماده را برای پذیرفتن صورتهای مختلف مبدأ باشد.

و از آن جهت که ماده بی صورت بر جا نمی ماند پس قوام ماده به تنهای طبیعت فلکی نیست، بلکه به آن و به صورت قوام دارد. و چون صورتی خاصه که هم اکنون این ماده را به پا می دارد از پیش نبوده، و ماده بی این صورت خاصه بوده است، پس قوام ماده به تنهای این صورت نیز نیست، بلکه با این صورت و به طبیعت فلکی، هر دو پایدار است. چه، اگر از طبیعت فلکی به تنهایی قوام می داشت به صورتش نیازی نمی بود، و اگر قوامش به تنهای صورت می بود بی گمان پیش از صورت نمی بود، بلکه چنانکه حرکت مستدیره در افلاک، طبایع خاصه به هر یک از افلاک آن را به پا می دارد، پس همچنین ماده را در اینجا چیزی که از طبایع خاصه است یعنی صورت با طبیعت مشترکه با هم به پا می دارد.

و چنانکه حرکت در آنجا پایین ترین احوال است همچنین ماده در اینجا پایین ترین ذوات است. و چنانکه حرکت در آنجا طبیعت چیزی را که به قوه می باشد تابع است، همچنین ماده در اینجا مبدأ امری است که به قوه می باشد. و چنانکه طبایع خاصه و مشترک در آنجا برای طبیعت خاصه و مشترکه اینجا، مبدأ است، همچنین نسبتهای مختلف و متبدل که در افلاک به واسطه حرکت و قوع

می یابد و از لوازم طبایع خاصه و مشترکه آنجا می باشد برای تغییر احوال و تبدل اوضاع در اینجا مبدأ است. و هم امتزاج نسبتهای آنجا سبب است برای امتزاج نسبتهای این عناصر و اسطقات.

و اجسام آسمانی را به سبب کیفیات خاصه آنها که به این جهان هم سرایت دارد در اجسام این جهان، تأثیر است، و نفوس آسمانی نیز در نفوس زمینی تأثیر می کند.^(۱)

از آنچه گفته شد دانسته می شود که: طبیعتی که تدبیر آن اجسام به واسطه آن انجام می یابد مانند کمال و صورت، از نفس فلکی پدید آمده است. و این مطلب با اندک کوششی دانسته می شود.

۵۳

در پیدا شدن اسطقات و عناصر^(۲)

گروهی از اهل علم چنین گفته اند که: فلک چون مستدیر است باید بر چیزی که در میان فلک هست و ثابت است بگردد. پس، از برخورد و اصطکاک آنها گرمی تولید می گردد تا آتش پدید می آید. و آنچه از برخورد و اصطکاک به دور است ساکن می ماند و آن را سردی و هم کثافت^(۳) و فشردگی حاصل می آید. تا به صورت زمین در می آید آنچه به زمین نزدیک است کثیف و فشرده است. لیکن فشردگی آن کمتر از زمین است و کمی گرمی و کمی فشردگی (کثافت) باعث رطوبت می گردد، چه، خشکی (یبوست) یا از گرمی است و یا از کثافت و سردی. لیکن رطوبت و تری که به زمین نزدیک است سرد است و رطوبت و تری که به آتش نزدیک است گرم

(۱) نگاه شود به: ابن سینا، الاشارات و التییهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۳۹۹ (نمط دهم).

(۲) نمونه ها را بنگرید: ۱. الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۴۶ و ۴۴۷؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۶۶، ۶۶۷ و ۶۶۸. (۳) کثافت در اینجا به معنای غلظت و فشردگی است.

است. این است سببی که به عقیده ایشان اسطقات بدن سبب پدید آمده است.

۵۴

در چگونگی عنایت و تدبیر^(۱)

اما وجود عنایت از علل عالیه در علل سافله، به این گونه است که: هر علت عالیه همانا نظام خیری را که از او باید به وجود آید در همه چیز نسبت به همه موجودات تعقل می‌کند. پس بر اثر این تعقل و پیروی معقولات، آن نظام به وجود می‌آید. و نمی‌توانیم انکار کنیم که در اعضاء حیوان و اعضاء نبات و ترتیب طبیعی آنها تدبیر به کار رفته است. و همچنان که از پیش بیان کردیم نمی‌توانیم قوای عالیه را عاشق و شیدای عملی قرار دهیم که پیدا شدن این کائنات فاسد یا پایین‌تر از آنها بدان مربوط باشد.

بلکه راه خلاص از این دو این است که بگوییم: هر یک از آن علل، ذات خود را که مبدأ و علت برای نظامی است که واجب است به وجود آید به طور کلی تعقل می‌کند، لیکن جزئیات و تغییرات، پس انتساب آنها به مبدأ اول روا نیست.

اگر مطلب چنین باشد پس تعقل هر یک از آنها صورت نظام خیری را که ممکن است از او پدید آید همان تعقل، سبب و مبدأ است برای آنچه از او به وجود می‌آید و بدان نظم و ترتیب که وجود می‌یابد. پس صورت معقوله که در مبادی هست مبدأ است برای صورت موجوده در ثوانی. و بدان ماند که افلاطون از کلمه «مَثَل»^(۲) همین

(۱) در این باره به پاوردی ص ۱۴۲ مراجعه شود.

(۲) مَثَل افلاطون: به عقیده افلاطون، در برابر جهان متغیر و تباهی‌پذیر مادیات و جسمانیات، جهان معنوی نامتغیر و ثابت و ابدی موجود است که وجود جهان فانی و تباهی‌پذیر ما به منزله‌ی سایه و نقش و عکسی از آن عالم است... و موجود حقیقی همان است؛ و آنچه در این عالم است، فقط بهره‌ای از وجود دارد... پس عالم مَثَل در حقیقت، منبع و سرچشمه‌ی وجود موجودات این عالم است. (دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۲، بخش دوم، ص ۲۶۵۱)

صورت را خواسته باشد لیکن ظاهر سخن او نقض پذیر و فاسد است و فیلسوف (معلم نخست) در بسیاری از کتب خود آن را بیان کرده است.

و هرگاه چنین باشد عنایت خدا بر همه موجودات شامل است، جز اینکه عنایت وی درباره امور جاوید و ابدی، هم به نوع است و هم به عدد. و درباره کائنات فاسده به نوع است و بس.

۵۵

در مبدأ تدبیر کائنات زمینی و انواع ناپایدار

از آنجا که انواع، محفوظ نمی ماند، چرا که گاهی به حسب مزاجهای مختلف و عفونتهای متخالف، حیواناتی تولد می یابد که معهود نبوده، و انواعی از گیاههای تازه به وجود می آید که وجود آنها مانند وجود انسان از نظائر و اشباه خود نیست، پس معلوم می شود که عنایت نسبت به آنها به طور مستقیم از مبدأ نخست و یا از عقول تحقق نیافته، پس باید از مبدئی پس از آنها باشد و آن یا نفعی است ثابت در عالم کائنات فاسده و یا نفعی است آسمانی.

و بدان ماند که اکثر را عقیده بر آن است که: آن مبدأ نفسی باشد متولد از عقول و نفوس آسمانی، به ویژه نفس فلک شمس و فلک مایل. و همان است که تدبیر کائنات زیر فلک قمر را با معاضدت اجرام آسمانی و تابش فروغ عقل فعال به عهده دارد.

و به هر حال باید آن مبدأ را ادراک جزئیات باشد. از این رو به گمان من، مانده تر آن است که آن مبدأ، نفسی آسمانی باشد تا به واسطه جزئی بودن خود بتواند تخیل کند، و حوادث را چنان که شایسته او هست احساس کند. پس چون حادثی پدید آید، کمالی را که برای آن هست و همراهی را که بدان کمال می رسد، تعقل کند.

بنابراین آن معقول را وجود این صورت در این ماده لازم است. و گفته می شود: نفسی که دعا کنندگان را اعانت می کند و مردم را به وسیله احلام، انذار می کند

و امثال این اعمال از او صدور می‌یابد، همین نفس است و دور نیست که این سخن حق باشد؛ چه، اگر دعایی مستجاب باشد پس سبب آن مانند این گوهر خواهد بود. زیرا چنان که او تغییر ماده را مشاهده می‌کند، پس صورت نظام خیر و کمالی را که در آنجا واجب است تعقل می‌کند. پس آنچه را تعقل می‌کند پدید می‌آید. همچنین جایز است که مشاهده‌اش تغییرات احوالی را که در ساکنان این عالم است تعقلی در او حادث کند که واجبی را که بدان وسیله از آن نقص و شر جلوگیری گردد و چیزی جلب شود تعقل کند. پس بر اثر آن تعقل آنچه مورد تعقل بوده، وجود یابد و همانا عنایت مثل این [گوهر، واجب است اینکه بوده باشد به هر نقص و شتری که داخل این] عالم و اجزاء او می‌شود تبعیت کند این عنایت آنچه را که لازمه اوست از خیر و نظم. پس واجب نیست که این امر به چیزی نه به چیزی دیگر اختصاص یابد. پس اگر دعایی باشد که استجاب نگیرد یا شری باشد که جلوگیری از آن به عمل نیاید ناگزیر برای این است که در این مورد شری است که ما را از آن خبری نیست و شاید عنایت باعث آن نباشد. و معنای عنایت چنان است که توضیح دادیم.

[۵۶] فصل

در بیان اینکه از این نفس [آسمانی] ممکن است اموری نادره حتی

تغییر طبیعت به وجود رسد

و از آنجا که بر اثر تعقل مثل این گوهر، صورت مادی در ماده وجود می‌یابد پس دور نباشد که شری به هلاکت رسد و نیکوکاری به تشنگی افتد و آتشی حادث شود و زلزله‌ای پدید آید یا سببی از اسباب غیر معتاد به وجود آید. زیرا در مواد طبیعی آنچه مورد تعقل آن گوهر باشد حدوث می‌یابد.^(۱)

(۱) ملاحظه فرمایید: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۲،

پس جایز است، که گرم مواد طبیعی را سرد و سرد آن را گرم و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن سازد. پس اموری را بی‌استناد طبیعی که از پیش باشد بلکه یک دفعه از این سبب طبیعی حادث می‌کند، چنان که اصنافی از گیاه و حیوان را که باید، بر سبیل «توالد» پدید آید نه از راه «توالد» از اسبابی طبیعی و مشابه برای آن، بلکه بر سبیل «تولد» احداث می‌کند و در آنها صورتهایی نوین که در مبادی آنها نبوده احداث می‌کند و اینها بر اثر تعقل آن گوهر است. و نباید اموری نامعهود از احوال تدبیر مورد انکار واقع گردد. چه در اینجا نوادر و عجایبی وجود دارد که اسباب آنها از آن قبیل است که توصیف کردیم.

۵۷

در بیان اینکه چگونه ممکن است از راه غیرطبیعی، از مبادی نفسانی،

چیزی حدوث یابد.

چون نفس اجرام آسمانی، آنچه را تعقل می‌کند، هم بر وجه کلی و هم به طور جزئی به آنها عالم است و هم عالم است که کارهای او را چه لوازمی هست.^(۱) پس احوالی که در این جهان تازه به تازه و نوبه نوبه حادث می‌شود و هم احوال آینده که نظیر نتایج است برای مقدمات یعنی تابع احوال کنونی است، باید به طور ضرورت در آنجا معلوم باشد، نه بدین معنا که نفس آسمانی بدانها نیازمند است یا از این راه به کمالی می‌رسد.

پس اندازات در عالم خواب، و وحی و این گونه نوادر و عجایب به امثال اینگونه مبادی انتساب دارد.

و نباید این مطلب مورد تعجب گردد پس گفته شود که چگونه ممکن است از این

(۱) در این باره ملاحظه فرمایید: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: حواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌اندین رازی، ج ۳، ص ۳۹۹ (نمط دهم).

مبادی نفسانی، نه از راه طبیعی، چیزی حدوث، یابد؟

زیرا کسی که حال بدن و نفس خود را مورد دقت و اعتبار قرار دهد، دفع این تعجب بر او آسان گردد. زیرا شأن بدن ما این است که در آن، حرارت و برودت یا حرکت و سکون به اقتضاء امور طبیعی و سیاق عالم طبیعت پدید آید، و پیدایش این امور طبیعی در بدن بر اسبابی بیش از اسبابی دیگر موقوف و در مدتی محدود انجام می‌یابد. و گاهی همین امور، از اسبابی غیر طبیعی بلکه از توهماتی نفسانی مانند غضب حدوث می‌یابد. چه، خشم حرارتی را در تن پدید می‌آورد که سبب آن طبیعی نیست و مانند ترس که برودتی در تن احداث می‌کند نه از راه اسباب طبیعی و همچنین است خیال شهوانی که اعضا را بی‌آنکه از امتلائی طبیعی ناشی باشد به حرکت می‌آورد و بی‌آنکه اسبابی طبیعی از پیش باشد بادی احداث می‌کند.

پس حال نفس عالم هم نسبت به بدن خود بدین منوال است. شنیدم پزشکی به دربار یکی از پادشاهان ساسانی راه یافت و در آن بازگاه بدان پایه و جاه رسید که بر خوانی که در حرمسرا گسترده می‌شد می‌نشست و با شاه غذا می‌خورد و جز شاه و او مردی دیگر در آنجا راه نداشت و خدمت آنجا به عهده برخی از کنیزکان بود. در هنگامی که کنیزکی خوان را جلو آورد و بر زمین نهاد بادی بر او چیره گردید به طوری که کنیزک خمیده شد و نتوانست راست بایستد. اتفاق را کنیزک مورد علاقه و دل‌بستگی شاه بود پس پزشک را بفرمود هم اکنون او را چاره کن. چون پزشک را در آن محل و با آن شتاب، چاره‌ای طبیعی در آن باره نبود که بی‌درنگ مایه بهبودی گردد ناگزیر برای چاره‌ای نفسانی به اندیشه افتاد پس بفرمود چادر از سر او بر گرفتند سودی نداد. پس از آن دستور داد پیراهن از روی شکمش به یکسو زدند باز هم اثری نبخشید. از آن پس بفرمود زیر جامه‌اش را از پا درآورند تا عورتش مکشوف گردد. چون کنیزکان آهنگ این کار کردند حرارتی سخت در او پدید آمد

و باد را تحلیل برد. پس کتیزک، از جا پرید و راست بایستاد و سلامت یافت.^(۱)

۵۸

در اشاره به عنایت آفریدگار و عدل و آثار و حکمت او در آسمان‌ها و زمین^(۲)

اکنون سخن را از سر می‌گیریم و می‌گوییم: چون علم حق تعالی شأنه، به نظام خیر در عالم وجود، علمی است بی‌نقص، همین علم سبب آن شده که معلومات او از وجود برخوردار آیند. پس ناگزیر همه موجودات در نهایت اتقان، و چنان خواهد بود که خیر در کل جز بر همان گونه که هست امکان ندارد بر وجهی دیگر باشد. و هیچ چیز نیست که برای کل امکان داشته باشد مگر اینکه به آن داده شده و دارای آن است.

پس هر چیز از کل چنان است که شایسته آن است: اگر منفعل است بر وجه انفعالی است که لایق آن است، و اگر مکانی است، در مکان شایسته به خود قرار یافته. و اگر خیر در چیزی این است که منفعل و قابل اضداد باشد، پس متقوم میان دو ضد است بر سبیل عدل: اگر یکی بالفعل باشد، دیگری بالقوه است، و آنچه بالقوه است حق است که یک بار از قوه به فعل آید و به فعلیت رسد. و همه اینها را اسبابی است آماده‌کننده. و هر چیز که بر اثر عارضه‌ای [که] به [سبب] قسر [باشد]، کمالش زایل شود، در آن قوه و نیرویی قرار یافته که آن را به کمالش برگرداند. اسطقسات را پذیرای قسر ساخته تا حصول مزاج از آنها ممکن باشد و هم

[۱] ابن حکایت را نظامی عروضی سمرقندی نیز در چهار مقاله به نقل از شیخ اثرنیس آورده است. (عروضی سمرقندی، چهارمقاله، به اهتمام دکتر محمد معین، صدای معاصر، ۱۳۸۲، چاپ دوازدهم، صص ۱۱۶ تا ۱۱۸)

[۲] درباره عنایت آفریدگار، به این منابع مراجعه شود: ۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۴، ص ۳۱۸ (نمط غنیم)؛ ۲. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۴۸ تا ۴۵۰؛ ۳. ابن سینا، النجات، صص ۶۶۸ و ۶۶۹؛ ۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر مقصود محمدی، ج ۷، صص ۸۱ تا ۸۳؛ ۵. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، صص ۲۹۵ و ۲۹۶.]

بقاء کائنات به حسب نوع از آنها تأمین گردد. زیرا آنچه ممکن است که به عدد باقی و برقرار ماند، سبب و علتی به او داده که بتواند خود را بر آن وجه نگه دارد. و قسمت عقلی اقتضا دارد که اموری، باقی به نوع و اموری باقی به عدد باشد. پس وجود هر یک را استیفا کرده و آنچه بقانش به عدد امکان ندارد، به نوع برقرار و باقی قرار داده شده [است].

پس به هر یک، وجودی را که شایسته آن بوده داده است. و اسطقات را بر مراتبی شایسته، مرتب ساخته؛^(۱) پس آتش را در بالاترین جاها و در مجاورت فلک جای داده است و اگر چنین نبود همانا مکانش در موضعی دیگر می بود، و جرمی دیگر که به واسطه شدت حرکت، فلک نجوم را ملازمت می داشت نزدیک فلک جا می گرفت، پس حارّ بالفعل، مضاعف و دو برابر می شد، و این دو را بر سایر اسطقات غلبه به هم می رسید و اعتدال از میان می رفت. و چون در کائناتی که عنایت، به بقاء نوع آنها تعلق یافته باید جوهر یابس و صلب بیشتر باشد، از این رو باید خاک در حیوان و نبات زیادتر باشد؛ و مکان حیوان و نبات آنجا باشد که زمین آنجا است. و با این همه باید مکان آن از حرکات سماوی دورتر باشد؛ زیرا این حرکت هرگاه تأثیرش در اجساد بالغ گردد آنها را تغییر می دهد و فاسد می سازد. بدین جهت زمین در وسط که دورترین مواضع است از فلک، قرار یافته است و چون آب هم در جهت یاد شده نظیر زمین است و بسیاری از کائنات در آن جا دارند و در صورت بارده با زمین مشارکت دارد، پس از زمین قرار داده شده است.

[۱] به تعبیر زیبایی حکیم نظامی گنجه‌ای:

ترتیب جهان چنانکه بایست	کردی به مثابتی که شایست
بر ابلق صبح و ادهم شام	حکم تو زد این طویله بام
گر هفت گره به چرخ دادی	هفتاد گره بدو گشادی
خاکستری از ز خاک سودی	صد آینه را بدان زدودی

(حکیم نظامی گنجه‌ای، کلیات خمسه، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷، چاپ هفتم، ص ۴۲۷).

پس از آن، هوا به همان جهت و به جهت اینکه با آتش و آب در طبیعت مشارکت دارد. و به جهت اینکه بیشتر تأثیر ستارگان به خصوص خورشید و ماه به واسطه شعاعی است که از آنها نفوذ می‌کند و آنها را در کائنات این جهان تأثیر و تدبیر است، از میان اسطیقات، هوا که شفاف است بالاتر از زمین قرار داده شده تا شعاع از آن بر زمین نفوذ یابد. و زمین رنگین و غبار آلود شده تا شعاع در آن به جا ماند.

و آب از همه سوی بر زمین احاطه ندارد، تا کائنات بتواند بر روی زمین استقرار یابند. و سبب طبیعی در آنها این است که زمین خشک است و شکلهای غریب را هنگامی که چیزی از آن یا بدان استحاله شود نگه می‌دارد. پس مستدیر نمی‌ماند بلکه مُضَرَس و دنداندار است و آب به گودی‌های آن میل می‌کند

و اجرام آسمانی همه را همه اجزاء، تابنده نیست، و گرنه فعل آنها در امکان و ازمنه نشانه می‌داشت، و هم به همه اجزاء، شفاف نیست، و گرنه شعاع از آنها نفوذ نمی‌داشت.

بلکه ستارگانی در آنها آفریده شده است. و ستاره‌ها ساکن قرار داده نشده و گرنه تأثیر آنها در یک موضوع معین به افراط می‌رسد پس در آن موضع فساد پدید می‌آید، و در موضعی دیگر از اصل، اثری حاصل نمی‌شد. پس آن موضع نیز به فساد می‌گراید. بلکه متحرک قرار داده شده تا تأثیر آنها از موضعی به موضعی دیگر انتقال یابد و در یک جا نماند تا فساد رخ دهد. اگر حرکتی را که برای آنها است، کند می‌بود باز همان افراط و تفریط که بر فرض سکون گفته شد پدید می‌آید و فساد حاصل می‌شد.

و اگر حرکت حقیقی آنها همان حرکت سریع می‌بود، همواره در یک دایره می‌بود. پس در آنجا تأثیرش زیاد می‌شد و به سایر نواحی و اطراف تأثیری نمی‌رسید. از این رو این حرکت آنها تابع حرکتی که برای کل است قرار داده شده و برای خود آنها نیز حرکتی کند است تا بدان سبب به نواحی شمال و جنوب جهان میل کنند.

و اگر برای آفتاب مانند این حرکت نمی بود تابستان و زمستان وجود نمی یافت. پس دو حرکت را منطقه بر خلاف هم شده و حرکت نخست تند قرار داده شده و این حرکت دوم کند؛ پس آفتاب به سوی جنوب مایل می شود تا بر زمینهای شمال بروند استیلاء یابد و رطوبتهایی در شکم زمین نگه داشته شود. و پس از آن در تابستان به سوی شمال میل می کند تا حرارت بر ظاهر زمین استیلاء یابد و رطوبت هادر تغذیه نبات و حیوان به کار رود. پس چون باطن زمین خشک شود سرما آمده و آفتاب میل کرده پس یکبار زمین از غذا پر می گردد، و یکبار غذا را مصرف می سازد.

و چون ماه هنگامی که به حال بدر در می آید و فروغش قوی می باشد، مانند آفتاب کار تسخین و تحلیل انجام می دهد، از این رو در آن هنگام بر خلاف مجرای آفتاب جریان دارد. پس آفتاب در زمستان جنوبی است و بدر شمالی تا هر دو امری که سبب تولید گرمی است با هم از میان نرود و در تابستان آفتاب، شمالی است و بدر، جنوبی؛ تا دو سبب گرم کننده با هم جمع نشوند.

و چون آفتاب در تابستان در بالا محور است، اوج آن همانجا قرار داده شده تا نزدیکی مسافت و نزدیکی میل با هم جمع نگردد و تأثیر، اشتداد نیابد. و چون آفتاب در زمستان از بالای سر به دور است حسیض آن در آنجا قرار داده شده تا دوری، مسافت و دوری میل با هم جمع نیاید و تأثیر، انقطاع نیابد. و اگر نزدیکی آفتاب از این حد که هست کمتر بود یا دوری آن بیشتر می بود تأثیری که هم اکنون از آن پدید می آید به حال استواء و تساوی نبود. و باید درباره هر ستاره و هر چیز همین عقیده را داشته باشی، و بدانی: هر چیز بدان گونه است که شایسته بوده که چنان باشد. و اگر به لحاظ آنچه پس از آن است بر آن که شایسته است نباشد، بی گمان از لحاظ نظام خیر، در کل بدان وجه است که شایستگی دارد، و تابع علم آفریدگار کل است که خیر در کل به چه گونه شایسته است که باشد.

پس اگر این معنا به نام «قصد» خوانده شود باکی نیست، لیکن این نه آن قصد

است که محالات یاد شده از آن لازم می‌آید. بلکه این همان است که پیشنشان آن را به نام «عنایت» می‌نامیده‌اند و مراد از آن، علم سابق خدای تعالی می‌باشد به اینکه چگونه باید وجود کل از او موجود گردد، و هر جزئی از کل به حسب ذات و به حسب فعل و به حسب انفعال بر چه منوال باید باشد گرچه برای خاطر فعل خود نیست.

و اینکه چگونه شایسته است که خیر که تابع خیریت اوست، از او بی‌آنکه خداوند بی‌نیاز از همه چیز، آن را قصد کند صدور یابد.

مقاله سیم

۵۹

در تحقیق نظری که به معاد اختصاص دارد

دو مقاله پیش درباره مبدأ بود و معنای آن اشاره به ترتیب موجودات بر وجه تقدم و تأخر آنها است، از اقدام آنها گرفته تا برسد به آخرترین آنها بدین شرط که آنچه از آنها به حسب طبع پیشتر است به حسب کمال و شرف هم پیشتر است. و این مقاله درباره معاد است. و مقصود از آن، اشاره است به ترتیب موجودات بر همان وجه تقدم و تأخر آنها بدین شرط که اقدام آنها در طبع، آخرتر از آنهاست در کمال؛ بلکه ثوانی در وجود، اقدام در کمال باشد.

پس این ترتیب به همان ترتیب نخست بر می‌گردد و بر آن دور می‌زنند. در آنجا از اشرف آغاز شده و به سوی ادنی سرازیر گردیده تا به اسطقسات رسیده و متوقف گشته. در اینجا از ادنی به سوی اشرف آغاز شده، به عکس اول. پس، از مبدأ اول به سوی اسطقسات، ترتیبی است بر نظام مبادی، و از اسطقسات به انسان، ترتیبی است که بر نظام مبادی بازگشت دارد. و چون نوبه به انسان برسد معاد و بازگشت، تمام است و انسان را بازگشت حق است^(۱) و برای اوست تشبه به مبادی عقلیه.

[۱] درباره سیر صعودی انسان - از جهان جماد (اسطقس) تا عالم الهی - که جناب شیخ در اینجا بدان اشاره کرده است، بازگو کردن این ابیات از مولوی، مناسب به نظر می‌رسد:

و چنان است که گریبا عالم وجود بر خود دور زده است.

پس ابتدا عقل، پس از آن نفس، پس اجسام، وجود یافته، باز نفسی و بعد عقلی که به مرتبه مبادی باز می‌گردد.

۶۰

در چگونگی پیدا شدن عائدات از عناصر و ابتدای آنها از نبات^(۱)

پس می‌گوییم: اسطقسات با هم امتزاج می‌یابد و از آنها کائنات به وجود می‌آید و از این پیش در طبیعیات، معنای امتزاج را گفته‌ایم.

پس نخستین امری که حدوث یافته و در رأس حوادث واقع است، آثار علویه و جمادات معدنیه است. پس از آن که امتزاجی نزدیک‌تر به اعتدال به هم رسیده، گیاه حادث شده و جرم آسمانی، آن را برای پذیرفتن نفس نباتی آماده ساخته است. پس نفس را یا از خود جرم آسمانی و یا از عقل فعال پذیرفته، و در این هنگام قوه

پس چه ترسم کی ز مردن کم شوم
تا بر آرم از ملایک بنال و پر
گل شمس، هالک، الا وجهه
آنچه اندر وهم ناید آن شوم
گسودم که: إنا الیه راجعون

مردم از حیوانی و آدم شدم
حمله دیگر بمیرم از بتر
وز ملک هم بایدم بستن ز جو
بار دیگر از ملک قربان شوم
پس عدم گردم، عدم چون ارغنون

(مثنوی معنوی، مولوی، تصحیح: نیکلسون، تهران، پژوهش، ۱۳۷۸)، چاپ پنجم، دفتر سوم، بیت‌های (۳۹۰) تا (۳۹۰۶)

از ارسطو نیز در این باره نقل است که:

«چون در مدارج و مراتب وجود بنگریم، می‌بینیم جماد، چون کمال یافته، نامی شده، و نامی، حساس گردیده و به حیوانیت رسیده، و حیوانیت به انسانیت، کمال یافته [است]... موجودات، همه رو به سوی او دارند؛ مانند معشوق که عاشق را به سوی خود می‌دواند و محرک آن است: (محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح: امیر جلال‌الدین اهل، ص ۳۹) همچنین بنگرید: میرداماد، الفیسات، به اهتمام دکتر مهدی محقق، ص ۳۹۲.]

(۱) ملاحظه نمایید: ۱. ابن سینا، النجات، صص ۳۱۸ تا ۳۲۰؛ ۲. نظامی عروضی سمرقندی، چهار مقاله، صص ۸

تا ۱۰.]

تغذیه حدوث می‌یابد. و شأن این قوه این است که به جای آنچه از تن به تحلیل می‌رود، در چیزی تأثیر کند و آن را تغییر دهد و به آنچه تحلیل رفته شبیه سازد و به بدن برساند و جزء بدن کند تا جای نابود شده را پر کند و در نتیجه شخص بر جا ماند و به واسطه تحلیل تن، انحلال نیابد و نابود نگردد.

و قوه تغذیه را خدمتگزارانی است بدین قرار:

«نیروی جاذبه» که آنچه را برای «بدل ما یتحلل»^(۱) یعنی غذا قابل است جذب می‌کند.

«نیروی هاضمه» که غذا را به تحلیل و آن را به سرعت برای قبول فعل عاذیه آماده می‌سازد.

«نیروی ماسکه» که غذا را نگه می‌دارد تا هاضمه کار خود را در آن انجام دهد.
«نیروی دافعه» که فضولات غیر قابل تبدیل و غیر قابل هضم را از تن بیرون می‌کند.

این چهار قوه را کیفیات چهارگانه اعانت و خدمت می‌کند بدین گونه که: «حرارت»، در آنچه به تحلیل و تحریک نیازمند است اعانت می‌کند؛ و «برودت»، در آنچه به امساک و تسکین نیاز دارد اعانت می‌کند و «رطوبت»، در آنچه به ترقیق و تشکیل محتاج است و «یبوست»، در آنچه به تقویم و حفظ شکل.

و «نبات» را نیرویی دیگر است که «غاذیه» آن را خدمت می‌گزارد و آن: «قوه نامیه» است؛ و کار این قوه این است که: آنچه را بالفعل غذا شده مورد تصرف قرار می‌دهد و در راه پرورش و بالش جسم نباتی به کار می‌برد، تا جسم نباتی در طول و عرض و عمق بر وجهی متناسب نشو و نما یابد و به کمال لایق خود واصل شود. و چون کار «نامیه» به اتمام رسد از کار باز می‌ایستد و «قوه غاذیه» به خدمت می‌پردازد و کار را انجام می‌دهد.

[۱) بدل آنچه را که تحلیل می‌رود.]

پس از آن نیروی دیگری است به نام «مولده» و کار این قوه این است که: لختی از زیادتی غذا را که می شود از آن شخصی شبیه به شخص نخست پدید آید جدا می سازد. و این قوه را نیروی دیگر به نام «مصوره» خدمت می گزارد و آن چنان است که: چون ماده جدا شده در رحم قرار یابد برای اینکه کار «قوة مولده» به اتمام رسد مصوره به کار می پردازد و صورتی متناسب به آن می دهد.

دو قوه نخست در هر نباتی است لیکن نیروی اخیر (مولده) در نبات کامل وجود دارد و بس.

و بسا که این نیروها همه در یک شخص وجود داشته باشد و ممکن است که در دو شخص باشد قسمتی در شخصی و قسمت دیگر در شخصی دیگر، بدین گونه که مبدأ قوه فاعله در یکی و مبدأ قوه منفعله در آن یک باشد. پس چون با هم فراهم آیند و اجتماع کنند تولید به هم رسد چنانکه در بیشتر از حیوانات چنین است.

۶۱

در پیدا شدن حیوانات و نیروهای نفس حیوانی^(۱)

و چون عناصر را امتزاجی معتدل تر به هم رسد، برای پذیرفتن نفس حیوانی آماده می گردد و این پس از آن است که درجه نفس نباتی را استیفاء کرده باشد.

و «نفس حیوانی» عبارت است از: کمال نخستین برای جسم طبیعی آلی که از شأنش احساس است و حرکت ارادی.^(۲)

و قوتهای نفس حیوانی بر دو گونه است:

۱ - مدرکه.

۲ - محرکه.

(۱) ملاحظه نمایید: ابن سینا، النجات، صص ۳۲۱ تا ۳۲۷.

(۲) نگاه شود به: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۲، صص ۲۹۰ و ۲۹۱ (نمط سوم).

نیروی مدرکه هم بر دو قسمت:

۱- ظاهره.

۲- باطنه.

مبدأ حرکت بر دو گونه است:

۱- جالب نفع و آن شهوت لذیذ است.

۲- دافع ضار و آن غضب است که به انتقام اشتیاق دارد.

و کار محرکه به واسطه شوق و اجماع به اتمام می رسد.

اما «نیروهای مدرکه ظاهری» عبارت است از: حواس پنجگانه که به حسب ظاهر پنج، لیکن به حقیقت، بیش از پنج است. زیرا قوه لامسه یک قوه نیست بلکه چهار قوه است که هر یک به ادراک یک گونه تضاد اختصاص دارد. پس سردی و گرمی را حاکمی، و سختی و نرمی را حاکمی، و خشکی و تری را حاکمی، و زبری و همواری را حاکمی دیگر است. لیکن چون همه این نیروها به حسب ظاهر در یک آلت می نمایند چنان گمان شده که همه آنها یکی است.

اما «نیروهای مدرکه باطنی»، و آن نیروها که در حیوانات کامله وجود دارد پنج یا شش قوت است بدین قرار:

نخستین آنهاست: «قوه بنطاسیاء» که به نام «حس مشترک» خوانده می شود و آن: قوه ای است که حواس آنچه را احساس کرده به او می دهد و در حقیقت، حس کننده هموست.

بعد، «قوه خیال» است و آن قوتی است که آنچه را از صورتهای محسوسه به وسیله حواس به او رسیده نگهداری و حفظ می کند. و فرق میان قوه خیال و قوه حس مشترک این است که: قوه حس مشترک قوتی است قابل و نیروی خیال قوتی است حافظه. و قوه قابل و حافظه یک قوه نیست.

پس از خیال، نیرویی دیگر است که چون در انسان باشد و عقل آن را به کار برد به نام «قوه مفکره» خوانده می شود و چون در حیوانات یا در انسان باشد و نیروی

واهمه به کارش اندازد به نام «متخیله» نامیده می‌شود.

و فرق میان این قوه و قوه خیال این است که: در نیروی خیال جز آنچه از حس گرفته شده وجود نمی‌یابد، لیکن متخیله خود به صورت سازی می‌پردازد؛ صورتهایی را با هم مرکب و صورتهایی را از هم جدا می‌سازد، و صورتهایی پدید می‌آورد که در بیرون از خودش نیست و به حس در نیامده است، مانند انسانی پرنده و شخصی که نیمی از آن انسان باشد و دیگر نیمش درخت.

پس از این نیروها «قوه وهم» است و کار این قوه این است که معانی نامحسوس را در امور محسوس ادراک می‌کند.

دلیل بر اینکه حیوان را چنین نیرویی هست این است که: گوسفند چون گرگ را می‌بیند می‌ترسد و می‌گریزد.

پس ناگزیر صورت و شخص گرگ را ادراک کرده و هم دریافته که گرگ را با وی دشمنی و ضدیت است، و چون بچه خود را می‌بیند به آن میل می‌کند و درباره‌اش مهربانی می‌نماید. پس شخص بچه را دیده و مناسبت آن را با خود دریافته است. همچنین حیوان، آن را که با وی الفت می‌ورزد تشخیص می‌دهد و احسان کننده به خود را عزیز و گرامی می‌دارد و برای منافع خود به او توجه می‌کند و کسی را که درباره‌اش بدی می‌کند و آزار می‌رساند می‌شناسد و از او می‌گریزد و نسبت به او سوء قصد می‌کند. و محال است که حس یا خیال، چیزی را که محسوس نیست دریابد. پس باید در حیوان قوتی باشد که به وسیله آن قوه، این معانی را که خود محسوس نیست لیکن وجود آنها در محسوسات است ادراک کند. و این قوه به نام «وهم» خوانده می‌شود.

و پس از قوه واهمه قوتی دیگر است که خزانه است برای قوه واهمه؛ و این قوه به نام «ذکر» و «حفظ» نامیده شده و ذکر را به دریافتهای وهم همان نسبت است که خیال را به مدرکات حس.

پس قوه بنطاسیا و قوه خیال در مقدم دماغ، و مبدأ آن در، قلب است. و قوه

متخیله و و هم در وسط دماغ و مبدأ آنها قلب است. و قوه ذکر و حفظ در آخر دماغ، و مبدأ آنها [نیز] قلب است.

و نخستین چیزی که از اجزاء حیوان وجود می یابد قلب و دل اوست. و روحش در دل است؛ و هم دل مبدأ همه قوتهای نفسانی حیوان است. و از آنجا نیروهایی در اعضا فیضان می یابد که به حسب آنها افعال اعضا به اتمام می رسد. پس چون دماغ به وجود آید نیروی حس و حرکت به سوی آن فائض می شود؛ و در آنجا نخستین کار آن تمام می شود. چه، روح حیوانی به سبب تبرید دماغ، به اعتدال می رسد. پس از آن، از دماغ به آلهای جزئی فیضان می یابد و در آنجا فعل دوم آن تمام می شود.

و چنان که دماغ به تنهایی خود بینا نیست هر چند بینایی از اوست؛ بلکه بینایی به عضوی جز دماغ تمام می شود، همچنین قلب به تنهایی آلت حس برای تمام بدن نیست هر چند مبدأ حس برای همه بدن است. حال حرکت نیز بدین گونه است، زیرا دماغ، نخستین آلت آن است و عصب، آلت دوم است برای آن. و چنان که از دماغ در یک عصب نیروهایی مختلف، برخی حساس و برخی متحرک، احساس هم برخی چشنده و برخی لامسه (مثلاً) نفوذ می یابد، همچنین گاهی در یک شریان، از دل به سوی دماغ، نیروی احساس و نیروی حرکت و به سوی کبد، قوه تغذیه نفوذ می یابد.

پس مانعی از این نیست که از یک مبدأ نیروهایی مختلف در یک آلت نفوذ یابد و از آنجا به اعضا برود و در اعضا پراکنده شود و به هر عضوی قوتی جداگانه اختصاص یابد. پس در یک شریان، روحی که مبادی همه قوتها را حامل است نافذ گردد، پس چون منشعب شود و شعبه ای از آن به سوی دماغ بالا رود قوه ای در آن نافذ شود و چون شعبه ای از آن به کبد پایین آید قوتی دیگر در آن نفوذ یابد. چه، شعبه های عصب را حال بر این منوال است و هم شعبه های ورید را حال چنین است زیرا هر عضوی را قوه ای است غذایی که به حسب نوع، با آنچه در عضو دیگر

است مخالفت دارد. چیزی، که هست مبدأ همه پس از قلب، کبد است و آلت آنها ورید. و کسی که از علم تشریح^(۱) آگاه باشد این مطلب را بعید نشمارد.

پس قلب مبدأ است برای همه قوت‌ها؛ چه، نفس به حسب ذات، یکی است و با قلب مرتبط است و قلب است که برای قوت‌های بسیار، مبدأ است.

و میان تن و میان قوت‌های آن، جرمی لطیف و گرم است که نخستین حامل همه این نیروها همان است و به نام «روح» خوانده می‌شود. و روح از امتزاج لطافت اخلاط و بخاریت آنها که بر نسبتی محدود است حدوث می‌یابد، چنان که اعضا از امتزاج این اخلاط پدید می‌آید و اگر نبود که قوت‌ها به واسطه جرمی نفوذ می‌یابد، سده‌هایی که پیدا می‌شود مانع از حس و حرکت نمی‌شد. و اگر نبود که این جسم بسیار لطیف است هر آینه در مجاری اعصاب جریان و نفوذ نمی‌یافت.

و این روح تا در دل جا دارد به نام «روح حیوانی» خوانده می‌شود. و چون به دماغ برسد و در آنجا باشد و انفعالی در آن به هم رسد «روح نفسانی» خوانده می‌شود. و مسکن آن در آنجا بطون و تجاویف دماغ است.

و چون در کبد جاگیرد به نام روح طبیعی خوانده می‌شود. و مسکنش در آنجا بطون وریدهاست.

و این روح در بیشتر حیوانها چون در دل باشد بر دو مزاج است: مزاج و نسبتی گرم که به جانوران نر اختصاص دارد پس در این هنگام به تولید آلات ذکورت می‌پردازد. و مزاج و نسبتی کم‌گرم‌تر که به جانوران ماده اختصاص دارد پس در این هنگام طبیعت، آلات انائیت را می‌سازد.

اکنون باید به قوت‌های حسی برگردیم. پس می‌گوییم: چشم و گوش آفریده شده تا چیزهای دور به واسطه آنها دریافت شود. «لمس» برای ادراک چیزهای نزدیک

(۱) علم تشریح، علمی است که موضوعش «اختمان و شکل اعضای مختلف بدن و وضع آنها نسبت به یکدیگر است». (دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱، ص ۶۴۳)

است و «شم» و «ذوق» برای تمیز غذاست.

و «بنطاسیا» برای این است که به وسیله آن از محسوسی بر محسوسی دیگر استدلال شود تا اینکه اگر از شم و ذوق مثلاً در دلالت بر غذا کوتاهی پیش آید رنگ بر آن دلالت کند. زیرا در یابنده نخست، هنگامی صورت رنگ و طعم با هم در آن جمع شده، دانسته است که این رنگ برای این طعم است.

و «خیال» برای این است که آن را حفظ کند تا هر دم به تجربه و آزمایشی از نو نیاز پیدا نشود.

و «واهمه» برای این است که معانی نامحسوس را دریابد.

و «ذاکره» برای این است که «وهم» همیشه به تجربه احتیاج پیدا نکند.

و «متخیله» برای این است که «وهم» به وسیله آن آنچه را از ذاکره از یاد رفته بازگشت دهد، یا آنچه را در ذکر نیست از صورتهای خیالی مرکب و مفصل، استنباط کند و آن را برای تحصیل معنای مطلوب به کار برد.

۶۲

در پیدا شدن انسان و قوتهای نفس او و تعریف عقل هیولانی^(۱)

چون عناصر را چنان امتزاجی به هم رسد که بسیار به اعتدال نزدیک باشد، انسان حدوث می یابد،^(۲) و در او همه قوتهای نباتی و حیوانی جمع می آید به علاوه نفسی که «نفس ناطقه» نامیده می شود.

نفس ناطقه را دو قوه است:

۱- قوه مدرکه عالمه.

۲- قوه محرکه عامله.

(۱) نمونه را بنگرید: ابن سینا، النجات، صص ۳۳۵ تا ۳۳۶.

(۲) ملاحظه فرماید: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۲۸۶ (نمط سوم).

قوه مدركه عالمه انسان به کلیات صرفه اختصاص دارد، و قوه محرکه عامله او به چیزهایی مخصوص است که به جا آوردن آنها شایسته انسان است. پس به این قوه، صناعات انسانی را استنباط می‌کند و فعل و ترک خود را بر مدار اعتقاد قبیح و جمیل قرار می‌دهد، چنان که قوه نظری در آراء و اعتقادات بر مدار حق و باطل دور می‌زند.

و هر یک از این دو نیرو را، «ظنی» است و «عقدی» (رأی و یقین). «ظن» عبارت است از سستی و ضعف فعل، و «عقد» عبارت است از متانت و قوت فعل. و قوه عامله به فکر و رویه در عادات و صنایع و اختیار خیر یا آنچه به گمان خیر است به کار می‌افتد. و برای این قوه است جرزه و غباوت و حکمت عملی که میان آنهاست. و به طور اجمال همه کارهای انسانی به وسیله آن است. و بسیار از قوه نظر، استعانت و استمداد می‌کند.

پس قوه نظری را رأی کلی است، و عملی را رأی جزئی که برای انجام دادن کار آماده می‌سازد.

قوه نظری را مراتبی چند است که نخستین آنها این است که: برای نفس - نه بدن و نه مزاج بدن - تهیو و آمادگی است که این آمادگی به حسب معانی معقوله است و در کتب منطقی و کتب طبیعی از دو نظر و اعتبار مختلف روشن گشته که صورت معقوله چیست؟ و صورت محسوسه کدام است؟ و کلی بودن یعنی چه؟ و جزئی بودن چه معنا دارد؟ هم دانسته شده که در این قوه چگونه معقولات کلیه، حدوث می‌یابد؟

و این تهیو و آمادگی قوتی است برای نفس که به نام عقل هیولانی و عقل بالقوه خوانده می‌شود.

و بدین جهت نام هیولانی بر این قوه اطلاق شده که همچون هیولای اجسام بی صورت است، لیکن شانس آن است که هر صورتی معقول را بپذیرد و اگر جز این بود، بلکه به صورتی محسوس اختصاص می‌داشت چنان که پس از این بیان

نخواهیم کرد، پذیرفتن صورتی دیگر جز آن صورت مخصوص را مبالغ نمی‌برد. و اگر به صورت معقول اختصاص می‌داشت به طور مستقیم جز آن صورت صورتی دیگر را پذیرا نمی‌شد؛ چنان که لوحی که در آن چیزی نوشته شده باشد نوشته دیگر را نمی‌پذیرد. لیکن آن قوه در نفس، استعدادی است محض و قوتی است برای پذیرفتن همه صورت‌ها.

۶۳

در بیان اینکه عقل هیولانی بالقوه عالمی است عقلی،

و بیان اینکه چگونه [عقل هیولانی] معقولات محضه و محسوساتی را

که بالقوه معقول است تعقل می‌کند^(۱)

همانا آن قوه، به وسیله «عقل فعال»، از قوه به فعل می‌رسد، و نخست «عقل بالملکه» و پس از آن «عقل بالفعل» و سپس «عقل مستفاد»^(۲) می‌گردد. و از شأن عقل هیولانی این است که: جهانی گردد عقلی، بدین گونه که صورت هر موجودی در آن پدید آید، چه آنچه از ماده جدا و خود به خود معقول است،

(۱) به این نمونه نگاه کنید: ابن سینا، النجات، صص ۳۳۰ تا ۳۳۶.

(۲) معنای عقل نام برده شده، به اجمال از قرار ذیل است: ۱. «عقل هیولانی»: مرتبه‌ای از مراتب عقل نظری است که در آن نفس دارای استعداد محض است برای درک حقایق؛ ۲. «عقل بالملکه»: مرتبه‌ای است پس از مرتبه‌ی عقل هیولانی که در آن، نفس انسان، ضروریات و بدیهیات را دریافته است، و می‌تواند به وسیله این ضروریات و بدیهیات، علوم نظری را کسب کند؛ ۳. «عقل بالفعل»: مرتبه‌ای است که نفس انسان در آن می‌تواند، به محض التفات و رجوع، علوم نظری اکتسابی را دریابد. مثلاً عالم ریاضی، دارای عقل بالفعل نسبت به علوم ریاضی است، زیرا اگر چه همه‌ی مسائل علوم ریاضی را به خاطر ندارد و از آن آگاه نیست، اما به محض رجوع، می‌تواند، با مقدماتی که کسب کرده است، آن مسائل را دریابد؛ ۴. «عقل مستفاد»: مرتبه نهایی کمال قوه‌ی نظری است، و آن مرحله‌ای است که تمام آن مکسبات عقل نظری، بالفعل در نفس، موجود باشد؛ ۵. «عقل فعال»: در عالم ماده تأثیر مستقیم دارد، و تمام صور مرکبات و نفوس و اعراض این عالم از اوست، یعنی مثلاً اگر دو ماده‌ی مختلف با هم ترکیب شوند و صورت مادی تازه‌ای از آنها به عمل آید، این صورت تازه، از افاضات و تأثیرات عقل فعال است. (دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۲، بخش اول، صص ۱۷۴۸ و ۱۷۴۹).

و چه چیزهایی که به ذات خود نامعقول است بلکه صورتی است در ماده که نیروی عقلی، چنان که به زودی توضیح خواهیم داد، صورتش را از ماده جدا می سازد. پس نسبت به صورت معقوله هم فاعل است و هم قابل.

و جهان، یا جهان عقلی است و یا جهان حسی. و هر جهانی به صورت خود جهان است و بس. پس هر گاه صورت آن به همان گونه که هست برای چیزی حصول یابد آن چیز فی نفسه جهانی است.

پس عقل هیولانی استعداد دارد که جهان کل باشد، زیرا به عالم عقلی شباهت دارد و بنفسه عالم حسی را مانده است.

پس در آن است ماهیت و صورت هر موجودی. و اگر چیزی در آن نیاید یا از راه این است که آن چیز فی نفسه وجودش ضعیف و خسیس است به طوری که به عدم نزدیک و شبیه است مانند هیولا و حرکت و زمان و لانهایت، و یا از این روست که ظهورش شدید است و قوه را مقهور می سازد، چنان که تابش قوا، قوهٔ بینش را [مقهور می کند]. و این مانند مبدأ کل و مانند امور عقلی صرف است؛ چه، نفوس انسانی به واسطهٔ اینکه در ماده است، از تصور اینگونه امور، بسیار ضعیف و ناتوان است، و چه بسا که چون از ماده مجرد یابد و به پاکی گراید، این امور را چنان که شایستهٔ مطالعهٔ آنهاست مطالعه کند و تشبه خود را به عالم عقلی که عبارت است از صورت کل در نزد باری تعالی شانه، و در علم سابق او به موجودات به ذات نه به زمان، به کار برد و به کمال رساند.

پس این قوه، که به نام «عقل هیولانی» نامیده می شود، بالقوه عالمی است عقلی و از شأنش این است که به مبدأ نخست، تشبه یابد.

و از آنجا که هر چه از قوه به فعل می آید ناچار سببی دارد که آن را فعلی می سازد، و محال است که فعلی از چیزی که خود دارای آن فعل نیست حدوث یابد و چیزی کمالی را برتر از آنچه خود دارد افاده کند پس باید این قوه به سبب یکی از عقول مفارق یاد شده یا همهٔ آنها به فعل رسد، و نزدیک تر از همهٔ آنها «عقل فعال» است

و هر یک از عقول مفارق، عقلی فعال است.

و معنای اینکه هر عقلی، فعال است این است که: هر عقلی فی نفسه، عقل بالفعل است نه اینکه چیزی در او باشد که پذیرنده صورت معقوله باشد، چنان که حال در ما چنین است، و نه اینکه چیزی در او باشد که آن چیز کمال باشد، بلکه ذات او صورتی است عقلی به خود قائم و در او هیچ چیز از امور بالقوه و از امور مادی نیست. پس او عقل است و تعقل کننده ذات خود؛ چه، ذاتش یکی از موجودات است. پس به ذات خود، عقل است و معقول، چون موجودی است از موجودات بی ماده.

پس عقل بودنش از معقول بودنش و هم این عقل بودنش از این معقول بودنش جدایی ندارد، به خلاف عقول ماکه چون در آنجا چیزهایی بالقوه هست، میان عقل و آنها جدایی می افتد. این است یکی از معانی «فعال بودن» عقل مفارق.

و هم عقل مفارق، فعال است از باب آنکه در نفوس ما تصرفات می کند و آنها را از قوه به فعل می آورد. و عقل فعال به قیاس با نفوس ما مثل خورشید است نسبت به دیدگان ما و قیاس آنچه از او به دست می آید قیاس روشنی و تابشی است که حس باصره و محسوس، آن را از مرحله قوه به فعل می آورد.

پس نخستین چیزی که از «عقل فعال» در «عقل هیولانی» حدوث می یابد، «عقل بالملکه» [است] و آن صورت نخستین معقولاتی است (معقولات اولیه) که برخی از آنها بی استناد به تجربه و بی استعمال قیاس و بی اعتماد به استقرا حصول یافته است مانند این قضیه که: «کل، از جزء، بزرگتر است». و برخی دیگر به تجربه حاصل شده مانند این قضیه: «هر زمینی سنگین است».

و این صورتهای اولیه، سرمایه است برای اینکه صورتهایی دیگر به وسیله آنها به دست آید. پس به منزله روشنی است برای دیدن چشم.

و چون «عقل بالملکه» حصول یابد، نفس آدمی برای عقل بالفعل و عقل مستفاد که به حسب ذات، هر دو واحد و به حسب اعتبار آنها را اختلاف است آماده

سی گردد. چه، هرگاه عقل بالملکه حاصل شود به کار بردن قیاس و حد برای نفس، امکان می یابد و نفس می تواند به تحصیل و کسب علوم مکتسبه، توصل جوید و به وسیله طلب آنها راه استکمال پوید.

و اما اعتقاد و قبول آن علوم، پس از اقامه قیاس و به کار بردن حد، از راه افاضه نور عقل فعال است. و در این هنگام حالش حال معقولات اولیه است، زیرا چنان که قضیه «الکل اعظم من الجزء» بی حجت و برهان به واسطه فیضان نور عقل فعال پذیرفته شده، همچنین آنچه پس از اقامه قیاس و حد قبول گردیده به واسطه نور عقل فعال است بی حجت. و چنان که در آنجا اگر کسی پرسد چرا چنان بود پاسخ نیست همچنین در اینجا اگر کسی پرسد چرا قیاس صحیح و حد صحیح، علمی را موجب گشته پاسخ ندارد، بلکه مبدأ در همه اینها همان عقل فعال است. پس همین که برای نفس، معقولات اکتسابی حاصل آمد، گرچه بالفعل حاضر و قائم به نفس نباشد، از آن جهت که نفس آنها را تحصیل کرده، عقل بالفعل می باشد، زیرا نفس می تواند هر وقت بخواهد بی آنکه از نو طلب و تحصیلی بکند آنها را تعقل کند.

و اگر وجود و حضور معقولات در عقل به طور بالفعل اعتبار گردد، و اعتبار قیام آنها به نفس، ملحوظ باشد، این معقولات به نام «عقل مستفاد» نامیده می شود که از خارج، یعنی از عقل فعال، به وسیله طلب و چاره جویی، استفاده شده و بسا که به حسب مقایسه به ذاتش، عقل بالفعل و به حسب مقایسه به فاعلش «عقل مستفاد» خوانده شده است.

و غایت کمال «عالم عامل»^(۱) این است که انسانی از او حادث گردد، و سایر حیوانات و نبات یا برای خاطر انسان حدوث می یابد^(۲) یا برای اینکه ماده ای ضایع

(۱) نسخه قدیم «و غایة کمال العالم العامل أن يحدث منه انسان ... و در نسخه ای «و غایة کمال العلم أن ... و در نسخه دیگر «و غایة کمال العالم العائد أن ... می باشد.

(۲) در این که جهان برای خاطر انسان آفریده شده در حدیثی قدسی چنین می خوانیم: يَابْنَ آدَمُ خَلَقْتُكَ لِأَجْلِ رِ

و نابود نگردد.

چنان که نجار حاذق چوب را در راه غرض خود به کار می برد پس اگر چیزی از آن زیاد آید آن را ضایع و نابود نمی سازد بلکه از آن کمانها و چیزهایی دیگر می سازد.

و غایت کمال انسان این است که برای قوه نظری او «عقل مستفاد» حاصل آید و برای قوه عملی وی عدالت. و در اینجا شرف در عالم معاد به پایان می آید.

«خَلَقْتُ الْأَشْيَاءَ لِأَجْلِكَ» ای پسر آدم تو را برای خود و اشیاء را برای تو آفریدم. (شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم محی الدین عربی، تألیف: سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰، چاپ پنجم، ص ۸۰۰، همچنین: شمس الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیق: محمدرضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۷۸، چاپ سوم، ص ۱۶۹)

شیخ محمود شبستری نیز با اشاره به این حدیث شریف می گوید:

طویل ذات او شد هر دو عالم	در آخر گشت پیدا نفس آدم
بدان خود را که تو جهان جهانی	تو مغز عالمی زان در میانی
زمین و آسمان پیرایه تست	جهان عقل و جان سرمایه تست

(شیخ محمود شبستری، گلشن راز، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۷۷، چاپ اول، صص ۲۶ و ۲۷)

حکیم ابوالقاسم فردوسی نیز در این باره می گوید:

نخستین فطرت پسین شمار	تویی خویشتن را به بازی مدار
-----------------------	-----------------------------

(فردوسی، شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو، به کوشش سعید حمیدیان، تهران، قطره، ۱۳۷۹، چاپ پنجم، ج ۱، ص ۱۶) در تبیین این بیت فردوسی گفته شده است: «بیت فوق به حدیث نبوی «نَحْنُ الْآخِرُونَ السَّابِقُونَ»^{۱۶} (ما سبقت گیرنده هایی هستیم که در آخر آمدیم) اشاره دارد، یعنی: انسان علت غایی آفرینش است که تقدّم منطقی علی بر خلقت هستی دارد، هر چند نسبت به سایر موجودات، در تأخر زمانی واقع شده است.» (سید مصطفی آزمایش، با فردوسی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۰، چاپ اول، ص ۱۵۷)

«متنی هندی، کنز العمال، تحقیق: حسان عبدالمنان، ج ۲، ص ۱۵۷۶، ح ۳۴۵۱۷ و ص ۱۵۷۴، ح ۳۴۴۷۵.

در بیان اینکه معقولات نه در جسمی حلول می‌کند و نه هم قوه‌ای

در جسم است، بلکه جوهری است، قائم به خود

هم اکنون می‌خواهیم بدانیم چگونه هر قوه‌ای مُدرِک (ادراک کننده) صورت مُدرِک (ادراک شده) را می‌گیرد. پس می‌گوییم: مُدرِک (ادراک شده) هرگاه ذاتی باشد عقلی، به هیچ وجه نمی‌شود قوه‌ای حسی و نه هم قوه‌ای که در جسمیت است آن را ادراک کند.

برهان بر این مطلب این است که: هر قوه که در جسم است، چون صورتی را ادراک کند ناگزیر آن صورت در جسم آن قوه حلول می‌کند. و اگر محل آن قوه از جسم برکنار و مجرد باشد، آن قوه را بی‌جسم قوامی خواهد بود، و صورت عقلیه، خواه عقلی بودن آن به ذات خود باشد یا از راه اینکه عقل در آن تصرف کرده و تجریدش نموده باشد، نمی‌شود در جسمی حلول کند، زیرا هر معنا و ذاتی عقلی، از ماده و از عوارض ماده بری و پاک است. و هم هر صورتی که در جسمی حلول کند، انقسام آن ممکن است؛ پس اگر متشابه باشد، آن صورت یکبار ادراک نشده بلکه چندین بار بلکه بارها، بالقوه نامتناهی و بی‌پایان. و اگر متشابه نباشد باید میان آنها اختلاف باشد و باید برخی از آنها به جای فصول از صورتهای تامه و برخی دیگر قائم مقام جنس باشد، زیرا اجزای این صورت همان اجزای معنای ذات است، و معنای ذات ممکن نیست انقسام یابد مگر بر این وجه، لیکن واجب نیست که قسمت بر یک جهت باشد، بلکه ممکن است بر جهاتی مختلف باشد. پس ممکن است اجزای صورت هر طور اتفاق افتد فصل باشد، و جنس. پس فرض شود جزئی از آنها جنس و جزئی دیگر فصل به طور معین باشد، و باید بر خلاف این قسمت هم تقسیم شود. پس اگر بعینه همان باشد محال است و اگر فصلی دیگر و جنسی دیگر باشد، شیء را فصولی هرگونه اتفاق افتد و بی‌نهایت، و اجناسی همچنین حادث می‌گردد و این محال است.

و چگونه جایز است و چرا واجب است که صورتهای این طرف، اختصاص داشته باشد به اینکه جنس باشد و صورت آن طرف به اینکه فصل باشد؟ و اگر این اختصاص به سبب توهم قسمت، پدید می آید پس توهم، به غیر صورت شیء، است و این محال است. و اگر موجود باشد واجب می آید که در عقل ما دو چیز باشد نه یک چیز؛ و پرسش در هریک از آن دو بر جا و ثابت است. پس واجب می آید ما اشیائی بی نهایت را تعقل کرده باشیم. پس یک معقول را مبادی معقوله نامتناهی خواهد بود.

از این گذشته چگونه ممکن است از دو معقول، یک معقول حاصل آید و ما طبیعت فصل را، بعینها، برای طبیعت جنس، تعقل می کنیم. پس باید طبیعت فصل و صورتش در جسم، از حیث طبیعت جنس، حلول کند و در این هنگام این قسمت محال است. از این هم گذشته واحدی که قسمتی برایش نیست چگونه تعقل می شود و حد از آن جهت که حد است واحد است، پس از جهت وحدتش چگونه تعقل می شود، و فصول مجرده که به فصول انقسام ندارد، و اجناس مجرده ای که آنها را اجناسی و فصولی نیست، و معقولاتی که به مبادی حدودی قسمت پذیر نباشد چگونه تعقل می شود؟

پس آشکار و روشن شد که معقولات حقیقیه در جسمی از اجسام حلول نمی کند و صورتی که در ماده جسمی قرار داشته باشد آنها را نمی پذیرد.

۶۵

در بیان اینکه محسوسات از جهتی که محسوس است به تعقل در نمی آید، بلکه به آلتی جسمانی نیازمند است تا بدان وسیله مورد احساس یا تخیل قرار یابد. و در بیان اینکه قوه عقلی، محسوسات را از محسوس بودن به معقول بودن بر می گرداند و در اینکه این انتقال به چه منوال است؟

اما هرگاه مُدَرِّک (ادراک شده)، ذاتی محسوس باشد پس روانیست که به همان نحو که محسوس است بی آنکه تغییر یابد معقول هم بشود، زیرا محسوس بودن آن،

موجب این است که در مقام تصور، برای آن اجزائی مفارق به تخیل آید؛ پس فی المثل زاویه‌ای از آن در جانبی و خطی در جانبی دیگر و سری در طرفی دیگر باشد. و هرگاه به حسب تصور چنین افتراقی برای آن، صورت پذیرد، پس یا آن افتراق برای افتراقی است در معنا، یا برای افتراق آن است در ماده. و افتراقی که به حسب معنا و صورت است موجب وجود افتراق آن در تخیل نیست؛ چه، معانی مختلف و متفرق گاهی با هم به تخیل در می‌آید، چنان که سیاهی و سختی و شکل. و گاهی معانی متفق، در تخیل از هم افتراق می‌یابد مانند دو دست و دو پا.

پس باید افتراق آنها از حیث افتراق در ماده باشد و در این صورت باید پذیرنده آنها امری باشد در ماده، و اگر خواهی این مطلب را به استقصاء رسانی تلخیصی را که از کتاب نفس و کتاب حس و محسوس کرده‌ایم مورد تأمل قرار ده. لیکن عقل چون بخواهد این معقولات را دریابد، آنها را از ماده و علایق ماده پاک می‌سازد. پس کثرت را بر می‌دارد و طبیعت کلیه مشترکه را می‌گیرد. زیرا کثرت، تابع ماده است و خود معنا را کثرتی نیست. و هم «وضع» و «شکل» و «کیفیت» و «کمیت» و «آین» را برطرف می‌کند؛ چه، همه اینها از علایق ماده است. و اگر از علایق معنا و حقیقت می‌بود، زید و عمرو را در «وضع» و «آین» و «کیف» و «کم» اختلافی نمی‌بود.

پس ظاهر شد که هیچ محسوسی معقول نیست و هیچ معقولی محسوس. و روشن گردید که عقل است که معقولات را از محسوسات به دست می‌آورد و تجزیه و تحلیل می‌سازد و این تعقل به واسطه ملکه‌ای است که استفاده می‌شود از چیزی که او عقل است به خودی خود و معقول است به جوهر ذات خویش، نه به سبب تجریدش از هیئت غیر معقوله.

و شایسته این است که چنین گوهری مبدأ باشد برای اینکه غیرش به واسطه آن، چیزی را که به ذات خود معقول نیست تعقل کند. زیرا در هر چیز آنچه به ذات خویش است مبدأ است برای آنچه به ذات خود نیست (ما بالذات علت است برای ما بالعرض) پس آنچه حرارتش به ذات خود هست همان است که گرم می‌کند.

و آنچه به ذات خود بارد است همان است که ترید می‌کند و آنچه به ذات خود عقل است هموست که عقل بالقوه را به مرحله بالفعل می‌رساند.

۶۶

در بیان مراتب تجرید صورت‌ها از ماده^(۱)

همانا هر ادراکی چه حسی باشد و چه تخیلی و چه وهمی و چه عقلی، از راه تجرید صورت از ماده پدید می‌آید. لیکن تجرید را مراتبی است بدین قرار: «حس»، صورت را از ماده برهنه می‌سازد و می‌گیرد، زیرا تا در حاسه اثری از محسوس پدید نیاید حاسه در این حال، که به فعل رسیده، با حالی، که به قوه بوده، یکسان و در یک مرتبه خواهد بود.

پس باید اثری از محسوس در آن پدید آید و این اثر باید با محسوس مناسبت داشته باشد. چه، اگر با ماهیت محسوس، حصول آن اثر نامتناسب باشد، احساس و دریافت آن، محسوس نخواهد بود.

پس ناچار باید صورتش از ماده‌اش برهنه و گرفته شود. لیکن حس این صورت را به طور کامل و تمام، برهنه و مجرد نمی‌سازد بلکه آن را با علائق ماده و با نسبت آن به ماده می‌گیرد، به طوری که اگر ماده غایب شود، این صورت از میان می‌رود و نابود می‌گردد.

اما «خیال»، تجریدی بیشتر به کار می‌برد، به طوری که اگر ماده غایب شود باز هم آن صورت در آن به جا می‌ماند، لیکن نه چنانچه از همه عوارض و لواحق ماده پاک و مجرد باشد؛ زیرا خیال جز چیزهای محسوس را تخیل نمی‌کند و چون انسان را تخیل کند از آن جهت نیست که انسانی است کلی، و هر انسانی با او در این حقیقت اشتراک دارد، بلکه از آن جهت که انسانی است جزئی، دارای کمی و کیف

(۱) نمونه را بنگرید: ابن سینا، النجات، صص ۳۲۴ تا ۳۲۹.

و این و وضعی خاص.

اما «وهم» صورت را از ماده بیش از پیش تجرید می‌کند؛ زیرا «وهم»، معانی را می‌گیرد که نامحسوس بلکه معقول است. چیزی که هست آنها را به طور کلی بودن و معقول نمی‌گیرد، بلکه به طوری که با محسوس ارتباط دارد. فی المثل «وهم» چنان نیست که معنای حقیقت ضارّ و نافع را از آن روی که ضار و نافع، حقیقتی است کلی توهم کند، بلکه از آن روی که این جزئی و شخصی خاص است [توهم می‌کند].

و اما «عقل» کار تجرید را به تمام و کمال می‌رساند. پس صورت را از ماده و از لواحق ماده و از اضافه به ماده تجرید می‌کند، و خود صورت را به طور صرف و خالص می‌گیرد. این در صورتی است که صورت معقول، خود به خود مجرد نباشد و گرنه در موردی که خود به خود و به حسب ذات مجرد و معقول باشد، بدین تصفیه و تجرید نیازی نخواهد بود.

و از شأن این قوه عقلیه این است که: جهانی گردد؛ چه، جهان بودن جهانها، به صورتهای آنهاست. و قوه عقلیه، صورت هر محسوس و معقول را می‌گیرد و آنها را مترتب در می‌یابد، از مبدأ اول گرفته تا عقلی که فرشتگان مقرب هستند تا نفوسی که فرشتگان هستند پس از آن، تا آسمانها و عناصر و هیئت کل و طبیعت کل. پس جهانی می‌گردد عقلی که به نور عقل فعال، تابان است و به حسب ذات جاویدان. پس واضح ساختیم که معقولات، در جسم واقع نمی‌شود و قوتی در جسم نمی‌باشد. بنابراین قوه عقلیه جوهری را است که جسم نیست و انطباق در جسم هم ندارد و اگر گفته شود که در جسم است این گفته را معنای دیگر است چنانکه یاد خواهیم کرد.

در استقصاء سخن راجع به اینکه عقل به وسیله آلت کار نمی‌کند،

ونفس ما به فاسد شدن آلت فاسد نمی‌گردد^(۱)

از جمله چیزهایی که واضح می‌سازد که این قوه برای جوهری است که نه خود جسم است و نه در جسم، و آن جوهر به نام «نفس ناطقه» نامیده می‌شود، این است که: این قوه را معقولاتی بالقوه نامتناهی است، چنانکه از توجه به اعداد و اشکال هندسی این مطلب روشن است.

پس «نفس ناطقه» قوتی است بر اموری نامتناهی، که هیچ کدام را بر آن، امتناعی نیست و به صحت پیوست که هیچ یک از قوت‌های جسمانی نامتناهی نیست. و هم اینکه این قوه اگر به ذات خود کار می‌کند پس به ذات خود هم قائم است. زیرا ذات، پیش از کار است، و اگر چیزی تنها به خود بر پا نباشد نمی‌شود در کار خود تنها و منفرد باشد، لیکن این قوه به ذات خود، نه با آلت می‌تواند کار کند، چنانکه ذات خود و آلت خود را تعقل می‌کند، و هم تعقل می‌کند که تعقل کرده. و روشن است که برای تعقل آلت و ذات و کار، آلتی در کار نیست. و اگر این تعقل‌ها و کارها به آلت باشد، نه آلت و نه ذات و نه کارش مورد تعقل نمی‌بود، زیرا آلت، میان نفس و میان غیر است، و میان نفس و میان خودش و میان آلتش و میان کار آلتش، آلت و واسطه‌ای نیست. و از این روست که حس، ذات خود و آلت خود و احساس خود را احساس نمی‌کند، زیرا حس به وسیله آلت می‌تواند احساس کند نه به ذات خود.

بنابراین جوهری را که قوه تعقل هست، به ذات خود، انفراد و هم قوام است، و اگر تنها ذاتش برای تعقل کافی نبود و به وسیله و آلت نیاز می‌داشت، پیری و فرتوتی در هر کس، سستی و نادرستی عقل او را موجب می‌شد؛ چنانکه فهم

(۱) نگاه شود به: ابن سینا، النجات، صص ۳۶۴ تا ۳۷۱.

و حدس و حس و تخیل او که به سبب آلت انجام می‌یابد در هنگام پیری و فرسودگی آلات، فرسوده و خسته می‌گردد. چه، روشن است که اگر پیر را چشمی چون چشم جوان داده شود چنان می‌بیند که جوان می‌بیند.

پس دانسته و روشن شد که عقل، آلتی جسمانی نیست، و گرنه هیچ پیری بر حال خویش نمی‌ماند و عقل ضعیف می‌شد، با اینکه، در بیشتر، پس از سن چهل سال عقل فزونی و قوت می‌یابد،^(۱) با اینکه از این سن، تن رو به ضعف و سستی می‌گذارد.

و هم اگر عقل به وسیله آلتی از آلهای بدن کار کند، باید در هنگامی که به تعقل اموری سخت و دشواری پردازد، کاهش و نقصان یابد، و چون از دریافت معقولی قوی برگردد، معقولی ضعیف را دریافت نکند، زیرا در این دو مورد، آلت را تأثیر و انفعال حاصل می‌شود، چنانکه حس چون در محسوسات قوی به کار برده شود ضعیف می‌گردد و چنان متأثر می‌گردد که مدتی نمی‌تواند محسوسات ضعیف را احساس کند. این مطلب در رنگها و مزه‌ها و بوها و آواها و ملموسات یکسان و یکنواخت است.

و هم اگر این قوه عقلی به وسیله جسمی تعقل می‌کرد، به یک تعقل نمی‌توانست اضداد را تعقل کند.

اینها دلایل اقناعی است که می‌شود به برهان برگردانده شود، و برهان حقیقی آن بود که از این پیش مذکور افتاد. براهین حقیقی دیگر نیز در اینجا هست که به شمردن

[۱] حکیم نظامی گنجه‌ای در این باره می‌گوید:

مستظر نقد چهل سالگی است

عقل که با نفس به دلالتگی است

خارج سفرهاش می‌بایست شود

تا به چهل سال که بالغ شود

(نظامی گنجه‌ای، کلیات خمسه حکیم، ص ۳۷)

مقصود نظامی این است که: طبع تو که در صدد ازدواج با عروس عقل است، باید از نقد چهل سالگی، کابین بدهد؛ کنایه از آن که باید چهل سال بگذرد، و خرجهای فراوان نمود، تا کمال و پختگی عقلی برای شخص، حاصل شود. [

آنها سخن را به درازا نمی کشیم.

پس روشن و آشکار شد که نفس آدمی در قوام خود از تن بی نیاز است و فاسد شدن تن موجب فساد آن نمی گردد، و ذاتش سبب فسادش نیست و ضدش سبب فسادش نیست، زیرا جوهر را ضدی نیست و علت موجدش که عقل فعال باشد سبب فساد آن نیست بلکه سبب وجود و کمال اوست.

بنابراین هیچ سببی که باعث فسادش شود نیست پس همیشه هست و پیوسته باقی است.

۶۸

در بیان رفع اشتباه برخی از آنان که نفس را کمالی غیر مفارق دانسته

و بدان شبهه اعتماد کرده است

و نباید خود را مشغول داریم بدین سخن که گفته شده: همانا نفس اگر کمالی مفارق باشد مانند ناخدای کشتی خواهد بود. پس باید چنانکه ناخدا را رواست به کشتی در آید و از آن بیرون رود، روا باشد که نفس هم داخل و خارج گردد.

چه، هرگاه چیزی به چیزی دیگر از جهتی تشبیه گردد، واجب نیست که از هر جهت به آن شبیه باشد. و نفس به دخول و خروج، اتصاف نمی یابد بلکه با هر مکان و آنچه دارای مکان است به حسب گوهر خود مباین است. و اینکه گفته می شود: نفس در این بدن است از این رو که تدبیر و تحریک و مبادی ادراک و قوتهایی که از آن، فیضان دارد، بدان بدن که این نفس با آن به وجود آمده، مخصوص است، و این علاقه میان این دو، تا بدن باشد بر جا و ثابت است و چون بدن فاسد گردد گوهر نفس به حال خود جدا باقی می ماند.

و هم نباید خود را مشغول سازیم بدین گفته که: اگر نفس به حسب ذات از بدن جدا باشد از این رو با او یک حیوان یا یک انسان اتحاد نمی یابد چنانکه از صورت و ماده، اشیائی متحد می گردد.

چه، می‌گوییم: به حقیقت، از ماده و صورت، یک چیز که از همه روی واحد باشد اتحاد نمی‌یابد، بلکه چیزی که از آنها متحد می‌گردد واحد بودن آن از راه حد آن است که از آن دو، وجود یافته و به واسطه فعلش هست که از صورت به تمام می‌رسد و به این است که صورت در تکمیل، به این ماده اختصاص دارد، لیکن در صورتهای مادی چنان اتفاق افتاده که این معنا از آنها به تمام نرسد مگر اینکه منطبع در ماده باشد؛ زیرا وجود آنها جز بدین گونه که انطباع داشته باشد امکان ندارد، نه اینکه حدوث یک چیز از آن دو این را اقتضاء کند. پس اگر صورت، مادی نباشد لیکن ماده‌ای را کامل سازد و از اختصاص فعلش، نوعی از ماده محسوس و صورتی معقول، حدوث یابد، چندان شگفت نیست؛ زیرا مفارق بودن دو ذات در گوهر، مانع از اتحاد یک ذات نیست. پس همچنین است هرگاه افتراق در غیر ذات داشته باشند و یکی مکانی باشد و دیگری غیر مکانی، یا آن دو را در دو مکان خود اختلاف باشد.

و شگفت این است که گوینده این سخن این عقل فعال را محدود می‌کند و او را در ماده این جسم منطبع قرار می‌دهد و تجویز می‌کند که انسانی کامل از آن جهت که انسانی است کامل از آن دو، حدوث یابد با اینکه عقل فعال دورترین اشیا است از اینکه در ماده انطباع یابد.

از آن گذشته تجویز می‌کند که عقل فعال که غیر فاسد و نامیرا و نامتجزی است در یک زمان در چندین بدن، به واسطه آمادگی و تهیو مزاج، بوجه حلول، موجود باشد. عجیب است که آن گوینده این را غریب نمی‌داند و از غیر آن، استغراب می‌کند.

و هم نباید خود را مشغول سازیم بدین سخن که: اگر نفس، به حسب ذات از بدن جدا باشد باید بدن به مفارقت نفس، فاسد نگردد، چنانکه کشتی به مفارقت ناخدا فساد نمی‌یابد.

چه، می‌گوییم: هنگام مفارقت ناخدا از کشتی، صورتی که از کشتی نابود

نمی‌گردد صورت خود کشتی است به اعتبار خوردش، اما بودن کشتی به حیثی که کار کشتی از آن صدور می‌یابد و برای آن درست شده، نابود و فاسد می‌شود (لیکن این معنا و حیث را نامی نیست) همچنین است جسد آدمی در هنگام مفارقت نفس، پس صورت جسدی آن فاسد نمی‌گردد. و آنچه فاسد می‌شود، بودن آن است به حیثی که افعال از آن صدور می‌یافت [از جهت اینکه چنین بود] نه تنها از جهت اینکه جسدی بود، بلکه حیوان یا انسانی بود، فساد می‌یابد.

و این صورت، طبیعتی است ذاتی، و علاقه میان کشتی و ناخدا امری است صناعی؛ و نابود شدن معنای صناعی مانند از میان رفتن معنای طبیعی نیست. همچنین تأثیری که به زایل شدن ناخدا وقوع می‌یابد، ظهورش در گوهر و ذات کشتی مانند تأثیری که به زوال نفس، واقع می‌گردد نیست.

و بالجمله نباید در این گونه چیزها به مثال پردازیم بلکه باید از راه برهان اثبات کنیم و همانا به برهان روشن ساختیم که هر جوهری که جسدانی نیست و در جسد هم منطبق نیست، و آن را «نفس ناطقه» می‌نامیم، وجود دارد.

۶۴

در بیان اینکه نفس ناطقه چگونه برای دیگر نیروهای که در ما

وجود دارد^(۱)، سبب است

این نفس ناطقه نیز سبب است برای «نفس حساسه» و «محرکه» و «نامیه» که در انسان است، گرچه سبب این نیروها در غیر انسان، این نفس نیست، بلکه عقل فعال است. به علاوه عقل فعال نیز بانفس انسانی برای قوتهایی که در انسان هست سبب است.

و این بدان ماند که آتش را این خاصیت و شأن است که چون روزنه یا سوراخی

(۱) به این منبع نگاه شود: ابن سینا، النجات، صص ۳۷۱ تا ۳۷۸.

به خانه‌ای راه یابد آنجا را روشن و هوای خانه را گرم سازد.

پس اگر چنان اتفاق افتد که خانه را این تهیو و آمادگی باشد که چراغی در آن روشن گردد یا آتشی افروخته شود بی‌گمان در این هنگام خانه را دو روشنی و دو گرمی خواهد بود: یکی از بیرون و دیگری از درون.

پس آنچه از ابدان موجوده متکونه، دارای نفس باشد که نتواند از عقل فعال گوهری را مثل آن بپذیرد، به حسب آمادگی خود قوای نفسانی را از عقل فعال می‌پذیرد، و آنچه بتواند چنان گوهری را بپذیرا شود آن را می‌پذیرد و از آن گوهر و از عقل فعال با هم قوت‌های نفسانی در آن حادث می‌گردد.

۷۰

در اینکه نفس ناطقه، با حدوث بدن حادث می‌گردد^(۱)

و می‌گوییم: آن گوهر [نفس ناطقه] با حدوث بدن انسانی، حدوث می‌یابد. برهان این گفته این است که: نفس‌های انسانی گوهری است غیر هیولانی و به شمار بسیار است. پس این کثرت عددی یا به اقتضاء ذات است یا برای ماده و هیولا. اگر کثرت و اختلاف عددی نفوس، از راه اختلاف ذات آنها باشد، ناگزیر جدایی نفوس از هم به وسیله فصول آنها خواهد بود، و محال بودن این روشن است؛ چه، نفوس انسانی یک نوع است، نه انواعی ممتاز و مختلف.

پس ناگزیر اختلاف آنها به سبب بدنهای آنها خواهد بود؛ و از این راه کثرت در آنها به هم می‌رسد. و چون در حدوث با ابدان، آنها را کثرت حاصل آمده، هر یک ذاتی جداگانه گردیده است، و هم هیئتهایی مادی به دست آورده که بدان سبب میان آنها مغایرت افتاده است.

پس اگر تکثر و تعدد نفس زید و عمرو، به سبب ماده باشد، یا آن سبب، دو بدن

[۱] به این نمونه بنگرید: ابن سینا، النجات، صص ۳۷۵ تا ۳۷۸.

زید و عمرو است، یا چنین نیست؛ اگر دو بدن آن دو شخص، سبب تعدد نباشد باید دو بدن دو انسان دیگر پیش از آن دو، موجب مغایرت و تعدد شده باشد، زیرا نمی توان گفت تعدد و تکثر این دو نفس، از ابدانی پیش از ابدانی و همچنین، به طور نامتناهی، پدید آمده. و دو بدن به طور کلی و اطلاق، نمی شود سبب تکثر دو نفس مشخص جزئی گردد، زیرا جزئی را علت، جزئی است و کلی را سبب و علت، کلی. پس تکثر و تعدد نفس انسانی به طور اطلاق، به واسطه تکثر ابدان انسانی است به طور اطلاق. ولیکن تکثر این دو نفس، به واسطه تکثر این دو بدن خاص است و بس.

پس واجب شد که علل تعدد و تکثر نفس انسانی، ابدان انسانی باشد. پس روا نیست که فرض شود پیش از ابدان، نفس بوده و تکثر ندارد و نفس زید جز نفس عمرو نیست و هر یک را عملی خاص نیست. و هم روا نیست که نفس به دو قسم جدا از هم انقسام یافته باشد، چه، در این حال، نفس زید، غیر از نفس عمرو نخواهد بود و تعدد حاصل نخواهد شد. و این محال است.

پس روشن شد که: نفوس انسانی، با ابدان انسانی، حدوث یافته است. و این امری است طبیعی، و ممکن نیست بر وجه بخت و اتفاق باشد، زیرا امور اتفاقی نمی شود دائم و یا اکثری باشد، در صورتی که این امر برای هر نفسی دائم است. پس آشکار شد که چون بدنی انسانی بر مزاجی خاص به انسان، تولد یابد، نفس ناطقه انسانی هم با آن بدن به وسیله عقل فعال متولد می گردد. زیرا هر حادثی را علتی در کار است.

در بیان اینکه تناسخ امکان ندارد^(۱)

و هرگاه مطلب چنان است که گفته شد، پس نفسی که از بدنی جدا شد ممکن نیست برگردد و به بدنی دیگر از بدن‌های مردم در آید، چه، هر بدن تا حدوث می‌یابد نفسی هم با آن حادث می‌گردد.

پس اگر آن بدن را نفسی دیگر پدید آید، یک انسان را دو نفس خواهد بود، با اینکه هر انسان بیش از یک نفس ندارد، و جز به یک نفس، او را توجه و شعوری نیست. و اگر او را نفسی دیگر باشد که از آن آگاه نباشد و فایده‌ای برایش عائد نگردد، پس در حقیقت آن نفس، برای او نفس نیست، زیرا بودن نفس در بدن برای این نیست که در گوشه‌ای از بدن، ودیعه و امانت باشد، یا در لختی از بدن نهاده باشد بلکه برای این است که در بدن تدبیر کند و آن را به کار اندازد.

پس روشن شد و به درستی پیوست که نفوس انسانی، حادث است و بعد از ماده و تن باقی است بی‌اینکه به بدن‌هایی بازگردد. و تناسخ، تحقق یابد.

[۱] پیرامون ناممکن بودن تناسخ به این منابع نگاه کنید: ۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۳۵۶ تا ۳۵۹ (نمط هشتم)؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۳۸۶ و ۳۸۷؛ ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر رضا اکبریان، ج ۹، صص ۱ تا ۹۵؛ ۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق: استاد سید جلال‌الدین آشتیانی، صص ۳۱۸ تا ۳۲۳؛ ۵. منجموه مصنفات شیخ الشراق، تصحیح: دکتر نجف‌قلی حبیبی، ج ۴، ص ۲۳۶؛ ۶. امام فخرالدین رازی، المباحث المشرقیة، تصحیح و تعلیق: محمد المحتشم بالله البغدادی، ج ۲، صص ۴۰۶ تا ۴۰۸.]

در بیان سعادت حقیقی اخروی و دلایل برتری لذتهای عقلی بر لذتهای حسی؛

و بیان اینکه عقل نظری و عقل عملی چگونه با هم اتمام می یابد،

و اینکه اخلاق ردی چگونه با آن دو، تضاد دارد،

و اینکه چرا ما به عدالت دستور یافته ایم،

و در بیان اشاره به شقاوتی که مقابل سعادت است^(۱)

آنچه به جا مانده و بر ما لازم است که آن را شرح و توضیح دهیم، احوال نفس است پس از اینکه از تن جدا می گردد.

و باید برای این مطلب، چند مقدمه پیش بیاوریم، پس می گوییم: هر نیرویی را فعلی است که کمال آن نیرو به آن فعل است، و حصول کمالش سعادت آن است. پس کمال نیروی شهوت و سعادتش، لذت است؛ و کمال نیروی غضب و سعادتش، پیروزی و غلبه است؛ و کمال نیروی وهم، آرزو و امید است؛ و کمال خیال، تخیل چیزهای پسندیده نیک است.

پس همچنین کمال نفوس انسانی، به این است که عقلی باشد مجرد از ماده و لواحق آن. چه، فعلی که به نفس انسانی اختصاص دارد، تنها همان ادراک معقولات نیست، بلکه برای نفوس انسانی، به مشارکت تن، افعالی دیگر هست که

[۱] درباره سعادت و اینکه سعادت حقیقی چیست، در کتابهای زیر به شکل مبسوط بحث شده است: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۶۰ تا ۴۷۵؛ ۲. ابن سینا، النجات، صص ۶۸۲ تا ۶۹۸؛ ۳. ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، صص ۳۲۷ و ۳۲۸؛ ۴. ملاصدرا، الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر رضا اکبریان، ج ۹، صص ۱۶۱ تا ۲۲۳؛ ۵. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، تصحیح: استاد سید جلال الدین آشتیانی، ۴۷۲ تا ۴۸۶؛ ۶. ملاصدرا، الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی، صص ۳۳۳ تا ۳۴۱؛ ۷. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوری، تهران، مزلی، ۱۳۸۴، چاپ اول، صص ۷۵۶ تا ۷۶۴؛ ۸. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح: استاد سید حسین نصر، ج ۳، صص ۶۵ تا ۷۴؛ ۹. ابونصر فارابی، فصول منترحه، تحقیق و تعلیق: دکتر فوزی متری نجار، صص ۸۲ تا ۸۴]

به حسب آنها برای نفوس، سعادت‌ی است، و آن وقتی است که چنانکه شایسته است باشد، به این گونه که آن افعال، به سوی «عدالت» بکشاند؛ و معنای عدالت این است که نفس آدمی در اشتها و عدم اشتها، غضب و عدم غضب، و اراده و تدبیر زندگی و عدم آن و خلاصه در میان اخلاق متضاد، میانه‌رو و در حد استوار باشد.

و «خلق» عبارت است از: هیثی که برای نفس ناطقه از راه انقیادش به آن، حادث می‌گردد، زیرا علاقه‌ای که میان نفس و بدن است موجب این است که میان آنها فعل و انفعالی باشد. و بدن به قوت بدنی خود اموری را اقتضاء دارد، و نفس به قوت عقلی، اموری دیگر را، که با بسیاری از امور بدنی متضاد است؛ پس باری، نفس بر تن می‌تازد و آن را مقهور خود می‌سازد، و هنگامی دیگر تسلیم بدن می‌گردد. پس بدن کار خود را می‌پردازد، و هرگاه تسلیم نفس برای بدن، تکرر یابد، در نفس، هیثی اذعانی نسبت به تن حاصل آید؛ به طوری که چنانکه از آن پیش به آسانی می‌توانست از تن جلوگیری کند و او را از حرکت ممانعت کند، نتواند به آسانی این ممانعت را انجام دهد.^(۱)

پس اگر عکس آن تکرار یابد، هیثی غالب و مستولی در نفس پدید آید که بدان واسطه جلوگیری نفس از امیال بدن آسان گردد، با اینکه از پیش آسان نمی‌بوده. و همانا هیث اذعانی، واقع شدن افعالی را در یک طرف از دو طرف تقصیر و افراط نگه می‌دارد و ثابت می‌گذارد، و هیث استیلایی بر این گونه واقع می‌گردد که افعال بر حد وسط و میان دو طرف، جریان یابد. پس ایجاب چیزی و نه هم سلب آن امکان نمی‌یابد. چه آب فاتر نه به حقیقت گرم است و نه سرد.

(۱) جناب مولوی در مقام بیان کشمکش میان جان و تن، نیکو سروده است:

جان گشاید سوی بالا بالها در زده تن در زمین چسنگالها

جان ز هجر عرش اندر فاقه‌ای تن ز عشق خار بن چون ناقه‌ای

(مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، دفتر چهارم، بیت‌های ۱۵۴۵ و ۱۵۴۶).

پس هیئت استیلائی، هیئتی دور از گوهر نفس نیست، بلکه از طبع مجرد و تفرد از ماده و لواحق آن است. و هیئت اذعانی، هیئتی است دور از گوهر نفس و مستفاد از ماده که به اقتضاء گوهر نفس، مخالفت و تضاد دارد.

و سعادت نفس در کمال مخصوص به ذات خویش، از همین جهت اختصاص به این است که عالمی عقلی گردد و سعادتش از جهت علاقه‌ای که میان آن و میان بدن هست به این است که دارای هیئت استیلائی گردد.

و لذت، پیرو ادراک است، نه حصول کمال؛ بلکه لذت عبارت است از ادراک چیزی ملائم و مناسب.

پس لذت حسی، ادراک ملائمی است حسی. و باید ناگهانی باشد، زیرا حس آنچه را مخالف است احساس می‌کند نه چیزی را که در کیف، به آلت احساس شبیه است. پس هرگاه کیف حسی، در آلت استقرار یابد آن را از آنچه بر آن وارد شده حس نمی‌کند چه، این حس وقتی است که قبول استقرار کند. و از این رو لذت حسی به این است که امری ملائم به طور دفعی و ناگهانی، مورد احساس قرار گیرد. و اگر ملائمی حسی، احساس به آن نشود لذتی پدید نخواهد شد. همچنین است حال غلبه هرگاه به وقوع رسد و احساس نشود، لذتی به هم نخواهد رسید.

و کسی که گفته است که: لذت حسی عبارت است از بازگشت به حالت طبیعی و چون بدان رسد لذتی نیست راهی خطا پیموده است؛ زیرا این، لذت نیست، بلکه در برخی از چیزها سبب است برای وقوع لذت. لیکن لذت عبارت است از احساس به آن رجوع و بازگشت از جهت اینکه بالجمله آن رجوع، ملائم است؛ چه، لذت حسی، احساس ملائم است و همچنین است هر لذتی. و ملائم با هر چیزی خبری است که مخصوص است به آن چیز. و خیری که اختصاص دارد به چیزی، همان کمالی است که عبارت است از فعل آن چیز نه قوه‌اش.

پس آنچه به نفس ناطقه ملائم است تعقل خیر محض است و تعقل موجوداتی است که به نظام خود، از خیر محض وجود یافته؛ پس ادراک نفس ناطقه مر این

کمال را همان لذت اوست.

و گاهی می شود که چیزی به کمالی که به حسب طبع برایش هست می رسد و آن را دریافت و ادراک می کند لیکن بدان لذت نمی برد یا آن را که به حقیقت لذیذ نیست می خواهد و از آن لذت می برد؛ اینها همه به سبب امری است از خارج، زیرا این حالت، حالتی است دور از طبع و غیر ذاتی. پس ناگزیر سبب آن هم امری است عارضی و غریب و دور. و این بدان ماند که حس ذوق هرگاه آفتی بر آن عارض گردد از شیرینی خوشش نمی آید و بدان لذت نمی برد و بسا که به طمع هایی اشتها پیدا می کند و از آنها لذت می برد که، به حقیقت، لذیذ نیست، و همچنین است حسه شامه نسبت به بوی ها؛ و سبب آن این است که حاسه به ملانمت چیزی با خود متوجه نمی گردد و آن را در نمی یابد.

از این رو شگفت نیست که نفس ناطقه بر اثر مرضی نفسانی یا تأثیری بدنی و جسمانی از کمالاتی که برایش حاصل می آید خوش نشود و لذت نبرد و به چیزهایی دیگر خوش باشد و از آنها التذاذ یابد.^(۱)

و چنانکه آفت چون از حاسه بر طرف گردد، حاسه به حال طبیعی خود باز می گردد، همچنین چون اقتران نفس با بدن از میان برود و پیوستگی آنها را گسستگی جایگزین گردد، و نفس به گوهر پاک خویش بازگشت کند، ناگزیر نفس را لذت و سعادت پیش آید که به وصف در نیاید و با این لذت های حسی مقایسه نپذیرد. و این از آن جهت است که این لذت را اسبابی قوی تر و بیشتر و لازم تر در کار است.

اما اینکه اسبابش قوی تر است از آن روست که ادراک عقلی، حقیقت چیزی را که ملائم و خیری است مخصوص به مُدرک (ادراک کننده) تحصیل می کند، لیکن

[۱] دراین باره به این منابع نگاه شود: ۱. ابن سینا، النجات، ص ۶۸۵؛ ۲. ابونصر فارابی، فصول متزعه، تحقیق و تعلیق: دکتر فوزی متری نجار، صص ۵۶ و ۵۷.]

ادراک شهوانی ادراکی است ظاهری که به حقیقت شیء ملائم نفوذ نمی‌کند، بلکه تنها به ظاهر آن می‌رسد، و همچنین است نظایر آن؛ و هم از آن جهت است که مُدَرِّک (ادراک شده) و منال [رسیده شده]، خوردنی و بوییدنی و مانند اینها نیست، بلکه بهاء محض، و خیر محض و ذاتی است که هر خیری و هر نظامی و هر لذتی از او فیضان می‌یابد. و همچنین است حال جواهر روحانی و فرشتگانی که به ذات خود معشوق و پس از خیر محض، موجودند.

اما اینکه اسبابش بیشتر است بدان جهت است که آنچه مورد ادراک عقل واقع می‌شود کل است، و آنچه که موارد حس است بعضی از کل. و حس چنان است که برخی از اشیاء محسوسه با آن منافق، برخی از آنها با آن ملائم است، در صورتی که عقل چنین نیست، بلکه هر معقولی که به ادراکش درآید با آن ملائم است و نسبت به ذاتش مکمل.

و اما اینکه اسباب لازم‌تر است برای ذات، از آن روست که صورت‌های معقوله را که عقل در می‌یابد ذات عقل می‌گردد، پس آن جمال را برای ذات خود می‌بیند، و ادراک کننده نیز ذات خود اوست. پس هر یک از مُدَرِّک (ادراک کننده) و مُدَرِّک (صورت معقوله) به دیگری باز می‌گردد. پس رسیدن سبب خوشی، و التذاذ به لذت - برنده، شدیدتر و نافذتر است در ذات او. و این لذت به لذتی که مبدأ نخست را به ذات خود و به ادراک ذات خود هست، و هم مجردات را هست، شباهت دارد.^(۱)

و معلوم است که لذت نفس ناطقه و سعادت او از لذتی که حمار را از جماع به هم می‌رسد برتر است.^(۲)

(۱) نمونه‌ها را بنگرید: ۱. الاشارات و التنبيهات: شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۳۲۵ (نمط هشتم)؛ ۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح: دکتر رضا اکبریان، ج ۹، ص ۱۶۵. [۲] از افلاطون در این باره نقل است که می‌گوید: «فیلسوف، لذات دیگر را در مقابل لذت وصول به حقیقت و ثبات

و ما به حسب طبع خود به آن لذت، اشتها نداریم بلکه به حسب عقل است. و با اینکه عقل و برهان ما را بدان می خوانند، ما دل نمی دهیم و آنها را به تصور نمی آوریم و همانا مثل ما در آن باره، مثل شخص «عین» است که به ذات جماع، دل نمی دهد و نسبت به آن شهوت ندارد؛ چه، او را در این باب آزمایش و تجربه نبوده و شناسایی به آن نداشته است، هر چند تواتر و استقراء به او می شناساند که جماع را لذتی هست. پس حال ما هم در لذتی که وجود آن را می دانیم و تصورش نمی کنیم حال همان شخص است.^(۱)

و اگر ما چگونگی ملائم بودن معقولات را برای نفس به تصور آوریم یا به آن برخوریم، هر آینه آن معقولات را ادراک نخواهیم کرد، مگر اینکه این لذت و سعادت برای ما حاصل آید. لیکن ما آن معقولات را ادراک نمی کنیم و [همچنین] چون به ماده اقتران داریم، ملائمتی را که از جهت دریافت و برخورد به آنها برای ما هست ادراک نمی کنیم. پس چون از تن جدا شویم و از آن پیش، عقل بالفعل برای ما به حصول پیوسته باشد، و چنان باشیم که بتوانیم به خوبی تجلی عقل فعال به ذات را پذیرا باشیم، یک دفعه معشوقات حقیقه را مطالعه می کنیم و به آنها اتصال می یابیم؛ و بی گمان به آنچه از امور عالم فاسد است و در زیر قرار دارد نظری نداریم و چیزی از احوال جهان فانی را به یاد نمی آوریم، و به خوشبختی و سعادت حقیقی و توصیف ناپذیر می رسیم.

ما همان هنگام که با بدن و در دنیا هستیم گاهی بدین گونه لذت، از راه ادراک حق، برخوردار می شویم، جز اینکه این لذت به واسطه اینکه با بدن هستیم ضعیف

قدم در این راه، ناچیز می شمارد. بلکه اساساً آنها را قابل مقایسه با این لذت [های مادی] ندانسته، نام لذائذ اضطراری بر آنها می نهد، زیرا اگر اضطراری در کار نبود، وی با این لذائذ سرو کاری نمی داشت. (افلاطون، جمهور،

ترجمه: فرزاد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، چاپ نهم، ص ۵۲۸)

[۱] به این نمونه نگاه کنید: ۱. ابن سینا، النجاة، صص ۶۸۳ و ۱۶۸۴. ۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۳۴۴ (نمط هشتم).

و خفیف است، و هنگامی به آن سعادت می‌رسیم که از بدن مفارقت کنیم. و مفارقت حقیقی ما از بدن در آن هنگام است که از بدن جدا شویم بی آنکه هیئتی بدنی که به واسطه بدن بر وجه اذعان برای ما حاصل می‌شد در ما به جا مانده باشد؛ چه، نفوس ما در دنیا از همه جهت در بدن فرو رفته نیست، و با وجود این، ما را بدن از دریافت لذت کمالی که آنها را نفس، بی مخالطت و ملامست به دست می‌آورد، مانع و عائق می‌گردد؛ بلکه آن چیزی را درمی‌یابد که به سبب هیئت‌هایی که به واسطه علاقه نفس با بدن و اقبال نفس بر بدن، از بدن برای نفس حاصل آمده است.

پس چون نفس از بدن جدا گردد و آن هیئت‌های معینه با آن باشد چنان خواهد بود که گویا نفس از بدن جدا نگردیده. پس این هیئت‌ها نمی‌گذارد نفس، با اینکه از بدن جدا شده باشد، به سعادت خود برسد. به علاوه یک نوع از اذیت و آزاری سخت برای آن پدید می‌آورد؛ زیرا این هیئت‌ها از گوهر نفس، دور است و با آن متضاد، و چون نفس به کار تدبیر سرگرم و مشغول می‌بود، این بیگانگی و تضاد را احساس نمی‌داشت و اکنون چون آن سرگرمی و اقبال به کار تن از میان رفته و به خود آمده، ناگزیر تضاد و بیگانگی را حس می‌کند. پس بدین جهت سخت آزرده می‌شود و به شدت رنج می‌برد.

و این بدان ماند که کسی را آفت یا مرضی باشد و به کاری گرفتار و بدان سرگرم باشد که بدین جهت از درد و رنج خود غافل شود، پس چون از آن کار بپزدازد و به خود آید آفت و مرض خویش را احساس کند.

لیکن چون آن هیئت‌ها بیگانه و دور از گوهر نفس است دور نباشد که به مرور دهور از میان برود و نابود گردد.^(۱)

[۱] نمونه را بنگرید: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۳۵۰ (نسط هشتم).

و شاید در شرائع هم همین معنا منظور بوده که گفته شده: مؤمن فاسق، در عذاب، جاوید و مخلد نیست.

و اما نقصان ذاتی برای کسی که در دنیا بدان متوجه باشد و شوق بدان پیدا کند و کوشش در راه اکتساب عقل بالفعل را تارک شود و بر تعصب و انکار، اعتماد کند پس آن دردی است سخت و مرضی است دشوار. ورنج و ناخوشی که از آن به وجود می آید برابر است با خوشی و لذتی که از مقابل آن حاصل می گردد.

و چنانکه لذت اخروی از هر احساس امری ملانم، خواه مزاج باشد یا التیام از تفرق اتصال، بالاتر و اجل است، همچنین این رنج و درد، از هر گونه احساس به چیزهای منافی، خواه مزاجی آتشی یا زمهریری یا تفریق اتصال در نتیجه هر گونه زدن و بریدن باشد، سخت تر و دردناک تر است. و ما این درد را نیز، بدان جهت که از این پیش گفتیم، تصور و ادراک نمی کنیم.

و چنانکه درد حسی عبارت است از احساس به چیزی منافی، و شوق و حرکت به سوی ضد آن است همچنین است حال این الم و درد.

و چنانکه هرگاه عضوی به واسطه عروض آفتی بر آن، کرخ گردد (تخدير شود) سبب مؤلم را حس نمی کند و بیمار هرگاه گرسنگی «بولیموس» داشته باشد، به خوراک اشتها ندارد و به گرسنگی متوجه نمی شود، و چون سبب از میان برود به شوق طبیعی که دارد راحت و عذاب خویش را احساس می کند و سعادت خود را در می یابد، همچنین نفس، هنگامی که با بدن است به کمال مخصوص خود به اینکه از آن آگاه شود، چنانکه باید و شاید شوق پیدا نمی کند و این شوق هنگامی به کمال می رسد که از تن جدا گردد و خود بماند با آنچه در گوهر ذات خویش دارد. و باید دانست که چنانکه خردسالان، لذات و آلامی را که به مردان سالخورده مخصوص است احساس نمی کنند و ایشان را استهزاء می کنند و در حقیقت از چیزهای غیر لذیذ، که بزرگان و رسیدگان آنها را ناخوش دارند، خوش می شوند و لذت می برند، همچنین است حال کودکان و نارسیدگان عقلی، که اهل دنیا

و گرفتار تن هستند، در نزد مردان رسیده و نزد بزرگان عقلی که از ماده خدای ملامتی یافته‌اند.^(۱)

و اما نفوس جاهله، پس اگر نیکوکار و خوش کردار باشند و هیچ شوقی به معقولات به طور یقین، آنها را نباشد، پس چون آنها را از تن مفارقت حاصل گردد، باقی می‌مانند؛ چه، هر نفسی ناطقه برقرار و باقی است، و به هیئتهایی منافی گرفتار نیست و آزار نمی‌بیند و سعادت و همی برای آنها حاصل می‌شود زیرا رحمت خدا واسع است و خلاص از هلاک بالاتر و برتر است.^(۲)

برخی دانشمندان^(۳) که در آنچه می‌گویند گزاف نمی‌گویند سخنی ممکن گفته است و آن این است که: اینان (نفوس جاهله) چون از بدن جدا گردند برای اینکه دل بسته به تن هستند و جز بدن و امور بدنی چیزی نمی‌شناسند و به چیزی که از ابدان، برتر و عالی‌تر است علاقه‌ای ندارند تا آن علاقه و دلبستگی، آنها را از چیزهای بدنی منصرف سازد، پس ممکن است شوق و دل بستگی آنها به امور بدنی موجب شود که به بعضی از بدن‌ها، که می‌شود نفوسی بدان‌ها تعلق یابد، علاقه پیدا کنند و بدان تعلق پذیرند، زیرا آن نفوس به حسب طبع خود جويا و طالب است و این ابدان، آماده و مهیا. و این بدن‌ها ابدان انسانی یا حیوانی، که جز نفوس خود آنها نفسی بدان‌ها نمی‌تواند تعلق یابد، نیست.

پس جائز است که جرمی آسمانی باشد که آن نفوس بدان تعلق یابد، نه بدین

(۱) در این باره به این کتاب نگاه کنید: ابن سینا، الاشارات والتنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۳۷۷ (نمط نهم).

(۲) در این زمینه نگاه شود به: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، صص ۴۶۹ تا ۴۷۳؛ ۲. ابن سینا، النجات، ص ۶۹۱؛ ۳. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۳۵۲ (نمط هشتم).

(۳) خواجه نصیرالدین طوسی در شرحش بر اشارات ابن قسنت را آورده و گفته است: گمان می‌کنم مراد شیخ از این دانشمندان، حکیم فاضل فارابی باشد (ابن سینا، الاشارات والتنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۳۵۵).

معنا که آن نفوس نسبت به این اجرام، نفس خود آنها باشد، یا در آنها تدبیر کند؛ چه، این معنا امکان ندارد. بلکه بدین گونه که این اجرام را در راه تخیل خود به کار می برد و آنگاه صورت هایی را که بدان ها اعتقاد می داشته و در واهمه اش بوده به تخیل درآورد.

پس اگر اعتقادش نسبت به نفس خود و افعال خویش خیر و خوش بوده، خیرات اخروی را به حسب آنچه تخیل کرده، مشاهده و تخیل می کند. پس چنان می پندارد که مرده و به گور سپرده شده و همه اموری که به عقیده او برای نیکان هست مورد مشاهده اش می گردد.

همان دانشمند گفته است «و رواست که این جرم از هوا و بخار و دخان به وجود آمده و تولد یافته باشد و با مزاج گوهری که به نام «روح» خوانده می شود و دانشمندان طبیعی را در تعلق نفس به آن نه به بدن، شکی نیست نزدیک باشد و اگر روا بود که آن روح در حال مفارقت نفس از بدن و اخلاط، به تحلیل نرود و به پا بایستد همواره با آن همراه می بود»^(۱).

باز گفته است: «برای کسان شریر و بد کردار هم شقاوتی و همی موجود است. پس عقوبت های گوناگون که در شریعت برای اشرار گفته شده به تخیل ایشان در می آید و آنها را برای خود موجود می پندارند.

و همانا نیاز آن نفوس به بدن در رسیدن به این سعادت و شقاوت به واسطه این است که باید تخیل و توهم، به آلتی جسمانی انجام پذیرد.»

و هر صنفی از اهل شقاوت و سعادت به واسطه اتصالش به آنچه از جنس اوست و هم اتصال چیزی که از جنس اوست با او، حالش فزونی می یابد.

پس سعادت و نیک بختان حقیقی، به مجاورت و به تعقل هر یک ذات خود

(۱) نگاه کنید به: ابن سینا، الاشارات و التنبیهاث، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، صص ۳۵۵ و ۳۵۶ (نمط هشتم).

و ذات مجاور و متصل به خود را لذت می‌برند؛ و اتصال بعضی از نفوس سعیده به بعضی دیگر، از قبیل اتصال اجسام به هم نیست تا به واسطه ازدحام آنها، جابر آنها تنگ شود، بلکه بر سبیل اتصال معقولی است به معقولی دیگر. پس هر چه ازدحام زیاد گردد، گشایش توسعه و فزونی می‌یابد.

۷۳

آغاز گفتگو درباره پیغمبری، و بیان اینکه انبیاء علیهم السلام چگونه بی‌آنکه بشری

به ایشان تعلیم دهد، معقولات به آنان وحی می‌شود

مردمی که شایسته نام انسانی هستند آناند که در آخرت به سعادت حقیقی می‌رسند. و اینان را نیز مراتبی است که از همه ایشان اشرف و اکمل آن کس است که به نیروی پیغمبری اختصاص یافته باشد.

نیروی پیغمبری را سه خاصه است که گاهی آن سه در یک انسان فراهم می‌آید گاهی چنین نیست بلکه متفرق است.

یک خاصه از آنها قوه عقلیه را تابع است و آن چنان است که: انسانی بی‌آنکه کسی به او بیاموزد، قوه حدسش چنان قوی باشد که برای شدت اتصال به عقل فعال، در کوتاه‌ترین زمان از نخستین معقولات به دومین آنها واصل شود. و این قوت و نیرو گرچه وجودش نادر و کم است لیکن ممتنع نیست، بلکه ممکن است؛ بدین بیان که می‌گوییم: همانا حدس، از اموری نیست که خردمندان آن را رد کنند؛ و حدس: دریافتن و برخوردن به حد میانگین قیاس است بی‌تعلیم.^(۱) و چون

[۱] جناب شیخ در کتاب «نجات» تعریف حدس را چنین آورده است: «و الحدس حركة الى اصابة الحد الوسط اذا وضع المطلوب؛ او اصابة الحد الاکبر اذا اصاب الاوسط؛ و بالجملة سرعة انتقال من معلوم الى مجهول؛ حدس عبارت است از حرکت به سوی برخورد به حد وسط، هنگامی که معلوب، معین شده باشد؛ و یا برخورد به حد اکبر، هنگامی که حد وسط به دست آمده باشد، و خلاصه، عبارت است از انتقال سریع از معلوم به مجهول (النجات، ص ۵۰)

انسان تأمل کند می‌فهمد که همه علوم، از حدس بدید آمده. پس کسی چیزی را حدس زده و دیگری به آن عالم شده، و خود به چیزی دیگر حدس زده و بدین روش تا علم بدان جا که باید و شاید رسیده و می‌رسد.

پس هر مسأله‌ای حدس نسبت به آن جایز است و نفس قوی را نسبت به هر مسأله، بی‌آنکه میان آنها در مقام حدسش فرقی باشد، حدس روا و ممکن است. آری برخی از نفوس را حدس بسیار است و برخی را کم.

و چنانکه کمی در حدس، بدان سر حد می‌رسد که حدس نباشد، بدین گونه که شخصی را هیچ راهی به حدس یا تعلم نباشد، بلکه برای ضعف قوت ذهنش ممکن نباشد که به چیزی علم به هم رساند، همچنین ممکن است زیادی در حدس، بدان حد برسد که شخصی بیشتر چیزها را یا همه آنها را به واسطه قوت نفس، به حدس دریابد. چه، قوت ذهن را حدی که بالاتر از آن به توهم نیاید نیست مگر ذهن بدانجا رسد که هر معقولی را به حدس دریابد و اگر چنین باشد به نهایت رسیده باشد.

و چنانکه حدس نیز گاهی در زمانی درازتر و با فکری طولانی‌تر است، و گاهی در زمانی کوتاه‌تر و با اندیشه‌ای اقصر، همچنین گاهی ممکن است که برای حدس کوتاه، حدی باشد یا نزدیک به حد، و برای حدس بلند، حدی باشد یا نزدیک بدان. پس روشن شد که: ممکن است در میان مردم کسی باشد که همه معقولات یا

﴿۱۶۹﴾ جرجانی در تعریفات گوید: «حدس، سرعت انتقال ذهن است از مبادی به مطالب». تهانوی گوید: «حدس عبارت است از تمثل ناگهانی مبادی مترتب در نفس، بدون قصد و اختیار، چه دور از طلب باشد. چه نباشد؛ به نحوی که مطلوب به دست آید». مقصود از حرکت و سرعت انتقال، تمثل آنی معانی در ذهن است. چنان‌که گویی انهام ناگهانی است و با جرقه برقی است.

حدس در نظر دکارت نیز عبارت است از: «آگاهی عقل مستقیم، نسبت به حقایق بدیهی» دکارت گوید: «مقصود ما از حدس، شهادت حواس متغیر نیست و نیز مقصود از آن، فریب خیال‌هایی نیست که از پایه فاسد نیست. بلکه مقصود از آن تصویری است که با سهولت و وضوحی که جای تردید در آن نباشد، به نحو خالص و روشن وارد ذهن شود. و یا تصویری ذهنی است که فقط از نور عقل، صادر شده باشد».

(جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ص ۳۰۳).

بیشتر از آنها را بتواند در کوتاه‌ترین زمانی به حدس دریاورد. پس، از اوائل عقلیات، به توانی آنها، بر وجه ترکیب به طور استمراری نافذ، برسد و آنها را دریافت کند. و دور نیست که چنین نفسی چنان قوی باشد که در برابر طبیعت سر اذعان فرو نیارد و از کشش‌های شهوانی غضبی، مگر آنچه را عقل تصویب کند و بدان حکم نماید، سر پیچد و امتناع ورزد.

پس چنین شخصی اشرف و اجل پیغمبران است،^(۱) به ویژه اگر دیگر خواص که یاد خواهیم کرد بدین خاصه انضمام یابد.

و این انسان، نیروی عقلی او کبریتی است، و عقل فعال آتشی است که به یک دفعه آن را بر می‌افروزد و مشتعل می‌سازد و آن را به گوهر خویش مستحیل می‌گرداند و گویی این نفس همان است که درباره‌اش گفته شده: ﴿... يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تُوْرُ عَلَى نُورٍ﴾^(۲)... نزدیک است که روغنش، هر چند بدان آتشی نرسیده باشد، روشنی بخشد، روشنی بر روی روشنی است....^(۳)

۷۲

در بیان اینکه وحی به امور غیبی به چه گونه است، و خواب دیدن چگونه است

و نبوت از چه راه با رؤیا فرق دارد؟

و اما خاصه دیگر خاصه‌ای است که به خیال انسان کامل المزاج، تعلق دارد. و کار این خاصه این است که به مغیبات رهنمایی و به کائنات انذار می‌کند.

این خاصه گاهی در حال خواب برای بیشتر از مردم هست، اما پیغمبران دارای این خاصه‌اند، هم در حال خواب و هم در حال بیداری.

و اما سبب معرفت ما به کائنات این است که: نفس ما به نفوس اجرام آسمانی

(۱) ملاحظه نمایید: ابن سینا، النجات، صص ۳۴۰ و ۳۴۱.

(۲) نور (۲۴): ۳۵.

(۳) نمونه را بنگرید: میرداماد، القیسات، به اهتمام دکتر مهدی باقی، صص ۳۹۵ تا ۳۹۹.

اتصال می‌یابد؛ و از این پیش دانستیم که آن نفوس به اوضاع عالم عنصری و جریانات آن عالمند؛ و چگونگی این علم را هم دانستیم؛ و هم دانستیم که اتصال ما به آنها، بیشتر به واسطه مجانست و مناسبت است. پس مجانست [که] از معنا حاصل است، سبب می‌شود که نفوس به آنچه برای آنها مهم است نزدیک شود. پس بیشتر چیزی که از امور آنجا دیده می‌شود اموری است که به احوال بدن نفس این عالم مجانست یا قرب به آن دارد، و اگر نفوس، اتصالی کلی پیدا کند، تأثیرش بیشتر در اموری است که به همم و مهمات آنها نزدیک است. و این اتصال میان نفس ناطقه زمینی و نفوس آسمانی به حسب ذات آنها و به اقتضاء طبیعت آن نفوس است و انقطاع آنها عارضی است.

و این اتصال از راه وهم و خیال و به کار بردن این دو نیروست؛ زیرا مربوط است به امور جزئی. و اما اتصال عقلی، پس آن امری دیگر است و ما را اکنون درباره آن سخن نیست.

باید دانست که خیال را از کار مخصوصش در بیداری، دو چیز باز می‌دارد: یکی پایین‌تر از خیال و آن حس است؛ چه، نفس و حس مشترک چون بر انفعال از محسوسات رو آورند، از خیال بر می‌گردند و آن را به سوی خود می‌کشند، و در آن تأثیر می‌کنند، و آن را از کار خاص خودش باز می‌دارند. پس خیال را کاری قوی نخواهد بود.

دوم بالاتر از خیال و آن عقل است؛ چه، عقل به واسطه اینکه خیال را همیشه به کار اندازد و آلت خویش سازد نمی‌گذارد خیال به کار اختصاصی خود بپردازد و از این رو نیروی خیال نمی‌تواند به صورت‌های ناموجود رو آورد و آنها را دریابد. و چون یکی از دو مانع یاد شده آرام گردد و دست از ممانعت بردارد خیال نیرو یابد و به کار مخصوص خود مشغول شود.^(۱) اما حس، هنگام خواب دست از کار

[۱] ملاحظه فرمایید: ابن‌سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۴۰۴ (نمط دهم).

می‌کشد و تعطیل می‌کند. و اما عقل هنگامی خیال را آزاد می‌گذارد که بر اثر سوء مزاج و ناسلامتی، آلت خیالی نادرست باشد و نشود به وسیله عقل به کار برده شود. و بدین جهت دیوانگان چیزهایی را که وجود ندارد تخیل می‌کنند و آن امور چنان در خیال آنها قوت می‌یابد که با آنچه به حقیقت وجود دارد فرقی ندارد؛ و به عین مانند چیزهایی است که حس آنها را در می‌یابد. پس صورت خیالیه به حس مشترک می‌رود و در آنجا چنان تصور می‌گردد که گویا به معاینه و مشاهده حسی دریافت شده است؛ چه، حس مشترک گاهی صورت‌ها را از حواس جزئی می‌گیرد و گاهی آنها را از وهم و خیال.

پس هرگاه صورتی در حس مشترک به هم رسد و بر جا ماند، از آنجا به حواس جزئی انعکاس می‌یابد و به حقیقت در آنها جا می‌گیرد و چنان می‌شود که گویا از خارج به مشاهده در آمده است؛ و اگر چنین نمی‌بود امکان نمی‌داشت که مرورین (سرسام زدگان) چیزهایی را که وجود ندارد تخیل کنند؛ زیرا حس به آنچه در محسوسات است نفس را مشغول می‌سازد و نمی‌گذارد به ذات خود بازگردد و هم به آنچه بر خیال، وارد می‌سازد آن را از اینکه به قوت فعل خود افراد یابد و تنها کار خود را به انجام رساند مشغول می‌دارد.^(۱)

بیشتر از مردم در هنگام بیداری به نفوس آسمانی اتصال ندارند، و چون به خواب اندر شوند بسا فرصتی برای اتصال آنها به هم رسد، و بسا که خیال را اموری از پیش در یاد باشد و کارهایی به محاکات و تقلید اوضاع و احوال مزاجی در میان باشد که نفس، به باطل توجه کند و از آنچه به حسب طبع ممکن است بدان اتصال یابد بازش دارد. پس اگر فرصتی بیابد احوالی از این عالم را در آن مشاهده کند. پس بسا که خیال، آنها را چنانکه هست بگیرد و از آنها انتقال نیابد. و در بیشتر اوقات، خیال می‌گیرد و آنچه را مشاهده می‌کند - چنانکه شغل و کار او به حسب ذاتش

(۱) مراجعه شود به منبع پیشین، ج ۳، صص ۴۰۲ و ۴۰۳ (نمط دهم).

چنین است - آنها را به اشباه و اضداد، تبدیل و حکایت می‌کند. و بسا که به این کار پردازد بلکه عین آنچه را در آنجا دیده نگه دارد، و بسا که بدان پردازد و آنچه را دیده بعینه حفظ نکند بلکه آنچه را تخیل کرده حفظ کند.^(۱) بعد مُعَبَّر و گزارنده خواب، به حدس و تخمین حکم کند که این خیال چه معنای ممکنه را می‌رساند و از چه حکایت می‌کند؟ چنانکه انسان بسا که در چیزی اندیشه می‌کند که او را خیال، از آن چیز منصرف و به چیزی دیگر منتقل می‌دارد، و این انصراف و نقل از چیزی را به چیزی استمرار می‌دهد تا به حدی که انسان فکر اول خویش را فراموش می‌کند. پس چون به خود آید و متذکر گردد آنچه هم اکنون در خیال اوست مورد توجه می‌شود و فکر می‌کند که از کجا به این رسیده و چه چیز موجب شده که آن را به توهم آورده؟ پس از آنجا به همان گونه که جلو آمده بر می‌گردد تا به نخستین فکر خود برسد و فکر اول را دریابد.

پس کسی که خیالش بسیار قوی و نفسش هم بسیار نیرومند باشد، محسوسات نمی‌تواند او را به کلی به خود مشغول و مستغرق گرداند و او می‌تواند فرصتی برای اتصال به آن عالم به دست آورد و این کار او را در بیداری امکان‌پذیر است. و خیال را جذب می‌کند پس حق را می‌بیند و حفظ می‌کند، و خیال، کار خود را به انجام می‌رساند و درست انجام می‌دهد آنچه را می‌بیند، مانند این است که به چشم و گوش حس کرده باشد.

پس برخی شباهی را تخیل می‌کنند که جمالش برتر از توصیف است و برخی کلامی محکم، بر آن روش که خیال بدان رسیده، کلامی مرموز که بهتر از آن کلامی نیست. پس بسا که هر دو یا یکی از آنها را ادا می‌کند یا یکی به خاص و یکی به عام ادا می‌کند.

و چنان نیست که تخیل پیغمبر این علم را، در هنگام اتصال به مبادی کائنات

(۱) نگاه نمایند به منبع پیشین، ج ۳، ص ۴۰۹ (نقطه دهم).

انجام دهد، بلکه هنگامی است که نور عقل فعال تابان شود و معقولات را بر نفس او افاضه و اشراق کند؛ پس خیال می‌گیرد و این معقولات را تخیل می‌کند و در حس مشترک آنها را به تصور می‌آورد. پس حس برای خدا عظمت و قدرتی می‌بیند که از حد و صف بیرون است.

پس چنین انسانی، هم از جهت نفس ناطقه کامل است و هم از جهت خیال.

۷۵

در بیان اینکه چگونه می‌شود که مرورین (سرسام زندگان) از غیب

خبر می‌دهند^(۱)

و گاهی چنان اتفاق می‌افتد که اشخاص مرور، به اموری که از این پس روی می‌دهد انداز می‌کنند؛ و این از آن روست که مزاج ایشان ردی و خیالشان قوی است، و سبب این ردانت، پیوستی است که بر مزاج روح دماغی ایشان غلبه یافته و موجب تلطیف و تجفیف آن گشته است.

پس چون مزاج ایشان، ردانت یافته، عقل نظری نمی‌تواند با خیال ایشان مقاومت کند، و خیال چنان قوت می‌یابد که به سختی از حس، اطاعت و بدان اذعان می‌کند، به طوری که بسا چیزی بر چنین شخصی می‌گذرد و آن را نمی‌بیند و آوازی به گوشش وارد می‌گردد و آن را نمی‌شنود و احساسش نمی‌کند.

به علاوه، احساسش هم بر اثر فاسد شدن مزاج آلات حس، ضعیف می‌گردد؛ پس حس هم به خوبی نمی‌تواند از خیال جلوگیری کند.

خود خیال هم از آن جهت که خیال است نمی‌تواند نفس را از اتصال عوالم علوی مانع آید، بلکه آن را اجابت می‌کند و می‌خواهد که چیزی در نفس پدید آید تا آن را تخیل کند.

(۱) در این باره ملاحظه فرمایید به منبع پیشین، ج ۳، ص ۴۰۳ (نقطه دهم).

آنچه ممکن است در مقام مسامحت خیال بر آید شغلی است که حس بدان مشغولش سازد یا مهمی از تخیل پیش آید؛ لیکن اگر شاغلی از حس در میان نیاید و تخیلی مهم بر آن استیلاء نیابد بلکه معانی که موجب اشتغال می بود انقطاع یابد و ناپسند نماید، و از تخیلاتی که می شد او را به خود مشغول سازد ملالت به هم رسد، چنانکه هر قوه ای را ملالی است، و حس هم به تنهایی خود نمی تواند بر او مستولی باشد، ناچار نفس را فرصت پیش می آید و از گرفتاری ها و شواغل رهایی می یابد و در نتیجه، به عالم بالا متصل می شود؛ زیرا اگر مانعی به هم نرسد، این اتصال برایش میسر و مبذول است؛ و چون متصل گردد، اموری از احوال آن عالم را مشاهده می کند، و حصول این مطلب در انسانی دلیل شرافت او نیست بلکه از راه خساست و پستی است؛ چه، او در حال بیداری خود از لحاظ عقل مانند آدمی است خوابیده.

در بیان کیفیت جواز معجزه ها و کرامت های پیغمبران علیهم السلام در خارج و در وهم

اما سومین خاصه که به نفس پیغمبر اختصاص دارد، این است که: می تواند در طبیعت تصرف کند و آن را تغییر دهد؛ چه، ممکن است نفس بدان پایه از نیرو باشد که از او هاشم تغییراتی در غیر بدن خودش صدور یابد، چنانکه استحالاتی بزرگ را به خیر یا به شر، مبدأ شود. و چنانکه از پیش گفته ایم حوادثی را که در عالم طبیعت، اسبابی خاص دارد از قبیل زلزله ها و باده ها و صاعقه ها موجب و سبب گردد.

و از شأن نفوس، این است که از آنها در بدن های مربوط به خودشان بر اثر شادی حرارتی قوی حادث شود که به سبب آن، بسیاری از آلام بر طرف گردد، و هم بر اثر غم و ترس، برودتی قوی پدید آید که سبب امراضی بلکه موجب هلاک شود.

و گاهی اوهام نفوس، سبب حدوث بادهایی می شود و حدوث حرکاتی را بی اختیار موجب می گردد. و ماده همه بدن های عنصری، به حسب اصل، یکی

است و عنصر همه پذیرای اموری است، پس اگر فاعل، نیرومند باشد ناگزیر عنصر از او اطاعت می‌کند. و ثابت کردیم که نفس می‌تواند بر مجرای فعل طبیعت، چیزی را در عنصر به کار برد و انجام دهد لیکن نه به اسبابی طبیعی.

پس دور نباشد که نفسی چنان نیرومند باشد که تأثیرش به بدن خود محدود نباشد، بلکه از آن بگذرد و در چیزهای دیگر تأثیر کند و حالش حال نفوسی باشد که در فصل مربوط به عنایت و تدبیر گفتیم پس آنجا را به یاد آور.

و بدان ماند که چشم زخم را خاصه‌ای نفسانی باشد از این باب؛ چه، چشم زنده (به اصطلاح عوام چشم شور) را اعتقاد است به وجود چیزی که به اعتقاد او آن چیز را عدم وجود بهتر است، پس انذار می‌کند و وجود، پیرو آن اعتقاد می‌گردد و بر اثر آن مزاج آن، شیء را آفت می‌رسد.^(۱)

و اوهامی که به برخی از امم جهان نسبت داده شده اگر درست باشد از این راه است. و این دور نیست، و برهانی که امتناع آن را برساند اقامه نشده، بلکه امکان آن، گرچه نادر باشد، به قیاس، قابل اثبات است. و افلاطن شمه‌ای از این امور را در کتاب سوفسطیفای (سفسطه) خود یاد کرده است.

این است پایان آنچه می‌خواستیم در این کتاب به ودیعه نهیم؛ و چنان می‌نماید که به وعده خویش وفا کرده‌ایم: راه اختصار پیموده و از آوردن براهین دشوار، که بر

[۱] درباره تأثیر چشم زخم در دیگران، نگاه شود به: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۴۱۷ (نمط دهم) همچنین در حدیث نبوی ﷺ آمده است: الْعَيْنُ حَقٌّ، الْعَيْنُ تَدْخُلُ الرَّجُلَ الْقَبْرَ وَالْجَمَلَ الْقَدْرَ، چشم زخم، حقیقت دارد. چشم شور، مرد را در گور و شتر را در دیگ می‌کند (متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۸۵۴، ح ۱۷۶۶۰) نیز از آن حضرت است که: اسْتَعِذُوا بِاللَّهِ مِنَ الْعَيْنِ فَإِنَّ الْعَيْنَ حَقٌّ؛ از چشم زخم به خدا پناه ببرید، پس همانا چشم زخم حقیقت دارد. (همان، ص ۸۵۴، ح ۱۷۶۶۱) مولوی نیز گفته است:

پنهان ز چشم بد، هله تا بی‌نشان رویم

ایں نقشها نشانه نقاش بی‌نشان

(مولانا جلال‌الدین بلخی، کلیات شمس فهریزی، تصحیح: بدیع‌الزمان فروزانفر، تهران، دوستان، ۱۳۸۴، چاپ سوم، ص ۵۱۸، غزل ۱۷۱۳.)

ترکیب قیاس بسیار استوار باشد، دوری گزیده‌ایم، گر چه قوت آنها چنان بوده که آوردن آن براهین بهتر می‌نموده، لیکن کسی که اختصار را اختیار کرده، و خواسته است دور را نزدیک کند و تاریک را روشن سازد، اگر از براهین پیچیده گذشته، و به مطالب روشن‌تر، بسنده ساخته باشد معذور است.

از خدا می‌خواهیم که ما را از کجروی و لغزش و استبداد بر رأی باطل و اعتقاد ناپسند در آراء و عقاید به دور بدارد.

و الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله الطیبین الطاهرین^(۱).

(۱) خدای را جل شانه العزیز، بر توفیقی که برای ترجمه این کتاب نفیس نصیب فرموده سپاسگزارم و آنچه را شیخ در پایان کتاب خواسته است از فضل و عنایت بی‌کران او در حق خویش خواستار. در سال یک هزار و سیصد و سی و یک خورشیدی طبق یک هزار و سیصد و هفتاد و یک قمری هجری در شهر نهران از این ترجمه فراغ حاصل شد. وله الحمد اولاً و آخراً.



عرشہ



مقدمہ و ترجمہ
ضیاء الدین درسی

مقدمه

بر ارباب سیر و تواریخ، مستور و پوشیده نیست که: شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا ملقب به شرف الملک رحمه الله یکی از بزرگان فلاسفه فخام و اطباء عظام اسلام و از جمله مفاخر بزرگ ایران به شمار می رود که در تمام کتب تواریخ و رجال، نام این نابغه روزگار و این فیلسوف عالی مقدار، بر وجه تفصیل و اختصار، مذکور و مدون شده است. کمتر کسی است که نام نامی و اسم گرامی او را نشنیده باشد و یا از کلمات و سخنان حکمت آمیزش بهره مند نگردیده؛ پس من اگر بخواهم از این مقوله سخن رانم به جز تضييع اوقات خود و خواننده چیز دیگری حاصل نمی گردد. منظور من از این مقدمه سخن از مولد و منشأ او نیست بلکه مقصود، بیان کردن مقامات علمی و درجات معنوی شیخ است به آن طوری که شایسته و در خور مقام و مرتبه اوست گرچه این مسأله ای است بسیار مشکل و راهی است بی نهایت صعب و دشوار زیرا کسی می تواند معرف مقام شامخ علمی او شود که رتبه فضلش، برتر باشد و یا لا اقل هم پایه او تا مصداق شعر سعدی که می گوید:

سعدی! دو چیز رونق شعر ترا شکست تصدیق بی وقف و سکوت و قوف دار
واقع نگردد. و لکن به مفاد «ما لا یدرک کله لا یتَرَک کله» [آنچه همه آن درک نمی شود همه آن ترک نمی شود] عمل نموده تا آن اندازه که در قوه فهم و استعداد نگارنده است می نویسم و چهار مطلب را در این مقدمه به اثبات می رسانم:

مطلب اول: در بیان اثبات مقام علمی شیخ و مقایسه او با ارسطو و فارابی.

مطلب دوم: در بیان اثبات تشیع شیخ از کلمات نثر و نظمش.

مطلب سوم: در بیان تئزیه مقام شیخ از آلودگی به شرب خمر و این عمل زشت.

مطلب چهارم: در بیان ذکر مصنفات شیخ تا آن مقدار که من دیده و یا از مردمان

موثق شنیده‌ام.

[اثبات مقام علمی و معنوی شیخ]

اما اثبات این مطلب که بیان مقامات معنوی و مراتب علمی آن فیلسوف بزرگ است آن است که: آنچه را که در کتب رجال و شرح حالات بزرگان دیده و خوانده‌ایم تاکنون احدی را نیافته که به مرتبه هوش و فطانت و جودت ذهن و کیاست شیخ رسیده باشد. پس اگر ادعا شود که بعد از رتبه انبیای عظام و اولیای فخام، مثال آن نادره روزگار، کسی پا به عرصه وجود ننهاد، راه اغراق نپیموده‌ایم و اگر بگوییم مادر دهر عقیم است که چون او فرزندی آورد غلو ننموده؛ چگونه چنین نباشد کسی که در سن ده سالگی از جمیع علوم ادب از نحو و صرف و معانی و بیان و لغت و تفسیر کلام الله فارغ و بی‌نیاز گردیده و در سن شانزده سالگی که اوان بلوغ است یکی از اطباء معروف به حذاقت و حسن معالجه شده؛ به طوری که عموم اطباء بلد و معاصر او کسب فیض از محضر شریفش کرده و به جودت قریحه و به تبرز او در علم طب تصدیق نموده و گواهی داده.

شیخ نادره‌ای است که فیلسوف معروف عصرش شیخ ابو عبدالله نانلی^(۱) که سمت استادی او را داشته در همان مرحله اولی، کمیت بیانش در میدان فهم تلمیذ

[۱] ابو عبدالله ابراهیم بن حسین النانلی، از مشاهیر رجال قرن چهارم، شاگرد ابوالفرج بن الطیب و استاد ابوعلی سینا بود که در منطق و ادبیات، دست داشت، و شهرزوری، رساله‌ای در شرح و رسم وجود، بدر نسبت داده و آن را دلیل بر غلو مقام او شمرده و کتاب دیگری نیز در علم اکبر به وی منسوب داشته است. نانلی کتابی در کمیت عمر طبیعی نیز نوشت. (دکتر ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی. تهران: مجید، چاپ اول، ۱۳۸۲، ص ۲۴۲)

نورسش لنگ گشته و از اعتراضاتش خسته و از ایراداتش فرسوده شده، عاقبت به عجز خود معترف گشته و به قصور استعدادش اقرار نموده؛ همین که گفت منطقیین می‌گویند: «الجنس هو المقول علی الکثرة المختلفة الحقائق فی جواب ما هو»^(۱)؛ [جنس؛ چیزی است که حمل می‌شود بر انواع مختلف الحقیقه، در جواب «ما هو»] شاگرد شروع به اعتراض نموده، ایراداتی وارد آورده که استاد را مجال دفعش نمانده، سپس خود مبادرت به جواب کرده و تحقیقات شافی وافی نموده و غبار شبهه از خاطر استاد زدوده، در حالتی که نه استادی دیده بود و نه هنوز کتاب منطقی خوانده.

شیخ اعجوبه‌ای است که در سن بیست سالگی یکی از مبرزین در حکمت و فلسفه گشته و کتاب حاصل و محصول را در بیست مجلد برای شیخ ابویکر برقی نوشته که در علوم فقه و تفسیر افضل آن زمان بوده و در زهد و تقوا، مشارّ الیه به بنان. و همچنین کتاب البر والاثم را در علم اخلاق که جوهر حکمت و نتیجه فلسفه است برای او مرقوم داشته و در همین اوقات برای ابوالحسن عروسی کتاب مجموع را تصنیف فرموده. شیخ در واقع استاد صحیح نداشته و لکن به هوش ذاتی خود استاد هزاران مدرس شده به قول حافظ:

نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت به غمزه مساله آموز صد مدرس شد^(۲)

[۱] در کتاب نجات قریب به مضمون مذکور، در متن، چنین آمده است: «الجنس هو المقول علی اکثرین،

مختلفین بالأنواع، فی جواب ما هو». (ابن سینا، النجاة، ص ۱۴)

[۲] دیوان حافظ، تصحیح: غنی - قزوینی، ص ۱۷۸، غزل ش ۱۶۷.

مقایسه شیخ با ارسطو^(۱) حکیم یونانی

اگر به دیده انصاف بنگریم و به حالات این دو فیلسوف بزرگ دقت نماییم می بینیم که ارسطو مدت بیست سال در مجلس درس افلاطون مشغول استفاده بود و از آن محضر شریف کسب فیض می نمود و لکن فیلسوف اسلام فقط زمان محدودی، از شیخ ابو عبدالله نائلی پاره ای از مطالب منطق شنیده و چند ورقی از اقلیدس و مجسطی خوانده؛ سپس آنچه را که نوشته و گفته از تراوش دماغ و ذهن سرشار خود بوده و امتیاز صحت و سقم مطالب را به فهم قویم و هوش مستقیم خود داده.

ارسطو پشتیبانی چون اسکندر داشته که در کنف حمایت او با نهایت جمعیت خاطر می زیسته و از اقصی بلاد شرق برای او انواع گیاهان و حیوانات و معدنیات می فرستاده که همین اشیاء مرسوله باعث تکمیل علم و تألیف کتب او شده و لکن شیخ از ترس دشمنان علم، و متعصب در جهالت، یا فراری در بیابان بوده و یا محبوس و مقید در کنج زندان.

شیخ نه زمان زندگانی اش به اندازه ارسطو بوده و نه آسودگی خیال و جمعیت خاطر و رفاهیت در معیشت او را داشته؛ فقط راحتی او منحصر است در آن سنوات اخیر عمرش که در اصفهان در کنف حمایت علاءالدوله می زیسته، آن هم باز به واسطه حمله مسعود غزنوی به اصفهان در معرض چپاول واقع گشته، اثاثیه و کتب او به غارت رفته، که از جمله غارت شده ها دو کتاب مهم شیخ بوده یکی کتاب انصاف

[۱] ارسطو در سال ۳۸۴ پیش از میلاد در استاگیرا از بلاد مقدونیه متولد شد. خانواده اش یونانی و پدرش طبیب بود. در ۱۸ سالگی در آتن به آکادمی در آمد و تا وفات افلاطون، یعنی مدت ۲۰ سال، از شاگردان او بود. در ۴۱ سالگی به معلمی اسکندر معروف، تعیین گردید و چند سالی به تربیت او اهتمام ورزید. حکمت ارسطو به حکمت «مشاء» معروف است، چه، ارسطو تعلیم خود را در ضمن گردش آله می کرد. پس بیروان او را «مشایی» می گویند. ارسطو بزرگترین محقق و متبحرترین حکما و تدوین کننده علم و حکمت است و از وی مصنفات بسیار باز مانده که تقریباً جامع همه معلومات آن زمان است. از سخنان مشهور اوست: افلاطون را دوست دارم، اما به حقیقت، بیش از افلاطون علاقه دارم. (محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، صص ۳۰ - ۳۱)

و دیگری کتاب مباحثات.

حاصل آن که: اگر دقت کامل شود تصدیق به مطالب فوق آسان گردد. کلام شیخ ابوجعفر طفیل که بعد خواهیم گفت مؤید این سخن ماست که می‌گوید: گرچه شیخ پیروی از ارسطو کرده و لکن سخنانی دارد که من در کتب ارسطو ندیده‌ام معلوم می‌شود از قوه فکریه خود اوست.

مقایسه شیخ با فارابی

برای توضیح عنوان فوق، اول کلماتی که شیخ ابوجعفر بن طفیل^(۱)، فیلسوف اندلسی در کتاب اسرار حکمت مشرقیه در حق این دو فیلسوف نگاشته، نقل می‌کنیم، پس از آن عقیده خود را بیان می‌نماییم. ابن طفیل، در اول این کتاب که آراء فلاسفه اسلام را ذکر می‌کند می‌گوید: آراء و اقوال فارابی^(۲) و غزالی^(۳) در فلسفه متزلزل و متناقض است. ابوحامد غزالی به اندازه‌ای متناقض و متضاد سخن گفته که نمی‌توان بر اقوال انسان خردمند حمل نمود؛ زیرا گاهی فقیه است و قشری که سخنان فلاسفه را حمل بر کفر کرده و کتاب تهافت نوشته (گویا ابن طفیل گمان کرده

[۱] بنا بر نقل دایرة المعارف مصاحب و منابع دیگر «ابوبکر بن طفیل» صحیح است. وی فیلسوف و طبیب و ادیب مسلمان اسپانیایی است که در وادی ف آس، در استان قرناطه، در نخستین سالهای سده ۱۲ میلادی متولد شد. او بر همه علوم زمان خود همانند طب، ریاضیات، هیئت، فلسفه و شعر آگاه بود. یکی از آثار او «حی بن یقظان» است که داستانی فلسفی است. (هائری کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران: کوریر، ۱۳۷۳، چاپ اول، صص ۳۳۵-۳۳۶)

[۲] ابوحامد غزالی دانشمند بزرگ قرن پنجم هـ ق است. در طوس به دنیا آمد. وی چندان در علم کلام، شهرت یافت و در علوم دینی معروفیت پیدا کرد که در جوانی او را به بغداد دعوت کردند تا در بزرگترین دانشگاه آن زمان، نظامیه، به تدریس اشتغال ورزد. مهمترین تألیف دینی او احیاء علوم الدین است که برجسته‌ترین کتاب اخلاق اسلامی است. غزالی، همچنین، در منطق و فلسفه نیز کتابهایی تألیف کرده است، ولی در قلمرو فلسفه، اهمیت او به بیان مطالب نیست، بلکه بیشتر، به نقادیها و خرده گیریهای اوست. از آثار فلسفی وی تهافت الفلاسفه می‌باشد. (سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه احمد آرام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ اول، صص ۳۶-۳۷)

که این کتاب تألیف ابو حامد است و حال آن که مصنف کتاب تهافت، یحییٰ دیلمی ملقب به بطریق است) و گاهی صوفی محض شده و معتقد به اقوال متصوفه گردیده؛ و در جای دیگر بر صوفیه طعن و دق وارد آورده آنها را ملحد خوانده؛ و در کتاب مشکاة سخنانی گفته که هیچ یک از فلاسفه نگفته اند و آن سخنان، کفر محض است، از قبیل تشکیک در احدیت حق و اثبات کثرت در ذات او: «تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا»؛ [(خداوند) از آنچه می گویند، بسی والا تر است] (اسراء: ۴۳).

و اما در خصوص فارابی می نویسد: آنچه که از مصنفات فارابی به ما رسیده بیشتر در علم منطق است، آن مقدار هم که در فلسفه نوشته، کلماتش با یکدیگر متناقض است مثل آن که در کتاب *سیاسة المدینة* به بقاء نفوس شریره و دوام عذاب آنها قائل شده و لکن در کتاب *آراء المدینة الفاضلة* می گوید: نفوس شقیه پس از مفارقت از بدن، معدوم و منحل می گردند، فقط دوام و بقای ابدی مخصوص نفوس کامله است.

و در کتاب اخلاقی می نویسد: سعادت و خوشی انسان، مخصوص در این عالم است. پس از آن سخنی گفته که مفادش آن است که غیر از آنچه گفتم تمام هذیان و خرافات عجائز است نفوذ بالله من الدوایه (این کتاب را من ندیده ام گمان نمی کنم که این سخن فارابی باشد محققاً دشمنان ساخته و به او بسته اند این هم از قبیل حدیث کرکرة بن عرعره است) باز هم اعتراضاتی بر فارابی دارد که به واسطه اطاله کلام از ذکرش صرف نظر نمودیم.

و اما در خصوص شیخ الرئیس می نویسد: گرچه شیخ، طریقه حکمت مشاء را در کتاب *شفاء* پیش گرفته و پیرو کلمات ارسطو شده است و لکن خود شیخ می گوید: هر کس بخواهد مذهب حق را بداند و از اعتماد من در خصوص مسائل فلسفه آگاه شود رجوع نماید به کتاب حکمت مشرقیه.

بعد ابو جعفر (ابوبکر) می گوید: هر چند بیشتر مطالب و مسائل کتاب *شفاء*، همان طور که گفتیم، متخذ از کتب ارسطو است و لکن در همین کتاب مطالبی را ذکر کرده

که من در کتب ارسطو ندیده‌ام.

معلوم می‌شود این مسائل از تراوش فکر دقیق و ذهن سرشار خود شیخ است؛ (انتها به الاختصار).

فارابی با آنکه عمر طولانی کرده و در زندگانی، آسوده خاطر و فارغ البال بوده، چندان آثار علمی از خود باقی نگذاشته؛ گرچه غالب مصنفات او از بین رفته و یا ترجمه به لاتین شده و لکن اجمالاً از آن مقدار که فعلاً موجود است فهمیده می‌شود که غالباً مختصر بوده، شاید اگر تمام مصنفات او را جمع‌آوری نماییم به اندازه منطق شفاء شیخ نشود و اما شیخ ابوعلی با آن همه گرفتاری و حبس و تبعید و فرار در بیابان و عمر قلیل، متجاوز از صد کتاب و رساله تصنیف نموده که غالب آنها مشتمل بر شانزده و یا بیست مجلد است.

حاصل آنکه آنچه را که از کلمات دیگران و تتبع خود استنباط کرده و خوانده‌ام از هیچ قسم نمی‌توان شیخ را طرف مقایسه با دیگر حکما قرار داد نه از حیث شدت ذکاوت و قوه فهم و کیاست، و نه از حیث جدیت در کار و تحمل بر متاعب و مشقات. شیخ با آن همه گرفتاری و تشویش خاطر، آنی از تألیف و تدریس دست نکشیده و فارغ ننشسته.

همچنان که شیخ ابو عبید می‌گوید: استاد من وقتی که در خانه ابو غالب عطار معدانی، مخفی بود، من اتمام کتاب شفاء را از او درخواست کردم؛ شیخ کاغذ و قلم خواست، ابتداء رؤوس مسائل را به طریق فهرست یاد داشت نمود سپس به شرح و بسط مطالب پرداخت و روزی پنجاه ورق می‌نوشت بدون آن که به کتابی مراجعه نماید و یا در نوشتن فتور و سستی به دو راه یابد. کتاب طبیعیات شفاء به جز حیوان و نبات و همچنین الهیات را به اتمام رسانید، هنوز شروع به منطق نکرده که گرفتار اعوان پسر شمس الدوله گردید، او را گرفتند و در قلعه فردیجان محبوس نمودند باز هم بیکار ننشسته بقیه کتاب شفاء و کتاب الهدایه و رساله الطیر و رساله حی بن یقظان و کتاب قولنج را در حال حبس نوشته.

شیخ، غالب مصنفات خود را یا در حبس و حال انداخته نوشته و یا در موقع مسافرت به اطراف. این مسأله می‌رساند قوت نفس و شدت حافظه او را. اگر کسی رساله الطیر و رساله حی بن یقظان و رساله قضاء و قدر را مطالعه نماید می‌فهمد که به چه اندازه شیخ مهارت در علم ادب و لغت داشته، حسن انشاء و خوبی اعتقادش از نوشته‌ای که به شیخ ابوسعید ابوالخیر مرقوم داشته معلوم می‌شود. قریحه شعر و شاعریش هم از اشعار فارسی و عربی مخصوصاً قصیده عینیه به خوبی فهمیده می‌شود. اکنون که تا یک درجه مقامات علمی شیخ معلوم شد می‌رویم بر سر مطلب دوم.

مطلب دوم

در اثبات تشیع شیخ

اثبات این مطلب، محتاج است به مقدمه مختصری که اول ذکر کنیم؛ پس از آن وارد مطلب شویم؛ و آن بیان کردن معنای امامت و خلافت است. هر چند دامنه این مسأله خیلی طولانی است و لکن ما به اختصار آن می‌کوشیم. هر کس طالب بسط این مسأله باشد باید رجوع به کتب کلامیه نماید.

بدان که اثبات امامت محتاج به دانستن شش مسأله است:

اول: باید بدانیم امام یعنی چه.

دوم: بیان نماییم آن صفاتی که واجب است امام متصف به آن صفات باشد.

سوم: آیا واجب است نصب امام پس از انقراض زمان نبوت یا واجب نیست؛ و بر فرض وجوبش آیا بر خدا واجب است یا بر خلق؛ آن هم وجوبش عقلی است یا سمعی.

چهارم: چه چیز اقتضا می‌کند وجود او را در میان خلق.

پنجم: آیا واجب است که امام همیشه موجود باشد یا واجب نیست.

ششم: بیان کردن شماره آن را.

در تمام مسائل شش گانه میان مسلمین اختلاف است و لکن سه مسأله از مطالب شش گانه که محل بحث ما می باشد به طور اختصار می نویسیم. بقیه رجوع به کتب کلام شود.

اما مسأله اول که تعریف و شناسایی امام باشد در آن، اقوال مختلفه متعدده است و لکن بهترین تعاریف برای امامت آن است که محقق طوسی رحمته الله فرموده است: امام کسی را گویند که در این دار تکلیف بر حسب اصالت دارای ریاست عامه باشد در امر دین و دنیا.

مسأله دوم بیان کردن اوصاف امام است. صفاتی که امام باید دارا باشد ده صفت است:

اول: باید عالم به حقایق موجودات باشد.

دوم: دارای صفت شجاعت باشد.

سوم: صاحب کرم و جود باشد، بنحیل و لثیم و دون همت نباشد.

چهارم: دارای خوبی خلقت و حسن خلق باشد.

پنجم: صاحب رأی و تدبیر صحیح باشد.

ششم: بز مصائب و بلایا باید صبور و بردبار باشد.

هفتم: باید از تمام رعیت از جمیع جهات و اعتبارات افضل و اعلم باشد.

هشتم: باید از جمیع عیوب فطری و عرضی پاک و طیب باشد.

نهم: صاحب آیات و کرامات و خبر دهنده از مغیبات باشد.

دهم: باید معصوم و خالی از گناه باشد.

[معنای عصمت]

و معنای عصمت به آن قسمی که حکما بیان کرده اند آن است که: «عصمت عبارت است از ملکه نفسانی که به واسطه آن هیچ معصیتی از صاحب آن ملکه در

تمام عمر صادر نگردد»^(۱).

مرحوم خواجه در مبحث امامت تجرید می فرماید: «الامامُ لطفٌ فَيَجِبُ نَصْبُهُ عَلَى اللَّهِ تَحْصِيلاً لِلْغَرَضِ» بعد در جواب مخالفین می فرماید: «إِذَا الْمَفَاسِدُ مَعْلُومَةٌ الْإِسْتِفَاءُ وَانْحِصَاراً لِلطَّفِّ فِيهِ مَعْلُومٌ لِلْعَقْلَاءِ وَوُجُودُهُ لِلطَّفِّ وَتَصَرُّفُهُ لَطْفٌ آخَرٌ وَعَدْمُهُ مِنَّا وَامْتِنَاعُ التَّبَسُّلِ يُوْجِبُ عِصْمَتَهُ وَلَا تَهْ حَافِظٌ لِلشَّرْعِ وَلِوُجُوبِ الْإِنْكَارِ عَلَيْهِ لَوْ أَقْدَمَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ فَيَضَادُّ أَمْرَ الطَّاعَةِ وَيَفُوتُ الْغَرَضُ مِنْ نَصْبِهِ وَلِإِنْحِطَاطِ دَرَجَتِهِ عَنْ أَقْلِ الْعَوَامِّ»^(۲) انتهى.

می فرماید: چون وجود امام در این عالم، به جهت اصلاح امور رعیت، لطف است، پس واجب است بر خدای تعالی نصب او، و چون مخالفین گفته اند: اولاً ممکن است وجود امام دارای مفسده باشد که ما نمی دانیم؛ و بر فرض قبول عدم مفسده، لطف، منحصر به نصب امام نیست، بر فرض تسلیم که دارای مفسده نباشد و قاعده لطف هم منحصر به نصب امام باشد در صورتی که امام نتواند تصرف در امور رعیت کند و یا متصدی امر الهی شود چگونه وجود او لطف است.

خواجه در جواب این سه اعتراض می فرماید: انتفاء مفسده، معلوم و معین است و انحصار لطف به وجود امام در نزد عقلا ثابت و مبرهن؛ زیرا که هیچ قومی نمی تواند بدون رئیس، معیشت نمایند، برای همین نکته است که عقلاء هر عصری در هر ناحیه که مسکن داشته اند برای دفع مفسده، به جهت خود، تعیین رئیس نموده اند و اما تصرف نکردن امام در امور رعیت از طرف ما می باشد نه از طرف حق و نه از طرف امام زیرا که تمامیت لطف در امر امامت منوط به سه امر است:

اول: واجب است بر خدای تعالی خلق کردن امام و تمکین دادن او را به قدرت

(۱) غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف فارسی، ج ۲، ص ۱۷۳۹؛ همچنین محمد تهانوی، کشف اصطلاحات الفنون، ج ۳، ص ۱۰۲۷؛ به نقل از: محمدحسن قدان قراملکی، کلام فلسفی، قم: وثوق، ۱۳۸۳، چاپ اول، ص ۳۷۱.

(۲) خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تحقیق محمد جواد حسینی جلالی، مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ ق، چاپ اول، صص ۲۲۱-۲۲۲.

و علم، و تصریح نمودن به اسم و نسب او.

دوم: قبول نمودن امام، رتبه خلافت و امامت را.

سوم: قبول کردن رعیت، اوامر و نواهی او را و یاری و مساعدت کردن با او. این امر سوم به عهده رعیت است که به جا آورده نشده بود. پس تقصیر از طرف رعیت بوده است. حاصل آن که وجود امام، لطف است و تصرفش لطف آخر است و عدم تصرف او از ماست نه از طرف خدای تعالی و نه از طرف امام.

[دلایل خواجه در اثبات عصمت امام]

خواجه در ادامه در خصوص عصمت امام می فرماید: امام باید معصوم و خالی از گناه باشد. برای اثبات این مدعا چهار دلیل اقامه نموده:

دلیل اولش آن است که می گوید: چیزی که اقتضا می کند وجوب نصب امام را جواز خطاء بر رعیت است؛ حال اگر این مقتضی در وجود خود امام باشد یعنی امام جایز الخطاء باشد، واجب است که برای او امام دیگری باشد تا آن که مرتکب خطاء نگردد؛ ما نقل کلام در امام دوم می کنیم؛ اگر معصوم است که مطلوب حاصل است و اگر نباشد باز محتاج به امام دیگری می شود این مطلب کشیده می شود به تسلسل و چون تسلسل باطل است پس عصمت امام واجب است^(۱).

دلیل دوم: می گوید امام، حافظ و نگهبان شریعت است اگر جایز الخطاء باشد دیگر نمی توان به او اعتماد نمود و این منافی غرض از تکلیف و انقیاد امر خداست.

دلیل سوم: اگر امام جایز الخطاء باشد واجب است انکار کردن او و سرزنش نمودن، و این مسأله منافی است با آیه: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [ای کسانی که ایمان آورده اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را (نیز) اطاعت کنید] ﴿نساء: ۵۹﴾.

دلیل چهارم: اگر امام مرتکب معصیت گردد لازم می آید که رتبه او از عوام، پست تر باشد و درجه او کمتر؛ زیرا که امام، معایب معاصی را بهتر می داند و از خوبی طاعات و عبادات کاملاً مستحضر است از این جهت، صدور معصیت از او قبیح تر است تا از عوام^(۱).

اکنون مسأله سوم که وجوب نصب امام است از جانب خدای تعالی از کلام محقق طوسی آن طوری که مذهب امامیه است به خوبی معلوم شد.

حال که معنای امامت و اوصاف مختصه به او و وجوب نصب امام از جانب حق تعالی معلوم گردید و دانستیم چه کسی را ما باید امام بدانیم تا پیرو اوامر و نواهی او باشیم و ریفه اطاعتش را گردن نهیم. می رویم بر سر مطلب دوم که اثبات تشیع شیخ باشد:

[دلایل اثبات تشیع شیخ الرئیس]

دلیل اول: شیخ الرئیس در اواخر فصل ششم از فن ششم در مقاله پنجم از کتاب طبیعیات شفاء در بیان اثبات قوه قدسیه و خواص نفس انسانی می فرماید: «إعلم أنَّ التَّعَلُّمَ سَوَاءٌ جُعِلَ مِنْ غَيْرِ الْمُتَعَلِّمِ أَوْ مِنْ نَفْسِ الْمُتَعَلِّمِ» تا آخر فصل؛ که اوصاف آن کسی که هیچ وقت اقدام به معصیت نکرده و خطاء و سهوی ننموده و در معرض نسیان واقع نگشته از مفهوم تمام این کلمات معلوم می شود و می رساند که عقیده او در حق امام آن است که باید صاحب نفس قدسی باشد و مرتکب معصیت و خطاء و سهو نشده باشد و علمش لذئی باشد نه کسبی. پس آن عصمتی را که علمای امامیه در حق امام و پیغمبر گفته اند از طی این عبارات به خوبی استنباط می شود.

دلیل دوم: در فصل هفتم^(۲) از مقاله اولی از کتاب الهیات شفاء که در بیان نمودن

(۱) خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تحقیق: محمدجواد حسینی جلالی، ص ۲۲۲.

(۲) در نسخه چاپی، فصل هشتم، مقاله اولی گزارش شده است. (ابوعلی سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، ص ۶۵)

حق و صادق است صریحاً نفی غلط و سهو را از انبیا نموده آنجا که می فرماید: غالب حکمای سلف مطالب خود را به طریق رمز ادا می کردند و همچنین انبیا علیهم السلام که از شائبه سهو و غلط همیشه مصون و محفوظ بوده اند بدین وتیره عمل فرموده ^(۱). عقیده علمای اثنا عشریه در حق نبی و وصی او همین است که شیخ فرموده.

[در بیان نیاز انسانها به پیامبر]

دلیل سوم: در فصل دوم از مقاله دهم الهیات در ضمن اثبات نبوت عامه و اقامه دلیل بر وجوب وجود نبی می فرماید: عنایت باری تعالی دریغ نفرموده است در حق بندگان، چیزهایی که از نبودنش برای انسان، ضرری متصور نیست، پس چگونه فوت می شود از اول، آن چیزی که وجودش برای بقاء نوع انسان مداخلیت کلی دارد و احتیاج به این انسان برای بقاء نوع بشر شدیدتر است از احتیاج رویدن مو بر ابرو و کناره پلک چشم و یا کوژ بودن باطن اقدام و چیزهای دیگری که منافع آنها برای بقای نوع، چندان ضروری نیست. بلکه بقای نوع، محتاج است به آن انسانی که سنت سنیه، برقرار نماید و قانون معدلت را بین بندگان جاری فرماید ^(۲).

حاصل: آن که می فرماید چگونه ممکن است که عنایت الهی طلب نماید چیزهای غیر ضروری را و طلب نکند آن چیزی که اصل و پایه است برای بقاء عالم و نوع بشر. این عبارات و ما بعد آن، صریح است که ممکن نیست وجود انسان بدون نبی و امام؛ همچنان که واجب است برای خدای تعالی ارسال رسل و انزال کتب به جهت هدایت بندگان؛ همین طور هم واجب است برای نبی، نصب امام و جانشین برای خود؛ چه، اگر پیغمبر از دنیا برود و جانشینی تعیین نفرماید لازم می آید که امور رعیت را مهمل گذاشته باشد و این مطلب، باعث نقض غرض خواهد شد.

[۱] ابوعلی سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، ص ۶۵

[۲] همان، ص ۴۸۸؛ همچنین: ابوعلی سینا، النجاة، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۷۰۹.

دلیل چهارم: باز در فصل سوم از همین مقاله می‌فرماید: «و جود شخص نبی از جمله چیزهایی نیست که در هر وقتی مکرر شود زیرا کمتر مزاجی است که قبول این کمال را نماید و معدّ و مهیّا برای نبوت گردد. از این جهت است که واجب است، نبی تدبیری نماید برای بقای آنچه را که سنت و شریعت قرار داده»^(۱). این عبارات و ما بعد می‌رساند اثبات عقیده امامیه را در خصوص امر خلافت؛ زیرا که چه تدبیری بالاتر برای بقاء سنت و حفظ شریعت و مصالح رعیت در امور دین و دنیا از نصب وصی و جانشین؛ پس چگونه جایز است برای نبی که ترک کند آنچه را که بر او واجب است و مهمل گذارد امور شریعت و امت را؟! از این جهت، واجب است برای نبی که تصریح کند و معین نماید خلیفه و جانشین خود را. آن خلیفه به اتفاق فرق شیعه حضرت امیرالمؤمنین علی علیه السلام است.

دلیل پنجم: در فصل چهارم از همین مقاله که راجع به امور سیاست مدن و تدبیر منزل است می‌فرماید: واجب است برای صاحب شریعت که مردم مدینه را بر سه قسمت نماید.

اول: کسانی که مطلعند به کار ملک و تدبیر کننده امور رعیت.

دوم: اهل حرفه و صاحبان صناعت و زراعت.

سوم: کسانی که حافظ و نگهبان رعیت می‌باشند. و همچنین واجب است که نبی برای هر یک از این طوائف سه گانه، رئیس برقرار فرماید که در زیر فرمان آنها رؤساء دیگر باشند تا برسد به کسانی که وجودشان به منزله عبید و بهائم است؛ به طوری امور مدینه را مرتب کند که وجود احدی، مهمل و معطل نماند تا بخواهد از دست رنج دیگران امرار معاش کند^(۲). تا آخر فصل آنچه را که فرموده مطابق است با عقیده اثنا عشریه و مذهب علماء امامیه که می‌فرمایند: نبی آن کسی است که ترک نمی‌کند

[۱] ابوعلی سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت‌الله حسن زاده آملی، ص ۴۹۱؛ و نیز: ابوعلی سینا، النجاة، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۷۱۳.]

[۲] ابوعلی سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت‌الله حسن زاده آملی، ص ۴۹۶.]

سنن حقه‌ای را که مخل به امور دین و دنیا باشد. از قبیل برقرار کردن رئیس و منصوب نمودن خلیفه و رسیدگی به امر جنایات [در جامعه] و احکام عقد و طلاق. پس در صورتی که اخلال نمودن در بعضی از مطالب جزئی برای نبی نقص و منقصتی لازم آید، چگونه ممکن است که ترک کند چیزی را که از اهم واجبات است.

[در بیان اوصاف جانشین پیامبر؛ و اثبات انتخاب جانشین از سوی پیامبر]

دلیل ششم: در فصل پنجم از مقاله دهم که آخرین فصل الهیات است در خصوص بیان کردن معنای خلیفه و امام و وجوب اطاعت کردن از آنها؛ شیخ در این فصل گرچه ابتدا بر حسب ظاهر عبارت می‌فرماید که: تعیین خلیفه به دو نوع متصور است: یکی به تصریح کردن خود نبی، دوم به اجماع امت^(۱). و لکن مقصودش مماشات نمودن با خصم است؛ عقیده‌اش همان شق اول است؛ زیرا آن اوصافی که برای امام و خلیفه ذکر می‌کند که می‌فرماید: باید صاحب عقل اصلی باشد و دارای اخلاق شریفه از قبیل شجاعت و عفت و حسن تدبیر و عارف بودن به احکام شریعت به طوری که اعلم و اعرف^(۲) از او نباشد^(۳)، می‌رساند عقیده شیعه را؛ زیرا که به غیر از امیر مؤمنان علیه السلام کسی دیگر دارای این صفات نبوده، به علاوه این تردید در عبارت را نمی‌توان حمل بر تجویز کرد چه، اگر مقصودش تردید در امر خلافت بود و منظورش قسم اول نبود نمی‌فرمود: «بأن لا يكون الاستخلاف إلا من جهة أو باجماع من أهل السابقة^(۴)؛ [به این که نباشد این جانشینی مگر از سوی پیامبر یا از همه پیشگامان جامعه] باید بگوید: «وبأن يكون الاستخلاف من جهة أو

(۱) همان: ص ۵۰۲

(۲) در نسخه‌ای که نزد این جانب است، تنها واژه «اعرف» گزارش شده است. (ابوعلی سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت‌الله حسن زاده آملی، ص ۵۰۲)

(۳ و ۴) همان.

باجتماع من أهل السابقة؛ [و به اینکه بوده باشد جانشینی، از سوی پیامبر یا همه پیشگامان جامعه] بدون کلمه «لا» و «إلا»؛ چه، در این صورت، هم مختصرتر بود و هم مفیدتر به مقصود؛ و لکن با بودن کلمه «لا» و «إلا» قطع نظر از آن که کلمه عبارت طولانی‌تر شده مخمل و مضرب به مطلوب هم می‌باشد به دلیل آن که کلمه «إلا» افاده حصر می‌کند و حصر منافی با تجویز تردید است و همچنین منافی است با کلام اولش که فرمود: «يجب أن يقرض السان طاعت من يخلفه»؛ [لازم است که سنت گذار (نبی)، اطاعت از جانشین خود را (بر مردم) واجب نماید] به دلیل آن که سنت گذارنده، مادامی که نصب خلیفه نکرده و تصریح ننموده، چگونه اطاعت نمودن به او را واجب می‌کند و دیگر آنکه لازم می‌آید نبی چیزی را که بر او واجب است، ترک کرده باشد و این مطلب در حق نبی روا نیست. پس معلوم می‌شود مراد شیخ مماشات نمودن با خصم است از قبیل استدلال کردن حضرت ابراهیم علیه السلام با بت پرستان و ستاره پرستان که در قرآن مجید مذکور است^(۱). گواهی واضح‌تر برای مقصود ما کلام خود شیخ است که پس از چند سطر دیگر می‌فرماید: «والاستخلاف بالتص أصوب فإن ذلك لا يؤدي إلى الشعب والتشاغب»^(۲) والاختلاف^(۳). می‌فرماید: گرچه بر حسب نظریه اولیه، تعیین خلیفه، بر دو وجه، ممکن است و لکن تصریح نمودن نبی، بهتر است؛ زیرا در صورت معین نمودن، دیگر کار امت به اختلاف منجر نمی‌شود و فتنه برانگیخته نمی‌گردد و تشنیع و سرزنش پدید نمی‌آید و تشاجری میان مهاجر و انصار روی نمی‌دهد. پس استخلاف، به نص، واجب و متحقق است؛ به علت آن که جایز نیست برای نبی ترک نمودن همچو امر خطیر و مهمی را؛ پس تصریح نمودن به جانشین، ثابت و برقرار؛ و اعتماد کردن به این اجماع، باطل و خطاست. و ممکن است کلمه «أصوب» که افعیل تفضیل است

[۱] انعام: ۷۶-۷۹

[۲] در نسخه چاهی: «الشعب والتشاغب». (ابوعلی سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده

[۳] همان: ص ۵۰۳

آملی، ص ۵۰۳]

معنای وصفی از او اراده کرد، نه تفضیلی؛ در این صورت، معنای عبارت چنین می شود: استخلاف به نص، صواب است؛ و اجماع، خطا و باطل، به واسطه بروز اختلاف و فساد که مضر است به سیاست مدن و مصالح عباد.

این فصل را اگر کسی درست تأمل کند و در نکات عباراتش دقیق شود می فهمد که شیخ در تقریر مطلب و بیان کردن مقصد خویش، با نهایت فصاحت و بلاغت کرامت نموده و چنان هنر ادبی به خرج داده که از عهده هیچ نویسنده ماهری بر نمی آید که عقیده خود را این قسم در لفافه کلمات بگنجاند، به طوری که خصم هر چند دقت کند بر خلاف مقصود خود چیزی نفهمد. این نیست مگر قوت انشاء و ید طولای شیخ و تبرز او در ادا کردن مطلب، که اگر ابن العمید^(۱) و یا صاحب بن عباد^(۲) می دیدند به عجز و قصور خود معترف می شدند و دیگر دم از علم ادب نمی زدند.

دلیل هفتم: شیخ در اشارات در نمط هشتم و نهم و دهم که اوصاف کاملین و صاحبان نفوس قدسیه و عارفین به حق را ذکر می کند از قبیل خارق عادات و اخبار به مغیبات و تحمل بر افعال شاقه، اگر دقت شود، معلوم می گردد که تمام این صفات و علائم صادق است بر وجود مقدس علوی که فرمود: «وَاللّٰهُ مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْرٍ بِقُوَّةٍ جَسَدَانِيَّةٍ وَلَكِنْ قَلَعْتُهُ بِقُوَّةٍ رَبَّانِيَّةٍ» [به خدا سوگند، در خیر را با قدرت جسمانی از ریشه در نیاوردم، بلکه آن را با قوت ربانی از جا کندم]^(۳).

[۱] دبیر و وزیر معروف آل بویه که وزارت رکن الدولة دیلمی را عهده دار بود، به تدبیر و سیاست و کفایت، موصوف بود. و در نویسندگی و شاعری و دلآوری و بزرگواری، شهرت داشت. (دایرة المعارف فارسى، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱، ص ۲۱)

[۲] از مشاهیر وزرا و رجال و عربی نویسان ایرانی در عهد دیالمه و وزیر مؤیدالدولة دیلمی. از آثارش رسالة الكشف است در آنته اد اشعار متنبی، و کتاب المحيط در لغت. در فصاحت و بلاغت، آثار او امتیازی دارد. (همان، ج ۲، بخش اول، ص ۱۵۴۷)

[۳] ۱. محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، بیروت مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۲ هـ ق، ج ۵۵، ص ۴۶ و ج ۷۰، ص ۷۶؛ ۲. ابن

دلیل هشتم: در جواب مسائل شیخ ابوالحسن عامری^(۱) پس از این که اقامه دلیل نموده بر وجوب نصب خلیفه، می فرماید: اما شروط مختصه به خلافت آن است که چنانچه ممکن نیست مالک بهائم از جنس خود بهائم باشد بلکه باید سائس آنها افضل باشد و همچنین جایز نیست که آمر و ناهی اطفال یک فرد از خود اطفال باشد بلکه واجب است که عقل از آنها باشد و جایز نیست رئیس و سائس فساق یکی از خود فساق باشد همین طور شایسته نیست که آمر و رئیس ملتی، مشابه آن ملت باشد بلکه واجب است که اعلم و افضل و اعقل از تمام ملت بوده باشد تا صلاحیت سیاست و تدبیر امور رعیت را بتواند به عهده خود گیرد. تمام این کلمات صریح است و می رساند مقصود ما را. زیرا شخصی که دارای این صفات باشد به جز مولای متقیان، احدی نیست که جامع جمیع صفات کمالیه و حازی کلیه شرائط خلافت باشد اوست که اعلم و اعقل و افضل و اشجع از تمام مهاجر و انصار بوده. **دلیل نهم:** شیخ در رساله قوای انسانی می فرماید: باز نمی دارد روح قدسی را،

ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۸۷، چاپ دوم، ج ۲۰، ص ۳۱۶. (لازم به یاد آوری است که همه روایاتی که در این باره یافت شده است، از نظر لفظ، با روایت یاد شده در متن، متفاوت است. که نزدیکترین آنها به روایت مذکور، بنا بر نقل بحار الأنوار، این است: «والله ما قلعت باب خیر بقوة جسمانية، بل بقوة ربانية»)

عبدالرحمن جامی با اشاره به این حدیث شریف این گونه می سراید:

برده از غایت فتوت خویش	خالی از حول خویش و قوت خویش
قوت و فعل حق از زده سر	کسندۀ بی خویشتن در خیر
خود چه خیر که چنبر گردون	پیش آن دست و پنجه بود زیون

(عبدالرحمان جامی، مثنوی هفت اورنگ، تهران، دفتر نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸، چاپ اول، ص ۱۱۲)

[۱] ابوالحسن بن ابوذر محمد عامری در آغاز سده چهارم هجری در نیشابور به دنیا آمد و علوم مقدماتی را آموخت و در جوانی در خدمت ابوزید بلخی، منطق و حکمت و فقه را آموخت. وی با ابوعلی سینا مکاتبه داشت چنانکه یکی از تصنیفات ابوعلی، جواب اسئله عامری است. ابوالحسن عامری، از حکما و فلاسفه نامی بود و عده ای از حکما و فلاسفه او را ستوده اند. برخی از آثار او عبارتند از: السعادة والاسعاد، الأعلام بمناقب الاسلام، الأمد إلى الأبد (در تاریخ فلسفه)، و انقاذ البشر من الجبر والقدر. (دکتر صدیق صفی زاده، تاریخ فلسفه ایران،

جهت تحت از جهت فوق، و حاجب نمی‌شود او را حس ظاهر از حس باطن، و تجاوز می‌کند تأثیر روح او به واسطه بدنش به عالم اجسام و آنچه که در اوست، و قبول می‌کند معقولات را از عقل فعال، بدون تعلیم بشری. و اما ارواح ضعیفه، وقتی که میل به باطن کردند، از ظاهر بی‌خبرند و هرگاه متوجه به قوه‌ای شدند از قوه دیگر غایبند. به جهت همین نکته است که چشم مغل به گوش است و به عکس؛ و خوف، اعراض دهنده از شهوت است و شهوت، اعراض دهنده از غضب است و فکر، مانع از تذکر است و تذکر، عائق از تفکر.^(۱) و لکن روح قدسی، چنین نیست؛ زیرا که صادق است گفته شود در حق او «لَا يَشْفَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ» [باز نمی‌دارد او را، شأنی از شأنی دیگر]. عقیده علما امامیه در حق نبی و امام همین است بلکه مضمون کلام خود معصوم است.

در این عبارات شیخ، نکته لطیفی است به اینکه صاحب نفس قدسی، معصوم است؛ زیرا علم مشاهدی که باز نمی‌دارد صاحبش را از حالتی به حالت دیگر و مانع نمی‌شود او را شغلی از شغل آخر، چنین علمی منافی با عصیان است. و با وجوه مشاهده حق، ممکن نیست مرتکب معصیت شدن، به جهت آن که عصیان نفس، باعث احتجاب اوست از حق، و حال آنکه ما گفتیم صاحب نفس قدسی، محجوب از حق نیست. پس وقتی که محجوب از حق نشد واجب است که معصوم باشد و اگر نه احتجاب لازم می‌آید. و مفروض آن است که محجوب از حق نیست؛ پس معصوم است.

دلیل دهم: در مقدمه رساله مراجعه می‌فرماید: برای این بود که شریف‌ترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسولان ﷺ چنین گفت با مرکز حکمت و فلک حقیقت و خزینه عقل، امیرالمؤمنین علی علیه السلام که: «يَا عَلِيُّ إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ يَتَقَرَّبُونَ إِلَى خَالِقِهِمْ بِأَنْوَاعِ

[۱] در این باره ملاحظه فرمایید: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۴۰۱ و ۴۰۲ (نمط دهم).

الْبِرُّ تَقَرُّبٌ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ الْعَقْلِ تَسْبِقُهُمْ، و این چنین خطاب جز با چنین بزرگی راست نیامدی که او در میان خلق آنچنان بود که^(۱) معقول در میان محسوس گفت: «یا علی چون مردمان در کثرت عبادت رنج برند تو در ادراک معقول رنج بر تما بر همه سبقت گیری»^(۲). لا جرم چون به دیده بصیرت، مدرک اسرار گشت، همه حقایق را دریافت. و دیدن، یک حکم دارد که گفت: «أَوَ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أَرَدْتُ يَقِيناً؟» [اگر پرده ها کنار برود، چیزی بر یقین من افزوده نمی شود]»^(۳). هیچ دوست، آدمی را زیادت از

(۱) این جمله را درست گفتید و در این تأمل نمایند که چگونه تشبیه عجیبی و سخن غریبی فرموده. والله اگر کسی یک، مجند در اوصاف آن حضرت بنویسد باز با این جمله نمی تواند برابری نماید. هزاران لطافت و حالات در این سخن است. تا کسی اهل اصطلاح نباشد لطافت این سخن را نمی تواند به خوبی ادراک کند. اجمال سخن آن است که می فرماید: وجود مولای متقیان علی علیه السلام در میان موجودات، مثال معقول است و سایر موجودات. نازل منزله محسوس، به هر اندازه که معقول برتر است از محسوس، و علم بهتر است از جهل، علی علیه السلام برتر و بالاتر است از کلیه موجودات عالم. (ضیاء الدین درّی)

(۲) حسن بن فضل بن حسن طبرسی، مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار. مترجمان: مهدی هوشمند، عبدالله محمدی. قم: دارالنفی، ۱۳۷۹، چاپ اول، ص ۵۳۱، همچنین: محمد غزالی، احیاء علوم الدین. ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ اول، ج ۳، صص ۳۵ و ۳۶. مولوی نیز در مقام اشاره به حدیث شریف مذکور، چنین سروده است:

گفت پیغمبر علی را کای علی	شیر حقی پهلوانی بر دلی
انسدر آ در سایه آن عاقلی	کش نداند برد از ره ناقلی
هر کسی در طاعتی بگریختند	خوشتن را مخلصی انگسیختند
تو برو در سایه عاقل گریز	تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
از همه طاعات اینست بهتر است	سبق یابی بر هر آن سابق که هست

مثنوی: دفتر اول، بیت‌های ۲۹۵۹، ۲۹۶۱، ۲۹۶۶، ۲۹۶۷ و ۲۹۶۸.

ابونعیم اصفهانی، ادامه حدیث مذکور را چنین آورده است: بِالذَّرَجَاتِ وَالرُّتَبِ عِنْدَ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا وَعِنْدَ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ. یعنی: به درجه ها و رتبه ها، هم نزد مردم در دنیا و هم پیش خدا در آخرت.

ابونعیم اصفهانی، حلیة الأولیاء و طبقات الأصفياء، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ هـ ق، چاپ اول،

ج ۱، ص ۲۶.]

(۳) عبدالمواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و درر الکلم، شرح: محقق بارع، جمال الدین خوانساری،

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، چاپ پنجم، ج ۵، ص ۱۰۸.]

درک معقول نیست. بهشتی که به حقیقت آراسته باشد به انواع نعم و زنجبیل و سسبیل، ادراک معقول است؛ و دوزخ به اعقاب و اغلال، متابعت اشغال جسمانی است که مردم در جحیم هوا افتند و در بند خیال بمانند و گرفتاری بند خیال و رنج و هم آدمی، به علم زودتر برخیزد تا به عمل؛ زیرا که عمل، حرکت پذیر است و حرکت پذیر را انجام جز در محسوس نیست، اما علم، قوت روح است، و آن جز به معقول نرود؛ چنان که رسول ﷺ فرمود: «قَلِيلُ الْعِلْمِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْعَمَلِ» [اندکی علم، بهتر از عمل فراوان است] ^(۱). و نیز فرمود: «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» [نیت مؤمن بهتر از عمل اوست] ^(۲). و امیر جهانیان علی علیه السلام فرمود که: قدر آدمی و شرف مردمی جز در دانش نیست ^(۳). انتهی.

درست تأمل کنید و انصاف را وجه همت خود قرار دهید؛ چه مناسبت است میان آن کسی که متصف به معقولات است با آن که متوغل در محسوسات. مسلم است که معقولات، اعلا و اشرف موجودات می باشند و لکن محسوسات، اخس و ادنی مراتب موجودات؛ معقول، مشابه نور و حیات است، و محسوس، به منزله موت و ظلمت. شیخ در جای دیگر محسوسات را از مراتب ابلیس داند و مزایای تبلیس شمارد و اشتغال به آن را به زندان جحیم تشبیه نموده و انغمار در آن را به عذاب الیم تفسیر فرموده.

دلیل یازدهم: برای اثبات مدعای ما، آن واقعه تاریخی است که در شرح حالات او در همه کتب تواریخ، ضبط است و متفق علیه تمام مورخین است که می نویسند:

(۱) مولی محسن فیض کاشانی، المحجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری. قم: دفتر انتشارات اسلامی، چاپ دوم، ج ۱، ص ۲۲.

(۲) ابوالحسن علاء الدین علی المتقی المشتهر بالمتقی الهندی، کنز العمال فی سنن الاقوال والاعمال، تحقیق: حسان عبد المنان، ج ۱، ص ۳۶۸، ح ۷۲۷۰ و ۷۲۷۱.

(۳) ابوعلی سینا، معراج نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵، صص ۹۲ و ۹۵.

زمانی که پدر شیخ دار فانی را وداع گفت و اوضاع دولت سامانی، بی سامان گشت، شیخ از راه اضطرار، از بخارا که محل نشو و نمای او بود مهاجرت نمود و به طرف کرکانج مسافرت فرمود. منظورش رفتن به دربار خوارزم شاه، علی بن مأمون بود؛ چون وزیر او ابوالحسین سهلی دوستدار اهل علم و مایل به صاحبان کمال بوده؛ پس از ورود شیخ به خوارزم و استحضار ابوالحسین از کمالات صوری و معنوی و فضائل و مراتب علمی او، مقدمش را گرامی داشته و شیخ را به خوارزم شاه، معرفی نموده، شاه بسیار خرم و شادمان شد، شهریه و منزلی مناسب شأنش معین نمود.

شیخ با سایر فضلا از قبیل ابوریحان بیرونی منجم و ابوالخیر طبیب و ابونصر عراقی مصور و ابوسهل مسیحی، مدتی آسوده و مرفه الحال می زیستند و مجلس خوارزم شاه را به وجود خود مزین داشتند و لکن این حالت، دوامی نکرد چون سلطان محمود غزنوی دولت سامانیان را منقرض نمود و بدان نواحی و اطراف مستولی گشت و اجتماع فضلا و اهل علم را به دربار خوارزم شاه بشنید و از تشیع شیخ و استعداد و هوش ذاتی او استحضار حاصل نمود، آنان را از علی بن مأمون طلب کرد، گرچه بر حسب ظاهر، منظورش گرد آوردن اهل علم بود به دربار خود و لکن در واقع از میان برداشتن شیخ بود. به واسطه همین مطلب بود که شیخ، رفتن به دربار محمود را صلاح خود ندید و فرار بر قرار اختیار فرمود. و علی بن مأمون هم چون از قصد محمود آگاهی داشت نخواست و راضی نشد که همچو عالم متبحری گرفتار شخص متعصبی شود؛ اسباب مسافرت شیخ را به زودی فراهم ساخت و او را پیش از رسیدن مأمور سلطان، از خوارزم اخراج نمود که راه عذرش مسدود نگردد. حال، قطع نظر از آن که شیخ و سلطان محمود اختلاف مذهبی داشتند، اختلاف نژادی هم مزید بر علت بود؛ در این صورت چگونه می توانست برای خدمت همچو کسی حاضر شود. شیخ در فصل پنجم از مقاله دهم الهیات می فرماید: کسانی که از فرا گرفتن فضیلت دورند بر حسب طبیعت ذاتی عیب و بنده می باشند مثال زنج

و مغل (۱).

دلیل دوازدهم: آن رباعیات فارسی شیخ است که در حق مولای متقیان علیه السلام انشاد نموده:

رباعی اول می‌فرماید:

تا باده عشق، در قدح ریخته‌اند و اندر پی عشق عاشق انگیزخته‌اند
با جان و روان بوعلی مهر علی چون شیر و شکر به هم برآمیخته‌اند^(۲)
رباعی دوم:

بر صفحه چهره‌ها خط لم یزلی معکوس و نکو نوشته نام دو علی
یک لام و دو عین با دو یای معکوس از حاجب و عین وائف با خط جلی^(۳)
حاصل آنکه: باز هم ممکن است از روی کتب و رسائل او ادله دیگری برای مدعا شاهد آورد و لکن برای معاند غیبی اگر دو چندان هم ذکر کرده شود مفید فایده نیست.

مطلب سوم در بیان اثبات تنزیه مقام شیخ

از آلودگی به شرب خمر و ارتکاب به این عمل زشت

چون این مطلب هم محتاج به مقدمات و شواهدی است تا مدعای ما را به طور وضوح ظاهر سازد، لهذا ابتدا شروع به آن مقدمات می‌کنیم سپس می‌رویم بر سر مطلب.

اولاً به طور کلی، این مطلب مسلم است که هیچ یک از مذاهب و ادیان حقه عالم، خالی از خرافات و موهومات نیست. آن اباطیل را یا دشمنان دوست نما

(۱) در نسخه حاضر نزد این جانب، واژه‌های «ترک» و «زنج» آمده است. (ابوعلی سینا، الیهات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت‌الله حسن زاده آملی، ص ۵۰۵)

(۲) سید احمد بهشتی شیرازی، رباعی نامه، تهران: روزنه، ۱۳۷۲، چاپ اول، ص ۳.

(۳) همان.

جعل نموده و یا دوستان نادان از خود اختراع کرده اند، دیگر ملتفت صدر و ذیل آن نشده و از مناقضات و اختلافات آن آگاه نگشته و اینکه مآل آن اخبار مجعول به کجا منجر می شود و لطمه آن به چه کسی می خورد ملاحظه ننموده اند؛ مثل آن که در تورات در سفر پیدایش فصل نوزدهم می گوید: «وقتی که حضرت لوط از شهر سدوم، مهاجرت کرد با دختران خود، شبانه در مغازه سنگی منزل نمود»^(۱). دختر بزرگ به کوچک گفت: پدر ما پیر شده و مردی به روی زمین نیست که بر حسب عادت کل جهان، به ما در آید؛ بیا تا پدر خود را شراب بنوشانیم و با او همبستر شویم تا نسلی از پدر خود، نگاه داریم. پس در همان شب پدر خود را شراب نوشانیدند و دختر بزرگ آمده با پدر خویش هم خواب شده و از خوابیدن و برخاستن وی، آگاه نشد؛ و واقع شد که روز دیگر، بزرگ به کوچک گفت: اینک دوش با پدرم هم خواب شدم؛ امشب نیز او را شراب بنوشانیم و تو با وی هم خواب شو تا نسلی از پدر خود نگاه داریم. آن شب نیز پدر خود را شراب نوشانیدند و دختر کوچک، هم خواب وی شد و از خوابیدن و از برخاستن وی آگاه نشد؛ پس هر دو دختر لوط از پدر خود حامله شدند و آن بزرگ، پسری زائید او را «موآب» نام نهاد و تا امروز پدر موآبیان است و کوچک نیز پسری زائید و او را «بن عمی» نام نهاد و او تا به حال پدر بنی عمون^(۲) است»^(۳)، انتهى.

جاعل این افسانه، محققاً یک نفر نصرانی است که خواسته، لطمه به تورات که کتاب آسمانی یهود است وارد آورد و کتاب آنها را در انتظار مردم، موهوم قلمداد دهد و لکن غافل از اینکه این قصه جعلی، بر ضرر مذهب خودش تمام شده؛ زیرا که نسب حضرت عیسی علیه السلام به یکی از این دو طائفه، منتهی می گردد؛ در این صورت

[۱] در مغازه سنگی گرفت. (سفر پیدایش، باب نوزدهم، ش ۳۰)

[۲] بنی عمون. (همان، ش ۳۸)

[۳] کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، طبع: دار السلطنه لندن، صص ۲۵، ۲۶ (سفر پیدایش، باب نوزدهم،

شماره های ۳۰-۳۸).

لازم می‌آید که نعوذ بالله حضرت عیسی حرام زاده باشد.

در جای دیگر می‌نویسد: خدا به صورت بشر بر یعقوب ظاهر شد و از سر شب تا صبح مشغول به کشتی گرفتن با یعقوب گردید همین که صبح شد خدا گفت: یعقوب خسته شدم مرا رها کن بروم^(۱).

درست در این افسانه جعلی تأمل کنید که در اول، نسبت زنا و شرب خمر به پیغمبر خدا داده، آن هم با محارم خود، تا نسل یهود را به حرام زادگی منتهی کند و در قصه دوم، عجز و انکسار خدا را رسانیده که خالق، نتوانست بر مخلوق خود غلبه نماید و عاقبت اظهار عجز نموده و التماس کرده تا او را رها نماید. و همچنین تا آخر تورات که نسبت به تمام انبیاء عظام اهانت نموده سلیمان را به بت پرستی^(۲) و داوود را به زنا کاری^(۳) و یعقوب را به تقلب^(۴) و اسحاق را به سفاهت و بلادت^(۵) نسبت داده. یهود هم آسوده ننشستند. قطع نظر از آن که حضرت عیسی را پسر یوسف نجار خواندند و او را حرام زاده قلمداد کردند به اندازه‌ای مناقضات در اناجیل اربعه داخل کردند که از حد بیرون است به طوری که هیچ یک از اناجیل، مؤید دیگری نیست بلکه هر کدام که ملاحظه نمایی، منافی و مناقض با دیگری است.

هر کس بخواهد تناقضات آنها را بداند رجوع نماید به کتاب ملل و نحل این امی‌الحزم تا صدق سخن ما بر او روشن گردد. مذهب اسلام هم از دست برد قطاع الطریقهای دیانت، سالم نمانده؛ به اندازه‌ای اخبار جعلی و احادیث دروغ، دشمنان دین و یا دوستان نادان داخل نمودند که اگر آن را به صاحب دین عرضه داری نمی‌شناسد. ابتدا جعل حدیث در زمان معاویه شد که فقهای مدینه را به دربار

(۱) کتاب مقدس، ص ۵۰ (سفر پیدایش، باب سی و دوم، شماره‌های ۲۴ - ۲۹).

(۲) همان، ص ۵۵۰ (پادشاهان، باب دوازدهم، شماره ۲۸).

(۳) همان، ص ۴۹۲ (سموئیل، باب دوازدهم، شماره‌های ۹ - ۱۳).

(۴) همان، صص ۳۸، ۳۹ و ۴۰ (سفر پیدایش، باب بیست و هفتم، شماره‌های ۱ - ۳۶).

(۵) همان، صص ۳۸ و ۳۹ (سفر پیدایش، باب بیست و هفتم، شماره‌های ۱ - ۳۰).

خود طلب کرد و آنها را فریفته جیفه دنیوی نمود و امر کرد که جعل حدیث نمایند و در میان مردم انتشار دهند. نهایت، بیشتر آن احادیث مجعوله در مدح عثمان و مذمت حضرت امیرالمؤمنین بود؛ مثل آنکه به سمرة بن جندب گفت: صد هزار درهم به تو می‌دهم که بگویی این آیه شریفه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا؛ [و از میان مردم، کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب و می‌دارد] ^(۱) - تا آخر آیه که می‌فرماید - وَاللَّهُ لَا يُجِبُ الْفَسَادَ؛ [و خداوند، تباهکاری را دوست ندارد] ^(۲). در حق علی نازل شده؛ و این آیه که می‌فرماید: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ؛ [و از میان مردم کسی است که جان خود را برای طلب خشنودی خدا می‌فروشد] ^(۳) در حق ابن ملجم [ملعون] وارد گردیده. ابتدا قبول نکرد، تا عاقبت، چهار صد هزار درهم دریافت نمود و مسؤول معاویه را اجابت کرد. و لکن تمام این مجعولات راجع به فروع دین بوده نه اصول. سپس نوبت به دشمنان اصلی مذهب اسلام رسید که شروع به جعل حدیث نمودند به نحوی که می‌خواستند اصل و پایه مذهب را متزلزل نمایند و دین حنیف اسلام را در انظار دنیا موهون و سست جلوه دهند: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ؛ [می‌خواهند نور خدا را با دهان خود خاموش کنند و حال آنکه خدا نور خود را کامل خواهد گردانید، گرچه کافران را ناخوش افتد] ^(۴). آخر نتوانستند کاری از پیش ببرند. این است که امروز می‌بینیم دین مبین اسلام چنان در اقطار عالم، منتشر شده و ریشه دوانیده که دیگران با این همه جد و جهد و مخارج گزاف نتوانستند عسری از اعشار آن را انجام دهند. این نیست مگر حقانیت این دین مبین که رغماً لائف مخالفین باید تا دامن قیامت ثابت و برقرار بماند.

(۱) بقره/۲۰۵.

(۲) همان/۲۰۶.

(۳) بقره/۲۰۷.

(۴) صف/۸.

[هر چه افسان بزرگتر باشد، بدخواهی‌های دشمنان

نسبت به او نیز بیشتر است]

اکنون که این مقدمه راجع به دیانات، به طور کلی، معلوم گردید می‌رویم بر سر اشخاص. البته این مطلب را هم تصدیق خواهید نمود که هر مقدار، شخص، با هنرتر باشد و عالم‌تر، بیشتر در معرض شماتت اعداء واقع می‌شود و لکن اگر خمول و مهمل باشد، چندان محل توجه واقع نمی‌گردد. مسلم است که اول شخص عالم امکان پیغمبر آخرالزمان است که از جانب حق برای هدایت خلق فرستاده شد، با وجود این از شماتت بت پرستان مکه و تهت یهودیان یثرب آسوده نبود؛ و همچنین خلیفه بلا فصل او حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام که قریب یک صد سال در تمام قلمرو مملکت اسلامی به فرمان خلفای اموی بر منابر و مآذن، او را سب و ناسزا گفتند. پس در صورتی که انبیاء عظام و اولیاء فخام از دست و زبان مردم نریستند و مورد شماتت و افترا واقع شدند چگونه ممکن است یک نفر فیلسوف با وجود بودن هزاران معاند، از شماتت دشمن سالم ماند و در محل تهمت و افتراء واقع نشود^(۱).

[در بیان سخن ناصواب و ناروای مورخین درباره شراب خواری شیخ]

کلیه مورخین و صاحبان تراجم رجال که شرح حالات شیخ را نوشته‌اند در دو مورد به این عمل زشت تصریح نموده‌اند:

[۱] حکیم نظامی گنجه‌ای در این باره، زیبا سروده است:

هر ناموری که او جهان دانست	بد نام کنی ز همزمان داشت
یوسف که ز ماه عقد می‌بست	از عقد برادران نمی‌رست
عیسی که دَمش نداشت دودی	می‌برد جفای هر جهودی
احمد که سر آمد عرب بود	هم غسته خیار بولهب بود
دیری است که نا جهان چنین است	بی نیش مگس کم انگبین است

حکیم نظامی گنجه‌ای، کلیات خمسه، صص ۲۵۴ و ۲۵۵.

یکی از قول خود شیخ و دیگری از کلام شیخ ابو حمید شاگرد و صاحب او. اما آنکه از قول خود شیخ نقل نموده اند دروغ آن، چنان آشکار است که به اندک تأمل واضح می شود. جاعل این روایت، به اندازه ای آتش حقد و حسد در نهادش شعله ور گشته که دیگر ملتفت تناقض آن هم نشده. می گوید: شیخ گفته است: «هر وقت مطلب، برای من مشکل می شد و یا حد اوسط قیاسی را نمی فهمیدم و نمی دانستم، می رفتم به مسجد جامع، دو رکعت نماز می خواندم و به درگاه الهی تضرع می کردم و حل شبهه را از خداوند مسألت می نمودم؛ سپس به خانه، مراجعت می کردم و مشغول مطالعه می شدم؛ همین که احساس خستگی می کردم قدحی از شراب می آشامیدم، زمانی که به خواب می رفتم در عالم رؤیا شبهات من حل می گشت و از جانب عقل فعال رفع مشکلات من می شد.»

این جعال بی انصاف، نه تنها شیخ را هدف سهام ملامت، قرار داده، بلکه خداوند متعال و عقل فعال را هم مسخره کرده اند درست تأمل کنید چگونه صدر و ذیل این حکایت منافی با جمله وسط است. تضرع و استغاثه کردن به درگاه خدا و در خواب حل مشکل شدن، با خوردن شراب، چه مناسبت دارد؟! پس ما ناچار برای رفع این تناقض، یا باید بگوییم این سخن اصلاً دروغ است و یا آنکه جمله وسط را دشمن بی دیانت از خود به او ملحق کرده. خدا در قرآن می فرماید: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ؛ [همانا شراب و قمار و بتها و تیرهای قرعه پلیدند [و] از عمل شیطانند]﴾^(۱).

کسی که مرتکب عمل شیطانی شد، از خدا بیگانه است و کسی که از خدا بیگانه شد، چگونه در عالم خواب مسائل علمی به او کشف می شود: «الْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبٍ مَنْ يَشَاءُ؛ [علم نوری است [که] خداوند در قلب هر که را که خواست

می افکند]»^(۱). شراب، رجس و ظلمت است، علم، نور و رحمت؛ این دو با هم منافی و ضد یکدیگرند؛ نتیجه آن که جاعل این روایات، یا مسلم، بی مغز تهی دستی بوده و یا کافر زبردستی؛ که قطع نظر از آن که شیخ را متهم نموده، مذهب اسلام را هم بازیچه تصور کرده.

مورد دوم از قول شیخ ابو عبید روایت نموده اند که گفت: زمانی که ما در اصفهان بودیم چون پاره ای از مسائل منطق، محل اشتباه علماء شیراز شده بود، قاصدی به اصفهان روانه نمودند و آن شبهات را به توسط شیخ ابوالقاسم کرمانی برای استادام بفرستادند. کرمانی، اول غروب آفتاب، مسائل را به شیخ عرضه نمود. شیخ، نماز مغرب و عشاء را به جای آورد و مشغول به نوشتن جواب مسائل شد و در خلال نوشتن، جامی از شراب می آشامید، چون خواب بر من و برادرش محمود غلبه نمود، فرمود بروید بخوابید. صبح زود از جامه خواب برنخاسته بودم که گماشته استادام بیامد و مرا طلب کرد. وقتی رفتم او را بر سر سجاده نماز دیدم. فرمود بگير این رساله را و ببر نزد ابوالقاسم کرمانی و بگو چون قاصد تعجیل در مراجعت داشت زاید بر این مجال نشد الخ.

اکنون برای مجعول بودن این قصه، بر سبیل مقدمه می گوئیم: این مطلب مسلم است و به تجربه رسیده، کسانی که بخواهند جعل حدیث کنند و یا شخصی را متهم نمایند، برای آنکه شائبه دروغ در کلامشان تصور نشود، سلسله روایت را منتهی می کنند به محارم و یا خود او. مثل اینکه عروة بن زبیر که به فرمان معاویه، احادیث مجعوله می ساخت و انتشار می داد از قول خاله خود عایشه نقل می کرد و یا دیگران هم که جعل حدیث می کردند از قول حضرت رسول می گفتند.

جاعل این حکایت هم از قول ابو عبید روایت نموده که صحت آن را در انتظار

(۱) محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۱، ص ۲۲۵؛ حسن بن فضل بن حسن طبرسی، مشکاة الأنوار، ص ۷۰۰؛ شهید ثانی، منیه المرید، تحقیق: رضا مختاری، قم: بوستان کتاب، ۱۳۸۰، ص ۱۴۹ (با اندکی تفاوت در نقل). - حدیث از صادق علیه السلام.

مردم درست جلوه دهد و از شائبه دروغ، آن را محفوظ دارد. هرگاه ما از گوینده این خبر سؤال کنیم آیا ابو عبید کافر بوده و یا مسلمان؟ اگر بگویند کافر بوده که دروغ گفته است و اگر بگویند مسلمان بوده؛ در این صورت، چگونه شخص عالم مسلمان مثال ابو عبید، چیزی را که حرمت آن مسلم است، به مراد و استاد خود نسبت می دهد و او را در انظار مردم، به فسق و لا ابالی گری در دین، معرفی می نماید. پس معلوم می شود یک نفر از دشمنان علم و دیانت، این مهملات را ساخته و در کتاب خود نوشته. دیگران که آمدند، بدون تحقیق و تأمل، از او نقل کردند، به طوری که مشهور و معروف نمودند که آن را به سر حد تواتر رسانیدند. صوفیه و معاندین فلسفه از روی عناد و لجاج نوشتند، مورخین شیعه از روی جهالت و نادانی؛ این هم مثال آتش زدن کتابخانه اسکندریه است به اذن خلیفه دوم که یک نفر مورخ نصرانی، برای آنکه مسلمین را متهم نماید، این حکایت را جعل نمود و انتشار داد. سپس مورخین اسلامی هم بدون تأمل و تدبر در کتب خود نوشتند؛ غافل از آنکه این سخن چه ننگ بزرگی در عقب دارد تا پس از چندین قرن که شبلی نعمانی هندی از روی ادله تاریخی ثبت نمود که این حکایت اصلاً دروغ محض است؛ برای آنکه مسلمین را متهم نمایند و آنان را به توحش و بربریت نسبت دهند چنین خبری را ساختند و انتشار دادند.

اکنون موضوع مطلب ما هم، از این قرار است که یک نفر عالم متبحر و فیلسوف عظیم الشأن مثل شیخ ابوعلی که وحید عصر و فرید دهر بوده، او را به عدم دیانت، متهم نمایند. مسلم است که در مجالس مناظره و مباحثه، هیچ یک از فضلا و حکما طاقت معارضه با شیخ را نداشتند، و هر کدام اگر در مقام معارضه و مجادله بر می آمدند، عاقبت مغلوب و سرافکنده از میدان مبارزه بدر می رفتند. در این صورت چگونه ممکن بود که از طعن طاعنان و اتهام دشمنان آسوده و سالم ماند. دشمنان شیخ، که نمی توانستند منکر فضل او شوند ناچار یا باید او را متهم به عدم دیانت کنند و یا نسبت شرب خمر به او دهند. گویا شق اول در زمان حیاتش واقع شده که

شیخ در جواب آنها می‌فرماید:

کفر چو منی گزاف و آسان نبود محکم‌تر از ایمان من ایمان نبود
در دهر چو من یکی و آن هم کافر پس در همه دهر یک مسلمان نبود^(۱)

ولکن قسمت دوم به طور قطع، پس از مرگش گفته شده؛ و آن غزل معروف را که یک نفر باده خوار بی‌دیانت، ساخته و به او نسبت داده است، صحت ادعای ما را می‌رساند، زیرا که معلوم است این اشعار پس از فوت شیخ ساخته شده؛ گوینده آن، قطع نظر از آن که مقید به قید دیانت نبوده، از علم عروض و قافیه هم بهره نداشته که کلمات غلط استعمال کرده. اگر این غزل کفر آمیز را شیخ گفته بود دیگر لازم نبود که ابو حامد غزالی برای تکفیر او متمک به کلماتی شود که قابل رد و انکار است. همین یک شعر که می‌گوید:

چو بوعلی می‌ناب از خوری حکیمانه به حق حق که وجودت به حق شود ملحق^(۲)
برای کفر او کافی بود.

اگر کسی در کلمات این مرد عظیم الشان، غور نماید و مقام علمیت او را کاملاً دقت کند، می‌فهمد آنچه را که معاندین و مخالفین گفته‌اند دروغ محض و از حلیه صدق، عاری است. شیخ در تمام کتب و رسائل خود، ترغیب و تحریص به دیانت و حسن خلق و توجه به ملکوت اعلی می‌کند، مذمت و سرزنش می‌نماید متوغلین در امور رذیله و اعمال قبیحه را؛ چگونه خودش بر خلاف شرع مبین، عمل می‌کرده. یکی از آن موارد، مکتوبی است که در جواب شیخ ابوسعید ابوالخیر مرقوم داشته، در طی آن رساله می‌فرماید: «وَلْيَعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ الْحَرَكَاتِ الصَّلَاةُ وَأَمْثَلُ السَّكَنَاتِ الصِّيَامُ» الخ می‌گوید: بدان که بهترین حرکات، اقامه صلاة است و نیکوترین سکانات، امساک و صیام است و نافع‌ترین مبرّات، صدقات است و پاکیزه‌ترین محامد، تحمل

[۱] سید احمد بهشتی شیرازی، رباهی نامه، ص ۳.

[۲] دکتر علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفه ایرانی. تهران: زوار، ۱۳۸۵، چاپ دوم، ص ۲۸۲.

بر شدائد است و باطل‌ترین مَساعی، مِرَاء و لجاج است. باز پس از جملاتی چند می‌فرماید: باید نفس را از اختلاط احوال قبیحه و مطاوعت امور دنیویه، نگهبان شد زیرا که چون نفس را ملکات رذیله حاصل شود، بعد از مفارقت از بدن، دیگر برای آنها زوالی متصور نگردد؛ چه، نفس بر حسب فطرت اصلی و جوهر ذاتی، از اختلاط ماده و از امور دنیویه مفارق بوده است، متابعت این امور، مایه ظلمت و باعث کدورت آن جوهر شریف خواهد بود. بعد می‌فرماید: «لَا تَقْصُرْ فِي الْأَوْضَاعِ الشَّرْعِيَّةِ وَتَعْظِيمِ السُّنَنِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَوَاطِبَاتِ عَلَى التَّعَبُّدَاتِ الْبَدَنِيَّةِ». حاصل معنا آنکه: در اوضاع شرعیه، تقصیر روا مدار و در تعظیم سنن الهیه، اهمال را جایز مشمار و در وظایف شرعیه بدنییه، زیاده مواظبت نما. تا آخر که سخن از اعمال پسندیده و طریق وصول به حق و تأکید بر مواظبت امور شرعیه و سنن الهیه، می‌فرماید. در این صورت چگونه بر خلاف گفته خویش عمل می‌نموده و راه غیر مشروع می‌پیموده.

[شیخ و اعتقاد به نبوت رسول خاتم النبیین ﷺ]

امروز کمتر کسی است که از مصنفات شیخ بی اطلاع باشد. همه می‌دانند که شیخ برای اثبات نبوت، اقامه برهان کرده و در تمام موارد، نام گرامی خاتم الانبیاء ﷺ را به احترام ذکر می‌نماید و مردم را برای به جا آوردن وظایف شرعیه، ترغیب و تحریص می‌کند. در این صورت، چگونه می‌توان گفت او منکر نبوت بوده که شیخ مجدالدین صوفی بغدادی گفته: من حضرت رسول اکرم را در خواب دیدم، از حال ابن سینا سؤال کردم حضرت فرمود: چون می‌خواست بدون توسط من، واصل به حق شود، من دست بر سینه‌اش زدم و او را به جهنم انداختم. در این کلام عارف بغدادی، درست تأمل کنید، چگونه آثار کذب و افترا از ناصیه‌اش هویدا است. عارف بغدادی گویا کتب و رسائل شیخ را ندیده - اگر هم می‌دید نمی‌فهمید - که این خواب مجعول را از خود ساخته و شهرت داده. کسی که آن همه احترام به نبی می‌گذارد و کتاب در اثبات نبوتش می‌نویسد چگونه بی‌واسطه نبی می‌خواست به حق واصل شود.

حکایت: شنیدم در ایام گذشته، یکی از حکام همدان، حکایت نموده که پس از ورود به مقر حکومت، یک نفر از علما به دیدنم آمد. یکی از حضار مجلس گفت: این شخص عالم هر وقت که از مقابل مقبره شیخ، عبور می کند عبا را بر سر می کشد و تند رد می شود. علت آن را ما هنوز نفهمیده ایم. می گوید: روزی که به منزل او رفتم، علت آن را پرسیدم، گفت: من شیخ ابوعلی را کافر می دانم و نگاه کردن به مقبره اش را حرام. می گوید: پس از چندی که بر سر قبر شیخ رفتم، دیدم آن شخص عالم، مشغول به خواندن قرآن است. گفتم مولانا! تو که صاحب این قبر را کافر می دانستی. گفت من شیخ را در خواب دیدم که با نهایت تشدد به من گفت: آخوند! تو با این عنق منکسرت، خدا و پیغمبر را شناختی و من نشناختم. این سخن را گفتم و از من اعراض نموده؛ من از دهشت، از خواب بیدار شدم و با خود نذر کردم که همه روزه مقداری از کلام الله را تلاوت کنم و ثواب آن را نثار روح پر فتوح شیخ نمایم.

می نویسند: در زمان هارون الرشید، شخصی را خدمت خلیفه، آوردند و گفتند که این شخص از دین اسلام برگشته و کافر شده؛ آن شخص گفت: من مسلمانم و به یگانگی خدا و نبوت پیغمبرش مقرر و معترفم، اینان از روی عداوت به من تهمت زده اند. هارون گفت: امر می کنم تو را تازیانه زنند تا اقرار به کفر خود نمایی. گفت: یا امیرالمؤمنین! این سخن شما مخالف است با اعمال و اقوال پیغمبر؛ زیرا که او با مردم جنگ می کرد تا اقرار به توحید نمایند و مسلمان شوند، تو مرا می زنی تا اقرار به کفر کنم. خلیفه را خنده گرفت و گفت او را رها نمایند. حکایت این شخص هم نظیر حکایت شیخ است. کسی که در تمام عمر، کتب و رسائل برای توحید خدا و نبوت پیغمبر نوشته، کافر است و لکن آن جاهل نادان تَنک مغز که معتقد است موقع آمدن باران، آسمان مشبک می شود و آبها به زمین می ریزد مسلمان کامل است.

حکایت: یاد دارم در ایام جوانی در اصفهان که مشغول تحصیل علم بودم روزی

شخص موقری که داعیه اجتهاد داشت و از نجف اشرف مراجعت کرده بود: بر من وارد شد گفت: شنیده‌ام که شما منطق تدریس می‌کنی؛ طاء منطق را به فتحه تلفظ کرد. گفتم: شیخنا به کسره بگو! گفت: تفاوت نمی‌کند؛ حال بگو چه کتاب بخوانم، گفتم: چون تاکنون نخوانده‌ای حاشیه ملا عبدالله باید بخوانی. قبول کرد. یک روز در ضمن درس گفتم: کلمه الله در اینجا مفعول است باید به نصب خوانده شود؛ دیدم شیخ با نهایت تشدد گفت: چه غلط کردی؟! خدا مفعول است؟! گفتم: شیخنا این مفعول نحوی است. گفت: حال فهمیدم که چرا می‌گویند حکما کافرند. این بگفت و کتاب را به زمین انداخت و از در خارج شد.

[وحدت وجود یا وحدت واجب الوجود؟!]

مکالمه ملا محراب اصفهانی با آن طلبه نجفی هم نظیر همین حکایت است. می‌گویند: ملا محراب در نجف، یکی از طلاب را دید مشغول ذکر است گفت: مولانا! این چه ذکر است که می‌خوانی؟ گفتم ملا محراب اصفهانی را لعن می‌کنم. سبب پرسید؛ گفت: چون او به وحدت واجب الوجود قائل است. ملا محراب گفت: لعنش کن تا دیگر به وحدانیت خدا اقرار نکند. کسی که هنوز فرق نگذاشته است میان وحدت وجود که صوفیه می‌گویند با وحدت واجب الوجود که حکما می‌گویند معیار و میزان علمی او معلوم است.

حکایت رجل همدانی که خود شیخ روایت کرده، نظیر شیخ اصفهانی و طلبه نجفی بوده؛ می‌فرماید: پیرمردی را با ریش انبوهی در همدان ملاقات نمودم؛ می‌گفت: کلی طبیعی، موجود است به وجود واحد شخصی در خارج، مشابه یک فرد از انسان که دارای اولاد متعدد باشد. گفتم: شیخنا این کثافت^(۱) لَحِیه‌ات دال است بر عدم فهمت.

(۱) کثافت: انبوهی.

[باز داشتن اسرار از بیگانگان و نامحرمان]

حال معلوم شد که چگونه اشخاصی، منکر مقامات علمی و درجات معنوی شیخ بوده؛ همین ضعفاء العقولند که اگر می شنیدند حکما گفته اند وزیدن باد در اثر اختلاط هوای گرم و سرد است؛ و یا آنکه، کره زمین بر زیر شاخ گاو و پشت ماهی گذاشته نشده، این سخنان از خرافات یهود است؛ می گفتند: اینان کافرنند.

مهملات کعب الاحبار یهودی را وحی منزل می پنداشتند که گفته: کهکشان فلک، جاده مکه است و آسمانها از جنس طلا و مرجان و نقره. نظر شیخ به همین سفها بوده که در بیشتر مواضع، وصیت می کند این کلمات را از نا اهل دریغ دارید و به نامحرم مگویید. «الأسرار صُوتُها عن الأغیار؛ [اسرار را از بیگانگان باز دارید]»^(۱). به جهت آنکه سخن آشنا با مردم بیگانه، و وضع اسرار نزدیک جاهل، خطا بود. و رسول اکرم فرمود: «لا تَطْرِحِ الذَّرَّ فِي أَقْدَامِ الْكِلَابِ؛ [ذر را در پای سگان نیندازید]»^(۲). در رساله اثبات نبوت فرموده: برخوردار مباد آن کس که این رساله را به هر دونی و خسیسی بیاموزد و یا بدهد. هر کس مخالف بود سخن ما را، خائن بود. پیغمبر فرمود: «مَنْ عَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا؛ [کسی که با ما نیرنگ ورزد پس، از ما نیست]». «وَاللَّهُ يَبَاعِدُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ؛ [و خداوند بین ما و بین قوم ستمکار جدایی افکند]»^(۳).

[۱] حافظ نیز در این باره گفته است:

حدیث جان مبرس از نقش دیوار

به مستوران مگو اسرار مستی

دیوان حافظ، ص ۲۱۸، غزل ش ۲۴۵.

[۲] متقی هندی، کنز العمال ج ۱، ص ۱۳۱۵، ح ۲۹۳۲۰. (با اندکی تفاوت در نقل)

باز حافظ در این باره می گوید:

که نیست سینۀ ارباب کینه محرم راز

غم حبیب نمان به ز گفتگوی رقیب

دیوان، ص ۲۲۵، غزل ش ۲۵۸.

[۳] متقی هندی، کنز العمال، ص ۴۶۶، ح ۹۵۰۳، ۹۵۰۹؛ همچنین: ثقة الاسلام کلینی، الکافی، تهران: دارالکتب

الاسلامیه، ۱۳۶۵، چاپ چهارم، ج ۵، ص ۱۶۰، ح ۱.

در اول اشارات می فرماید: من وصیت خود را اعاده می کنم و التماس و درخواستم را مکرر می نمایم. به آن کس که واجد شرایط، نیست، نیاموزید و در حق او بخل ورزید^(۱). و در آخر هم در ضمن شرایط می فرماید: حفظ کنید آن را از جهال و از آنان که استعداد فهمیدن و ادراک کردن آن را ندارند و به مطالب عقلی انس نگرفته اند و اما دریغ مدارید از کسانی که متصفند به نقاء سریرت و استقامت سیرت^(۲). این سخنان شیخ مطابق است با دستور الهی که نسبت به بیگانگان فرموده: ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [و به شما جز اندکی از دانش، داده نشده است]^(۳). و به آشنایان گفته: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [و به هر کس حکمت داده شود، به یقین، خیری فراوان داده شده است]^(۴). حدیث نبوی که فرموده: «علیکم بدین العجائز» [بر شما باد به دین پیرزنها]^(۵). راجع به دسته اول است: «وإن من العلم كهينة المكنون لا يعلمه إلا أهل المعرفة بالله» [و برخی دانشها پوشیده می باشند، و تنها اهل معرفت نسبت به خدا، از آن، آگاهی می یابند]^(۶). در حق دسته دوم سید سجاد - صلوات الله علیه - فرمود:

يا رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لَوْ أَبَوُحْ بِهِ
لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِثْنُ يَغْبُدُ الْوُثْنَا
وَلَا اسْتَحَلَّ رِجَالٌ مُسْلِمُونَ دَمِي
يَرْوُونَ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حُسْنًا^(۷)

(۱) الاشارات والتبیهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۲، ص ۱.

(۳) اسراء/ ۸۵

(۲) همان، ج ۳، ص ۴۱۹.

(۴) بقره/ ۲۶۹.

(۵) محمدباقر مجلسی، بحار الأنوار، ج ۶۶ ص ۱۳۵؛ و محمد بن الحسن الشیبانی، السیر الکبیر، مصر، مطبعة المصر، ۱۹۶۰ م، ج ۱، ص ۳۷.

(۶) متقی هندی، کنز العمال، ص ۱۳۰۲، ج ۲۸۹۴۲.

(۷) سید حیدر آملی، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ترجمه سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران: رسانش، ۱۳۸۱، چاپ اول، ص ۵۶.

این اشعار امام سجاد علیه السلام - به نقل از همان کتاب - با این ابیات آغاز می شود:

إِنِّي لَأَكْتُمُ مِنْ عِلْمِي جَوَاهِرَهُ
كَيْلَا يَرَى الْحَقُّ ذُو جَهْلٍ فَبُغْتُنَا

[به درستی که من جوهر و باطن دانش خودم را کتمان می کنم. چون که نادان، حق را نمی بیند و علیه ما فتنه می کند].

[چه بسا جواهر علمی که اگر آن را آشکار کنم، درباره من گفته می شود که تو، بت را می پرستی]. [و مردان مسلمان، خون مرا حلال می کنند و زشت ترین چیز را زیبا می بینند].

هر که شد محرم دل در حرم یار بماند و آنکه این کار ندانست در انکار بماند^(۱)
 «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سَلْمَانَ لَقَتَلَهُ؛ [اگر ابوذر، آنچه را که در دل سلمان بود می دانست او را می کشت]»^(۲). امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «(مشیراً إلى صدره الشريف) إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً؛ [(در حالی که به سینه شریف اشاره می کرد) همانا در اینجا، دانشی است انباشته، اگر فراگیری برای آن می یافتیم]»^(۳).

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی بگذار تا بمیرد در عین خود پرستی^(۴)
 «ثُمَّ ذَرَّهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ؛ [آنگاه بگذار تا در ژرفای (باطل) خود به بازی (سرگرم) شوند]»^(۵).

[شیخ الرئيس و معاد جسمانی]

یک مسأله دیگر باقی ماند که مانا گزیریم از ذکرش و آن سخن ابو حامد غزالی است که در کتاب تهافت گفته: شیخ ابوعلی منکر معاد جسمانی است^(۶). جوابش آن است

وَقَدْ تَقَلَّمْنَا فِيهَا أَبُو حَسَنٍ مَعَ الْحَسَنِ وَوَضَى قَبْلَهَا الْحَسَنُ

[و در این مورد (کتمان جوهر علم) علی علیه السلام به همراه (امام) حسین علیه السلام از ما پیشی گرفت و پیش از آن به (امام) حسن علیه السلام (نیز سفارش) کرد].
 (۱) حافظ، دیوان، ص ۱۸۴، غزل ش ۱۷۸.

(۲) ثقة الاسلام کلینی، اصول کافی، ترجمه و شرح آیت الله محمد باقر کمره ای، تهران، اسوه، ۱۳۸۵، ج ۱، صفح ۵۴۵، ج ۳، ص ۱۲۸.

(۳) نهج البلاغه، ترجمه شهیدی، حکمت ۱۴۷. (عبارت نهج البلاغه این است: إِنَّ هَاهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا) (و اشاره به صدره) (لو أصبت له حملة).

(۴) حافظ، دیوان، ص ۳۲۶، غزل ش ۴۳۲. (مصرع دوم بنا بر نقل غنی - قزوینی این است: تا بی خبر بمیرد در درد خود پرستی).
 (۵) انعام: ۹۱.

(۶) امام محمد غزالی، تهافت الفلاسفه، ترجمه: دکتر علی اصغر حلبی، تهران: جامی، ۱۳۸۲، ج ۱، ص ۳۵۲-۳۵۳.

که: این هم از آن سخنانی است که کمتر از نسبت شرب خمر نیست؛ به جهت آن که شیخ رحمه الله در کتاب الهیات شفا فصل هفتم از مقاله نهم که معنوی برای اثبات معاد است، می فرماید: سزاوار است که تحقیق نماییم در اینجا احوال نفوس انسانی را که پس از مفارقت از ابدان چگونه می باشند. بعد می فرماید: بدان که معاد بر دو قسم است:

یکی: معاد جسمانی که ما راهی برای اثبات آن از طریق عقل و برهان نداریم. فقط اثبات آن از طریق شریعت و اخبار نبوی است که حال سعادت و شقاوت را بر حسب ابدان انسانی، بیان فرموده، ما هم بر حسب تعبد، فرمایشات آن حضرت را پیروی می کنیم.

دوم: معادی که عقل، ادراک آن می کند و به قیاس برهانی ثابت می شود و حضرت نبوی هم تصدیق به آن فرموده؛ هر چند اوهام ما از تصور آن، فعلاً عاجز و قاصر است به آن جهاتی که ذکر خواهیم کرد^(۱). بعد می فرماید: اشتیاق حکمای الهیون به این نوع از سعادت، بیشتر است تا سعادت بدنی؛ زیرا که آنها به این نوع از معاد، الثفات ندارند و آن را در جنب سعادت قرب به حق، بزرگ نمی شمارند^(۲). این بود حاصل مراد شیخ در این فصل. اکنون معلوم نیست ابو حامد چه استنباط کرده که فتوای به کفر داده؛ در حالتی که حکم به انحصار کردن علم به معاد جسمانی به اخبار نبوی، با اقرار کردن به عاجز بودن عقل از فهم آن، به خوبی دلالت می کند بر کمال اعتقاد شیخ و اذعان و اعتراف نمودن به آن را؛ زیرا که بسیاری از امور شرعیه هست که عقول بشر عاجز است از فهمش؛ مثل وجوب روزه در آخر رمضان و حرمت آن در اول شوال و مستحب بودنش در روز سوم؛ و یا مثل انحصار عدد رکعات نمازهای پنج گاه به دو و سه و چهار؛ و همچنین در جهر و اخفات نمازها

[۱] ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، صص ۲۶۰، ۲۶۱ و ۴۶۲.]

[۲] همان، ص ۴۶۲.]

وامثال ذلک؛ که نمی‌توان برهان اقامه نمود و به دلیل عقلی ثابت کرد. حال اگر از ابو حامد علت اینها را سؤال نماییم ناچار خواهد گفت که: بر حسب تعبد قبول کرده‌ام و عقل من از درک علت آن عاجز است. پس در این صورت چه بحثی بر شیخ وارد است که گفته: عقول بشر از اثبات این نوع از معاد عاجز است و ما فقط به واسطه فرمایش پیغمبر به آن مقرر و معترفیم. از کجای این کلام، انکار فهمیده می‌شود تا صاحبش مرتد و کافر باشد. نعوذ بالله من الغواية والغباوة.

شیخ در رساله اضحویه می‌فرماید: من تمام اقسام حکمت را خواندم، مقاصد و مراد فلاسفه را دانستم و ادراک نمودم؛ سپس بر من ظاهر و روشن گردید که هیچ یک از مسائل آن، مخالف با شریعت غراء محمدی ﷺ نیست. آن کسانی که ادعای علم حکمت می‌کنند و از جاده شریعت منحرف می‌باشند آنان بر حسب فطرت و از پیش نفس خود گمراهند نه آنکه صناعت فلسفه سبب گمراهی آنان شده باشد. روح فلسفه از آنها بیزار است.

مطلب چهارم در بیان مصنفات شیخ

مصنفات شیخ که متجاوز از صد کتاب و رساله می‌شود برخی از میان رفته و پاره‌ای فعلاً موجود است که بعضی از آنها به طبع رسیده و بعضی دیگر خطی آن دیده شده است. و اما آنچه که به طبع رسیده از قرار ذیل است:

۱. قانون در علم طب که مشتمل بر چهارده مجلد است. مقداری از این کتاب را شیخ در جرجان تصنیف نموده و بقیه را در ری و همدان.
۲. کتاب شفا که مشتمل بر هیجده مجلد است، طبیعیات و الهیات آن را در مدت بیست روز در همدان تصنیف کرده.
۳. کتاب نجات که سه مجلد است و در واقع مختصر شفاست که در موقع مسافرت

به شاپور خواست^(۱)، مرقوم داشته‌اند.

۴. اشارات که آخرین کتابی است که در حکمت تصنیف نموده.

۵. حکمت علائیه به فارسی که برای علاء الدوله کاکویه در اصفهان نوشته.

۶. حکمت مشرقیه که مقداری از آن به دست آمده و در مصر به طبع رسیده.

۷. کتاب عیون الحکمة که فقط طبیعی آن در هندوستان به طبع رسیده.

۸. تفسیر سوره قل هو الله أحد.

۹. تفسیر سورتین معوذتین.

۱۰. رساله در کشف از ماهیت نماز و حکمت تشریع آن.

۱۱. رساله در کیفیت زیارت و دعا.

۱۲. رساله قضا و قدر.

۱۳. رساله عشق که بنا به درخواست شاگرد، خواجه ابو عبدالله معصومی تألیف

فرموده که ترجمه شده و ضمیمه این رسائل است.

۱۴. رساله حی بن یقظان که کنایه از عقل فعال است که هنگام حبس در قلعه

فردیجان نوشته.

۱۵. رساله الطیر که در همان قلعه مذکور مرقوم داشته‌اند.

۱۶. رساله در جواب اشکالات و سؤالات ابوریحان بیرونی.

۱۷. رساله در جواب سؤال احمد سہلی.

۱۸. رساله در بیان اجرام علوی.

۱۹. رساله در بیان قوای انسانی و ادراکات او. این رساله در هند و مصر هر دو به نام

شیخ به طبع رسیده و لکن محققاً از شیخ نیست زیرا که این رساله مقداری از فصوص

فارابی است بدون زیاده و نقصان. مسلماً شیخ با آن همه فضل و دانش، کتاب

[۱] شاپور خواست: شهر قدیم لرستان، در ناحیه لر کوچک. بنای آن به شاپور I ساسانی منسوب است. اکنون،

محل آن، معلوم نیست. (غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف، ج ۲، ص ۱۴۲۷)

دیگری را به نام خود شهرت نمی دهد؛ محتمل است که ابتدا یک نفر کاتب اشتباهاً به اسم شیخ نوشته، بعد معروف به نام او شده است، از قبیل رساله شفاء از خوف موت که در مجموعه از رسائل در مصر به نام شیخ طبع شده است و حال آن که این رساله هم یک فصلی است از فصول کتاب اخلاق ابو علی مسکویه که اشتباهاً به نام ابو علی بن سینا معروف گشته است.

۲۰. رساله در حدود.

۲۱. رساله در اقسام علوم عقلیه.

۲۲. رساله در اثبات نبوت و تأویل رموز آنها.

۲۳. رساله نیروزیه در بیان معانی حروف هجائیه.

۲۴. رساله در عهد.

۲۵. رساله در علم اخلاق.

۲۶. رساله سرالقدر که نگارنده ترجمه کرده و ضمیمه همین رسائل است.

۲۷. رساله مبدأ و معاد.

۲۸. رساله در بیان جوهریت نفس.

۲۹. رساله معراجیه به انضمام رساله نبوت.

۳۰. رساله در بیان مراتب نفس.

۳۱. رساله فیض الهی که ترجمه شده و ضمیمه است.

۳۲. رساله در بیان اسباب رعد و برق.

۳۳. رساله عرشیه که همین رساله مترجم است.

۳۴. رساله تحفه، در سعادت و بیان حجج عشر علی أن النفس الإنسانیة جوهر، در دست ترجمه است.

۳۵. در تحریض بر ذکر و دعا.

۳۶. در علم موسیقی.

۳۷. تأویل رؤیا.

۳۸. قصیده در علم منطق که برای ابوالحسن سهل بن محمد سهلی در کربلاج نوشته.
۳۹. قصیده معروف عینیه در بیان حقیقت نفس.
۴۰. بعضی از اشعار عربی که در ضمن شرح حالش در تاریخ الاطباء ابن ابی اصیبعه در مصر طبع شده.
۴۱. رساله در ماهیت نفس و بیان سعادت و شقاوت آن در نشئه آخرت، که به فرمان علاءالدوله از عربی به فارسی ترجمه نموده.
- این مقدار از کتب و رسائل شیخ به طبع رسیده و اما مصنفات دیگر او که تاکنون چاپ نشده و لکن فعلاً موجود است از قرار ذیل است:
۱. رساله در معاد که برای مجدالدوله دیلمی نوشته‌اند.
 ۲. رساله در بیان بقاء نفس و عدم فساد او.
 ۳. رساله در بیان آن که اجرام سماویه صاحب نفوس ناطقه می‌باشند.
 ۴. رساله در بیان جوهر اجسام سماوی و رای محصل در او.
 ۵. رساله در بیان بقاء نفس ناطقه به پرامین منطقی.
 ۶. کتاب مبدأ و معاد.
 ۷. کتاب تعلیقات.
 ۸. مسائل اربعه در خصوص امر معاد.
 ۹. رساله در بیان اقسام نفوس، به فارسی.
 ۱۰. کتاب منطق شفا.
 ۱۱. کتاب ریاضیات شفا.
 ۱۲. سؤالات بهمنیار و اجوبه شیخ از آنها.
 ۱۳. رساله در قوای طبیعی.
 ۱۴. رساله در بیان ادویه قلبیه.
 ۱۵. رساله موسوم به فردوس.

۱۶. رساله در بیان کیفیات موجودات.

۱۷. رساله در بیان اصول منطقیه.

۱۸. رساله در بیان اثبات صانع.

۱۹. رساله فی الحکومة فی حجج المثبتین للماضی مبدأ زمانياً.

۲۰. رساله در بیان علم پسین و برین، به فارسی

۲۱. منطق فارسی.

۲۲. رساله در بیان رؤیت کواکب در شب.

۲۳. رساله در بیان عدل پادشاهی.

۲۴. تفسیر سوره اعلی.

۲۵. رساله فی نفی ما نسب إلیه من معارضة القرآن.

۲۶. رساله در بیان آن که علم زید غیر علم عمرو است.

۲۷. رساله در بیان کمالات نفس انسانی و راه تحصیل سعادت.

۲۸. رساله اضحویه در بیان تحقیق معاد، که برای امیر ابوبکر محمد بن عبید نوشته.

۲۹. رسالة العروس.

۳۰. رسالة ابی عبید الی الشیخ فی أمر الفضاء و الغلا و جواب الشیخ عنه.

۳۱. رساله در بیان صور متخیله یا معقوله در نفس که مخالف با حق است آیا پس از

مفارقت نفس از بدن زایل می شود یا نه؟

۳۲. رساله در جواب بعضی از سؤالات مسائل حکمت.

۳۳. رسالة الفصول فی العلم الإلهی.

۳۴. رساله فی قیام الأرض فی حیزها.

۳۵. رساله فی البحث عن القوى النفسائیة.

۳۶. رساله فی تحقیق الباه.

۳۷. رسالة الفصول فی الطب.

۳۸. رساله فی تدبیر المسافر.

۳۹. رساله فی الفصد.

۴۰. رساله فی الهندبا.

۴۱. رساله إلى الشيخ أبي الفرج اليمامي في مسألة طبية.

۴۲. رساله في سياسة البدن و حفظ صحته.

۴۳. رساله في القولنج.

از این رسائل مذکوره قریب بیست مجلد آن نزد نگارنده موجود است؛ بقیه را هم دیده و یا آنکه از افاضل عصر شنیده‌ام و لکن از سایر مصنفات شیخ اطلاعی نیست، شاید که یافت شود و لکن به نظر نگارنده نرسیده. والحمد لله أولاً و آخراً.

ضیاء الدین درّی مدرس علم معقول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله والحمد من نعمه وأعوّل^(۱) في جميع أحوالي على كرمه

وبعد چنین گوید شیخ الرئيس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا رحمه الله که: بعضی از منسوبان طلب کردند که من رساله در علم توحید و اثبات واجب بنویسم به طوری که از روی دلیل و برهان بتواند به وجود حق تعالی و صفات و افعال او علم حاصل نماید؛ من هم ملتزم او را اجابت نمودم و این مسأله که مشتمل است بر سه اصل نوشتم:

اصل اول: در اثبات واجب تعالی.

اصل دوم: در توحید او.

اصل سوم: در نفی علل از او.

(۱) اعوّل: تکیه می‌کنم.

اصل اول

در اثبات واجب الوجود^(۱)

بدان که موجود برای وجودش، یا دارای سبب و علتی هست یا نیست؛ اگر دارای سبب باشد او ممکن است، اعم از آنکه پیش از وجود خارجی او باشد، مثل آنکه او را در ذهن تصور نماییم و یا در حال وجود خارجی؛ زیرا چیزی که بر حسب ذات ممکن شد دخول در وجود، سبب زوال امکان او نخواهد شد و اگر برای او سببی نباشد او واجب الوجود است.

این قاعده که محقق گردید، اکنون برای اثبات آن موجودی که دارای سبب و علتی نیست می‌گوییم: این موجود، یا ممکن الوجود است و یا واجب الوجود؛ اگر شق دوم شد که مقصود ما ثابت است و اگر ممکن الوجود شد، نظر به آنکه ممکن الوجود نمی‌تواند موجود شود مگر به واسطه سببی که ترجیح دهد وجودش را بر عدمش؛ حال از آن سبب سؤال می‌کنیم که آیا واجب است یا ممکن؛ اگر واجب شد که باز مقصود و مراد حاصل شده، و اگر ممکن شد، نظر به قاعده فوق که نمی‌تواند ممکن بدون سبب موجود شود، ناچار نقل کلام در آن سبب می‌کنیم؛ و همچنین در این صورت لازم می‌آید که البته موجودی نباشد زیرا آن موجودی که ما فرض کردیم

(۱) اثبات واجب الوجود به طریق آخر: یکی از براهین اثبات، برهان صدیقین است که از راه وجود، اثبات واجب می‌کنند، به این قسم که می‌گویند: وجود، یک حقیقت واحد بسیطه است و اختلافی که واقع است ما بین افراد آن، به واسطه کمال و نقص و شدت و ضعف است. نهایت مرتبه کمال وجود آن است که برسد به مرتبه‌ای که دیگر ما فوق آن را نتوان تصور کرد، محتاج و متعاق به غیر هم نباشد، زیرا که احتیاج لازمه نقص و ضعف است نه شدت و کمال، پس معلوم شد که وجود یا تام الحقیقه و واجب الهویه و بی‌نیاز از غیر است و یا محتاج الذات و مفتقر الهویه و متعلق به غیر است؛ اول را واجب الوجود گویند و دوم را ممکن الوجود.

یکی دیگر از براهین اثبات واجب، برهان طلیعین است که از راه حرکت، استدلال بر وجود واجب تعالی می‌کنند به این طریق که می‌گویند: چون هر متحرکی محتاج است به محرک، ناچار تمام حرکات باید منتهی شوند به محرک غیر متحرک؛ زیرا اگر منتهی نشوند حرکات به این محرک غیر متحرک، تسلسل لازم می‌آید و تسلسل هم که باطل است. پس انتهای حرکات به محرک غیر متحرک واجب است و آن محرک باید طوری باشد که تمام کمالات او بالفعل باشد و آن محرک غیر متحرکی که تمام کمالات او بالفعل است آن واجب الوجود است و هو المطلوب. (ضیاء الدین درّی)

نمی‌تواند داخل در وجود شود تا پیشی نگیرد او را وجودات غیر متناهی و این هم که محال است. پس ناچار رشته ممکنات منتهی می‌شود به واجب الوجود و هو المراد^(۱).

اصل دوم

در توحید خدای تعالی^(۲)

اکنون که وجود واجبی ثابت شد حال می‌خواهیم مدلل نماییم که آن واجب، یکی است و دو نیست؛ به دلیل آن که اگر ما دو واجب الوجود فرض کنیم لابد باید آن دو از یکدیگر ممتاز باشند تا درست آید دو تا بودن آنها. این مطلب که معلوم شد می‌گوییم آن چیزی که سبب امتیاز است از دو قسم خارج نیست. یا عرضی است و یا ذاتی. اگر عرضی شد آن هم بر دو قسم متصور است به جهت آنکه یا در هر دو

[۱] درباره اثبات واجب تعالی به این منابع مراجعه شود: ۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۱۸ تا ۲۸، نمط چهارم؛ ۲. شیخ‌الرئیس ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت‌الله حسن زاده آملی، صص ۳۴۱ تا ۳۵۰؛ ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح: تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۱۵ تا ۲۴؛ ۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة با حواشی ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، صص ۱۵۹ تا ۱۶۰؛ ۵. امام فخر رازی، المباحث المشرقیة. تحقیق و تعلیق: محمد المعتمد بالله البغدادی، ج ۲، صص ۴۶۷ تا ۴۷۱.]

[۲] اثبات توحید واجب به طریق آخر: یکی از براهین اثبات توحید واجب برهان صرف الوجود است که طریقه حکمای اشراق است به این نحو که می‌گویند: وجود صرف و صرف وجود اقتضاء وحدت می‌کند نه کثرت؛ به جهت آنکه اگر اقتضاء وحدت نکرد یا اقتضاء کثرت می‌کند و یا نه اقتضاء وحدت می‌کند و نه کثرت؛ و چون هر دو قسم باطل است پس باید اقتضاء وحدت کند، فهو المراد. اما بطلان اقتضاء کثرت به جهت آن است که لازمه اقتضاء کثرت عدم وجود وحدت است زیرا که هر چه موجود شود، بر طبیعت کثرت است بذاته؛ و از عدم وحدت عدم کثرت هم لازم می‌آید به دلیل آن که مبدأ کثیر واحد است. پس، از وجودش علمش ثابت می‌شود و هذا خلف.

و اما بطلان قسم دوم که نه اقتضاء وحدت کند و نه اقتضاء کثرت؛ به جهت آن است که چون ذات صرف الوجود اقتضاء هیچ کدام را نمی‌کند پس وحدت و کثرت نسبت به صرف الوجود، عرضی خواهند بود؛ در این صورت لازم می‌آید که صرف الوجود در حال وحدت، معلل به غیر باشد، این هم که باطل است پس ثابت شد که صرف الوجود هو لا غیر. (ضیاء‌الدین دزی)

موجود است و یا در یکی؛ اگر در هر دو موجود شد، معلوم می شود که هر دو معلول می باشند زیرا که عرضی آن چیزی است که پس از تحقق ذات موجودی، بر آن عارض می شود و اگر در یکی از آنها موجود شد بدون دیگری، آنکه دارای عرضی نیست، واجب الوجود است و آن دیگری ممکن الوجود. و اگر امتیاز آن دو واجب، به ذاتی شد - ذاتی، آن چیزی است که قوام موجود، به او است - حال اگر برای هر یک از آن دو واجب، یک ذاتی است غیر از آن دیگری، پس هر دو مرکب می باشند و مرکب، معلول است نه علت؛ و اگر این ذاتی برای یکی از آنهاست و آن دیگری واحد از تمام وجوه است پس آنکه برای او ذاتی نیست، واجب است و آن دیگری ممکن. اکنون ثابت شد که واجب الوجود یک است و دو نیست^(۱)،^(۲).

اصل سوم

در بیان نفی علت از واجب

این اصل سوم، نتیجه اصل اول است و می خواهیم ثابت کنیم که برای ذات

(۱) یکی دیگر از براهین توحید واجب، آن است که می گوئیم: هر گاه ما دو واجب فرض کنیم؛ اگر یکی از آن دو، قادر است برای ایجاد موجودات، پس وجود دیگری لغو است و اگر قادر نیست پس محتاج به غیر است و هر محتاج به غیری، ممکن است. پس آن چیزی که ما او را واجب فرض کردیم، ممکن شد نه واجب. پس فرض دو واجب باطل شد و توحید او ثابت گردید، فهو المراد.

یکی دیگر از براهین، برهان تمناع است که خداوند متعال در قرآن مجید می فرماید: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾. یعنی اگر بود در آسمان و زمین، خدايان دیگری به غیر از خدای یگانه، هر آینه [این تعدد و کثرت خداوندان] موجب فساد [و فتنه] می گردید [انبیاء/۲۲]. و نظام عالم مختل می شد به جهت مختلف بودن اراده هر یک نسبت به ایجاد چیزی و عدم ایجاد آن و چون عدم اختلال نظام، مسلم است پس تعدد اله، باطل است، فثبت المطلوب. (ضیاء الدین دزی)

(۲) در باره توحید خدای تعالی، بنگرید به: ۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۵۲ تا ۵۸؛ ۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة با حواشی ملاحادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، صص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ ۳. امام فخر رازی، المباحث المشرفیة، تحقیق و تعلیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، ج ۲، صص ۴۷۲ تا ۴۷۸.

واجب تعالی هیچ علتی نیست.

مقدمه می‌گوییم که: علت، بر چهار قسم است: اول؛ علت فاعلی که وجود موجود، از اوست. دوم؛ علت غائی که وجود موجود، برای اوست. سوم؛ علت مادی که وجود موجود، در اوست. چهارم؛ علت صوری که وجود موجود، به واسطه اوست.

دلیل انحصار علت، به چهار قسم، به این نحو است که می‌گوییم: علت، یا داخل در قوام و جزء موجود است و یا خارج از او؛ اگر داخل در قوام موجود شد، بر دو قسم است، یا دخولش در آن موجود، بالقوه است و یا بالفعل؛ اگر بالقوه شد، علت مادی است و اگر بالفعل شد، علت صوری؛ و اگر خارج از شیء، موجود شد این هم بر دو قسم است: یا علتی است که وجود موجود از اوست و آن را علت فاعلی گویند و یا چیزی است که وجود موجود، به جهت اوست و آن را علت غائی خوانند.

حال که این مقدمه معلوم شد بر ما لازم است بیان نماییم مسائلی را که منشعب از این اصول است:

مسئله اول

[در نفی علت فاعلی برای واجب الوجود]

مسئله اول آن است که برای واجب الوجود، علت فاعلی نیست؛ به جهت آنکه اگر برای او سبب و علت فاعلی باشد لازم می‌آید که واجب، حادث باشد و آن سبب، واجب الوجود؛ و این خلاف فرض است حال که دارای علت فاعلی نشد می‌گوییم سه مطلب متفرع بر این مسئله است:

اول: آنکه ماهیت واجب، عین انیت اوست.

دوم: آنکه این واجب، جوهر و عرض نیست.

سوم: آنکه جایز نیست که دو واجب الوجود باشد به طوری که هر کدام استفاده

وجود نمایند از دیگری و همچنین جایز نیست که واجب الوجود باشد از جهتی و ممکن الوجود باشد از جهت دیگر.

مطلب اول

[در اینکه ماهیت واجب، عین انیت اوست]

اما بیان آنکه ماهیت واجب، عین انیت اوست و متحد است با وجودش آن است که: هر گاه، وجودش عین حقیقتش نباشد ناچار باید عارض باشد و هر عارضی، مسلماً معلول است و ما از پیش ثابت کردیم که هر معلولی، محتاج به سبب است. اکنون از آن سبب، پرسش می‌کنیم که آیا خارج از ماهیت اوست یا همان ماهیتش می‌باشد؟ اگر خارج شد پس واجب الوجود نیست و از علت فاعلی هم منزله نیست و ما گفتیم که واجب، دارای علت فاعلی نیست و اگر سبب وجود، همان ماهیت باشد پس ناچار است از اینکه ماهیت؛ موجودی باشد تام الوجود، تا ممکن باشد پدید آمدن وجود غیری از او؛ و حال آن که برای ماهیت، قبل از وجود، وجود دیگری نیست. اگر برای او وجودی از پیش بود، محققاً از وجود دوم بی‌نیاز بود و به علاوه، جایز است باز از آن وجود سؤال شود که اگر عارضی است از کجا عارض شد و لازم گردید؛ قهراً اعاده سؤال سبب تسلسل می‌شود و تسلسل هم که باطل است. ناچار باید واجب الوجود، انیتش، عین ماهیتش باشد. از این بیان، روشن شد که اولاً وجوب وجود، مثال ماهیت است برای واجب و ثانیاً واجب الوجود، مانند غیر نیست، به واسطه آنکه تمام ماسوای حق، وجودشان غیر از ماهیتشان می‌باشد.

مطلب دوم

[در نفی عرض بودن واجب الوجود]^(۱)

مطلب دوم درباره آنکه واجب عرض نیست آن است که می‌گوییم: عرض، گفته می‌شود بر آن موجودی که هر گاه در خارج یافت شود، محتاج به موضوع باشد، پس موضوع باید مقدم بر عرض باشد و وجود عرض، بدون موضوع، ممکن نیست و حال آنکه ما ثابت کردیم که برای وجود واجب، سببی نیست تا مقدم بر او باشد.

مطلب سوم

[در عدم جواز وجود دو واجب الوجودی که هر یک از دیگری استفاده

وجود نمایند و نیز در عدم جواز موجودی که از جهتی واجب الوجود باشد

و از جهت دیگر ممکن الوجود]

مطلب سوم در بیان آن که جایز نیست دو واجب الوجود باشد که هر یک استفاده وجود نمایند از دیگری، به جهت آن که هر یک از آن دو واجب از آن جهت که مستفید است باید مؤخر باشد و از آن جهت که مفید است باید مقدم؛ بدیهی است که یک چیز نمی‌تواند نسبت به وجود خودش هم مقدم باشد و هم مؤخر. دلیل دوم آن است که اگر ما فرض کنیم معدوم شدن یکی از آن دو واجب را آیا آنکه باقی است واجب الوجود هست یا نیست^(۲).

[۱] نگاه شود به: امام فخر رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق: محمّد المعتصم بالله البغدادی، ج ۲، مصر ۴۸۶ - ۴۸۹.]

[۲] شیخ در حکمت علانیه می‌فرماید: آنچه ورا ماهیت، جز انیت است نه واجب الوجود است و پیدا شده است که هر چه ورا، مهیت، جز انیت بود، انیت، ورا معنی عرضی بود و پیدا شده است و هر چه ورا مهیت جز انیت بود، انیت ورا معنی عرضی بود و پیدا شده است و هر چه ورا معنی عرضی بود، ورا علت بود، یا ذات آن چیز که وی عرضی اندر وی است یا چیزی دیگر؛ و نشاید که ماهیتی بود مر واجب الوجود را که علت انیت بود زیرا که اگر آن ماهیت را هستی بود نا از روی انیت آمده بود و با علت انیت شده بود ورا پیش از هستی که از وی آید، هستی خود بوده؛ پس

اگر هست، معلوم می شود وجودش به آن دیگری تعلق ندارد و اگر نیست پس ممکن الوجود است و محتاج به غیر. اکنون ثابت شد که واجب الوجود یکی است و مستفید از غیر هم نیست، بلکه غیر، مستفید از او و محتاج به اوست. و اما بیان آن که: نمی تواند واجب الوجود باشد از جهتی و ممکن الوجود باشد از جهت دیگر، به واسطه آن که از آن جهت که ممکن است ناچار، متعلق به غیر است و برای او سبب و علتی هست و از آن جهت که واجب است، بی نیاز از غیر است. بنابراین لازم می آید که هم محتاج باشد و هم نباشد و هم دارای علت باشد و هم نباشد و این محال است^(۱) (۲).

[در نفی علت مادی برای واجب]

و اما دلیل آن که برای واجب، علت مادی نیست آن است که: چون علت مادی مستعد است برای قبول وجود و کمالات راجع به او، و ما ثابت کردیم که واجب الوجود، بالفعل محض است، به طوری که شائبه قود و نقصی در او متصور نیست،

این هستی دوم به کار نبود و سؤال اندر هستی پیشین، قائم است و اگر ورا هستی نبود شاید که وی علت هیچ چیز بود، که هر چه ورا هستی نیست وی علت نبود و هر چه علت نبود علت هستی نبود پس ماهیت واجب الوجود، علت انیت واجب الوجود نبود؛ پس علت وی چیزی دیگر بود، پس انیت واجب الوجود را علت بود. پس واجب الوجود، به چیزی دیگر هست بود و این محال است. (ضیاء الدین دزی)

(۱) شیخ در مسأله دوم گفت که: این واجب، جوهر و عرض نیست. عرض نبودن واجب را در مطلب دوم بیان کرد و لکن جوهر نبودن آن را نفی نمود. از این جهت ما عین عبارت حکمت علانیه را اینجا نقل می کنیم. می فرماید. جوهر آن بود که چون موجود شود، حقیقت ورا وجود نه اندر موضوع بود؛ نه آنکه ورا وجود است حاصل نه اندر موضوع و از این قبیل را شک نکنی که جسم جوهر است و شک توانی کردن که آن جسم که جوهر است موجود است یا نیست؛ تا آن گاه که وجود وی، اندر موضوع هست یا نیست. پس جوهر آن است که ورا ماهیتی هست چون جسمی و نفسی و انسانی و فرسی و آن ماهیت را حال آن است که تا انیتش اندر موضوع نبود ندانی که او را انیت هست یا نیست و هر چه چنین بود او را ماهیتی جز انیت است پس آنچه ورا ماهیت جز انیت نیست وی جوهر نیست.

(۲) نمونه را بنگرید: امام فخر رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، ج ۲،

مصص ۴۸۰ تا ۴۸۶).

بلکه جمیع کمالات، از اوست؛ و از هر منقصتی، هر چند به طریق مجاز هم باشد منزّه و مبرا است. پس وقتی که هر کمال و جمالی، از وجود و از آثار وجود او شد چگونگی می شود که استفاده کمال از غیر نماید.

اکنون که واجب الوجود دارای علت مادی نشد پس برای او چیزی بالقوه نیست و حالت منتظره در او تصور نمی توان کرد.

[در اثبات این نکته که صفات حق، زاید بر ذاتش نیست]

از این بیان هم ظاهر می شود که صفات حق، زاید ذاتش نیست، چه، اگر زاید باشد، لازم آید که صفات نسبت به ذات خدا بالقوه باشند و ذات واجب، سبب آنها گردد؛ به واسطه آنکه ذات، متقدم بر آن صفات است؛ در این صورت لازم می آید که ذات واجب الوجود، از جهتی فاعل باشد و از جهتی قابل؛ و چون جهت فاعلی غیر از جهت قابلی است، این غیریت باعث می شود که در ذات واجب، دو جهت متباین یافت شود. این مطلب اختصاص به واجب ندارد بلکه در هر چیزی می توان همین سخن را گفت.

مثلاً هرگاه جسم، متحرک گردد، تحریک آن از جهتی است و تحرکش از جهت آخر.

و اگر کسی ادعا نماید که: ما قبول داریم صفات واجب، زاید بر ذاتش نیست و لکن مقوم ذات است. به واسطه آنکه ما نمی توانیم تصور ذات را بدون آن صفات نماییم جوابش آن است که: اگر چنین باشد، ترکیب در ذات لازم می آید و حال آنکه ما ثابت کردیم ذات واجب، واحد است از تمام جهات؛ یعنی وجود صرف و صرف وجود است و چون ذات واجب، دارای علت مادی نیست پس تغیر و تبدل هم در ذات او روا نیست زیرا که معنای تغیر، زوال صفتی است و ثبوت صفت دیگر و لازمه تغیر، زوال و ثبات بالقوه است. و این در ذات واجب الوجود، محال است. و ظاهر شد که برای خدای تعالی ندی نیست همچنان که ضدی نیست؛ زیرا که

ضدین، دو امر و جودی می باشند که وارد می شوند به تعاقب بر محل واحد، و میان آن دو هم، غایت تخالف است و حال آنکه خدای تعالی قابل برای اعراض نیست تا چه رسد به اضداد.

[در نفی علت صوری برای واجب]

و اما دلیل آنکه واجب، دارای علت صوری نیست آن است که: علت صوری جسمانی، وقتی متحقق می شود که برای او ماده باشد؛ به واسطه آنکه ماده، شریک است در وجود صورت همچنان که صورت، جهت قوام و فعلیت اوست. پس اگر دارای علت صوری باشد، معلول خواهد بود نه علت؛ و لازمه انتفاء علت صوری از واجب، نفی جمیع عوارض جسمانی است از قبیل زمان و مکان و جهت. و آنچه را که برای اجسام جایز است، در حق واجب، محال است.

[در نفی علت غایی برای واجب]

و اما بیان آنکه برای واجب، علت غایی نیست آن است که علت غایی، چیزی است که به جهت او فعلی به جا آورده شود در حالی که خدای تعالی برای خاطر چیزی نیست، بلکه هر چیزی برای کمال ذات اوست و تابع وجود او و مستفید از اوست.

علت غایی، گرچه بر حسب وجود، متأخر است از سایر علل و لکن در ذهن، مقدم است؛ همین علت غایی، باعث فعلیت علت فاعلی است.

حال که ثابت شد واجب الوجود، منزله از تمام علل است ظاهر می شود که علتی برای وضع او هم نیست زیرا که جواد محض است و غنی مطلق. و نیز روشن می گردد که چیزی را مستحسن نمی شمارد و مستقبح هم نمی داند؛ به واسطه آنکه اگر حسن و قبیحی باشد، باید آنکه مستحسن است، دائم و همیشگی باشد و آنکه مستقبح است، معدوم و باطل گردد و حال آنکه این اختلاف موجودات، می رساند

بطلان این قضیه را، به جهت آنکه شیء واحد، از جمیع وجوه نه چیزی را مستحسن می‌شمارد و نه قبیح. و همچنین واجب نیست بر خدای تعالی مراعات صلاح و اصلح؛ همچنانکه طایفه صفاتیّه گفته‌اند؛ زیرا اگر واجب باشد بر خدای تعالی به جا آوردن چیزی، باید مستوجب حمد و مستحق شکر نباشد به جهت آنکه آنچه را که برای او واجب بوده به جا آورده و این مثال کسی خواهد بود که دین خود را ادا نموده. حاصل آنکه افعال حق از اوست و برای اوست. بعد هم در این خصوص سخن خواهیم گفت تا مطلب بهتر روشن و آشکارا گردد.

سخن در بیان صفات حق تعالی

چون ثابت شد که حق تعالی، واجب الوجود بالذات است و واحد از جمیع جهات و منزّه از تمام علل؛ و همچنین مدلل نمودیم که برای او سبب و علتی نیست و صفاتش هم زاید بر ذاتش نیست و موصوف است به صفات مدح و کمال؛ اکنون می‌گوییم که: خداوند تبارک و تعالی، عالم است و حی و مرید و متکلم و سمیع و بصیر و غیر از اینها از صفات کمالیه؛ و لازم است که دانسته شود مرجع کلیه صفات حق، به سه صفت است و آن عبارت است از: سلب و اضافه و مرکب از سلب و اضافه. زمانی که صفات حق بر این منوال باشند، هر چند هم متکثر باشند به وحدت ذاتی او اثلامی وارد نمی‌شود و مناقض و منافی با وجوب وجودش هم نیست. اما صفات سلبی از قبیل قدم که مرجع آن سلب عدم اول و نفی سبب است و مثل واحد که مرجع آن نفی انحاء تقسیم است از واجب^(۱).

و اما هرگاه گفته شود که حق تعالی واجب الوجود است، یعنی موجودی است که برای او علت و سببی نیست بلکه او علت غیر است. در این صورت جمع میان سلب و اضافه شده است.

[۱] نک: ملا صدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌ای، صص ۳۳۱ - ۳۴۳.]

و اما صفات اضافی فقط، عبارت است از: صفات افعال از قبیل خالقیت و مصوریت و بارئیت.

و اما آن صفاتی که مرکب از هر دو باشد از قبیل مرید و قادر است که از علم و اضافه به حق مرکب می باشند.

این مقدمه که معلوم شد اکنون بیان می کنیم بعضی از صفات حق تعالی را به طوری که موجب هدایت بر سایر صفات شود.

صفت اول: علم است^(۱)

بدان که خدای تعالی عالم است به ذات خود و به جمیع معلومات به علم واحد، به نحوی که علم و عالم و معلوم، یکی است و علم حق تعالی به معلومات، بر سبیل تغیر و تبدل نیست تا به تغیر معلوم و عدم او متبدل گردد.

[بیان چگونگی عالم بودن خداوند به ذات خود]

اما بیان آنکه عالم است به ذات خود، به جهت آنکه گفتیم: خدای تعالی، واحد است و منزّه از علل؛ و چون معنی علم هم، حصول حقیقت مجرده از غواشی جسمانی است، پس وقتی که ثابت شد واحد است و مجرد از جسم و صفات آن، و دارای این حقیقت مجرده است، ثابت می شود که او عالم است به ذات خود و غایب از ذاتش نیست. این نحو از علم، اختصاص به واجب ندارد بلکه هر کس که صاحب این حقیقت مجرده باشد او هم عالم است به ذات خود؛ مثال علم داشتن نفس ناطقه به ذات خودش.

[۱] ملاصدرا در باره علم حق تعالی، مطالب مبسوطی در کتاب اسفار، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۱۶۳ تا ۲۹۶ آورده اند که رهنمودهای خوبی در این باره به دست خوانندگان می دهند. همچنین در این زمینه مراجعه شود به: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، صص ۳۹۱ و ۳۹۲؛ ۲. ملاصدرا، الشواهد الربوبية با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، صص ۱۶۲، ۱۶۳ و ۱۶۴؛ ۳. ابونصر فارابی، فصوص الحکمة، شرح: السید اسماعیل الحسینی الشنب غازی، با حواشی میرداماد، فض ۱۶، ص ۵۷]

[در بیان این نکته که در خداند، علم و عالم و معلوم، یکی است]

اما بیان آنکه علم و عالم و معلوم یکی است، آن است که: چون ما گفتیم علم عبارت است از حقیقت مجرده از علائق جسمانی؛ پس به این اعتبار، علم است و چون این حقیقت، ثابت برای او شد و حاضر نزد او و غیر مستور از او، پس عالم است. و هنگامی که این حقیقت مجرده، حاصل نشد مگر به واسطه او، معلوم است. عبارات، مختلف است و گرنه علم و عالم و معلوم نسبت به ذات حق، یکی است.

باز برای توضیح مطلب فوق، می‌گوییم هرگاه از تو سؤال شود زمانی که علم به نفس خود پیدا کردی، آیا معلوم تو غیر از توست و یا همان ذات توست؟ اگر بگویی که معلوم من غیر از من است پس تو عالم به نفس خود نیستی و اگر بگویی معلوم، نفس من است پس عالم و معلوم، نفس توست و زمانی که صورت نفس تو مرتسم در نفس تو شد، همان، علم است. و اگر رجوع نمایی به نفس خود، نمی‌یابی در مرتبه در نفس خودت، ارتسام حقیقت و ماهیت او را، تا حاصل شود برای تو شعور به تعداد او.

اکنون که ثابت شد حق تعالی تعقل می‌کند ذات خود را و عقل او هم، همان ذات اوست و زاید بر ذات او نیست ثابت می‌شود که او علم و عالم و معلوم است^(۱) بدون آنکه کثرتی به واسطه این صفات، ملحق او شود. و میان عالم و عاقل هم فرقی نیست به واسطه آنکه هر دو عبارتند از سلب ماده مطلق.

[در اثبات عالم بودن حق تعالی به غیر خود]

و اما بیان آنکه حق تعالی عالم است به غیر خود، آن است که هر کس عالم به نفس خود شد اگر عالم به غیر نباشد ناچار به واسطه مانعی است. آن مانع، اگر ذاتی باشد،

[۱] نگاه کنید به: ملا صدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، ص ۳۵۰.

پس باید عالم به نفس خود هم نباشد و اگر خارجی شد، ممکن است رفع آن. حاصل آنکه هر کس عالم به نفس خود شد مسلماً باید که عالم به غیر خود هم باشد.

[در اینکه حق تعالی عالم است به جمیع معلومات]

و اما بیان آنکه حق تعالی عالم است به جمیع معلومات، آن است که: زمانی که ثابت شد که خدای تعالی، واجب الوجود است و واحد از جمیع جهات است و تمام موجودات از او پدید آمده و او عالم است به ذات خود، به آن قسمی که شایسته مقام اوست که مبدأ است برای تمام ممکنات؛ پس در این صورت، غایب نمی شود از علم او چیزی نه در آسمانها و نه در زمین زیرا آنچه که به وجود آمده، به واسطه وجود اوست و مسبب الاسباب اوست، پس ناچار می داند آنچه را که سبب و موجد و مبدع، اوست.

[در اثبات این نکته که حق تعالی به علم واحد، تمام موجودات را می داند]

و اما بیان آنکه حق تعالی می داند به علم واحد، تمام موجودات را به آن قسمی که به واسطه تغیر و تبدل معلومات، تغیری برای او حاصل نشود آن است که می گوییم: چون ثابت کردیم که علم حق، زاید بر ذاتش نیست و او عالم است به ذات خود، و مبدأ است برای جمیع موجودات، و منزله است از تمام عوارض و تغیرات، پس در این صورت می داند موجودات را به آن قسمی که تغیر و تبدل برای او حاصل نمی شود؛ زیرا که معلوم، تابع علم است نه آنکه علم، تابع معلوم باشد تا به واسطه تغیر معلومات، متغیر و متبدل شود. و چون گفتیم علم حق به موجودات، همان سبب وجود آنهاست، پس ظاهر می شود که بگوییم علم حق، نفس قدرت اوست و او می داند ممکنات را، همان طوری که می داند موجودات را و لکن ما نمی دانیم؛ زیرا که نسبت ممکن به ما همچنان که جایز است وجودش، جایز هم هست عدمش و لکن نسبت به واجب، یکی از دو طرف آن معلوم است.

حاصل آنکه علم حق به احناس و انواع و موجودات و ممکنات و جلی و خفی یکسان است، بدون تفاوت.

صفت دوم: حیات است (۱)

صفت دوم از صفات حق تعالی، صفت حیات است. ما از پیش گفتیم که: حق تعالی واحد است و علتی برای ذاتش نیست و حیات حق هم، همین ذات است، نه زاید بر ذات؛ بلکه معنای حی، همان عالم به نفس خود بودن است. و چون عالم است به ذات خود لذاته، پس حی است و ماسوای حق، هر چند عالم به او باشند، به واسطه علم خدای تعالی است به ذات خود. و گاهی هم تعبیر می شود از حی، به مدرک و فاعل. پس به طور کلی هر کس دارای علم و ادراک شد او حی است و کسی که دارای جمیع معلومات و جمیع مدرکات و افعال باشد او به حیات، اولی و اقدم است.

صفت سوم: مرید است (۲)

از بیانات سابق، معلوم شد که واجب الوجود، واحد است و علتی برای ذات او نیست و ظاهر گردید که سلسله موجودات، در ترقی و تنزل، بدو منتهی می شود و از اوست وجود کل، و به سوی اوست رجوع کل، و به واسطه وجود اوست قوام کل،

[۱] به عنوان نمونه بنگرید به: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، ص ۳۹۳
۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۲۳۱ تا ۴۴۶؛ ۳. فخر رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، ج ۲، ص ۵۱۸؛ ۴. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، صص ۳۵۵ و ۳۵۶]

[۲] در این باره به این منابع مراجعه شود: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، صص ۳۹۴ و ۳۹۵؛ ۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۳۳۲ تا ۳۴۲؛ ۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، صص ۳۵۲، ۳۵۳ و ۳۵۴]

ما سوا فعل اوست و حق تعالی فاعل اشیاء و موجد و مبدع آنهاست. اکنون
 بیم صفت مرید بودن را برای حق تعالی ثابت کنیم. به جهت اثبات این
 دل لازم است که اقسام فاعل را ذکر کنیم تا مطلوب ما بهتر واضح و روشن
 این قسم که می‌گوییم: فاعل، نسبت به فعل صادر از او، دارای دو حالت
 آن است که برای او شعوری نسبت به آن فعل هست یا نیست؛ اگر دارای
 مدبر دو قسم است؛ یا آن است که فعل او مختلف است و یا متفق؛ اگر
 متفق شد، آن، فاعل بالطبع است و اگر افعالش مختلف گردید، آن، نفس
 است و در صورت آن شئی که برای فاعل، نسبت به فعل صادره از او، شعوری
 نهم بر دو قسم متصور است؛ یا آن است که تعقل و علمی با آن شعور توأم
 یا بدون تعقل است؛ اگر شعور، بدون تعقل شد، آن، افعال حیوانی است
 تعقل شد، یا افعال صادره از فاعل متحد است یا مختلف؛ اگر مختلف شد،
 دل را نفس انسانی گویند و اگر متحد شد، نفوس فلکی است.

آن که این مقدمه معلوم شد می‌گوییم: مبدأ افعال صادره از حق تعالی، علمی
 به هیچ وجه شائبه تغییر و جهل در او روا نیست.

فعلی که مبدأ صدور آن، علم به نظام موجودات و کمالات آنها باشد به
 بهتر از آن تصور نشود، ناچار از روی اراده است. پس خدای تعالی مرید
 جهت آنکه عالم است به وجود اشیاء صادره از خود به نیکوترین وجهی
 رین نظامی و کمالی؛ و این اختلافات اشیاء، لوازم ذوات آنهاست؛ زیرا
 حاصل شود برای آنها از تغییر و اختلافات، مرجع آن، اختلاف مواد است
 اختلاف مواد، ذاتی آنهاست رفع ذاتی بما هو ذاتی هم محال است.

موجد و مبدع اشیاء، مفارق اشیاست؛ به واسطه آن علمی که سبب وجود
 است بر وجه احسن از جهت اتقان و دوام و استمرار آنها. و این علم
 ری که از پیش گفتیم مستمنا به اراده است و چون صدور افعال، از آثار کمال
 است پس لازم است که مرید باشد آنها را. و از اینجا معلوم شد که علم

عنایی حق تعالی نسبت به موجودات، محتاج به میلی و قصدی نیست، به اینکه اختصاص دهد فردی از افراد خلق را به خیر و خوبی و دیگری را به ضد آن، زیرا که ما گفتیم حق تعالی منزّه است از علت غایی. پس عنایت حق تعالی عبارت است از تصور نظام خیر در تمام موجودات بر حسب آنچه را که عالم است. حاصل آنکه آن تصور متعالی از تغیر، موسوم است به عنایت.

صفت چهارم: قدرت است^(۱)

صفت چهارم از صفت واجب، آن است که می‌گوییم: خدای تعالی قادر است؛ به جهت آنکه ما بیان کردیم که حق تعالی عالم است و افعال صادر از او بر وفق علم به آنهاست و گفتیم که علم به نظام خیر بر وجه احسن و احکم که از آثار کمال وجود اوست همان اراده است. اکنون می‌گوییم: قادر کسی را گویند که افعال صادره از او بر وفق علم و اراده باشد که اگر بخواهد می‌کند و اگر نخواهد نمی‌کند. از این بیان، لازم نمی‌آید که اراده و مشیت حق، مختلف باشد تا اینکه یک دفعه نخواهد و یک دفعه بخواهد؛ زیرا که اختلاف اراده، تابع اختلاف اغراض است و ما ثابت کردیم که در فعل حق، غرضی نیست. پس اراده و مشیت حق، متحد است و لازم هم نمی‌آید از کلام ما که گفتیم: اگر بخواهد می‌کند و اگر نخواهد نمی‌کند، از اینکه ناچار است که بخواهد و بکند و اینکه نخواهد و نکند؛ به جهت آنکه او عالم است به نظام خیر بر آن قسمی که ابلغ و اکمل از او نمی‌شود. پس اراده و مشیت حق یکی است و مختلف نیست.

[۱] نمونه‌ها را بنگرید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، ص ۳۹۴ و ۳۹۵؛ ۲. ملا صدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاریفة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۲۹۹ تا ۳۲۳؛ ۳. ملا صدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواججوی، صص ۳۵۱ و ۳۵۲.]

صفت پنجم و ششم: سمیع است و بصیر است^(۱)

صفت پنجم و ششم آن است که خدای تعالی سمیع است و بصیر. خداوند، سمیع است یعنی عالم به مسموعات است و بصیر است یعنی دانای به مبصرات است. پس علم، یکی است و لکن به واسطه اختلاف متعلقات، اسماء او مختلف می شود؛ مثلاً هرگاه متعلق علم، باطن اشیاء باشد موسوم به خبیر می شود و اگر متعلق آن ظواهر موجودات باشد مسمّا به شهید می شود و اگر متعلق آن، معدودات باشد مُحصی نامیده می شود و اگر مسموعات باشد سمیع است و به مبصرات بصیر. و اگر متعلق علم، دقایق اشیاء باشد موسوم به لطیف است؛ و به طور کلی همان قسم که در قرآن مجید فرموده است: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾؛ [(خداوند) دانای نهان است. هم سنگ ذره ای در آسمانها و زمین از او پنهان نیست، نیز چیزی کوچکتر از این و نه بزرگتر نیست مگر آنکه در کتابی مبین (ثبت) است.]^(۲).

صفت هفتم: تکلم است^(۳)

صفت هفتم از صفات حق تعالی، صفت تکلم است. مقصود از متکلم بودن حق، تردید عبارات و احادیث نفس و افکار متخیله مختلفه نیست، که عبارات و الفاظ، دلیل بر آنها باشد؛ مقصود، فیضان علوم است از ناحیه مقدس او بر لوح قلب پیغمبر به توسط عقل فعال و ملک مقربش. پس کلام حق عبارت است از:

[۱] در این باره نگاه کنید به: ۱. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۴۴۳ تا ۴۴۶؛ ۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، صص ۳۵۶ و ۳۵۷ [۲] مبأ/۳۴/۳.]

[۳] نگاه شود به: ۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، صص ۲۶ تا ۲۹؛ ۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۱، صص ۱ تا ۳؛ ۳. خواجه نصیرالدین طوسی، نهج‌الدین الاعتقاد، تحقیق: محمد جواد حسینی جلالی، مکتبه الأعلام الاسلامی، ۱۴۰۷ هـ ق، صص [۱۹۳]

علوم حاصله برای نبی. و ما از پیش گفتیم که در علم، تعدد و تکثری نیست. خداوند می‌فرماید: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ [فرمان ما جز یک بار نیست (آن هم) چون چشم بر هم زدنی] ^(۱) بلکه تعدد، در حدیث نفس و خیال و حس، پدید می‌آید.

[معنای وحی]

حاصل آنکه: نبی، تلقی می‌کند مطالب غیبی را از حق، به توسط ملک؛ و قوه تخیل اخذ می‌کند آن مطالب را و متصور می‌سازد آنها را به صورت حروف و اشکال مختلفه؛ پس از آن، منتقش می‌سازد آن عبارات و صور را در لوح نفس و می‌شنود شخص نبی از آنها کلام منظم و می‌بیند شخصی را به صورت بشر. این است معنی وحی. پس وحی، القاء مطلبی است به قلب نبی، بدون تخیل زمان، به طوری که تصور می‌کند در نفس صافیه خود، صورت القاء کننده و القاء شده را؛ که یک دفعه تعبیر می‌شود از آن منقش به عبارت عربی؛ و یک دفعه تعبیر می‌شود به عبارت عبری. پس مصدر یکی است و لکن مظهر متعدد است؛ مثال پدیدار شدن صورت یک نفر در آینه‌های متعدد. این است معنی شنیدن کلام ملایکه و رؤیت آنها.

حال اگر جهت نفس تصور آن عبارات، ملاحظه شود، مسما می‌گردد به کتاب و اگر جهت انتقاش فقط، ملحوظ شود، موسوم می‌شود به اخبار نبوی. پس بازگشت این مطلب به خیال نیست بلکه محسوس و مشاهد است. نهایت تفرقه او به آن است که حس، یک دفعه تلقی می‌کند محسوسات را از حواس ظاهره؛ و یک دفعه می‌یابد و دریافت می‌کند از مشاعر باطنه. پس ما می‌بینیم و ادراک می‌کنیم اشیاء را به واسطه قوای ظاهره؛ و لکن پیغمبر می‌بیند و ادراک می‌کند به واسطه قوای باطنه. ما می‌بینیم پس از آن می‌دانیم و اما نبی می‌داند بعد از آن می‌بیند.

اکنون که این صفات را شناختی و دانستی معنی واجب الوجود را و فهمیدی که برای او علت داخلی و خارجی نیست، حال آسان می شود برای تو شناختن باقی چیزها، و همچنین می شناسی باقی صفاتی که گفته می شود برای خدای تعالی مثلاً هرگاه گفته شود او حق است معنای او وجوب وجود است؛ به جهت آنکه شیء یا واجب الوجود است و یا ممتنع الوجود و یا ممکن الوجود. واجب الوجود، حق مطلق است و ممتنع الوجود، باطل مطلق. و ممکن الوجود به اعتبار ذاتش باطل است و لکن نظر به موجب او واجب است و نظر به رفع سببش، ممتنع و معدوم. و اما نظر به عدم التفات به وجوب سبب و عدم آن، ممکن است؛ و هرگاه گفته شود که خدای تعالی جواد است مقصود آن است که افاده وجود می کند بدون عوض و غرض، از قبیل توقع داشتن مدح و یا تخلص از ذم و یا قصد رسانیدن نفع به غیر و غیر از اینها.

[در معنای «مَلِک» بودن حق تعالی]

و هرگاه اطلاق لفظ ملک بر او نمایند، مقصود آن است که مستغنی و بی نیاز از هر چیزی است و لکن هیچ چیز بی نیاز از او نیست؛ بلکه تمام موجودات، محتاج به او می باشند، چون که در استغنا سه چیز معتبر است:

اول: آن است که ذات مستغنی، توقف به غیر ندارد.

دوم: آن صفاتی که عاری و خالی از اضافه اند توقف به غیر ندارند.

سوم: آن صفاتی که اضافه هم عارض آنها شود متوقف به غیر نیستند، به جهت آنکه چون ذاتش مبدأ مضافین^(۱) است مقدم است بر آنها و محتاج به مضافین نیست. در این صورت غناء او ذاتی است و محتاج به غیر نیست و لکن غیر او

[۱] مقصود، نفس اضافه، و آنچه که اضافه بر او عارض می شود می باشد. (دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ

محتاج به اوست.

[تبیین «اَوَّل» بودن و «آخِر» بودن خداوند]

و هر گاه گفته شود حق تعالی اول است، این اولیت به اعتبار ذات اوست که ترکیبی در آن نیست و منزّه است از علل و اضافه به موجودات. پس اوست که مصدر صدور اشیاست و اوست که بوده و چیزی با او نبوده، و هیچ آخری هم نیست مگر آنکه او پیش از او بوده پس اوست اول و اوست آخر: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [او اول و آخر و ظاهر و باطن، و به هر چیزی داناست] (۱).

پس معلوم شد هر کمال و جمال و وجودی که برای غیر است اولاً برای حق است و مستفاد از اوست. و هر گاه گفته شود اوست آخر، یعنی رجوع سلسله موجودات در ترقی و تنزل، به سوی اوست. و همچنین نسبت داده می شود به ذات حق، جمیع صفات، مشروط به آنکه ذاتش متکثر نشود و به وحدت مطلقه او صدمه وارد نگردد و علتی از علل به سوی او راه نیابد. پس واضح شد که او واجب الوجود و تام الوجود است و او واحد است و علتی برای او نیست و هیچ کمالی را هم فاقد نیست.

[در اثبات قدیم بودن حق تعالی]

این مطلب که معلوم شد، اکنون واضح می شود برای تو و می دانی که جمیع موجودات، فعل اوست و صدور اشیا از او، لذا نه است، و پیشی گرفتن عدم زمانی شرط نیست؛ به جهت آنکه زمان، تابع حرکات است و فعل آنهاست و لکن سبقت گرفتن عدم زمانی برای اشیا، شرط است؛ زیرا آنچه که هلاک شونده و بر حسب

ذات منعدم است، وجود او از حق تعالی است و آنکه لذاته است، مقدم است بر آن چیزی که استفاده وجود از غیر می کند. پس سوای باری تعالی باید عدمش بر وجودش تقدم داشته باشد به سبق ذاتی لازم، نه زمانی؛ و آن فاعلی که لذاته به جا آورنده افعال است، اشرف و اجل است از فاعلی که به جا می آورد فعلی را به سبب عارضی.

باز برای توضیح این مطلب می گوییم: ذات، مادامی که فعلی از او صادر نگردیده، به همان حالت اولیه خود باقی است و لکن هرگاه به جا آورد کاری را، ناچار تغییری در ذات او حاصل می شود؛ از قبیل حدوث اراده یا طبع یا چیزی که شبیه به اینها باشد؛ و این کیفیت در ذات واجب، محال است به جهت آنکه او کامل است در ذات و افعال صادره از خود. پس معلوم می شود که فعل حق، متوقف بر زمان نیست که آن زمان اولویت داشته باشد به واسطه به جا آوردن آن فعل در آن زمان یا به واسطه حدوث علت غائی و یا با حاملی.

پس هرگاه، ذاتی، صادر نشده باشد از او فعلی و لکن ممکن است که صادر شود، همچو فاعلی در مقام فاعلیت فعلش، ممکن است؛ و ممکن هم رجحان پیدا نمی کند یکی از طرفینش مگر به واسطه سببی.

پس به طور کلی می گوییم: هر کس که فاعل بالفعل نباشد و لکن فاعلیت، عارض او گردد محققاً این صفت فاعلیه، به واسطه سببی است و سبب هم بر دو نوع است: یا سبب خارجی است یا داخلی؛ سبب خارجی که در مورد حق، متصور نیست زیرا که موجودی نیست مگر او. از این جهت است که ممتنع است تغییری در او تأثیر نماید؛ و سبب داخلی هم غیر متصور است، به جهت آنکه سبب داخلی باعث می شود که تغیر و انفعال در ذات حق، حاصل شود و حال آنکه ذات حق - جل جلاله - منزّه است از تغیر و انفعال؛ زیرا اوست که محو می کند آنچه را که بخواهد

و اثبات می‌کند آنچه را که بخواهد و در نزد او است ام الكتاب^(۱)؛ که اشاره شد به زوال اشخاص یک نوعی، به واسطه نسخ نمودن بعضی بر بعضی دیگر را و اقامه کردن غیري مقام آن، از جهت عدم دوام و ثبات آن. و معنای ام الكتاب، تعلق گرفتن علم حق است به موجودات، بر وجه کلی، به طوری که منزّه است از تغیر و زوال. اوست صانع ازلی، و اوست مفاتیح غیب و شهود، و از اوست عنصر وجود. پس حق تعالی وجودش ازلی و ضروری است، و علمش ملازم است با وجودش، و فعلش ملازم با علمش، به طوری که نسبتش به سوی او بر سبیل اتحاد است؛ و اما نسبت به موجودات بر سبیل اعتبار؛ تا استدلال نشود به واسطه تغیر و تبدل آنها بر تغیر حق و به عدم آنها بر عدم تغیر حق. اگر چنین باشد لازم می‌آید که استدلال شود از شیء کائن فاسد بر موجود دائم باقی. بلکه اوست دلیل به سوی موجودات و هدایت کننده آنها: ﴿تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ هَلُواً كَبِيراً﴾^(۲).

پس ثابت شد که خدای تعالی، قدیم است؛ زیرا احتیاج ممکنات به قدیم، مثال احتیاج معدومات است به موجد. و اما تغیرات محسوسه، در مادیات است نه در ابداعیات. پس وقتی که خدای تعالی فاعل حقیقی موجودات شد، در حال وجود و بقا و دوام آن، لازم می‌آید که فاعلیت حقیقیه حق، دائم و همیشگی باشد و محدثات^(۳)، ماسوای اوست؛ به واسطه آنکه وجودشان، بذاته نیست، بلکه مربوط به اول است جل جلاله. حاصل و نتیجه آنکه باید گفته شود: حق تعالی است که قدیم است و بس؛ زیرا که اوست غیر مسبوق به عدم، و اوست که وجودش مربوط به غیر نیست و تمام ماسوای حق، حادث است به واسطه مسبوق بودن به عدم و مربوط بودن وجودشان به اول تعالی، عَظُمَتْ قُدْرَتُهُ.

(۱) اشاره است به آیه شریفه: ﴿يَمْنَحُوا اللَّهَ مَا يَشَاءُ وَيُنْثِبُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾؛ خدا آنچه را بخواهد محر یا اثبات می‌کند، و اصل کتاب نزد اوست. ﴿[رعد / ۱۳ / ۳۹].﴾

(۲) اقتباسی است از این آیه شریفه: ﴿سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ هَلُواً كَبِيراً﴾؛ او از آنچه می‌گویند، منزّه و بسی فراتر است. ﴿[اسراء / ۱۷ / ۲۳].﴾

(۳) آنچه حادث شده است.

سخن در صادر اول از حق تعالی^(۱)

از پیش شناختی که حق تعالی واجب الوجود و واحد از جمیع جهات است، و شناختی که: صفاتش، زاید بر ذاتش نیست تا طلب نمایند افعال مختلفه را؛ بلکه این افعال، از آثار کمال ذات اوست. محض همین نکته است که می‌گویند: صادر اول، یکی است؛ به جهت آنکه اگر دو فعل از حق صادر گردد ناچار این صدور باید بر دو جهت مختلف باشد؛ زیرا که اثینیت در فعل و دوئیت آن، موجب دوئیت در فاعل است و حال آنکه کسی که ذاتش واحد شد صادر نمی‌شود از او مگر فعل واحد؛ چه، اگر اثینیت باشد لابد مرکب خواهد بود، و حال آنکه ما ثابت کردیم استحاله این مطلب را. و لازم است که صادر اول از حق تعالی، جسم نباشد، زیرا هر جسمی مرکب است از هیولا و صورت و این دو جزء، محتاج می‌باشند به دو علت و یا به یک علت در حالتی که دارای دو اعتبار باشد. پس وقتی که این طور شد محال است صدور این دو از خدای تعالی.

و چون ثابت شد که در او ترکیبی نیست پس صادر اول، باید غیر جسم باشد و آن جوهری است که از او به عقل نخستین و یا قلم در زبان شرع مبین، تعبیر شده است همانطوری که پیغمبر اکرم ﷺ فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلُ؛ [نخستین آفریده خداوند، عقل است]»^(۲) و یا «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ؛ [نخستین آفریده خداوند، قلم است]»^(۳) و این آیه شریفه که می‌فرماید: «وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا؛ [و در سنت خدا، هرگز، تغییری نخواهی یافت]»^(۴) اشاره است به دوام خلق؛ همان طوری که

[۱] این منابع را ملاحظه فرمایید: ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه: محمد خواجوی، صص ۴۴۳ و ۴۴۴؛ فخر رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، ۵۲۹ تا ۵۳۵]

[۲] ۱. ابن ابی جمهور الاحسایی، عوالی اللثالی، قم: مطبعة سیدالشهداء، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۹۹؛ ۲. المحقق الداماد، الرواضح السماویة، قم: مکتبة آیت الله العظمی مرعشی نجفی، ۱۴۰۵ هـ.ق، ص ۲۰۲]

[۳] متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۷۴۶، ح ۱۵۲۲۳ و ۱۵۲۲۴]

[۴] احزاب/ ۳۳ / ۶۲]

آیه مبارکه: ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾ [وهرگز برای سنت خدا، دگرگونی نخواهی یافت] ^(۱) اشاره است به دوام امر؛ ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [یگوا! همه از جانب خداست] ^(۲).

تمام سلسله وجود، از سبب و مسبب، صادر از اوست. پس وقتی که ما گفتیم این فعل صادر از حق است به واسطه سببی؛ چون سبب هم از اوست پس نقصی به فاعل مطلق بودن حق، وارد نخواهد شد؛ بلکه تمام، صادر از اوست و به واسطه اوست و بازگشت همه به سوی اوست و جایز نیست مقدم داشتن آنچه که مؤخر است و یا تأخیر آنچه که مقدم است. اوست که هم مقدم است و هم مؤخر: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ [اوست اول و آخر] ^(۳) و لکن موجود اول، اشرف است، و چون تنزل کند و روی به پستی نهد، از اشرف به اخس، منتهی می‌گردد. چون همان طوری که گفتیم صادر اول عقل است؛ پس از آن نفس است؛ بعد از آن اجرام سماوی است؛ سپس مواد عناصر اریعه است و صور آنها؛ گرچه مواد عناصر، مشترک است و لکن صور آنها مختلف است. این بود سلسله نزول که منتهی می‌گردد به هیولا که اخس موجودات است باز از ادنی ترقی می‌کند و از اخس به سوی اشرف حرکت می‌نماید ^(۴)، تا برسد به مرتبه‌ای که موازی و مواجه می‌شود با درجه عقل اول. اکنون معلوم شد که اوست مبدأ و به سوی اوست معاد.

آیه وافی هدایت، شاهد مدعا است: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می‌گردیم] ^(۵).

(۲) نساء/ ۴/ ۷۸.

(۱) فاطر/ ۳۵/ ۴۳.

(۳) حدید/ ۵۷/ ۳.

(۴) برای این مطلب می‌توان این آیات را به عنوان شاهد مثال، آورد: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَلَهُمْ أَجْرٌ غَمِيمٌ مَسْمُونٌ؛ به راستی، انسان را در نیکوترین اعتدال آفریدیم * سپس او را به پست‌ترین (مراتب) پستی باز گردانیدیم * مگر کسانی که ایمان آورده و کارهای شایسته کرده‌اند که پاداشی بی‌منت خواهند داشت [نبین/ ۹۵/ ۶۴].

(۵) بقره/ ۲/ ۱۵۶.

سخن در قضا و قدر است به طور اختصار

[در اثبات این نکته که این نظام آفرینش، بهترین شکل آن است]

پس از اینکه شناختی حق تعالی یکی است و غیر متغیر؛ و همچنین شناختی صفات او را و دانستی که برای او علت غایی نیست؛ اکنون شایسته است بشناسی قضای حق تعالی را و آن عبارت است از: علم او که محیط است به تمام معلومات از مبدعات و مکونات. و همچنین سزاوار است بدانی قدر او را که عبارت است از ایجاب اسباب برای مسببات، به طوری که هر گاه یافت شد سبب، پدید می آید مسبب. و به واسطه ذکر سبب و مسبب و تفصیل آن واضح می شود و ثابت می گردد حکمت الهی در وجود موجودات، که پدید آمده اند بر کامل ترین وجهی و نیکوترین خلقی که ما فوق آن متصور نیست؛ زیرا آنچه که شایسته و در خور استعداد آنهاست، در واقع و نفس الامر، تخلف از آن نشده؛ چه، اگر بهتر از آن، ممکن بود به همان قسم، موجود می شدند^(۱).

[فلسفه ضرور در جهان هستی]^(۲)

و بدان که این ضروری که در بعضی از موجودات دیده می شود، هر چند حصول آن بر سبیل وجوب و لزوم است و لکن خالی از حکمت تامه نیست. چه، که قوام

[۱] به تعبیر زیبایی حکیم نظامی گنجه ای:

به زمین نتوان رقم کشیدن

در عالم عالم آفریدن

(حکیم نظامی گنجه ای، کلیات خمس، ص ۴۲۷).

که به زان نیارد خورد در شمار

چنان بر کشیدی وستی نگار

(همان، ص ۸۳۸)

[۲] در باره ضرور و جایگاه آن در آفرینش، به این منابع بنگرید: ۱. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، صص ۳۲۰ تا ۳۳۳؛ ۲. ابن سینا، النجاة، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹، چاپ دوم، صص ۶۶۸ تا ۶۸۱؛ ۳. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن زاده آملی، ص ۴۲۸ تا ۴۵۹؛ ۴. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه جوی، صص ۳۸۵ تا ۳۹۲؛ ۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأمصار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر مقصود محمدی، ج ۷، صص ۸۴ تا ۱۲۶؛ ۶. فخر رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق: محمد المعتمد بالله البغدادی، ج ۲، صص ۵۴۷ تا ۵۵۱]

عالم به آنهاست، و اگر نبود به واسطه آن حکمت، یافت نمی شدند این شرور؛ زیرا که خیرات، مبادی شرور می باشند به واسطه آنکه هنگام استیفاء خیرات و انتهاء آنها، بسا هست که شرور ظاهر می گردند و بسا به همان حالت خفا باقی می مانند. این سخن در حق یک چیز است. و لکن در مصادر امور، به واسطه منافرات و منافیات، بسا هست شروری یافت می شود؛ و لکن نسبت به وجود که خیر محض است بسیار نادر است.

و بدان که نسبت شرور را به وجود، که مبدأ خیرات است نمی توان داد؛ بلکه باید آنها به اشخاص و طبایع و زمان نسبت داده شوند. باز به جهت وضوح این مطلب می گوییم: هرگاه نقصی در احاد نوعی پدید آید، این نقصان به واسطه ضعف و قصور در قابل است، و گرنه در مبدأ فیاض، منع و بخلی نیست؛ بلکه فیض نسبت به تمام موجودات عام است. پس آنچه را که ضعفاء العقول و مردمان ابله توهم نموده و نسبت آن را به فعل حق داده اند غلط محض است؛ زیرا که افعال حق، نتیجه صفات اوست و صفاتش که عین ذاتش می باشد منشأ خیرات است و منبع کمالات. پس اگر برای افعال حق علتی باشد، چون منشأ افعال، صفات است، لازم می آید که علت برای صفات او باشد و این مطلب باعث می شود که ذات حق مرکب باشد، و حال آنکه ما از پیش گفتیم که ذات حق، بسیط است و ترکیب در او روا نیست.

اکنون معلوم شد آنچه را که شایسته هر موجودی است به او عطاء گردیده و از کمالات لائق، به او دریغ نشده است؛ زیرا که عدل خدای تعالی، فضل است و فضل او عدل؛ و نه برای حکمش مانعی و نه برای قضایش عایقی^(۱). و لکن در نسبت دادن خیر و شر به خدای تعالی باید دقت نمود و بیشتر سخن گفت تا مورد بحث کوتاه نظران واقع نشود.

(۱) چنانچه از سالار شهیدان امام حسین علیه السلام در دعای عرفه آمده است: «الحمد لله الذي ليس لقضائه دافع؛ ستایش از آن خدایی است که چیزی مانع قضای او نیست.»

[پدیده‌های عالم، سه دسته‌اند: خیر محض، شر محض، خیر از جهتی

و شر از جهت دیگر]

این است که می‌گوییم: کلیه معلومات به تقسیم اولیه از سه قسم خارج نیست: یا خیر محض است یا شر محض یا اینکه خیر است از جهتی و شر است از جهت دیگری. این قسم سوم، یا آن است که خیر او غالب است و یا شر آن و یا خیر و شر در او مساوی است. وجوه محتمله در این مورد از این پنج قسم خارج نیست. اما خیر مطلق، مثال وجود باری تعالی و عقول فعاله که منشأ خیرات و منبع برکات می‌باشند.

و اما شر غالب و مساوی یافت نشده، به علت آنکه احتمال شر کثیر برای خیر قلیل، خود شر کثیر است.

و اما شر مطلق که ممتنع الوجود است، حکمت الهی اقتضاء نمی‌کند ایجاد او را؛ و لکن خیر غالب، سنت و حکمت حق، ایجاب می‌کند وجود او را، و شایسته مقام جواد مطلق نیست که اهمال در آن روا دارد، زیرا که نتیجه علم سابق الهی است به نظام کل موجودات بر وجه تام و تمامیت؛ و ایجاد آن لازمه عالم وجود است. به علاوه تحمل شر قلیل به جهت حصول خیر کثیر، خود خیر کثیر است^(۱). این قسم پنجم از وجوه محتمله، مقابل قسم دوم است.

(۱) شیخ محمود شبستری در این باره نیکو سروده است:

از حکیم ای عزیز بد ناید	هر چه او کرد آن چنان باید
شر اندک ز بهر خیر کثیر	خیر بسیار دان تو در تدبیر
گفت بابا فرج که بد خود نیست	و آنچه بد دیده‌ای تو آن بد نیست
احمقی دید کافری قتال	کرد از خیر او ز بیر سؤال
گفت: هست اندر او دو خیر نهان	که نمی‌دانی و ندانم آن
قتلش غازی است در ره دین	باز مقتول او شهید گزین
نظر پاک این چنین بیند	نسازنین جمله نازنین بیند

شیخ محمود شبستری، مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد موحد، تهران: طهوری، ۱۳۷۱، چاپ دوم، صص ۱۹۸-۱۹۹.

[در بیان این نکته که از خداوند، تنها، خیر صادر می‌شود و پس]

پس هرگاه، نسبت شر، به واجب داده شود آن را باید حمل بر عموم کرد؛ مثل این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾؛ [خدا آفریدگار هر چیزی است]؛^(۱) و این آیه که می‌فرماید: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾؛ [و خداوند، شما و آنچه را که بر می‌سازید را آفریده است]؛^(۲) و لکن هرگاه نسبت خیر به او داده شود به طریق خصوص است؛ مثال این آیه مبارکه: ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾؛ [همه خوبیها به دست توست، و تو بر هر چیز توانایی]؛^(۳) و یا این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾؛ [خدا برای شما آسانی می‌خواهد و برای شما دشواری نمی‌خواهد]؛^(۴) زیرا که خدای تعالی افاضه‌کننده خیرات است و نازل‌کننده برکات. پس مقصود بالذات، خیر است و لکن شر، مقصود بالعرض و به قصد دوم است؛ و منظور از قصد هم در این مورد آن قصد و اختیاری که از موجبات کمال و مخصصات زمان می‌باشد نیست؛ زیرا که این نحو از قصد و اختیار، در حق خدای تعالی محال است؛ به واسطه آنکه از پیش گفتیم که فیضان خیر از او بر سبیل لزوم است و لازمه این لزوم آن است که برای او مقابلی باشد که آن، اثر است برای فیض حق؛ مثل آن از محسوسات، مثل نور است برای آفتاب، و یا سایه است برای انسان. اوست موجود مطلق؛ و از اوست آنچه که بدون واسطه پدید آمده که عبارت باشد از عقل اول؛ که وجودش، ابداعی است. پس از آن، عقول فعاله و نفوس فلکیه است. و این سلوک عقلی که از مبدأ اول، شروع می‌شود، نسبت به آن اثری که به عقل اول و یا معلول نخستین، تعبیر گردیده، موسوم است به قصد اول به واسطه ضرورت بودن ترتیب به غیر واسطه. این است آن خیر محضی که شائبه شر در آن متصور نیست که در لسان شرع به قضاء الهی تعبیر شده است؛ به جهت آنکه این، حکمی است ثابت و مستمر و بر سنن واحد؛

[۱] زمر/۳۹/۶۲]

[۲] صافات/۳۷/۹۶]

[۳] آل عمران/۳/۲۶]

[۴] بقره/۲/۱۸۵]

و به همین ترتیب است آنچه که از عقول که تالی عقل اول، صادر می‌گردد. و لکن آنچه که دور است از منبع فیض و قبول امر، گرچه خیر در او غالب است به واسطه دخولش در حیطه وجود، و لکن آن خیر غالب، زمانی که زیاد شد مبادی او، و متباین گردید اسبابش، لازم می‌آید بر سبیل تصادف، اندک شری؛ و به واسطه لزومش، در ابتدا همچو تصور می‌شود که مقصود به قصد اول است؛ و حال آنکه چنین نیست بلکه مقصود به قصد ثانی است، به جهت امتیاز او و سایر معلولاتی که از عقل اول صادر می‌شود. همین است معنای قدر و آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُوراً﴾ ﴿لِنُخْطِیَ بِهِ بَلْدَةً مِّنَّا وَنُسْقِیَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَاماً وَأَنَاسِیَ کَثِیراً﴾ [و از آسمان، آبی پاک فرستادیم * تا به وسیله آن، سرزمین پرمرده را زنده گردانیم؛ و آن را به آنچه خلق کرده‌ایم - از دامها و انسانهای بسیار - بنوشانیم] ﴿(۱)﴾.

ناظر به این مسأله مفاد این آیه شریفه است که: آنچه که در عالم وجود است از انسان و حیوان و نبات، بقاء آن بدون آب، ممکن نیست^(۲)؛ و حال آنکه اگر عابدی در آن واقع شود، غرق می‌گردد^(۳) و همچنین آتش که مصالح آن معین است و منافع آن برای عالم وجود، مسلم؛ با آنکه هر چه به او نزدیک شود می‌سوزاند^(۴). پس معلوم شد، خیر است که مقصود بالذات است و منظور به قصد اول؛ و لکن دخول شر بالعرض و به قصد ثانی؛ هر چند تمام به قدر حق است^(۵).

(۱) فرقان/ ۲۵ / ۴۸ و ۴۹.

(۲) اشاره است به آیه شریفه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَیْءٍ حَیٍّ﴾ و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم [انبیاء/ ۲۱ / ۳۰].


(۳) یعنی با آنکه آب، آن همه فایده دارد و وجودش خیر است، سبب غرق آدمی نیز می‌شود، گرچه انسان عابدی باشد. (۴) نگاه شود به: ابن سینا، النجاة: ص ۶۸۰.

(۵) تمام شد بحمدالله ترجمه رساله هر شبه و لکن چون مسأله قدر از مسائل صعبه و مطالب مشکله است، ما برای توضیح و تشریح آنکه خوانندگان، بیشتر و بهتر استفاده نمایند رساله سِر القدر حضرت شیخ را هم ترجمه نموده و ضمیمه آن ساختیم، الحمدلله اولاً و آخراً.

اقسام نفوس



ترجمہ
ضیاء الدین دہلی



بسم الله الرحمن الرحيم

این رساله که به رساله شانزده فصل و رساله نفس و رساله ماهیت نفس مشهور است ترجمه‌ای است از کتاب المعاد الأصغر که در غالب نسخ موجود متن فارسی آن نیز به ابن سینا نسبت داده شده است^(۱). از این رساله نسخ متعدد در کتابخانه‌های ایران و خارج از ایران موجود است و دوبار در ایران به دست استادان محترم آقای محمود شهابی (۱۳۱۵) و آقای دکتر موسی عمید (۱۳۳۱) به طبع رسیده است.

اگر چه ترجمه فارسی این رساله را به شیخ نسبت داده‌اند لیکن نه تنها این ترجمه از شیخ نیست بلکه مترجم آن هم هر که بوده ترجمه‌ای ناساز و در پاره‌ای موارد بد، از کتاب موسوم به المعاد الأصغر یا رساله فی النفس الناطقة یا رساله النفس الفلکی کرده است. انشاء این کتاب و لهجه بیان و کلماتی که در آن به کار رفته است در بسیاری از موارد به انشاء اوایل قرن پنجم و زبان شیخ در دانشنامه و حتی زبان شاگرد او در ترجمه و شرح فارسی حلی بن یقظان، مانده نیست.

میان نسخ مختلفی که از این کتاب موجود است اختلاف عجیب مشاهده می‌شود حتی در آغاز و انجام آنها. از جمله نسخ قدیم این رساله یکی نسخه‌ای است که در مجموعه شماره ۵۴۲۶ کتابخانه فاتح استانبول موجود و تاریخ استنساخ آن ۷۲۶ است. این نسخه را استاد فاضل آقای عباس اقبال آشتیانی عکس برداری

۱. برای کسب اطلاعات کافی در باب این رساله رجوع شود به مقدمه رساله نفس چاپ انجمن آثار ملی به تصحیح استاد دانشمند آقای دکتر موسی عمید و به فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا تألیف آقای دکتر یحیی مهدوی استاد فاضل دانشگاه صصی ۲۴۴ - ۲۴۷.

کرده و در اختیار دانشگاه تهران گذاشته‌اند و ما اینک، عین آن را با اصلاحات مختصری که در حواشی صفحات نموده شده است به طبع می‌رسانیم، نه از آن بابت که کار تازه‌ای کرده باشیم بلکه از آن جهت که یک نسخه از این رساله را که در خارج از ایران است به تمامی و بی‌اختلاف با اصل در دسترس اهل تحقیق بگذاریم تا شاید روزی به کارشان آید و به همین سبب در این طبع از مقابله چند نسخه و انتخاب صورت اصح از میان نسخ مختلف و افزایش یا نقصان مواضع در متن و توضیحات مفصل در حواشی و نظایر این امور خودداری کردیم زیرا با وجود دو چاپ مذکور از این رساله، این کار ما زاید و بی‌حاصل بود.

رسم الخط کتاب جز در موارد معدودی که خواندن را دشوار می‌کرد، نگاه داشته شده و تصرفی در آن به کار نرفته است تا حتی المقدور نمونه‌ای کامل و دست نخورده از نسخه اصل در دست خواننده گرامی باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

اللَّهُمَّ وَفَّقْ وَيَسِّرْ وَاخْتِمْ بِالْخَيْرِ. حمد بی پایان و ستایش بی کران مر خدای را جلّ جلاله که نگارنده سپهر است و فروزنده ماه و مهر، و درود و تحیات بر روان مطهر و مقدس سید المرسلین و امام المتقین و قائد الغر المحجلین ﷺ و بر یاران و اتباع و اشیاع او باد.

[فصل اول]

در بیان حدّ نفس]

اما بعد چنین گوید ابوعلی سینا رحمه الله در اقسام نفوس، و آن چهار است: ملکی است^(۱) و حیوانی و نباتی و طبیعی. اما «ملکی»^(۲) آن است که قصد او سوی یک چیز باشد [به قصد و اختیار] لا جرم فعل او یک صنف^(۳) افتد و آن را «نفس ملکی» خوانند؛ «حیوانی» آن است که قصدهای او بسیار است و اختیارات مختلف افتد و این را «نفس حیوانی» خوانند؛ و «طبیعی» آن است که فعل او بر یک جهت باشد بی اختیار و این را «نفس طبیعی» خوانند؛ و «نباتی» آن است که فعل او به جهات مختلف باشد، هم بی اختیار، این را «نفس نباتی» خوانند. و این هر سه قسم اگر چه شرکت [دارند] در نام [و لکن هر] سه را حدّ راست نتوان کرد، برای آنکه گوییم:

۱. در اصل فلکی است.

۲. در اصل فلکی.

۳. در اصل صفت.

نفس، قوتی است که فعل کند، باید که هر قوت که فعل کند نفس باشد و نه چنین است. و اگر گوییم که: نفس، قوتی است که فعل کند به قصد و اختیار کند، نفس نباتی از این حد بیرون افتد و اگر گوییم: که نفس، قوتی است که افعال متقابل و مختلف کند، نفس ملکی^(۱) بیرون افتد. پس طریق دیگر سیر کنیم تا از این خلل سلامت یابیم. و این قوتها را جز از طریق افعال نتوان شناختن. و افعال این قوتها یا [به] جسم بود یا اندر جسم، پس جسم در این تحدید افتد به ضرورت. و این چیزی را که نفس خوانیم شاید که او را قوت خوانند و شاید که او را صورت خوانند و شاید که او را کمال خوانند و این هر سه نام او را به سبب اضافت است به چیز دیگر. اما آنکه قوتش خوانند به حکم آن است که: از او فعل در وجود آید و اما آنکه صورتش خوانند به حکم آن است که به سبب او مادی به فعل در وجود می آید و اما آنکه کمالش خوانند به حکم آن است که معنای جنس [به] وجود او نوع می شود. ولیکن اگر ما می خواهیم که حد نفس^(۲) کنیم، «کمال»، اولی تر در حد او از معنای دیگر، برای آنکه نام قوت که بر نفس افتد از دو جهت افتد یکی از جهت فعلی که از او آید و دیگر از جهت انفعال^(۳) که در او پدید آید، و نفس مردم، هم قوت فعل دارد و آن قوت تحریک است و هم قوت انفعال و آن قوت ادراک است، و نام قوت بر هر دو بر سبیل اشتراک افتد. و اگر بر یک وجه استعمال کنیم یک قسم بیرون افتد و حد ناقص باشد. و اما نام صورت از آن جهت افتد که جسم ماده باشد این صورت را، و این معنا در حق تحدید^(۴) فساد کند چنانکه پیدا کرده ایم در کتاب برهان. پس لفظ کمال اولی تر که در حد او به کار داریم و گوییم که: نفس، کمال اول است بر جسم را، ولیکن نه کمال هر جسم، چون جسم سریر و درکه^(۵) از صناعت به وجود آید. پس کمال جسم طبیعی باشد و نه هر جسم طبیعی که باشد. شاید که نفس بدان پیوندد،

۱. در اصلی ملکی.

۲. در اصل تعیین.

۳. در اصل افعال.

۴. در اصل در حد تجدید.

۵. که کند.

چون آب، و آتش و دیگر عناصر؛ پس کمال جسمی باشد طبیعی که آن جسم آلت نفس باشد در افعال خویش. پس حد نفس آن است که: او کمال اول است مر جسم طبیعی آلی را آغنی که آن جسم طبیعی آلت وی باشد در افعالی که از او پدید آید. پس حد نفس به درستی این است.

فصل دوم

در بیان قوت‌های نفس

قوت‌های نفسانی به قسمت اول به سه قسمت منقسم می‌شوند:

یکی «نفس نباتی» و او کمال اول است مر جسم طبیعی [آلی] را. لکن از آن جهت که از آن جسم مثل او پدید آید او را «قوت تولید»^(۱) خوانند؛ و از آن جهت که جسم خویش را زیادت کند به غذا او را «قوت نمو» خوانند؛ و از آن جهت که غذا و قوت به جسم خویش دهد او را «قوت غاذیه» خوانند. و غذا جسمی^(۲) بود که مانند آن جسم شود که غذای وی باشد بر آن قدر که از آن جسم تحلیل افتد، زیادت از آن یا کم از آن یا برابر آن.

دیگر «نفس حیوانی» است و او کمال اول است مر جسم طبیعی [آلی] را از آن جهت که جزئیات را دریابد و جسم خویش را بجنباند به ارادت.

سوم «نفس انسانی» است و او کمال اول است مر جسم طبیعی [آلی] را از آن جهت که فعل او به اختیار عقل کند، و رأیهای کلی استنباط کند، و صناعت‌ها را اختیار کند و معقولات کلی را دریابد. و نفس نباتی را سه قوت است: یک «غاذیه» و فعل این قوت آن است که جسم دیگر را به طریق استحالت، متشابه جسم خویش کند بدل آن چیزی که از او تحلیل افتد. دوم «قوت منمیه» است و فعل این قوت آن است که جسم خویش را زیادت کند به غذا، زیادت متناسب در جهات طولانی

۱. در اصل او را تولید.

۲. در این جسم.

و عرضانی و عمقانی تا به غایت کمال رسد. سوم «قوت مولده» است و فعل این قوت آن است که از جسم خویش چیزی بستاند که مانند وی باشد به قوت و در آن افعال انجام دهد، از تغییر و تمیز تا مثل او شود به فعل.

و مر نفس حیوانی را به قسمت اول دو قسم است: یکی آن است که از او جنبانیدن آید و آن را «محرکه» خوانند. دوم آن است که از او دریافتن آید و آن را «مدرکه» خوانند. اما «محرکه» به دو قسم است: یکی به جنبانیدن از آن جهت که جنبش جسم از او پدید آید و این قسم را «قوت شوقی» خوانند، و او قوتی است که هر آن گاه که در خیال صورتی آید که آن صورت را طلب باید کردن^(۱) یا از آن صورت بپاید گریختن، آن قوت دیگر را که یادش کنیم به جنبش آرد. و این قوت به دو قسم منقسم می شود یکی [را] «قوت شهوت» خوانند و او قوتی است که از او جنبانیدن آید نزدیک چیزهای نافع، طلب لذت را؛ دیگر را «قوت غضب» خوانند و او قوتی است که از او جنبانیدن آید سوی چیزها مضر، طلب غلبه را.

و اما قسم دیگر آن است که از او قوت محرکه پدید آید در اعصاب و عضلات، و اعضای مرکب است و اعضا را به جنبانند.

و اما قوت مدرکه به دو قسم منقسم می شود: یکی را دریافتن وی از بیرون باشد، یکی را دریافتن وی از درون. اما آنچه در یافتن وی از بیرون باشد حواس پنجگانه یا هشتگانه بود و از آن جمله یکی «قوت بصر» است و او قوتی است مرکب در عصب مجوف که حال وی در علم تشریح معلوم شود، و ادراک کند صورتی را که در رطوبت جلدی افتد. دوم «قوت سمع» است و او قوتی است مرکب در عصب متفرق در سطحی که اندرون گوش است، و ادراک کند مر صوتی را که آنجا رسد از موج هوا. سوم «قوت شم» است و او قوتی است مرکب در دو جسم که از مقدم دماغ بیرون آید مانند دو سر پستان، و دریابد رایحه را^(۲) که در هوا پدید آید چون به

۱. در اصل تا.

۲. در اصل آنچه را.

وی رسد. چهارم «قوت ذوق» است و او قوتی است مرکب در عصبی که بروی زبان گسترانیده است، و دریابد طعم‌های اجسامی را که بوی رسد. پنجم «قوت لمس» است و او قوتی است مرکب در اعصاب جمله پوست و گوشت بدن، و دریابد کیفیات اجسام را چون به وی رسد. یکی از آن جمله آن است که تمیز کند در تضادی که میان گرمی و سردی است؛ دوم آنکه تمیز کند در تضادی که میان تری و خشکی است. سیم آنکه حکم کند میان آنکه صلب است [و لَین است]؛ و این چهارم حکم کند در تضادی که میان خشونت و املسی است.

اما قوتها که ادراک آن از باطن است بعضی از آن، ادراک صور محسوس کند؛ بعضی از آن ادراک معنای محسوس، و بعضی ادراک کند و در آنچه ادراک کند فعل کند و بعضی نکند و بعضی ادراک اول کند و بعضی ادراک ثانی کند. و فرق میان ادراک صورت و ادراک معنا آن است که: صورت را حس ظاهر دریابد [و نفس نیز دریابد] از حس ظاهر، چون صورت گرگ که گوسفند او را به حس ظاهر دریابد، وی^(۱) هم دریابد. و معنا آن باشد که نفس دریابد و حس ظاهر را در آن نصیبی نبود چون معنایی که در گرگ است که واجب کند که گوسفند از وی بگریزد. و فرق میان ادراک بالفعل و بی فعل آن است که بعضی قوت‌های باطن ادراک کند و ترکیب کند صور و معانی^(۲) را با یکدیگر و تفصیل کند از یکدیگر و بعضی ادراک کند و در آنچه دریابد^(۳) این فعل نکند^(۴). و فرق میان [ادراک] اول و میان ادراک ثانی آن است که ادراک اول رسیدن صورت است به قوت مدرکه از نفس خویش نه از قوت دیگر، و ادراک ثانی رسیدن است به قوت مدرکه از قوت و ادراک دیگر. و از جمله قوت‌های باطن، بنطاسیاست که آن را «حس مشترک» خوانند؛ و این قوت است که در تجویف اول دماغ مرکب است و صورتهایی که اندر حواس ظاهر آید همه در این قوت^(۵)

۱. یعنی نفس.

۲. در اصل صورت معانی.

۳. در اصل یابد

۴. در اصل کند.

۵. در اصل وقت.

مجتمع شوند.

و از جمله این قوتها قوتی است که آن را «مصوره» خوانند و او قوتی است مرکب در آخر تجویف اول از دماغ که حفظ آن صورنها کند که در حس مشترک باشد. این حال را از آن اعتبار کن که آب شکل قبول کند و حفظ شکل قبول نکند. و این جمله قوتی است که او را متخیله و مفکره نیز خوانندش، مرکب است در تجویف اوسط از دماغ و فعلش ترکیب و تفصیل صور^(۱) و معانی است. و بعد از آن «قوت متوهمه» است و او مرکب است در آخر تجویف اوسط از دماغ، ادراک کند معانی نامحسوس را و لکن نامحسوسات چون معنای منفرد^(۲) که گوسفند از گرگ دریابد. و بعد از این قوتی است که او را «حافظه» خوانند و او مرکب است در آخر تجویف آخر از دماغ، و حفظ معانی کند که قوت وهمی دریابد و این جمله قوتهای نفس حیوانی است، اما نفس انسانی که او را نفس ناطقه خوانند قوتهای او بر دو قسمت است: یکی «قوت عامله» و دیگر «قوت عالمه». و هر دو را عقل خوانند بر سبیل اشتراک. و قوت عامله آن است که او را عقل عملی خوانند و اخلاق نیک و بد از و آید؛ و از او آید استنباط^(۳) صناعت، و هر آن گه که او قاهر باشد بر قوت شهوت و غضب و دیگر قوتهای بد غلبه کند، و از او اخلاق نیکو آید. و اما «قوت عالمه» آن است که او را عقل نظری خوانند و از او ادراک صور و معانی عقل آید، و کلیات را دریابد و او [را] مراتب است از جهت ادراک این معانی: یکی اندر آن وقت که خالی گردد از همه معقولات و آن را «عقل هیولانی» خوانند، و چون اولیات را دریابد آن را «عقل بالملکه» خوانند. و اولیات چون قول قائل است که: کل، غیر از جزء بود و هیچ واسطه نباشد میان سبب [و ایجاب]. سوم، چون معقولات را دریابد و از او ملکه شود اندر آن وقت که مطالعه معقولات بکند، آن را «عقل بالفعل» گویند، و اندر آن

۲. در اصل متفکر.

۱. در اصل تفصیل صورت.

۳. در اصل انبساط.

وقت که مطالعه کند و مشاهده معقولات نماید، آن را «عقل مستفاد» خوانند. پس چون نفس مردم بدین غایت رسیده باشد در علم، و اخلاق بر جهت فضیلت باشد^(۱)، این غایت تعالی^(۲) نفس مردم است، و در این غایت نفس، مردم در رتبت ملک باشد، بدان سبب که او جوهری است عقلی؛ چنانکه درست کرده آید. و این جوهر دو روی دارد یکی سوی به عقل فعال و آن عقل نظری است و از آنجا کند اقتباس علم را، و یکی سوی به بدن دارد و آن عقل عملی است، و بدین قوت کند تصرف بدن را. و هرگاه که نفس مردم از جهت عقل نظری [در] معقولات مطالع باشد و از عقل عملی بر قوتهای بدن قاهر باشد^(۳)، او را مانندگی به عقل فعال و به ملک بیشتر باشد که به حیوانات این عالم، و در قوت بشر بیرون از این، غایتی نیست، و توکل بر بلوغ این غایت بر توفیق و هدایت واجب الوجود [است]، تعالی و تقدس. و الله اعلم.

فصل سوم

در سبب اختلاف احوال قوت ادراک نفس مردم

در یافتن و ادراکی که باشد به وجود^(۴) صورت مدرک باشد بر مدرک، اگر صورت، تعلق به مادت دارد حاجت باشد به تجرید، و لکن اصناف تجرید مختلف است، بعضی تمامتر است بعضی ناقصتر؛ مثلاً چون ادراک حسی باشد قوت حس تجرید تمام نتواند کرد، به حکم آنکه قوت حس مر محسوس را در نیابد الا به نسبتی خاص، چه، اگر مادت حاضر باشد دریابد و اگر غایب باشد در نیابد. و اگر ادراک خیالی باشد، تجرید بیشتر باشد برای آنکه خیال^(۵) ادراک صور تواند کرد اگر چه شخص غایب باشد [و] چون در خیال آید با مقدار محدود باشد و بالون و وضع،

۱. و. ۲. در اصل فعلی.

۳. و. ۴. بر خود.

۵. خیالی.

مخصوص. و این معانی همه از لواحق مادّت است. پس صورت خیالی اگر [چه] مجرد است از مادّت اما مجرد نیست. و بعد از آن «قوت و هم» است که چیزها دریابد مجرد از مادّت^(۱) و لواحق مادّت، اگر چه مخصوص باشد به صورتی از مادّت، چون عداوت از گرگ. و بعد از این «قوت عقلی» است که چیزها دریابد که مجرد باشد از مادّت، تجربیدی به کمال، چون انسان کلی. پس فرق باشد میان حاکم حسی در ادراک و حاکم خیالی و حاکم وهمی و حاکم عقلی در مراتب تجربیدات^(۲) چنانکه یاد کرده شد.

فصل چهارم

در بیان آن قوت که صورت چیزی دریابد که آن دریافت او را جز به

آلت نتواند بود

هر قوت^(۳) که ادراک صورت چیزی کند آن قوت جسمانی باشد، و حال قوت حسی ظاهر است برای آنکه حس، محسوسات را آن وقت دریابد که حاضر باشد بیش حس، و سبب حضور و غیبت در حق جسم یا در معنای جسمانی با جسم تواند بود؛ چه، اگر قوت حسی در جسم نبود، او را با جسم هیچ نسبت نبود، از حضور و غیبت؛ پس معلوم شد که حسی جسمانی باشد. و اما قوت خیالی اگر چه صورت غایب دریابد و لکن با لواحق مادّت دریابد، برای آنکه صورت خیالی مثلاً صورت زید^(۴) با مقدار محدود و مخصوص و لون معین در خیال باشد و جانب یمین وی در جانبی از خیال باشد و جانب یسار وی در جانب دیگر از خیال؛ و این اختلاف هر^(۵) دو جانب دریافتن خیال را خالی^(۶) نباشد از دو قسم: اما [یا]^(۷) به

۱. سه چهار سطر اخیر در متن درهم ریخته و مغشوش است.

۲. در اصل تجربید است.

۳. در اصل دقت.

۴. در اصل زید.

۵. در اصل زید.

۶. در اصل ما اما.

۷. در اصل خیالی.

سبب آن باشد که این هر دو جانب، از بیرون مخالف یکدیگرند و اما [یا] این هر دو جانب در جزئی از قوت خیال می افتد مخالف یکدیگر؛ و قسم اول محال است برای آنکه بسیار صورت خیال می افتد مخالف یکدیگر و قسم دوم محال است برای آنکه بسیار صورت خیال باشد که او را از بیرون مثال نباشد؛ و اندر خیال حال او^(۱) در اختلاف جوانب هم چنین باشد. پس معلوم شد که این اختلاف از جهت اختلاف [اجزای قوت خیالی است و هر قوت که اختلاف] اجزاء دارد پس او جز^(۲) جسمانی نباشد. برهان دیگر معلوم است مرعقلا را که ما توانیم تخیل صورتی کردن که وقتی بزرگتر باشد و وقتی خردتر و این بزرگی و خردی در حق صورت چیزی تواند بود در خیال، و این ممکن نبود الا که صورت وقتی در جزئی باشد از خیال خردتر و وقتی در جزئی بزرگتر؛ و این جزء در قوت جسمانی نتواند بود. برهان دیگر ظاهر است که ما سپیدی و سیاهی در یک جزء از جسم، تخیل توانیم کرد بلکه در دو جزء از جسم توانیم کرد و اگر این تخیل به وقتی بودی که وی را جزء نبود و نیز برای انقسام نبود هر دو حال یکسان بودی. پس معلوم شد که ادراک خیالی به قوت جسمانی باشد^(۳).

و اما قوت وهم معلوم است که هر چه دریابد با صورت جزئی^(۴) چیزی دریابد پس قوت وهم چون قوت خیال^(۵) جسمانی نبود.

فصل پنجم

در ذکر قوتی که صورت کلی^(۶) دریابد

و آن دریافت به آلت جسمانی نباشد و او را البته در فصول پیشین پیدا کرده ایم که نفس مردم تصور معقولات کند و ادراک کلیات، اکنون گوییم: هر جوهر که تصور

۱. در اصل او را.

۲. در اصل آخر دارد پس او جو.

۳. در اصل دریابد.

۴. در اصل صواب چیزی.

۵. در اصل خیالی.

معقولات کند و محل معقولات باشد آن جوهر جسم نباشد و نه قوتی در جسم، برای آنکه اگر محل معقولات، جسم باشد از دو قسم خالی نباشد: یا وجود معقولات در طرفی باشد از جسم نامنقسم^(۱) یا در جزئی باشد منقسم. اگر در طرفی نامنقسم بود آن طرف به ضرورت نقطه باشد پس اگر در آن نقطه وجود صورت عقلی بود و در خط نباشد نقطه را وجود بود منفرد از خط، و خط متناهی باشد به نقطه دیگری که حال او هم چنین باشد. پس خط مؤلف باشد از نقطه‌های مماس به یکدیگر، و آن محال است؛ چنان که در مواضع دیگر درست شده است. و اگر در جزئی باشد منقسم پس صورت معقول منقسم شود و [حال آنکه] صورت معقول چون جسم پذیرای^(۲) انقسام و مقدار نیست. و اگر منقسم شود قسمت او معنوی باشد [و] آن انقسام به اجناس و فصول نامتناهی باشد. پس واجب آید که در هر معقول اجناس و فصول نامتناهی بود. و درست شده است که اجناس و فصول نامتناهی نیست پس این قسم نیز محال است، و اگر چنین باشد^(۳) و این انقسام موقوف نباشد فرض انقسام عقلی که به نفس خویش منقسم شود^(۴) به اجناس و فصول بی‌نهایت به فعل، این محال است. برهان دیگر: اگر صورت احدی در جسم منقسم بودی منقسم شدی با انقسام محل به ضرورت، پس اجزای این صورت که اندر جسم منقسم است خالی^(۵) نیست از هر دو حال: یا نسبت دارد به صورت احدی بیرون یا نسبت ندارد، پس اگر نسبت ندارد، به هیچ وجه مثال این صورت بیرونی نیست، و اگر نسبت دارد، یا هر^(۶) جزئی نسبت دارد به کل صورت یا هر جزئی نسبت دارد به جزئی از آن صورت، اگر جزئی نسبت دارد به کل صورت پس هر جزئی کل صورت باشد و این محال است و اگر هر جزئی نسبت دارد به

۱. در اصل یا منقسم.

۲. در اصل بدین.

۳. است.

۴. و.

۵. هر دو.

۶. در اصل خیالی.

جزوی از صورت پس صورت احدی^(۱) بیرونی منقسم است و گفتیم که منقسم نیست. پس معلوم شد که صورت احدی معقول نامنقسم است. برهان دیگر: معلوم است قوت عقل که در مردم است تجرید صورت کند از وضع و مقدار و لون، و این تجرید یا به حسب ذات صورت باشد یا به حسب وجود آن صور[ت] اندر قوت عقل، و قسم اول محال است؛ و صورت محسوس در اعیان از این لواحق خالی نیست، پس به حسب وجود این صورت است در قوت که مجرد است از وضع و مقدار و لون و این قوت جز در عقل نباشد. برهان دیگر معلوم است که صورت معقولات که در قوت نفس انسانی است این را صورت نامتناهی است و هر قوتی که از فعل نامتناهی آید^(۲) آن قوت جسمانی نباشد والسلام.

فصل ششم

در بیان استعانت نفس به بدن؛ و شرح آن وقتی که او را حاجت نباشد
به آن استعانت و آن وقتی که از آن مستغنی باشد، و آن وقت که
بدن مانع نفس ناطقه باشد از مقصود او

چون درست شد که نفس ناطقه جوهر عقلی است و وجود او مادی نیست اکنون پیدا کنیم انتفاع به قوتهای [حیوانی که جسمانی است چگونه است]. انتفاع به قوتهای حیوانی آن است که: جزئیات محسوس از راه حواس به خیال رسد و قوت عقل را از آن، چهار چیز فایده است: یکی آنکه کلیات معقول از جزئیات محسوس مجرد کند و معانی مشترک میان جزئیات از معانی خاص جدا کند و ذاتیات را از عرضیات تمیز کند، چون آن معانی حاصل کرده باشد بعد از آن به تصرف دیگر مشغول گردد در این معقولات، و آن تصرف آن است که مناسبات میان ایشان پیدا

۱. در اصل احد.

۲. در اصل هر قوتی که از او آید فعل نامتناهی باشد ممکن.

کند از محل، و وضع، و تألیف آن با یکدیگر می‌کند. و این قسم دوم است از اقسام. پس هر چیزی از این جمله که تصدیق او به نسبت^(۱) میان موضوع^(۲) و محمول^(۳) اول باشد آن را^(۴) حاصل کند و آلت سازد اندر علوم، و معانی دیگر رها کند تا^(۵) اندر علوم معلوم شود و قسم سوم آن است که مقدمها به چیزی از محسوسات حاصل کند به معاونت معنای قیاسی چون به حس دریابد محمولی که مادام لازم باشد از موضوعی، حکم کند و گوید که [اگر] این اتفاقی بودی در همه اوقات یا در پیشین - اوقات با یکدیگر نبودندی. پس معلوم شد که این ملازمت از قوتی است که در موضوع موجود است، که از آن قوت این فعل [آید] در بیشترین اوقات، چون سقمونیا که ما حکم کنیم که^(۶) مسهل صفر است و این حکم جز از سوجب تجربه^(۷) نیست و این تجربه جز بدین طریق نیست که یاد کرده شد. چهارم اخبار تواتر که علم بدان حاصل شود از جهت آن تواتر [و] نفس عاقله^(۸) مردم به بدن استعانت کند و به قوتهای حیوانی، پس چون این مقدمات حاصل کند بعد از آن به ذات خویش رجوع کند و معقولات ثوانی و ثوالت حاصل کند، و در اغلب اوقات و افعال [از بدن] مستغنی باشد، و بسیار باشد بعد از این حال که بدن ضایع باشد و ثقل^(۹) باشد در حق نفس عاقله، و این مثال کسی باشد که او را به چهار پای حاجت آید و آلتی تا به جایی شود برای مقصود و چون آنجا رسد چهار پای و آلت همه ثقل شود بر وی و مانع شود از استمتاع^(۱۰) به مقصود. و حال نفس عاقله با قوتهای بدن برین مثال است در بدن.

- | | |
|-----------------------|----------------------|
| ۱. در اصل اوست. | ۲. در اصل موضع. |
| ۳. در اصل محمول میان. | ۴. این. |
| ۵. در اصل یا. | ۶. در اصل که از. |
| ۷. در اصل تجرید. | ۸. در اصل عاقله نفس. |
| ۹. در اصل ثقل. | ۱۰. در اصل استماع. |

فصل هفتم:

در درست کردن ثبات نفس مردم به ذات خویش و مستغنی شدن از او

بدن و آنچه بدین پیوندند

درست کردیم در فصول گذشته که معقولات که نفس انسان راست نه جسم است و نه قوت در جسم است: اکنون می‌گوییم که نفس مردم، تصور معقولات نه به آلت جسمانی کند چون قوت وهمی یا فکری، برای آنکه اگر تعقل^(۱) نفس مردم به آلت جسمانی بودی تعقل^(۲) ذات خویش نکردی و تعقل آلت هم نتوانستی کردن، برای آنکه میان او و میان ذات او آلتی نیست و میان او و میان آلتی نیست و میان او و میان آنکه عاقل ذات خویش است هم آلتی نیست، پس معلوم شد که تعقل^(۳) نفس عاقله مرآلت را، از دو وجه خالی نبود: یا به سبب وجود ذات صورت آلت است یا به سبب وجود دیگر آلت، اگر به سبب وجود ذات صورت [آلت] است واجب کنند که مادام مدرک آلت باشد و نه چنین است، و اگر [به سبب] ضرورت^(۴) دیگر است از دو حال خالی نیست: یا این صورت مثل صورت آلت است یا مخالف صورت آلت، اگر مثل صورت [آلت] است^(۵) محال بود برای آنکه صورتهای متفق در نوع، متکثر به عدد به سبب تکثر مادت باشد، و چون مادت یکی باشد دو صورت متفق در نوع را وجود نتواند بود با یکدیگر اگر صورت دیگر مخالف آن صورت باشد پس قوت نفس چگونه تعقل^(۶) صورت آلت کند. و هر صورتی که مثال او در عقل آید^(۷) مرآن صورت را عقل نباشد. پس بدین برهان معلوم شد که هر قوتی که ادراک به آلت کند، آلت خویش [را] مدرک نباشد.

برهان دیگر: معلوم است که قوتهای جسمانی چون فعل بسیار کند متصل آن را

۱. در اصل به صورت.

۲. در اصل به عقل.

۳. در اصل تعقلات.

۴. در اصل بصورت.

۵. در اصل اگر مثل صورت است.

۶. به عقل.

۷. اند.

فتور در آید و ضعف حاصل شود و چون مدرک قوی در یابد در آن وقت مدرک ضعیف در نتواند یافت، چون قوت بصر که بعد از دریافتن [ضوء آفتاب، روشنائی دیگر در نتواند یافتن و] قوت عقل بر خلاف این حال است. و همچنین در قوتهای بدن، اثر ضعف پدید آید، که چون مردم از سن نشو درگذرد و این حال بیش از چهل باشد تا چون مردم به چهل رسد قوتهای بدنی فاطر شود و قوت عقل در آن وقت، قوت گیرد. پس معلوم شد که قوت عقلی، تعقل به جسم و به مادت جسمی ندارد و اگر سائلی اعتراض کند و گوید: چون نفس مردم را در تحصیل علوم و تصور معقولات به قوتهای جسمانی حاجت نیست، چرا چون مرضی در تن پدید آید علمها در تن فراموش شود، یا چون^(۱) به پیری رسید علمها مختل شود؟ جواب گوییم: معلوم شد به برهان روشن که نفس مردم جوهری است عقلی و مجرد از مادت پس این حالها را علت باید طلبیدن، و علت این است که نفس عاقله یک جوهری است و او را از یک سو به بدن اتصال است و سوی دیگر اتصال است به جانب ملکوت، و هر آنکه که به کلیت به یک جانب مشغول شود از افعالی که به جانب دیگر تعلق دارد [باز ماند] پس [اگر] بدن [را] عارضی پدید آید، چون جوهر نفس به جانب بدن اقبال نماید و بدان مشغول شود، در علوم خلل پدید آید، و لکن جمله فراموش نشود. و اگر چنین بودی حاجت آمدی بار دیگر به تعلیم مستأنف و این تمناع در افعال دیگر جانب نیز هست که چون کسی را خوفی رسد قوی، شهوت طعام فراموش کند و اگر خشمی رسد همچنان از قوت شهوت غافل ماند^(۲) و چون در افعال یک جهت این ممکن است پس در افعال دو جهت این ممکن است، پس در افعال دو جهت [که] مخالف یکدیگر باشند ممکن تر باشد.

۱. در اصل قوت.

(۲) ملاحظه فرماید: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳،

صص ۴۰۱ و ۴۰۲ (نمط دهم).

فصل هشتم

در تصحیح حدوث^(۱) نفس با حدوث [بدن]^(۲)

چون ظاهر شد از اصولی که درست کردیم که نفس مردم جوهری است عقلی و مفارق از بدن، قائم به ذات، پس اختصاص وی به هر چیزی از مقتضی هیئت^(۳) جزئی [است] که او را حدث کند به بدن خاص، تا به سیاست و تدبیر آن بدن^(۴) مشغول باشد بر سبیل عنایتی ذاتی خاص.

اکنون درست کنیم که نفس مردم حادث است با حدوث بدن برای آنکه اگر نفس مردم موجود باشد پیش از بدن، از دو قسم خالی نباشد: یا بسیار باشد یا یکی باشد. اگر بسیار باشد، نفس مردم متفقند در نوع، پس تکثر^(۵) ایشان به معنای نوع نباشد، پس تکثر ایشان به مواد باشد و به عوارضی که از جهت مواد خیزد، و ما گفتیم که نفوس از بدن مادت ندارد پس متکثر نتواند بود؛ و شاید که یکی باشد برای آنکه اگر یکی باشد، چون بدن بسیار پدید آید، از دو حالی خالی نباشد: یا یک نفس باشد که در همه تصرف کند چنانکه نفس زید و عمرو یکی باشد و این محال است برای آنکه اگر زید به چیزی عالم باشد باید که عمرو نیز بدان عالم باشد و اگر جاهل باشد او نیز جاهل باشد؛ و کار به خلاف این است؛ یا چون بدن بسیار در وجود آید نفس واحد منقسم شود و بهری بدین پیوندند، بهری بدان، و این نیز محال است برای آنکه نفس جوهری است عقلی و نامنقسم، قسمت چگونه پذیرد؟

پس معلوم شد که نفس مردم پیش از بدن موجود نیست بلکه چون جسم پدید آید و مستعد قبول نفس شود مزاجی خاص از نفس بدو پیوندد از واهب صور، تا تدبیر آن جسم کند و از مجموع نفس و بدن، وجود نوعی پدید آید که از او افعال

۱. در اصل حدود.

[۲] به این منابع نگاه شود: الف. ابن سینا، النجاة، صص ۳۷۵ تا ۳۷۸؛ ب. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، صص ۴۱۸

تا ۴۲۱؛ ج. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، صص ۳۹۹ تا ۴۰۶.

۳. نیست.

۴. باسبان است تا بدان بدن توجهی.

۵. تکثیر.

حاصل آید. این از مقتضای عنایت الهی است در حق این موجودات تا هیچ چیز از موجودات معطل نماند در وجود، اما بعد از آنکه نفس را مفارقت افتد از بدن هر یکی را وجود مفرد است و ذاتی مفرد، و هر یکی با یکدیگر به هیئت^(۱) خاص که از جهت ابدان افتاد است متمیز باشد.

فصل نهم

در ذکر برهان بر بقای نفس و نامردن نفس به مردن بدن^(۲)

معلوم شد که نفس مردم جوهری است عقلی، مفارق از بدن و از مادت؛ به ذات خویش قائم؛ و اکنون درست کنیم که او را فساد نیست و چون بدن بمیرد او نمیرد. می‌گوییم: هر چیزی که فساد او در فساد چیز دیگر بسته بود میان هر دو اتصالی باشد خاص که آن اتصال موجب آن معنا باشد، و اتصالی که میان نفس و بدن هست موجب این معنا نیست برای آنکه قوام^(۳) نفس به مادت نیست و علیت بدن در حق نفس علیت اعداد است؛ یعنی از جهت بدن چون استعداد حاصل آید، و قوام نفس^(۴) در واهب صور بسته، نه در بدن، چنانکه معلوم شد، پس چون باطل شود واجب نیاید که نفس نیز باطل شود.

برهان دیگر بر آنکه جوهر نفس مردم، قابل فساد نیست: هر چیز که او را وجود به فعل باشد^(۵) و در او قوت^(۶) فساد باشد پس وجود به فعل او را جهتی باشد و قوت فساد او از جهت دیگر، برای آنکه وجود، قابل عدم است و نشاید که از یک جهت هم موجود باشد و هم معدوم. پس قوت فساد و عدم از معنایی باشد غیر از

۱. در اصل بهشتی.

[۲] نمونه‌ها را بنگرید: الف. ابن سینا، الاشارات والتنبیها، ج ۳، صص ۲۶۳ تا ۲۹۲ (نقطه مفتوحه)؛ ب. ابن سینا، النجاة، صص ۳۷۸ تا ۳۸۶؛ ج. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق: علی اکبر رشاد، ج ۸، صص ۳۰۷ تا ۳۷۵؛ د. ملاصدرا، المبدأ والمعاد، صص ۴۲۱ تا ۴۳۳؛ هـ. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، صص ۳۵۹ تا ۴۱۲؛ و. همچنین: علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱، صص ۴۹۳ تا ۴۹۷ و صص ۵۱۴ تا ۵۲۲.]

۴. نسق.

۳. در اصل قوت.

۶. در وقت.

۵. به عقل نباشد.

معنایی که از او فعل را وجود باشد، و هر چیزی که در او این هر دو معنا موجود باشد آن چیز مرکب باشد از مادّات و صورت، تا فعل وجود او را از جهت صورت باشد و قوت فساد از جهت مادّات، و گفته‌ایم نفس مردم جوهر بسیط است که بر آن ترکیب نیست. پس چون در او فعل وجود باشد قوت فساد نباشد.

فصل دهم

در بیان امتناع انتقال نفس از بدنی به دیگری

درست شد که حدوث نفس با حدوث بدن است بر آن وجه که استعداد مادّات موجب بود حدوث نفسی را از واهب صور، نه بر سیل اتفاق بل بر سیل وجوب؛ پس چون چنین باشد هر بدنی حادث که پدید آید بر مزاج خاص لازم آید^(۱) از واهب صور که نفس بدان مزاج پیوندد.

پس اگر گوئیم نفس را از بدن مفارقتی افتد باید با بدن دیگری انتقال کند و آن بدن مستحق نفسی باشد پس لازم آید که یک بدن را دو نفس لازم آید و یک بدن را دو نفس باشد. یکی از واهب صور [و] یکی بدو انتقال کند و این محال است برای آنکه هر کس را شعور به یک نفس است که در بدن تصرف کند پس اگر نفسی دیگر باشد معطل باشد و ذات مردم را بدان شعور نباشد و این محال باشد^(۲). پس نفس را نشاید که از بدنی به بدنی انتقال کند.

فصل یازدهم

در ذکر آنکه قوتهای نفسانی جمله آلت یک مبدأ است^(۳)

و نفس انسانی یک جوهر است و جمله قوتها در تحت تصرف [وی] افتد، و لکن در این قول شکی است و آن شک آن است که قوتهای نباتی در جسم نبات هست

۱. مردمند.

۲. نباشد.

۳. در اینجا عنوان فصل با مطلب آن در آمیخته است و چنان که در نسخ دیگر می‌بینیم باید بعد از این چنین بوده باشد: در فصول متقدم پیدا کردیم که قوتهای نفسانی جمله آلت یک مبدأ است....

نه^(۱) قوت‌های حیوانی و انسانی، و قوت‌های نباتی و حیوانی در حیوان هست و قوت‌های انسانی^(۲) نیست^(۳). پس معلوم شد^(۴) از اینجا که هر یکی نفس مفردند و به یکدیگر اتحاد ندارند و هر سه نفس در حق انسان موجود است، و هر یکی در مسکنی خاص؛ چنانکه نفس نباتی تعلق به جگر^(۵) دارد و نفس حیوانی تعلق به دل و نفس انسانی تعلق به دماغ، و این رأی افلاطون است، و اما رأی فیلسوف^(۶) آن است که نفس مردم که تصرف می‌کند در تن مردم یک ذات است و یک جوهر و این قوت‌ها همه آلت آن یک جوهر است و این نفس تعلق اول که دارد به دل^(۷) دارد و این افعال بعضی به قوت‌ها [بی] نقل کند که در دماغ است و بعضی قوت‌ها که در جگر است. برهان این قول آن است^(۸) که اجسام عنصری برای آنکه در غایت تضادند قبول حیات نکنند پس چون به یکدیگر مختلف شوند مزاجی^(۹) به حاصل آید و بدان مزاج متشابه شوند اجسام سماوی را که ضدند و مزاج را نیز ضد نیست. به سبب این معنا آن مزاج قبول قوت حیات کند و چندان که مزاج به اعتدال نزدیکتر باشد قوت حیاتی^(۱۰) که قبول کند شریفتر باشد تا به حدی رسد که مستعد شود جوهری را و چون چنین باشد اول نفس نباتی به مزاج پیوندد که حدی دارد معلوم از اعتدال، و چون آن را اعتدال زیادت شود به مزاج حیوانی پیوندد [و آن نفس که بدین مزاج پیوندد] نفس حیوانی باشد که او [از] نفس نباتی شریفتر است اگر چه قوت‌های نفس نباتی نیز دارد. پس چون اعتدال نفس به غایتی رسد [که] به اعتدال حقیقی نزدیکتر از آن باشد^(۱۱) نفس انسانی بدان مزاج پیوندد و اگر چنان بودی که

۱. در اصل نیست.

۲. در اصل حیوانی و انسانی.

۳. جمله اخیر یک بار دیگر در اصل تکرار شده است.

۴. که.

۵. در اصل بخلود.

۶. یعنی ارسطو.

۷. در اصل از بدن.

۸. در اصل برهان آن قول است.

۹. در اصل و مزاجه.

۱۰. در اصل حیوانی.

۱۱. در اصل نباشد.

در یک تن این هر سه نفس بودی^(۱) مفرد یا دو از این هر سه مفرد، بایستی که در حیوان، هم مزاج نبات حاصل شدی و هم جنس نبات و هم مزاج حیوان و هم جنس حیوان، و در تن مردم هم هر سه مزاج و هر سه جسم نباتی و حیوانی و انسانی بر سبیل انفراد، و این محال است.

فصل دوازدهم

در بیان^(۲) عقل نظری و کیفیت بیرون آمدن او از قوت به فعل

درست کردیم که نفس انسانی را حدوث با بدن است و او را قوتی است^(۳) که آن را عقل نظری خوانند و این قوت در اول کار، عقل هیولانی نیست؛ و او عقلی است به قوت نه به فعل، اعنی که صور معقولات در نفس به قوت است نه به فعل. پس هر آینه حاجت باشد به چیزی که این صورت از قوت به فعل آرد و اگر آن چیز هم چنین به قوت باشد به ضرورت او را نیز حاجت باشد به چیزی که این صورت از قوت به فعل آرد و اگر آن چیز هم چنین به قوت باشد به ضرورت او را نیز حاجت باشد به چیزی دیگر که در حق معقولات به فعل باشد، پس نفس مردم چون از قوت^(۴) به فعل آید، در او^(۵) صور معقولات به چیزی آید که وی عقلی باشد به فعل، و صور معقولات در او موجود باشد و آن جوهری است که آن را عقل فعال خوانند و او در ذات خویش عقلی به فعل است از همه وجهی، و در ذات او صور معقولات [است به فعل و در نفس مردم صور معقولات] از او پدید آید، و هرچه معقول باشد به قوت، بدو معقول شود به فعل و به نور او، که بر عقل هیولانی تابد و عقل هیولانی از قوت به فعل آید، و مثال این عقل فعال با معقولات و با قوت عقل نظری مثال آفتاب است با صور مبصرات و با قوت بصر که چیزهای ملون [تا] آنکه شعاع آفتاب

۱. در اصل نبودی.

۲. در اصل نهانی.

۳. ثوت است.

۴. قوت است.

۵. در حق.

بر آن نیفتد الوان آن در نتوان یافتن. پس چیزهای ملون، مبصر است به قوه^(۱)، و قوت بصر مبصر است به قوت و چون نور آفتاب بر ملونات تابد آن چیزها [که] مبصر بود^(۲) به قوت اکنون مبصر شود به فعل^(۳) و بصر نیز که^(۴) مبصر بود به قوت، مبصر شود به فعل. پس چون صور معقولات به قوت، معقول است عقل هیولانی به قوت، عاقل است، و چون نور عقل فعال بر آن بتابد در مخیله آن صور معقول شود به فعل و عقل حیوانی عاقل شود به فعل.

فصل سیزدهم

در بیان نبوت و احوال خواب

معلوم شده است از علوم دیگر که علم باری - عز اسمہ - محیط است به کلی موجودات حتی ﴿لَا يَعْزُبُ﴾^(۵) عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ ﴿هم وزن ذره‌ای، بر او پوشیده نیست﴾^(۶)، و عقول و جو[ا]هر روحانی را احاطت است به کلیات موجودات از وجهی دیگر [و] نفوس سماوی را همچنین علم است^(۷) به کائنات و جودات که در مستقبل پدید آید. و این معنا در علوم دیگر به برهان درست شود و چون این مقدمات درست شد گوییم: نفس انسانی مستعد است قبول علم را از جواهر عقلی و از نفوس سماوی و در^(۸) احتجاب هیچ حجابی نیست اما حجاب از جهت قابل است^(۹) و هرگاه که از جهت قابل حجاب برخیزد از آنجا فیض علم بدو پیوندد. و نفس انسانی دو قوت دارد چنانکه در فصول گذشته یاد کرده شد، یکی عقل نظری و بدین قوت، معقولات و علوم کلی از جواهر عقلی قبول کند و دیگر عقل عملی^(۱۰) و بدین قوت، به معاونت قوت متخیله علوم تمیزی از ملکوت قبول کند،

(۱) بالقوه.

۲. نبود.

۳. شود به فعل شود.

۴. در اصل حرکت.

۵. در اصل تغرب.

(۶) سبأ / ۳۴ / ۳.

۷. عالم است.

۸. از.

۹. قابلیت.

۱۰. علمی.

و چون در حال خواب قوت متخیله از حواس فارغ شود و به خدمت عقل عملی رسد، از ملکوت فیض به نفس انسانی متصل شود. و باشد که قوت مفکره در آن تصرف نکند از محاکات^(۱) پس آن خواب را حاجت نباشد به تعبیر و اگر محاکات^(۲) کند تعبیر حاجت افتد^(۳) و اما چون نفسی بود شریف و قوت عملی مفکره چنان قوی باشد که حواس، آن را مشغول ندارد از افعال خویش، در حال بیداری فیض علم بر آن نفس چنان پیوندد که در حال خواب به نفس دیگران؛ و این نفس نبی باشد علیه السلام، و این نوع از نبوت تعقل به عقل^(۴) عملی دارد و به قوت متخیله، و چنانکه نفس مردم در حالت خواب متفاوت باشد نفوس انبیا علیهم السلام در این رتبت متفاوت باشند، و نوع دیگر تعلق به عقل نظری دارد چنانکه واضح شود در دیگر فصل.

اما سبب خبر دادن از غیب که از دیوانگان پدید آید [آن است] که چون مزاج دماغ از حال طبیعی متغیر شود و قوت متخیله از حواس فارغ شود در بعضی اوقات، پس در آن اوقات متخیله به افعال خویش مشغول باشد. و باشد که در آن افعال او را اطلاع افتد بر احوال غیب و از آن چیز خبر دهد و کسانی که به کفایت مشغول باشند، تا از حواس فارغ نشوند از غیب خبر نتوانند دادن. و این از اسراری باشد که در کتب واضح نکنند از جهت صعوبت در یافتن را.

فصل چهاردهم

در غایت رتبتی که در حق نفس مردم ممکن باشد از شرف در این عالم

چون احوال عقل عملی و مراتب آن در ادراک علم غیب درست شد اکنون شرح کنیم احوال عقل نظری و مراتب او در حق مردم. ترا معلوم شده است که عقل نظری از نفس مردم، معلومات چگونه دریابد و معلومات که به قیاس دریابد

۱. در اصل معاداب.

۲. در اصل محاداب.

(۳) در این باره، ملاحظه فرمایید: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و

۴. به علم.

قطب الدین رازی، ج ۳، ص ۴۱۱ (نمط دهم).

و مطلوب را از قیاس، به حد اوسط^(۱) در توان یافت و این واسطه وقتی به تفکر حاصل شود [و] وقتی به فکر حاصل نشود و وقتی به حدس^(۲) حاصل شود. و حدس در یافتن حد اوسط باشد بی‌رویتی^(۳). و مردمان در درجه ادراک مطلوبات علمی متفاوتند، بعضی زود ادراک کنند و بعضی دیر و بعضی خود ادراک کردن نتوانند^(۴) هیچ چیز را به فکر، و بعضی چیزها، ظاهر دریابند و از غوامض دور باشند. پس در حق حدس^(۵) هم همچنین متفاوت باشند به کم و کیف: در طرف^(۶) نقصان به حدی رسد که^(۷) باشد که او را هیچ حدس^(۸) نباشد، پس همچنین ممکن باشد در طرف کمال که شخصی باشد که همه معقولات به حدس دریابد بر طریق قیاس و حد اوسط. و باشد که نیز چنین کس را به تعلّم هیچ حاجت نیفتد در تحصیل علم و این غایت رتبت عقل نظری باشد در حق مردم. و معلوم شده است از فصول متقدم که نفس مردم جوهری است مفارق از مادّات و آن اتصال که به بدن دارد اتصال تدبیر است که چون [در] نفس صورتی حاصل شود از حرارتی یا از حرکتی از اعضا مثلاً چون صورتی از آن غضب در حرکت آید پس در تن از آن سبب، حرارتی و تغیراتی پدید آید و همچنین در حق شهوت که چون صورت مشتهی پدید آید، باشد که انتشار عضو [خاص] حاصل شود؛ و این همه آثار طبیعت است که از جوهر نفس اگر چه مفارق است در ذات بدن پدید آید. پس ممکن باشد که چون نفس مردم در شرف به غایت کمال باشد، از آن نفس در عالم عنصر تأثیرها حاصل شود یا از دعای وی تأثیرها چون بارانها و برفها و ابرها پدید آید و اگر هلاک قومی خواهد صاعقه و اسباب آن پدید آید^(۹) و [از] حیوانات و جمادات افعالی آید که از معهود

۱. در اصل به حد واسطه.

۲. در اصل حدس.

۳. در اصل بی‌رویتی.

۴. ادراک کردن نتوان کرد.

۵. حدس.

۶. در اصل با طرفی.

۷. در اصل کس.

۸. حدس.

[۹] برای اطلاع بیشتر، نگاه نمایید به: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۲۱۳ و ۲۱۴ (نمط دهم).

بشر بیرون باشد. پس [چون] نفس مردمی در حق عقل عملی و قوت مفکره در رتبتی باشد که از ملکوت، علم غیب به جهت وی روان شود و ملک به صورت، وی را ظاهر شود و با وی سخن گوید و وحی کند، و در حق عقل نظری در رتبتی باشد که معلومات از عالم عقل همه به حدس بداند، و در عالم طبیعت چنان باشد که^(۱) اجرام عنصر، مسخر آثار نفس او باشد، این [نفس] در غایتی باشد از کمال و شرف که ورای آن در حق آدمی ممکن نباشد؛ و این نفس نبی مرسل باشد علیه السلام.^(۲) و نفس باشد [که] در حق [عقل] عملی این منزلت دارد و در حق [عقل] نظری؛ و آثار طبیعت این رتبت ندارد و باشد که در حق هر دو این رتبت عالی دارد و در حق آثار طبیعی این منزلت ندارد. پس این نفوس انبیا و حکما در این مراتب باشد، و اگر نفسی باشد که این مراتب ندارد و لکن فضیلت اخلاق او را حاصل باشد این نفس از جمله ازکیا باشد از نوع انسانی اگر چه از اهل مراتب عالی نباشد.

این است آن مراتب که در حق نفس انسانی ممکن باشد و این معانی اسرار و حکمتی است و حقایق این در کتب یا مرموز باشد یا خود نباشد، برای آنکه نه هر نفس ادراک آن تواند کرد و چون ادراک نتواند کردن به انکار و تشنیع مشغول شود.

فصل پانزدهم

در دلالت بر حالات نفس چون از بدن مفارقت کند و اصناف سعادت و شقاوت او چون درست شد در فصول مقدم که نفس مردم به فساد بدن فاسد نشود؛ به ضرورت او را حالی باشد در ذات خاص خویش از سعادت و شقاوت و راحت و لذت و عقاب و الم. پس واجب است شرح این احوال کردن، اما احوال بدن در معاد و آخرت از راحت و عذاب و الم، آن است که شریعت حق آن را شرح کرده است و تفصیل داده، همچنین احوال نفس بعضی بر سبیل رمز [و] ایجاز. و نفس را به علت شریعت، روح گویند و اخباری که در این معنا از صاحب شریعت - صلوات

الله علیه و علی آله و اصحابه - آمده است معروف است. اما رغبت - حکمه ای الهی به سعادت و لذت روحانی بیشتر باشد از رغبت ایشان به لذت و سعادت جسمانی، و نفرت ایشان از شقاوت و الم روحانی بیشتر باشد از نفرت ایشان از شقاوت و الم جسمانی^(۱). و اکنون این احوال را شرح کنیم:

بدان که هر قوتی که هست از قوتهای نفسانی، آن را لذتی است و المی، چون قوت بصر و قوت سمع و دیگر قوتها. پس لذت بصر آن است که نیکو بیند و لذت سمع آن است که العان منتظم بشنود، و الم انسان^(۲) در ضد این حال و دیگر قوتها است. همچنین جمله قوتها یکسانند در آنکه لذت ایشان در ادراک کمال خویش است و الم در ادراک ضد کمال خویش. قوتها را در این معنا مراتب مختلف باشد، هر قوت را^(۳) که کمال تمامتر باشد و ادراک او قوی تر هر آینه لذت او بیشتر باشد، و بهتر باشد که این لذت در کمال باشد که هستی او معلوم باشد لکن کیفیت لذت آن معلوم نباشد چون حال عین که قوت مباشرت ندارد تا کیفیت لذت آن بداند و لکن داند که هست و حال آن کسی که قوت سمع ندارد در حق اصوات موزون [همچنین است]. پس نفس انسانی و قوت عملی که اصل این قوتهاست به ضرورت، بی کمال نباشد. پس نفس انسانی را در حق کمال خویش همین حالها باید که باشد و کمال او عقلی باشد از جنس ذات او، پس کمال او آن است که منتقش گردد به معقولات از جهت تصور^(۴)، و ذات مقدس احدی حق تعالی را بداند از جهت تصدیق، و بداند که آن وجود به برهان درست است؛ و هم به برهان تمیز کند میان آن وجود و وجودهای دیگر، و همچنین وحدانیت آن وجود و صفات او، پس وجود کلی موجودات از جواهر روحانی و ملکی و جواهر روحانی و نفسی هم [بدین] طریق بداند تا به آخر موجودات. پس چون نفس مردم بدین مرتبه رسد عالمی باشد

[۱] در این باره نگاه شود به: الف. ابن سینا، النجاة، ص ۶۸۲ و ب. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۲۶۲

و ج. میرداماد، القیسات، ص ۴۸۱.]

۲. در اصل انسان.

۳. در اصل با هر قوتها.

۴. در اصل صورت.

معقول در ذات خویش همچنین هر دو عالم موجود. و چون عاقل تأمل کند داند که این کمال تمامتر است و شریفتر است از کمال قوت ذوق و قوت لمس. و رسیدن به این کمال قوی تر است از رسیدن کمالات دیگر و قوتهای دیگر؛ برای آنکه رسیدن آن^(۱) ملاقات سطوح است و رسیدن معقول به عقل بر سبیل اتحاد است و نشاید که عاقل را گمان افتد که همه لذات در آن معانی بسته است که در حق بهایم موجود است از لذت مباشرت و خوردن. و جواهر ملکی را لذت و راحت نه بر قیاس لذات و راحت کمال بهیمی باشد کلاً حاشا، بل احوال انسانی را در کمالات و لذات و طبیات خویش نسبت نتواند بود با این احوال خسیس و دنی^(۲).

سؤال: اگر کسی گوید چرا [کسی] این علوم را همه دریابد او را [همه] لذتی نباشد؟

جواب گوئیم این مقدمه بر این وجه مسلم نیست بلکه چون نفس عالم را صفایی حاصل شود از کدورات این عالم، او را از ادراک آن علوم لذت و راحت باشد، و لکن بدان سبب که با قوتهای جسمانی اتصالی دارد و به افعال و آثار او مشغول باشد^(۳) او را شعور تمام نباشد بدان لذت و سعادت^(۴)، چون نفس مریض که لذت طعام و شراب به تمامی در نیابد بدان سبب که مشغول باشد به مرض بدن و همچنین چون به مرور که دهان او تلخ باشد از کثرت صفرا و حس او ادراک تلخی نکند. پس چون مرض بهتر شود قوت، معاودت کند، و از لذت طعام و از ألم تلخی با خبر شود پس حال نفس مردم هم بر این قیاس است، که تا به تدبیر بدن و قوتهای بدنی مشغول است نه شعور تمام دارد به علت علم و نه از ألم جهل خبر دارد. پس چون این اصول معلوم شد ظاهر گشت که سعادت نفس مردم آن است که بدین حال برسد و شقاوت آن که او را این کمال نباشد و مقصر باشد در تحصیل اسباب این سعادت. و نه هر نفسی را این شوق باشد برای آنکه تا مردم بدانند که در حق نفس او

۱. این. ۲. در اصل چنین بود: و این احوال خسیس و دنی است.

۳. و.

۴. و.

ممکن است که بدین کمال رسد او را شوق نباشد با این که ال و بیشتری از نفوس آن آمد که این حال خود ندانند اما اگر نفسی باشد که او را این شوق نباشد الا آنکه اعتقاد و افعال او بر موجب امر الهی و بر وفق شریعت حق باشد به سعادت رسد، اگر به خلاف این باشد در شقاوت ماند: «وَكُلُّ مُيسَّرٌ لِّمَا خُلِقَ لَهُ» [هر کس به همان مسیر می‌رود که برای آن آفریده شده است^(۱)].

فصل شانزدهم

در ختم این فصول

صاحب این رساله چنین گوید که من در این رساله و در این مقالت جز از اسرارنکت از علم نیاورده‌ام و این اسرار در کتب یا موجز باشد یا مرموز و من از حد مرموزی به صریح رسانیدم و حجاب برداشتم به تمامی تا اخوانی که بعد از من باشند مطلع شوند بر این اسرار و این معانی و اسرار پوشیده و مهمل و ضایع نماند، که در زمانه خویش نیافتم کسانی را که به تعلم حاصل کنند و استعداد ادراک این رموز و اسرار داشته باشند؛ و حرام کردم بر کسانی که بر اسرار این رسالت و رموز این مقالت مطلع و واقف شوند و آنگاه این رسالت را به کسانی دهند که معاند و نا اهل و جاحد و شریر باشند.^(۲) و الله بَیْنِی وَبَیْنَهُمْ وَالتَّكْلَافُ عَلَى التَّوْفِیْقِ وَالعِینَاةِ وَالحَمْدُ لَوَاحِبِ الْهَدَايَةِ کَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَمُسْتَحِقُّهُ.

(۱) متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۵۱، ح ۵۱۶.

(۲) جناب شیخ الرئیس، همانند این عبارات و مضامین را در آغاز نمط اول از اشارات (الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۱) و همچنین در پایان نمط دهم از اشارات (الاشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۲۱۹) آورده است.



مقدمه

پس از حمد و ستایش پروردگار عالمیان و خالق زمین و آسمان و آفریننده انس و جان و درود فراوان بر آن روان پاک که فرمود: «كُنْتُ نَبِيًّا وَ أَدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» [من پیامبر بودم در حالی که آدم بین آب و گل بود.]^(۱) و مخاطب: «لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ» [اگر تو نبودی افلاک را نمی آفریدم]^(۲) اعنی خاتم رسولان و پیغمبر آخر الزمان محمد مصطفی - صلی الله علیه و بر آل و اصحاب او مخصوصاً امیر مؤمنان علی علیه السلام و بر اولاد و احفاد طاهرینش - علیهم سلام الله - :

چنین گوید نگارنده این سطور ضیاء الدین دری - عفی عنه - همان طوری که در مقدمه رساله فیض الهی وعده نمودم که هرگاه فراغتی دست دهد از کتب و رسائل فخر ایران و فیلسوف زمان شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا^{رحمه الله} به فارسی ساده ترجمه نمایم تا کسانی که فی الجمله آگاه به اصطلاح باشند بتوانند از آن استفاده کنند. این است که بر حسب وعده اکنون موفق شدم رساله تحفه که از نفیس ترین رسائل شیخ است به فارسی ترجمه نموده و در تمام فصول و مواضع که محتاج به توضیح بود آن را تشریح و تفسیر کرده و در ذیل صفحات نوشتم. امید است که در نظر اهل بصیرت و طالبین علم و معرفت پسندیده آید و به حسن قبول تلقی گردد - بمنه و کرمه - .

این رساله تحفه یکی از آن رسائلی است که دلالت می کند بر حسن عقیده و نیت پاک و نورانیت روح شیخ و می رساند اعتماد و خوبی اعتقاد او را به خدای تعالی

[۱] منتهی هندی. کنز العمال، ج ۱، ص ۱۴۷۲، ح ۲۱۹۱۷ و ص ۱۴۸۱، ح ۳۲۱۱۷

[۲] الف. محمد بن شهر آشوب، مناقب، ج ۱، ص ۲۱۶ ب. سید شرف الدین حسینی استرآبادی، تأویل الآیات

الظاهره، ص ۲۳۰]

و اعراض کردنش از ریاست و زخارف دنیوی و اقبال نمودن او به امور اخروی. از ظواهر کلمات و معانی جملات آن می توان حکم نمود که این سخنان، مجرد لقلقه زبان نیست بلکه از صمیم قلب و روح نورانی و نیت پاک تراوش نموده و احساسات درونی آن فیلسوف عظیم الشان را به نهایت وضوح ظاهر و هویدا ساخته، زیرا هر خواننده ای را مجذوب خود می کند و روح پژمرده را مبدل به نشاط و خرمی می نماید و او را از خواب غفلت بیدار و هوشیار می کند. مسلم است که هرگاه سخن از قلب خارج شود قهراً در قلب شنونده تأثیر خواهد کرد و اما اگر از روی عقیده نباشد اندک تأثیری در دل سامع نمی کند و او را مفتون و مجذوب خود نمی نماید و به شاه راه مستقیم هدایت نمی کند و لکن این رساله چنین نیست بلکه خواننده آن هر چند سنگ دل سجینی طبیعت باشد به مجرد مطالعه آن، روح تازه در کالبد بدنش دمیده می شود و قلبش را روشن و نورانی می کند و او را به طرف آخرت و توجه به حق می کشاند و انسان را از کیفیت بقاء نفس ناطقه پس از مفارقت از بدن و چگونگی حالات او پس از مرگ آشنا و بینا می کند.

سبب تألیف این رساله

همچنان که از مقدمه این رساله معلوم می شود و علت تألیف آن را می فهماند آن است که گویا هنگامی که شیخ رحمه الله از امور دولتی کناره گرفته و از شواغل دنیوی دوری جسته یکی از دوستان صمیمی که او را به نام برادر خوانده حضرت شیخ را نصیحت کرده و برای به دست آوردن ریاست و ذخیره کردن اموال ترغیب و تحریصش نموده، شیخ این رساله را در جواب آن دوست تألیف فرمود و در ابتدا معنی سعادت حقیقی و ریاست واقعی را برای او بیان کرده و آن را رساله تحفه نام نهاده و چندین مسأله مهم فلسفی را در آن گنجانیده و در اطراف آن مسائل بحث شافی و وافق کرده:

مسأله اولی: در بیان معنی سعادت و چگونگی رسیدن به نعیم آخرت است.

مسئله دوم: در بیان اثبات تجرد نفس ناطقه که ده برهان بر آن اقامه نموده.

مسئله سوم: در بیان آن که نفس ناطقه قبول فساد نمی‌کند.

مسئله چهارم: در بیان استمداد نفس ناطقه از فیض الهی.

مسئله پنجم: در بیان آن که اجرام علوی صاحب نفس ناطقه می‌باشند.

مسئله ششم: در بیان حالات نفس ناطقه پس از مفارقت از بدن.

مسئله هفتم: در بیان نمودن آن راهی که می‌رساند انسان را به سعادت عظمی و خلاصی می‌دهد او را از شقاوت در عالم آخرت.

مسئله هشتم: در بیان معنی عدالت در نظر حکما که خاتمه و نتیجه مسائل مذکوره است.

زحمات نگارنده در خصوص ترجمه این رساله

من هنگامی که به مباحثه کتاب اسفار صدرالمتألهین موفق شدم در اواخر جلد اول در فصل منعقد برای اثبات تجرد خیال صفحه ۳۱۹ برخورددم به نام این رساله که آن را به اسم رساله حجج عشر نوشته بود لذا در صدد بر آمدن که آن را به دست آورم. بر حسب اتفاق مجموعه‌ای از رسائل شیخ به دست آمد که رساله مذکوره جزء آنها بود و لکن به واسطه بدی خط و بی‌نقطه بودن آن قابل استفاده نشد. پس از چندی مجموعه رسائل دیگری ابتیاع نمودم که همین رساله جزء آنها بود این نسخه دوم گرچه خوانا است لکن بی‌اندازه غلط است که باز به محذور اول مضادف شدم. سپس نسخه مطبوع آن را که در حیدرآباد دکن به طبع رسیده و با دو نسخه دیگر هم مقابله شده خریدم. این نسخه هم مثال دو نسخه فوق، بی‌نهایت غلط و نادرست و غیر صحیح بود. عاقبت ناچار مدتی متحمل زحمات فوق‌العاده شدم و آنها را با یکدیگر مقابله و غلط‌گیری کردم و در سایر کتب حکمت هم تجسس نمودم، که بیشتر مباحث آن را در مبداء و معاد مرحوم آخوند ملاصدرا یافتیم و همچنین در مباحث مشرقیه امام فخررازی. از مجموع اینها تا یک اندازه آن را تصحیح نمودم و به ترجمه

آن همت گماشتیم. معلوم است که این قبیل کتب و رسائل که چندان، منظور نظر نبوده و غالب نویسندگان آنها کتاب بی سواد و بی اطلاع به اصطلاح بوده‌اند نباید خالی از غلط باشد و اما وقتی که مترجم و یا نویسنده، بینا به اصطلاح شد هر چند نسخه هم غلط باشد می‌توانند از روی اجتهاد و قریحه خود آن را تصحیح نمایند؛ و دیگر محتاج به آن نیست که نصف کتاب را پر کنند از نسخه بدل متعدد که سبب تضییع اوقات خود و خواننده را فراهم نمایند. این رویه نادرست از مستشرقین اروپایی سرایت کرده به واسطه آن که آنها چون فقط چند کلمه عربی بیشتر فرا نگرفته‌اند دیگر به جان مطلب برنخورده و حقیقت امر را دریافته‌اند، و لکن ماها که عمر خود را برای یاد گرفتن آن به مصرف رسانیده‌ایم چه احتیاج داریم که نصف کتاب را پر کنیم از کلمات غلط. عجب در این است که بسیار دیده شده است که همان مسأله شَغَلْتَنَاسْتَ که شُدُرُسْنَا شده است.

باری چیزی که بیشتر سبب این رنج گردید و مرا به این زحمات وادار نمود همانا برای تأیید کلام و تثبیت آن عقیده بود که در مقدمه رساله عرشیه نوشتم و ساحت مقدس او را از آلودگی به شرب خمر و این عمل زشت پاک کردم. این رساله به خوبی می‌رساند آن مطلب را و مدلل می‌سازد حسن نیت و پاکی عقیدت و ایمان شیخ را به شریعت و امر آخرت. اگر در شرح حالات این فیلسوف عظیم الشان دیده می‌شود که چند روزی بر حسب اجبار قبول ریاست ظاهری کرده و خود را به امراء و سلاطین وقت نزدیک نموده برای آن بوده که بتواند به امر تدریس و اشاعه حکمت و تدوین کتب، آزاد باشد، به خصوص در همچو زمانی که اگر کسی دم از حکمت می‌زد و یا سخن فلسفه به میان می‌آورد فوراً او را تکفیر و یا تفسیق می‌نمودند. در این صورت چگونه می‌توانست بدون پشتیبان این همه جواهرات گرانبها را برای ما به یادگار بگذارد و علوم حقیقیه را در میان طالبین آن انتشار دهد. یاد دارم در ایام گذشته یکی از مبرزین علمای ظاهر در یکی از مجالس می‌گفت: برای سستی ایمان شیخ همین قدر کافی است که در میان آن همه تصانیف، یک

کتاب فقه دیده نمی‌شود، گفتم: اگر این مسأله باعث کفر او شود شما که صاحب تألیفات عدیده در فقه می‌باشید اولای به کفر هستید زیرا که عمر خود را برای اثبات فروع دین به مصرف رسانیده و از اصول دین دوری جسته و بی خبرید. مسلم است که تا مکلف شناخته نشود بحث از تکلیف کردن بی‌ثمر است. پس مقام و مرتبه شیخ بالاتر است؛ چرا که اثبات اصول دین نموده و مبدأ و معاد را با براهین عقلی ثابت کرده است.

در خاتمه این مطلب را یادآوری می‌کنم که این رساله حاضر به اسامی مختلف در کتب ضبط شده است مثل آنکه مرحوم آخوند در اوخر امور عامه اسفار صفحه ۳۱۹ آن را به نام حجج عشر ضبط کرده، و ابن اصبیعه در جلد دوم تاریخ الاطباء صفحه ۱۹ در بیان تعداد مصنفات شیخ آن را به نام «مقاله فی تحصیل السعادة و تعرف بالحجج العشر» نوشته است. در رساله مطبوع در حیدرآباد به اسم «رساله فی السعادة» طبع شده و لکن اسم حقیقی آن همان «رساله تحفه» است که خود شیخ در «رساله عشق» در فصل پنجم در بیان عشق ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه در آخر مقدمه سوم که نگارنده ترجمه نموده و به طبع رسیده آن را رساله تحفه فرموده. امام فخرالدین رازی هم در جلد دوم مباحث مشرقیه صفحه ۱۰۵ آن را به نام رساله تحفه ضبط کرده و یک صفحه هم از آن نقل نموده است. «عباراتنا شتی و حسنک واحد». مقصود همه همان تحفه است. کسانی که اطلاع ندارند گمان کرده‌اند که رسائل متعدده است و حال آن که چنین نیست. الحمدلله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

ضیاءالدین دری

بسم الله الرحمن الرحيم رَبِّ يَسِّرْ وَلَا تَعْصِرْ

معنی سعادت^(۱) در نظر شیخ الرئیس:

۱. در بیان حقیقت سعادت میان حکما اختلاف است. قدمای از حکما امثال فیثاغورس و سقراط و افلاطون می‌گویند: کلیه فضائل و سعادات راجع به نفس است و سایر قوا و اعضای بدن را در آن مداخلت نیست و آن عبارت است از حکمت و شجاعت و عفت و عدالت که در عداد فضائل نفسانی است و مربوط به قوا و اعضا نمی‌باشد. می‌گویند این فضائل برای سعادت نفس کافی است دیگر احتیاج به چیزی ندارد زیرا وقتی که نفس دارای این فضائل گردید نقصان اعضا و امراض بدنی، مضر سعادت او نیست مگر آن که عارض نفس شود چیزی که مضر به حال او باشد از قبیل فساد عقل و رذالت ذهن. و اما رواقیون را عقیده بر خلاف این است می‌گویند چون بدن انسان در عداد اجزاء او شمرده می‌شود نه آنکه به منزله آلت باشد برای او، بنابراین نقصان بدن و فساد جوارح و مریض بودن آن مضر است برای سعادتش. پس انسان سعادتمند آن است که دارای صحت مزاج و درستی جوارح و سلامتی اعضا باشد و به علاوه صاحب اوصاف حمیده و صفات پسندیده هم بوده باشد.

و اما فیلسوف مطلق ارسطو طالیس حکیم می‌فرماید: سعادت به مثابه نور است و یا وجود. همان طوری که نور دارای مراتب متعدده است از حیث شدت و ضعف و بر تمام مراتب، نور گفته می‌شود همان طور هم سعادت دارای درجات عذیده می‌باشد.

اقسام سعادت نزد فیلسوف: ارسطو می‌فرماید سعادت دارای پنج مرتبه است:

اول: از اقسام آن این است که: انسان صاحب صحت بدن و سلامتی اعضا و اعتدال مزاج بوده باشد و قوای ظاهره و باطنه‌اش هم در نهایت قوت و صحت باشد.

مرتبه دوم: آن است که دارای اموال فراوان و اعوان مشفق و دوستان صدیق باشد و زیادی اموال خود را نیز در موارد نیکو و موافق مشروعه به مصرف رساند نه آنکه در راه لهو و لعب و هواهای نفسانی خرج نماید.

مرتبه سوم: از اقسام سعادت آنست که از کمک کردن و معاونت نمودن با فقراء و ضعفا کوتاهی ننماید و برای انجام حاجات حاجتمندان اهتمام ورزد، تا طرف مدح و ستایش عامه شرد نه آنکه مرتکب اعمال زشت و افعال ناشایسته

شود که در انظار مردم خوار و بی‌مقدار گردد و منفور طبایع خودی و بیگانه شود.

مرتبه چهارم: آن است که به هر کاری که اقدام نماید و به هر طرف که رو آورد فیروزمند و کام‌روا باشد و در مدت حیات خود گرفتار و محاصره آشوب و شر نشود.

مرتبه پنجم: از اقسام سعادت آن است که صاحب هوش ذاتی و جودت فکر و اعتقاد قویم باشد و از خطا و زلل همیشه مصون و محفوظ بوده باشد. هر کسی که دارای همه این مراتب گردید آن سعادت‌مند کامل است و اما اگر فاقد مرتبه‌ای از مراتب مذکوره شد آن سعادت‌مند مطلق نیست بلکه سعادت‌مند است نسبت به آن مرتبه را که داراست.

سعادت در نظر شیخ رحمته: و اما آنچه که از کلمات شیخ رحمته فهمیده می‌شود آن است که سعادت بر دو گونه است: یکی حقیقی و دیگری مجازی. آنچه را که دیگران نام سعادت به آن نهاده‌اند در نظر فیلسوف اسلام سعادت نیست بلکه نام سعادت بر آنها گذاشتن از راه مجاز است. سعادت حقیقی که غایت الغایات و نهایت النهایات می‌باشد همانا سعادت اخروی است که فائز شدن به نعمت دائمی و رسیدن به فیوضات الهی است. آنهایی را که ارسطو و دیگران سعادت نامیدند، مقدمه است بر آن نیل به سعادت حقیقی و نعیم اخروی، نه آن که خود سعادت باشند.

هر چند این عقیده شیخ هم از سخنان حکیم ارسطو طالیس فهمیده می‌شود زیرا در آنجایی که خیرات را تقسیم فرموده می‌گوید: خیرات بر دو قسم می‌باشند بعضی از خیرات غایات هستند و بعضی غیر غایات، و غایات هم بر دو قسم است: یکی خیرات و غایات تامه است و دیگری غیر تامه. غایات تامه، نام آنها سعادت است زیرا وقتی که انسان رسید به آن مقام، دیگر به چیزی محتاج نیست که بر آن اضافه نماید بلکه نهایت مطلوب و غایت مرغوب همان است و بس؛ و اما غیر تام مثال ثروت و یا صحت بدن که وقتی انسان دارای این مرتبه شد باز به چیزهای دیگری محتاج می‌باشد. پس معلوم می‌شود که اینها خیر مطلق و غایات حقیقی نیست بلکه مقدمه است برای رسیدن به خیر واقعی و سعادت حقیقی. از محصول این کلمات فهمیده می‌شود که رأی فیلسوف در خصوص سعادت حقیقی با عقیده شیخ یکی است و اختلافی در میان نیست و لکن با رأی سایر حکما اختلاف کلی دارد همان طوری که ما قبلاً اشاره کردیم.

چون این برهان ادق براهینی است که شیخ در این رساله بیان فرموده و ما با آنکه به جهت آسانی و نزدیک به فهم عوام اهتمام نمودیم باز خالی از اشکال نیست. لهذا برای توضیح آن به طریق اختصار می‌گیریم که: این مطلب مسلم است و به دلیل هم در فلسفه ثابت شده است که کلیه اجسام، قبول قسمت می‌کنند به غیر نهایی و آنچه که هم حصول در اجسام نماید لابد به تبع جسم باید قبول قسمت کند. اکنون اگر صور عقلیه مجرده، حلول در اجسام نماید ناچار باید قبول قسمت کنند و این از سه راه محال است:

اول: آنکه اگر قبول قسمت کنند یا باید متقسم شوند به دو جزء، مخالف و یا متقسم شوند به دو جزء متشابه؛ و چون این هر دو محال است پس متقسم شدن صور عقلیه مجرده هم محال است. اما آن که نمی‌تواند متقسم شوند به دو جزء متشابه به جهت آن که هر یک از آن دو جزء، واجب است که لا اقل از جهتی مخالف باشند با کل، زیرا که متمتع

است تساوی کل و جزء از تمام جهات. اکنون که باید از جهتی مخالف باشند می‌گوییم: این مخالفت مساماً به واسطه حقیقت و لوازم آن نیست و الاً منقسم نمی‌شدند به دو جزء متشابه. پس ناچار باید مخالفت آنها به واسطه عارضی از عوارض ماده باشد از قبیل مقدار و یا شکل و یا غیر از اینها. در این صورت لازم می‌آید که صور معقوله مجرد، مجرد نباشند و حال آن که ما فرض کردیم که مجردند؛

وجه دوم: آن است که مقدمه می‌گوییم: این مطلب محقق است و در علم فلسفه هم ثابت شده که تمام موجودات دارای یک حقیقتی می‌باشند که آن سبب وجود آنهاست و آن حقیقت ناچار باید یک چیز باشد و قبول قسمت هم نکند به واسطه آن که آنچه که قبول قسمت می‌کند واجب است که پس از تقسیم هم باقی باشد و حال آن که ما می‌بینیم چنین نیست. مثلاً هر گاه ما عدس را تقسیم نماییم به دو قسمت، صورت عشرت باطل می‌شود و در پنج بدب می‌آید پس عشره از جهت عشره بودن یک حقیقت است و غیر قابل برای تقسیم. این مقدمه که معلوم شد اکنون می‌گیریم: اگر علم متعلق به ماهیات مجرد، قابل قسمت باشد و منقسم به اجزاء گردد آیا اجزاء آن هم علم می‌باشند و یا آن که علم نیستند، اگر اجزاء آن علم نباشند معلوم می‌شود علمی که متعلق به ماهیات مجرد است مجموع اجزاء نیست بلکه عبارت است از آن هیتی که پدید می‌آید از اجتماع اجزاء که اگر آن هیئت حاصل نشود لازم می‌آید که مجموع هم علم نباشند. اکنون که حصول آن هیئت برای پدید آمدن آن علم واجب شد می‌گوییم: باید جسمانی نباشد چه، اگر جسمانی باشد ناچار واجب است که منقسم شود، و چون قابل قسمت نیست پس معلوم می‌شود که جسمانی نیست. و اگر آن اجزاء علم باشند باید دارای متعلق باشند و این هم از دو قسم خارج نیست: یا آن است که متعلق اجزاء همان متعلق کل است و یا متعلق کل نیست چون هر دو قسم باطل است پس تقسیم صور باطل است؛ اما شق اول باطل است به جهت آن که لازم می‌آید تساری کل با جزء از تمام جهات و این محال است و اما شق دوم باطل است به جهت آن که ما در مقدمه گفتیم که برای حقائق جزء و بعض نیست.

وجه سوم: آن است که ما اگر فرض کنیم متعلق آن علم اموری باشند که تقسیم کردن آنها عقلاً محال باشد از قبیل باری تعالی و یا وحدت و امثال اینها. در این صورت باز سؤال می‌کنیم که علم متعلق به این امور اگر منقسم شود اجزاء آن هم علم می‌باشند و یا آن که علم نیستند و باز همان بیان در وجه دوم را تکرار می‌کنیم پس معلوم می‌شود که صور عقلیه قابل قسمت نیست و چون قابل قسمت نشد پس حلول در جسم نمی‌کند زیرا آنچه که حلول در جسم می‌کند قابل قسمت است.

و اما سخن دیگر: نخست به جهت روشن شدن مطلب، به طریق مقدمه می‌گوییم که: جسم به تقسیم اول بر دو قسم است یا مفرد است و یا مرکب. جسم مفرد آن است که از چیزی فراهم نیامده باشد و جسم مرکب آن است که فراهم آمده باشد از چیزهای متشابه و یا متخالف؛ اول همچون کرسی و تخت؛ دوم، مثال انسان و حیوان. جسم مفرد به اتفاق قابل قسمت است و این تقسیم یا بالقوه است و یا بالفعل و هر یک یا متناهی است و یا غیر متناهی که مجموع چهار قول است. آنچه که مقبول نزد حکماست آن است که جسم مفرد قابل قسمت است بالقوه به غیر نهایی. این

بدان ای دوست، نامی و مشفق گرامی! هرگاه شخص دانشمند و انسان عاقل هوشمند بخواهد در حق دوستان خود احسان نماید به خصوص اگر آن احسان بهتر و نیکوتر چیزی باشد که به واسطه تمسک و تشبث جستن به آن به سعادت همیشگی و خیر دنیا و آخرت برسد و از طرف دیگر هم آن دوست صاحب فطانت و ذکاوت بود هر آینه بر می انگیزاند آن شخص عاقل عزم خود را، و مقصور می نماید همت خود را برای رسانیدن آن احسان و نیکی به آن دوست گرامی؛ و کدام احسان بهتر و بالاتر است از راهنمایی دوستان و یاران به سعادت ابدی و حیات سرمدی که موجب تقرب به حق و رسیدن به نعیم دائمی و خلاصی او از هموم و غموم دنیوی است.

و از طرف دیگر این مطلب هم مسلم است که تناسب میان هدایا بر حسب تناسب غایات و نتایج حاصله از آنهاست، و کدام غایت و نتیجه در میان غایات، از سعادت، برتر و بالاتر که باعث انسلاخ از بدن و تزهّد نفس ناطقه و تجرد او می گردد.

و هرگاه غایاتی سوای سعادت تصور شود و انسان طلب نماید آنها را و گمان کند که آن غایات باعث خیریت اوست و یا حقیقه بر سنن خیریت باشد محقق است که مقصود و منظور از آنها همان سعادت است و پس، به عبارت دیگر تحصیل

مقدمه که معلوم شد اکنون می گوئیم اجسام چون از جهت جسمیت با هم مشارک می باشند هرگاه ما فرض کنیم که جسمی قبول صور عقلیه کند ناچار باید این قوه قبول، به حکم مشارکت در تمام اجسام جاری باشد و الا ترجیح بلا مرجع لازم می آید و چون ترجیح بلا مرجع عقلاً قبیح است پس این حکم عدم قبول، باید در تمام اجسام ساری و جاری باشد. پس وقتی که جسم نتواند محل صور مجردة عقلیه باشد قوای حال در جسم هم نمی توانند محل صور عقلیه واقع شوند زیرا که مایه بینیم این قوا به واسطه زیادی در کار فرسوده و خسته می شود، چه بسا که اصلاً از عمل خود باز می ماند، و اما به خلاف قوه عاقله که به واسطه تکرار در عمل و زیادی در کار قوی تر و محکم تر می شود، چه بسیار مطالبی که در ابتدا از حلش عاجز و درمانده بود لکن پس از ممارست در کار و زیادتی در فکر همان مسائل مشکله برای او سهل و آسان می شود. اکنون به طریق شکل دوم می گوئیم: خسته نمی کند قوه عاقله را کثرت اعمال و لکن قوای بدنیه خسته می شود به واسطه کثرت اعمال پس معلوم می شود که قوه عاقله بدنی نیست. ذلک ما اردنا.

آنها بر سبیل مقدمه است. مقصود بالذات همان سعادت است. و اما اگر کسی بخواهد خود سعادت را وسیله قرار دهد برای رسیدن به چیز دیگری، مسلم است که آن چیز آخر سعادت است نه آنچه را که وسیله و مقدمه قرار داده است. مگر آن که بگویی غایات امور، غیر متناهی است و این هم که محال است.

پس معلوم شد که سعادت، مقصود بالذات و مطلوب انسان است نه غیر آن. و این مسأله هم محقق است که: آنچه که مختار و برگزیده انسان است اصالةً و فی حد ذاته افضل است نه آنچه را که مقدمه و مطلوب بالعرض قرار داده است، و ما بیان نمودیم که سعادت فاضل ترین چیزهاست که کوشش می کند انسان به جهت تحصیل و به دست آوردن آن و همچنین گفتیم که تناسب میان هدایا بر حسب تناسب میان غایات است، پس هدایت و راهنمایی به سوی سعادت، بهتر و نیکوترین هدیه ای است و پاکیزه ترین تحفه و احسانی است برای دوستان و برادران. و در نزد من ثابت و محقق است که هیچ یک از دوستان و آشنایان شایسته تر و سزاوارتر از برادر مشفق من نیست لهذا در خور سزاوار است برای شخص من که تقدیم نمایم بهترین چیزها را که راهنمایی به سعادت است به فاضل ترین دوستان خود.

[عیوب لذت‌های مادی]

هر چند بعضی از مردمان فرومایه گمان کرده اند که سعادت، رسیدن به لذات حسیه و ریاست امور دنیویه است، و حال آن که از جمله امور مسلمه و مطالب بدیهیه است در نزد مردمان عاقل که سعادت در میان امور فانیه و چیزهای فاسده زائله، یافت نمی شود زیرا آنچه را که اشخاص جاهل نام سعادت بر آن می نهند خالی از عیوب و مفاسد و بری از نقائص و شدائد نیست که از جمله عیوبات و منقصت‌های لذات فاسده:

یکی: آن است که طلب کننده ریاسات دنیوی و تعقیب کننده لذات حسی هیچ

وقت ایمن از زوال و فناى آن نیست. در اثر همین است که همیشه اوقات خائف و ترسان و متزلزل و هراسان است.

دوم: از عیوبات لذات حسیّه فانیّه آن است که صاحبش پیوسته خالی از ملال و عاری از کلال نیست، یا به واسطه خود آن لذات و یا به واسطه صفات و خصائصی که مستفاد از آنهاست مثلاً ریاست ظاهری و امارت امور دنیوی هر چند می‌نمایاند که خالی از ملال است و لکن غایات آن ریاسات و نتایج حاصله از آنها چون در واقع پیروی از شهوات نفسانی و تقاضای قوه حیوانی است قهراً منجر به عواقب وخیم و خواتم کدورت و عذاب الیم و پیروی از قوه غضبیه خواهد شد.

سوم: از مفساد لذات فانیّه آن است که طالبین آن لذات و دوستداران دنیا بر حسب جبلت ذاتی و در اثر حرص و آز فطری به هر مرتبه از مراتب که دست یابند و به هر مقدار که از زخارف آن مالک گردند باز قانع نیستند و دائماً در عقب زیادتی آن می‌باشند. همین حرص و آز است که می‌کشاند آن‌ها را به ورطه هلاکت و خسران دنیا و آخرت، و بیرون می‌برد آنها را از صفات انسانیت و اوصاف بشریت.

چهارم: از مفساد لذات حسی آن است که از قلوب طلب‌کنندگان دنیا به واسطه فرورفتن در لذات فانی و انغمار در اوصاف حیوانی فیوضات الهی منقطع می‌گردد، همچنان که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرموده: «إِنَّ الْحِكْمَةَ تَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ فَلَا تَدْخُلُ قَلْبًا فِيهِ هَمٌّ غَدِيٌّ» [همانا حکمت از آسمان فرود می‌آید، پس داخل قلبی که در آن غصه فردا هست نمی‌شود].^(۱)

حقیقت این مطلب ظاهر و آشکارا می‌شود برای کسی که مصفا نماید نیت خود را به چیزی از نیات خالص الهی و مجرد و مزکی کند نفس خود را به قوه عملیه یا پیشی بگیرد به سوی تحقیق مسأله‌ای از مسائل حکمت تا روشن نماید دیده بصیرت و قوه نظریه خود را. مسلم است که این شخص هر مقدار و هر زمان کوشش

(۱) در منابع روایی یافت نشد.

کند برای هر کدام از اینها ممکن نیست برای او رسیدن به این مراتب، مگر پس از انقطاع همت خود از جمیع علائق دنیوی و دواعی شهوانی بهیمی. و محقق است آن چیزهایی که دارای نقائص مذکوره است فی حد ذاته مطلوب و مقصود نیست و بر حسب واقع نمی‌توان نام سعادت بر آنها گذاشت بلکه سعادت حقیقی باید خالی و خالص از منقصت و عیوب و علائق دنیوی باشد. امور حسی و ریاسات دنیوی گرچه بر حسب ظاهر سعادت می‌نماید و لکن در واقع و نفس الامر سعادت نیست. نام سعادت بر آنها نهادن از راه مجاز است بلکه اگر به دیده بصیرت نگاه کنیم می‌بینیم که عین شقاوت است نه سعادت. پس آن چیزی که لازم و واجب است برای انسان که در صدد تحصیل آن بر آید و از کوشش کردن در راه آن خسته و فرسوده نشود و تقصیر و کوتاهی نکند بر دو قسم می‌باشد: یکی نفس خود سعادت است و دیگری راهی که برساند او را به سر چشمه مقصود و به دست آوردن سعادت حقیقی. و ما از پیش ثابت کردیم که در امور دنیویه و لذات حسیه شهویه، سعادت نیست. لهذا لازم است برای ما که تجسس نماییم تا راه به سوی سعادت را دریابیم.

و این مطلب هم محقق است که هر آن کس که آلوده به امور مذکوره گردید و منغم در شهوات نفسانیه شد دیگر متعذر است برای او که پاک و پاکیزه کند باطن خود را و زائل کند از نفس ناطقه آن کدورات حاصله در او را^(۱) با بودن در جلاب بدن که به منزله زندان و غربت است برای نفوس مجرده شریفه، و متوجه شود به طرف سنن الهیه که ملائم و مناسب با نفس ناطقه است؛ زیرا امور دنیاویه معاوق و مصادم است بلکه ضد و مباین است با طریقه حق و روش سنت الهیه، در این صورت محال است که نائل به سعادت شود و از لذات حسیه خلاصی یابد.

[۱] به تعبیر سعدی:

ای که درونت به گنه تیره شد

ترسنت آیینہ نگیرد صفال

[کلیات سعدی، ص ۶۷۲]

و مستعد. و مستفیض شود به فیوضات علوی الهی که موافق و مقارن است با کمال انسانی.^(۱)

پس روشن و آشکار گردید که این مطالب خارجند از سعادت، بلکه مانع و حاجزند از رسیدن به آن. لذا ما دیگر محتاج به ایضاح و تکرار مطلب نیستیم زیرا که پستی و خست آنها معین شد و ثابت گردید که حقیقت این امور بطلان محض و غرور صرف است. در این صورت لازم و سزوار است برای انسان عاقل که کوشش نماید برای خلاصی از این امور باطل، و قلع نماید از خود مواد امور حسیه، و دوری جوید از اغراض دنیویه، و مجرد و مهیا کند سینه و قلب خویش را از محبت و دوستی دنیا و لذات و همیه، تا برسد به اقصی الغایات و به نهایت کمالات انسانی، تا دریابد آن سعادت حقیقی که کمال مختص به اوست؛ و آنچه که غیر از این مرتبه است برای انسان نقصان است هر چند نسبت به پست‌تر از او کمال شمرده شود. و چقدر پست همت است آن انسانی که به نقصان خود راضی شود و از کمالات ذاتی خویش اعراض نماید و حال آن که هر جنبنده کوشش می‌کند برای رسیدن به کمال ذاتی خویش، مگر آنکه عائقی مانع او شود و باز دارد او را از غایات و مطلوب خود. و از طرف دیگر مسلم است آن سعادت که مطلوب انسان است موجود در این عالم حسی نیست تا نفس توانایی داشته باشد بر تحصیل نمودن فاضل‌ترین غایات؛ بلکه آن سعادت که مطلوب انسان است موجود در عالم دیگری است

[۱] و باز سعدی می‌گوید:

با تو نرمش نکند شاهد روحانی روی کالتماس تو به جز راحت نفسانی نیست
(همان، ص ۶۵۳)

سنایی نیز گفته است:

با در قبله در ره توحید نتوان رفت راست یا رضای دوست باید یا هرای خویشتن
(دیوان سنایی، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۸۰، چاپ پنجم، ص ۴۸۸)

سوی این عالم مادی فانی.^(۱) پس آنچه که موجود در این عالم است مقدمات سعادت و به دست آوردن کمالات است.

و چون تو ای برادر مشفق در حق من مهربانی و محبت نمودی و نصیحت خالص خود را برای من هدیه فرستادی و مرا به تحصیل و کسب دنیای فانی هدایت کردی پس بر من سزاوار است که نصایح خالصانه خود را در حق تو دریغ ندارم و پاداش خیر خواهی تو را به نیکوترین وجهی جبران و تلافی نمایم و تو را به راه راست و کسب امور آخرت هدایت کنم و بشناسانم به تو آنچه که مفید است برای دار عقبی که دارای نعیم دائم و خیر باقی ابدی است. امید است که خدا هدایت نماید تو را و کفایت کند امور تو را.

و لکن فهم آنچه را که گفتیم بر تو متعذر و مشکل است مگر پس از اینکه واضح و مدلل نمایم که نفس ناطقه انسانی فاسد و فانی نمی شود و برای او عالم دیگری است افضل از این عالم، و لذائذی است بهتر و بالاتر از این لذائذ حسی مادی که در دار غربت طلب می کند^(۲) و امیدوارم که به آن نعمت های الهی نائل شوی و خشنودی ملک اعلی را دریابی.

(۱) به تعبیر زیبای حافظ:

تو تمنّا ز گیل کوزه گران می داری؟

گوهر جام جم از کان جهان دگر است

(دیوان، ص ۳۳۶، غزل ۴۵۰)

(۲) و باز به تعبیر حافظ:

مهمنا به رفیقان خود رسان بارم

من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب

(دیوان، ص ۲۶۸، غزل ۴۳۳)

دلیل اول بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی^(۱)

بدو! لازم است برای روشن شدن این دلیل به ذکر دو مقدمه بر سبیل اختصار:

مقدمه اول:

مسلم است که انسان از جهت انسانیت، مباین و مخالف است با سایر حیوانات به یک قوه‌ای که مختص به او است. همین قوه است که انسان می‌تواند ادراک کند معقولات کلیه را؛ و حکمای عظام این قوه را عقل هیولانی و نفس ناطقه می‌نامند. و به واسطه همین قوه است که انسان را حیوان ناطق می‌گویند. و این مطلب هم محقق است که این قوه در تمام افراد بشر از کوچک و بزرگ، مجنون و عاقل و مریض و سالم موجود است، و اول چیزی که از معقولات در این قوه پدید می‌آید موسوم است به بدیهیات اولیه و آرای عامه یعنی آن معانی که محتاج به برهان و کسب نیست؛ زیرا که اگر تمام معقولات محتاج به برهان و کسب باشند رشته معلومات می‌رود به غیرنهایه و این هم که محال است. لهذا معقولات را ما باید اولاً به دو قسم نماییم: یکی معقولات و معلومات اولیه [دیگر، معقولات و معلومات ثانویه] معقولات و معلومات اولیه محتاج به تعلم و دلیل نمی‌باشند و پیدایش آنها در نفس انسانی فطری و ضروری است و چون این قسم از معقولات دلیلند برای معقولات ثانویه ناچار است از پیشی گرفتن آنها در ذهن انسان.

مقدمه دوم:

مقدمه دوم آن است که می‌گوییم: این معانی که پدید می‌آید در ذهن انسان، بر

[۱] درباره تجرد و جوهریت نفس ناطقه به این منابع مراجعه شود:

(۱) ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، صص ۲۶۳ تا ۲۹۲ (نمط هفتم)؛ (۲) ابن سینا، النجاة، صص ۳۷۸ تا ۳۸۶؛ (۳) ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق: علی اکبر رشاد، ج ۸، صص ۳۰۷ تا ۳۷۵؛ (۴) ملاصدرا، المبدأ و المعاد، صص ۴۲۱ تا ۴۲۳؛ (۵) فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، صص ۳۵۹ تا ۴۱۲؛ و (۶) همچنین در این باره مراجعه شود به: علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۱، صص ۴۹۳ تا ۴۹۷ و صص ۵۱۴ تا

حسب نظر اولی از دو قسم خارج نیستند: یا باید در عداد جواهر شمرده شوند و یا در شماره أعراض در آیند: کسانی که نفس ناطقه را جزء جواهر محسوب نداشته‌اند این معانی را أعراض تصور کرده‌اند، و لکن اتفاق هر دو فرقه بر آن است که أعراض وجود استقلالی ندارند و مسلماً باید حامل آنها موجودی باشد جوهری الذات و مستقل الوجود. بنابراین باید برای این معانی با این وضع که گفتیم حاملی باشد از ذات انسان تا در برگرد آنها را. و این معانی اولیه هم که در ذهن انسان پدید می‌آید به طور کلی است نه جزئی، به واسطه آن که وقتی ما حکم می‌کنیم به این که نفی و اثبات نسبت به موجودی نه جمعیشان شاید و نه رفعشان، و همچنین بگوییم کل بزرگتر است از جزء و یا آن که چند چیز مساوی با یک چیز، خود آنها هم باید مساوی باشند، و هكذا؛ این قضایا تمام به طور کلی است نه جزئی.

اکنون که این دو مقدمه معلوم شد می‌خواهیم بدانیم که حامل این معانی کلی چیست آیا جسم است و یا چیز دیگری سوای جسم. معین است که حامل آن معانی معقوله کلیه، جسم نیست..

زیرا که آن معانی کلی قبول قسمت نمی‌کنند مگر به اجزای حدود جسم اگر دارای این اجزاء باشند، و لکن دیگر نمی‌توانند که قبول قسمت کمی نمایند و به انقسام جسم منقسم شوند، به جهت آن که هر صورتی که در جسم واقع شد باید منقسم شود بالقوه به انقسام آن جسمی که حامل اوست به غیر نهاییه. بنابراین اگر حامل آن معانی کلی جسم باشد باید منقسم شوند به انقسام جسم و حال آن که ممتنع است معانی معقوله قبول قسمت کنند از جهت کمیت؛ به دلیل آن که اجزائی که آن صورت معقوله به آنها منقسم می‌شود از دو قسم خارج نیست: یا آن است که در تمام آن اجزاء و یا در بعضی از آنها معنی آن صورت کلی هست یا نیست، اگر نباشد یعنی آن معنی کلی در اجزاء یافت نشود لازم می‌آید که صورت کلی مرکب شده باشد از اجزائی که در آنها صورت معقوله مفروضه نیست بنابراین هرگاه اجزائی از صورتی خالی باشند و لکن در حال اجتماع برای آنها صورتی پدید آید

معلوم می شود که این اجزاء آن اجزاء صورت کلی نیستند بلکه اجزاء خارجی می باشد که لایقند برای قبول صورت. پس آن صورتی که ما ذکر کردیم و توصیف نمودیم منقسم به اجزاء نشد یعنی قبول قسمت کمتی نکرد.

و اما شق اول که در صورت فرض قسمت کمتی در تمام اجزاء و یا در بعضی از آنها معنی کلی یافت شود این هم بر دو قسم می باشد: یا آن است که در هر یک از آن اجزاء و یا در بعضی، تمام آن صورت کلیه هست یا نیست اگر باشد لازم می آید که آن صورت کلی حمل بر آن اجزاء شود و آن اجزاء هم نسبت به آن صورت کلی، یا اشخاص می شوند در تحت نوع، و یا انواع می باشند در تحت جنس مثلاً اگر ما فرض کنیم که آن صورت کلی، نوعی باشد از انواع اخیر مسلماً باید آن اجزاء نسبت به آن صورت کلی اشخاص باشند و آن معنای کلی حمل بر آنها شود و حال آن که از این فرض لازم می آید که پس از ترکیب اجزاء آن معنای کلی پدید آید و این مطلب محال است زیرا که لازم می آید کلی مبدل به کل شود، چون انقسام انسان به افراد از قبیل انقسام کلی است به جزئیات و قسمت صورت عقلیه از قبیل قسمت کل است به اجزاء و بینهما فرقی ظاهر همچنان که در علم منطق و فلسفه اولی ثابت شده است. به علاوه انقسام، عارض معنای کلی نشده است بلکه عارض موضوعاتی است که آن معنای کلی حمل بر آنها می شود و این هم که خلاف فرض است. و اما هرگاه آن صورت، کلی تقسیم شود به چیزهایی که نباشد برای آنها تمام آن صورت معقوله و خالی هم نباشد از آن، در این صورت لازم می آید که تقسیم شده باشد به اجزاء حدود جسم. اکنون می خواهیم بدانیم که آن اجزاء حدی، کلی می باشند یا شخصی؟ اگر شخصی شدند لازمه اش آن است که تعریف کلی مرکب شده باشد از اجزاء شخصیه و این هم محال است همان طوری که در منطق ثابت شده است و اگر آن اجزاء، کلی شدند پس مطلب بر می گردد به صورت اول و باز سؤال می کنیم از هر یک از آن اجزای کلی. و از طرف دیگر هم ممکن نیست که این تقسیم ها غیر متناهی باشند زیرا که لازم می آید آن صورت کلی فراهم آمده باشد از مبادی که بر حسب

ذات قابل قسمت به اجناس اولی نیستند.

پس معلوم می شود آن صورتی که این صورت، مبدأ و جزء اوست حال در جسم نیست و الا لازم می آید که انسان موجود باشد و لکن حیوان موجود نباشد. این هم که محال است. اکنون ظاهر و مبرهن گردید که آن صورت معقوله کلیه نمی تواند حلول کند در جسم و نه در قوه ای که ملابس با جسم است زیرا که حال این قوه در انقسام، مثال حال جسم است. پس ثابت شد که محل حکمت در ذات انسان جوهری است غیر از جسم و جسمانی که خودش مستقل و قائم به ذات است. و ذلک ما اردناه.

دلیل دوم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه

دلیل دوم بر تجرد نفس ناطقه انسانی آن است که می گوئیم: هیچ فردی از افراد جسم از جهت جسمیت، محل برای حکمت نیست، و الا لازم می آید که تمام اجسام قابلیت محل بودن برای حکمت را دارا باشند و حال آن که این مطلب، مخالف با مشاهده و حس است.

اگر کسی بگوید: جمیع اجسام قابلیت برای فیض الهی را دارا می باشند و لکن الطاف حضرت باری تعالی ممکن است از روی قصد و اراده، یک فرد از افراد جسم را محل توجه قرار دهد و آن را مظهر حکمت و فیوضات نامتناهی خویش نماید جوابش آن است که: این نحو از قصد و اراده، بدون علم سابق به آن ممکن نیست و اضافه علم هم به جزئیات متغیره غیر متناهی، ممتنع است و از طرف دیگر هم فیض الهی کلی است، و ممکن نیست که قصد و اراده حق اکتفا نماید به فردی بدون فرد دیگر؛ علاوه بر این لازم می آید که بسیاری از موجوداتی که مستعدند برای رسیدن به کمالات لائق به خود، از فیوضات الهی محروم بمانند و در حق آنها بخل شود و حال آن که رحمت و اسعه حق شامل است کلیه موجودات عالم را و بخل هم در مبدأ فیاض روا نیست؛ الا آن که چون موجودات بر حسب استعداد ذاتی

خود به جهت قبول فیض الهی متفاوت می‌باشند. این است که بر حسب شدت و ضعف وجود و کمالات وجود با هم متفاوتند.

هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست

ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست^(۱)

اکنون ظاهر شد دروغ کلام آن کسی که گمان کرد فیض الهی ممکن است از روی قصد و اراده شامل بعضی از افراد شود دون دیگری، و معلوم شد که این تفاوتی که مشاهده می‌شود از طرف قابل است نه فاعل. پس ممکن نیست برای جسم بر حسب ذات قبول کردن چیزی از معانی کلیه را مگر آن که پیوسته شود به او مثلاً قوه و یا معنایی و یا صورتی یا چیز دیگری که قبول کند فیض الهی را.

پس از آن ممکن است که آن قوه محتاج شود در ادراک و تصور آن معانی به جسمی از اجسام. و ظاهر است که آن قوه حال در جسم، هرگاه معقول شدیدی را درک نماید، پس از رجوع از آن قوا دیگر قادر بر ادراک معقولی اضعف از آن نیست. جهتش آن است که: آن انفعال شدیدی که به واسطه ماده ثابت در جسم است منع می‌کند او را بعد از ادراک چیز قوی از ادراک چیزی که اضعف از اوست، مثل قوای حسی ظاهری حال در جسم که متمکن نیستند از ادراک معارف خاصه به خودشان مگر به مشارکت جسم، که پس از ادراک محسوس قوی شدید، دیگر قادر و توانایی ندارند بر ادراک کردن محسوسی که اضعف از اوست. چه بسیار می‌شود که همین مطلب باعث بر فساد آنها می‌گردد.

و اما به خلاف آن جوهری که محل حکمت می‌باشد هر مقدار آن صورت حاله در او قوی‌تر شود قوت و توانایی او زیادتر می‌گردد و حال آن که اگر جسم یا جسمانی بود باید بر عکس این باشد. پس معلوم شد آن جوهری که انسان به او تعقل می‌کند جسم نیست بلکه جوهری است غیر جسمانی. و ذلک ما اردناه.

[۱] دیوان حافظ، ص ۱۲۸، غزل ۷۱.]

دلیل سوم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی

دلیل سوم بر تجرد نفس ناطقه آن است که می‌گوییم: اگر آن صورت معقوله و معانی کلیه، حلول در جسم کنند و ملابس با آن باشند لازم می‌آید که ادراک دو چیز متضاد به ادراک واحد ممتنع باشد به جهت آن که صورت دو چیز متضاد بلکه کلیه اشیاء متقابله، حلول در جسم نمی‌کنند و لکن در مسأله حلول صورت معقوله در محل خود، مطلب بر خلاف این می‌باشد زیرا هر زمان که یکی از دو چیز متقابل حلول کند واجب است حلول آن دیگری هم، به واسطه آن که علم به اشیاء متقابله یکی است و حضور آن دو در ذهن توأم به یکدیگر می‌باشند. پس معلوم شد آن جوهری که قبول علم می‌کند جوهری است غیر جسمانی. و ذلک ما ادرناه^(۱).

دلیل چهارم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه

دلیل چهارم^(۲) بر تجرد نفس ناطقه انسانی آن است که می‌گوییم: هیچ جسمی از اجسام نمی‌تواند قبول صورت معقوله نماید، زیرا اگر ما فرض کنیم که جسم خودش

۱. مثلاً هر گاه حکم کردیم و تصدیق نمودیم به این که سفیدی ضد سیاهی است مسلماً باید اول در ذهن خود تصور سفیدی و سیاهی را کرده باشیم تا بتوانیم چنین حکمی بکنیم و الا لازم می‌آید که تصدیق بدون تصور باشد و لکن مشاهده و بداهت هر دو، حکم می‌کنند که اجتماع سفیدی با سیاهی در یک جسم دیگر ممتنع است. پس معلوم می‌شود آن محلی که این دو در آن واقع شده و سبب حکم و تصدیق گردیده جسم و جسمانی نیست. و ذلک ما ادرناه.

۲. برای توضیح دلیل چهارم می‌گوییم: در علم فلسفه ثابت شده است: مقولات که آنها را اجناس عالیّه هم می‌گویند بر دو قسم است: یک مقوله جوهر است و نه مقوله عرض. از جمله اعراض، یکی مقوله فعل است و دیگری مقوله انفعال و این دو با هم مباین می‌باشند زیرا که مقوله فعل به منزله فاعل و تأثیر است و مقوله انفعال به منزله مفعول و تأثیر. پس همان طوری که فاعل غیر از مفعول است مقوله فعل هم غیر از انفعال است. این مقدمه که معلوم شد اکنون می‌گوییم: اجسام چون دارای ماده می‌باشند و ماده هم چون فوره محض و انفعال صرف است هر گاه محلی صور معقوله واقع شود قهراً باید متفعل شود تا قبول صور را نماید، به خلاف آن جوهر مجردی که ششلس حکم نمودن و استخراج نتائج کردن است. چون این اعمال از شئون فاعل است نه مفعول. پس معلوم می‌شود محلی صور مجرد جسم نیست. و ذلک ما ادرناه.

به تنهایی و با به مشارکت آن معانی که در اوست محل برای صورت معقوله باشد لازم می آید انفعال آن جسم هنگام قبول صورت معقوله، و این قبول انفعال صحیح و لازم است در کلیه اجسام.

و اما آن جوهری که تعقل نتایج می کند از آن صورتی که در ذات اوست و استخراج می نماید آن نتایج را از راه ترکیب و تحلیل، این را فعل می گویند نه انفعال. و اگر آن جوهر جسم بود باید این معانی یافت نشوند و یا در عداد انفعالات به شمار آیند و حال آن که ما گفتیم که اینها افعال می باشند نه انفعال پس معلوم می شود آن جوهر، جسم و جسمانی نیست بلکه مجرد است. و ذلک ما اردنا.

دلیل پنجم بر مجرد نفس ناطقه افسانی

دلیل پنجم^(۱) بر مجرد نفس ناطقه آن است که می گوئیم: ظاهر و آشکار است اجسامی که واقعتاً در تحت تأثیر قوه نامیه، هر مقدار که سنین عمرشان بیشتر شود آثار سستی و ضعف در آنها روشن تر می گردد و همچنین است آن قوایی که ملائست با اجسام دارند در زمان پیری ضعیف و ناتوان تر می شوند.

اکنون اگر آن صورت معقوله در جسم و یا در قوه جسمانی بود که نمو آن قوه به واسطه نمو جسم، و رسیدن به کمالش منوط به کمال جسم می شد مسلم است که در زمان پیری و حالت شیخوخیت باید ضعیف تر شود و ادراکاتش کمتر گردد و از تعقل باز ماند. اگر این طور بود لازم می آید که ممکن نباشد برای احدی از مردم در

۱. می فرماید: اگر محل قوه عاقله جسم بود لازم می آید که در زمان پیری متدرجاً ضعیف و ناتوان گردد و لکن ما مشاهده می کنیم که در زمان پیری ضعیف نمی شود بلکه قوی تر می شود. پس معلوم می شود که جسمانی نیست. اکنون این چیزی که مصحح نقیض ثانی این قضیه مذکوره است قیاسی است به طریق شکل سوم از اشکال چهارگانه، به این قسم که می گوئیم: هر چیزی که تعقل می کند به آن انسان پیر موجودات را، آن قوه عاقله است و لکن چنین نیست که هر چیزی که تعقل می کند به آن انسان پیر موجودات را ضعیف شود نزد پیری، نتیجه می دهد پس نیست که قوه عاقله ضعیف شود نزد پیری. و ذلک ما اردنا.

حالت پیری و کبر سن تعقل نمودن امور معقوله و حال آن که ما می بینیم کسانی که سنین عمرشان بیشتر است ادراکاتشان زیادتر است و قوه ممیزه آنان قوی تر. پس اگر موضوع آن صورت معقوله و آن قوه ممیزه جسم بود باید در این حالت اصلاً موجود نباشد تا چه رسد به آن که قوی تر شود و ادراکاتش بیشتر. پس معلوم می شود موضوع علم، جوهری است غیر جسمانی. و ذلک ما اردنا.

دلیل ششم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی

دلیل ششم بر تجرد نفس ناطقه و جوهریت آن این است که می گوئیم: آنچه که در علوم طبیعی ثابت شده و از آرای حکما ظاهر گردیده معلوم می شود که اعضای بدن انسان فراهم آمده است از یک نوع تألیفی خاص که کلیه اعضاء بدن هنگام به جا آوردن افعال؛ کمک کننده یکدیگرند و معاونت کننده به هم، به طوری که هیچ کدام در حال صحت مانع و عائق دیگری نیستند بلکه برای رسیدن به کمالات خاص خودشان معین و یاری کننده هم می باشند، و همچنین است در موقع منفعل شدن آنها از چیزی. این مطلب برای کسی که درست تأمل نماید و از حالات بدن و اعضای آن تجسس کند می فهمد که اجزاء و اعضاء بدن انسان در حالت صحت مانع دیگری نیستند.

و اما به خلاف قوه ناطقه، هر زمان اراده نماید که تکمیل جوهر خود کند و یا اعمال افعال خاص به خود را به جا آورد از قبیل تعقل نمودن در نظریات و یا اظهار خلوص نیت نسبت به الهیات و یا امتناع کردن از مخالطت با شهوات و وساوس قوایی که مسخر اوست که به واسطه متابعت و مشایعت نمودن با آنها موجب فساد او می شوند، این عمل برای او ممکن نیست مگر به مجاهدت تامه و غلبه نمودن به آن قوا تا متمکن گردد برای او و بتواند آن منظور و مقصود خویش را به جا آورد. پس معلوم می شود که آن جوهر نطقی و آن لطیفه انسانی از عالم جسم و جسمانی نیست. و ذلک ما اردنا.

دلیل هفتم بر تجرد و جوهریت نفس ناطقه انسانی

دلیل هفتم^(۱) بر تجرد نفس ناطقه آن است که می‌گوییم: ما مشاهده می‌کنیم که اجسام عنصری طبیعی هر گاه دارای قوای خاصه به خود باشند و حالت اجتماع و اتصالی به آنها دست دهد، میان آن قوای مختلفه قهراً فعل و انفعال واقع می‌شود. مسلم است که قوای منفعله هر گاه بخواهند از تحت تأثیر قوای فاعله رهایی یابند ناچار باید تبدیل مکان نمایند و از محل اجتماع خارج شوند تا آن تأثیر و تأثر و فعل و انفعال بر طرف گردد. اما به خلاف آن جوهری که انسان به آن تعقل می‌کند، که هر گاه بر حسب اتفاق از قوه جسمانی منفعل گردد و بخواهد از تحت تأثیر سایر قوای خلاصی یابد و آنها را از خود دور نماید، دیگر محتاج به حرکت کردن و تغییر محل دادن نیست؛ زیرا که این فعل از او صادر می‌شود و حال آن که جمیع اعضاء و اجزاء، ملازم محل خود می‌باشند. پس معلوم می‌شود که این جوهر عاقل جسم و جسمانی نیست. و ذلک ما ادرنا.

دلیل هشتم بر تجرد نفس ناطقه انسانی^(۲)

۱. قداما به واسطه نبودن آلات و ادواتی که اخیراً اختراع شده می‌گفتند عناصر چهار است: خاک و آب و هوا و آتش. و اینها را اجسام بسیطه و مبادی مرکبات عالم طبیعت می‌دانستند. و لکن شیخ رحمته الله در کتاب طبعیات شفا در فصل اول از مقاله اولی از فن چهارم می‌فرماید: عناصر چهارگانه بر آن صرافت محض و بساطت خالص خود باقی نیستند. این را از روی فهم ذاتی و استعداد فطری خود فرموده است. علی ای حال می‌گویند هر کدام دارای کیفیتی خاص می‌باشند: کیفیت و طبیعت خاک سرد و خشک است و آب سرد و تر است و طبیعت هوا گرم و تر است و آتش گرم و خشک. حرارت و برودت را کیفیات فاعله نامید مانند رطوبت و بیسوت را کیفیات منفعله. از اختلاط و امتزاج این کیفیات و فعلی و انفعالی که میانشان واقع می‌شود مزاج پدید می‌آید. مسلم است تا وضع و محاذات میان عناصر واقع نشود کیفیات فاعله نمی‌توانند در کیفیات منفعله تأثیر نمایند و از صورت آنها بکاهند پس فعل و انفعال میان عناصر، منوط به نزدیک بودن مکان و محل هر یک است به دیگری؛ و اگر هم بخواهند از تحت تأثیر دیگری رهایی یابند قهراً باید تبدیل مکان نمایند و اما به خلاف قوه عاقله که خروج او از تحت تأثیر قوه‌ای منوط به تغییر محل و تبدیل مکان نیست. پس معلوم می‌شود از قبیل قوای جسمیه نیست بلکه جوهری است مجرد. و ذلک ما ادرنا.

۲. مسائلی که در این برهان هشتم مذکور شده از جمله مسائل علم طبیعی است که در کتب مطوله مدون است مثل

آن که تناهی تأثیر و تأثر اجسام را شیخ رحمه الله در فصل دهم از مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفا بیان فرموده و تناهی اجسام را در فصل هشتم از همین مقاله و همچنین در اشارات پس از ابطال جزء لا یتجزی و اثبات هیولا تناهی ابعاد را به برهان مسلم ثابت کرده و به برهان کره متحرکه هم اشاره فرموده چون این برهان اخیر را بیان فرموده و به علاوه آسان و چندان محتاج به مقدمات نیست و به اذهان امروزه هم آشناست بی مناسبت نیست که ما آن را بیان نماییم.

برهان می‌گوییم اگر ما یک کره‌ای را فرض کنیم که خارج شود از مرکز آن یک قطر متناهی که موازی باشد با یک خط غیر متناهی، پس از آن کره حرکت کند تا از موازات زائل شود و مایل به مسامت گردد، در این صورت لازم است که یافت شود در خط غیر متناهی یک نقطه‌ای که اول نقطه مسامت باشد و نکت این مطلب در خط غیر متناهی از دو راه محال است: یکی از راه تقسیم زاویه و دیگری از طرف حرکت. اما از راه زاویه به این قسم که می‌گوییم: هر نقطه‌ای که ما فرض کنیم در خط غیر متناهی که آن نقطه مفروضه اول مسامت باشد چون مسامت می‌گردد به یک زاویه مستقیمه الخطین یعنی به زاویه‌ای که احاطه کرده است به او خط مفروض متناهی اول و خطی که طرف او مسامت است با خط غیر متناهی و هر زاویه‌ای که چنین باشد به قضیه نهم از مقاله اولی اقلیدس ممکن است که منقسم شود به غیر نهاییه. بنابراین ممکن است که مسامت شود به یک زاویه کوچکتر از آن و همچنین است هر نقطه‌ای که باز فرض شود همین سخن خواهد آمد.

اما از راه حرکت محال است به جهت آن که مسامت به هر نقطه‌ای که به واسطه حرکت فرض شود چون حرکت هم قابل قسمت به غیر نهاییه است پس ممکن است مسامت واقع شود با نقطه دیگری بالاتر از آن به واسطه نصف حرکت و یا ثلث آن و هكذا پس آنچه را که اول نقطه مسامت فرض کردیم اول مسامت نشد و هذا خلف. اکنون که ثابت شد اجسام متناهی می‌باشند محال است که برای جسم متناهی قوه غیر متناهی باشد. و لکن چون قوه تعقل انسان غیر متناهی است معلوم می‌شود که از قبیل جسم و جسمانیات نیست بلکه جوهری است مجرد. و ذلک ما اردنا.

یکی از مسائلی که خصوص این مورد است مسأله لا خلأ ولا ملأ است. هر چند در برهان ذکر کردیم از آن نشده است و لکن به مناسبت این مقام بیانش خالی از فایده نیست. بدان که حکما بعد از این که به براهین عده تنه تناهی ابعاد را ثابت کرده و عالم جسم و جسمانی را به فلک الافلاک منتهی نموده‌اند و آن را انتهای عالم جسمانی فرض کرده گفته‌اند پس از آن لا خلأ ولا ملأ است. پاره‌ای به این سخن اعتراض نموده مثل آن که صاحب «حکمة العین» در مبحث هفتم صفحه ۱۶۱ طبع قازان می‌گوید: اگر کسی سؤال کند هر گاه انسانی در طرف نهایت عالم بایستد آیا ممکن است که دست خود را بلند کند و یا ممکن نیست اگر ممکن نباشد معلوم می‌شود آنجا جسمی است که مانع دست اوست و اگر ممکن باشد معلوم می‌شود که در آنجا چیزی است که قابل است برای زیاده و نقصان، و آن مقدار است. در این صورت لازم می‌آید که بالای نهایت عالم جسمانی مقدار باشد و این محال است. و صاحب اسفار هم

چون بیان این دلیل محتاج به ذکر سه مقدمه مختصر است تا مطلب کاملاً واضح و روشن گردد ناچار اول ما به ذکر مقدمات می پردازیم سپس نتیجه برهان را بیان می کنیم:

مقدمه اول: ممکن است میان آن موجوداتی که تناسب ذاتی، ثابت و برقرار است و قابل و لایق برای ترکیبات عدیده می باشند اشکال هندسیه و صور عدیده غیر متناهی از آن تألیف و ترکیبات پدید آید.

مقدمه دوم: مسلم است که برای انسان یک قوه ای است که می تواند تعقل آن صور اشکال غیر متناهی را نماید و هر مقدار بر تعداد آن صور ترکیبیه افزوده گردد آن قوه متعقله هم قوی تر و شدیدتر می گردد.

مقدمه سوم: آن است که می گوئیم: اجسام بر حسب برهان تناهی ابعاد، متناهی می باشند. بدیهی است برای چیزی که متناهی است قوه غیر متناهی ممکن نیست. به علاوه چون اجسام قابلند برای آن که آنها را نصف نماییم و یا تقسیم به اجزاء متعدده کنیم ناچار آن قوه موجوده در جسم هم باید نصف شود و حال آن که قوه غیر متناهی قابل تنصیف و تقسیم نیست از این مقدمات معلوم می شود آن قوه ای که محل تعقل است جسم و جسمانی نیست بلکه جوهری است مجرد. و هو المراد.

در جواهر و اعراض همین سؤال را ذکر نموده می فرماید: اگر ممکن باشد، خلف لازم می آید به واسطه وجود یک بعدی که خارج از جمیع ابعاد است و همچنین است اگر ممکن نباشد به واسطه وجود جسمی است که مانع از می شود. پس از آن جواب می دهد که ممکن نیست و لکن نه به واسطه این که وجود مقداری مانع باشد بلکه به واسطه فقدان شرط بلکه شروط است: به جهت آن که جسم موجود در آنجا در طبعش حرکت مکانی نیست بلکه حال او شبیه است به احوال موجودات عالم مثال.

و لکن شیخ رحمته الله در کتاب «عیون الحکمة» در خصوص نفی خلأ و ملا در خارج این عالم می فرماید: اگر ملانی موجود باشد لابد باید متناهی باشد، به برهان تناهی ابعاد و اگر خلأ موجود باشد ناچار دارای ابعاد سه گانه است. در این صورت یا ممکن است دخول جسمی در ابعاد آن خلأ یا ممکن نیست: اگر ممکن نباشد لابد باید مانعی موجود نباشد پس آنچه که ما خلأ فرض نمودیم خلأ نیست بلکه ملا است و این خلاف فرض است و اگر ممکن باشد دخول ابعاد جسم در ابعاد خلأ در این صورت لازم می آید که حاصل شود از اجتماع دو بعد متساوی یک بعدی که مثال یکی از آنهاست و این هم خلف است پس ثابت شد که ماورای عالم جسمانی نه خلأ است و نه ملا. و ذلک ما ادرنا.

دلیل نهم بر تجرد و جهریت نفس ناطقه انسانی

دلیل نهم^(۱) بر تجرد نفس ناطقه آن است که می‌گوییم: اگر نفس، محل علوم و صور معقوله نباشد و فرض کنیم که علم، عرض حال در جسم باشد لازم می‌آید هرگاه آن علم به واسطه نسیان و یا آفت دیگری زائل گردد دیگر نتواند عود کند مگر به همان طوری که اول پدید آمده بود زیرا که حالت جسم قابل آن صور معقوله در هر دو وقت یکسان می‌باشد و حال آن که ما می‌بینیم مطلب بر عکس این است. به علت آن که هرگاه عارض شود به انسان چیزی که باعث فراموشی آن صور معلومه شود پس از زوال آن چیز و بر طرف شدن مانع، آن صورت معلومه عود می‌کند بدون آن که محتاج به کسب تعلم و مشقت و رنج اولی باشیم. پس معلوم می‌شود که محل علوم، جسم و جسمانی نیست بلکه جوهری است سوای جسم که ما آن را نفس ناطقه و جوهر مجرد می‌نامیم.

و باز مؤید این برهان به طوری که کاملاً آن را واضح و روشن نماییم آن است که می‌گوئیم: هویدا و آشکار است که اجتماع کلیه علوم در یک دفتر ممکن نیست و لکن اجتماع علوم در آن جوهری که ما او را توصیف نمودیم جایز بلکه واقع است زیرا که او جسمانی نیست تا محدود باشد و نتواند جامع علوم متعدده و صنایع عدیده و آرای مختلفه و اخلاق متفاوته بوده باشد. در اثر همین روحانیت است که تراجم امور متعدده و صور معلومه در او محال نیست.

۱. از جمله شواهدی که دلالت می‌کند به این که محل علوم و صور عقلیه جسم نیست بلکه جوهری است مجرد آن است که ما می‌بینیم که هرگاه جسمی قبول صورتی نمود مادی که آن صورت، باقی است نمی‌تواند صورت دیگری قبول کند و لکن پس از زوال صورت اولی می‌تواند صورت ثانوی جانشین اولی شود مثلاً هرگاه ما مومی را مشکلی نماییم به شکل انسانی و یا نقره و یا طلایی و یا به صورت جامی، تا وقتی که آن صور باقی است صورت چیز دیگری نمی‌پذیرند مگر آن که صورت اولی را بر طرف نماییم آن وقت می‌توانیم موم و یا نقره و طلا را به صورت دیگری درآوریم و همچنین است باقی اجسام و اما به خلاف نفس ناطقه که از زمانی که در نام عقل هیولانی است تا زمانی که برسد به مقام عقل بالفعل، دائم مهیا و مستعد است برای قبول صور علمیه و علوم متعدده متکثره. تراجم و تضاد می هم میان آنها نیست پس معلوم می‌شود که از سنخ جسم و جسمانی نیست بلکه جوهری است مجرد. و ذلک ما اردناه.

۱۵۸. دیگر بر جسمانی نبودن او آن است که: این صور متعدده و علوم مختلفه به واسطه اقبال نمودن نفوس و تصور کردن چیزی از امور راجع به بدن در موقع پدید آمدن مرض و یا اشتغال قلبی دیگری از قبیل هموم و غمومی که عارض او می شود زائل و بر طرف نمی گردند بلکه مصون و محفوظند در ذات او، همان طوری که از پیش اشاره کردیم و لکن مصون بودن آن صور و مخزون بودن آن علوم در ذات او به یک نوع قوه ای است که نزدیک به فعلیت است از قبیل قوه کاتبی که ممنوع از کتابت است نه مثال قوه کودک بر کتابت. پس از این که موانع بر طرف گردید و از مرض رهایی یافت هر زمان بخواهد باز عود می کند به آن صوری که محفوظ در ذات اوست و دیگر احتیاج به تعلم تازه و مشقت به اندازه نیست. به خلاف جسم و قوای او که تزامم صور مختلفه و محفوظ بودن آن صور در آنها به هیچ وجه من الوجوه ممکن نیست؛ زیرا تا وقتی که جسم خالی از صورتی نباشد نمی تواند صورت دیگری را قبول کند به علاوه قبول کردن جسم صورتی را به نحو انفعالیست است نه به طریق فعلیت. پس معلوم شد که آن قوه مذکوره نه جسم است و نه قوه جسمانی، بلکه جوهری است مجرد از ماده. ذلک ما ادرنا.

دلیل دهم بر تجرد نفس ناطقه انسانی

دلیل دهم^(۱) بر تجرد و جوهریت قوه ناطقه انسانی آن است که می گوییم: از

۱. امام فخرالدین رازی در جلد دوم مباحث منترقیه در بیان ذکر براهین اثبات تجرد نفس ناطقه می نویسد: این براهان از جمله براهین معتبر و محل اعتماد شیخ است که در مباحثات مرقوم داشته اند و اما چون شاگردان او به این دلیل اعتراضی وارد آورده و شیخ هم جواب آنها را داده است، و این سؤالات و جوابهای آنها متفرق و منتشر بود، من آنها را جمع آوری و مرتب نمودم و به ترتیب خوب و صحیح وارد ساختم.*

صاحب کتاب اسفار در سفر نفس می گوید: من در یک مجموعه ای که مشتمل بود بر مراسلات میاژ شیخ و شاگردانش، این سؤالات و اجوبه آنها را متفرق یافته ام سپس آنها را به ترتیب صحیح در آوردم بعد شروع می کند عین عبارات امام را می نویسد. و اما در کتاب مبدأ و معادش می گوید: «من این اسأله و اجوبه را در کتاب مباحثات

براهین سابقه معلوم شد که تعقل کردن انسان چیزی را به واسطه جهت جسمیت نیست بلکه به توسط قوه عاقله‌ای است که موجود در اوست. قوام آن قوه هم با اوست. این قوه عاقله در انسان می‌تواند هم تعقل ذات خود کند و هم تعقل اشیاء خارج از ذات خود. هرگاه تعقل ذات خود نماید دیگر احتیاج به چیز خارج از ذات خود ندارد بلکه می‌تواند از ذات خود تعقل ذات خود کند. نه آنکه بعضی تصور کرده‌اند که این قوه در تعقل کردن معقول خارجی، محتاج به آن است که اول تصور آن معقول را در جسم خارج از ذاتش نماید سپس در ذات خودش.

متفوق یافتن پس از آن آنها را مرتب نمودم. گمان می‌کنم سخن هر دو نااستوار باشد بلکه مرتب آنها شیخ ابو عبید جوزجانی مصاحب و تلمیذ شیخ بود. امام این عمل را به خود نسبت داده و صاحب اسفار به تقلید او به نام خود کرده. علی ای حال خلاصه برهان همان طوری که امام در مباحث نقل نموده چنین است می‌گوید: ما می‌توانیم تعقل ذات خود کنیم و هر کس تعقل ذاتی کرد، ثابت است برای او ماهیت آن ذات. پس ثابت است برای ما ماهیت ذاتمان. اکنون می‌گوییم: مطلب از دو قسم خارج نیست: یا تعقل کردن ما ذات خود را به توسط صورت دیگری است که حاصل شده است در ذات ما و یا آن که نفس ذات ماست که حاضر است برای ذات ما. قسم اول مسلماً باطل است زیرا که جمع بین مثلین لازم می‌آید پس معین می‌شود که شق دوم صحیح است بنابراین لازم می‌آید هر چیزی که ذاتش حاصل برای ذاتش شد آن قائم به ذات خود است. پس قوه عاقله قائم به ذات خود است. و لکن هر جسم و جسمانی قائم به ذات خود نیست. پس قوه عاقله، جسم و جسمانی نیست. و ذلک ما اردنا. اینها ادله‌ای بود که شیخ رحمه الله در این رساله بیان فرموده، و لکن باز هم برای تجرد نفس ناطقه در بقیه کتبش دلایلی مرقوم داشته، و همچنین سایر حکما - رضوان الله علیهم - به جهت اثبات این مطلب ادله متعدده اقامه نموده‌اند. باری این مسأله تجرد نفس از جمله مسائل متفق علیه نزد حکماست. آیات قرآنی و احادیث حضرت نبوی صلی الله علیه و آله مؤید و مؤکد قول آنهاست. پس معلوم می‌شود که نفس ناطقه به فساد بدن فاسد نمی‌شود و به موت او نمی‌میرد بلکه زنده است به زندگانی جاویدانی و باقی است به بقاء ابدی. حدیث: «خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ» ع نیز مصدق سخن ماست. پس علاقه نفس به بدن علاقه تدبیر و تصرف است از قبیل علاقه کشتی‌بان است به سفینه و علاقه سلطان است به مدینه.

* [فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۶۶]

*** [فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۶۶]

*** [به این عبارت، حدیثی یافت نشده است. آنچه در منابع روایی موجود است، بدین گونه هست: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خُلِقْنَا وَإِنَّا كُمْ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ، لَكِنْ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ تَتَغَيَّرُونَ» ای مردم ما و شما برای جاودانگی آفریده شده‌ایم نه برای فنا، لکن از خانه‌ای به خانه دیگر جابجا می‌شوید. (بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۰۶)]

و اما هرگاه بخواهد تعقل چیزی خارج از ذات خود کند باز هم تعقل می کند از ذات خودش، به اینکه تعقل کرده است آن چیز خارج را نه آنکه آن معقول چیزی باشد خارج از ذات او بلکه جزء ذات اوست و در ذات اوست نه خارج از ذات او، به جهت آن که گفتیم: افعالی که از این قوه صادر می شود از ذات خود اوست نه از خارج از ذاتش. این مطلب که معلوم شد اکنون به طریق شکل اول می گوئیم: تمام افعال صادر از این قوه به ذات خودش می باشد نه به چیز خارج از ذات خود، و هر چه که افعال صادر از او به ذات خودش شد جوهری است مجرد و قائم به ذات. پس نتیجه می دهد که این قوه جوهری است مجرد قائم به ذات خود. و ذلک ما اردنا.

کلام در بیان اینکه نفس قبول فساد نمی کند

از ادله ده گانه مذکوره ثابت شد که نفس ناطقه انسان جوهری است مجرد و قائم به ذات خود که در قوام ذات و محفوظ داشتن صور عقلیه و افعال خاصه به خود به هیچ وجه محتاج به جسم نیست. فقط در ابتدای امر به جهت اکتساب معقولات، محتاج به اوست آن هم از قبیل احتیاج داشتن صانع است به آلات و ادوات صنعت. و لکن پس از این که به سر حد کمال ذاتی خود رسید و از اکتساب معقولات فراغت حاصل نمود دیگر در تعقل کردن به جسم و آلات جسمانی احتیاج ندارد بلکه از آنها معرض و مکره است و در صدور افعال خاصه به صریح ذات خود اکتفا کننده است. بنابراین فساد بدن موجب فساد نفس و بطلان ذات و زوال صور عقلیه او نمی شود و مانع افعال صادر از او هم نیست.

زیرا که بطلان صور عقلیه و زوال آنها منوط به فساد موضوع است و موضوع هم وقتی فاسد می شود که ضعف و سستی عارض او گردد و او را از اعمال خاصه به خود باز دارد و لکن موضوع قوه عقلیه از جمله چیزهایی نیست که قبول ضعف نماید و یا فساد می یابد؛ چه، اگر این قوه قبول در او متمکن بود مسلماً باید

هنگامی که مغلوب و متصور در بدن و ممنوع و عاری از کمال بود عارض او شود اما وقتی که دارای صور عقلیه شد و از ملائست جسم و جسمانیات رهایی یافت و مجرد به ذات خود گردید دیگر قبول فساد نمی‌کند و ضعیف و ناتوانی به او راه نمی‌یابد. پس در صورتی که عروض ضعیف باعث فساد او نشود دیگر چگونه ممکن است زوال صورت معقوله به واسطه معاوقت و ممانعت ضدی موجب فساد او گردد؛ زیرا که صورت معقوله، حال در موضوع منافی با تضداد نیست پس زمانی که نفس انسانی در بدن است و فاسد نشود مسلم است که در صورت مفارقت از بدن به طریق اولی فاسد نمی‌گردد. و ذلک ما اردنا بیان.

کلام در بیان استمداد نفس است از فیض الهی

می‌خواهیم در این فصل کیفیت حصول صور معقوله و معانی کلیه در نفس^(۱) ناطقه انسانی را بیان نماییم؛ این است که ابتدا می‌گوییم: آن معانی کلیه و صور متعلقه که در نفس انسان پدید می‌آید از دو قسم خارج نیست یا آن است که حصول آن معانی به واسطه استقراء نمودن در جزئیات و تفحص کردن از محسوسات است و یا به واسطه اتصال به عوالم کلیه و عقول مجرده و اکتساب نمودن آنها به طریق

۱. توضیح آن که: انسان در ابتدای امر چون خالی از کمال و عاری از علم است و در عین حال استعداد قبول صور علمیه در او موجود است حکما این مرتبه را عقل هیولانی نامیده‌اند به واسطه آن که قابلیت محض است و شبیه است به هیولا به اولی که خالی از صور است و لکن مستعد است برای قبول صور. پس از این که انسان قوای ظاهری و باطنی خود را به معرض عمل آورد و علوم اولیه را تحصیل نمود و ملکه انتقال از معلومات به مجهولات برای او حاصل شد اکنون به مقام عقل بالملکه نائل شده و لکن معلومات او هنوز مفید یقین نیست بلکه مفید ظن است هر گاه از این مقام ترقی نمود و ادراک مسائل نظری به طور شهود برای او حاصل شد این مقام و رتبه را عقل بالمستفاد نامیده‌اند به دلیلی استفاده کردن به او مطالب را از عقل فعال. پس از این که ملکه استحضار مطائب برای انسان پدید آمد و دیگر محتاج به کسب جدید و مشقت تازه نشد آن وقت رسیده است به مقام عقل بالفعل یعنی فعلیت تامه و اتصال او به عقل فعال که مفیض علوم و ملهم خیرات و برکات است کلام الهی مشعر به این مرتبه است که می‌فرماید: ﴿يَنكَادُ زَيْتُهَا بَيْضِيَّةً وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [نزدیک است که دروغش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد. [نور / ۲۲ / ۳۵].

الهام می‌باشد. اگر پیدایش آن معانی در نفوس انسانی به طریق نخست باشد یعنی از راه استقراء نمودن در امور جزئیة محسوسه و متغیره حاصل گردیده شود محققاً آن معانی محل وثوق و اعتماد نمی‌باشند و شایسته نیست نام کلی بر آنها گذاشتن؛ و حال آن‌که ما می‌دانیم این معانی کلیه در غایت صحت و نهایت اعتماد است. پس معلوم می‌شود باید به طریق دوم باشد که به واسطه اتصال به عوالم غیبی و انوار الهی و فیوضات نامتناهی علوی در نفوس بشری پدید می‌آید و آن را از سر حد قوه که رتبه عقل هیولانی است خارج می‌کند و به مقام فعلیت که مرتبه عقل بالفعل است می‌رساند مثل نور که انسان را از مرتبه مبصریت بالقوه خارج می‌کند و او را بینای بالفعل می‌نماید. به واسطه همین اتحاد چشم با نور است که انسان می‌بیند و تمیز الوان را می‌دهد و لکن فرق است میان فیض الهی و این انوار حسی؛ زیرا که آن نور مجرد عقل و یا آن فیض الهی هرگاه متصل شود به نفوس بشری، به واسطه آن فعلیت تامه و موجود بودن آن صور در ذات او، تابش می‌کند آن صور از ذات مجرد عقلی در نفس انسان بدون توسط چیز دیگری، و اما نور حسی ظاهری چون به موجب ذات دارای صورتی نیست به مجرد اتصال به چشم انسان چیزی از محسوسات را در چشم منطبع نمی‌کند مگر آن‌که اضافه شود به او چیزهای دیگری از قبیل آن شروطی که حکما برای دیدن موجودات خارجی بیان نموده‌اند. اکنون که معلوم شد این فیض الهی عقل بالفعل است؛ به طریق شکل اول که بدیهی است نتیجه او، می‌گوییم: این فیض الهی، عقل بالفعل است و هر عقل بالفعل واجب است که جوهر باشد، نتیجه می‌دهد که این فیض الهی واجب است که جوهر باشد. و ذلک ما اردنا.

کلام در بیان آن که اجرام علوی صاحب نفس فاطقه می‌باشند^(۱)

اثبات نفس^(۲) ناطقه برای اجرام علوی منوط به ذکر یک مقدمه مختصری است

(۱) به این منابع بنگرید: ۱. ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، صص ۴۱۱ تا ۴۲۲؛ ۲. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۲، صص ۴۱۴ تا ۴۱۷؛ ۳. همان، ج ۳، ص ۱۵۲، ۳۹۹ و ۴۰۰.

(۲) مسائلی را که شیخ^{رحمه} در این فصل مرقوم داشته‌اند اگر بخواهیم در اطراف تمام آنها سخن بگوییم ممکن است که از یک رساله هم افزون‌تر گردد و از حوصله این مختصر بیرون است لهذا راجع به یک مسأله از مسائل مذکوره که خالی از فایده نیست مقداری توضیح می‌دهیم و آن مسأله محرک فلک است که آیا محرک فلک، نفس است و یا عقل. جمهور مشائین می‌گویند: آن چیزی که موجب و سبب حرکت افلاک است نفس جسمانی است که آن صورت منطبه در ماده فلکی باشد اما آن چیزی که باعث استکمال نفس آنهاست جوهر مجرد عقلانی است بدون آن که مباشر تحریک افلاک باشد. و لکن رأی شیخ در این مسأله مخالف با مشائین است می‌فرماید: آن چیزی که سبب و مباشر حرکت است نفس ناطقه فلکی است که نسبت آن نفس به اجرام فلک مثال نسبت نفوس انسان است به ابدان آنها. از پیش اشاره شد که در قوای جسمانی، شأنت تعقل نیست و از طرف دیگر عقول مفارقة هم نمی‌تواند محرک و مباشر حرکت واقع شوند زیرا که شأن آنها هم اجل و اعلامست پس بنابراین واجب است از برای افلاک نفس ناطقه، مثال نفس ناطقه انسان زیرا که هم شأنت تعقل را دارد و هم می‌تواند مباشر تحریک واقع شود این مطلب را در کتاب اشارات در چهار موضع اشاره کرده‌اند:

اول در اواخر نمط سوم^{۱*} دوم در فصل دهم از نمط ششم^{۲*} سوم در فصل چهاردهم از همین نمط^{۳*} چهارم در فصل نهم از نمط دهم^{۴*}. و لکن در سه موضع اول تصریح نفرموده فقط به طریق اشاره می‌گویند: موفیه سر و اما در موضع چهارم رأی خود را آشکار نموده و مخالفت با مشائین را تصریح کرده می‌فرماید: منذ راسخین در حکمت متعالیه پوشیده نیست که برای افلاک بعد از عقول مفارقة که به منزله مبادی است برای آنها، نفوس ناطقه‌ای است که منطبع نیست در مواد افلاک بلکه نسبت آن نفوس به اجرام فلکی مثال نسبت نفوس ناطقه انسانی است به ابدان انسان^{۵*}.

همین مسأله نفوس فلکی را در فصل سوم از مقاله نهم الیهیات شفا مبسوط و مفصل بیان فرموده و در آنجا هم می‌فرماید: محرک قریب برای سماریات نه طبیعت است و نه عقل است بلکه نفس است و لکن مبدأ بعید برای آنها عقل است^{۶*}.

۱* [الاشارات و التنبیها، ج ۲، ص ۴۱۶]

۲* [همان، ج ۳، ص ۱۵۲]

۳* [همان، ج ۳، ص ۱۷۲]

۴* [همان، ج ۳، صص ۳۹۹ و ۴۰۰]

۵* [همان، ج ۳، صص ۳۹۹ و ۴۰۰]

۶* [ابن سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، ص ۴۱۱]

و آن دانستن اقسام حرکات می باشد این است که می گوئیم: حرکات به طور کلی بر سه قسم است: اول، قسری دوم، حرکت طبیعی سوم، نفسانی. دلیل منحصر بودن حرکات به این سه قسم آن است که: حرکت چون امری است ممکن، ناچار است برای او از یک مؤثر محرکی. آن محرک هم یا داخل در جسم است و یا خارج آن. اگر آن محرک از امور داخلی جسم باشد، یا با شعور است و یا بدون صاحب شعور و درک. اگر دارای شعور نشد، یا حرکاتش متوجه به یک طرف است و یا متوجه به جهات مختلفه، اگر متوجه به یک طرف شد آن را حرکت طبیعی می گویند، مثال فرود آمدن اجسام سنگین چون سنگ و آهن از بالا به زیر، و یا صعود نمودن اجسام سبک، همچون شعله آتش و دود از زیر به بالا؛ و اگر حرکت متوجه به جهات مختلفه شد آن را حرکت نباتی می نامند مثال حرکات اشجار؛ و اگر برای او شعوری نسبت به آن مؤثر باشد آن را حرکت ارادی می خوانند اما اگر آن مؤثر خارج از جسم شد آن را حرکت قسری می گویند.

اکنون که این مقدمه معلوم شد می خواهیم بدانیم حرکات افلاک و اجرام علوی از کدام یک از این حرکات سه گانه می باشند. محقق است که حرکات دوری نمی توانند طبیعی باشند زیرا که در مقام خود ثابت شده است که اگر متحرک به حرکت دوری طبیعی باشد لازم می آید آن جسم متحرک، حدی را که بر حسب طبیعت ترک نموده باز همان را طلب نماید و این محال است همان طوری که از پیش معنی حرکت طبیعی را گفتیم. پس وقتی که طبیعی نشد، به طریق اولی نمی تواند قسری باشد زیرا که قسری برخلاف طبع است. اکنون که طبیعی و قسری نشد پس باید متحرک باشند به حرکت نفسانی. حال که معلوم شد افلاک متحرکند به حرکات نفسانی چون نفوس هم بر سه قسم می باشند واجب است معین نماییم که کدام یک از این نفوس مؤثر در حرکت است. می گوئیم: به دو دلیل نمی تواند نفس نباتی، محرک فلک باشد.

دلیل اول آن است که نفس نباتی همچنان که پیش گفتیم مبدأ برای حرکات

انتقالی نیست و حال آن که حرکت فلک انتقالی است پس محرک، او؛ نفس نباتی نمی باشد.

دلیل دوم آن است که افلاک دارای قوه تغذیه و تنمیه و تولید مثل نمی باشند؛ پس اگر این قوی در فلک موجود باشند باید همیشه معطل و مهمل بوده باشند و حال آن که تعطیل در طبیعت جایز نیست.

و اما نفس حیوانی نمی تواند مؤثر در حرکت فلک باشد به جهت آن که نفس حیوانی دارای دو قوه دراکه و فعاله است و هیچ کدام از این دو قوه نمی توانند محرک افلاک بوده باشند، اما قوه دراکه، محرک نیست به دلیل آن که ادراک این قوه یا به توسط حواس ظاهره است و یا به حواس باطنه. مسلم است که خاصیت حواس ظاهره جلب منافع است و دفع مضار خارجی؛ و وقتی که فلک خالی از این معانی باشد لازم می آید وجود این حواس در فلک معطل باشند.

و اما حواس باطنه مؤثر نیست به دلیل آن که وجود حواس باطنه منوط و مربوط به حواس ظاهره است، وقتی که افلاک دارای حواس ظاهره نشدند باید به طریق اولی صاحب حواس باطنه نباشند.

و اما قوه فعاله، مؤثر در فلک نیست به دلیل آن که این قوه در افعال خود محتاج و متعلق است به قوه تخیل و حس مشترک و ما ثابت کردیم که جوهر فلکی خالی از این قوا است. حال اگر این قوه در فلک باشد، باز لازم می آید که وجودش معطل و بی کار بماند و ما گفتیم که تعطیل در امور طبیعت محال است. اکنون که نفس حیوانی هم محرک و مؤثر در فلک نشد پس معلوم می شود که محرک و مؤثر در آن، نفس ناطقه است.

از جمله شواهدی که دلالت کننده است به این که اجرام عالیّه، صاحب نفوس ناطقه می باشند آن است که بیشتر آنچه که مانع اجسام است از قبول فیوض الهی همانا دارا بودن آنهاست صور متضاده را، و مشتمل بودن آنهاست کثافات طبیعت را و دور بودن آنهاست از حد اعتدال ابدی، و اما اجسام بسیطه هر وقت قبول ترکیب

نمودند و از صورت بساطت اولیه خارج شدند و به سر حد اعتدال نزدیک گردیدند به طوری که اثری از مضاویت باقی نماند در این وقت برای قبول فیض الهی مستعد و مهیا می‌گردند. این فیوضات رحمانی و برکات الهی، نخست اثر می‌کند در اجرام علوی از جرم فلک اقصی و محرک آن، که صاحبان شرایع آن را عرش رحمانی می‌نامند و بعد در بقیه اجرام علوی تجلی می‌کند؛ سپس می‌رسد به اجسام ارضی. این مطلب به براهین قطعی و ادله شافیه و افیه نزد متشرعین و فلاسفه به اثبات رسیده. پس ظاهر شد نخستین موجودی که قبول فیض الهی می‌کند اجرام علوی است که به واسطه آن اعتدال ذاتی و دوری از مضاویت، در نهایت صفا بوده و مستعد برای کسب فیض و قبول امر الهی می‌باشند. همین نزدیکی آنها به امر الهی موجب آن شده است که می‌گویند خدای تعالی در آسمان یا بر عرش است و بلند نمودن دستها به سوی آسمان در موقع خواندن دعا و تضرع کردن به درگاه الهی در اثر همین مطلب است. پس از این که فلک اقصی و یا عرش رحمانی - به زبان متشرعین - قبول فیض الهی را نمود، از آن ترشح می‌کند به سایر افلاک زیرین تا برسد به فلک قمر.

و اما اجسام واقع در تحت فلک قمر چون دارای لطافت و صفای ذاتی نیستند و به واسطه آن مضاویت که در وجود آنهاست مستعد و مهیا برای اکتساب فیوضات ربانی نمی‌باشند و صلاحیت آن را ندارند که مزین و مُحَلّی به فیض شوند و لکن از اظلال و ترشحات فیض حقیقی هم خالی نمی‌باشند که آن صور طبیعی آنهاست و پس از اینکه حالت ترکیبی عارض آنها شد و از بساطت اولیه خارج شدند و به سر حد اعتدال رسیدند در آن وقت سزاوارند برای کسب فیض الهی. مسلم است که هر مقدار بر اعتدال آنها افزوده شود و صورت ضدیت از آنها زائل گردد برای فیض الهی مهیا و مستعدتر می‌شوند تا برسد به انسان که لُبُّ لُبَابِ عالم طبیعت است و معتدل‌ترین جواهر عالم ارضی است، که به واسطه مشابهت او به اجرام علوی از جهت اعتدال مزاج و دوری از تضاد، مستعد است برای قبول فیض الهی و تجلیات

ربانی. پس، از این بیانات واضح شد که اجرام علوی را احب نفوس ناطقه می‌باشند. و ذلک ما اردنا.

سخن در بیان حالات نفس ناطقه است پس از مفارقت از بدن^(۱)

چون نفس انسان که در بدو امر در مقام عقل هیولانی و قوه محضه است، و تصور معقولات اولیه را هنوز ننموده و به مقام عقل بالفعل نرسیده است، مثال نفوس اطفال هر گاه مفارقت از بدن نماید در خصوص فناء و بقای آن میان حکما اختلاف واقع شده است.

اسکندر افرویدیسی^(۲) شارح و مفسر فلسفه ارسطو همچو فهمیده که رأی فیلسوف بر فتنای این قسم از نفوس می‌باشد و اما شامسطیوس^(۳) بر خلاف قول اسکندر گفته و کلام ارسطو را حمل بر بقای این نفوس نموده و حق هم با شامسطیوس می‌باشد، و سخن او را من صحیح و درست می‌دانم و مبنای سخن خود را در روی کلام او استوار نموده می‌گوییم که: این نحو از نفوس پس از مفارقت از بدن، مستعد و مهیا هستند برای قبول معقولات اولیه از فیض الهی بدون آنکه

[۱] درباره حالات نفس ناطقه انسانها در جهان پس از مرگ، حناب شیخ الرئیس در کتاب، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین الرازی، ج ۲، صص ۳۵۰ تا ۳۵۶ (نمط هشتم) مطالب ارزشمندی آورده است. مراجعه شود.]

۲. اسکندر افرویدیسی یکی از اعظم حکمای یونان و اواخرم فلاسفه آن سامان است اسکندر از بزرگان شراح کتب فیلسوف و مفسر و مبین کلمات اوست و معاصر بوده با جالینوس طبیب. مناظرات و مباحثات این دو نفر در بعضی از کتب، مضبوط است. و بیشتر اوقات در هنگام مناظره اسکندر او را تسخر می‌نموده و به واسطه بزرگی سرش نام الرأس البغل به او نهاده. چون جالینوس از صناعت فلسفه بی‌بضاعت بوده و لکن مایل بود که خود را در زمره حکما داخل نماید نظر به این مطلب با اسکندر معارضه و مناظره می‌کرد. عاقبت چون از عهده اسکندر بر نیامد به همان طبابت اکتفا نمود و دم از حکمت فرو بست.

۳. شامسطیوس در میان حکمای یونان روش ارسطو را اختیار نموده و به سمت وزارت برقرار گردیده و کتب ارسطو را به بهترین وجهی ترجمه و تفسیر نموده که شیخ ترجمه‌های او را بر تراجم دیگران ترجیح داده و معتبر می‌داند.

محتاج به چیزی باشند؛ زیرا آنچه که مانع از قبول صور معقوله بود همانا مغمور بودن در بدن و فرورفتن در جسم بود که موجب قصور آنها بود از تصور معقولات، به واسطه آنکه هنوز استحکام نیافته و توانایی حاصل نکرده بودند، و لکن فعلاً که از جلاباب بدن رهایی یافته و به عالم دیگر پیوسته صور معقولات در نفس او منقش می‌گردد و به واسطه حصول آنها متلذذ و بهره‌مند می‌شود.

و اما عدم تمکن از تصور معقولات ثانویه، جهتش آن است که حصول و پدید آمدن آن معقولات، منوط به بودن حواس ظاهره و باطنه و تقدیم قیاسات و براهین منطقیه است تا موجب استعداد ذاتی او شوند و او را از مقام قوه به سرحد فعلیت برسانند، و چون فعلاً فاقد آن قوا و خالی از آنها می‌باشد پس نمی‌تواند ادراک معقولات ثانویه نماید و با آنها متلذذ گردد.

و اما آن نفوسی که فقط تصور معقولات اولی را نموده زمانی که مفارقت از بدن نمایند چگونگی حالات آنها از دو قسم بیرون نیست: قسم اول آن نفوسی هستند که آشنا به عقائد می‌باشند و لکن تصورات و تخیلات آنها عقاید وهمیه فاسده بوده و قوه استعداد برای کسب عقاید عقلیه نداشته، و لکن همچو تصور کرده‌اند که معتقدات تخیلاتشان حق و مطابق با واقع است. این قسم از نفوس پس از مفارقت از بدن و باطل شدن قوای وهمیه و خیالیه و زائل شدن عقائد موهومه و معتقدات باطله، چون عقیده‌مند به عقاید بوده و مخمر در ذات‌شان، اکنون که خود را ناچیز و تهی دست می‌بینند و می‌فهمند که عقاید دیگری فوق عقائد آنها موجود است و آنان تاکنون به راه باطل رفته و از سرچشمه حقیقت دور مانده و به کمالات ذاتی خود نرسیده‌اند آن شوق غریزی و اشتیاق فطری جبلی آنها را تحریک بر تحصیل آن عقائد می‌کند. این مطلب اختصاص به انسان ندارد بلکه کلیه موجودات عالم طبیعت شائق و مایلند که برسند به کمالات ذاتی خود مگر آن که مانعی سد راه آنها شود و از رسیدن به کمالات خاصه آنها را باز دارد. و اما پس از رفع موانع، به واسطه همان شوق فطری غریزی مشتاقند که کمال مطلوب خود را دریابند. در اثر همین

مطلب است که نفوس مذکوره پس از رفع موانع و خلاصی از جلیب بدن عنصری و باطل شدن آن عقائد و همیه اولیه، بی نهایت مشتاق و مایلند که دریابند آن کمالات ذاتی خود را و لکن چون تحصیل آن کمالات و رسیدن به آن مراتب وقتی برای انسان ممکن است که صاحب قوای بدنیه باشد اکنون که آن آلات و ادوات فاسد شده و از دست خارج گردیده و دیگر راهی برای تحصیل و به دست آوردن آن کمالات ندارد متألم و اندوهناک می گردد. او در این حال از جهت جوهر ذاتی مریض و ناتوان و از چشم و گوش، کور و کر است و آسودگی و راحت ندارد و همیشه اوقات طلب کننده و آرزومند حالت اولی است؛ همچنان که خداوند تعالی در قرآن مجید از زبان این طایفه خبر داده آن جایی که می فرماید: ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ ۖ لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾ [پروردگارا! مرا بازگردان * شاید من در آنچه وانهادم، کار نیکی انجام دهم.] (۲۸۱) پناه می برم به خدای تعالی از این حالت.

باز برای این نفوس مذکوره ممکن است تألماتی زاید بر تألم مزبور پدید آید و آن هنگامی است که قوای بدنیه در حالیت حیات، متابعت هوای نفس اماره نموده و مرتکب افعال زشت و کردار ناپسندیده گردیده و به آن اعمال ناشایسته معتاد و خو گرفته، به طوری که از آن کردار متلذذ و مسرور بوده، اکنون که نفس مفارقت از بدن نموده، و آن قوا ضایع و فاسد شده، و آن آلات و ادوات از میان رفته است

[۱) مؤمنون / ۲۳ / ۹۹ و ۱۰۰.]

(۲) این آیه شریفه از سوره مبارکه «قد أفلح المؤمنون» است. مفسرین اختلاف کرده اند که این کسانی که طلب رجوع به دنیا می کنند چه کسانی می باشند. بعضی گفته اند مقصود کفارند که به توحید پروردگار مقرر و معترف نبودند و از کلیه اعمال صالحه گریزان بودند. بعضی دیگر می گویند و از ابن عباس روایت شده که: مقصود مانعین زکاة و تارکین حج می باشند. که در جمع آوری مال دنیا همت گماشته و لکن از دادن زکاة و رفتن به حج کوتاهی نموده، هنگام وفات ملتفت می شوند و ادراک می کنند که بر خطا رفته و مرتکب عمل قبیح شده اند. می گویند کلمه «فیمَا تَرَكْتُ» مقصود ترک اوست که برای وراثت باقی گذاشته علی ای حال مسلم است که مؤمنین آرزوی رجوع به دنیا نمی کنند، بلکه کسانی که عذاب الهی را مشاهده می کنند و خود را مستغرق در نار جحیم می بینند تمنای بازگشت به دنیا می نمایند. آن وقت جواب «کَلَّا» یعنی هرگز رجوع نخواهی کرد از رب العزّة می شنوند.

و دیگر رسیدن به آنها برای او ممکن نیست، همیشه اوقات همدم اندوه و ملازم تألمات روحانی است و کلام الهی که می فرماید: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ [و میان آنان و میان آنچه [به آرزو] می خواستند، حایلی قرار می گیرد.] (۲۸۱) اشاره به این قبیل نفوس می باشد. و لکن این حالت و مصیبت چندان فجیع نیست؛ زیرا که عادت از چیزهایی است که زود زایل شونده و فراموش شدنی است، به خلاف مصیبت اول که باقی و دائم است و صاحبش ندیم غم و عذاب الیم می باشد زیرا که طبیعت از جمله چیزهایی است که باطل نمی شود و بینونت با صاحبش پیدا نمی کند این بود حالات قسم اول.

و اما قسم دوم آن نفوسی هستند که خالی اند از عقائد و دوستان چیزی از عادات هم نمی باشند این قسم از نفوس پس از مفارقت از بدن حالشان مشابه با حال اطفال است. محض همین است که گفته اند: «أَكْثَرُ أَهْلِ الْجَنَّةِ الْبُلَهُ» (۴۳) و اگر اندکی هم با امور بدنییه معتاد باشند، همان طوری که بیان کردیم به زودی آن عادت

(۱) سبأ / ۳۴ / ۵۲

(۲) این آیه از سوره مبارکه سبأ است که در شرح حال کفار می باشد بعضی گفته اند مقصود از قذف که قبل از این مذکور شده است آن جسارتی است که نسبت به وجود مقدس نبوی نمودند، که گاهی ساحرش گفتند و زمانی شاعر و گاهنش نامیدند، و وقتی دیوانه و مجنونش نام نهادند. اکنون که دانای به خطای خود شدند دیگر توبه، مفید به حال آنها نیست. بعضی گفته اند که مقصود از قذف انکار حشر و نشر و عذاب اخروی و نعیم جاودانی است. خداوند می فرماید مانع می شود میانه آنها و آنچه که آرزو و مراد ایشان است از قبول توبه و زوال عقاب و رسیدن به ثواب و یا بازگشت به دنیا همچنان که باء تابعین آنها از پیش به جنا آورده شده است یعنی آنها هم این تسنا و آرزو را نمودند و لکن به مراد منظور خود نرسیدند.

(۳) «بَلَهٌ بُلَاهُ وَبَلَاهٌ» یعنی ضعیف شد عقل او و عاجز گردید رأی او. همچو کسی را ببله می نامند. اسم فاعل او بُلَاهُ و جمع آن بُلَه به ضم یاء و سکون لام است یعنی بیشتر اهل بهشت کسانی هستند که در امور دنیا ابلهند و لکن رجوع به امر آخرت دانا و بینا می باشند و مؤید این مطلب حدیث دیگری است که می فرماید: «المؤمن قَرُورٌ كَرِيمٌ وَالْمُتَنَفِّعُ خُتْبٌ لَنِيْمٌ» مؤمن گول خور خوبی است و متنافع گول زن پستی است.*

* [کنز العمال، ج ۱، ص ۶۲، ح ۶۸۱ با اندکی تفاوت در نقل]

(۴) مفتی مندی، کنز العمال، ج ۲، ص ۱۹۰۲، ح ۳۹۲۸۳.

مفارقت می‌کند و آن اندوه و تألم جزئی هم از او زائل و بر طرفه می‌گردد.

و اما نفوسی که کامل در علم هستند ولیکن در اعمال نیکو کوتاهی و تقصیر کرده، به زخارف دنیوی مایل و راغب بوده‌اند، هر چند در بدو امر، متألم و اندوهناک می‌باشند به جهت آنچه که از مطالب و مقاصد دنیا از آنها فوت گردیده و لکن عاقبت، ناجی و رستگار می‌شوند، و برای آنها راحتی و آسودگی حاصل می‌گردد و از آن اندوه و تأسف همان طوری که از پیش گفتیم بیرون می‌یابند به جهت همین نکته است که اهل سنت و جماعت، مؤمنینی که مرتکب گناهان کبیره شده‌اند مخلّد در عذاب نمی‌دانند.

و اما آن نفوسی که بر حسب جبلت ذاتی، پاکیزه و منزّه می‌باشند و در این دار دنیا که برای آنان به منزله غربت است، آلوده به معاصی نشده و دارای اخلاق زشت و عادات ناپسندیده نبوده و به وظایف مشروعه کاملاً عمل کرده و صاحب صفات سیرت و مایل به امر آخرت و شائق به ملاقات حضرت رب العزة بوده است، به خصوص اگر جوهر ذات خود را به زیور علم هم آراسته کرده باشد و تصور معقولات و مبادی موجودات و صور مفارقه را نموده است، هنگام مفارقت از بدن و رحلت به عالم آخرت متصل می‌شود به فیوضات الهی و می‌رسد به مقام قرب و سدرة المنتهی، در تحت عرش رحمانی همچنان که خدای تعالی در بیان حال آن نفوس می‌فرماید: ﴿وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ ﴿﴾ [در آن روز چهره‌هایی شاداب اند * به سوی پروردگار خود می‌نگرد. (۱) (۲)] در این وقت منکشف می‌شود

(۱) قیامت / ۷۵ / ۲۲ و ۲۳.

(۲) این آیه شریفه در سوره مبارکه قیامت است و در بیان حال مؤمنین: بدان که نظر با ضاد به معنی سبزی و روشنی است و نظر با ظاء مؤلف به معنی نگاه کردن و توجه حلدّه چشم است به سوی چیزی برای دیدن. حاصل معنای آیه آن است که می‌فرماید: صورت‌های مؤمنین در روز قیامت درخشانده و خوش حال و نورانی است و به سوی رحمت خدای متعالی نگاه‌کننده می‌باشند. و یا آن که منتظر رحمت حق هستند. جماعت اشاعره و گروه مشبه می‌گویند این آیه دلیل است بر آن که خدای متعال در روز قیامت دیده می‌شود و به جهت ادعای خود متمسک شده‌اند به یک

برای او جمیع حقایق. این نفوس شریفه که در این دار غربت و میان دشمنان به واسطه کشف یک حقیقت پیوسته خرم و شادمان بوده اکنون که جمیع حقایق را به نظر بصیرت می‌نگرد و موجودات عالم علوی را مشاهده می‌کند علاوه بر آن که بر التذاذش افزوده می‌شود، ذاتش به جوهر فیض الهی منقلب می‌گردد و بر ریاست عالم و سلطنت حقه نائل می‌شود؛ همچنان که خدای تعالی در حق آنان فرموده: «وَ إِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكَاً كَبِيراً» [و چون بدانجا نگری نعمت و سرزمینی بزرگ می‌بینی. (۲۸)] باز شأنیت عظمی و سعادت کبرای دیگری که به این نفوس

شعری از اشعار عربی که نه گوینده آن معین است و نه از عرب خالص شنیده شده. و لکن عموم مسلمین اذنه متعددی بر بطلان قول آنها و ذکر شعر مذکور که از نگاه کردن، او دیدن را اراده نموده اقامه کرده‌اند که نگاه کردن غیر از دیدن است زیرا که در کلام عرب این دو لفظ دارای دو معنای مختلف است مثل آن که می‌گویند: «نَظَرْتُ إِلَى الْهَلَالِ فَلَمْ أَرَهُ» یعنی به ماه نگاه کردم اما ندیدم او را. و اگر ما بخواهیم از کلمه نظر معنای رؤیت اراده کنیم آن وقت عبارت چنین می‌شود «دیدم ماه را و ندیدم او را» و این نیست مگر تناقض. دلیل دوم آن است که می‌گویند: دیدن مقصود غایت نگاه کردن است مثل آن که می‌گویند: آن قدر نگاه کردم تا آنرا دیدم. دلیل سوم آن است که نگاه کردن سبب دیدن است. مسلم است چیزی سبب نفس خودش نمی‌شود. باز هم دلائل دیگری در کتب تفاسیر ذکر شده است که مقام مقتضی ذکرشان نیست باید به آنجا رجوع شود اکنون که رؤیت حق تعالی باطل شد پس معنای آیه همان است که ابتدا گفته شد.

(۱) الانسان / ۷۶ / ۲۰.]

(۲) این آیه مبارکه در سوره انسان می‌باشد. جماعت قراء در وقف این آیه اختلاف کرده‌اند؛ بعضی می‌گویند باید بر «رَأَيْتَ» وقف نمود و مفعول «رَأَيْتَ» هم محذوف است و «ثُمَّ» ظرف است از «رَأَيْتَ» دوم. بعضی دیگر می‌گویند باید بر «ثُمَّ» وقف نمود و ظرف را به جای مفعول نهاد. آن وقت تقدیر آیه چنین می‌شود: دو ایذا را آنکه در آنجا دیدن و ملوک کبیر را دیدن؟ می‌گویند: چون لذت‌های دنیوی در واقع لذت نیست همان طوری که شیخ رحمته الله بیان فرمودند بلکه رفع آلام و قضاء شهوات و لذات خیالی و وهمی است که در جنب لذات حقیقی و نعمت‌های واقعی دانی برای آنها قدر و قابلیتی نیست، و به علاوه در لذات دنیوی، انسان با سایر حیوانات سهیم و شریک می‌باشد، پس ملک کبیری که خداوند بیان فرموده، ناچار باید مخالف و مغایر با آنها باشد؛ و آن اتصال نفوس مقدسه است به جواهر علوی و منقش شدن است به عالم قدس ملکوت و متعلی و مزین شدن به جلال حضرت لاموت و رسیدن به معشوق حقیقی و فیض الهی، این است آن سلطنت واقعی و ملک لایتناهی.

اللهم ارزقنا وَ رَفَقَاتِ حَسْبِيلِهِ بِمُحَمَّدٍ وَ آلِهِ. این فصل اخیر چیزی که محتاج به توضیح باشد در او نیست؛ زیرا که خود

می‌رسد همانا ارتفاع وسائط و بر طرف شدن حوایج است میان آنها و میان معشوقشان. و معشوق تمام موجودات که متحرکند به جانب اوسیاکن و آرام می‌گیرند به رسیدن به وصال او و زنده و جاوید می‌مانند به عشق او یعنی حق محض و خیر صرف و معشوق لذاته و حق بذاته جل ذکره و عظم شانه. ^(۱) پس ای برادر کدام خوشی و لذتی است بهتر از این و چه نعمتی برتر و بالاتر از این، بلکه کدام سلطنت است مثال این سلطنت. پس چه قدر شایسته است برای شخص عاقل که کوشش کند به جهت تحصیل این مقام و جدیت نماید در کسب این مرتبه و دوری جوید از آن حالاتی که منافی و ضد اوست. این است سعادت که ما در اول این رساله گفتیم و توضیح آن را به آخر محول ساختیم. اللهم وفقنا لتحصيله بحق محمد و آله.

کلام در بیان نمودن آن راهی که می‌رساند انسان را به این سعادت:

و بازگو کردن آنچه منافی با اوست.

به طور کلی آنچه که باز می‌دارد نفس انسان را از رسیدن به مقامات عالی و درجات متعالی و دریافت کردن کمال ذاتی خود، همانا متابعت نمودن و اطمینان

شیخ آنچه که لازمه مقصود و مراد بوده شرح و بسط داده و به علاوه چون متمم فصل اول رساله است و ما آنچه که لازم بود در اول نوشتیم دیگر احتیاج به تکرار مطلب نیست. الحمد لله علی ما اولانا بمحمد و آله الاطهار.

ضیاءالدین دزی

(۱) سعدی شیرازی در این باره زیبا سروده است:

در آن نفس که به‌میرم، در آرزوی تو باشم	بدان امید دهم جهان که خاک کوی تو باشم
به وقت صبح قیامت که سر ز خاک برآرم	به گفتگوی تو خیزم، به جست‌وجوی تو باشم
به مجمعی که درآیند شاهدان در عالم	نظر به سوی تو دارم، غلام روی تو باشم
حدیث روضه نگویم، گل بهشت نبویم	جمال حورنجویم، دوان به سوی تو باشم
می بهشت ننوشم ز دست ساقی رضوان	مرا به باده چه حاجت که مست روی تو باشم

(گلستان سعدی، تصحیح: محمدعلی فروشی، ص ۱۵۰۸)

حاصل کردن به آن قوایی است که فاسد کننده و ضرر رساننده به اوست، و آن قوای مضره و مفسده که مانع ارتفاع درجات و حاجب رسیدن به مقامات اوست بر دو قسم می باشند: یکی قوه «عَرَافَه» است و دیگری «اَفْعَالَه». اما قوه عرافه که فاسد کننده نفس ناطقه و ضرر رساننده به اوست از جهت عقائد باطله ای است که به توسط او عارض نفس می شود، که پس از مفارقت کردن نفس از بدن، به او می رسد از مضرات آنچه را که از پیش بیان کردیم. راه خلاصی نفس از شر این قوه کذابه آن است که خود را مزین نماید به علوم حقیقه و معارف الهیه تا عارف گردد به حقایق موجودات و دوری جوید از آنچه مضر به حال اوست. پس واجب است که در تحصیل نمودن علم فلسفه و به دست آوردن معارف یقینیه کوتاهی ننماید که نجات دهنده اوست از خدعه و مکر این قوای ضاره و عقائد باطله و همیه.

و اما قوه فعاله که موسوم است به «شوقیه» و منقسم می شود به «قوه شهویه» و «قوه غضبیه» و «قوه مدبره». می گوئیم: گاهی افعالی از قوه غضبیه و قوه شهویه به مشارکت یکدیگر صادر می شود از قبیل طمع و حرص و آنچه که شبیه به اینهاست و گاهی هم از قوه فعاله افعالی به ظهور می رسد که مختص به یکی از آنهاست بدون مشارکت با دیگری. این افعال صادر از این قوا نسبت به افعال قوه نطقیه پست است همچنان که خود آن قوا نسبت به نفس ناطقه در نهایت دنائت و پستی هستند. هر چند افعال آنها نسبت به حال خودشان در خور و شایسته باشد و اگر دنائتی در افعال این قوا دیده شود به واسطه همان افعال شهویه و غضبیه است.

پس واجب است برای قوه نطقیه که از آنها احتراز نماید و از متابعت کردن با قوه شهویه و غضبیه دوری جوید. و خلاصی نفس ناطقه از ضرر آنها ممکن نیست مگر به مقهور و مغلوب نمودن و معارضه کردن با آنها، مثل آن که در امور محسوسه مشاهده می شود که هر گاه متحرکی بخواهد برای رسیدن به مقصد خود حرکت نماید و موجود ساکنی سد راه او شود، به مجرد سکون نمی تواند مانع آن متحرک گردد مگر آن که به حرکت آید و با او مقابله و معارضه کند تا بتواند بر او چیره شود.

پس معلوم شد که این قوه موجوده در انسان، مهمل و معطل نیست، و از بیانات سابق هم معلوم گردید که تعطیل در طبیعت، شایسته نیست. پس واجب است برای نفس ناطقه و یا قوه نطقیه که در مقام معارضه برآید و خود را از کید و دسیسه آن قوی برهاند تا به سرچشمه مقصود برسد. و ایضاً ظاهراً آشکار است که افعال صادره از قوه نطقیه به واسطه اتصال به جود و فیض الهی است، زیرا که کمال تمام موجودات عوالم علوی و سفلی به واسطه جود او است؛ پس اگر موجودی از موجودات از رحمت و اسعه الهی محروم ماند و از فیض الهی مستفیض نشد تقصیر و کوتاهی از خود اوست، ورنه در مبدأ فیاض بخلی نیست، هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ما است.

معنی عدالت به عقیده و آرای حکما

این مسأله مسلم است که ایجاد قوای شهویه و غضبیه و مدبره در وجود انسان که اشرف مخلوقات است خالی از حکمت نیست؛ زیرا که بقای نوع و دوام آن منوط به وجود قوه شهویه است؛ و دفع دشمنان و قلع اعداء از وطن و امر به معروف و نهی از منکر به واسطه قوه غضبیه حاصل می شود.

و همچنین تدبیر امور دنیا و تأمین معیشت و زندگانی، بسته به وجود قوه مدبره است. پس بر اساس این فواید و خواص مذکوره، نباید وجود این قوا در بدن انسان ضایع و معطل باشد. بلی آنچه که بر حسب شرع و عقل مذموم است، حد افراط و تفریط در این قواست که انسان باید از آنها احتراز کند و دوری جوید و حد وسط هر قوه را به دست آورد؛ مثلاً در قوه شهویه طرف افراط آن شره و پیروی کردن از نفس اماره است، و طرف تفریط آن عنن و خمول شهوت می باشد. حد وسط این دو عفت است که ممدوح شرع و عقل است. و در قوه غضبیه آنچه که مذموم و ناپسند است تهور در طرف افراط است. و جبن و ترس از چیزهایی که احتراز از آن شایسته و در خور نیست در طرف تفریط؛ و حد وسط این دو شجاعت است که پسندیده

و ممدوح است. و در قوه مدبره همچنان که افراط نمودن و اقبال تمام به دنیا کردن و پشت پا به امر آخرت زدن، در پیش همه شرایع آسمانی حرام و ناپسند است دوری جستن از امور زندگانی و محبوس ماندن در کنج منزل نزد عقلا زشت و مذموم است. پس آنچه که شایسته و درخور انسان است آن حد وسط این دو می باشد. تا از جمله اهل فطانت و اذکیا به شمار آید. و این نکته هم ناگفته نماند که هرگاه یکی از طرفین افراط و تفریط بر او غلبه نمود و خواست او را از راه راست خارج کند باید به طرف دیگری آن را جبران و تلافی نماید تا به حالت وسط عود کند.

هرگاه انسان قوه نظریه خود را هم تکمیل نمود و به زیور علم و دانش آراسته کرد آن وقت باید آن را حکیم و فیلسوف نامید. پس از رسیدن به این مرتبه و دارا شدن این مرتبه اگر از جمیع علائق دنیوی احتراز کند و از عوارض مضره به نفس دوری جوید و شائق و مایل به عالم علوی شود و نیت خود را خالص نماید و نفس را معتاد به اشتیاق مبدأ و خالق خود کند و از کلیه ماسوای حق اعراض نماید به طوری که این مراتب و حالات برای او ملکه گردد، در این وقت مشابه می شود به آن موجوداتی که بر حسب ذات مجرد می باشند. همین حالات و مراتب مذکوره سبب می شود برای ازدیاد شوق نفس، به شعور معقوله و اتصال او به آن صور به صورت فعلیت تامه که به طریق قوه، همان طوری که پیش اشاره نمودیم حاصل می شود. پس وقتی که نفس از جمیع امور مضاده رهایی یافت و به خلوص نیت خود آگاه گردید و از امور بدنیه اعراض کرد آن وقت آن خلوص نیت و صفای باطن مؤکد می گردد و برای قلع نمودن امور راجع به بدن قوی تر می شود. این حالت تجرد و اشتیاق به مبدأ قدیم به دست نمی آید و ملکه نمی گردد مگر به واسطه تحمل بر مشقات و ریاضات بدنیه و به جا آوردن اعمال مشروعه از قبیل نماز و روزه و رفتن به اماکن مشرفه و خواند اوراد و اذکار وارده.

زمانی که نفس، متعهد به حالات مذکوره شد، و از مقام قوه به سر حد فعلیت

رسید و همیشه اوقات به سوی حق، و آنچه که نافع به حال اوست مشتاق، شد، و متنفر گردید از آنچه که منافی با طبع اوست، در این وقت مشاکلت پیدا می‌کند با ملایکه مدبره در زمین و صلاحیت دارد برای مصاحبت کردن با آن ملایکه، و دائم شائق است به واسطه الهام طبیعت جزئی به سوی کمالات آنها. مسلم است که چون جواهر ملایکه، مدرک جزئیات نیستند در اینجا مقصود خروج این معناست بر آنها نه آنکه ذاتی جوهر ملایکه باشد. پس از آن ادراک می‌کند این معنا را در هر یک از جزئیات به واسطه اشتیاق طبیعت که ملابس با ملایکه است برای اظهار کمال خاص به خود. و ظاهر از کلام حکمای الهی در خصوص این قسم از ملایکه آن است که مشتبّه نمی‌شود صور ملایکه بعضی با بعضی دیگر بلکه هر یک از آنها مرآت و آینه می‌باشند برای دیگری؛ محض همین نکته است که ادراک می‌کنند بعضی از ملایکه افعال بعض دیگر را و می‌شناسند. سبب این انکشاف و ظهور آن، غایاتی است که حاصل می‌شود از افعال آنان در امور جزئی.

پس از وصول به این مرتبه هرگاه برای آن نفس زکیه ظاهر شود آنچه را که در ذات اوست و تصدیق بنماید به امور غریبه و اطلاع حاصل کند بر جزئیات، پدید می‌آید برای او چگونگی وحی و الهام چه در خواب باشد و یا در بیداری.

پس از این که درک این مقام نمود و صورت ظاهری او شباهت تامه پیدا کرد با صورت برزخی که موجود در نشئه دیگر است، ازدیاد پیدا می‌کند در آخر به سبب این کمالات حالت فعلیت او. پس واجب است بر شخص حکیم که سستی نکند و در به جای آوردن اعمال و اوراد مشروعه کوتاهی و غفلت ننماید، تا برسد به آن مقام و مرتبه ذاتی خود.

و اما اشخاص جاهل و نادان به واسطه خواندن اوراد و اذکار، آن مقصود ذاتی را نمی‌یابند و آن خلوص نیت برای آنها حاصل نمی‌شود زیرا که حقایق الفاظ را نمی‌دانند و از ظاهر هنوز پی به باطن نبرده. پس چگونه آن مجرد ذاتی برای آنها حاصل گردد، و چگونه ممکن است که اشتیاق ذاتی تحصیل کنند به امر آخرت

و مبدع اول جل ذکره، و حال آن که نشناخته‌اند اینها را مگر به توهم و خیال. و هر نفسی که جامع این مناقب شد می‌رسد به سعادت عظمی و فائز می‌گردد به نعیم جاودانی. و اما آن نفوسی که به جا آورنده اعمال زشت باشند و به شاه راه حقیقت داخل نگردیده‌اند و از حق اعراض نموده‌اند، می‌رسند به شقاوت ابدی، و مفارقت می‌کنند ملایکه از آنها به واسطه ضدیت طباع ملایکه به اطباع آن نفوس شقیه. و ممکن است که باعث اضرار او در این نشئه هم بشوند.

اما تو ای برادر فاضل مشفق، به دست آور آن سیره فاضله را و دوری جو از آنچه که مضاد با اوست، و کسب نما سعادت حقیقی را و اجتناب و دوری کن از شقاوت ابدی. پس سزاوار است که بترسی از عذاب دائمی و اعراض نمایی از آنچه که باعث غبطه و رشک ابدی است، و قبول کنی نصیحت ولی و برادر خود را و دوری جویی از آنچه که باعث غرور و فریب خوردن به زخارف این دنیای فانی است، و روی آوری به کسب نمودن خیرات و معارف حقیقه برای دار اخروی الهی. این بود نصیحت و سخن من و از خداوند مسألت می‌خواهم و درخواست می‌کنم که هدایت و راهنمایی کند تو را به آن چیزی که من امیدوار هستم در وجود تو به فضل و احسان خودش، زیرا که او است احسان کننده و بخشنده^(۱).

۱. تمام شد ترجمه این رساله تحفه به تاریخ جمعه دوم شهر رمضان المبارک سال ۱۳۵۹ هجری مطابق دوازدهم برج مهر ماه باستانی ۱۳۱۹ و چهارم ماه اکتبر فرنگی ۱۲۴۵ میلادی الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین.

فیض الہی



ترجمہ
ضیاء الدین دہلی



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

چون از زمان قدیم و عصور سالفه، سیره حکمای عظام و فیلسوفان گرام بر این جاری شده بود که پس از نوشتن کتب مفصله و تألیفات مشروح مطوله، خلاصه و زبده افکار مطالب مهم هر علمی را در کتب مختصر و رساله جداگانه می نوشتند، تا کسانی که فی الجمله به اصطلاح آنان آشنا هستند، بدون تکلف و رنج کشیدن بتوانند استفاده کامل از آنها نمایند، و گاهی از اوقات هم بعضی از بزرگان و یا منسوبان آنها درخواست می کردند که رساله در خصوص یک علم و یا یک مطلب مهمی تألیف نمایند، از آن جمله حضرت شیخ الرئيس شرف الملک ابوعلی بن سینا^{رحمه الله} است که سوای آن کتب مفصله از قبیل شفاء و اشارات و قانون و غیره رسائل و مختصراتی هم تصنیف فرموده؛ گرچه برخی از میان رفته و راه دیار عدم سپرده، و لکن خوشبختانه باز بسیاری از آن جواهر گرانبها از تند باد حوادث مصون و محفوظ مانده است.

این جانب فریضه ذمه خود قرار داده، هر موقع که فراغت دست دهد، از کتب و رسائل او به فارسی ترجمه نمایم تا کسانی که به لغت عربی چندان آشنا نیستند بتوانند از آنها استفاده نمایند. در اثر همین نیت پاک، سال گذشته موفق شدم دو رساله مهم شیخ که یکی سرالقدر و دیگری حکمت عرشیه بود ترجمه نمودم که زیر چاپ است و مقدمه هم بر آن نوشته و چهار مطلب در آن مقدمه ثابت کردم:

مطلب اول: اثبات برتری مقامات علمی شیخ نسبت به سایر حکما.

مطلب دوم: اثبات شیء اثنا عشری بودن شیخ از روی کتب و رسائل خودش.

سوم: مدلل نمودم که شیخ، ایرانی و فارسی زبان بوده نه ترک بوده و نه عرب.

مطلب چهارم: ساحت مقدس او را از لوث شرب خمر و این فعل نامشروع پاک و منزّه کردم و ثابت نمودم که این افتراءات و سخنان یأوه [را]، پس از مرگش دشمنان ساخته و انتشار دادند، و مورخین هم بدون تحقیق در شرح حالش داخل کردند. باری این رساله هم که از نظر خوانندگان محترم می‌گذرد یکی دیگر از رسائل مهم اوست و موسوم است به فیض الهی. در این رساله، شیخ اقسام وحی و کرامات و اصناف آیات و معجزات و فنون الهامات و منامات و انواع سحر و عیون مؤثره و شعب نیرنجات و طلسمات را بیان فرموده، و حق را از باطل جدا ساخته است. نگارنده هم در پاره‌ای از مواضع که محتاج به توضیح بود مختصر شرحی نوشتم. امید است که مطبوع طباع دانشمندان واقع شود.

اقل ضیاء الدین دزی. مؤسس دبیرستان یگانگی. و مدرس علم معقول. به تاریخ هفتم مرداد ماه قدیم سنه ۱۳۱۸ مطابق با ۱۲ شهر جمادی الثانیه سنه ۱۳۵۸ هجری.

مسأله هم در علم ما بعد الطبیعه ثابت و مبرهن گردیده.

و اما آنجایی که هر دو جسمانی باشند، مثال تأثیر کردن بعضی از عناصر چهارگانه در بعض دیگر، و الحاق و استحاله آنها به یکدیگر، مثل آنکه آب مبدل به هوا شود و یا هوا مبدل به آتش گردد و بر عکس آن؛ و یا آن که آب تبدیل به زمین شود و همچنین است تبدلات و تغییرات دیگری که برای آنها دست می دهد. و این مسأله هم در علم طبیعی ثابت گردیده [است]. تأثیر نمودن ادویه نافع و یا سمومات مودیه در ابدان انسانی هم از این قسم باید شمرده شود.

و اما آنجایی که فاعل، نفسانی باشد و لکن منفعل، جسمانی؛ مثال تأثیر کردن قوای نفسانی در عناصر اربعه، که ثمره این تأثیر و تأثر، پدید آمدن مزاج و موالید سه گانه است که معادن و نباتات و حیوانات باشند. و همچنین تغذیه و تنمیه و تولید مثل و نمو آنها هم در اثر همین تأثیر و تأثر است. این مسأله هم از جمله مسائل علم طبیعی است که باید رجوع به آنجا شود.

مرتبه چهارم که تأثیر فاعل جسمانی در منفعل نفسانی است، مثال تأثیر نمودن وجوه حسنه و صور مستحسنه در نفوس بشریه که گاهی مایل می شوند و گاهی متنفر می گردند.

[در وحی، کرامات، آیات و معجزات]

این مطالب که به نحو اجمال دانسته شد اکنون می گوییم: کلیه اقسام وحی و کرامات اصناف آیات و معجزات و فنون الهامات و منامات و انواع سحر و عیون مؤثره و شعب نیرنجات و طلسمات، ناچار در تحت یکی از این اقسام چهارگانه داخل می باشند.

اما وحی و کرامات، داخلند در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی؛ زیرا که حقیقت وحی، القاء امر عقلی است به طور خفا به اذن خدای تعالی به نفوس مستعد بشری. اگر این القاء در حال بیداری شد مسما به وحی است و اگر در حال خواب باشد موسوم به نفث در روع است؛ همچنان که نبی اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ

نَفَثَ فِي رُوعِي^(۱) إِنَّ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا، أَلَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَاجْعَلُوا فِي الطَّلَبِ؛ [همانا روح القدس (جبرئیل) در دلم چنین افکند که: هیچ کس نمیرد تا روزی اش را به طور کامل در یافت کند؛ پس از خدا بترسد و در طلب روزی میانه روی کند.]^(۲) و نیز فرمودند: «رؤیای صادقه از شخص صالح پرهیزگار، یک جزء از چهل و شش جزء از نبوت است»^(۳) و آن القایی که به طور خفا در حالت بیداری حاصل می شود، و بر دو قسم است: یا القاء علوم عقلیه است همچنان که خدای تعالی فرموده: ^(۴) وَ

(۱) یعنی جبرئیل وحی آورد، و القاء در قلب من نمود. نَفَثَ از ماده نَفَثَ به سکون فاء است که شبیه است به دمیدن. آیه «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» اشاره است به اعمال سحره هنگام دمیدن و خواندن آن کلمات مخصوص به ریسمان گره زده. (ضیاء الدین دزی)

(۲) متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۴۵۹، ح ۹۲۹۰ و ص ۴۶۰، ح ۹۳۱۰، ۹۳۱۱ و ۹۳۱۲.

(۳) متن عربی حدیث این است. «الرُّؤْيَا الْحَسَنَةُ مِنَ الرَّجُلِ الصَّالِحِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ» (متقی هندی، کنز العمال، ج ۲، ص ۲۰۰۷، ح ۴۱۴۰۸) لازم به یادآوری است که در میان احادیثی که جستجو شده است، تنها در یک روایت، واژه «صادقه» - چنانچه در ترجمه متن رساله آمده است - بیان شده است و آن حدیث، به این صورت است: «الرُّؤْيَا لِصَادِقَةِ الصَّالِحَةِ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ» (منیع پیشین، ص ۲۰۰۷، ح ۴۱۴۱۴).

(۴) این آیه در سوره مبارکه کهف راجع به ملاقات حضرت موسی و خضر است. تفسیرش آن است که: اولاً بدان! ادراک کردن ما امری را یا تصور نمودن حقیقتی از حقایق را از دو قسم خارج نیست: یا می توانیم در ابتدا به آن حکم نماییم و یا نمی توانیم؛ قسم اول را تصدیق گویند و دوم را تصور. هر یک از تصور و تصدیق هم بر دو قسم است: یا نظری و کسی است و یا بدیهی و ضروری. تصور ضروری: مثال تصور نمودن الم و لذت و یا تصور کردن وجود و عدم. تصدیق بدیهی، مثل حکم کردن به عدم اجتماع نفی و اثبات، و عدم ارتفاع آن دو، و یا مثل آن که می گویم: یکی نصف دو است. و اما تصور و تصدیق کسبی چون محتاج به طلب و کسب است، ناچار باید متوسل شویم به رami که برساند ما را به مراد و مقصود خود طریق رسیدن به علوم نظری هم بر دو قسم است:

یکی: از ترتیب دادن مقدمات بدیهی است با افعال قوه فکریه و مشقت کسب؛ این را علم نظری کسبی گویند.

دوم: به واسطه ریاضات و مجاهدات مشروعه ناضیف شود قوای حسیه و خیالیه و تقویت یابد قوه عقلیه؛ در این وقت می تابد بر قلب شخص مرتاض، اشراقات الهیه و انوار ملکوتیه، و حاصل می گردد برای او علوم و معارف، بدون آن که محتاج به تعلیم و تعلم ظاهری باشد این نحو از علم موسوم است به علم لدنی و موهبتی. [به تعبیر زیبایی حافظ:]

در حیرتم که باده فروش از کجا شنید

سر خدا که عارف سالک به کس نگفت

(دیوان، تصحیح: غنی - قزوینی، ص ۲۱۷، غزل ۲۴۳)

عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا؛^(۱) و [و از نزد خود بدو دانش آموخته بودیم.] نیز فرمود: ﴿تَزَلْ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ؛^(۲) [روح الامین آن را نازل کرده بر دلت.] و یا اطلاع و اظهار بر امور غیبی است همچنانکه فرمود^(۳): ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى

این مطلب که معلوم شد می‌گویم: جواهر نفس ناطقه انسانی بر حسب ماهیات، مختلف و متباین می‌باشند. بعضی از نفوس بشری است که منسلخ است از امور مادی و بی علاقه است نسبت به اوضاع دنیوی، و شدید التعلق است نسبت به مجردات عالم غنوی؛ این قسم از نفوس به واسطه شدت استعداد و قابلیت فطرت و ذات، ناچار افاضه می‌شود به آنها انور الهی از عالم غیب بر سبیل کمال و تمام، به طوری که حالت منتظره برای آنها دیگر باقی نمی‌ماند و آن علم لدنی که حضرت حق جل و علا خبر داده و فرموده است «وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا» این نحو از علم است. و بعضی دیگر که بر حسب صفای جوهر و عنصر ذات نرسیده‌اند به آن مقام شامع، و در عداد نفوس ناطقه بید، محسوب می‌گردند ناچارند که تحصیل علم از راه تعلیم و تعلم بشری کنند و رحمت فکر و جوهر استاد را متحمل گردند.

نسبت نفوس اولی به دومی، مثال نسبت آفتاب است به نورهای جزئی، و یا مثال بحر بی پایان است به انهار کوچک و یا مثال روح اعظم است به ارواح جزئیه. (ضیاء الدین درّی)

[۲] شعرا/ ۲۶/ ۱۹۳ و ۱۹۴.

[۱] کهنه/ ۱۸/ ۶۵.

۳) این آیه در سوره مبارکه جن است. لفظ «مِنْ رَسُولٍ» بیان است برای «مِنْ اَنْفُسٍ» یعنی مطیع نمی‌شود بر غیب او احدی سواى آن کسی که حق خشنود از او است و آن پیغمبر است. اختصاص به نبی برای ابطال کفایت و سحر و تنجیم است.

شیخ رحمته الله در بعضی از مصنفات خود آن امثله پنج گانه که در کتاب الهی ذکر شده تطبیق بر مراتب ادراکات نفس انسانی کرده است؛ می‌فرماید: شکی نیست که نفس انسانی قابل است برای معارف کلیه و ادراکات مجردة، و چون در اول وهله، خالی از جمیع علوم است آن را «عقل هیولایی» نامند و این مرتبه به منزله «مشکات» است.

مرتبه دوم آن است که حاصل می‌شود برای او علوم بدیهیه و می‌تواند به توسط آن، ادراک علوم نظریه کند. پس، از این که این فوّه برای او حاصل گردید و لکن به آن ثمره اصلی هنوز نرسیده است، به منزله «شجره» است. بعد از این که قوی‌تر شد به مثابه «زیت» است. و اگر اقوای از این مرتبه گردید مثال «کوکب» است، و اگر در نهایت قوت رسید، آن «نفس قدسی» است که مختص به انبیاء عظام است آیه ﴿يَكَادُ رِيشُهَا بُضْيَاءٌ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ اشاره به این درجه است.

مرتبه سوم؛ هر چند کسب علوم نظری از بدیهی نموده و قادر بر استحضار جمیع علوم می‌باشد و لکن آن فعلیت تامه برای او هنوز حاصل نگردیده، اکنون به منزله «مصباح» است.

مرتبه چهارم که جمیع معارف ضروری و نظری در نزد او حاصل گردیده و به سرحد فعلیت تامه رسیده و دیگر حالت منتظره برای او باقی نمانده است این مرتبه به منزله «نور علی نور» است و منشأ جمیع این علوم که برای نفوس بشری حاصل می‌شود از جوهر روحانی است که مسماست به عقل فعال. (ضیاء الدین درّی)

عَبَّيْهِ أَحَدًا» إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ؛^(۱) [دانای نهان است، و کسی را بر غیب خود آگاه نمی‌کند جز پیامبری را که از او خشنود باشد.] چگونگی کرامات هم نظیر وحی است، الا آن که وحی، مختص است به آن کسی که ادعای نبوت و رسالت نماید و از جانب حق، مأمور برای تبلیغ بشارت و انداز خلق شده باشد؛ و لکن ابراز کرامات از اشخاص صالح، مشروط به داعیه نبوت و رسالت نیست.

و اما آیات و معجزات به سه قسم تقسیم می‌شوند؛ دو قسم از آنها داخل است در تحت تأثیر نفسانی و یکی در تحت تأثیر نفسانی در جسمانی.

صنف اول، متعلق است به علمی که افاضه می‌شود از جانب خداوند عالم به نفوس مستعده، بدون تعلیم و تعلم بشری. این نحو از علم که او را علم لدنی و موهبتی گویند محیط است به تمام موجودات ارضی و سماوی از کلی و جزئی و کیفیت مبدأ و معاد و حشر و نشر و شناسایی به وجود حق و صفات او و لکن به قدر طاقت بشری. این آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^(۲) [و آنچه را نمی‌دانستی به تو آموخت] و همچنین این آیه که فرموده است: ﴿وَوَكَّذَلِكْ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾^(۳) [و همین‌گونه، روحی از امر خودمان به سوی تو وحی کردیم. تو نمی‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان کدام است] اشاره به این مرتبه است؛ و کلام معجز بیان حضرت نبوی که فرمود: «أُوتِيتُ جَوَامِيعَ الْكَلِمِ» [به من جوامع کلم داده شده است].^(۴) شاهد مدعاست، با آن که رسول اکرم «امی» بود و در مکتب بشری تحصیل علم نفرمود. نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت به غمزه مسأله آموز صد مدرس شد^(۵) اشاره به این نوع از نفوس مستعده است که خداوند می‌فرماید: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا

[۲] (نساء، ۴/۱۱۳).

[۱] (جن، ۷۲/۲۶ و ۲۷).

[۳] (شوری، ۴۲/۵۲).

[۴] منتهی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۴۷۸، ح ۳۲۰۶۸.

[۵] دیوان حافظ، تصحیح: غنی - فروزینی، ص ۱۷۸، غزل ۱۶۷.

يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَهُ نَارُ؛ [نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد]^(۱) نفس مقدس نبوی به منزله کبریت است و عقل فعال به مثابه آتش که در آن واحد آن را مشتعل می‌کند و جوهر ذاتش را عالم بماکان و ما یکون می‌نماید.

اما صنف دوم از معجزات، متعلق است به تقویت قوه خیال، به این نحو که افاضه می‌شود به نفوس مستعد بشری آنچه را که موجب تقویت تخیلات امور حاضر و گذشته و اطلاع دادن از وقایع آینده است. لهذا القا می‌شود به نفس نبی؛ کلیه وقایع و حوادثی که در زمان قدیم واقع شده و آنچه را که بعد خواهد آمد. ثمره این صنف، انذار و بشارت به کائنات و حکایت کردن از مغیبات است. خداوند عالمیان در چند موضع از قرآن به این مرتبه اشاره فرموده است آنجا که می‌فرماید: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ؛ [این از خبرهای غیبی است که آن را به تو وحی می‌کنیم.]^(۲) در جای دیگر فرمود: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقُصُّهُمْ؛ [و پیامبرانی (را فرستادیم) که به تحقیق (ماجرای) آنان را قبلاً بر تو حکایت نمودیم؛ و پیامبرانی (را نیز برانگیخته‌ایم) که (سرگذشت) ایشان را بر تو بازگو نکرده‌ایم.]^(۳) در اول سوره مبارکه روم می‌فرماید: ﴿الَمْ * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ سِنِينَ؛ [الف، لام رومیان شکست خوردند در نزدیک‌ترین سرزمین (ولی) بعد از شکست‌شان پیروز خواهند گشت در ظرف چند سالی (در آینده)]^(۴)»

از این قبیل آیات در قرآن فراوان ذکر شده است. از ثمرات همین علم است که پیغمبر اکرم از مردن نجاشی خبر داد و در خصوص قتل کسری به گماشتگان او فرمود که: «إِنَّ رَبِّي قَتَلَ رَبَّكَ الْبَارِحَةَ؛ [همانا پرودگار من دیشب، پروردگارت را

[۲] هود/۱۱/۴۹.

[۱] نور/۲۴/۳۵.

[۴] روم/۳۰/۴۱.

[۳] نساء/۴/۱۶۴.

کشت^(۱) و غیر از اینها آنچه را صحت و اعتبارش نزد عموم مسلمین و مورخین، مسلم و محقق است.

این صنف از علم ممکن است که برای غیر نبی هم در خواب حاصل شود نه در بیداری؛ اما نبی چون صاحب نفس قوی است خواب و بیداری نزد او یکسان است، آنچه می‌گوید حق است و آنچه را که خبر می‌دهد صدق و مطابق با واقع است ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾؛ [و از سر هوس سخن نمی‌گوید این سخن به جز وحی‌ای که وحی می‌شود نیست.]^(۲) و در تحت این دو صنف واقع می‌شود معجزه بودن قرآن از جهت فصاحت و بلاغت و اسلوب غریب و نظم بدیع و از جهت مشتمل بودن بر علوم عقلیه که متعلق است به معرفت خدای تعالی و ملائکه مقربین و کتب و رسائل انبیاء مرسلین و کیفیت حشر و نشر کلیه موجودات عالم طبیعت و همچنین علوم غیبیه که راجع است به امور گذشته و حوادث آینده. و اما قسم سوم از معجزات که داخل است در تحت تأثیر نفسانی در جسمانی، و غالب معجزات انبیاء از قبیل معجزات حضرت موسی و عیسی هم داخل در این قسم می‌باشند آن است که: قوت نفس محرکه نبی می‌رسد به آن مرتبه‌ای که قادر و توانا است از به جا آوردن افعالی که از طاقت بشر خارج است، از قبیل انقلاب حقایق و هلاک نمودن اقوام طاغی به واسطه بادهای سخت و طوفان‌های صعب و زلزله‌های متوالی، و تبدیل نمودن عصا به صورت مار، و یا طلب باران کردن و یا استخلاص آنان از وبا و قحط و امراض مزمنه، و اطاعت کردن سباع و وحوش و طیور، و بالاخره کلیه افعال و اعمال و خوارق عادات که از مجرای طبیعی خارج می‌باشند، و خداوند به بندگان مخلص و عباد صالح خود مرحمت فرموده است.

(۱) متفی مندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۴۶۶، ح ۳۱۸۰۱.

(۲) نجم/ ۵۳/ ۳ و ۴.

الهامات و منامات

و اما الهامات و منامات داخلند تحت تأثیر نفسانی در نفسانی. کثرت و قلت در الهام و یا صدق و کذب در منام، منوط و مربوط به شدت قوه استعداد نفوس و ضعف آنها است؛ هر قدر نفس، صافی تر، و از آرایش و کدورات پاک تر باشد الهامات او بیشتر و صدق مناماتش زیادتر است. آن خواب‌هایی که در خبر شریف نبوی در عداد اجزاء نبوت به شمار آمده^(۱) بر دو قسمند: یک صنف از آنها محتاج به تعبیر نیست و آن هنگامی است که صاحب رؤیای صادق به واسطه صافی ضمیر و عدم تعلق به امور مادی، در عالم خواب نفسش به صور مثالی اتصال پیدا کرده، آنچه را که دیده بدون زیاده و کم ظاهر می شود، [و] چون مطابق با واقع است دیگر لازم به تعبیر نیست.

شق دوم که محتاج به تعبیر است؛ جهتش آن است که قوه متخیله در آن تصرف نموده و آن را به صورت دیگر جلوه داده، و آن صورت اصلی که مطابق با صورت برزخی بوده از ذهن محو شده، ناچار محتاج به تعبیر می شود، که شخص معبر باید از صورت محفوظ که حاکی [از] صورت برزخی مثالی است عبور نماید تا صورت اصلی را به دست آورد و آنچه را که آثار اوست بیان کند.

جهت پدید آمدن این دو حالت در انبیای عظام و اولیای گرام و صاحبان کرامات آن است که همان طوری که گفتیم: قوه متخیله چون حکایت کننده است آنچه را که رؤیت نموده از هیئات ادراکیه و مزاجیه، و سریع الانتقال است از صورتی به صورت دیگر، خواه صورت دوم مشابه با اول باشد و یا مخالف و ضد آن؛ از طرف دیگر هم، آن اثر روحانی که عارض نفس می شود چه در خواب و چه در بیداری گاهی چنان ضعیف است که دیگر محرک خیال نمی شود و آثارش هم در حافظه باقی نمی ماند این قسم محل بحث ما نیست.

[۱] درباره این حدیث شریف نبوی به پانوش شماره ۲، ص ۲۹۱ همین رساله مراجعه شود.]

و لکن گاهی آن اثر روحانی قوی است و لکن نه چندان؛ گرچه محرک قوه خیال است و آن قوه هم اعانت کننده اوست در انتقال، و حکایت کننده اوست در صراحت و وضوح، و لکن قوه ذاکره، آن را ضبط ننموده بلکه فقط انتقالات صور خیالیه و محاکیات آن را محفوظ داشته؛ در این صورت اگر الهام است محتاج به تأویل است و اگر خواب است نیازمند به تعبیر. و گاهی آن اثر روحانی، اقوی و اشد است که به واسطه شدت قوت، قطع نظر از آنکه قوه متخیله آن را به صورت اصلی و مطابق به اشکال مثالی انتقال داده و تحویل به قوه حافظه نموده، قوه ذاکره هم آن را محفوظ داشته و کاملاً ضبط کرده است بنابراین دیگر محتاج به تأویل و تعبیر نیست.

و اما آن خوابهایی که به واسطه کدورت ذهن و علاقه به امور دنیوی و یا به واسطه غلبه کردن یکی از اخلاط اربعه به دیگری که غالباً درهم و برهم دیده می شود، جزء اضغاث^(۱) و احلام شمرده می شود و قابل تعبیر نیست بلکه مصداق ﴿الْخَنَاسِ * الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ [وسوسه گر نهانی آن کس که در سینه های مردم مردم وسوسه می کند]^(۲) است.

(۱) این نوع از خوابها را اضغاث و احلام گویند به واسطه درهم و برهم بودن آنها، که تشبیه نموده اند به یک دسته از علف که شامل خنک و تر و کوچک و بزرگ و همچنین به ألوان مختلفه باشد. در آیه شریفه می فرماید: ﴿وَلَا تَحْنُتْ﴾ [و به او گفتیم: یک بسته نرکه به دست بگیر و [همسرت را] با آن بزن و بیدار کن]. ﴿فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنُتْ﴾ [و به او گفتیم: یک بسته نرکه به دست بگیر و [همسرت را] با آن بزن و بیدار کن]. (ضیاء الدین درّی) (۲) ناس ۱۱۴/۴ و ۵.

انواع سحر^(۱)

بدان که سحر بر سه قسم است: دو قسم از آن داخل است در تحت تأثیر نفسانی در نفسانی و یک قسم در تحت تأثیر جسمانی در نفسانی؛ صنف اول، مثال تأثیر کردن آن نفوسی که تقویت نموده اند قوه و اهمه و خیال خود را نسبت به کسانی که در دو قوه مذکور ضعیف و ناتوان هستند، همچون اطفال و مردمان ابله که هنوز قوه عقلیه خود را بر قوه و اهمه و خیالی مستولی نگردانیده و آنها را مغلوب و مقهور قوه عقلانی ننموده اند؛ این اشخاص به واسطه ضعف نفس، مقهور آنان واقع می شوند به طوری که چیز ساکن را متحرک می بینند و چیز متحرک را ساکن؛ و امور خیالی را موجود خارجی تصور می کنند، و چیزهای موهوم را از امور واقعی می پندارند؛ همچنان که خدای تعالی در قرآن مجید خبر داده و داستان سحره فرعون را بیان فرموده، می فرماید: ﴿بَلِّ الْقَوَا فَاِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَبِّلُ اِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ اَنَّهَا

(۱) بدان که ایجاد وقایع و اظهار غرائب و عجائب اگر به مجرد تأثیر نفسانی شد آن را «سحر» گویند و اگر به استعانت قوای فلکی و نفوس سماوی باشد آن را علم «دعوت الکواکب» خوانند و اگر بر سبیل مازجت و معارنت قوای سمائی و ارضی هر دو شد آن را علم «طلسمات» گویند اگر از راه استعانت از خواص طبایع باشد بر سه قسم منقسم می شود، به جهت آن که اگر به خواندن کلمات و الفاظ فقط اکتفا شود آن را «علم الخواص» گویند و اگر الفاظ را به قید کتاب، درآورند آن را علم «تیرنجات» نام نهند و اگر خواندن کلمات، مقارن با حرکات و افعال باشد آن را «رقی» گویند و هر گاه بر سبیل استعانت به ارواح ساذجه باشد، آن «عزائم» است و اگر آن ارواح را در قالب مثالی حاضر کنند آن را علم «تسخیر جن» گویند و اما خبر دادن از گذشته و آینده، علم «کلمات» است.

اما سحر؛ بعضی سحر را به طور کلی به این نحو تعریف کرده اند که: سحر علمی است که بحث کننده است از معرفت اسوال فلکی و اوضاع کواکب و ارتباط آنها با موجودات ارضی که موالید سه گانه است، بر وجهی خاص برای اظهار افعال غریبه و اسرار عجیبه. در میان علمای اسلام در حلیت و حرمت آن اختلاف است؛ برخی فراگرفتن آن را مباح می دانند برای آنکه بتوانند از اعمال ساحران احتراز کنند و به کید آنان گرفتار نگردند؛ بعضی دیگر می گویند همان طوری که علمش حرام است خواندن آن هم حرام و مخالف با شریعت اسلام است.

طریق تعلیم سحر بر حسب عادات منل، مختلف و متفاوت است؛ مثل آن که هندیان فقط از راه تذکیه و تصفیه نفس فرامی گیرند؛ ولیکن نبطیان عمل کردن به عزائم را در اوقات معین مناط اعتبار می دانستند و یونانیان از راه تسخیر روحانیت کواکب و افلاک، علم سحر را می آموختند و دانشمندان هر یک از این طوائف برای ابقاء آن و تعلیم دادن به دیگران کتبی تدوین نموده اند که در فهرست کتب، مضبوط است. (ضیاءالدین درّی).

تَسْعَى؛ [بلکه شما بیندازید. پس ناگهان ریسمانها و چوب دستی هایشان، بر اثر سحرشان، در خیال او، (چنین) می نمود که آنها به شتاب می خزند.]^(۱) همین جاست که می فرماید: ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَزِيمٍ؛ [دیدگان مردم را افسون کردند و آنان را به ترس انداختند و سحری بزرگ در میان آوردند.]^(۲) چون سحره فرعون در تقویت قوه و اهمه و خیال، رنج فراوان برده و ریاضت بی پایان کشیده و همت بر مصروف ساختن خیالات و اوهام عوام گماشته بودند؛ از این جهت، ناظرین را مقهور اعمال خود کردند، خوف و هراس را در قلوب حاضرین جایگزین نمودند؛ در این وقت از جانب حضرت حق به موسی امر شد که عصا را رها کن تا حق از باطل ممتاز گردد حضرت موسی عصا را بینداخت ناگهان ماری عظیم گردید و اعمال سحره را باطل ساخت ﴿قَالَ لَقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ؛ [پس موسی عصایش را انداخت و ناگاه هر چه را به دروغ بر ساخته بودند، بلعید]^(۳)﴾.

و گاهی ساحر برای نمایش افعال خود و مدهوش نمودن حاضرین و ضعفاء نفوس، متمسک می شود به چیزهایی که باعث اختلال و تحیر حواس و انده اش خیال می گردد، از قبیل حرکت دادن چیزهای شفاف که به واسطه شفافیت و تحرک، چشم را خیره می کند و اذهان را مغشوش می سازد. این افعال همان طور که گفتیم بیشتر در نفوس ضعفاء عقول و کسانی که پای بند خرافات و موهومات و امورات واهی می باشند همچون اطفال و زنان و سفهاء و مردم عوام نادان اثر می کند.

و بعضی اوقات هم ساحر برای اجرای مقصود خود و پریشانی حواس حاضرین سخنان مبهم تلفظ می کند و کلمات درهم و برهم استعمال می نماید تا شنوندگان را

[۲] اعراف / ۷ / ۱۱۶.]

[۱] طه / ۲۰ / ۶۶.]

[۳] الشعراء / ۲۶ / ۴۵.]

بیشتر در دهشت و حیرت اندازد.

صنف دوم از اصناف سحر

اما صنف دوم از اقسام سه گانه سحر، که باز در تحت تأثیر نفسانی است در نفسانی، مثال تأثیر کردن قوه واهمه کسانی است که در تقویت آن ریاضت کشیده ورنج برده اند و یا آن که بر حسب خلقت اصلی، قوی بوده؛ شدت این قوه گاهی می رسد به آن مقدار از قوت که می تواند طبایع را دگرگون کند و از حالت اصلی منقلب نماید و بکشانند آنها را به سوی نیکی و یا به سرحد بدی و زشتی؛ و لکن چون در جبلت و فطرت ساحر، صلاح و خیریت عموم، مخمر نشده، و صاحب اغراض صحیحه و مقاصد مشروعه که متعلق به صلاح عالم و بقاء نوع باشد نیست، آنچه را که منظور اوست فقط مقاصد زشت و اغراض پست و فساد نظام و برانگیختن شر است، در اثر این منظور، ساحر مسلط می گرداند قوه واهمه خود را به مسخر نمودن طبایع ساده لوحان و ابلهان و آنان را مغلوب و مطیع و در تحت اراده خویش در می آورد. این مبحث یکی از مباحث علم طبیعی است که در کتاب نفس ثابت و محقق شده است که تمامت افعال نفس و تحریک آن منوط و مربوط است به قوت عزم و اراده، در حالتی که مؤکد و مؤید به شوق باشد.

باری ساحر هرگاه بخواهد اقدام به کاری نماید و عمل خود را به محل ظهور و بروز درآورد و چیزی را در تحت اراده و تصرف خود کند، به طوری که آن چیز مطیع و منقاد او شود و سر از چنبر اطاعت او نییچد، متوجه می سازد همت خود را به جانب آن چیز یا آن کس، و تقویت می کند قوه واهمه را به عزم و اراده، و یادآوری می نماید آن را؛ در این حالت می تواند متصل کند جسمی را به جسم دیگر، و مادامی که آن را وجه همت خویش قرار داده و قوه واهمه را متوجه به آن داشته، از حالت اتصالیات زایل نمی شود، بلکه مقهور و مغلوب نفس ساحر است؛ اما همین که عزم و اراده او منصرف شود و آن توجه مخصوص برطرف گردد، آن اتصال مبدل

به انفصال می شود.

این اعمال خارق العاده مذکور تأثیرات قوه واهمه تنها نیست بلکه ممکن است در سایر قوای نفسانی هم پدید آید اما مشروط به آن است که همان ثبات عزم و توجه نفس که در کار واهمه انجام می گرفت نسبت به آنها نیز معمول گردد، مثل آن که می گویند: نفوس جماعتی از قدمای متعبدین نیز منشأ این آثار بوده، زیرا که همیشه هم خود را مصروف به عبادت می داشتند و در ساختن معابد و هیاکل و ریختن^(۱) بت های زرین و منحصر نمودن اوقات خود در پرستش آنان کوتاهی نمی کردند و آنی غفلت نمی ورزیدند و تمام اوقات خویش را بر ملازمت بتان و معتکف شدن در اماکن عبادت مصروف می داشتند [و] استمداد و معاونت کردن در کارها را از آنها متوقع بودند و می گفتند: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيَقَرَّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [ما آنها را جز برای اینکه ما را هر چه بیشتر به خدا نزدیک گردانید، نمی پرستیم]^(۲). و گاهی برای توجه نفوس و یادآوری از مردگان خود بالای قبور آنها بناها بر پا می کردند و به خواندن دعا و طلب مغفرت و رحمت به جهت او مشغول می شدند به گمان آن که اگر میت، گناهکار و از اهل عذاب است از نکال و عذاب رهایی می یابد؛ می گفتند اگر چنین نکنیم شاید در اندک مدتی او را فراموش نماییم، در این صورت دعا و صدقه و خیرات از او منقطع می شود و میت در عذاب ابد باقی می ماند.

می توان چشم های زننده که بر خبث باطن صاحبش دلالت می کنند از قسم دوم سحر به شمار آورد. و لکن قوت چشم عانیه و تأثیر او طبیعی و خلقی است نه کسبی. مردم برای دفع ضرر و محفوظ بودن از شر آنها به گمان خود گاهی به رقی^(۳)

[۲] زمر/ ۳۹/ ۳]

(۱) ساختن.

(۳) رقیه به ضم راء و سکون قاف آن است که: استعانت می جویند برای حصول مراد به قوایی که فوق قوای طبیعی است. جمع آن رقی و رقیات به سکون قاف و رقیات به ضم راء و فتح قاف.

متوسل می شوند گاهی به عزائم^(۱) و تعاویذ^(۲) و تمائم^(۳).

سوم از اقسام سحر

اما صنف سوم از اصناف سحر که داخل است در تحت تأثیر جسمانی در نفسانی؛ مثال تأثیر کردن صور و اشکال و الوان و اقسام تحریکات و تسکینات [است] در نفوس بشری. اما تأثیر کردن صور و اشکال، مثال تأثیر صورت معشوق در نفس عاشق که آن را مفتون و شیفته خود می کند، و حالت جنون و هیجان و تحیر به او عارض می گردد و آن را مبتلا به رنج و محن و عنا می نماید، و مثال تأثیر صور و اشکال حیوانات فاضله در نفوس مالکین و صاحبان آنها از قبیل اسب و باز و کبوتر و صقر، که به طوری این اشکال و صور در نفوس آنان مؤثر واقع می شود چه بسا از کارهای مهم و حاجات لازم باز می مانند و اغراض واجبه آنها فوت می گردد.

و اما حرکات و سکونات؛ مثال تأثیر نمودن اصناف ادوات طرب و آلات موسیقی و انواع رقص در نفوس کسانی که شائق به ملاحی و طالب لهو و لعب می باشند. تأثیر کردن کلمات فصیح و سخنان بلیغ در طبایع لطیفه و نفوس شریفه هم از این قبیل می باشد همچنان که در خبر آمده است که: «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لَسِحْرًا؛ [همانا برخی از سخنها سحر باشند.]»^(۴) و در تحت همین قسم داخل می شود آنچه را که حکما سحر طبیعی نامیده اند؛ زیرا که این موجودات عالم طبیعت و این آیات سمائی و ارضی با آن همه عجائب و غرائب خلقت و آثار و علائم حکمت که دلالت می کند بر عظمت حضرت حق، در نزد آنان که ناظرین به حقائق و متأملین به رقائق

(۱) عزائم کلماتی است که راقی برای دفع شر چشم بد می خواند.

(۲) تعاویذ، اسمایی است که می نویسند راقی برای کسی که او را از جنون و چشم زخم به گمان خود مدافعت نماید.

(۳) تمیمه مهردهایی است که می آویزند به گردن اطفال به جهت ترس از چشم زخم. جمع آن تمنام است.

(۴) متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۳۹۴، ح ۷۹۸۴.

و اعتبار گیرندگان عالم بشریت می باشند یک نوع سحری است که منقلب می کند طبایع آنان را و باز می دارد از متابعت هوا و پیروی نفس اماره و می کشاند به سوی عالم بالا و ملاءاعلا؛ همچنانکه خداوند عالم در قرآن مجید به این مطلب اشاره کرده است و می فرماید: ﴿سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [به زودی نشانه های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دلهایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن شود که او حق است. (۱) ۴]

نیرنجات و طلسمات (۲)

(۱) فصلت / ۴۱ / ۵۳

(۲) علم طلسمات: طلسم کلمه ای است یونانی. بعضی گفته اند معنای آن به عربی «عَقْدٌ لَا يَتَحَلَّ» [گرهی که گنوده نمی شود] است و بعضی گفته اند که طلسم، مغلوب مسلط است زیرا که از جواهر قاهره و نفوس فلکیه اتخاذ گردیده؛ و آن علمی است که بحث می کند از کیفیت مجازات قوای فعاله سماوی با قوای منفعله ارضی در اوقات معین برای پدید آمدن افعال غریبه در عالم کون و فساد، مشروط به آن که هنگام عمل مقارن باشد با بخورات مقوی. علم سیمیا: یکی از علوم می که از متحرکات علم سحر محسوب می شود علم سیمیا است و آن عبارت است از: ایجاد صور و اثباح خیالی در هوا. و لکن به واسطه سرعت تغییر هوا ثبات و بقایی ندارند. و اما کیفیت پدید آمدن این صور، معلوم نیست و کسی اطلاع به کنه آن پیدا نکرده مگر کسانی که تحصیل این علم نموده اند. چنانچه به شیخ شهاب الدین سهروردی^{۸۸} نسبت می دهند و تاریخ الاطباء می نویسد: حکیم ابراهیم بن ابی الفضل برای من حکایت کرد که: ما جماعتی بودیم که به اتفاق شیخ شهاب الدین رفتیم به خارج دمشق؛ در هنگام صحبت، رشته کلام منتهی شد به علوم غریبه، شیخ فرمود نظر کنید به طرف مشرق ببینید چقدر نیکو و خوش منظر است؛ همین که ما متوجه به شرق شدیم دیدیم عمارت بسیار عالی و بوستانهای سبز و خرم و درختهای بسیار که سر در هم نهاده و نهرا از هر طرف جاری و مغذیان خوش الحان مشغول نواختن می باشند؛ چنان منظری که تاکنون ندیده و نشنیده بودیم. از لذت آن حالت بهت و حیرت به ما دست داد. پس از ساعتی آن منظر نیکو از نظر ما محو و ناپدید گردید. باز از همین قبیل حکایت ذکر کرده است که از ذکرش صرف نظر شد.

علم نیرنجات: یکی دیگر از شعب علم سحر نیرنج است که معرب نیرنگ می باشد و آن عبارت است از: ابراز امور غریبه و ابرار عجیبه که به واسطه امتزاجات قوای فاعله و منفعله حاصل می شود و مقصود از آن الفت دادن میان عالم اکبر و اصغر به جهت پدید آوردن آثار مطلوب از دوستی و دشمنی و اعراض کردن از کسی و یا اقبال نمودن به آن [است].

اما انواع نیرنجات و طلسمات، داخلند در تحت تأثیر جسمانی در جسمانی؛ گرچه امور جسمانی هم در انواع تأثیرات از قوای نفسانی، خالی نیست. و به علاوه، قوه واهمه هم، در ملائمت و منافرت اجسام و تعلق گرفتن به خواص مواد عنصریات و مرکبات طبیعی و تأثیر کردن بعضی در بعض دیگر مدخلیت کلی دارد؛

علم رقی: رقی عبارت است از: اعمال مخصوصی که شخص راقی به جا می آورد از قبیل گره زدن به ریمان و مو، برای اغراض و مقاصد خود. و رقیه را به فارسی افسون گویند که مرکب از دو کلمه است. یکی آب و دیگری سون؛ به واسطه آن که بیشتر اوقات، راقی آنچه را که می خواند به آب می دمد و به طرف خود می خوراند. راقی کلماتی که تلفظ می کند بعضی به زبان پهلوی است و برخی به زبان قبطی؛ و پاره ای شبیه به هذیان می گوید: این سخنان را من از جن شنیده ام و یا آنکه می گوید: در خواب، به من تلقین شده است.

علم عزائم: عزائم علمی است که شناخته می شود به آن کیفیت تسخیر ارواح و استخدام آنها برای انجام مقاصد و حاجات. و آنچه را که صاحبان او هام و نفوس قویه به جا می آورند و همت به تأثیر آن می گمارند داخل در همین قسم است.

علم استحضار: استحضار عبارت است از: تنزل دادن ارواح و بیرون آوردن آنها به قالب شبحی مثالی. پس تسخیر جن اگر بدون مصور کردن به صورت شبحی مثالی شد علم عزائم است و اگر با تجسم آن شد، موسوم به استحضار است؛ و لکن استحضار مَنک و متجسم نمودن آن، فقط مختص به نبی است.

کهنات: اما کهنات عبارت است از: تناسباتی که واقع می شود میان ارواح بشری با ارواح مجرد از جن و شیاطین و استعمال کردن از آنها اخبار گذشته و آینده را. کهنات، پیش از ظهور دین حنیف، اسلام در میان اعراب معمول بوده و آخرین کاهن (شق و سطیح) بودند که از ظهور پیغمبر آخر الزمان خبر دادند. می نویسند، این هم یکی از معجزات حضرت نبوی است. لهذا بعد از طلوع شمس نبوت دیگر کاهنی میان عرب پدید نیامد و پیغمبر اکرم هم فرمودند: **وَلَا كَهَانَةَ بَعْدَ النَّبَوَةِ**.

ضیاء الدین درّی

به تاریخ هفتم مرداد ماه ۱۲۱۸

[« شیخ شهاب الدین مهروردی معروف به شیخ اشراق، مؤسس حکمت اشراق و از حکمای بزرگ اسلام در قرن ششم هجری قمری است. وی حکمت و اصول فقه را در مراغه نزد مجدالدین جیلی که اسناد امام فخر رازی نیز بود، فراگرفت و در حکمت تبحر و احاطه تمام یافت. سپس به تفکر و ریاضت پرداخت و یک چند در عراق و شام به سیاحت و مطالعه گذرانید؛ و چنانکه مشهور است در علوم غریبه نیز تبحر به هم رسانید. وی در حدود سن ۳۶ یا ۳۸ سالگی به قتل رسید. از تألیفاتش به عربی: حکمة الاشراق، تلویحات، المشارع و المطارحات، هیاکل النور و کلمة التصوف را می توان نام برد.

(دایرة المعارف، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱، ص ۱۲۸۴).

و لکن تأثیر کردن آن خواص، مخصوصی که در بعضی از اجسام به ودیعه نهاده شده است از آثار غریبه و افعال عجیبه وقتی می‌تواند در غیر خود سرایت نماید که کاملاً وضع و محاذات میان آنها حاصل شده باشد. و همچنین میان اجسام و قوای سمائی مناسباتی دست دهد تا اسباب فعل و انفعال و تأثیر و تأثر فراهم آید. چون این اعمال از مجرای طبیعی خارج است ناچار باید سبب و علتی در کار باشد، مثال جذب کردن مغناطیس آهن را و یا فرار کردن آن سنگ مخصوص از سرکه و یا ربائیدن کهربا کاه را، و غیر از اینها که از اقسام نیرنجات شمرده می‌شود. و اما نقش کردن صور و اشکال در اوقات مخصوص و اوضاع معین از مقابلات آفاق سمائی از مشرق و مغرب و جنوب و شمال برای دفع کردن و سالم ماندن از آزار حیوانات مؤذی و مفسد و غیر از اینها، آنچه که مشهور است نزد عوام لکن اسرارشان مخفی است، از جمله علم طلسمات باید شمرده شود.

و نیز از این قسم است تأثیر و تأثری که میان اجسام معدنیه واقع می‌شود؛ بعضی را موسوم به ارواح نموده‌اند و برخی را به اجساد، و همچنین است احاله و استحاله بعضی در بعض دیگر از جهت رنگ و قوام و قوت. این مسأله در نزد اهل صناعت معلوم است و آن را کیمیا می‌نامند.

و نیز داخل در تحت همین قسم است آن فعلی و انفعالی که میانه بعضی اجسام از جهت ترکیب و تفصیل واقع می‌شود، و اهل صناعت را در این ترکیب و تفصیل، طریقه عجیبی است که موسوم است به «علم الحیل». و از این قبیل است آنچه را که علم «حیل الهندسیه» و «حیل الطبیعیه». می‌نامند چون بنای این رساله به اختصار است به همین قدر اکتفا گردید و از شرح و بسط مطالب خودداری شد الحمد لله و اهب العقل و ولی المنة و الطول.

عشقِ مرگ

ترجمہ
ضیاء الدین دہلی

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

چنين فرمايد رئيس فلاسفه اسلام، شيخ الرئيس حسين بن عبدالله بن سينا رحمه الله در جواب سؤال شيخ ابو عبدالله^(۱) فقيه معصومي^(۲):

اين رساله‌اي که بنا به خواهش تو در بيان ماهيت عشق^(۳) نوشته‌ام، مشتمل

(۱) شيخ ابو عبدالله معصومي از مبرزين تلامذه حضرت شيخ است و اين رساله را بنا به خواهش او نوشته. شرح حالات معصومي را نگارنده در کتاب کنزالحکمه جلد دوم که در بيان حالات حکماي اسلام است در صفحات ۶۳-۶۵ نوشته‌ام. به آنجا رجوع شود. (ضياء الدين دري)

(۲) محمد بن عبدالله بن احمد اصفهاني، موصوف به معصومي، فقيه و حکيم، شاگرد شيخ الرئيس. مولد و منشا او اصفهان است. در جواني به تحصيل ادب و فقه و علوم عقليه پرداخت و آنگاه که شيخ الرئيس در اصفهان بود، به خدمت او پيوست و به اكمال حکمت و فلسفه پرداخت؛ و شيخ را با او نظر حاص بود، چنانکه گفته است: معصومي را با من آن نسبت است که ارسطو را به افلاطون. ابو عبدالله را کتابي است در اثبات مفارقات و تعدد عقول و افلاک و ترتيب مبدعات. و نيز جناب شيخ الرئيس، جواب سؤالهاي ابوريحان بيروني را به او محول کرد، و اين جواب سؤالها، درجه فضل مرد را مقياسي نيكوست؛ و مرحوم حاج ميرزا ابوالفضل ساوجي، آن سؤالها و جوابها را به بهترين اسلوبي ترجمه کرد و در نامه دانشوران، ج ۲، از ص ۵۸۵ تا ۶۰۴ آورده است. وفات معصومي در اواخر مائه چهارم بوده است. (سيد مصطفی حسيني دشتي، معارف و معاريف، تهران، مؤسسه فرهنگي آريه، ۱۳۸۵، چاپ اول، ج ۱، ص ۳۵۸)

(۳) عشق يعني از حد گذشتن دوستي؛ و آن را لز ماده عشقه گرفته‌اند و عشقه گياهي است که آن را لبلا ب هم مي‌گویند، هر گاه بر درخت بيجد آن را مي‌خشکانند. مي‌گویند چون اين حالت براي انسان دست دهد او را رنجور و ضعيف مي‌کند و رونق حيات او را مي‌برد. مثنوي گوید:

نسيست بيماري چو بيماري دل
عشق، اضطراب اسرار خداست

عاشقي پيدا است از زاري دل
عالت عاشق ز علتها جداست

است بر هفت فصل:

عاقبت ما را بدان شه رهبر است	عاشقی گر زین سروگرزان سر است
چون به عشق آیم عجل گروم از آن	هر چه گویم عشق را شرح و بیان
لیک عشق بی‌زمان روشن‌تر است	گر چه تفسیر زبان روشن‌گر است
چون به عشق آمد قلم بر خود شکافت	چون قلم اندر نوشتن می‌شتافت
شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت	عقل در شرحش چو خر در گیل بهخفت
گر دلیلت باید از وی رو متاب	آفتاب آمسد دلیل آفتاب

(مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، دفتر اول، بیت‌های ۱۰۹ تا ۱۱۶)

و اما در خصوص عشق و تعریف آن میان حکما و اطبا اختلاف است. افلاطون فرمود: عشق، حرکت و فعل نفوس، بدون فکر است. ارسطو فرمود: عشق، کوری حس است از ادراک عیوب، محبوب، دیوجانیوس^۴ گفت: [عشق] اختیار سونی است که با نفس بی‌خیالی تضادف نموده، بعضی گفته‌اند: که کار بطلین و معطلین است. بعضی دیگر گفته‌اند: که عشق از فضائل نفسانی است. یکی دیگر گفته است که: جنون الهی است. بعضی دیگر گفته‌اند: مرضی است نفسانی.

حاصل آنکه در مدح و ذم عشق سخن بسیار گفته شده است و هر کدام برای اثبات مدعای خود اقامه دلیل نموده که در کتب ادب مسطور است و شعرا هم اشعار فراوانی در این خصوص سروده و جان کلام، همان است که رومی فرموده و در مذمت عشق بد، گفته:

عشقهایی کز بی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بزد

(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت ۲۰۶)

و لکن در مثبت عشق نیکو فرموده:

عشق آن زنده‌گزین کو باقی است	وز شراب جان‌فزایت ساقی است
عشق آن بگزین که جمله انبیاء	یافتند از عشق وی کار و کسب
نو مگو ما را بدان شه بار نیست	با کریمان کارها دشوار نیست

(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۲۱) (ضیاءالدین دزی)

[۴] دیوجانیوس یا دیوجانس، معروف به دیوجانس کلیبی، در سال ۴۱۲ - ۳۲۳ قبل از میلاد می‌زیست. وی در سینوپ متولد شد و در آتن زیست. فضیلت را در ساده زیستن می‌دانست، و از این روی به آداب و رسوم، یک سره پشت پا زد، و در نحس منزل گزید. گویند پس از مشاهده‌ی دهقانی که با دست آب می‌خورد، جام آب‌خوری خود را نیز به دور افکند [و گفت: با دست نیز می‌توان آب خورد]. هنگامی که اسکندر مقدونی به دیدارش رفت و از او پرسید چه می‌خواهی؟ گفت: از جلو آفتاب رد شود تا نور آفتاب به وی برسد. وی همان کسی است که در روز روشن با چتر آغ در کوچه‌ها به دنبال انسان [واقعی] می‌گشت.

(دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱، ص ۱۵۳۲)

اول: در بیان سریان عشق در هر یک از موجودات.

دوم: در بیان وجود عشق در جواهر بسیطه غیر حیّه.

سوم: در بیان وجود عشق در موجوداتی که صاحب قوه تغذیه‌اند از جهت همین قوه.

چهارم: در بیان وجود عشق در جواهر حیوانی از جهت قوای حیوانیه.

پنجم: در بیان عشق ظرفاً و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه و وجوه مستحسنة.

ششم: در بیان وجود عشق در نفوس الهیه.

هفتم: در خاتمه این فصول ششگانه.

فصل اول

در بیان سریان قوه عشق در تمام موجودات

ما پیش از اینکه وارد در طلب شویم ناچاریم از ذکر دو مقدمه مختصر:

مقدمه اول: آن است که جمیع حکما و فلاسفه متفق و معتقدند که هر یک از افراد ممکنات دارای دو جنبه می‌باشند به مفاد: «كُلُّ مُمَكِّنٍ زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ»^{(۱)(۲)} که یکی

(۱) درباره این قاعده فلسفی نگاه کنید به: غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی،

تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، چاپ دوم: ج ۲، صص ۴۷۰ تا ۴۸۲.

(۲) این کلام حکما که فرموده‌اند: «كُلُّ مُمَكِّنٍ زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ» یعنی هر یک از افراد ممکنات دارای وجودی است و ماهیتی. وجود یعنی ابا کننده از عدم و نیستی، اما ماهیت آن است که وجود و عدم در او مساوی است. عرفا از ماهیت تعبیر به عین ثابت نموده‌اند. از سخنان آنهاست که می‌گویند: «الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ مَا شَمَتْ رَاحَةَ الْوُجُودِ» جامی فرموده:

کافتاد در او پرتو خورشید وجود

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

خورشید در او به آنچه او بود نمود

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

[نورالدین عبدالرحمن جامی، اشعة اللمعات، تحقیق: هادی رمنگار مقدم - گوهری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲.

جنبه وجود اوست دیگری جنبه ماهیت.

مقدمه دوم: آن است که وجود منبع خیرات و سرچشمه کمالات است و لکن ماهیت، منشأ شرور و نقصان.

پس هر یک از ممکنات به واسطه جنبه وجودی که در اوست همیشه شائق به کمالات و مشتاق به خیرات می باشند و بر حسب فطرت و ذات، از شرور و نقصان که لازمه جنبه ماهیت و هیولاست متنفر و گریزانند. همین اشتیاق ذاتی و ذوق فطری و جِبَلی که سبب بقاء وجود آنهاست ما آن را عشق می نامیم.

اکنون که این دو مقدمه معلوم شد می گوییم: به طور کلی تمام موجودات عالم وجود از ذره تا دره و از عقل تا هیولا از سه قسم خارج نتواند بود:

یکی: آن موجودی است که بر حسب کمال ذاتی بر جمیع موجودات فائق می باشد جامع است کلیه خیرات و برکات را.

دوم: آن است که در نهایت نقص و در غایت فقر و منع و شرور است.

سوم: حد وسط میان این دو یعنی نه دارای رتبه عالی و مرتبه متعالی در کمال می باشد و نه آنکه بالغ در نقص و منتهای در فقر است.

قسم دوم که نقصان، لازمه ذات اوست گرچه بر حسب تقسیم اولی در عداد

ماهیت را تعیین هم نایده اند. صاحب گلشن راز گفته:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیین ها امور اعتباری است
تعیین بود کز هستی جدا شود نه حق شد بنده نه بنده جدا شد

(شیخ محمود شبستری، گلشن راز، مصص ۴۷ و ۴۸)

بعضی، از ماهیت تعبیر به رنگ نموده اند. ملای رومی فرموده:

چون که بی رنگی اسیر رنگ شد موسی با موسی در جنگ شد
چون به بی رنگی رسی کآن داشتی موسی و فرعون دارند آشتی

(مولوی، مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، دفتر اول، بیت های ۲۴۶۷ و ۲۴۶۸)

و اما در اخبار ائمه - معصومین صلوات الله علیهم اجمعین - از ماهیت تعبیر به طینت شده مثل آنکه می گویند: طینت علینی و یا طینت سجینی و در فارسی آن را سرشت می گویند. (ضیاء الدین دزی)

موجودات شمرده می‌شود و لکن اطلاق اسم وجود بر او بر سبیل مجاز است نه حقیقت. بنابراین موجودات حقیقی که بتوانیم نام وجود بر آنها بگذاریم دو قسم می‌باشد:

اول: آن که در نهایت کمال و جامع جمیع خیرات است.

دوم: آن که صاحب دو جنبه و دارای دو قوه است که آن وجود است و دیگری ماهیت. نظر به مقدمه دوم که گفتیم: کلیه موجودات از حیث وجودی همیشه شائق به سوی کمالات و مشتاق به طرف خیرات می‌باشند و از نقص و فقر که لازمه جنبه دوم [ماهیت و هیولی] است متنفر و گریزانند، حکمت بالغه الهی چنان اقتضا نمود که این عشق غریزی و شوق فطری در نهاد تمام موجودات عالم امکان به ودیعه نهاده شود تا بتوانند خود را از نقصان به کمال برسانند و از شرور بپرهیزند و به جانب خیرات بگرایند. اکنون ثابت و محقق گردید که وجود این عشق در سرشت جمیع موجودات، مضمحل و غیر مفارق است؛ چه، اگر مفارق باشد لازمه ذات آنها نباشد، لازم [می‌آید] که به عشق دیگری محتاج شوند تا بتوانند آن عشق کلی را محافظت کنند، و یا آن که قادر بر تحصیل آن باشند. در این صورت یکی از این دو عشق، وجودش عاطل و باطل خواهد بود، و حال آن که تعطیل در وجود، به حکم شرع و عقل هر دو جایز نیست. علاوه بر این، خارج از عشق کلی، عشق نیست. هر چه هست از پرتو جمال اوست. ما در اول مقدمه دوم بیان کردیم که وجود، منبع خیرات و سرچشمه کمالات است.

اکنون، می‌گوییم: آن موجود عالی که مدبر کل است، معشوق تمام موجودات هم می‌باشد؛ زیرا که بر حسب ذات، خیر محض و وجود صرف است. آنچه را نفوس بر حسب جبلت طالب و شائقند همان خیر است. پس خیر است که عاشق خیر است. چه، اگر خیریت فی حد ذاته، معشوق نبود محل توجه هیمن عالی و واقع نمی‌گردید. پس هر مقدار خیریت زیاده شود، استحقاق معشوقیتش بیشتر می‌گردد، و آن موجود منزله از نقائص و مبرای از عیوب، همان طوری که در نهایت خیر است

باید در نهایت معشوقیت و عاشقیت هم باشد. اینجاست که عشق و عاشق و معشوق یکی است و دوئیتی در میانه نیست. و چون آن وجود مقدس، همیشه اوقات، مدرک ذات خود و متوجه به کمال ذاتی خود است باید عشق او بالاترین و کامل ترین عشقها باشد. و نیز در مقام خود ثابت و محقق شده است. همان طوری که صفات^(۱) حق عین ذات اوست و خارج از ذات او نیست همان طور امتیازی هم میان صفاتش نیست؛ و چون امتیازی میان ذات و صفات او نیست پس عشق، صریح وجود و ذات اوست. حال ثابت گردید که موجودات، یا وجودشان به واسطه آن عشقی است که در آنها به ودیعه نهاده شده است و یا آن که وجودشان با عشق، یکی است و دوئیتی در میانه نیست. اول، سلسله ممکنات است. دوم وجود مقدس حق تعالی جل شأنه.

فصل دوم

در بیان وجود عشق در بسایط غیر حیة

موجودات بسیطه‌ای که دارای حیات نیستند بر سه قسم می‌باشند:
اول: هیولای^(۲) حقیقی.

(۱) بدان که برای خدای تعالی دو قسم از صفات است که گاهی به صفات جمال و جلال تعبیر شده و گاهی به صفات ثبوتی و صفات سلبيه. صفات ثبوتیه بر سه قسم است: اول؛ صفات حقیقیه محضه، همچون حیات و سمع و بصر. دوم؛ صفات حقیقه ذات اضافه، مثال علم و قدرت و اراده. سوم؛ صفات اضافیه محضه، مثال رازقیت و خالقیت. اما صفات جلال که از او به صفات سلبيه تعبیر شده است مثال آن که می‌گوییم: خدا جسم نیست، جوهر نیست، عرض نیست؛ و یا آن که می‌گوییم: مرنی نیست، مکان ندارد، مرکب از چیزی نیست. این مطالب که معلوم شد اکنون عبارت شیخ که فرموده: صفات خدا عین ذات اوست و خارج از ذاتش نیست مقصودش صفات حقیقیه است نه صفات اضافه؛ زیرا که مفاهیم آنها اضافه محض است [و] نمی‌توانند عین ذات شوند؛ گرچه بعضی از متکلمین در خصوص علم و قدرت هم اختلاف نموده‌اند که آیا عین ذات می‌باشند و یا خارج از ذات؛ ولیکن حکما سخنان آنان را رد کرده و اقوالشان را نپسندیده‌اند. تفصیل و شرح این نوع از مسائل را باید به کتب کلامیه مراجعه نمود. (ضیاءالدین دزی)

(۲) در علم فلسفه مبرهن شده است که موجودات ممکنه بر دو قسم می‌باشند: یا موجودی است که اگر در خارج

دوم: آن صورتی که به تنهایی قائم به ذات نیست.

سوم: اعراض؛ و فرق میان اعراض و صورت آن است که: صورت، مقوم جواهر و جزء جواهر قائم به ذات است، به خلاف اعراض. به همین ملاحظه است که حکماءِ اوائل آن را از جمله جواهر محسوب داشته‌اند و به واسطه امتناع وجودش به تنهایی، از نام جوهریت محروم فرموده [اند].

گرچه جوهر هیولا هم بدین روش است؛ و لکن مزیت صورت بر هیولا از جهت جوهریت آن است که هر زمان صورت یافت شود، جوهری به واسطه وجود او جوهر بالفعل می‌شود. از این جهت است که گفته‌اند: صورت، یک نوع جوهر بالفعل است و اما هیولا جوهریت در او بالقوه است زیرا که از او جوهر بالفعل موجود نمی‌شود.

حال که حقیقت صورت آشکارا شد دانسته می‌شود که اطلاق این حقیقت بر اعراض جایز نیست؛ زیرا که اعراض نه مقوم جوهرند و نه در عداد جواهر محسوب می‌شوند. اکنون می‌خواهیم ثابت کنیم که هیچ یک از این جواهر بسیطه غیر حیه، از عشق غریزی خالی نیستند؛ بلکه همیشه اوقات هم آغوش آن می‌باشند. همین مقارنت و دارا بودن عشق فطری، سبب بقاء وجود آنهاست.

اما هیولا، نظر به آن حرص و آزی که نسبت به صورت دارد، همیشه اوقات مقارن و ملازم با اوست، و اگر وقتی مفارقت و جدایی میان او و صورت دست دهد از ترس نیستی فوراً به صورت دیگر متمسک و متشبث می‌گردد؛ و هیولا چون زن زشت صورت قبیح المنظری است که هرگاه بخواهند حجاب آن را بر طرف نمایند

پدید آید قائم است به ذات خود، و یا موجودی است که وجودش در خارج، مربوط به وجود غیر است. اول را جوهر گویند و ثانی را عرض. جواهر بر پنج قسم است: هیولا، صورت، جسم که مرکب است از هیولا و صورت، نفس [و] عقل؛ اعراض هم بر نه قسم است: کم، کیف، اضافه، این، متی، وضع، ملک با جده، آن بفعل و آن بفعل؛ مجموع را مقولات عشر نامند. وجه انحصار جواهر و اعراض و شرح آن را در رساله الفلسفه الاعتماد نوشته‌ام به آنجا رجوع شود. (ضیاء الدین دزی)

از خوف آن که زشتی صورتش نمایان نشود با آستین روی خود را می پوشاند تا قبح منظرش نمایان نشود. آن عشق فطری هیولا همین است.

و اما عشق غریزی صورت، از دو وجه ثابت می شود: یکی آن است که همیشه اوقات ملازم با موضوع و مقارن با اوست [و] هیچ وقت انفکاک و جدایی برای آن نیست. دوم؛ ملازم بودن کمالات و مواضع طبیعی خود را اگر در مکان اصلی برقرار باشد؛ و اشتیاق طلب کردن آن مکان، اگر به عنف و قهر از آن خارج شود؛ مثال کلیه صور اجسام بسیطه و مرکبه.

و اما وجود عشق در اعراض هم به واسطه همان ملازم و مقارن بودن با موضوع است؛ چه، اگر موضوعی نباشد اصلاً عرض وجود خارجی ندارد. پس معلوم شد که هیچ یک از بسائط، از عشق غریزی فطری خالی نیستند.

فصل سوم

در بیان وجود عشق در نفوس و صور نباتات

همچنان که نفوس نباتیه بر حسب قوا منقسم به سه قسم می شوند که: قوه تغذیه و تنمیه و تولید مثل باشد، همان طور آن عشقی که مختص به قوای نباتی است هم بر سه قسم است:

یکی: عشق مختص به قوه مُغذیه که سبب و مبدأ شوق اوست برای غذا در موقع احتیاج، و بقاء آن عشق در وجود مغتذی پس از استحاله غذا به طبیعت.
دوم: عشقی که مختص به قوه نموّ است، که منشأ اشتیاق است برای تحصیل کردن زیادی در اقطار سه گانه طول و عرض و عمق، به طوری که متناسب با وجود مغتذی است.

سوم: عشقی که اختصاص به قوه مؤلّده دارد، که این هم مبدأ شوق اوست به جهت پدید آوردن موجودی شبیه به خود. مسلم است که هر گاه این قوا پدید آمدند آن عشق هم ملازم باطبیاع آنهاست. پس عشق نباتات بر حسب طبیعت

و فطرت ثابت شد.

فصل چهارم

در بیان عشق نفوس حیوانی

محل تردید و قابل تأمل نیست که هر یک از قوا و نفوس حیوانی، اختصاص داده شده‌اند به یک نوع عملی که مشوق آنها برای انجام آن کار، همان عشق غریزی است؛ چه، اگر این عشق نباشد لازم آید که وجود آن قوا در ابدان حیوانات، از جمله امورات مهممل و موجودات معطل باشند؛ و حال آن که ما مشاهده می‌کنیم که حیوانات یک نوع انزجار و تنفر طبیعی دارند نسبت به آن چیزهایی که موافق طبیعت آنها نیست و اشتیاق و میل دارند به طرف آنچه که مایل و طالب هستند. مسلم است که منشأ اینها همان عشق غریزی و ذوق جبلّی است. این عشق غریزی که بیان کردیم در هر یک از قوای خارجی و باطنی حیوانات به خوبی ظاهر و هویداست؛ اما در حواس خارجی، همان الفت گرفتن حیوانات است به بعضی از محسوسات و کراهت داشتن از بعضی دیگر؛ زیرا اگر نبود این عشق باید کلیه محسوسات در نظر آنها یکسان باشد، و از چیزهایی که مضر به حال آنهاست احتراز نکنند؛ در این صورت لازم [می‌آید که قوای حسی، ضایع و معطل باشند، و حال آن که ما می‌بینیم که چنین نیست.

و اما در حواس باطنی؛ آن آسودگی خاطری که دست می‌دهد برای حیوانات در موقع بودن مشتهیات، و اشتیاقی که پدید می‌آید در صورت فقدان آنها، همان عشق است که منشأ آن تخیلات منبعث از نفوس حیوانی است. و اما اثبات عشق در قوه غضبی همان اشتیاق انتقام و غلبه بر خصم و فرار از ذلت و مغلوبیت است.

و اما اثبات عشق در قوه شهوانی؛ محتاجیم از ذکر مقدمه‌ای که برای فصول بعد هم بی‌فایده نیست، و آن مقدمه آن است که می‌گوییم: عشق اولاً به دو شعبه منقسم می‌شود:

یکی: عشق طبیعی که حامل آن تا به مقصود حقیقی خود نرسد آرام نمی گیرد و آسوده نمی شود؛ مثال سنگ که بخواهد از بالا هبوط نماید و به موضع طبیعی خود برسد، و اگر ما بین مسافت هم برای او مانعی رخ دهد می کوشد که آن مانع را بر طرف کند تا به مکان اصلی برسد و ساکن گردد؛ و باز مثال قوه مغذیه و همچنین باقی قوای نباتیه که همیشه کار آنها طلب کردن غذا و جذب نمودن بر بدن است مگر آنکه مانعی پدید آید و آنها را از شغل و عمل خود باز دارد.

دوم: عشق اختیاری که حامل آن گاهی از اوقات از آن اعراض نماید و دوری جوید؛ و آن زمانی است که احساس ضرری کرده باشد؛ مثال بهائم؛ چنانچه سببی را مشاهده کنند از خوردن طعام که نهایت آرزوی آنهاست، صرف نظر می کنند، زیرا که می دانند منافع فرار که سبب بقاء وجود آنهاست، به مراتب رجحان و مزیت دارد از خوردن طعام که خوف جان در اوست. و گاهی ممکن است که یک معشوق دارای دو عاشق باشد: یکی طبیعی و دیگری اختیاری؛ همچون تولید مثل که صاحب دو عاشق است یکی قوه مولده نباتی که طبیعی است دیگری قوه شهوانی حیوانی که اختیاری است.

اکنون که این مقدمه معلوم شد می گوییم: چیزی که نزد عوام مشهور و قابل انکار نیست قوه شهویه حیوانی است، و معشوق این قوه در عموم حیوانات سوای انسان همان معشوق قوه نباتی است؛ غیر از آنکه افعال صادر از قوه حیوانی، به نحو اعلا و اشرف و اتم و از روی اختیار است، و لکن افعال قوه نباتی صدورش اختیاری نیست بلکه از روی طبیعت است نه اراده. و چون بعضی از حیوانات برای ابراز این عشق ارادی، از قوای حسی هم استعانت و کمک می طلبند، عوام تصور می کنند که این عشق، مختص به قوای حسی است و حال آن که در واقع منشأش قوه شهویه است. نهایت، قوه حسی نیز به منزله واسطه و رابطه است، نه آن که کار اوست به تنهایی. نیز ممکن است گاهی از اوقات میان قوه شهوانی بهیمی و قوه نباتی، توافق نظر حاصل شود و در غایت مطلوب و رسیدن به معشوق که بدون قصد و اختیار

است با هم مشارک باشند هر چند در ابتدای شروع، به واسطه اراده و عدم اراده، مخالفند؛ مثلاً تولید مثل که حیوان غیر ناطق به سبب آن عشق غریزی که در نهاد او مخمر است از روی اختیار به طرف مطلوب خود حرکت می‌کند، لکن غایت آن حرکت، مقصود بالذات او نیست، به جهت آن که حیوان غیر ناطق، به واسطه انحطاط رتبه و عدم اطلاع بر حقایق کلیه و امور معنویه، قوه شهویه‌اش به منزله قوه شهوانی نباتی است در اشتیاق به این غرض؛ و لکن چون عنایت الهی مقتضی بقاء نسل می‌باشد و بقاء نسل هم در یک شخصی موجود ممکن نبود لهذا حکمت بالغه الهی مقتضی آن شد که این عشق و شوق را فطری و جبلی حیوانات قرار دهد تا بقاء انواع و دوام اجناس میسر گردد. ولله المنة والعظمة.

فصل پنجم

در بیان عشق^(۱) ظرفا و صاحبان ذوق سلیم نسبت به صور حسنه

(۱) مراتب محبت را دبا و اهل ذوق به این ترتیب بیان کرده‌اند: نام نخستین مرتبه دوستی، «هوا» است، پس از آن، «علاقه» است که عبارت باشد از: محبتی که ملازم و غیر منفک از قنب عاشق است. مرتبه سوم را «کلف» نامیده‌اند که مقصود از آن شدت محبت است. مرتبه چهارم، «عشق» است و آن زاید بر مقدار حب است. پنجم، «شغف» است (به عین مهمله) که آن عبارت است از احراق قلب به واسطه ازدیاد محبت. مرتبه ششم، «شغف» است (به غین معجمه) یعنی محبت چنان ازدیاد پیدا می‌کند که برسد به غلاف قلب. هفتم، «جوی» است که آن عبارت است از هوا و محبت باطن. هشتم، «تیم» است که محبت عاشق برسد به آن مرتبه که از معشوق ظاهری دوری جوید و طالب دیدار معشوق حقیقی شود. مرتبه نهم را «تبل» (به فتح تاء و سکون باء) گفته‌اند و آن وقتی است که از شدت عشق، مریض و ناتوان گردد. مرتبه دهم را «تدلیه» گویند (به فتح تاء و سکون ذال) و آن عبارت از رفتن عقل است. مرتبه یازدهم «هبوم» (به ضم هاء و یا) نامند این آخرین مرتبه‌ای است که عاشق، فانی در معشوق شود و به غیر از او کسی دیگر را نبیند. راجع به این مرتبه است که شاعر می‌گوید: «در هر چه نظر کردم سیمای تو می‌بینم» یا بایزید است که می‌گوید: «لَيْسَ فِيَّ جَبَّتِي إِلَّا الْفَنَاءُ امِيرُ مُؤْمِنَانِ طَلَبَا» فرمود: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ أَوْ مَعَهُ». (ضیاء الدین درّی)

[این روایت، تنها در کتاب «مفتاح الفلاح» اثر شیخ بهاء الدین عاملی (مشهور به شیخ بهایی) بیروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ هـ. ق. چاپ اول، ص ۳۶۸ دیده شده که البته متن حدیث در کتاب یادشده این گونه است: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ» و در اسفار ملاصدرا، تصحیح و تحقیق: دکتر غلامرضا اعوانی، ج ۱، ص ۱۳۷، چنین آمده است: عن

بدان که ما در این فصل چهار مقدمه ابتدا به جهت روشن نمودن عنوان فوق ذکر می‌کنیم:

مقدمه اول [وامدار بودن قوای حیوانی و وهمیه انسان از قوه ناطقه]:

هرگاه پیوسته شود و منضم گردد به هر یک از قوای نفسانی، یک قوه‌ای که نسبت به آنها از حیث رتبه اعلا و اشرف باشد، نظر به شرافت ذاتی آن قوه عالی که در قوای نفسانی هم قهراً تأثیر کلی نموده، ناچار در افعال صادره از آنان نیز مؤثر خواهد بود؛ چه از جهت حسن عمل و لطافت روش و متقن بودن آن برای رسیدن به غرض مطلوب، و چه از حیث زیادی در اعمال و کثرت در افعال. و نیز در محل خود ثابت شده است که: هر عالی نسبت به مادون خود، تأیید و تقویت دهنده و دفع کننده ضرر از اوست، همچون قوه شهوی حیوانی که مؤید قوه نامیه است و دفع کننده است آنچه را که اسباب نقصان ماده او گردد و مانع وصل به رسیدن مقصودش شود؛ و یا مثال موافقت و یاری کردن قوه ناطقه انسانی قوای حیوانی را در انجام مقاصد و رسیدن به مطالب و مأرب خود؛ چه، اگر بدون استعانت قوه نطقیه بود نمی‌توانستند کاری را به خوبی و به وجه احسن انجام دهند.

به واسطه همین معاونت کردن قوه نطقیه است که قوای حسیه شوقیه در انسان گاهی از اوقات از رویه و روش خود تجاوز و تخطی می‌کنند و کاری را به اتمام می‌رسانند که از شوون و دیدن قوه عقلی است نه از شغل و عمل قوای حسی مادی. و بعضی از اوقات هم قوه وهمیه در ادراک مطالب و انجام حاجات خود از قوه نطقیه استعانت و مدد می‌طلبد، و آن هم در اسعاف حاجات و برآمدن مقاصدش معاونت و کمک می‌کند. این مهربانی و تعطف از جانب قوه نطقیه نسبت به وهمیه موجب عصیان و جسارت آن می‌شود و گمان می‌کند نائل شدن به مراد

«امیرالمؤمنین علیه السلام علی بن ابی طالب علیه السلام» انه قال: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبلة» (وردی: معه و فیه، والکل صحیح).

ورسیدن به مقصود و مرام، عمل خود اوست و نطقیه را در آن مداخلیت نیست و آنچه را که از امور معقوله و مطالب نظریه تصور نموده چیزی است که موجب اطمینان ذهن و تسکین نفس است؛ و این مسأله مثل آن است که بنده نادانی به معاونت و فرمان آقای خود، کاری را انجام داده، چه، اگر وجود مولا نبود و در آن کار مداخلت نکرده بود آن بنده هرگز از عهده اتمام آن عمل بر نمی آمد. اکنون گمان می کند ظفر یافتن به مطلوب و رسیدن به مقصود، به قوت و توانایی خود اوست و مولا را در آن عمل، حق مداخلت و شرکت نیست، و شاید گاهی از روی جهالت و خبث سیرت و قبح سریرت، خود را مولا تصور کند و از ریفه اطاعت آقا بخواهد خویش را مستخلص نماید. حال قوه و همیه در انسان هم به همین سیاق است. یکی از علل فساد و ظهور شرور در عالم همین مسأله است و لکن سزاوار و شایسته شأن حکیم علی الاطلاق آن نیست که خیر کثیری را به ملاحظه شر قذیلی ترک کند زیرا که در حکمت الهی و فلسفه اولی، ثابت و مقرر است که ترک خیر کثیر به جهت شر قلیل، خود شر کثیر است.

مقدمه دوم [تأثیر پذیری قوای گوناگون آدمی از نفس ناطقه]:

مقدمه دوم آن است که: گاهی برای انسان حالت فعل و انفعال از جهت نفس حیوانی پدید می آید از قبیل احساسات و تخیلات و جدال نمودن و محاربه و جنگ کردن؛ نهایت به واسطه مجاورت نفس حیوانی با نفس ناطقه انسانی؛ در این مورد، صدور افعال از او به یک نحو اشرف و الطف و اعلاست، به این لحاظ که تأثیرش در محسوسات به نیکوترین وجهی و صحیح ترین مزاجی و محکم ترین ترکیبی است که شعور سایر حیوانات به آن نمی رسد و ملتفت به آن نیستند، تا چه رسد به آنکه اختیار کنند و یا طلب نمایند. و گاهی هم نفس ناطقه به واسطه قوه متخیله، تصرف و مداخله در اموری می کند که شبیه به افعال عقل است، و طلب می کند برای موافقت و معاونت نمودن با اهل کمال و جمال و صاحبان اعتدال، و در افعال قوه غضبیه حیل های متنوعه به کار می برد تا به واسطه آن حیل های گوناگون، بتواند بر

خصم غلبه نماید و ظفر یابد. همچنین گاهی می شود اعمالی از قوه نطقیه به مشارکت قوای حیوانی ظاهر می گردد مثل آن که برای تحصیل امور کلی، قوای حسیه را برای انتزاع نمودن جزئیات، به طریق استقراء بر می گمارد؛ و یا برای بدست آوردن مطالب عقلی، به قوه متخیله متشبث می گردد؛ و یا به جهت بقاء نوع خصوص انسان که افضل انواع است قوه شهویه را تحریر و ترغیب به مناکحت و مزاجت می نماید و لکن نه برای استیفاء لذات و مجرد جنبه حیوانی بلکه برای تشبه به علت اولی برای استبقاء نوع انسانی؛ و یا به جهت بقاء شخص، امر به خوردن و آشامیدن می کند به جهت اعانت نمودن به طبیعت مسخره برای بقاء شخص؛ این هم نه به ملاحظه لذائذ حیوانی و جنبه بهیمی است، و گاهی قوه غضبیه را مأمور برای محاربه با رجال می کند به واسطه محفوظ داشتن وطن و مملکت خود از شر اجانب و نگاه داری کردن از اهل و ملت خود. و بیشتر اوقات هم افعالی از خود قوه نطقیه صادر می شود بدون آن که غیری در آنها مداخلت کرده باشد از قبیل تصور معقولات و خوض نمودن در مجردات و اشتیاق به سوی مهمات و محبت عالم آخرت و جوار حضرت پروردگار جلالت عظمیه.

مقدمه سوم [نهفته بودن خیریت در نهاد همه موجودات]:

مقدمه سوم آن است که: در نهاد عموم موجودات و سلسله ممکنات از جانب حضرت حق عز و علا یک خیریتی به ودیعه نهاده شده است و لکن به واسطه آن که خیرات از امور نسبی و مطالب اضافی^(۱) است ممکن است اختیار نمودن و به جای آوردن خیری هر چند که فی حد ذاته حسن و متحسن باشد و اما نسبت به خیر مافوق آن نیکو و پسندیده نباشد بلکه مضر و غیر شایسته است مثل آن که انفاق و بخشش نمودن در اموال گرچه بر حسب عرف و ظاهر حال، از جمله خیرات و لذائذ شمرده می شود و لکن نسبت به ازدیاد اموال و سعه در معیشت اهل و عیال

[۱) مقصود از اضافی، همان نسبی است.]

و دارا بودن نعمت و مال، مضر است؛ و یا مثال خوردن مقداری از افیون که برای تسکین رعاف و بعضی از امراض جزئی دیگر مفید و نیکوست، و اما از جهت صحت بدن و ادامه حیات انسانی، اجتناب از آن واجب و لازم است، و به همین روش است افعالی که مختص به نفوس حیوانی است که در مقام خود از جمله خیرات و امور مهمه شمرده می شود و لکن اگر آنها را به نفوس ناطقه انسانی مقایسه کنیم که از حیث فضیلت و علو مرتبت بر نفوس حیوانی برتری دارند می بینیم که مضر بلکه از جمله شرور محسوب می شود. و ما این مسأله را در رساله تحفه به طور تفصیل بیان نموده ایم. (این رساله هم به زودی چاپ خواهد شد).

مقدمه چهارم [تاثیر قرب به خدا، و پیامد دوری از خدا در نفس ناطقه]:

مقدمه چهارم آن است که: نفوس ناطقه انسانی، نظر به آن وجه تجردی روحانی و لطافت ذاتی، همیشه اوقات، شائق است به آن چیزهایی که در حسن و بها یکتا و در خوبی منظر، بسی همتا است؛ و همچنین مایل است به مسموعات موزون و مذوقات خوب [و] گوناگون و آنچه که مشابه و نظیر اینهاست. نفوس حیوانی هم به واسطه مجاورت و بر حسب طبیعت گاهی در حسن انتخاب و طلب نمودن چیزهای پسندیده پیروی از آنان می کنند و خود را در قبول کردن و انتخاب نمودن، سهیم و شریک قرار می دهند. و اما آنچه که اختصاص به نفس ناطقه دارد و نفس حیوانی را در آن حق مداخلت نیست آن است که: هر وقت که مستعد برای تصور معقولات و ادراک کلیات شد و رسید به آن مقامات عالی و درجات متعالی و شناخت که هر مقدار به معشوق حقیقی نزدیکتر شود بر حسن اعتدال و قوام انتظام او افزوده تر گردد پس هر قدر مجاورت با حق و قرب به او بیشتر شود جنبه وحدت و اتفاق زیادتر گردد، و بر عکس هر مقدار از قرب به حق کاسته شود و از جوار او دورتر گردد از منبع خیرات و سرچشمه کمالات عقب تر ماند و با کثرات، مجالس و همدم شود.

[عشق پاک و عشق ناپاک]

اکنون که این مقدمات معلوم شد می‌گیریم: از شأن قوه عاقله آن است که: اگر به مناظر نیکویی ظفر یافت باید او را به چشم محبت بنگرد و در طلب چیزهای پسندیده دیگر هم مقدم باشد؛ چون این حالت در پاره‌ای از موارد در عداد ظرافت و فتوت شمرده شده است. حال می‌خواهیم بدانیم که این حسن طلب و ظرافت طبع، کار کدام قوه است. آیا اثر قوه حیوانی است و یا با مشارکت قوه ناطقه انسانی؟ اگر عشق بول باشد و قوه ناطقه را در آن مداخلت نباشد این نوع از ظرافت در نزد عقلا مذموم و ناپسند است و در عداد فتوت و اوصاف حسنه آن را به شمار نمی‌آورند؛ زیرا که انجام دادن و پیروی کردن از شهوات حیوانی، برای قوه نطقیه مضر و داری منقصت و عیب است، و از طرف دیگر هم نمی‌شود اختصاص به قوه نطقیه تنها داشته باشد، به جهت آن که شأن قوه عاقله و مقتضیات شغل، و عمل او ادراک کلیات عقلیه ابدیه است نه جزئیات حسیه فاسده فانیه. پس معلوم می‌شود و آشکار می‌گردد که این حالت به معاونت و مشارکت یکدیگر است.

به بیان دیگر: هرگاه انسان دوستدار صور حسنه و وجوه مستحسنة گردید، اگر به جهت لذت حیوانی و جنبه بهیمی باشد، از جمله افعال قبیح و اعمال زشت و قبیح محسوب می‌شود و صاحب آن مستوجب ملامت و مستحق عذاب الیم آخرت است و اما اگر دوستی او به اعتبار جنبه عقلانی و وجه تجردی باشد، همان طوری که از پیش گفتیم، این عمل او وسیله‌ای است به جهت اتصال به معشوق حقیقی و وصول به علت اولی، و تحریر کننده است او را برای تشبه به عقول مفارقه و نفوس فلکیه. در این صورت سزاوار است که در عداد ظرفا و اهل فتوت و عرفان شمرده شود.

[ارتباط حسن صورت با حسن سیرت]

حاصل آن که: انسان با آن که متنعم است به فضیلت انسانیت و اشرف است از

کایه موجودات عالم طبیعت، اگر منظم گردد به این فضیلت اعتدال قامت و نیکی سببیت و حسن صورت که در واقع از آثار ظهور الهی و ناشی از تقویم طبیعت و خوبی مزاج اوست، می‌رساند نیکی طویت و حسن سیرت و صفای باطن او را. برای همین نکته است که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «أَطْلُبُوا حَوَائِجَكُمْ عِنْدَ حَسَنِ الْوُجُوهِ؛ [حاجت‌هایتان را از خوبرویان بخواهید.]»^(۱).

این فرمایش حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌رساند که حسن ظاهر، [معمولاً] دلیل و کاشف از خوبی باطن است. و محتمل است در بعضی از اوقات، شخصی متصف به قباحت منظر باشد و اما از حیث اخلاق و سیرت نیکو و پسندیده بود؛ شاید که در این مورد، زشتی آن، اصلی و بر خلقت اولیه نباشد بلکه به واسطه عوارض خارجی پدید آمده است و یا آن که خوبی سیرتش اصلی و فطری نبوده است و لکن حسن معاشرت و اختلاط با نیکان در او تأثیر نموده و از سیرت اولیه‌اش منقلب ساخته.

و بر عکس این فرض هم ممکن است واقع شود که: از جهت صورت نیکوست و لکن از حیث سیرت زشت و ناپسند است. این هم دو جهت می‌توان برای او ذکر نمود: یا آن است که قباحت سیرت مداخلیت در ذات او نداشته بلکه بر حسب خلقت و فطرت، خوب و پسندیده بوده و لکن به واسطه عارضی از عوارض حاصل شده است و یا اینکه شاید در اثر معاشرت با بدان، برای او عادت ثانوی گردیده.

حاصل و نتیجه آنکه: سه چیز است که به دنبال عشق به صور حسنه ممکن است پدید آید: اول معانقه دوم تقبیل سوم مباضعه. اما شق سوم، مسلم است که این نحو از عشق اختصاص به جنبه حیوانی دارد، و قوه ناطقه را در او مداخلت نیست مگر

(۱) ادامه روایت این است: فَإِنْ جَعَلَهُمْ آخَرَى أَنْ يَكُونَ حُسْنًا؛ پس همانا کارهایشان [نیز معمولاً] شایسته و سزاوار است. (شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لاحیاء التراث، ۱۴۱۶ هـ. ق، چاپ سوم، ج ۲۰، ص ۱۶۰)

آن که بر سبیل قانون شرع و به طریق ازدواج صورت گیرد: و چون منظور، بقاء نسل و حفظ نوع است همان طوری که از پیش بیان کردیم قوه ناطقه در این قسم سهیم و شریک قوه حیوانی است. و اما قسم اول و دوم: هرگاه متیقن بود و دانست که از روی ریه و شهوت نیست و ساحت او از تهمت خالی و مبرا است، [و] فقط دُئوبه معشوق است نه اظهار منکر و متعرض شدن به فحشا، در این صورت مثال بوسیدن اولاد است و معانقه با آنها از روی محبت طبیعی و حب ذاتی که از طرف معشوق حقیقی در وجود عموم جنبندگان مخمر و فطری است^(۱).

(۱) بعضی سریان عشق را چنان تعمیم داده‌اند که در اعداد هم تعاشق قائل گردیده‌اند، مثل آن که می‌گویند: میان عدد ۲۲۰ که عدد زائد الاجزاء است و عدد ۲۸۴ که عدد ناقص الاجزاء است محبت و علاقه است؛ زیرا که اگر اجزاء صحیح عدد ۲۲۰ را جمع کنیم عدد ۲۸۴ پدید می‌آید و اگر همچنین اجزاء صحیح عدد ۲۸۴ را جمع نماییم ۲۲۰ خواهد شد. برای توضیح مطلب فوق می‌گوییم: عدد به یک تقسیم، بر سه قسم است: یا تام الاجزاء است و یا ناقص الاجزاء است و یا زائد الاجزاء.

عدد تام آن است که هرگاه اجزاء آن را جمع نماییم حاصل، مساوی آن عدد شود؛ مثال عدد شش که اجزاء بسیطه آن عبارت است از نصف که عدد سه است و ثلث که عدد دو است و سدس که یک است، مجموع آن شش است. عدد ناقص آن است که پس از اجتماع اجزاء، کمتر از خودش حاصل شود، مثال عدد هشت که اجزاء آن عبارت است از نصف که چهار است و ربع که عدد دو است و ثمن که یک است مجموع آن می‌شود هفت، که کمتر از خود اوست.

عدد زائد آن است که اجزاء آن، بیشتر از خود اوست، مثال دوازده که نصف آن شش است و ثلث چهار و ربع آن، سه است و سدس آن، دو، و نصف سادس یک؛ حاصل مجموع این عدد می‌شود شانزده که چهار عدد از خودش بیشتر است. اکنون که این مقدمه معلوم شد می‌گوییم که: مقصود از اجزاء صحیح یک عدد همان مقسوم علیه‌های آن عدد است که برای بدست آوردن آن باید بدو عدد را تجزیه نمود و عوامل حاصل را به طرق ممکنه درهم ضرب نمود تا مقسوم علیه بدست آید مثلاً عمل مزبور برای عدد ۲۲۰ به قرار ذیل است:

۲۲۰	۲				
۱۱۰	۲	۴			
۵۵	۵	۱۰	۲۰		
۱۱	۲۲	۲۲	۵۵	۱۱۰	۲۲۰
۱					

فصل ششم

در بیان عشق نفوس الهیه و اینکه علت اولی، خیر مطلق و دارای جمیع

خیرات، و معشوق نفوس الهیه است

در این فصل هم سه مقدمه مختصر لازم است که قبل از دخول در مقصود گفته شود:

مقدمه اول: آن است که هر یک از موجودات زنده هرگاه ادراک خیری نمایند و یا آنکه نائل به خیری شوند، بر حسب جبلت و طبیعت، عاشق آن خیر می‌باشند؛ از قبیل عشق نفوس حیوانی به صور جمیله.

مقدمه دوم: هر یک از موجوداتی که دارای وجود حقیقی هستند هرگاه ادراک کردند به ادراک حسی و یا عقلی یا آن که هدایت شدند به هدایت طبیعی به آنچه که برای بقاء وجود آنها مفید و دارای منفعت است، آن هم عاشق آن چیزی است بر حسب طباع و فطرت؛ مثال عشق کلیه حیوانات به غذا و یا عشق والدین به اولاد.

مقدمه سوم: هرگاه متحقق شود نزد کسی که موجودی از موجودات عالم، مفید به حال اوست نظر به تشبه به او یا به واسطه تقرب و اختصاص به او، آن هم قهراً بر حسب طبیعت شائق و مایل است به او؛ مثال عشق عمال به ولات خود. این سه مطلب که معلوم شد اکنون می‌گوییم:

نفوس به طریق مطلق، اعم از آن که بشریه باشد یا ملکیه، شایسته و سزاوار نیست که بر آنها صفت الهیت گفته شود مگر آن که فائز شوند به معرفت حق تعالی؛

یعنی اعداد ۲ و ۴ و ۵ و ۱۰ و ۱۱ و ۲۰ و ۲۲ و ۴۴ و ۵۵ و ۱۱۰ واحد مقسوم علیه‌های عدد مزبور هستند که از جمع آنها عدد ۲۸۴ بدست می‌آید و به همین طریق نسبت به عدد ۲۸۴ اگر عمل کنیم عدد ۲۲۰ حاصل می‌شود. و لکن این مسأله تعاشق میان اعداد، کم اتفاق می‌افتد. و اگر کسی بخواهد باز هم این نوع اعداد را به دست آورد باید اعداد زائد و ناقص را ملاحظه کند تا مقصود حاصل شود. می‌نویسند: کمال الدین ابوالحسن فارسی شاگرد قطب الدین شیرازی صاحب کتاب «تنقیح المناظره» که در حیدرآباد دکن به طبع رسیده - رساله در خصوص اعداد متحابه و متباغضه نوشته در نهایت نفاست که دلالت می‌کند بر تبحر مؤلف در علوم ریاضی و لکن متأسفانه من آن رساله را ندیده‌ام. (ضیاء الدین دزوی)

زیرا که اتصاف این نفوس به صفت کمال وقتی است که احاطه نمایند به معقولات معلوله، و راهی نیست به شناسایی معقولات معلوله مگر پس از اینکه شناخته باشند علل حقیقه را خصوصاً علت اولی؛ همان طوری که ما در صدر مقاله اولی از کتاب سماع طبعی این مطلب را بیان کردیم. و علت اولی، خیر محض است، هر چند آنچه که دارای وجود شد عاری از خیریت نیست و لکن چون وجود حقیقی محض، مختص به علت اولی است پس خیریت او ذاتی است و مستفاد از غیر نیست؛ چه، اگر مستفاد از غیر باشد از دو قسم خارج نیست: یا آن است که وجود خیریت ضروری است در قوام وجود او یا ضروری نیست؛ اگر خیریت، لازم و ضروری در قوام وجود علت اولی شد لازم می آید که افاده کننده خیریت، علت باشد برای قوام علت اولی، و علت باشد برای نفس خیریت؛ و این خلف است، و اگر خیریت، غیر ضروری در قوام وجود او شد این هم محال است از دو راه: یکی آنکه اگر ما فرض کنیم رفع این خیریت را از ذات علت اولی، بدیهی است که باز ذات او موجود و موصوف به خیریت است. مجدداً سؤال را تکرار می کنیم که این خیریت آیا واجب ذاتی است یا مستفاد و مکتسب از غیر است، اگر مستفاد از غیر شد باز اول سخن است، که در این صورت لازم می آید برود الی غیر نهاییه و این محال است. پس خیریت، ذاتی اوست فهو المطلوب.

دوم آن است که می گوئیم: استفاده کردن علت اولی از خیریت که نه ذاتی اوست و نه ضروری در قوام ذاتش محال است به جهت آنکه واجب است که علت اولی جامع جمیع خیرات و منبع تمام کمالات باشد، زیرا اگر چنین نباشد لازم می آید که مستفید از غیر باشد و حال آنکه غیری نیست مگر آنکه معلول اوست پس لازم می آید که معلول، مفید علت شود؛ و چون این محال است پس خیریت، لازم ذات اوست و معلولات استفاده خیریت از علت اولی می نمایند و در علت اولی به هیچ وجه منقصتی متصور نیست به جهت آن که اگر دارای نقصی باشد ناچار در مقابل آن نقصان باید کمالی تصور کرد؛ این کمال متصور از دو قسم خارج نیست: یا وجودش

غیر ممکن است و یا ممکن؛ اگر غیر ممکن شد پس مقابل آن نقصی نیست، زیرا که نقص، عدم کمائی است که وجودش ممکن باشد، و ما فرض کردیم که غیر ممکن است، هذا خلف. و اگر وجود آن کمال که در مقابل نقص است ممکن باشد مسلم است که هرگاه صفت کمالیه در موصوفی نیست و ما بخواهیم تصور امکان آن را نماییم باید اولاً تصور کنیم علت پدید آمدن آن صفت را در آن موصوف، و حال آن که ما گفتیم برای علت اولی به هیچ وجه علت نیست. پس آن کمائی را که ما ممکن فرض کردیم چون ممکن نشد، در مقابل آن، نقصانی نمی توان تصور کرد.

اکنون معلوم شد که علت اولی داراست جمیع خیرات را و برای او امکانی هم موجود نیست. پس علت اولی، خیر مطلق است، هم بر حسب حاق ذات خود و هم به اضافه به سوی جمیع موجودات؛ زیرا که اوست سبب اول برای بقاء و قوام ممکنات، و آنها شائق و عاشقند به کمالات علت اولی، و اوست که از جمیع جهات و به تمام حیثیات، خیر مطلق است. و ما از پیش گفتیم کسی که ادراک نماید خیری را قهراً عاشق آن خیرست پس علت اولی معشوق است برای نفوس متألّهه؛ و آن نفوس اعم از آن است که بشری باشد یا ملکی، چون کمالاتشان به آن است که بر حسب توانایی خود تصور معقولات نمایند به جهت تشبه به ذات خیر مطلق، و برای آن که صادر شود از آنها افعال عدالت از قبیل فضائل بشریه؛ و مثال تحریک نفوس ملکیه برای جواهر علویه که طلب کننده اند بقاء موجودات عالم کون و فساد را به جهت تشبه به ذات خیر مطلق و برای تقرب به او و استفاده کمال و فضیلت از جناب او. پس معلوم و روشن گردید که خیر مطلق، معشوق این نفوس است و این نفوس هم به واسطه نسبت و تشبه به او و عشق به جناب او موسومند به نفوس متألّهه. و این عشق در نفوسی که متصف به صفت تأله می باشند ثابت و غیر زائل است، زیرا که برای نفوس، دو حالت متصور است: یکی دارا بودن کمال، دیگری استعداد برای وصول به آن، شق دوم در نفوس ملکی متصور نیست بلکه اختصاص به نفوس بشری دارد که سبب عشق غریزی آنهاست برای وصول به کمال آن

معقولاتی که کمال خاصه معقول اول است؛ زیرا معقول اول که علت است برای هر معقولی، اعم از آنکه معقول در نفوس باشد و یا موجود در خارج ناچار برای او هم عشق غریزی است اولاً نسبت به حق مطلق و ثانیاً نسبت به سایر معقولات، زیرا که اگر دارای این عشق غریزی نباشد لازم می آید که وجود او به جهت استعداد به کمال خاصش معطل و بی فایده باشد. پس معلوم و روشن شد: وجود حق که خیر محض است معشوق حقیقی است برای نفوس بشری و ملکی.

فصل هفتم

در خاتمه فصول و اینکه همه موجودات عالم، عاشق خیر مطلقند.

می خواهیم در این خاتمه که نتیجه فصول است چند مطلب بیان نماییم:

مطلب اول: همان طوری که از پیش گفتیم کلیه موجودات عالم، عاشق و شائقند به خیر مطلق به عشق غریزی، و خیر مطلق هم تجلی کننده است به عشاق خود، ولکن تجلیات^(۱) بر حسب مراتب موجودات متفاوت است؛ زیرا که هر مقدار به

(۱) تجلی عبارت است از ظهور ذات و صفات الوهیت بر قلوب بتدگان خالص. چون هر گاه آینه دل مؤمن از غبار بشریت و زنگار طبیعت خالی شد و باطن از کدورات انانیت و نیست تخلیه گردید آن وقت مقام تجلیه فراز آید یعنی دل که محل تجلیات الهی است به مفاد: «لَا يَسْمَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَانِي وَلَكِنْ يَسْمَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» [مرا نه زمین من و نه آسمان من، نمی توانست در بر بگیرد، و لکن مرا قلب بنده مؤمن من در بر می گیرد. (ابن ابی الجهم، احسانی، عوالی اللثالی، قم، انتشارات سیدالشهدا، ۱۴۰۵ ه. ق، چاپ اول، ج ۴، ص ۷)] «مزمین شود به انوار الهی و فیوضات نامتناهی؛ به قول عارف انصاری* که می گوید: تجلی حق ناگاه آید اما بر دل آگاه آید. تجلیات هم بر دو نوع است:

یکی تجلی ذات است. و دیگری تجلی صفات. تجلی ذات هم بر دو قسم است: یکی تجلی ربوبیت و دیگری الوهیت؛ آیه شریفه: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَمَلَهُ دَكَّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا» [پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد. اعراف ۷/ ۱۴۳] * اشاره است به تجلی ربوبیت به جهت آن که رب به معنی پرورنده و دارنده است؛ هر چند کوه مذکور شد و لکن بدن موسی نسوخت؛ و اما تجلی الوهیت، آن تجلیات متوالی و فیوضات متواتری بود که بر آینه قلب حضرت خاتم الانبیاء ﷺ تابش نمود تا جمله

« هستی وجودش را به تازاج داد و مقام «هو نحن و نحن هو» پدید آمد و آیه مبارکه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَكَ إِنَّمَا يَتَّبِعُونَ اللَّهَ﴾ [در حقیقت کسانی که با تو بیعت می کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می کنند. فتح ۱۰/۴۸] و همچنین آیه: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [و چون (ریگ به سوی آنان) افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند. انفال ۱۷/۸] اشاره به این مقام و کنایه از این نوع تجلی است. به واسطه همان عشق به معشوق حقیقی و فانی در فناء ذاتی است که فرمود: «یا مُحَمَّدٌ ﷺ لَوْلَاكَ لَمَّا خَلَقْتُ الْإِنْسَانَ» [ای محمد! اگر تو نبودی افلاک را نمی آفریدم. (سید شرف الدین حسینی استرآبادی، تأویل الآیات الظاهره، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ هـ. ق، چاپ اول، ص ۴۳، همچنین: محمد بن شهر آشوب مازندرانی، مناقب، قم، علامه، ۱۳۷۹ هـ. ق، ج ۱، ص ۲۱۶)] مولوی می فرماید:

با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او را خدا لولا، گفت
منتها در عشق او چگون بود فرد	پس مرا و را ز انبیا تخصیص کرد
گر نبودی بهر عشق پاک، را	کسی وجودی دادمی افلاک را

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت های ۲۷۳۷، ۲۷۳۸ و ۲۷۳۹)

و اما تجلیات صفاتی همچون نجلیاتی که بر قلوب سایر انبیاء عظام تابش نموده که هر یک مظهر صفتی از صفات حق واقع شدند، از قبیل ظهور صفت علم بر حضرت خضر علیهِ السلام که در حق او فرموده: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [و از نزد خود بدو دانشی آموخته بودیم. کهف ۶۵/۱۸] و یا به صفت سمیعیت که چون حضرت سلیمان صوت مورچه را که گفت: ﴿يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ﴾ [ای مورچگان به خانه هایتان داخل شوید. نمل ۱۸/۲۷] شنید فرموده: ﴿فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا﴾ [پس (سلیمان) از گفتار او دهان به خنده گشود. نمل ۱۹/۲۷] و یا به صفت حیات: ﴿وَأُخْبِيَ الْمَوْتَى﴾ [و مردگان را زنده می گردانیم. آل عمران ۴۹/۳] که در حق حضرت عیسی علیهِ السلام فرموده: ﴿وَإِذْ تُفْرَجُ الْمَوْتَى يَأْتِيهِ﴾ [و آنگاه که مردگان را به اذن من (زنده از قبر) بیرون می آوردی. مائده ۱۱۰/۵] و یا آن که مظهر علم و حکمت واقع شده همچنان که در حق لوط فرمود: ﴿وَلَوْطًا أَتَيْنَاهُ حَكَمًا وَعِلْمًا﴾ [و لوط را حکمت و دانش عطا کردیم. انبیاء ۷۴/۲۱] و همچنین در حق سایر انبیا که می فرماید: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْتَدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می کردند، و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نسا و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند. انبیاء ۷۳/۲۱]. (ضیاء الدین درّی)

[۴] خواجه عبدالله انصاری، نویسنده، شاعر فارسی زبان، محدث، مفسر و صوفی معروف در قرن پنجم است. وی در کهنه هرات، در خانواده ای که نسب به ابویوب انصاری، صحابی معروف، می رساند، به دنیا آمد، و بنابر مشهور، در کودکی، به سبب قوت حافظه، در کسب مقدمات و حفظ قرآن امتیازی یافت، و رفته رفته در حدیث و تفسیر نیز سرآمد گشت. خواجه عبدالله به زبان فارسی و عربی، آثار منظوم و منثور داشت، و از آن جمله، مناجاتها و مجالس او،

خیر مطلق نزدیکتر باشند تجلیات آنها زیاده‌تر است و هر قدر از قرب به حق دورتر. تجلیات کمتر (این است آن اتحادی که در کلمات صوفیه است).

مطلب دوم: آن است که خیر مطلق و علت اولی، نظر به آن جود و بخشش ذاتی خود مایل است که کلیه موجودات از تجلیاتش مستفیض و برخوردار شوند.

مطلب سوم: آن است که هستی تمام موجودات به واسطه تجلیات خیر مطلق است.

[در اینکه علت اولی، معشوق حقیقی تمام موجودات است]

این مطالب که به نحو اجمال معلوم گردید اکنون می‌گوییم که: در وجود هر یک از موجودات، عشق غریزی است برای تحصیل کمال خود؛ و کمال آنها عبارت از همان خیریت است که از پیش گفتیم. پس آن چیزی که سبب حصول خیریت می‌شود، آن، معشوق حقیقی تمام موجودات است که ما از او به علت اولی تعبیر نمودیم. پس ثابت شد که علت اولی، معشوق تمام موجودات است و اگر بعضی هم از شناسایی به او محروم باشند و عارف به وجود او نباشند این عدم عرفان، سلب عشق غریزی را از موجودات نمی‌کند زیرا که عموم، متوجه کمال ذاتی خود می‌باشند و حقیقت کمال هم که خیریت مطلقه شد همان علت اولی است که بر حسب ذات، متجلی است به تمام موجودات؛ چه، اگر به ذاته محجوب از تجلی باشد لازم آید که شناخته نشود و هیچ یک از موجودات به فیض وجود او نائل نگردند، و اگر تجلی خیر اول هم به توسط تأثیر غیر باشد باید آن ذاتی که متعالی و منزله از جمیع نقائص است محل تأثیر غیر واقع شود و این محال است؛ بلکه خیر

به سبب اشتغال بر نشر مسجع لطیف و پرمعنی، شهرت خاص دارد. از آثار موثق او می‌توان کتب ذیل را نام برد: «منازل السائرين»، «طبقات الصوفیه» و «صد میدان». رساله‌ای مشهور به نام «الهی نامه» نیز به وی منسوب می‌باشد.

(دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج دوم، بخش اول، صص ۱۶۷۲ و ۱۶۷۵)

اول بر حسب ذات متجلی است و محجوب بودن بعضی از ذوات از تجلی خیر اول، به واسطه قصور و ضعف خود آنهاست. به عبارت دیگر نقص و عیب در قابل است نه آن که بخل از طرف فاعل باشد (هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست)^(۱) وگرنه ذات او بر حسب ذات، صریح در تجلی است.

[در بیان قبول موجودات، تجلی الهی را به اندازه استعداد خود]

نخستین موجودی که قبول تجلی الهی نموده ملکی است که به اصطلاح حکما آن را «عقل کلی» یا «فعال» می نمایند، زیرا که جوهر ذاتی او مستعد و مهیاست برای تجلیات الهی. این عقل فعال قبول می کند تجلیات الهی را بدون واسطه موجودی از موجودات، و او به واسطه ادراک کردن ذات خود و سایر معقولاتی که در او است همیشه ثابت و بالفعل است، به جهت آن که هر موجودی که تصور معقولات را بدون رویه و فکر نماید و محتاج به استعانت حس و یا تخیل نباشد و تعقل کند امور متأخره را به واسطه مقدمات اولیه و تعقل معلولات را به علل، این حالت ثبات و فعلیت برای او همیشه دائم و برقرار است پس از عقل کلی.

درم موجودی که قابل تجلیات حق می باشد نفوس الهیه اند. هر چند در بدو امر به مفاد: «عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى» [آن را [فرشته] شدید القوی به او آموخت]^(۲) به توسط عقل فعال از مقام قوه به فعل آمده و مقام تصورات رتبه تعقلات به مدد او بوده، و لکن پس از این که به سر حد فعلیت رسید و مقام قرب به حق را واجد گردیده، از آن هم برتر و بالاتر شد. در این مقام است که ملک مقرب الهی گفت: «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَخْتَرْتُ»^(۳) بعد از نفوس الهیه نوبه قوای حیوانی و نباتی طبیعی است،

(۱) هر چه هست از قامت ناساز بی اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کونا نیست.

(دیوان حافظ، تصحیح: غنی - قزوینی، ص ۱۲۸، غزل ۷۲)

(۲) نجم ۵۳/۵

(۳) «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَخْتَرْتُ» [اگر اندکی نزدیکتر شوم می سوزم. (محمدباقر مجلسی، بحارالانوار، ج ۱۸، ص ۳۵۰)]

چون هر يك از قوای مذكوره به واسطه عاقل ذاتی و شوق فطری برای تشبه به عالی، قبولی تجلیات به اندازه استعداد خود می نمایند، زیرا که هر يك از اجسام طبیعی، حرکت می کنند به حرکات طبیعی به جهت رسیدن به غایات مطلوبه خویش که آن بقاء و حصول در مواضع طبیعی است و همچنین جواهر حیوانیه و نباتیه، متصدی افعیل خاصه به خود می باشند به جهت تشبه که آن بقاء نوع و یا شخص و یا اظهار قدرت و توانایی و آنچه که مشابه اینهاست می باشد.

و نفوس بشریه هم متحمل می شوند افعیل عقلیه و اعمال خیریه را برای مشابهت به غایات که متصف شدن به صفات عدالت و تعقل باشد. و همچنین است نفوس فلکیه هم برای تشبه به مافوق خود حرکت می کنند به حرکات عشقی و به جا می آورند افعال خاصه به خود را در ابقاء کون و فساد و حرث و نسل. و لکن کلیه نفوس مذکوره در فوق، متشبه اند به خیر مطلق در غایات که کمالات آنهاست نه

﴿۳۸۲﴾: نظر به این مقام است که مولوی می گوید:

احمد ار بگنساید آن پر جنیل	نا ابد بپوش ماند جبریل
چون گذشت احمد ز بیدره بر صدش	وز مقام جبریل و از حدش
گفت او را هین سپر اندر پیام	گفت رو رو که حریف تو نیام
باز گفت او را بیا ای پرده سوز	من به اوج خود نرفتم هنوز
گفت بیرون زین حد ای خوش فزمن	گر زخم یری بسوزد پر من
حیرت اندر حیرت آمد زین قصص	بسپشی خاصگان اندر اخمص

مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، دفتر چهارم، بیت های ۳۸۰۰ تا ۳۸۰۵، (ضیاء الدین درّی)

[سعدی نیز در این باره نیکو سروده است:

شبی برنست، از فنک برگذشت	به تمکین و جاه، از ملک درگذشت
جنان گرم در نبه قربت براند	که بر سدره جبریل ازو باز ماند
بدو گفت سالار بیت الحرام:	که ای حامل وحی، برتر خرام
چو در دوستی مخلص یافتی،	عینانم ز صحبت چرا یافتی؟
بگسفتا فسرانر مجالم نماند	بسماندم که نیروی بالم نماند
اگر یک سر موی برتر پرر	فروغ تجلی بسوزد پرر

(کلیات سعدی، تصحیح: محمد علی فروغی، تهران، ناهید، ۱۳۷۵، چاپ اول، ص ۱۸۸)

در مبادی؛ زیرا که مبادی امور آنها حالات استعدادی و مقام قوه است و خیر مطلق منزّه و مبرا است از مخالطت استعداد و قوه، و اما چون غایات این نفوس به نحو فعلیت است و علت اولی هم متصف و موصوف به کمالات فعلی است پس تشبیه به آن جایز است.

و اما نفوس ملکیه به واسطه صور ذاتیه خود فائزند همیشه به فوز ابدی، و عاریند از قوه و استعداد فطری؛ زیرا که آن نفوس ملکى، دائم متوجه به حق و عاشق جمال او هستند [و] نظر به تعقلات متوالی و ادراکات پیوسته که فاضل ترین ادراکات و تعقلات می باشند اعراض کننده اند از سایر معقولات، و حریص و شائقند به جانب حضرت حق. هر چند تصور و شناسایی او باعث معرفت سایر موجودات هم می باشد؛ نهایت، معرفت خیر مطلق، بالذات و بالاصاله است و از سایر موجودات بالعرض و بالتبع می باشد.

پس واضح و معلوم گردید که تجلیات الهی و خیر مطلق سبب ایجاد موجودات و علت وجود آنهاست؛ چه، اگر تجلی الهی نبود هیچ موجودی مخلع به خلعت وجود نمی گردید، و حق تعالی به واسطه وجودش عاشق است به وجود تمام معلولات؛ زیرا که کلیه معلولات همان طوری که بیان کردیم پرتو تجلیات اوست. و چون عشق به علت اولی، فاضل ترین عشقهاست پس معشوق حقیقی او آن است که نائل شود تجلی او را؛ و این تجلی حقیقی، مطلوب نفوس متألّهه است و خود اینها هم معشوقات علت اولی می باشند و در کلمات ائمه معصومین - صلوات الله علیهم أجمعین - دیده شده است که می فرمایند خدای تعالی فرموده: «هر یک از بندگان من که دارای فلان اوصاف باشند و عاشق من شوند من هم عاشق آنها می شوم» به واسطه آن که حکمت الهی اقتضا نمی کند مهمل و معطل گذاشتن چیزی که از جمله فواضل و فضائل در وجود او است هر چند به نهایت فضیلت هم نباشد.

پس خیر مطلق عاشق است به آن حکمت ذاتی خویش، به کسانی که نائل شوند

به کمالات او هر چند نرسند به آن غایت قصوی و درجات، بی انتها، چون که محال است ظفر یافتن و احاطه نمودن به جمیع کمالات حق تعالی به واسطه آنکه همچنان که وجودش غیر متناهی است کمالات و صفاتش هم غیرمتناهی است. چیز متناهی چگونه ممکن است برسد به امر غیرمتناهی محض. همین نکته است که تشبه به سلاطین فانی موجب سخط و باعث غضب آنهاست به جهت متناهی بودن کمالات و صفاتشان و لکن تشبه به باری تعالی موجب خرسندی و سبب ازدیاد محبت و عشق او می شود.

هذا آخر ما قال الشيخ رحمه الله في بيان حقيقة العشق الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً باطناً.

اقل ضياء الدين درزی

به تاریخ سلخ مرداد ماه باستانی ۱۳۱۸ شمسی



اسرار الصلاة

تفسير سورة مبارکہ توحید و معوذتین
کیفیت استجاب دعا و زیارت



ترجمہ

ضیاء الدین دہلوی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

این رساله اسرار الصلاة با رساله تفسیر سوه مبارکه توحید و معوذتین و رساله کیفیت استجابت دعا و زیارت، یازدهمین رساله است از رسائل شیخ الرئيس رحمته الله که نگارنده به فارسی ترجمه نموده و به طبع رسانیده است. رساله اول رساله عرشیه بود که در بیان اثبات واجب الوجود و صفات اوست، با آن مقدمه مفصل موسوم به فوائد الدریه که در آن چند مطلب مهم مرقوم شده است: اول؛ برتری مقام علمی شیخ از تمام حکمای اولین و آخرین، دوم؛ اثبات تشیع او از روی کتب و رسائل خودش، سوم؛ رد سخنان معاندین از جهت نسبت شرب خمر دادن به شیخ به ادله عقلی و نقلی، چهارم؛ اثبات ایرانی بودن شیخ و ذکر مصنفات او که خودم خواندم و دیده‌ام از خطی و چاپی.

رساله دوم مترجم رساله سرالقدر که ضمیمه عرشیه است.

سوم؛ رساله فیض الهی که در این رساله شیخ اقسام وحی و کرامات و اصناف آیات معجزات و فنون الهامات و منامات و انواع سحر و شعب نیرنجات و طلسمات را با بیانی واضح ذکر فرموده و حق را از باطل جدا ساخته.

چهارم؛ رساله عشق که مشتمل بر هفت فصل است اول؛ در بیان سریان عشق در هر یک از موجودات، دوم؛ در بیان وجود عشق در جواهر بسیطه غیر حیّه، سوم؛ در بیان وجود عشق در موجوداتی که صاحب قوه تغذیه‌اند، چهارم؛ در بیان وجود

عشق در جواهر حیوانی از جهت قوای حیوانیه، پنجم؛ در بیان عشق نظرها و صاحبان ذوق سلیم نسب به صور حسنه، ششم؛ در بیان وجود عشق در نفوس الهیه، هفتم؛ در خاتم این فصول.

پنجم از رسائل مترجم رساله تحفه است که از رسائل بسیار خوب شیخ است که در این رساله ثابت نموده تجرد و جوهریت نفس ناطقه و بقای آن را، و بیان فرموده راه سعادت را و همچنین ذکر فرموده حالات نفس انسان را پس از مفارقت از بدن و چگونگی آن را.

ششم از رسائل مترجم رساله تحریض بر دعاست که به ضمیمه همین رساله تحفه به طبع رسیده.

اکنون این اسرار نماز رساله هفتم است که ترجمه شده است و برای عموم اشخاصی که علاقه مند به دیانت اسلامی می باشند خواندن این رساله واجب و لازم است. شیخ این رساله را همان طوری که در اول ذکر فرموده اند به سه فصل، تقسیم نموده اند: فصل اول، در بیان ماهیت نماز است، دوم؛ تقسیم نماز به ظاهر و باطن، سوم؛ در بیان آن که چه اشخاصی شایسته اند برای قسم ظاهر و چه کسانی سزاوارند برای شق دوم.

الافل ضیاء الدین درّی

مدرس علم معقول

بسم الله الرحمن الرحيم

و به نستعين

پس از حمد و ستایش پروردگار و درود بر نبی مختار و آل اطهار او - سلام الله عليهم أجمعين - چنین گوید عالم ربانی و فیلسوف ایرانی شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا علیه السلام:

من این رساله اسرار نماز را که به خواهش یکی از دوستان مشفق مهربان خود نوشتم به سه قسمت منقسم ساختم و در سه فصل آن را شرح دادم:

فصل اول: در بیان ماهیت نماز.

فصل دوم: در اسرار ظاهر و باطن آن.

فصل سوم: در بیان آن که این دو قسم ظاهر و باطن بر چه اشخاصی واجب و درخور است.

فصل اول: در بیان ماهیت نماز

در این فصل برای توضیح مطلب ناچاریم از بیان کردن دو مقدمه مختصر.

مقدمه اول: [در بیان اینکه اشرف جواهر، عقل و اشرف موجودات، عاقل است]

مقدمه اول آن است که می‌گوییم خداوند متعال پس از خلقت مبدعات^(۱)

۱. مبدعات به اصطلاح حکما موجوداتی را گویند که در خلقت، محتاج به ماده و مدت نیستند همچون عقول

و مخترعات که آن عقول کامله و نفوس مجردة و افلاک و کواکب ثابتہ سیارہ است و همچنین پس از خلقت مکونات از قبیل معادن و نباتات و حیوانات، اراده فرموده که تمام نماید خلقت مخلوقات را به نوعی کامل که اشرف باشد از تمام مکونات، همان طوری که در بدو خلقت شروع به اشرف اجناس نمود در آخر هم به اشرف انواع ختم فرماید؛ پس ابتدا کرد به اشرف جواهر که عقلی است و ختم نمود به شریف ترین موجودات که آن عاقل است.

مقدمه دوم: [در اثبات جاودانگی نفس ناطقه و مافیای ملکات اخلاقی]

مقدمه دوم آن است که می‌گوییم این انسان که اشرف مخلوقات عالم کون و فساد است و به منزله عالم اکبر است^(۱) در شرافت نفسانی و افعال جسمانی بر دو

مجردة و نفوس کلیه، یعنی کلیه مفارقات؛ و مخترعات آن موجوداتی را گویند که در خلقت محتاجند به ماده فقط مثال فلکیات. و مکونات آن موجوداتی را گویند که هم محتاج به ماده هستند و هم مدت، مثال عنصریات و موالید سه گانه که آن معدنیات و نباتات و حیوانات باشند.

وجه انحصار مکونات به این سه قسم آن است که می‌گوییم: موجود مرکب تام که بتواند صور نوعیه خود را مدتی معینی به حفظ کند از این سه قسم خارج نیست؛ زیرا که این مرکب یا دارای نشو و نمو، هست یا نیست؛ اگر دارای نشو و نمو نشد آن معدن است و اگر شد، یا دارای حس و حرکت ارادی هست یا نیست؛ اگر نشد آن را نبات گویند مثل کلیه روئیدنی‌ها؛ و اگر صاحب حس و حرکت ارادی شد آن حیوان است. این اقسام سه گانه را موالید ثلاثه گویند که از عناصر چهارگانه پدید آیند به این مناسبت عناصر را امهات گویند و افلاک را آیاء.

۱. حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام می‌فرماید:

أَتَزَعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ ضَعِيفٌ	وَ فِیْكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَ أَنَّ الْكِتَابَ الْمُبِیْنُ الَّذِیْ	بِأَخْرَفِهِ یُظْهِرُ الْخَفِیْرُ
دَوَاؤُكَ فِیْكَ وَ مَا تُشْعُرُ	وَ دَاؤُكَ مِنْكَ وَ مَا تُبْصِرُ
فَلَا حَاجَةَ لَكَ فِیْ خَارِجٍ	یُسَخِّرُ عَنْكَ بِمَا شَطَرُ

گمان می‌کنی که تو [تنها] بدنی هستی کوچک، و حال آنکه در تو عالمی بزرگ است.

و تو آن کتاب آشکاری هستی که به هر حرفش، چیزی از تو آشکار می‌شود. درمان در خود نوست و تو ندانی، درد نیز در خود نوست و تو نمی‌بینی. پس تو را نیاز به برونی نیست که از تو با نوشته‌ای خبر دهد.

قسم می‌باشد: بعضی، افعال و اقوالشان موافق با عقل و مطابق با افعال ملک است و پاره‌ای کردار و رفتارشان مشابه با رفتار شیاطین. جهتش آن است که خداوند متعال انسان را از دو جنبه و دو وجه خلق فرموده؛ نه عقلانی محض است همچون ملائکه و نه جسمانی محض مثل سایر حیوانات؛ بلکه از هر دو مرکب است. ظاهرش از جنس مادیات است و باطنش از جوهر مجردات^(۱)، و ظاهر آن را مزین

«[دیوان امام علی (علیه السلام)]، تألیف: قطب الدین بیهقی نیشابوری کیدری: تصحیح و تعلیق: دکتر ابوالقاسم امامی، ۱۳۷۵، چاپ دوم: ص ۲۳۶]

ای نسخه نامه الهی که نویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
وی آینه جمال شاهی که نویی
در خود بطلب هر آنچه خواهی که نویی
[شعر از مجدالدین بغدادی. به نقل از سید احمد بهشتی شیرازی، رباعی نامه، ص ۱۹۰]
دیگری گفته:

سألهـا دل طلب جامـجـم از ما میـکرد
[حافظ. دیوان حافظ، ص ۱۶۵، غزل ۱۴۳]
و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
دیگری گفته:

آسمانهاست در خزینه جان
«قُرْءَةُ كِتَابِكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ حَسْبَاءَ» [نامه‌ات را بخوان کافی است که امروز خودت حسابرس خود باشی.
اسراء ۱۷ / ۱۴] حاصل: آن چه را که خداوند تعالی خلق فرموده تمام در وجود انسان به نحو اجمال منظوم است.
چون شرح و بسط این مطلب از حوصلهٔ این مختصر خارج است به همین قدر اکتفا گردید.

من از مفصل این نکته مجملی گفتم
تو خود حدیث مفصل به خوان از این مجمل
[شعر از کمالی. مصرع دوم شعر به نقل از امثال و حکم دهخدا این است: «تو خود ز مجمل من زو مفصلی برخوان»]
(علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹، چاپ یازدهم، ج ۱، ص ۵۶۱)]

۱. آدمی زاده طرّفه معجونی است
کز فرشته سرشته وز حیوان
گر کند میل این شود کم از این
ور کند میل آن شود به از آن
[شعر از سنایی. علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، ج ۱، ص ۲۸. بیت دوم به نقل از همان کتاب این است:
گر بدین میل کند کم از این
ور بدان میل می‌کند به از آن]

اگر توه عقلانی را بر قهوه شهوانی حیوانی مسلط نمود و پیرو نفس ناطقه گردید می‌رسد به آن مقام که جبرئیل - ملک مغرب الهی - می‌گوید: «أَوْدَنُوتُ أُمَّلَةً لَّا خَفَرَتْ» راجع به این مقام است که مولوی می‌گوید:

احمد ار بگشاید آن پر جلیل
تا ابد مدهوش ماند جبرئیل

فرموده به حواس پنج گانه ظاهر که آن: قوه باصره است که محلش چشم است، و قوه سامعه که مرکزش گوش می باشد، سوم؛ قوه شامه که آلتش بینی است، چهارم؛ قوه لامسه که در تمام بدن ساری است، پنجم؛ قوه ذائقه که محلش در زیر زبان است. و اختیار فرموده از باطن انسان سه موضع را برای برقرار نمودن سه روح: اول از آن مواضع کبد است که آن را به حکمت بالغه، محل و مرکز روح طبیعی قرار داده تا آنچه را که برای تربیت بدن لازم است به واسطه این روح انجام داده شود از قبیل امساک و هضم غذا و دفع فضولات و تسویه اعضای بدن و تبدیل نمودن خوردنیها به اعضا به طریق متناسب به آن عضو، دوم از آن مواضع سه گانه قلب است که محل و مرکب روح حیوانی است که این روح حیوانی سرچشمه و منبع دو قوه شهوت و غضب است که این دو قوه خلق شده اند برای جذب ملایمات و دفع کردن منافرات که لازمه حیات انسانی بلکه کلیه حیوانات است و همچنین این قلب منبع حواس پنجگانه باطنی است که اول آنها حس مشترک است که در مقدمه تجویف دماغ^(۱) واقع شده است، پس از آن قوه خیال است سوم؛ قوه متصرفه

[مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۸۰۰]

تا آنچه که می گوید:

گفت بیرون زین حد ای خوش فرزند

گر زخم پیری بسوزد پسر من

[مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت ۳۸۰۴]

و اما اگر پیرو نفس اماره شد و قوه حیوانی او برتری پیدا کرد به قوه عقلانی اینجاست که حیوانی است به صورت انسان. من گفته ام:

به حقیقت چو بنگری بینی

حیوانی به ثوب انسانی

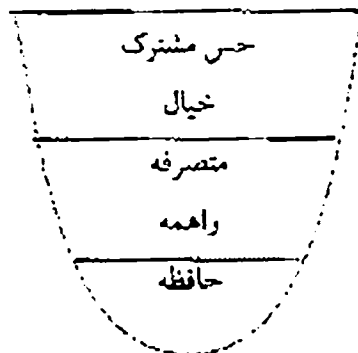
و در کتاب عزیز از این گروه به انعام تعبیر شده است، می فرماید: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾. [آنان همانند

چهارپایان بلکه گمراه ترند. اعراف ۱۷۹/۷]

۱. بدان که در علم تشریح ثابت شده است که دماغ انسان دارای سه بطن است یعنی تقسیم شده است به سه تجویف مثل این شکل:

است، چهارم؛ قوه واهمه، پنجم؛ قوه حافظه که در اول تجویف سوم واقع شده است.

سوم از آن مواضع سه گانه دماغ است که آن شریفترین اعضای بدن انسان است. [خداوند] این عضو اشرف را به حکمت بالغه خود محل نفس ناطقه قرار داده، وزینت داده است او را به قوه فکر، و حفظ و مسلط نموده بر آن جوهر عقل را که به منزله سلطان بدن است، و قوای ظاهر و باطن به منزله جنود و لشکر او می باشند و حس مشترک را واسطه قرار داده است میان آن جوهر عقلانی. و قوای ظاهری و باطنی، آنچه را که حواس ظاهره ادراک می کنند، می سپارند به حس مشترک و این قوه حس مشترک پس از تسویه نمودن مدرکات، می رساند آنها را به قوه عقلانی. تا آنچه را که او می پسندد و مناسب با حال او است اختیار می کند و آنچه را که مخالف با اوست رد می کند. پس معلوم شد که انسان به واسطه همین قوا با همه اجزاء عالم شباهت دارد؛ زیرا که به واسطه روح نباتی مناسبت با نباتات دارد، و به واسطه روح



می

نجویف اول بزرگتر است، از دو تجویف دیگر و تجویف سوم از تجویف دوم بزرگتر است و بطن دوم که از آن دو کوچکتر است به مثال منفذی است که میان اول و سوم واقع شده است و در میان این نجویف سه گانه، روح بخاری است که منبع آن روح، قلب است. پس حس مشترک مثال حوضی است که پنج فواره آب در او وارد گردد؛ زیرا که تمام آنچه را که حواس ظاهره ادراک می کنند به او می سپارند. مکان این حس مشترک در مقدم تجویف اول از دماغ واقع است، پس از آن قوه خیال است که در مؤخر تجویف اول واقع است، و قوه متصرفه در اول تجویف دوم واقع است، و قوه واهمه در مؤخر آن، و قوه حافظه در مقدم بطن سوم است و آخر آن شنائی است؛ هم چنانکه در این شکل نوشته شده است. برای تفصیل این قوا و شرح آن باید رجوع شود به کتب مفصله.

حیوانی یا حیوانات، و به واسطه روح انسانی به ملایکه و مجردات. و باز حضرت حق تعالی برای هر یک از این قوا و ارواح، فعلی خاص مقرر نموده که انجام دادن آن کار به واسطه اوست و دیگری نمی تواند کار آن را انجام دهد و هرگاه یکی از این قوا و ارواح بر دیگری غالب گردید و آن را مطیع خویش نمود انسان از زمره آن شمرده می شود مثل آن که عمل و شغل روح طبیعی، خوردن و آشامیدن و اصلاح نمودن اعضا و تنقیه بدن از فضولات است، برای این روح در این افعال، دیگر منازع و معارضی نیست بلکه این اعمال مختص به خود اوست و فایده این اعمال، نظام بدن و استواء اعضا و قوت در جسم است زیرا که ضخامت اعضا و چربی گوشت و قوه در جسم به واسطه خوردن و آشامیدن است و اینها عمل روح طبیعی است. پس معلوم شد که این افعال و فواید آنها عموماً راجع به امر دنیاست و مربوط به آخرت نیست. و چون راجع به امور دنیاست دیگر حشر و نشری برای آنها نیست مثل این افعال و فواید آنها مثل نباتات است که وقتی پژمرده شدند از میان می روند و فانی می گردند.

و اما افعال قوای حیوانی که عبارت است از: حرکت کردن و خیال نمودن و حفظ اعضای بدن کردن، این اعمال به واسطه حسن تدبیر او به جای آورده می شود. از جمله افعال خاص به حیوان همان شهوت و غضب است. و قوه غضبیه در واقع شعبه ای است از قوه شهویه که برای قمع دشمنان و مقهور نمودن اعدا و غلبه و ظلم کردن است. پس فایده روح حیوانی حفظ بدن است به واسطه قوه غضبیه، و بقاء نوع است به توسط قوه شهویه؛ زیرا که بقاء نوع منوط به تناسل و تولید است و این هم باقی و منظم نمی شود مگر به قوه شهویه که محافظت کننده بدن و دفع کننده آفات و بلیات است. از این رو مطلب که معلوم شد می گوئیم: این افعال حیوانی که از دو قوه شهوت و غضب حاصل می شود، منافع و ثمرات این افعال مختص این عالم است زیرا که پس از مرگ بدن این قوی هم می میرند و از کار باز می مانند. توقع و انتظار حشر و نشر برای آنها نیست و مخاطب به خطابی واقع

نمی‌شوند و کسی که سزاوار برای خطاب نباشد مستوجب ثواب و مستحق عقاب نیست و فیضی به او عاید نمی‌شود پس ناچار فانی است نه باقی^(۱).

و اما نفس ناطقه انسان چون اشرف ارواح است پس افعال و اعمال او هم باید اشرف افعال و احسن اعمال باشد. اعمال نفس ناطقه عبارت است از: تدبیر نمودن در صنایع الهی و تأمل کردن و تفکر نمودن در بدایع نامتناهی، زیرا که نفس ناطقه همان طوری که گفتیم و در فلسفه هم ثابت و مبرهن شده است از عالم مجرد است

۱. ادله تجرد نفس ناطقه را شیخ رحمه الله در رساله تحفه که این جانب آن را ترجمه به فارسی نموده به طبع رسیده است بیان فرموده، اگر کسی بخواهد کاملاً مطلع شود به آنجا رجوع نماید. حال قطع نظر از براهین عقلی، آیات قرآنی و اخبار سنن نبوی و ولوی، صریح در این مطلب است. خداوند در کتاب عزیز می‌فرماید: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [و از روح خود در او دمیدم. حجر / ۱۵ / ۲۹] و روح خدایی تجرد و وسعتش بر حسب سعة وجود اوست و شایسته تجرد او؛ و از آیه پیش هم معلوم می‌شود که مقصود، مطلق انسان است نه آدم تنها، و سایر آیات دیگر هم دلالت دارند بر تجردش. حدیث شریف قدسی که می‌فرماید: «لَا يَسْمَعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَانِي وَلَكِنْ يَسْمَعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» [آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد، و لکن قلب بنده مؤمن من گنجایش مرا دارد. (ابن ابی الجمهور الاحسانی، عوالمی اللئالی، ج ۴، ص ۷؛ همچنین: محمد مهدی الحائری، شجرة طوبی، قم، منشورات المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۵، ص ۱۵)] مقصود از قلب، آن لحم صنوبری نیست. مراد، نحوه تجرد روح ناطقه است. بیت:

دل یکی منظری است سبحانی
خانه دیو را چه دل خوانی
اینکه دل نام کرده‌ای به مجاز
رو به پیش سگهان کوی انداز

[حکیم سنایی غزنوی، حذیقة الحقیقه و شریعة الطریقه، مقدمه و تصحیح: محمد روشن، تهران، نگاه، ۱۳۷۷، چاپ اول، ص ۲۴۲]

پیغمبر اکرم فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» خداوند آدم را به صورت خود آفرید. [متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، صص ۸۲ و ۸۳ احادیث: ۱۱۴۱، ۱۱۴۵ و ۱۱۵۰]. مولوی نیز با اشاره به این حدیث چنین سروده است:

خلق ما بر صورت خود کرد حق
وصف ما از وصف او گیرد سبق

[مثنوی، دفتر چهارم، بیت ۱۱۹۲]

و صورت حق همان صفات جلال و جمان و صفات ثبوتیه و سلویه اوست و آدم، مخلوق بر صورت اوست یعنی مظهر صفات اوست. باز معصوم فرمود: «أَعَزُّكُمْ بِنَفْسِهِ أَهَرُّكُمْ بِرَبِّهِ». [شناساترین شما نسبت به پروردگار، شناساترین شما نسبت به نفس خودن می‌باشد. (الفتال النیسابوری، روضة الواعظین، قم، منشورات الرضی، ۱۳۸۶، ص ۲۰ و: البحر العالمی، الجواهر السنیة، قم، مکتبة المفید، ۱۴۰۸ ه. ق، ص ۱۱۶. حدیث از رسول خدا صلی الله علیه و آله)]

نه مادی، و منظور او رسیدن به مجردات و متشبه شدن به جواهر عقلی است؛ نه امور مادی حسی [چون] خوردن و آشامیدن و سایر افعال بدنی از افعال روح نباتی و حیوانی است نه انسانی.

پس ثمره و نتیجه اعمال او کشف حقایق و ادراک دقائق معانی است که به چشم بصیرت می بیند و به وجه عقلانی و سریرت ملاحظه می کند. اکنون که امتیاز این روح [را] از سایر ارواح دانستی به چیست و دانستی که تفکر در معقولات و تصفیه محسوسات به واسطه همین روح است پس تشابه و تناسب او با ملایکه که از عالم مجردات می باشد معلوم گردید و ارتباط او با ملکوت اعلا ظاهر و هویدا شد. محض همین نکته است که فرموده اند: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»^(۱) هر کس که خود را شناخت خدا را شناخته. و چون این مسأله شناسایی نفس یکی از مسائل علم فلسفه است که محتاج به شرح و بسط است و بنای ما در این رساله به طور اختصار است لذا به همین مقدار اکتفا نموده شد. اکنون معلوم شد که افعال خاص به انسان، علم و ادراک است و شناسایی حق تعالی و تضرع نمودن به درگاه حضرت او و طلب عبودیت و بندگی کردن. پس هر کس بشناسد خدای خود را از روی بصیرت و قوه عقل، او می تواند در حقیقت خلقت تدبیر نماید و از عالم حسی ترقی نموده و اتصال به عالم اعلا پیدا نماید و کلیه مخلوقات را در اجرام علوی مشاهده کند و علم به نفس ناطقه خود و بقاء آن پیدا نماید، و می تواند تدبیر در امر خالق و خلق کند که فرمود: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [آگاه باش که [عالم] خلق و امر از آن اوست].^(۲) پس وقتی که برسد نفس ناطقه انسانی به این مقام شامخ و بداند که نزول برکات و رسیدن فیوضات بر خلق، از جانب عالم امر است که همان جواهر روحانی است مشتاق می شود و آرزومند می گردد و کوشش می کند که برساند خود را به آن

[۱]. بحار الانوار، ج ۲، ص ۳۲ و همچنین: سید نعمت الله جزایری، نور البراهین، قم، مؤسسة النشر الاسلامی.

۱۴۱۷ هـ. ق. ج ۲، ص ۴۵۲. حدیث از حضرت رسول ﷺ می باشد.

[۲] اعراف ۵۴/۷.

منابع فیوضات، و متشبه شود به آن جواهر روحانی، و دریابد مراتب آنها را. در این مقام است که همیشه اوقات متوجه حق است و مشغول به اوراد و اذکار و تضرع نمودن به درگاه قاضی الحاجات برای ثواب کثیر و اجر جزیل. چون ثواب اعمال و عبادات برای نفس انسانی است که بعد از مفارقت از بدن باقی است و فانی نمی شود و به اندراس و پوسیدن بدن او مندرس نمی گردد بلکه متصل می شود به جواهر علوی روحانی که در واقع نتیجه اعمال و ثواب آنها همان اتصال به ملکوت اعلا است. پس اگر کسی در به جا آوردن اعمال ظاهری بدنی کوتاهی نماید و مسامحه روا دارد مسلم است که به آن اجر جزیل و ثواب عظیم نخواهد رسید لهذا در آن عالم همیشه مغموم و پیوسته مهموم و مخدول است.

حاصل آن که اگر قوای حیوانی و طبیعی بر قوه نطقیه غلبه نماید و او را مقهور و مطیع خویش سازد، ناچار پس از مفارقت از بدن و در وقت بعثت، به واسطه نقصان اعمال، از جمله اشیاء محسوب خواهد شد.

و اگر قوه نطقیه بر آنها غلبه کند و قوای حیوانی را مغلوب و مقهور نماید و در تحت حیطة و فرمان خود درآورد و خود را از تمام عیوب منزّه سازد و به زیور علم و عمل آراسته گرداند و متخلق شود به اخلاق حسنه و مزین شود به صفات حمیده و پسندیده، باقی می ماند به بقاء ابدی و سعادت مند می گردد به واسطه نعمت های الهی و مانوس و معاشر می شود با اقارب و عشیره خود که همان جواهر علوی است.

اکنون که این دو مقدمه را دانستی حال شروع می کنیم در اصل مقصود که بیان کردن ماهیت نماز باشد. [و آن] این است که می گوییم: حقیقت نماز عبارت است از تشبه نفس ناطقه انسانی به اجرام فلکی و طلب عبودیت و اخلاص به حق مطلق و معبود اعظم، و علت اولی برای ثواب و اجر اخروی. پیغمبر اکرم فرمودند: «الصلاة

عمود الدین» یعنی نماز ستون دین است^(۱) و دین عبارت است از تصفیه و تخلیه نفس انسانی از کدورات دنیوی و هواهای نفسانی و شیطانی و اعراض کردن از اغراض پست بشری. بنابراین بیان که ما گفتیم دیگر محتاج نیست به اینکه کلمه «الْیَعْبُدُونَ» در آیه شریفه که می‌فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [و نیافریدم جن و انس را مگر آنکه [مرا] عبادت نمایند، ذاریات / ۵۱ / ۵۶] را تفسیر نمائیم به «الْیَعْرِفُونَ» زیرا که عبادت همان معرفت و شناسایی حق مطلق است. پس حقیقت نماز، علم داشتن به وجود واجب الوجود و تنزیه ذات مقدس و صفات اوست بر وجه خلوص نیت. و مراد از خلوص نیت آن است که: بداند در صفات حق تعالی تکیه نیست هر چند بر حسب مفاهیم مختلفند و لکن بر حسب حقیقت یکی می‌باشند و بداند میان ذات و صفات، دوئیت نیست بلکه صفات حق، عین ذات اوست، و ادراک کند که ذات مقدس حضرت باری تعالی منزّه است از تمام عیوب و نقصان، و او [است] غنی مطلق، [و] همه را به او احتیاج است و او را به کسی احتیاج نیست، و همه موجودات فانی‌اند و او باقی است به بقاء ابدی و حیات سرمدی. پس هر کس نماز را به وجه خلوص و به این قسم که ما بیان کردیم به جا آورد او عصیان نورزیده و از اطاعت حق خارج نگشته و گمراه نشده است. ﴿طُوبَىٰ لِّهُ وَخَيْرٌ مَّا بَ﴾. [خوشا به حالشان و خوش سرانجامی دارند].^(۲)

فصل دوم در تقسیم نماز به ظاهر و باطن

حال که دانستی آنچه را که تاکنون شرح دادیم و حقیقت و ماهیت آن را ادراک کردی اکنون شروع می‌کنیم در بیان کردن مطلب دوم که تقسیم نماز است به ظاهر و باطن.

[۱] شیخ صدوق، الامالی، قم، مؤسسة البعثة، ۱۴۱۷، ص ۷۳۹ و: حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البیت، ۱۳۷۸ هـ. ق. ج ۴، ص ۲۷ و: میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسة آل البیت، ۱۴۰۸ هـ. ق. ج ۷، ص ۱۶۲. [۲] رعد / ۱۳ / ۲۹.]

قسم ظاهر که معلوم و معین است و همان عدد رکعات و اوقات به جای آوردن آن بر حسب وضع قرارداد صاحب شریعت مقدس است که ملزم ساخته است اشخاص مکلف را به ادای آن.

و آن را قاعده و اصل دین مقرر فرموده که گفت: «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا صَلَاةَ لَهُ»^(۱) و لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ»^(۲) این نماز ظاهری که شریفترین طاعات و در اعلا درجات جمیع عبادات^(۳) است راجع به جسم و بدن انسانی است، زیرا که مرکب است از

[۱] کسی که نماز ندارد، ایمان [نیز] ندارد. [متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۲۱۶۴۷]

[۲] کسی که امانت‌دار نیست، ایمان ندارد. [همان، ح ۵۵۰۲]

۳. بدان که عبادت یعنی به جای آوردن شخص مکلف کاری را بر خلاف هوای نفس به جهت تعظیم پروردگار خودش. و این عبادت بر سه قسم است: یک قسمت از آن فقط راجع است به بدن انسان مثلاً نماز و روزه. دوم راجع به مال است همچون زکاة و خمس. سوم مرکب از هر دو قسم است مثلاً حج. پس هر مکلفی که به یکی از اینها عمل نکند اطاعت خدا را نکرده است و نکتان از میان تمام عبادات، نماز اکمل طاعات و بهترین عبادات است پیغمبر اکرم فرمود: «الصلوة عمود الدين» [متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۹۰۴، ح ۱۸۸۹۰] «إِنْ قِيلَتْ قَبْلَ مَا سِوَاهُ وَإِنْ رُدَّتْ رُدَّتْ مَا سِوَاهُ» [این عبارت به این صورت در منابع یافت نشد، آنچه در منابع آمده است به این شکل است: ۱. امام باقر علیه السلام: فَإِنْ قِيلَتْ قَبْلَ مَا سِوَاهَا ثِقَةُ الْإِسْلَامِ كُلِّبْنِي، الْكَافِي، نَحْقِيق: عَلِيٌّ أَكْبَرُ غِفَارِي، نَهْرَان، دَارُ الْكُتُبِ الْإِسْلَامِيَّة، ۱۳۸۸ هـ. ق، چاپ سوم، ج ۴، ص ۹۸] ۲. فَإِنْ صُحِّحَتْ نَظَرُ فِي عَمَلِهِ وَإِنْ لَمْ تُصَحَّحْ لَمْ يُنْظَرْ فِي بَقِيَّةِ عَمَلِهِ (بحار الانوار، ج ۸۲، ص ۲۲۷) یعنی نماز ستون دین است اگر نماز قبول شد سایر اعمال نیز قبول خواهد شد و اگر مردود گردید بقیه عبادات رد خواهد شد.]

حضرت رسالت پناه تشبیه فرموده‌اند دین را به یک خیمه که هر گاه بخواهند او را بر پای دارند مسلماً محتاج به ستون است تا بر پای ایستد پس همچنان که خیمه محتاج به ستون است و ملازم با او، دین هم ملازم با نماز است که در واقع عضو اعظم دین، نماز است. حضرت امام جعفر صادق علیه السلام می‌فرمایند: «مَا أَعْلَمُ شَيْئاً بَعْدَ الْمَغْرَبَةِ أَفْضَلَ مِنْ الصَّلَاةِ» می‌فرماید پس از شناسایی حق تعالی من هیچ چیزی را بهتر و فاضل‌تر از نماز نمی‌دانم. [الکافی، ج ۳، ص ۲۶۴]

اکنون معلوم شد بهترین طاعات و کامل‌ترین عبادات نماز است. برای کاملیت نماز، علما و مجتهدین ذکر نمودند از جمله آن وجوه یکی آن است که می‌گویند: عبادت بر دو قسم است: یا عبادت تکوینی است و یا عبادت تکلیفی، در عبادت تکوینی تمام موجودات شریک می‌باشند با انسان و آیه شریفه: ﴿إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا بِسَمْعِ بَحْمَدِهِ﴾ [و هیچ چیز نیست مگر آنکه در حال ستایش، تسبیح او را می‌گوید. اسراء / ۱۷ / ۴۴] دلالت می‌کند بر عبادت تکوین و همچنین آیه: ﴿كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ [همه، ستایش و نیایش خود را می‌دانند. نور / ۲۴ / ۴۱] و سایر

آیات دیگر که در قرآن مجید مذکور است که دلالت صریح دارند بر عبادت تکوینی که تمام مخلوقات اعم از نباتات و یا حیوانات و یا انسان بر حسب فطرت ذاتی، راکع و ساجد و ذاکرند مر خدای تعالی را. و اما عبادت تکلیفی که می فرماید: ﴿مِنْهُمْ شُعْبٌ وَسَعِيدٌ﴾ [بعضی از آنان تیره بخشد و [برخی] نیکبخت. هود / ۱۱] راجع به عبادت تکلیفی است زیرا که ایمان نشریعی منوط به شعور است پس عبادت تکوینی به ازاء رحمت رحمانی است و عبادت تکلیفی در مقابل رحمت رحیمی.

یکی دیگر از ادله جامعیت نماز آن است که فرموده اند: توحید حق سبحانه و تعالی بر سه قسم است: اول توحید افعالی دوم توحید اسماء و صفاتی سوم توحید ذاتی؛ و نماز دارای هر سه قسم از توحید می باشد زیرا سوره مبارکه حمد که باید در نماز خوانده شود دلالت می کند که وجود تمام موجودات از خدای تعالی است و بازگشت همه به سوی اوست و ایجاد همه برای اوست و بودن همه بسته به وجود اوست. اما آن که وجود همه موجودات از اوست، به برهان اثبات واجب و مبدئیت او نسبت به کل موجودات که در مقام خود معلوم و مقرر است معلوم شده است، باید بدانجا رجوع شود. نظامی گوید:

ای همه هستی ز تو پیدا شده خاک ضعیف از تو توانا شده

[کلیات خمس حکیم نظامی گنجه ای، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۷، چاپ هفتم، ص ۱۲]
و اما آنکه بازگشت همه به سوی اوست به صریح آیه: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [هش دار که [همه] کارها به خدا باز می گردد. شورا / ۴۲ / ۵۳] و همچنین آیه: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [ما از آن خدا هستیم و به سوی او باز می گردیم. بقره / ۲ / ۱۵۶] که هر دو مرتبه را می رساند و در دعای جوشن کبیر است که می فرماید: «يَا مَنْ كُلُّ شَيْءٍ صَائِرٌ إِلَيْهِ» [ای آنکه همه چیز به سوی او بر می گردد].

و اما آن که ایجاد موجودات برای اوست به دلیل این آیه که می فرماید: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [و جن و انس را نیافریدم جز اینکه مرا بپرستند. ذاریات / ۵۱ / ۵۶] که خلقت همه موجودات جنی و انسی برای عبادت حق است که بزرگ داشتن امر پروردگار و شفقت و مهربانی کردن به خلق او [است]، زیرا که هیچ یک از شرایع از این دو مطلب خالی نیست و لکن در خصوص فرض عبادات از جهت قلت و کثرت و زمان و مکان و شرایط و ارکان، مختلف است و چون عقول، ناقصند از شناسایی حق و جاهلند نسبت به عظمت لائق به مقام او لذا واجب است متابعت نمودن از شرایع و اخذ کردن احکام را از پیغمبران و برگزیدگان پروردگار.

و اما آنکه وجود تمام موجودات به سبب اوست به دلیل این فقره دعای جوشن که می فرماید: «يَا مَنْ كُلُّ شَيْءٍ قَائِمٌ بِهِ» [ای آنکه همه اشیاء به سبب او استوار است] و لکن قیام موجودات به خدای تعالی «قیام عنه» است نه «قیام فیه» به عبارت دیگر قیام صدور است نه حلولی؛ از قبیل قیام فعل است؛ به فاعل نه مثال قیام مقبول به قابل و به عبارت دیگر مثال قیام صور علیه است به نفس ناطقه. نظامی گوید:

زیر نشین علمت کسایتان ما به تو قائم چو تو قائم به ذات

هیأت متعدده از قبیل قیام و رکوع و سجود و تشهد، همچنان که بدن انسان که جسم است مرکب است از عناصر چهارگانه آب و خاک و هوا و نار. پس مرکب مربوط به مرکب است و این هیئات عدیده مرکبه که عارضند در نماز و طاری اند نسبت به آن اعداد معینه معلومه، نمونه ای است از نماز حقیقی واقعی که مربوط و مختص به نفس ناطقه انسانی است.

و این نکته را هم بدان که این هیئات مرکبه و این اعداد معینه معلومه در واقع به

تو به کس و کس به تو نمائند نه

هستی تو صورت پیوند نه

[همان، ص ۱۳]

این مطلب که معلوم شد اکنون می گوییم سوره مبارکه حمد دارای هر چهار مرتبه است از اول سوره تا آیه: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ دلالت می کند که کل موجودات از اوست اعم از آنکه موجودات عقلی باشد و یا نفسی و یا طبیعی و یا انسانی و آیه: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ دلالت بر مرتبه دوم می کند که بازگشت همه موجودات به سوی اوست و: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ مفید مرتبه سوم است که ایجاد موجودات برای اوست و ﴿إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ مفید مرتبه چهارم. حاصل آن که قیام که به پای ایستادن است همان توحید افعالی است که ایستادن بنده است که مالک نیست برای خود نه نفعی و نه ضرری در حضور مولای قاهر غالب خویش. و اما رکوع که مقام توحید اسماء و صفات است به جهت آن است که عظمت و بزرگی حق همان ظهور ذات است در اسماء و صفات، و لفظ عظیم که در ذکر رکوع وارد گردیده نظر به این مقام است. و اما سجود که به منزله توحید ذاتی است به جهت آن است که ذکر اعلا دلالت می کند بر مقهوریت ذوات و فناء آنها در ذات حق و استیلای باری تعالی بر ظاهر و باطن کلیه موجودات. از اینجا معلوم شد که عظمت حق تعالی بر حسب مرتبه صفات است.

و اما علو و برتری او نسبت به کل موجودات بر حسب مرتبه ذات، خداوند تبارک و تعالی در سوره عنکبوت می فرماید: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كُنْهِيَ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [همانا نماز از کار زشت و ناپسند باز می دارد. عنکبوت ۲۹/ ۲۵/] مفسرین اختلاف نموده اند در این که فحشاء و منکر که نماز باز می دارد انسان را از او چیست و لکن آنچه که نیکوتر از همه است آن است که مقصود از فحشاء، نفی الوهیت است و منکر، شریک قرار دادن است برای او؛ زیرا چه فاحشی از این قبیح تر که کسی قائل به تعطیل شود و بگوید برای موجودات، مبدأ و موجدی نیست حال آن که وجود خدا از آفتاب ظاهرتر است به دلیل حسی و عقلی، و چه منکری از آن بدتر است که کسی برای خدا شریک قرار دهد. پس وقتی که نماز گزار گفت: «اللَّهُ» اقرار به الوهیت نموده و از تعطیل خارج گشته و زمانی که گفت: «اکبر» اقرار کرده است به وحدانیت خدا، و نفی شریک از او نموده است زیرا که هرگاه دو چیز با هم در یک امری شریک باشند دیگر نمی توان گفت یکی از آن دو شریک، بزرگتر است از دیگری و اگر بزرگتر شد از دیگری آن یکی شریک او نیست بلکه پست تر است از او.

منزله سیاست بدنی است برای نظام عالم جسمانی که ملزم ساخته است شارع مقدس انسان بالغ عاقل را به اداء آن به جهت پدید آمدن مشابهت میان جسم و روح برای تشبه به مبادی عالیه؛ و دیگر آنکه خدای تعالی امتیاز و برتری داد انسان را که اشرف مخلوقات است بر سایر حیوانات زیرا که حیوانات مخاطب به خطاب و لایق به ثواب و عقاب نیستند فقط همان انسان است که مورد خطاب است و مستوجب ثواب و عقاب، چه، اگر امتثال نمود اوامر شارع و ترک کرد نواهی او را نائل می‌گردد به نعمت‌های اخروی و رحمت الهی، و اگر اطاعت و پیروی از هوای نفسانی نمود و مرتکب معاصی گردید خذلان و غضب الهی را برای خویش مهیا نموده و از رحمت حق ممنوع و محروم است. و چون عقل تابع شرع است پس چنین مقرر فرمود که عقل ملزم سازد نفس ناطقه را به نماز حقیقی که مقصود همان شناسایی حق است و تعلیم داد و مکلف نمود آن را به نماز ظاهری برای بدن که اثر و نمونه‌ای است از نماز حقیقی واقعی و مرتب و منظم ساخت این نماز ظاهر را به بهترین نظامی و کاملترین هیتی و نیکوترین وجهی تا متابعت نمایند اجسام ارواح را در عبودیت هر چند بر حسب رتبه پست‌ترند از آنها و نمی‌رسند اجسام به واسطه این عمل به مرتبه ارواح.

یکی دیگر از نکات وجود این نماز جسمانی آن است که چون شارع مقدس می‌دانست که تمام نفوس لائق و قابل نیستند که برسند به مقام شامخ عقل و به مدارج عالیة انسانیت و از طرف دیگر لازم و واجب است برای آن نفوس در سیاست و ریاضت بدنی یک نوع تکلفی برای مخالفت کردن با اهواء طبیعی، لهذا مُمهّد نمود راهی و برقرار ساخت قاعده عقلانی که همان اعداد معینه نماز است بر وجه احسن و منهج اعظم برای ظاهر انسان تا مانع شود از اینکه متشبه شود به بهائم همان طوری که از پیش اشاره شد. محض همین است که فرمود: «صَلُّوا کَمَا رَأَيْتُمُونِي

أَصْلِي» [نماز بگذارید به گونه ای که من نماز می گذارم^(۱)] اگر کسی درست تأمل کند و به چشم بصیرت ملاحظه نماید می فهمد و می داند که در این امر چه مقدار مصالح و سیاست و فواید مندرج است هر چند جهال و مردم بی خبر آن را نپذیرند و تصدیق ننمایند.

و اما قسم دوم: قسم دوم از نماز که آن نماز باطنی حقیقی است عبارت است از: مشاهده نمودن حق تعالی به قلب صافی و نفس مجرد و خالی از عیوب و آرزوهای حیوانی زیرا که این قسم از نماز به رویه و روش آن اعداد معینه و ارکان حسیه نیست بلکه به روش خاطر صافی و توجه روحانی است. چه بسا به جا آورنده این نوع از نماز به واسطه آن توجه باطنی کامل نسبت به حق تعالی اصلاً ملتفت و متوجه به اعداد ظاهری آن نباشد^(۲) زیرا همان طور که گفتیم وجه عقلانی است نه جسمانی و توجه باطنی است نه ظاهری. فرمایش حضرت رسول اکرم ﷺ که می فرماید: «الْمُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ» [نمازگزار با پروردگارش مناجات می کند]^(۳) راجع به این قسم است به جهت آنکه شخص عالم عاقل می داند که مناجات با پروردگار عز اسمه با اعضای ظاهری و زبان ظاهری ممکن نیست، به واسطه آن که این قسم از مکالمه و مناجات کردن مناسب است با آن کسی که محاط زمان است نه محیط و به چشم دیده می شود نه آنکه مجرد و غیر مُشاهد باشد. اما آن واحد حقیقی که منزّه

[۱] ابن ابی الجهمور الاحسانی، عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۲۰ و: محمد باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۳۲۵ و: سید حسن صدر، نهاية الدراية، نهران، نشر المشرق (بی تا)، ص ۸۳]

[۲] جناب ملای رومی در این باره زیبا سروده است:

منم و خیال یاری. غم و نوحه و فغانی
در مسجدم بسوزد چسبیده دو رسد اذانی
که ندانند او زمانی، نشاند او مکانی
عجبا چه سوره خواندم چو نداشتم زبانی
که تمام شد رکوعی، که امام شد فلانی

چو نماز شام، هر کس بنهد چراغ و خوانی
چو وضو ز اشک سازم بؤد آتشین نماز
عجبا نماز مستان تو بگو درست هست آن
عجبا دو رکعت است این، عجبا که هشتمین است
در حق چگونه گویم که نه دست ماند و نه دل

[۳] بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۱۶]

(کلیات شمس تبریزی، ص ۸۵۶)

و مبراست از جهات و مکان، و اعلاست که محاط زمان و مکان واقع شود چگونه ممکن است که انسان او را به چشم ظاهر مشاهده کند و به جسم و قوای مادی با او مکالمه نماید و او را مخاطب قرار دهد و با کسی که در عالم محسوسات، غیر مرئی است مناجات نماید. پس کسی که دیده نمی شود غایب است و مناجات نمودن با غایب، محال است و مسلم است که حضرت باری تعالی غایب از اجسام است و دور از آنها زیرا که این اجسام قابلند برای تغییرات عرضیه و اعراض بدنی و محتاجند به زمان و مکان و گرفتارند به مواد و کثافات خفّت و ثقل، و حال آنکه جواهر مجرد، از جهات و مکان متواری و متضاد می باشند تا چه رسد به حضرت واجب الوجود که اعلا و ارفع است از جمیع جواهر مجرد و اشد علواً هست از آنها.

اکنون از این بیانات معلوم گردید و ثابت شد که تعیین جهت برای حق تعالی از جمله محالات است. معنای کلام حضرت ختمی مرتبت ﷺ که فرمود: «الْمُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ» واضح و روشن می گردد که مقصود و منظور آن حضرت شناسایی نفوس مجرد است که خالی اند از حوادث زمان و مکان. اینها هستند که خدا را مشاهده می کنند به چشم بصیرت نه به دیده سر و می بینند او را به رؤیت عقلانی نه جسمانی. پس قسم ظاهری از نماز که مربوط است به حرکت نمودن اعضای اشخاص در آن هیئات معینه و اعداد معلومه راجع است به این جسم مادی جزئی و مرکب محدود سفلی که تضرع نماید به عقل فعال که مربی مخلوقات و متصرف در موجودات است و سؤال و استعاذه کند که او را حفظ کند و مراعات نماید شخص سفلی را برای تشبه به او تا باقی باشد و محفوظ و مصون ماند از آفات زمان مادامی که در این عالم سفلی مادی است.

و اما آن قسم باطنی حقیقی که از هیئات معدوده و اعداد معینه خالی است عبارت است از تضرع نمودن نفس ناطقه و استدعا کردن آن به درگاه حضرت باری تعالی تا نازل شود بر او برکات و فیوضات مقدس الهی از سماء قضا بدون اشاره

نمودن به جهتی از جهات و یا اختلاط و دخالت داشتن اعضای بدنی. این قسم از نماز است که خداوند کریم فرمود: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [همانا نماز از کار زشت و ناپسند باز می‌دارد.]^(۱) زیرا که نفس ناطقه است که عالم و عارف است به وحدانیت خدا و وجوب وجود او - همچنان که ما در شرح این آیه مبارکه از پیش اشاره کردیم. به آنجا مراجعه شود مترجم -.

فصل سوم

در بیان آن که هر یک از این دو قسم نماز بر چه کسانی واجب است

بعد از اینکه ما بیان کردیم ماهیت نماز را و شرح دادیم برای تو هر دو قسم آن را اکنون واجب است برای ما که بیان کنیم هر یک از این دو قسم نماز بر چه کسانی واجب است و به چه اشخاصی تعلق می‌گیرد لهذا می‌گوییم: پس از اینکه معلوم شد و دانستی که انسان مرکب از دو جنبه است و دارای دو وجه علوی و سفلی، و همچنین روشن شد برای تو که نماز بر دو قسم است: ظاهر ریاضی بدنی و حقیقی روحانی واقعی، و مقداری که در خور این رساله بود به طریق اختصار شرح دادم و بیان کردم، الآن می‌گوییم: چون انسان به موجب تأثیر قوای سه‌گانه، متفاوت است پس هرگاه کسی غلبه نماید بر او قوای حیوانی و طبیعی، و واقع شود در تحت تأثیر آنها؛ چنین کسی پیوسته عاشق بدن است و دوست دارنده نظام و صحت آن و اهتمامش همیشه مصروف است برای خوردن و آشامیدن و جذب منافع و دفع مضار کردن؛ همچو انسانی باید از زمره بهائم و حیوانات شمرده شود و چون مستغرق است در هواهای نفسانی و شهوات حیوانی ناچار از ذکر حق غافل است و از توجه به سوی او معترض. در این صورت واجب است که در امور ظاهر شرعی غفلت نورزد و کوتاهی ننماید و همیشه اوقات از عقل فعال طلب کند و استغاثه

نماید که او را از این عذاب رهایی دهد و برساند او را به منتهای آمال و آرزوی خود که لازم و درخور روح انسانی است؛ زیرا که اگر از این مقدار هم غفلت کند و استفاده ننماید، برای خود شر بسیاری تهیه نموده به واسطه آنکه اگر به همان حالت باقی بماند و به صراط انسانیت وارد نگردد در عداد بهائم و سبع محسوب شمرده می شود نه انسان.

و اما آن کسی که غلبه کند قوای روحانی او بر حیوانی و مسلط شود قوه ناطقه اش بر هواهای جسمانی و رهایی دهد نفس ناطقه را از اتصال و علایق دنیوی، واجب می شود برای او آن امر حقیقی و آن تعبد روحانی و آن نماز خالص و محضی که ما آن را بیان نمودیم به نحو اتم لزوم و اشد وجوب؛ زیرا همچو کسی مستعد شده است به واسطه طهارت نفسش برای فیض پروردگار. در این صورت اگر اقبال کند به جهت آن عشق و محبتش و کوشش نماید در عبودیت و بندگی، می رسد به او پس از مفارقت از بدن جسمانی، آن خیرات عالم علوی و سعادات اخروی؛ آن وثت مشاهده می کند و به چشم بصیرت و باطن می بیند پروردگار خود را و مجاور می شود به او، و ملتذ و بهره مند می گردد به واسطه مجاورت هم جنس خود که ساکن عالم ملکوت و انوار نشئه جبروت باشند.

بدان که این قسم از نماز، مخصوص است به پیغمبر اکرم ﷺ برای آنکه یک شبی که مجرد شد از بدن جسمانی و منزله کرد خود را از قوای حیوانی و لوازم عالم طبیعت، مشغول شد به مناجات نمودن با پروردگار به قوه عقلانی، و ادراک نمود یک لذتی که اشد لذایذ بود لهذا عرض کرد: پروردگارا عطا فرما به من یک راهی را برای استدامه این حالت و آسان فرما برای من رسیدن به این مقام را، خطاب رسید: «یا محمد الْمُصَلِّیٰ یُنَاجِی رَبَّهُ»^(۱) محض همین نکته است که فرمودند: «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ»^(۲).

[۲] در منابع روایی، یافت نشد.

[۱] بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۱۶.

این بود آنچه را که اراده کردم به طریق اختصار در این رساله بیان نمایم هر چند برای اشخاص ظاهر بین بهره و حظی ناقص است و لکن برای اشخاص محقق، نصیب و بهره وافر دارد و مسلم است آن که حظش اکمل است ثوابش بیشتر است. و از طرف دیگر مدتی بود که تأمل داشتم و خوض در این مسأله را جایز نمی دانستم و لکن چون ملاحظه نمودم بعضی از مردم در خصوص نماز ظاهری سستی می کنند و به مقام باطنی هم که نرسیده لهذا لازم و واجب شد شرح دادن آن، تا شخص عاقل تأمل نماید و جستجو کند و بداند که قسمت ظاهری بر چه کسی لازم است و قسمت باطن حقیقی بر چه واجب، و بداند از چه طریق، ممکن است سلوک به سوی خدا کند تا به واسطه همین نماز ظاهر بدنی و مداومت کردن به آن برسد به آن مقام شامخ و ملتذ گردد به مناجات کردن با قاضی الحاجات، و بداند که مناجات کردن با پروردگار با روح انسانی است نه به این هیکل جسمانی، و به قوت نفس ناطقه است نه به الفاظ زبانی و می تواند خدا را ببیند نه به چشم ظاهری بلکه به دیده بصیرت و نور باطنی، و به حدس صائب نه به حس ظاهر. و چه بسیار نادان است آن کسی که طلب نماید پروردگار خود را به هیکل جسمانی و طمع کند رؤیت او را به چشم ظاهری و مناجات نماید با او به حواس ظاهر جسمانی (۱) (۲)

۱. شیخ رحمه الله در رساله معراجیه می فرماید: برای این بود که شریف ترین انسان و عزیز ترین انبیا و خاتم رسولان ﷺ چنین گفت با مرکز حکمت و فلک حقیقت و عزیزه عقل امیر المؤمنین علی علیه السلام که: «یا علی إذا رأيت الناس يتقربون إليّ خالفهم بأنواع البر تقرب إليّ بأنواع العقل تسبقهم» این چنین خطاب جز با چنین بزرگی راست نیامدی چون او در میان خلق آن چنان بود که معقول در میان محسوس. گفت: یا علی چون مردمان در کثرت عبادت رنج برند تو در ادراک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری [حسن بن فضل طبرسی، مشکاة الانوار، قم، دارالقلین، ۱۳۷۹، چاپ اول، ص ۵۳۰، همچنین: محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۵۱، چاپ اول، ج ۳، صص ۳۵ و ۳۶] لا جرم چون به دیده بصیرت مدرک اسرار گشت همه حقایق را دریافت. و دیدن یک حکم دارد که گفت: «لَوْ كَثِفَ الْغَطَاءُ مَا زِدْتُ يَقِينًا» [اگر پرده ها کنار برود چیزی بر یقین من افزوده

نمی‌شود. (محمد نمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، چاپ پنجم، ج ۵، ص ۱۰۸، ح ۷۵۶۹) هیچ دوست آدمی را زیادت از درک معقول نیست. بهشتی که به حقیقت آراسته باشد و به انواع نعم و زنجبیل و سلسبیل ادراک معقول است؛ و دوزخ با اعقاب و اغلال، متابعت اشتغال جسمانی است که مردم در جمیع هوا افتند و در بند خیال بمانند و گرفتاری بند خیال و رنج و هم، به علم زودتر برخیزد تا به عمل زیرا که عمل حرکت‌پذیر است.

و حرکت‌پذیر را انجام جز در محسوس نیست اما علم، قوت روح است و آن جز به معقول نرود چنانکه رسول اکرم فرمود: «قَلِيلُ الْعِلْمِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْعَمَلِ» [اندکی از علم، بهتر از عمل بسیار است. (مولی محسن فیض کاشانی، محجة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر غفاری، قم، ج ۱، ص ۲۴)] و نیز فرمود: «يَتَى السُّؤْمَنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» [تبت مؤمن بهتر از عمل او است. (متقی هندی، کنز العمال، ص ۴۶۸، ح ۷۲۷۵ و ۷۲۷۱)] و امیر جهانیان علی علیه السلام فرمود که: قدر آدمی و شرف مردمی جز در دانش نیست. [نهج البلاغه، قصار ۸۰]

لازم به یادآوری است آدرس سخنان شیخ الرئیس چنانچه به زودی خواهد آمد این است: ابوعلی سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵، صص ۹۴ و ۹۵.

۲. تمام شد ترجمه این رساله اسرار صلاه بعون الله و حسن توفیقه به قلم ناتوان ابن حقیر فقیر الی الله الغنی ضیاءالدین دزی به تاریخ دهم بهمن ماه باستانی ۱۳۲۱ مطابق با ۲۳ محرم ۱۳۶۲ هجری و علی صاحبیه الف تحیه و اکرام الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

تفسیر سورہ توحید



ترجمہ
ضیاء الدین دہلوی



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

برای آن که خوانندگان گرامی تا یک اندازه از عظمت و بزرگی این سوره مبارکه مطلع شوند مناسب دانستم بعضی از اخبار که دلالت می‌کند بر فضیلت سوره مبارکه توحید بر سبیل مقدمه ذکر نمایم از آن جمله یکی آن است که از حضرت رسول اکرم ﷺ روایت شده که فرمودند: هر کس یک مرتبه سوره مبارکه توحید را بخواند مثل آن است که یک ثلث قرآن را تلاوت نموده. ^(۱)

و باز فرمودند: هر گاه کسی یک مرتبه این سوره را تلاوت کند عطا می‌کند خداوند عالم به او اجر و ثواب هر کسی که به خدا و ملائکه و کتب و رسل او ایمان آورد و اجر صد شهید در نامه عمل او ثبت خواهد شد.

و باز از طرق خاصه و عامه هر دو روایت شده است که پیغمبر اکرم فرمود: یک روز جبرئیل عرض کرد: یا رسول الله این است ابوذر غفاری که می‌آید گفتم: مگر ابوذر را می‌شناسی گفت: ابوذر در عوالم سماوات و مجردات مشهورتر است تا در این عالم مادی. پرسیدم این مقام را از چه راه به دست آورده است گفت: از دو راه یکی از کوچک شمردن نفس خود یعنی صاحب کبر و خودپرستی نیست دوم به واسطه کثرت تلاوت سوره توحید.

[۱] عبد علی ابن جمعة العروسی الحویزی، تفسیر نورالنفلین، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، دارالکتب العلمیه، ج ۵ ص ۷۰۲ و: متفی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۵۹، ح ۲۷۲۱.]

می نویسند: شخصی خدمت حضرت رسول ﷺ رسید و از فقر و تنگدستی شکایت نمود حضرت فرمود: هر وقت داخل خانه شدی و کسی حاضر نبود که به او سلام نمایی بر من سلام کن و در جای دیگر دارد بر خودت سلام کن و یک مرتبه سوره قل هو الله احد را بخوان! آن مرد چنان کرد، و به اندک زمانی ابواب رزق به روی او گشاده شد و از ذلت فقر بیرون آمد.^(۱)

و اما در خصوص نزول این سوره اختلاف است بعضی می گویند: یهود سؤال کردند از آن جناب که توصیف کن بر ما پروردگار خودت را سپس این سوره نازل شد.^(۲) بعضی می نویسند کفار مکه عرض کردند: شما که خدایان ما را سب می کنی و به آنها وقعی نمی گذاری پس توصیف و تعریف کن پروردگار خودت را تا ما بدانیم که این خدای تو از چه جنس است!^(۳) لهذا این سوره نازل شد - مترجم - .

(۱) عبد علی ابن جمعة العروسی الحویزی، تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۷۰۵ و ۷۰۶.

(۲) ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷، چاپ اول، ج ۷، ص ۵۷۶.

(۳) ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ج ۳۰، ص ۱۵۰۵.

بسم الله الرحمن الرحيم

«قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» بدان که «هو» بر دو قسم است یا مطلق است و یا مقید؛ «هو» مطلق آن است که هویتش موقوف بر هویت غیر نباشد و «هو» مقید آن است که هویتش متوقف بر هویت غیر باشد، و هر چه که متوقف بر غیر باشد ناچار باید استفاده وجود هم از آن غیر نماید و تا آن غیر را ملحوظ نظر نداریم و وجودش را اعتبار نکنیم نمی توانیم او را اعتبار کنیم؛ و آن قسم که هویتش بذاته است و موقوف بر چیز دیگر نیست اعم از آن که غیری را معتبر بدانیم و یا ندانیم، آن موجود است. و چون در محل خود ثابت شده است که ممکن، وجودش از غیر است و هر چه که وجودش از غیر شد، ناچار آن خصوصیت وجودش هم که هویتش باشد از غیر است پس هویت هر ممکنی از غیر است و اما آن که هویتش موقوف بر غیر نیست آن واجب است. و به عبارت دیگر هر موجودی که ماهیتش مغایر شد با وجودش او وجودش از غیر است. وقتی که وجودش از غیر شد پس آن موجود «هو لذاته» نیست و لکن واجب الوجود چون هویتش عین ماهیتش می باشد پس هو هواش «لذاته» است. این مطلب که معلوم شد اکنون می گوئیم که: آن هویت و آن خصوصیت وجود، یک معنایی است بدون اسم که نمی توان آن را تعریف نمود و شناسانید مگر به واسطه لوازم وجود، و لوازم هم بر دو قسم است: یا اضافی است و یا سلبی؛ هر چند شناسانیدن چیزی را به لوازم اضافی بهتر است از سلب. لکن اگر هر دو را در تعریف چیزی بیاوریم مسلماً بهتر و خوب تر آن چیز شناخته می گردد. مثلاً إله مطلق دارای لوازم اضافی و سلبی است زیرا که اگر غیری را به او نسبت دهیم اضافی است و اگر او را به غیر نسبت دهیم سلبی است. و از طرف دیگر چون

هویت واجب الوجود به واسطه آن عظمت و جلالتش ممکن نیست که از او تعبیر شود مگر به لفظ هو و شرح این هویت هم ممکن نیست مگر به لوازم آن و ما گفتیم که لوازم هم بر دو قسم است اضافی و سلبی، و اکمل تعاریف آن بود که شامل هر دو قسم باشد و چون لفظ الله شامل هر دو قسم است از این جهت بعد از کلمه «هو» لفظ «الله» را ذکر فرموده تا بشناساند آنچه را که لفظ هو بر آن دلالت می‌کند.

و باز اینجا لطائف دیگری مندرج است. از جمله آن لطائف یکی آن است که: هر گاه ما بخواهیم چیزی را تعریف کنیم باید او را به مقومات خودش تعریف کنیم چه، اگر در این مورد ذکر مقومات نشود می‌گویند این تعریف ناقص است پس عدول نمودن حضرت باری تعالی از این قاعده و اکتفا کردن به ذکر لوازم می‌رساند که برای او مقوماتی نیست که اگر بود ناچار باید در تعریف آورده شود و چون آورده نشده است معلوم می‌شود که اصلاً مقوماتی در میان نیست.

و باز از جمله لطائف یکی آن است که بعد از کلمه مبارکه «الله» لفظ احد را ذکر فرموده است، این تبیین است که این هویت چون در نهایت وحدانیت است متعذر است تعریف نمودن او مگر به لوازم آن. نظر به این لطیفه، تقدیر کلام چنین می‌شود که می‌خواهد بفرماید: این هویتی که ممکن نیست برای او شرح و بسطی به واسطه مقومات، در نهایت وحدت و بساطت است به طوری که عقول از اکتساب آن و مطلع شدن به کنه ذاتش قاصر و عاجزند.

و باز از جمله لطائف این آیه مبارکه یکی آن است که چون حضرت باری تعالی دارای لوازم متعدده است و این لوازم بر حسب ترتیب، معلولند نسبت به آن ذات واحد بسیط، و از طرف^(۱) دیگر در علم فلسفه مبرهن است که از ذات واحد بسیط

۱. حاصل آنچه که حکما در خصوص این مسأله بیان کرده‌اند آن است که می‌گویند: واحد حقیقی از تمام جهات ممکن نیست صدوره و چیز از او در زمان واحد و از جهت واحد، به دلیل آن که اگر ما فرض کنیم که دو چیز از او در وقت واحد صادر شود می‌گوییم: مفهوم واحد از جهت آنکه علت است برای یکی از آن دو چیز، غیر از مفهوم

خالص جز یک چیز صادر نمی‌گردد و الا ترکیب در ذات لازم می‌آید و چون لوازم بر حسب قرب و بعد نسبت به ذات مختلفند مسلم است آن لازمی که نزدیک‌تر است به ذات، بهتر می‌تواند معرف ذات شود مثل آن که هرگاه ما بخواهیم تعریف انسان را به لازم نماییم لازم تعجب برای شناسایی انسان بهتر است از ضاحک، پس بنابراین قاعده مسلم، هرگاه کسی بخواهد چیزی را بشناساند هر مقدار که به لازم نزدیک‌تر به ذات، او را تعریف کند آن ذات بهتر شناخته می‌گردد. در واقع لوازم بعیده، معلول ذات نیستند بلکه معلولند برای لوازم قریب، و آن لوازم قریب معلول بدون واسطه هستند برای ذات. و از طرف دیگر هرگاه موجودی دارای سببی باشد از اسباب، شناسایی آن موجود موقوف است بر شناسایی آن سبب و تا آن سبب شناخته نگردد این موجود شناخته نمی‌شود.

این مطلب که معلوم شد اکنون می‌گوییم: برای مبدأ کل موجودات، لازمی نزدیک‌تر از وجوب وجود نیست زیرا که مبدئیت او نسبت به کل موجودات به

اوست که علت و مصدر است برای دیگری. اکنون که مفهوم احدهما غیر از مفهوم دیگری شد ناچار آن دو مفهوم، متغایر می‌باشند. حال سؤال می‌کنم که این دو مفهوم داخلند در ذات آن واحد و یا خارجند اگر داخل شدند در ذات علت، پس آن مصدر و علت، مفرد نشد بلکه مرکب است، و مفروض آن بود که مفرد است، هذا خلف. و اگر خارج باشند از ماهیت علت و مصدر، پس معلولند برای او. سخن در بیان صدور این دو معلول مثل کلام و سخن اول است در این صورت منجر به تسلسل می‌شود و این هم که باطل است و اگر فرض کنیم که یکی داخل است در ماهیت آن مصدر و آن دیگری خارج پس آن ماهیت باز مرکب است نه مفرد و به علاوه معلول هم یکی است نه دو.

شیخ در اواخر نمط پنجم اشارات به این مسأله که رسیده است به عنوان تبصره بیان فرموده: مرحوم محقق می‌فرمایند که: چون این مسأله نزدیک به وضوح است لهذا شیخ عنوان این فصل را تبصره قرار داده است. بعد در تقریرش می‌گوید: مفهوم شیء از جهت آن که محل صدور الف است مثلاً غیر از مفهوم اوست که مصدر است برای صدور هـ؛ یعنی علت بودنش برای احدهما غیر از علت بودنش است برای آن دیگری؛ پس تغایر مفهومین دلالت می‌کند بر تغایر حقیقت آن دو؛ پس مفروض، شیء واحد نشد. بلکه دو چیز است یا یک چیز موصوف به دو صفت متغایر و ما فرض کردیم که یک چیز است، هذا خلف. [الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۳، صص ۱۲۲ و ۱۲۳. یادآور می‌شود که جناب شیخ، پیش از بیان مسأله، عنوان «تنبيه» را آورده است، نه عنوان «تبصرة» را.]

واسطه همین وجوب وجود است که معنای الهیت است.

حاصل سخن آن شد که چون اشاره فرمود به الهیت محضه و تعبیر از آن هم ممکن نبود مگر به همان لفظ هو و چون ناچار بود از شناسایی آن به لازمی که از همه لوازم نزدیکتر باشد لهذا عقب در آورد آن را به کلمه الله که دارای هر دو لازم سلبی و ایجابی است.

اگر کسی سؤال کند که کنه ذات حق بر غیر، مجهول است و لکن بر خود او که پوشیده نیست در این صورت چرا معرفی کرد خود را به لوازم، و تعریف به مقومات نفرمود، جوابش آن است که: چون ذات مقدسش بسیط محض است اصلاً برای او مقوماتی نیست تا تأمل کند و تعریف به آن مقومات نماید بلکه تعقل نمی‌کند از ذات خودش مگر به همان هویت محضه صرفه که منزله از کثرت است و چون برای این قسم از وحدت، فقط لوازم است لهذا آن هویت را به لوازم قریب به ذات خودش بیان فرموده است. و در علم فلسفه ثابت شده است که تعریف نمودن بسائط به لوازم قریب، نازل منزله تعریف مرکبات است به مقومات، زیرا همان طوری که مرکبات به واسطه مقومات شناخته می‌شوند بسائط هم به لوازم شناخته می‌گردند.

﴿احد﴾

این کلمه احد مبالعه در وحدت است^(۱) و کلمه وحدت هر چند مقول به

۱. مفسرین در خصوص لفظ واحد و احد اختلاف نموده. مضمی این دو لفظ را دارای یک معنا دانسته‌اند یعنی دو لفظ مترادفند بعضی دیگر فرق گذاشته‌اند زیرا که احد مختص ذات مقدس حضرت باری تعالی است و لکن لفظ واحد دارای این اختصاص نیست* به جهت آن که عرب می‌گوید: درجل واحد و درهم واحد و لکن نمی‌گویند درجل احد و گفته‌اند تفرقه میان این دو از سه راه است:

اول: آن است که معنای واحد مندرج در تحت احد است و لکن احد داخل در واحد نیست مثلاً مثال فوق.
دوم: آن است که هر گاه گفته شود فلان لا یقاوم^۲ واحد یعنی برابر نمی‌شود او را یکی بلکه باید دو نفر باشد تا با او مقاومت کند و اما به خلاف احد که اگر گفته شود لا یقاومه احد یعنی اصلاً کسی نمی‌تواند با او برابری نماید.

تشکیک است و لکن آن وحدتی که قابل تقسیم نیست اولویت دارد نسبت به آن واحدی که منقسم می شود به تقسیم عقلی، و این واحد عقلی، مقدم است بر آن وحدتی که منقسم می شود به تقسیم حسی و لکن بالقوه، و این هم اولی به وحدت است از آن واحدی که تقسیم می شود به تقسیم حسی فعلی.

اما آن وحدت جامعه‌ای که برای وحدت اولیه هست برای این نوع از وحدات نیست بلکه وحدت او از جهت انتساب اوست به مبدأ کل.

پس، از این بیان معلوم شد که اولاً وحدت، قابل شدت و ضعف و مقول به تشکیک است نسبت به مادون خود، و ثانیاً دانسته شد که واحد حقیقی آن است که چیز دیگری در وحدت، از او اقوی و اشد نباشد، زیرا که [واحد حقیقی] اگر اقوی و اشد از تمام وحدات نباشد نمی تواند احد مطلق باشد. این مطلب که معلوم شد اکنون می‌گوییم: آن کلمه احدی که در کلام الهی ذکر شده است دلالت می‌کند که او واحد است از جمیع وجوه، و در ذات پاکش اصلاً کثرت نیست نه کثرت معنوی از قبیل جنس و فصل و نه کثرت اجزائی از قبیل ماده و صورت و نه کثرت حسی اعم از آنکه بالفعل باشد یا بالقوه زیرا که او منزله است از جنس و فصل و ماده و صورت و همچنین از اعراض و ابعاض و اعضا و اشکال و الوان و سایر انواع عرض؛ تا به وحدت کامله و بساطت حقه محضه او خدشه وارد نگردد.

اگر کسی سؤال کند بر فرض آنکه ما قبول کنیم که این کلمه احد دلالت می‌کند بر این معانی، برهان و دلایل این مطلب از کجای این سوره معلوم می‌شود جوابش آن است که: در طی بیانات سابق معلوم شد آنچه که هویتش موقوف باشد بر اجتماع اجزاء، مسلم است که تا آن اجزاء حاصل نشوند و به هم نپیوندند آن هویت حاصل

« فرق سوم: آن است که حرب لفظاً «واحد» را در اثبات می‌گوید «و واحد» را در نفی مثل آن که می‌گوید رأیت رجلاً واحداً و اما در نفی می‌گوید ما رأیت احداً این دوم افاده عموم می‌کند لکن به خلاف اول که مفید عموم نیست.

« [برای توضیح بیشتر در این باره نگاه شود به: ۱. علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ج ۲۰، صص ۸۸۶ و ۸۸۷، ۲. طبرسی، مجمع البیان، ج ۳۰، صص ۱۵۰۸ تا ۱۵۱۲، ۳. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۷، ص ۵۷۸]

نمی شود در این صورت آن «هو لذاته» نیست بلکه «لغیره» است و اما به خلاف مبدأ اول که «هو هو» آن «لذاته» است و موقوف بر چیزی نیست و خود «قل هو الله احد» بر این معنا دلالت می کند و برهان آن است.

قوله: «الله الصمد»

از برای کلمه «صمد» در لغت دو معنا گفته اند: یکی آن که صمد یعنی بدون خوف و شکم، دوم؛ یعنی سید و آقا. نظر به معنای اول، سلبی است یعنی نفی خوف از او می کند و می رساند دارای ماهیت نیست زیرا هر چه که دارای ماهیت شد دارای خوف و باطن هم هست و آن که خوف ندارد پس ماهیت هم ندارد پس هیچ جهت اعتباری برای او نیست مگر همان نحو موجود فقط. این موجود به این قسم، قابل عدم و نیستی نیست به واسطه آن که موجود از جهت و حیثیت موجودیت، غیر قابل برای عدم است پس «صمد» به این معنا مختص به «واجب الوجود مطلق» است و اما بنا بر تفسیر دوم معنای آن اضافی است و آن مبدئیت او است برای کل موجودات. و ممکن است هر دو معنا را در این آیه منظور داشت یعنی الهیت او عبارت است از مجموع سلب و ایجاب که مفاد هر دو معنای صمد است

قوله تعالى: «لم يلد ولم يولد»

این آیه مبارک دارای دو جمله است یکی آن که نزائیده است و دیگر آن که زائیده نشده است. معنا و مفاد جمله دوم از بیانات سابق و اسبق معلوم شد که ما گفتیم: حق تعالی دارای ماهیت نیست بلکه ماهیتش عین هویتش می باشد در این صورت محتاج به چیزی نیست بلکه «هو هو» آن «لذاته» است یعنی خودش خودش است، از چیزی مستفید نیست، چه، اگر محتاج به غیر باشد و هویتش لذاته نباشد آن «هو لذاته» نیست و ما ثابت کردیم که لذاته است. و اما مفاد جمله اول در واقع برای رفع توهم است که هر گاه کسی توهم کند به اینکه آیا: ممکن است برای حق تعالی خلقت نمودن مخلوقی مشابه خودش، می فرماید که: مثل هم از او متولد نمی شود

به جهت آن که هر چیزی که تولید مثل کند آن ماهیتش مشترک است میان خودش و غیر، در این صورت متشخص نمی‌گردد مگر به واسطه ماده و علائق آن و هر موجودی که مادی و یا علاقه به ماده داشته باشد او متولد از غیر است و چون حق، متولد از غیر نیست پس غیری هم از او متولد نمی‌شود. بنابراین تقدیر چنین می‌شود: نمی‌زاید به جهت آنکه زائیده نشده است.

و باز ممکن است نکته دیگری از این آیه استنباط نمود و آن آن است که: تولد یعنی جدا شدن چیزی از مثل خودش و اما آنچه که مثل ندارد پس چیزی هم از او جدا نمی‌گردد، زیرا که جدا شدن چیزی از چیز دیگر موجب انفعال آن است و مسلم است که موجود، منفعل نمی‌شود مگر به واسطه آن جنبه تکثری که در اوست و تکثر هم لازمه ماده است و هر موجود مادی ماهیتش غیر از هویتش می‌باشد. و لکن ما ثابت کردیم که واجب، ماهیتش عین هویت اوست. بنابراین مقدمات باز ثابت می‌گردد که غیری از او متولد نمی‌گردد و خودش هم متولد از غیر نیست.

قوله تعالی: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾

اکنون که دانسته شد خدای تعالی نه متولد شده است و نه کسی از او متولد گردید، لازمه این چنین موجودی آن است که برای او، هم شأن و هم کفوی نباشد یعنی کسی در قوت وجود با او برابر نیست و بدان که تساوی [نبودن] در قوت وجود، محتمل دو قسم است: یکی آن که در ماهیت نوعیه، چیزی با او مساوی نیست دوم در ماهیت جنسیه که همان وجوب وجود باشد.

اما احتمال اول که تساوی در ماهیت نوعیه باشد به آیه «لَمْ يُولَدْ» ثابت شد که خدای تعالی دارای ماهیت نوعی نیست زیرا آنچه که ماهیتش متشاکر غیر باشد وجودش مادی و متولد از غیر است و چون خدای تعالی متولد از غیر نیست پس دارای ماهیت مشترک نوعی نیست.

و اما احتمال دوم که تساوی در ماهیت جنسی باشد این آیه آن را باطل می‌کند

زیرا که اگر در ماهیت جنسی با چیزی مشارک باشد لازم می آید که صاحب جنس و فصل باشد و وجودش متولد از غیر و چون ما ثابت کردیم که خدای تعالی بسیط محض است نه دارای اجزاء حسی است از قبیل ماده و صورت و نه دارای اجزاء عقلی از قبیل جنس و فصل و به علاوه متولد از غیر هم که نبود پس ثابت شد که برای خدای تعالی هم کفوی نیست. خاتمه تفسیر توحید.

حاصل سخن آن که شخص با بصیرت باید در این سوره مبارکه درست دقت کند تا به خوبی بتواند ادراک حقایق نماید:

اولاً: اشاره فرمود به آن هویت محضه که دارای اسمی نیست و نمی توان از او به چیزی تعبیر نمود مگر به همان لفظ هو؛ پس از آن ذکر فرمود نزدیک ترین لوازم آن هویت را که لفظ «الله» باشد. بعد کلمه احد را فرمود برای اثبات دو فایده: یکی آن که برساند واحدیت او را از جمیع وجوه، زیرا همچنان که گفتیم بهترین تعاریف برای شناسایی شخص معرف آن است که در تعریفش مقومات ذکر کرده شود و چون ذات حق، بسیط از جمیع وجوه است به ذکر کردن لازم قریب اکتفا شده است.

دوم: آنکه کلمه احد را بعد از لفظ «الله» گفته به جهت آن که الوهیت، مقتضی وحدت است و لکن وحدت اقتضای الوهیت نمی کند و چون معنای الوهیت بی نیازی از تمام موجودات است پس ذکر احد بعد از او یک نکته دیگری را در بر دارد و آن اثبات احدیت مطلقه است.

پس از آن، وجوب وجودش را به کلمه «الله الصمد» ثابت نمود همان طور که گفته شد. و به آیه «لم یلد و لم یولد» هم رسانید اختصاص وجوب وجود را به خودش و نفی ماهیت نوعی و جنسی را از خودش و ثابت فرمود که هر چند اله جمیع موجودات است و لکن دیگر افاضه وجود بر مثل خودش روا نیست همان طور که وجود خودش از غیر نیست.

پس معلوم شد که از اول سوره تا «الله الصمد» در بیان کردن ماهیت و لوازم آن

و بیان وحدت حقیقیه است و این که مرکب از چیزی نیست و از لم یلد تا آخر سوره در بیان آن است که چیزی در نوع و جنس مساوی با او نیست نه غیری از او متولد شده است و نه او از غیر و همچنین بیان فرمود که کسی موازی و مشابه با او در وجود نیست و کفوی برای او متصور نمی شود.

همین سوره کفایت است برای کسی که بخواهد دانا شود به صفات و ذات حق تعالی؛ زیرا که بر سبیل تعریض و اشاره شامل است جمیع آن علوم که متعلق به این مورد است. محض همین نکته است که فرموده اند خواندن سوره توحید ثوابش معادل با خواندن ثلث قرآن، و بهترین سوره ای است که در نمازهای واجبی باید خوانده شود^(۱).




۱. تمام شد ترجمه سوره مبارکه توحید به تاریخ شنبه ۱۲ برج بهمن ۱۳۲۱ مطابق با ۲۵ محرم سال ۱۳۶۲ هجری الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً.

تفسیر سورہ فلق



ترجمہ
ضیاء الدین درسی



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [بگو: «پناه می‌برم به پروردگار سفیده دم»^(۱)] چون شیخ رحمته الله در ذیل تفسیر این آیه مبارکه به دو مطلب مهم علمی به طور اجمال اشاره فرموده که فهمش برای کسانی که چندان عالم به اصطلاح نیستند خالی از اشکال نیست لذا لازم است که ابتدا آن دو مطلب را اندکی توضیح بدهم پس از آن بیان شیخ را در تفسیر آیه نمایم:

مطلب اول مسألة قضا و قدر است. مطلب دوم مسألة خیر و شر است.

اما مسئله اول، آنچه را که خود شیخ و شارح فاضل محقق در اشارات بیان فرموده‌اند آن است که قضا عبارت است از: «وجود جمیع موجودات در عالم عقلی به حالت اجتماع بر سبیل ابداع».

و اما قدر عبارت است از: «وجود جمیع موجودات در مواد خارجی بعد از حصول شرائط آنها مفصلة یکی پس از دیگری»^(۲) همان طوری که در قرآن عزیز وارد شده است که می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست، و ما آن را جز به

[۱] فلق / ۱۱۳ / ۱.]

[۲] إِنَّ الْقُضَا عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِ جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ مُجْتَمِعَةً وَ مُجْمَلَةً عَلَى سَبِيلِ الْإِبْدَاعِ. وَ الْقَدَرُ عِبَارَةٌ عَنْ وَجُودِهَا فِي مَوَادِّهَا الْخَارِجِيَّةِ بَعْدَ حَصُولِ شُرَاطِهَا مُفَصَّلَةً وَاحِدًا بَعْدَ وَاحِدٍ. (ابن سینا، الاشارات و

التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۳۱۷)

اندازه‌های معین فرو نمی‌فرستیم^(۱)]. و ممکن است که بگوییم: «ضای الهی عبارت است از ثبوت صور جمیع موجودات در علم اعلی بر وجه کلی.

و قدر عبارت است از حصول صور جمیع موجودات در لوح محفوظ که به لسان حکما از اول تعبیر به عقل اول شده است و از دوم به نفس کلی.

و اما مسئله دوم که خیر و شر است برای آن که مطلب بهتر روشن گردد بر سبیل مقدمه می‌گوییم که: آن اموری که اطلاق شر به آنها می‌شود بر دو قسمند: یا عدمی می‌باشند و یا وجودی؛ اگر عدمی شدند هم بر دو قسم است یا عدمند نسبت به امر ضروری چیزی و یا عدمند نسبت به امری که نافع است در وجود چیزی. اول مثل عدم الحیاة دوم مثل عدم البصر. و اما آن امور وجودی که گفته می‌شود شرند از قبیل حرارت که باعث تفریق اتصال اعضاست. و یا سرمای شدیدی که مانع نرسیدن میوه است به کمال ذاتی خود، و یا مثال ابر که مانع گازر است از عمل خود و یا مثال افعال زشت از قبیل ظلم و زنا و یا مثال اخلاق رذیله از قبیل جبن و بخل. پس وقتی که ما درست دقت کنیم می‌بینیم که سرما فی حد ذاته شر نیست بلکه کمالی است از کمالات. و اما شر است نسبت به میوه به جهت فساد مزاج او پس شر بالذات، نرسیدن میوه است به کمال ذاتی خود و سرما شر بالعرض است. همچنین ظلم و زنا از جهت آنکه صادر می‌شوند از دو قوه غضبیه و شهویه شر نیستند بلکه کمالات برای این دو قوه، و لکن نسبت به مظلوم و سیاست مدن شرند. پس آن که شر بالذات است مانع نرسیدن اینهاست به کمال خود و اطلاق شر بر این قبیل از امور بالعرض است. پس معلوم شد که ماهیت شر، عدم وجود و یا عدم کمال موجود است از جهت آن که این عدم، غیر لائق به اوست و غیر مختار نزد او. اکنون معلوم شد که شرور، امور اضافی می‌باشند به قیاس به افراد و اشخاص معین، و اما فی حد ذاته و به قیاس به نظام کل، اصلاً شر نیستند. این مقدمه که معلوم شد اکنون

می‌گوییم: اشیاء بر حسب احتمال عقلی از جهت خیر و شر به پنج قسم منقسم می‌شوند: یا خیر محض می‌باشند و یا شر محض یا آنکه خیر غالب است بر شر و یا بالعکس و یا آنکه خیر و شر او مساوی است.

از این پنج قسم سه قسم آن غیر موجود است: اول: شر محض، دوم: شر غالب، سوم: تساوی خیر و شر. و اما آنچه که واقع است یکی خیر محض است و آن دیگری خیر غالب بر شر است. آن اول که خیر محض است از جمیع وجوه اگر لذاته شد مثال واجب الوجود و اگر لغیره شد مثال عقول. و آن دیگری که خیر او غالب است این هم وجودش اولی است از عدمش، زیرا که ترک نمودن خیر کثیر برای شر قليل، شر کثیر است، مثلاً آتش، وجودش برای نظام عالم از امور بسیار مهم است که اگر آتش موجود نباشد زندگانی کردن بشر محال است، حال اگر قبای فقری را سوزانید این شر قليل است و همچنین آب از جمله چیزهایی است که اگر نباشد محققاً نه نباتی می‌روید و نه جنبه صاحب حیاتی بر روی زمین باقی می‌ماند. این آب با این همه فواید اگر وقتی طغیان کند و خانه بیوه زنی را خراب نماید این شر قليل است نسبت به آن خیرات کثیره که بر وجود او مترتب است. پس وقتی که ما مقایسه کنیم مصالح اینها را با مفاسدشان می‌بینیم که مصالحشان و خیراتشان بیشتر است از مفاسدشان، و همان طور که گفتیم ترک خیر کثیر برای شر قليل، شر کثیر است.

﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾ [بگو: پناه می‌برم به پروردگار سپیده دم.]^(۱)

واجب الوجود لذاته شکافنده ظلمت و تاریکی عدم است به نور وجود و این مسأله از لوازم خیریت مطلقه اوست که فائض به قصد اول است همان طوری که پیشتر بیان کردیم نخستین موجود صادر از واجب، قضای او است که اصلاً شائبه شری در او نیست زیرا که مرجع شر در ماهیات اشیاست نه وجود آنها، پس از آن به

واسطه پدید آمدن اسباب و ماهیت و تصادفات میان آنها شرور پدید می‌گردد. یعنی ظهور شرور، بالعرض و به قصد شائی است نه اول. و چون نخستین معلول صادر اول، قدر اوست که مقصود، خلقت اشیاست از این جهت فرمود ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [از شر آنچه آفریده].^(۱) نسبت شرح جعل آن را از ناحیه خلق قرار داد به جهت آن که شر ناشی نمی‌گردد و پدید نمی‌آید مگر از اجسام که دارای ماهیت می‌باشند. پس همان طوری که گفتیم شرور راجع به ماهیات اشیاست نه وجود آنها زیرا که وجود، خیر محض است و چون ماهیت این اجسام از عالم قدر است نه قضا این عالم قدر عالم ماده است که منبع شرور است از این جهت نسبت شر را به خلق داد.^(۲)

پس تقدم انفلاق که آن افاضه نور وجود است بر ماهیات ممکنه، مقدم است بر شروری که لازمه خلق و از عالم قدر است.

پس خیر بالذات مقصود به قصد اول است و شرور، عارض و مقصود بالعرض و به قصد شائی است. حاصل آن که شکافنده ظلمت عدم به نور وجود، واجب الوجود بالذات است، و شرور، غیر لازم اوست. اول از عالم قضا است و لکن دوم از عالم قدر است.^(۳) از این جهت امر به استعاذه برب الفلق فرمود از شروری که لازمه خلق است. اگر کسی سؤال نماید که: چرا «رب الفلق» فرمود و «بالحلق» و یا اسم دیگری از اسماء شریفه نفرمود؟

جوابش آن است که در این اسم رب سر لطیفی است که آن لطیفه در تحت اسم دیگری ملحوظ نمی‌گردد به جهت آن که لازمه رب آن است که برای او مربوبی باشد مثل طفل که چون در پناه پدر تربیت می‌شود مادامی که محتاج به مربی است از وجود پدر بی‌نیاز نیست و چون ماهیات ممکنه همان طوری که در وجود محتاج

[۱] فلق ۱/۱۱۳. [۲] درباره شرور به پاورقی ص ۲۹۲ مراجعه نمایید.

[۳] درباره تفاوت بین قضا و قدر، مراجعه شود به پاورقی صص ۲۷۷ و ۲۷۸.

به رب می‌باشند در بقاء وجود هم محتاجند و در هیچ وقتی از اوقات و در هیچ حالاتی از حالات از افاضه مبدأ اول بی‌نیاز نیستند هر چند اسم اله هم مفید این معناست به جهت احتیاج افعال به سوی او و لکن نه از جهت الهیت زیرا که اله از جهت الهیت مستحق عبادت است و اما مربوب به قیاس به مستحق عبادت معقول نیست. پس خلق ناچار است که برای او خالق و ربی و مؤثری باشد و لکن محتاج نیست به معبود از جهت معبودیت.

و به علاوه اشاره به نکته لطیف دیگری است و آن این است که: چون استعاده در لغت عبارت است از التجاء و پناه بردن به غیر خود، پس التجاء به غیر دلالت می‌کند به اینکه عدم حصول کمال، مرجعش به قابل است نه فاعل و دیگر آن که در مبدأ اول بخل نیست هر چه که هست از طرف مستعید^(۱) است نه مستعاذ^(۲). پس اگر مستعید متوجه مبدأ گردد ماده او مستعد و قابل باشد و منعی از طرف مفیض نیست به قول معروف: گر گدا کاهل بود تقصیر صاحب خانه چیست، هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ما است.^(۳) کلام معجز بیان حضرت نبوی که فرمود: «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ مِنْ رَحْمَتِهِ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا» [در طول زندگی شما نسیم‌هایی از رحمت پروردگارتان می‌وزد. هان! خود را در معرض آنها قرار دهید.]^(۴) اشاره به این مسأله است که نفحات الطاف الهی همیشه و دائم است و اگر

(۱) پناه برنده.]

(۲) پناه برده شده.]

(۳) به تعبیر زیبای حافظ:

هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام ماست ورنه تشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست.

(دیوان، ص ۱۲۶، غزل ۷۱)

(۴) متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۹۹۱، ح ۲۱۳۲۴. ادامه ابن حدیث به نقل از کنز العمال این است: تَلَعَلَّ أَنْ يَصِيْبَكُمْ نَفْعَةٌ مِنْهَا، فَلَا تَشْفَوْنَ بَعْدَهَا أَبَدًا چه بسا نسیمی از این رحمت پروردگار شما را فراگیرد، و در نتیجه برای همیشه، شقاوت از شما دور شود.

مولوی نیز با اشاره به این حدیث شریف نبوی ﷺ چنین سروده است:

خللی هست از طرف قابل است، پس اگر کسی نتواند به چشمه خورشید نظر کند
تقصیر خورشید نیست بلکه نقصان از طرف اوست. (۱)

قوله تعالی: «وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ» [و از شر تاریکی چون فراگیرد. (۲)]
پناه‌برنده به خدا از شرور که لازمه اشیاء صاحب مواد است و واقعند در ناحیه قدر،
آن نفوس جزئی است که برای انسان جزئی است. و در واقع بزرگترین چیزی از
جهت تأثیر در ضرر رسانیدن به جوهر نفس ناطقه انسان همانا اشیاء داخلی اوست
که مستور و پوشیده شده‌اند در جلد و پوست بدن او. همین اشیاء داخلی است که
از جهتی آلت و خادمند و از جهتی وبال و گَل بر او هستند و آنها قوای حیوانی
و قوای نباتی است. قوای حیوانی است که ظلمت و تاریکی واقعی است زیرا گفتیم:
ماده است که منبع شرور و ظلمت و عدم است و الا جوهر شریف نفس ناطقه که
مستفاد از رب است در اصل خلقت، خالی از کدورت است و بر حسب جوهر
اصلی پاکیزه و منزّه است از کدورات و علائق ماده و قابل است برای جمیع صور
حقایق، و این لطافت و انوار، پیوسته با او هست و از او زایل نمی‌گردد مگر به

اندر این ایام می‌آرد سبق
در رساید این چنین نفعات را
هر که را که خواست جان بخشید و رفت
تا از این هم و انمانی خواجه نباش

گفت پیغمبر که نفعات‌های حق
گوش و هوش دارید این اوقات را
نفعه آمد مر شما را دید و رفت
نفعه دیگر رسید آگاه باش

(مثنوی معنوی، دفتر اول: بیت‌های ۱۹۵۱ تا ۱۹۵۴)

(۱) و باز به تعبیر حافظ:

که در آن آینه صاحب‌نظران حیرانند
(دیوان، ص ۱۹۱، غزل ۱۹۲)
هر دیده جای جلوه آن ماهواره نیست
(دیوان، ص ۱۲۸، غزل ۷۲)
بر رُخ او نظر از آینه‌ی پاک انداز
(دیوان، ص ۲۲۸، غزل ۲۶۴)

وصل خورشید به شب پره اعمی نرسد
او را به چشم پاک توان دید چون هلال
چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است

(۲) فلق ۱۱۳ / ۳.

واسطه آن هیأتی که در او از قوای حیوانی، از وهم و خیال و غضب و شهوت مرتسم می شوند. پس معلوم شد که جوهر نفس ناطقه انسانی در بدو خلقت، خالی است از کدورات ظلمانی و آنچه که کدورت و تیرگی عارض او گشته بالعرض است نه آنکه ذاتی او باشد. لذا عقب در آورد چیزی را که دلالت کردن او به شر خاص است نسبت به آن امر عامی که در ابتدا ذکر فرمود از قبیل ذکر خاص بعد عام؛ نظر به اینکه برای این خاص یک نحو مزیت است نسبت به آن امر عام از این جهت ذکر او را به تأخیر انداخت تا بیشتر رسوخ در نفس نماید و بداند که این بزرگترین رذایل است که واجب است اجتناب و احتراز از او و عدم مخالطت با او.

قوله تعالی: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [و از شر دمندهگان افسون درگرهها.]^(۱) اشاره است به قوه نباتی به جهت آن که قوه نباتی است که موکل است به تدبیر بدن از جهت نشو و نمو آن. و بدن هم یک عقده ای است که پدید آمده از بستگی و پیوستگی میان عناصر چهارگانه مختلف که پیوسته متنازعند با یکدیگر و متداعی می باشند برای انفکاک و جدایی از هم و لکن به واسطه آن شدت انفعال بعضی از بعض دیگر مدتی به حال ترکیب باقی است و بدن است برای حیوان و انسان. نفثات در او همان قوای نباتی است زیرا که نفث، سبب ازدیاد جوهر شیء است از جمیع جهات او که طول و عرض و ثخن آن باشد. و قوای نباتی هم تأثیر می کند در ازدیاد جسم از جهات مذکوره در فوق. این مسأله محسوس است، و در صناعات ظاهری هم مشاهده شده است که اگر صانعی بخواهد چیزی را بر طول آن بیفزاید قهراً از عرض آن کاسته می گردد مثلاً آهنگر اگر بخواهد بر طول قطعه آهنی بیفزاید ناچار باید از عرض آن بکاهد و یا آنکه قطعه آهن دیگری به آن ضمیمه کند تا منظورش حاصل گردد.

و اما قوای نباتی چنین نیست زیرا که این قوای نباتی می رسانند اجزاء غذا را به

[۱] فلق ۱۱۳/۴.

باطن اجسام علی السویه و مشابه می‌کنند آنها را به اجزاء جسم و زیاد می‌کنند. جوهر اعضاء را از جهات سه‌گانه. پس شبیه‌ترین چیزی به تأثیر قوای نباتی در ابدان انسانی همان نفث است به جهت آن که نفث یعنی دمیدن در چیزی که سبب می‌شود و باعث می‌گردد ازدیاد آن چیز را بر حسب مقدار از جمیع جهات سه‌گانه. پس «نفاثات فی العقد» همان قوای نباتی است و چون علاقه میان نفس انسانی و قوای نباتی به توسط قوای حیوانی است لهذا مقدم داشت ذکر قوای حیوانی را بر ذکر قوای نباتی.

حاصل و نتیجه آنکه چیزی که از این تألیف قوی در جوهر نفس پدید آمده است همانا استحکام علاقه نفس است به بدن و امتناع نمودن نفس از غذای موافق به خود که آن احاطه به ملکوت اعلا و انتقاش به نقوش باقیات است.

قوله تعالی: «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» [و از شرّ حسود، آنگاه که حسد ورزد.]^(۱)

مقصود از این آیه شریفه اشاره به آن نزاعی است که واقع است میان نفس و بدن و قوای او چون اول به طور اجمال بیان فرمود به آن شروری که لازم می‌آید از اجسام ذوات تقدیر، پس از آن به تفصیل بیان فرمود و ابتدا کرد به آن شروری که لازمه قوای حیوانی است؛ پس از آن به آن شروری که از قوای نباتی پدید می‌آید. سپس از بدن به توسط این دو قوه. اکنون میان نفس و بدن نزاع دیگری است که آن نزاع میان آدم و ابلیس است^(۲) که درد بی‌درمان و مصیبت بزرگ اینجاست. این است که در

(۱) فلن / ۱۱۳ / ۵

(۲) مولوی در مقام بیان این نزاع می‌گوید:

جان گشاید سوی بالا بالها

جان ز هجر غرش اندر فناقهای

در زده تن در زمین چنگالها

تن ز عشق خار بُن چون ناقهای

(مثنوی معنوی، دفتر چهارم، بیت‌های ۱۵۴۵ و ۱۵۴۶)

این مورد هم امر به استعاذه فرموده.

حاصل آنکه این سوره مبارکه دلالت می‌کند و می‌رساند کیفیت دخول شر را در قضاء الهی، بالعرض نه بالذات، و می‌رساند که منبع شرور برای نفس انسان آن قوای حیوانی و نباتی اوست و آن علقه نفس به بدن و به آن قواست. در صورتی که این قوا و بال و کل بر او باشند حالش چنین است که گفتیم. و لکن چه قدر نیکوست حال نفس اگر از این قوا اعراض نماید و چه قدر بزرگ است لذت نفس اگر ترک علاقه کند و در جمیع حالات متوجه عالم مجرد گردد - رزقنا الله و ایاکم آمین یا رب العالمین الحمد لله علی ختامه و صلی الله علی محمد و آله -.

میل تن در کسب و اسباب علف
میل تن در بیاغ و ریغ است و گروم
ز آن بسود که اصل او آمد از آن
زانکه جان لامکان اصل وی است

میل جان اندر ترقی و شرف
میل جان در حکمت است و در علوم
میل تن در سبزه و آب روان
میل جان اندر حیات و در خی است

(همان، دفتر سوم، بیت‌های ۴۴۳۶ تا ۴۴۳۹)

تفسیر سورہ ناس



ترجمہ
ضیاء الدین دہلوی



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله عزَّوجلَّ: ﴿قُلْ أَهْوِذْ بِرَبِّ النَّاسِ ○ مَلِكِ النَّاسِ ○ إِلَهِ النَّاسِ﴾ [بگو: «پناه می‌برم به پروردگار مردم ○ پادشاه مردم ○ معبود مردم»].^(۱)

ما در تفسیر سوره «قُلْ أَهْوِذْ بِرَبِّ الْفَلَقِ» معنای ربوبیت را بر وجه تفصیل بیان کردیم که ربوبیت عبارت از تربیت است و تربیت اشاره است از تسویه مزاج انسانی برای پذیرفتن روح انسانی زیرا که موجود شدن انسان منوط به آن است که بدنش مستعد و مهیا گردد برای قبول آن و این استعداد وقتی حاصل می‌شود که آن ترتیب لطیف و آن تمزیج شریف که عقول از فهم آن عاجز و قاصر است پدید آید.^(۲) کلام الهی که می‌فرماید: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ [پس وقتی او را استوار بپرداختم و در آن از روح خود دمیدم. حجر / ۱۵ / ۲۹] اشاره به همین ترتیب و تمزیج است. پس اولین درجات تربیت، تسویه مزاج است، پس از آن، تربیت به قهر و غلبه است که افاضه نفس ناطقه است به او و قرار دادن اعضای بدن است با آنچه که در آنها به ودیعه نهاده می‌شود از قبیل قوای حسیه و خیالیه و وهمیه و فکر و ذکر و سمع و بصر و ذوق و شَمّ و قوه لامسه و شهویه و غضبیه و قوای محرکه عقلانی و همچنین قوای نباتیه از: غذایه و شعب آن که عبارت است از ماسکه و جاذبه و هاضمه و دافعه و منمیه و مولده و بالاخره تمام قوای حیوانی و نباتی با

(۱) الناس / ۱۱۴ / ۱، ۲، ۳.

(۲) نگاه شود به: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۲، صص ۲۸۶ تا ۲۸۹ (نمط دوم)

اختلاف احوال و تباین متعلقات آنها و شعب، مأخوذ از آنها که کلیه مقهورند در تحت تدبیر نفس ناطقه شریفه کامله روحانی.

بعد از اینکه تسویه مزاج حاصل شد و تدبیر بدن به نفس واگذار گردید و آن را مقهور نفس گردانید فرمود ﴿مَلِكِ النَّاسِ﴾ مالکیت مطلقه حق از همین تفویض تدبیر بدن به نفس ثابت می‌گردد، زیرا تا کسی مالک چیزی نباشد نمی‌تواند مالکیت چیزی را به غیر واگذار کند و او را مسلط بر آن نماید. پس از اینکه نفس ناطقه مستقر گردید نظر به آن جوهر ذاتی و فطرت جبلتی اصلی خود همیشه مایل و مشتاق است به رسیدن به مبادی عالی و اتصال پیدا کردن به عقول مفارقه و معتکف شدن بر بساط الهی و ملازمت آن تا به واسطه مشاهده آنها ابتهاج دائمی برای او حاصل گردد و متشبه به ملکوت اعلا شود زیرا که این شوق در جبلت انسان و غریزه او ثابت و برقرار است، که ترغیب و تحریض می‌کند او را به این که همیشه متضرع و خاشع باشد نسبت به آن مبادی برای افاضه فیض از جانب آنها یا به واسطه حرکات عقلی اگر رسیده باشد به مقام عقل بالملکه^(۱) و یا به توسط استعانت جستن به قوای باطنیه تا به توسط آنان مستعد گردد برای قبول فیض. و تمام این تضرعات و استعانت‌ها به منزله عبادت است برای آن مبادی. پس نفس در این درجه متعبد است و آن مبادی مفارقه معبود او هستند و آن معبود سطلق است. و برای آن مبادی، اسامی مختلف است نسبت به او و بر حسب وقت. اسم اول بر حسب تکون مزاج، «رب» است اسم دوم بر حسب فیض نفس از او «ملک» است و اسم سوم بر حسب شوق نفس به سوی او «اله» است. تا اینجا منتهی می‌گردد اقسام تعلقات نفس به آن مبادی و چون در سوره اول بیان فرمود کیفیت پناه بردن به مبدأ وجود که شکافنده ظلمت و عدم است به نور وجود و بیان فرمود چگونگی دخول شر در عالم قدر را اکنون در این سوره بیان فرموده است کیفیت استعاده به

(۱) تبیین «عقل بالملکه» به همراه توضیح عقول دیگر در پانوش ص ۱۸۴ آمده است. مراجعه شود.

مبدأ قریب را که بخشاینده صور است و همچنین بیان فرموده‌اند درجات آن را همان طوری که گفتیم.

قوله تعالی: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ [از شرّ وسوسه‌گر نهانی^(۱)]

آن قوه‌ای که مبدأ وسوسه است و منشأ این عمل است همانا قوه متخیله است هرگاه مطیع و متقاد نفس حیوانی گردد و چون وجه حرکت او مخالف است با وجه حرکت نفس ناطقه که متوجه است به عالم ملکوت اعلا و مبادی مفارقات تامه، از این جهت خناس است که می‌کشانند نفس را به طرف عالم ماده و علائق ماده، یعنی حرکت می‌دهد او را بر خلاف سیر خود و منصرف می‌سازد نفس را از توجه به عالم بالا^(۲).

قوله تعالی: ﴿الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ [آن کس که در سینه‌های مردم وسوسه می‌کند]^(۳)

مقصود از این آیه شریفه آن است که آن قوه متخیله که از او تعبیر به خناس شد وسوسه می‌کند در سینه‌های مردم که نخستین مطیه و مکان است برای نفس ناطقه، به جهت آن که در جای خود ثابت شده است که نفس، اول تعلق به قلب می‌گیرد

(۱) ناس / ۱۱۴ / ۴.

(۲) مولوی در مقام هشدار به خناس وسوسه‌گر در نهاد آدمی می‌گوید:

دشمنی داری چنین در سر خویش	مانع عقل است و خصم جان و کیش
یک نفس حمله کند چون سوسمار	پس به سوراخی گریزد در فرار
در دل از سوراخها دارد کنون	سر ز هر سوراخ می‌آرد برون
نام پنهان گشتن دیو از نفوس	و اندر آن سوراخ رفتن شد خنوس
که خنومش چون خنوس قنقد است	چون سر قنقد و را آمد شد است
که خدا آن دیو را خناس خواند	کاو سر آن خار پشتک را بماند
می‌نهان گردد سر آن خارپشت	دم به دم از بسیم صیاد درشت
تا چو فرصت یافت سر آرد برون	زین چنین مکاری شود مارش زیون

(مثنوی معنوی، دفتر سوم، بیت‌های ۴۰۵۵ تا ۴۰۶۲)

(۳) ناس / ۱۱۴ / ۵.

پس از آن به واسطه قلب است که به سایر اعضا سرایت می کند پس تأثیر وسوسه،
اولاً در قلب واقع می شود پس از آن به سایر اعضا سرایت می کند لهذا فرمود:
یوسوس فی صدور الناس.

قوله: ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ [از جنّ و از انس^(۱)] چون جنّ بر حسب لغت به
معنای استتار و پوشیده است و انس به معنای استیناس است خداوند تعالی از
قوای باطنی تعبیر به جن فرموده و از حواس ظاهری به ناس^(۲).

(۱) ناس / ۱۱۴ / ۶

۲. ترجمه تفسیر معوده دوم هم تمام شد به تاریخ ۱۴ برج اسفند ۱۳۲۱ مطابق با ۲۶ ماه صفر المظفر ۱۳۶۲ الحمد
لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. الأقل الجانی الفانی ضیاء الدین اندری عنی عنه.

در سبب استجابت

دعا و کیفیت

و تأثیر زیارت



ترجمہ

ضیاء الدین دہلی



بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

چون جناب شیخ ابوسعید بن ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ ^(۱) که از بزرگان عرفای زمان حضرت شیخ الرئيس رحمۃ اللہ علیہ بوده کیفیت استجاب دعا و چگونگی زیارت و حقیقت و تأثیر آن را از شیخ سؤال نموده، و جناب شیخ هم جواب ابوسعید را به طریق موجز بیان فرموده، نگارنده آن را برای کسب فیض و ذخیره روز جزا ترجمه کرده و ضمیمه رسائل قرار داده و تقدیم خوانندگان محترم نموده است - رزقنا الله و ایاکم خیر الدنیا و الآخرة بمحمد و آله الطاهرين - .

باسمک اللهم وبحمدک

سؤال شیخ ابوسعید رحمۃ اللہ علیہ

می نویسد: سلام و برکات و تحیات پروردگار بر تو باد ای افضل متأخرین، و طولانی بگرداند خدای تعالی عمر تو را و زیاد فرماید در خیرات خود لذت و بهره تو را و اضافه نماید بر تو حکمت خود را و روزی کند بر تو مجاورت خود را و محفوظ بدارد ما و شما را از خلل و لغزش و خطا، و اوست بخشنده عقل و افاضه کننده عدل. و درود و تحیت بر پیغمبر گرامی او محمد مصطفی - صلی الله علیه و بر آل طیبین و طاهرینش - اما بعد سؤال می کنم از مولا و رئیس خودم از سبب استجاب دعا و کیفیت زیارت و تأثیر آن در ابدان و نفوس، برای آن که یادآوری باشد نزد من. و رأی مولانا، شیخ اعلا و اصوب است.

(۱) ابو سعید فضل الله ابن ابوالخیر، (۳۵۷ - ۴۲۰ هـ. ق) عارف و شاعر ایرانی در میهنه از قراء خاوران (نابحیه ای بین ابورد و سرخس) به دنیا آمد، و در همانجا وفات یافت. وی در علوم تفسیر، حدیث، فقه و تصوف تبحر داشت. اهل ریاضت بود و کرامات بسیار به او نسبت داده اند و کلمات و رباعیاتی عارفانه دارد.

(غلامحسین مصاحب، دایرة المعارف، ج ۱، ص ۳۰)

جواب شیخ ابوعلی

می فرماید: پس از حمد و ستایش پروردگار و درود بر نبی مختار صلی الله علیه و آله سؤال نمودی از کیفیت زیارت و حقیقت دعا و تأثیر آن در نفوس و ابدان؛ بدان که برای توضیح این مسأله مقدماتی است که شایسته و سزاوار است فهم آن مقدمات، تا پس از علم به آنها آن نتیجه مقصوده بهتر به دست آید و مطلب خوبتر منکشف گردد. از جمله آن مقدمات معرفت و شناسایی مبدأ و علت اولی است که به لسان حکما تعبیر به واجب الوجود شده است که مقصود، آن موجودی است که وجودش لذاته و من ذاته است و از غیر نیست هر چه که وجودش از غیر شد آن ممکن الوجود است. پس واجب الوجود است که منبع افاضه وجود است بر سایر موجودات ممکنه. و پس از معرفت واجب باید بشناسی جواهر هشت گانه مفارقه از مراد را که عبارت است از: ملائکه مقربون که موسومند نزد حکما به عقول فعاله؛ پس از شناسایی عقول لازم است بشناسی نفوس سماوی را که متصلند به مواد و اجرام سماوی، سپس ارکان چهارگانه و امتزاجات آنها را که به واسطه این مزج و امتزاج پدید می آید آثار علوی و معادن و نبات و حیوان تا برسد به انسان که اشرف موجودات عالم کون و فساد است، و اشرفیت آن به واسطه حدوث نفس ناطقه اوست که از عالم مجردات می باشد، و نمی رسد به اقصی مراتب کمال خود تا زمانی که مشابه و مضاهمی گردد به جواهر ثابته و عقول مفارقه. برای فهم این مطلب مباحث طولانی است که این رساله تحمل شرح و بسط آن را ندارد لهذا رجوع می کنم به اصل مقصود و می گویم که: مبدأ اول، مؤثر است در جمیع موجودات و احاطه دارد علم او به کلیه آنها به طوری که هیچ جزئی از حیطة علم حق تعالی خارج نیست اعم از آنکه موجودات سماوی باشد و یا ارضی.

و لکن بر حسب ترتیب، واجب الوجود، اول و هله تأثیر می کند و افاضه فیض می نماید به عقول و از عقول می رسد به نفوس فلکی و نفوس فلکی مؤثرند در اجرام که حرکت می دهند آنها را به حرکت دوزی دائمی اختیاری برای تشبه به عقول مفارقه و اشتیاق به آنها برای استکمال خود. پس از آن اجرام سماوی تأثیر می کنند در این عالم مادی که واقع شده است در تحت فلک قمر؛ و عقل مختص به

فلک قمر هم مفیض انوار است برای هدایت انسان به جهت طلب کردن معقولات، از قبیل افاضه نور شمس بر موجودات جسمانی، و به واسطه آن تناسبی که واقع است میان نفوس سماوی و ارضی در اصل جوهریت ذات و دراکیت آن. و به واسطه آن تشابه و تمثالی که برقرار است میان عالم کبیر با عالم صغیر، شناخته می شود باری تعالی. کلام معجز بیان شارع مقدس ناظر به این مسأله است که فرمود: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» [هر که خود را شناخت، خدا را شناخته است. (۱)]

این است آن نظام سلسله موجودات که از واجب تعالی شروع می گردد و تأثیر می کنند بعضی در بعض دیگر، و لکن همان طوری که ابتدا از او تعالی شروع می شود بازگشت کلیه موجودات هم به سوی اوست: ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ [هَش دَار که همه کارها به خدا باز می گردد. (۲)] ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [همانا که ما از خداییم و به سوی او باز می گردیم (۳)].

اکنون که این مقدمات معلوم گردید بدان که: نفوس بشری متفاوت می باشند در علم و کمال و شرف، یا بر حسب فطرت اولیه و یا بر طریق اکتساب به آن عقول مفارقه اعم از آن که آن نفوس نبی باشند و یا غیر نبی، هر چند پست ترند از جهت شرافت و علم از آن عقول زیرا که آنها علت می باشند و این نفوس معلول و مسلم است که مرتبه معلول پست تر است از علت و این نفوس متکلمه مفارقه باقی هستند در آن عالم با آن عقول، ابد الابدین، و مؤثرند در این عالم از قبیل تأثیر نفوس سماوی نسبت به مادون خود.

حال غرض از دعا و زیارت آن است که این نفوس زائرین که هنوز متصلند به ابدان خود و غیر مفارقت از عالم مادی، استمداد می جویند از آن نفوس مفارقه، یا برای جلب خیرات و یا برای دفع مضرات. مسلم است که آن نفوس مزوره به واسطه تشابه و تناسبشان با عقول مفارقه و مجاورت و مخالطتشان با آنها، مؤثرند در این عالم از قبیل تأثیر نمودن سماوی نسبت به مادون خود. و آن تأثیراتی که حاصل

(۱) الف. بحار الانوار. ج ۲، ص ۳۲، ب. سید نعمت الله جزایری، نور البصائر، ج ۲، ص ۴۰۲. حدیث

(۲) شوری / ۴۲ / ۵۳

نبوی ﷺ

(۳) بقره / ۲ / ۱۵۶

می‌گردد از مزورین برای زائرین در قسم است: یا جسمانی است و یا روحانی. اما جسمانی مثل تأثیر کردن آنها نسبت به ابدان زائرین از قبیل تأثیر مزاج معتدل است در ابدان که باعث ایجاد روح است در تجاوزیف دماغ که آلت است برای نفس ناطقه. این استمداد حاصل می‌شود به نیکوترین وجهی به خصوص اگر اضافه شود به او قوت نفس ناطقه زائر یعنی تا یک درجه تشابه و تناسبی میان زائر و مزور برقرار باشد.

و به علاوه، زمان و مکان هم در استجابت دعا و استمداد از آن نفوس مفارقه مداخلیت تامه دارد زیرا آن جمعیت خاطری که برای شخص زائر در مکان شریف حاصل می‌گردد در غیر آن حاصل نمی‌شود، به خصوص در مکه معظمه و بیت الله الحرام که تمام نفوس متوجهند به سوی حق و مستعدند برای رحمت الهی، که این هم یکی از آن حکم عجیبه است برای خلاصی نفوس از عذاب ادنی دوز عذاب الاکبر.

و اما تأثیر نفسانی و روحانی آن، اعراض کردن از متاع دنیوی و دوری جستن از لذات و شواغل و علائق به آن و انصراف قوه فکریه به سوی عالم جبروت و صقع لاهوت و منور نمودن باطن به نور خدای تعالی برای انکشاف نفس ناطقه از هموم و غموم متصل به او و خلاصی آن از نوائب و کدورات این عالم فانی و زائل می‌باشد. فهدانا الله وإیّاك إلی تخلص النفس من شوائب هذا العالم المعرض للزوال. إنه لما یرید قدیر خبیر - (۱).

۱. الحمد لله رب العالمین تمام شد ترجمه این رساله شریفه به قلم ناتوان این فقیر حقیر ضیاء الدین درّی به تاریخ ۲۸ ماه صفر ۱۳۶۲ مطابق با ۱۶ برج اسفند ۱۳۲۱، رباعی لمترجم:

هرکه دیدی که تارک هوس است	یا که عالم به نزد او چو غش است
بودن جان او به قالب تن	همچو مرغ گرفته در قفس است
آنکه دیدی که تابع هوس است	یا که مایل به شهد چون مگس است
او گریزان بود ز طاعت حق	همچو دزدی که خائف از عس است

تحریریں و ترغیب بروعا

ترجمہ
ضیاء الدین دہلی

بسم الله الرحمن الرحيم

چون کلام شیخ رحمه الله به راهنمایی به سوی سعادت منتهی گردید و آن طوری که از شخص حکیم شایسته است آن را بیان فرمود، اکنون اولی آن است که برای ازدیاد و روشن نمودن قلوب طالبین و تتمیم سخنان پیشین، رساله دیگر او را که تحریض و ترغیب بردعا است برای راهنمایی واصلین به حق ترجمه نموده تا نفعش تام و ثمره اش عام گردد و بالله استعین.

بسم الله الرحمن الرحيم

می فرماید: هر آنکس بخواهد خود را در عداد اولیا به شمار آورد و از جمله واصلین به حق گردد باید قد مردانگی را علم نماید و دامن همت بر کمر زند و خود را به اسماء حق تعالی مسلح و مجهز کند تا به واسطه نام نامی و اسم گرامی او - تعالی - قادر بر قلع هواجس و قمع و ساوس نفسانی و خیالات شیطانی گردد و قلب خود را به اوراد و اذکار روشن نماید و از خواب غفلت بیدار کند باید ابتدا غلبه دهد تفکر نمودن در آلاء و نعماء حق را بر اذکار و اوراد؛ زیرا که گفتن اذکار فقط، غالباً از عادات و اخلاق مردمان دروغگو و کم مایه است^(۱). و زمانی هم مسلط گرداند ذکر

(۱) می نویسند: یک نفر از اشخاص متدلس، خود را به لباس زهد درآورده و ظاهر جانش را همچون مقدسین نهر و ان، آراسته و پیراسته نموده و مایل بود که همیشه اوقات زبانش از ذکر خالی نباشد، و اما کلماتی باشد که بیشتر حروف آن شفوی باشد تا بتواند زهدش را در انظار عوام جلوه دهد. پس از تفحص و تجسس فراوان ابن آیه شریفه

را بر فکر به جهت از میان بردن آن خیالات وارده در قلب را. مرتبه سوم که برتر از مراتب مذکوره است آن است که از این هر دو مرتبه اعراض کند و تبری جوید و به واسطه توبه و انابه متوجه پروردگار عالمیان گردد، این مراتب مذکوره را خدای تعالی در این آیه شریفه بیان فرموده: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا^(۱) فَبِمَا لَنَهَدِيَنَّهُمْ شُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [کسانی که در راه ما کوشیده‌اند، به یقین راههای خود را بر آنان می‌نماییم. و در حقیقت، خدا با نیکوکاران است.]^(۲) بلی شخص سالک به سوی حق باید این نکته را متذکر شود که فقط خواندن اذکار و اوراد باعث نجات و رسیدن به درجات او نخواهد شد و او را از علائق مادی و امور دنیوی خلاص نمی‌کند. او باید بداند که تا آن که نفس اماره را زمان و مهار نکند و حواس ظاهره و باطنه را از

که بیشتر حروف آن از لب ادا می‌شود انتخاب نمود که می‌فرماید: اَتَمُّ مَعَكَ. کلام شیخ که می‌فرماید: خواندن اذکار فقط، غالباً از عادات و اخلاق مردمان دروغگو و کم مایه است، اشاره به این قسم از مردم است که مقصودشان زهدفروشی و خودنمایی است در انظار عوام.

۱. این آیه شریفه در آخر سوره عنکبوت است می‌فرماید: آن کسانی که جهاد کرده‌اند در راه ما هدایت می‌کنیم ما آنها را به راه راست و خدا هم با نیکوکاران است. چون جهاد بر دو قسم است یکی جهاد با کفار دیگری جهاد با نفس که حضرت نبوی ﷺ آن را جهاد اکبر نامیده. مقصود در اینجا جهاد با نفس است می‌فرماید: کسانی که جهاد کنند با نفس خود هنگام سلوک به سوی خدای تعالی به واسطه صبر کردن بر شدائد و مراقبت نمودن در عبادات و استقامت کردن هر آینه می‌نمایانیم به آنها راه وصول به سوی ذات را و آن راه عبارت است از متصف شدن به صفات الهی و متخلق شدن به اخلاق او. تعالی... وقتی که به این مقام رسید صادق است که بگوییم اکنون مصداق ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ واقع گردید. محسن به آن کسی گفته می‌شود که به مشاهده عبادت می‌کند خدای تعالی را همچنان که امیر مؤمنان علی علیه السلام فرمود: «لَمْ أَغْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» و لکن دیدن او نه به چشم ظاهر است بلکه به دیده بصیرت است^۳ همچنان که پیشتر اشاره کردیم که خدای تعالی دیده نمی‌شود و کلام مشبه و اشاعره را باطل نمودیم.

هذا آخر ما أردت أن أكتب. الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً. الأحقر الفاني ضياء الدين دري عفی عنه به تاریخ دوم آذر ماه ۱۳۱۹.

۵ همان گونه که در خطبه ۱۷۹ نهج البلاغه می‌خوانیم که: دَغَبَ بِمَانِي از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّنَا يا امير المؤمنين؟ «آیا پروردگارت را دیدی ای امیرالمؤمنین؟» حضرت در پاسخ فرمود: أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ پس آیا من کسی را می‌پرستم که ندیده‌ام؟ «[دغلب] پرسید: وَ كَيْفَ نَرَاهُ؟» و چگونه او را می‌بینی؟ فرمود: لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَ لَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ «چشمها هرگز او را آشکارا نمی‌بیند، اما قلبها با نیروی حقیقت ایمان وی را درک می‌کند.»

شهرات و رفتار زشت، محفوظ ندارد و از هوا جس نفسانی و خیالات شیطانی پرهیز لازم نشمرد و باطن خود را مصفا و مزین ننماید و از غیر حق دوری نجوید و قلب خویش را از خار و خاشاک معاصی تطهیر و پاکیزه نکند، مهبط انوار الهی و فیوضات نامتناهی حق واقع نمی‌گردد. هرگاه جامع این شرایط شد و مقام تخلیه از رذایل برای او دست داد آن وقت اذکار و اوراد منفعت می‌دهد و در قلب او ریشه می‌دواند، و از عالم غیب به او مدد می‌رسد، و فائز می‌شود به قول خدای تعالی که فرمود: ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾. پس از این که سالک الی الله به این مقام رسید و دارای این مرتبه گردید و از رعایت و نصرت اسماء حق به مقام ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ فائز شد داخل می‌شود در حرز و حراست حضرت حق جَلَّتْ عَظَمَتُهُ.

اکنون معلوم شد که هر یک از اعضای بدن را جهادی است که باید به وظیفه خود عمل نماید و برای رسیدن به مقام مطلوب کوشش کند. مجاهدت زبان به گفتن اذکار است که نخستین مرتبه سالک است و مجاهدت قلب، مراقبت نمودن در ذکر و التفات به معانی آن. پس از این که مستغرق در اوراد و اذکار شد و قلبش به انوار الهی روشن گردید آن وقت است که دارای مرتبه مشاهده می‌شود و حقایق موجودات را به چشم بصیرت می‌بیند و زبانش به کلام «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ فَاَزْدَدْتُ يَقِينًا» [اگر پرده‌ها کنار برود چیزی بر یقین من افزوده نمی‌شود.]^(۱) گویا می‌گردد.

وَفَقَّنَا اللَّهُ تَعَالَى لِكُلِّ ذَلِكَ بِمَنْهٍ وَكَرَمِهِ وَجُودِهِ وَ سَعَةِ رَحْمَتِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَاتُهُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَ أَصْحَابِهِ الطَّاهِرِينَ.
ضیاء الدین درّی، عَفِيَ عَنْهُ.

[۱] آمدی. غرر الحکم و درر الکلم، ج ۵، ص ۱۰۸.]

در ستر قذر



ترجمہ

ضیاء الدین دہلی



بسم الله الرحمن الرحيم

چون شخصی از شیخ رحمته الله علیه، معنی این کلام صوفیه که گفته‌اند: «مَنْ عَرَفَ سِرَّ الْقَدَرِ»^(۱) فَقَدْ أَخَذَهُ»^(۲) سؤال نموده، حضرت شیخ هم در جواب فرمودند: گرچه این مسأله خالی از اشکال نیست و اگر بخواهی که بنویسم ناچار باید به طور رمز باشد؛ زیرا که

(۱) چون دو واژه «قضا» و «قدر» معمولاً با هم استعمال می‌شوند و بین این دو نیز ارتباط وجود دارد، معنای هر دو را در اینجا بازگو می‌کنیم:

«قضا عبارت است از وجود جمعی ممکنات در علم الهی، و قدر عبارت است از وجود پراکنده ممکنات در اعیان خارجی بعد از تحقق شرایط آنها» (تعریفات، جرجانی). معنی این سخن این است که: قضا عبارت است از حکم کلی در احوال اعیان موجودات از ازل تا ابد؛ مثل حکم به این که: هر نفسی چشیده مرگ است. و قدر، عبارت است از تفصیل این حکم توسط تعیین اسباب و تخصیص ایجاد اعیان، به دقت در زمان‌ها بر حسب قابلیت و استعداد متناسب با وقوع آنها؛ و مشروط کردن هر یک از حالات موجودات به زمانی معین و علتی مخصوص. مثل حکم به مرگ زید در فلان روز به علت فلان بیماری (کلیات ابوالبقاء) به این جهت شاعره گویند: قضای الهی عبارت است از اراده ازلی او که به اشیاء چنانکه هستند، به طوری پایان، تعلق می‌گیرد. و قدر او عبارت است از: ایجاد اشیاء، به قدر معین و مخصوص در ذات و احوال موجودات. (دکتر جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ص ۵۱۳)

همچنین در کتاب «دایرة المعارف فارسی» درباره تبیین این دو واژه آمده است:

«... اگر آتش در تماس با پنبه، مثلاً، آن را سوزانید، به موجب قضای الهی است؛ اما اگر آتش، چیزی را که باید بسوزاند، نسوزانید (مانند آنکه حضرت ابراهیم را نسوزانید) به موجب قدر و تقدیر اوست...»

به موجب تعریفی دیگر... چون قضا حکم اصلی و ازلی خداست، به عقیده معتزله، باید خیر و نیکی باشد، زیرا خداوند، به عقیده ایشان، اراده‌اش به شر و بدی تعلق نمی‌گیرد. اما قدر می‌تواند منشأ شر و ضرر باشد، زیرا درباره جزئیات و اشخاص است. خداوند آتش را به قضای ازلی خود برای نفع مردم و برآوردن حاجات ایشان آفریده است؛ پس خیر است. اما اگر در جریان عمل، و در طی زمان و مکان، خرمن کسی آتش گرفت و تولید شر و ضرر کرد، به تقدیر و قدر الهی بوده است. (دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین معصاحب، ج ۲، بخش اول، ص ۲۰۵۷)

درباره معنای قضا و قدر، همچنین نگاه شود به: ابن سینا، النجاة، ص ۷۰۶.]

(۲) یعنی کسی که شناخت اسرار قدر را گمراه شد.

نمی‌توان آن را به همه کس تعلیم داد، باید از کسانی که استعداد فهم آن را ندارند دریغ داشت، به مفاد کلام معجز بیان حضرت خاتم الانبیاء ﷺ که فرمودند: «الْقَدْرُ سِرُّ اللَّهِ وَلَا تُظْهِرُوا سِرَّ اللَّهِ»^(۱) و همچنین فرمایش مولای متقیان علی علیه السلام که در جواب سائل فرمودند: «الْقَدْرُ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُهُ»^(۲) باز راوی سؤال کرد: حضرت فرمود: «إِنَّهُ طَرِيقٌ وَعَرٌّ فَلَا تَسْلُكُهُ»^(۳) باز سؤال کننده تکرار سؤال نموده: فرمود: «إِنَّهُ صَعُودٌ عَسِرٌ فَلَا تَتَكَلَّفُهُ»^(۴) پس از آن شیخ می‌فرماید: بدان که سر قدر مبتنی بر سه

(۱) «قدر، سری است از اسرار الهی» ظاهر نساژید شما سر خدا را.

(۲) تا آنجا که جستجو شد، این حدیث شریف از حضرت علی علیه السلام می‌باشد، و گویا عبارت «وَلَا تُظْهِرُوا سِرَّ اللَّهِ» نیز جزء حدیث شریف نمی‌باشد. متن حدیث در «بحار الانوار» و «توحید» شیخ صدوق و با عباراتی مانند هم آمده است، که از باب تبرک و به دلیل زیبایی حدیث، آن را در اینجا به نقل از توحید شیخ صدوق می‌آوریم. عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ «إِنَّ الْقَدْرَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللَّهِ وَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللَّهِ...» قدر رازی از رازهای خدایی و پرده‌ای از پرده‌های الهی و قلعه‌ای از قلعه‌های خداوند است. در حجاب الهی بالا برده شده و از خلق پرهیده شده است و به مهر الهی مهر گشته است. علم به آن را خداوند از بندگان برداشته است، و از تیررس دیدشان و رسیدن خردشان برتر ساخته است، و آنان به حقیقت ربانی و به قدرت صمدانی و به عظمت نورانی و به عزت یگانگی خداوند دست‌نخواهند یافت، و همانا «قدر» دریای ژرف و ویژه خداوند متعال است؛ ژرفای آن به اندازه زمین تا آسمان و گستره آن از مغرب تا مشرق است. همانند شب دجور تاریک است، هر از ماران و ماهیان که بالا می‌آیند و پایین می‌روند. جز خداوند یگانه، روا نیست که کسی از آن آگاهی پیدا کند. هر کس در پی آگاهی از آن باشد، با خدای عزوجل در حکمش مخالفت کرده، و در سلطنت او باوی نزاع نموده است، و از پرده و راز او پرده برکنار زده است. (محمد بن علی بن بابویه، مشهور به شیخ صدوق، التوحید، برگردان: محمدعلی سلطانی، تهران، ارمغان طوبی، ۱۳۸۲، چاپ اول، ص ۵۸۷ و همچنین محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۵، ص ۹۷)

(۳) قدر، دریایی است بی‌پایان، داخل آن مشو. (۴) قدر، راهی است بسیار سخت، در آن، سیر مکن.

(۵) قدر، بلندی است بی‌نهایت سخت، پس متعرض آن مشو.

(۶) عین این عبارات، در منابع روایی یافت نشده است، آنچه یافت شده است عبارت است از: ۱. و قَالَ [عَنْ] عَلِيٍّ وَ قَدْ سِئِلَ عَنِ الْقَدْرِ: قَالَ: طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ. ثُمَّ سِئِلَ ثَانِيًا فَقَالَ: بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ، ثُمَّ سِئِلَ ثَالِثًا، فَقَالَ: سِرٌّ لِّلَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۱۸۱)؛ ۲. قَدْ سِئِلَ عَلِيٌّ عَنِ الْقَدْرِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ، وَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ وَ سِرٌّ لِّلَّهِ سَبْحَانَهُ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ (آمدی، حرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۲۶۱). لازم به یادآوری است که محقق گرانبایه جمال الدین خوانساری، ذیل این حدیث شریف، شرحی دقیق و درخور توجه آورده است که اهل تحقیق می‌توانند به آدرس مذکور صص ۲۶۱ تا ۲۶۹ مراجعه فرمایند. [

مقدمه است که تا این مقدمات معلوم نشود معنی سر قدر واضح و هویدا نمی‌گردد.

مقدمه اول

خدای تعالی سبب وجود تمام موجودات عوالم علوی و سفلی است. هیچ موجودی نیست مگر آن که خدای تعالی موجد و مدبر و مرید و عالم به اوست. برای اثبات این مطلب باید اقامه برهان نمود، و لکن چون در جای دیگر این مطلب را ثابت نموده‌ام، در اینجا به جهت آن که رشته سخن دراز نشود از ذکرش صرف نظر نمودم.

در اینجا می‌گوییم: اگر نبود این عالم مرکب از خیرات و شرور، به واسطه پدید آمدن صلاح و فساد از اهل آن، هر آینه تکمیل نمی‌شد نظام عالم؛ زیرا که اگر تمام وقایع و حوادثی که جاری در عالم است، خیر محض و صلاح صرف باشد، و شروری در آن یافت نشود، باید در این صورت، عالم دیگری باشد سوای این عالم، و ترکیبی باشد به غیر از این ترکیب؛ و همچنین اگر امور جاری در آن، تمام فساد محض و شرور خالص بود، این عالم باید فاسد و تباه شود، و به این حال و نظام که صلاح و فساد در آن جاری است باقی و برقرار نماند.

مقدمه دوم

مقدمه دوم آن است که: قدمای از حکما گفته‌اند: ثواب عبارت از: حصول لذت است برای نفس به اندازه آنچه که تحصیل کمال نموده؛ و عقاب، حصول الم است برای نفس، به آن مقدار که دارای نقصان است. پس عقاب نفس که سبب آن، نقصان کمال است عبارت است از دوری از مقام قدس الهی که همین بُعد از حق باعث لعنت و عقوبت و سخط و غضب پروردگار است. و اما کمال نفس، سبب خشنودی خدا و تقرب به اوست.

در واقع معنی ثواب و عقاب را این می‌دانند، نه آنکه متکلمین می‌گویند [که]:

عقاب عبارت است از غل و زنجیر کردن گنهکار و مکرر او را به آتش سوزانیدن و کژدم و مار به جان او انداختن؛ زیرا که این نوع از اعمال، سزاوار است یا برای کسی که بخواهد از دشمن خود انتقام کشد و تلافی دشمنی او را نماید، تا تشفی قلب به جهتش حاصل شود؛ این مطلب که مسلماً از ساحت قدس پروردگار دور است و شایسته مقام خدایی نیست؛ و یا برای آن است که معصیت کننده، از اعمال بد خود منزجر شود و توبه نماید که بعدها مرتکب معاصی نشود و اعمال زشت قبیح به جا نیاورد. این هم فرضش در صورتی ممکن است که تکلیفی باشد و حال آن که در آن عالم نه امری است و نه نهی و نه تکلیفی.^(۱)

مقدمه سوم

مقدمه سوم آن است که معاد یعنی بازگشت نفوس بشری به سوی عالم اصلی خود به مفاد آیه وافی هدایه که می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي»؛^(۲) [ای نفس مطمئنه خشنود و خدا پسند به سوی پروردگارت بازگرد پس در میان بندگان من در آی و در بهشت من داخل شو.] این مقدمه سوم هم یکی از مسائلی است که محتاج به اقامه

[۱] گرچه این کلام را شیخ رحمه الله از قول قدما از حکما نقل نمودند و از خود اظهار عقیده نفرموده، و لکن ممکن است قول متکلمین را با آن اخباری که در خصوص تجسم اعمال از معصوم وارد شده است مطابق نمود. در این صورت زجر و عذاب برای هیچ یک از آن دو قسم نیست بلکه عقاب نمرود به آتش و مار، نتیجه و ثمره عمل گنهکار است. و همان اعمال قبیحه است که به صورت مار و کژدم مجسم می‌شود.

چنانچه مولوی در این باره می‌گوید:

آن سخن‌های چو مار و کژدمت	مار و کژدم گشت و می‌گیرد دمت
چون ز دستت زخم بر مظلوم رُست	آن درختی گشت از او زقوم رُست
چون ز خشم آتش تو در دلها زدی	مایه نثار جهنم آمدی
خشم تو زخم سعیر دوزخ است	هین بگش این دوزخ را کاین فحش است

(مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، دفتر سوم، بیت‌های ۳۴۷۰، ۳۴۷۱، ۳۴۷۵ و ۳۴۸۰)

(۲) سوره فجر (۸۹)، آیات ۲۷ تا ۳۰.

براهین است که در جای دیگر ثابت شده است. فقط در اینجا باید به طور اصول موضوعه قبول نمود.

اکنون که از ذکر مقدمات فارغ شدیم می‌گوییم که: ما در مقدمه اول گفتیم: شرور و فسادى که در این عالم واقع می‌شود بر حسب مراد و مقصود حکیم علی الاطلاق نیست، بلکه منظور او خیرات محض است، که از امور وجودیه است و چون شرور در عداد اعدام می‌باشد، ظهور آنها بالتبع و به قصد دوم است، نه آن است که مقصود بالاصاله باشند.

و اما افلاطون می‌گوید: جمیع آنچه که در این عالم واقع می‌شود مقصود و مراد است، زیرا او امری که برای مکلفین وارد شده است ترغیب است برای کسانی که به جا آورنده اعمال خیرند، و نواهی، زجر و تنفیر است برای کسانی که ترک کننده آن اعمال اند.

پس امر، سبب وقوع فعل است نسبت به آن کسانی که در عالم آلت و ذر، معین بوده است که به جا آورنده اعمال خیرند؛ و نهی، سبب تنفیر و زجر است نسبت به آن اشخاصی که مرتکب اعمال قبیح می‌شوند؛ به علت آنکه اگر امر نبود، به جا آورنده کار خیر، و مایل و راغب به آن اعمال خیر نمی‌شد و اگر نهی نبود به جا آورنده اعمال قبیح می‌شدند و منزجر و متنفر نمی‌گردید.

برای آن که مطلب، بهتر واضح شود می‌گوییم که: اگر ما تمام شرور عالم را به صد قسم فرض کنیم، در صورت بودن نهی، شاید پنجاه جزء آن واقع شود و لکن در صورت نبودن نهی ممکن بود که کلیه شرور ظاهر گردد، و همچنین است در طرف خیرات که با بودن امر، نصف آن به جا آورده می‌شود؛ در صورتی که اگر امر نبود شاید اصلاً عمل خیری به حیث ظهور نمی‌رسید.

و اما مدح و ستایشی که در کتب سماوی وارد شده است برای تحریص و ترغیب به جا آورنده خیرات است، که باز آن اعمال خیر را مکرر نماید و غفلت نوزد و ترک آن نکند.

مذمت و سرزنشی هم که در شرایع انبیا دیده می شود به جهت آن است که کنند کار زشت آن را ترک کند و دیگر مرتکب اعمال ناشایست نشود، و همچنین برای کسانی که هنوز اقدام به امور قبیح ننموده اند، و لکن ممکن است که بعدها مرتکب گردند، به واسطه این مذمت ها آنان را متنبه ساخته و از عاقبت وخیم آن سطلع نموده.

و آن حدود و تعزیراتی که در شرع برای اشخاص گناهکار وارد شده و معین گردیده، نازل منزله نهی است که باز دارد آنان را از اعمال ناشایست. چه، اگر نبود این حدود مشروعه، محققاً اشخاص شرور و نادان، متجری در معاصی می شدند و از قتل نفس و هتک عرض و ضبط اموال مردم خودداری نمی کردند؛ زیرا که عموم مردم ناچار باید مقید به یک قیدی باشند تا مخل آسایش دیگران نشوند و باعث اختلال نظام عالم نگردند؛ که یا باید مقید به قید عقل باشند زیرا که انسان عاقل پیرامون کردار زشت و عمل ناشایست نمی گردد و یا باید مقید به قید شرع شوند تا ترس از نکال دنیوی و عذاب اخروی، مانع شرارت و فساد آنها گردد^(۱).^(۲)

[۱] به عنوان نمونه در قرآن مجید می خوانیم: وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَأْتِيهِ الْأَلْبَنِينَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ؛ و ای خردمندان، شما را در قصاص، زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید (بقره / ۱۷۹) شیخ طبرسی رحمته الله در تفسیر «مجمع البیان» ذیل این آیه شریفه می نویسد: «قرآن، نه چون برخی از آیین های افراطی، روی اصل قصاص و کشتن قاتل، تکیه می کند، و نه مانند بعضی از دیدگاه های عاطفی و غیر علمی، فقط راه عفو را پیشنهاد می کند؛ چرا که دیدگاه نخست را عامل خشونت و شعله ور شدن آتش انتقام جویی ارزایی می کند و دیدگاه دوم را مایه جرات و جسارت، عناصر و جریانهای تبه کار و بیدادگر می داند. بر این مبنا، برنامه معتدل و میانه ای را ارائه می دهد که عبارت است از: ۱. قصاص و کیفر برابر عادلانه؛ ۲. گذشت و بخشش همراه با گرفتن خونبها؛ ۳. عفو، بدون گرفتن خونبها» (فضل بن حسن طبرسی، مجمع البیان، ترجمه آیات، تحقیق و نگارش: علی کریمی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۰۱، ص ۶۲۸).

علامه طباطبایی رحمته الله نیز در تفسیر «المیزان» پیرامون این آیه شریفه، چنین می فرماید:

«عفو کردن با اینکه باعث تخفیف و رحمت است ولی مصالح عمومی اجتماع، فقط در سایه قصاص، تأمین می شود، و جز قصاص، چیزی نمی تواند ضامن حیات افراد اجتماع باشد، و عفو و دیه و امثال آنها این منظور را به دست

نمی‌دهد و جمله «لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ» در حکم تعلیل برای تشریح قصاص است، یعنی: باشد که به وسیله قصاص، از قتل بپرهیزید.۱

(علامه طباطبائی، المیزان، ترجمه: ناصر مکارم شیرازی، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۶، چاپ سوم، ج ۱، ص ۶۱۹)

پروین اعتصامی در این باره زیبا سروده است:

اگر ز قتل پدر، پسرشی کنند پسری	به حکم ناحق هر سغله، خلیق را نکشند
اگر که دست مجازات، می‌زدش تبری	درخت جور و ستم، هیچ برگ و بار نداشت
بسه بجای او نشیند به زور از او بتری	اگر که بدمنشی را کشند بر سر دار

(دیوان پروین اعتصامی، مؤلف: احمد دانشگر، تهران، حافظ نوین، چاپ اول، ص ۵۳۱).

۲) وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَاَحْكَمُ. این بود سخن شیخ در بیان سر قدر، وَالْحَمْدُ لِلّٰهِ اَوَّلًا وَاٰخِرًا.

الاقول ضیاء الدین درّی مدرس علم معقول

معراج نامه



تصحیح و تعلیق
نجیب مایل هروی



بسم الله الرحمن الرحيم^(۱)

سپاس خداوند آسمان و زمین را، و ستایش دهنده جان و تن را، و درود بر پیغمبر برگزیده و محمد مصطفی ﷺ، و براهل بیت و یاران پاک او.

اما بعد،^(۲) به هر وقتی، دوستی از دوستان ما اندر معراج سؤاها می‌کرد^(۳) و شرح آن بر طریق معقول می‌خواست.^(۴) و من به حکم خطر، محترز می‌بودم تا در این وقت که به خدمت مجلس عالی علایی پیوستم،^(۵) این معنی بر رأی او عرضه کردم،^(۶) موافق افتاد و اجازت داد در آن خوض کردن، و به اراده خود مدد کرد تا بند کاهلی گشاده شد و جد و جهد من بدان^(۷) ظاهر توانست شد که اگر چه بسیار معانی لطیف و رموز شریف اندر خاطر آید،^(۸) چون قابلی فاضل و عاقلی کامل نباشد، ظاهر نتوان کرد؛ که چون افشای اسرار با پیگانه کنند غمز باشد^(۹) و آنگاه گوینده مجرم گردد. و گفته‌اند: «الأسرار صُوتُها عن الأغیار» [اسرار را از پیگانگان پوشیده دارید.]^(۱۰) اما چون با مستعد و اهل گویی، رسانیدن حق به مستحق روا بود،^(۱۱)

۱. ف: + ربّ مهمل، ب: + این رساله‌ای است در معراج که شیخ الرئیس ابوعلی سینا رحمة الله علیه ساخته است.

۲. ک: «اما بعله ندارد. ۳. ف: عزیزی از عزیزان ما اندر معنی معراج می‌کردند.

۴. ک: می‌خواست. ۵. ف: رسیدم.

۶. ف، ک: بر رأی عانی او عرض کردم. ۷. ف: بدو.

۸. ک: رموز اندر خاطر آید. ۹. ک: غمی باشد.

[۱۰] مولانا در این باره می‌گوید:

رازها دانسته و پوشیده‌اند	عارفان که جام حق نوشیده‌اند
مهر کردند و دهانش دوختند	هر که را اسرار حق آموختند
لب خموش و دل پر از آوازا	بر لبش فقل است و در دل رازها

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۲۲۳۴ تا ۲۲۴۰)

چونان که وضع اسرار به نزدیک جاهل خطا است، منع معانی از عاقل ناستوده است.^(۱) و اندرین عهد ما هیچ خاطر به یاد ندارد که بزرگی دیده است کاملتر از مجالس عالی،^(۲) بلکه به حقیقت معلوم است که فلک هیچ بزرگوار به صحرای وجود^(۳) نآورده است بزرگوارتر و کریم تر و عاقل تر و خردمندتر از ذات شریف علاء الدوله،^(۴) و چون مجمع^(۵) همه محامد و معانی و بزرگیها اوست؛ هر کجا که اندر خاطری، معنی پیدا شود، قوه عقلی جهد می کند تا مگر آن معنی را به سمع مخبر^(۶) آن بزرگ رساند تا آن جزو اندر سایه^(۷) آن کل مشرف شود. چون^(۸) همه معانی اندر خاطرها بدو مایل است گویی که عقل پاک او مرکز همه عقلهای بزرگان گشته است، چه که همه چیزها به مرکز خود^(۹) گراینده باشد، و هر سخن که کسی بگوید، اگر چه شریف باشد، اما^(۱۰) تا قبول مجلس عالی بدان نپیوندد هیچ لطافت و ذوق نگیرد. زیرا که قبول او سخنها را، چون روح است، و قالب بی روح، قدری نگیرد. نی^(۱۱) هر که سخنی گوید، مقبول آن مجلس عالی باشد، بلکه سخن باید که از خلل و عیب پاک باشد لفظاً و معنأ، تا سمع او بپذیرد. چون سمع او سدره منتهی است و هیچ کثیف، آن جای نتواند رسید، لطیفی روحانی باید تا راه یآورد^(۱۲) اما هر کسی تحفه ای می برد، تا کدام مقبول گردد^(۱۳) ما نیز به دلبری و حسن ظن^(۱۴) به آن

۱۱. ر: را بود، ک: ف: به مستحق بود.

[۱] همان گونه که در این حدیث از امام موسی بن جعفر علیهم السلام می خوانیم که: لَا تَمْنَحُوا الْجُهَالَ الْحِكْمَةَ فَتَنْظِلُوهَا، وَ لَا تَمْنَحُوهَا أَهْلَهَا فَتَنْظِلُوهُمْ؛ حکمت را در اختیار نادانان نگذارید که به آن ستم کرده اید و آن را از اهلش دریغ نکنید که به آنان ستم روا داشته اید. (حسن بن علی بن شعبة حرانی، تحف العقول، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، مؤسسه

النشر الاسلامی، ۱۳۶۳، جاب دوم، ص ۳۸۹]

۲. ک: مجلس بزرگوار.

۳. ب: صحرای وجود و ظهور.

۴. ف: خردمندتر از علاء الدوله.

۵. ک: مجموع.

۶. ک: سمع عزیز.

۷. ک: به سایه.

۸. ف: چونکه.

۹. ف: خودش.

۱۰. ب: دانه ندارد.

۱۱. ک: و نیز.

۱۲. ف: تا سدره راه یابد.

۱۳. ف: مقبول آید.

۱۴. ک: گمان نیکو، ب: ظن نیکو.

بزرگ، این حرفها را وسیله ساختن بدان مجلس، و خوض کردیم اندر رمزهای قصه معراج^(۱) بدان مقدار که عقل مدد کرد، و اعتماد بر کرم بزرگوار است که آنچه عیب بیند^(۲) به چشم عفو نگرد تا نیکو نماید. و مدد خواستیم از ایزد بخشاینده و باله التوفیق.

فصل اول: اندر پیدا کردن حال نبوت و رسالت

بدان که حق تعالی آدمی را از دو چیز مختلف بافرید که یکی را تن گویند^(۳) و یکی را جان و هر یک را از عالمی دیگر آورد چنانکه تن را از اجتماع اخلاط و ترکیب ارکان فراهم آورد و جان را از تأثیر عقل فعال بدو پیوند داد، و تن را بیاراست به اعضاء، چون دست و پای و سر و روی و اشکم^(۴) و شکل و حواس و دیگر چیزها، و هر یکی را چون دل و جگر و دماغ، آلت سازگاری داد،^(۵) چنان که دست، گرفتن را^(۶) و پای، رفتن را، که این کار آن نکند و آن کار این نکند و تن مرکب آمد و جان سوار. پس آلت جان، تن است و رونق تن به جان. و چون تن را بافرید،^(۷) سه عضو شریف از وی برگزید و اندر^(۸) هر یکی روحی بنهاد، چنان که حیوانی اندر دل بنهاد و طبیعی اندر جگر و نفسانی اندر^(۹) دماغ. و هر یکی را ازین به قوتهای مختصی بیاراست: حیوانی را به شهوت و غضب و حس و خیال و وهم؛ و طبیعی را به قوت دفع و هضم و جذب و امساک؛ و نفسانی را به قوت تفکر و تذکر^(۱۰) و تمیز و حفظ؛ و دیگر چیزها آن دو روح [را] تبع آمدند. و اصل این روح نفسانی^(۱۱) آمد که آن هر

- | | |
|---------------------------------|---|
| ۱. ب: در رمزها و قصه معراج. | ۲. ف: بزرگوار که آنچه عیب بیند. |
| ۳. ف: خوانند. | ۴. ک، ف: شکم. |
| ۵. ف: سازگاری کرد. | ۶. ف: دست را گرفتن. |
| ۷. ف: تن بافرید. ک: آفریده شد. | ۸. ف: سه عضو شریف را از وی برگزید و در. |
| ۹. ف، ک: در دل... در جگر... در. | ۱۰. ک: تذکره ندارد. |
| ۱۱. ک: واصل این نفسانی. | |

دو چاکران ویند، و او کامل تر و شریفتر است؛ زیرا که حیوانی و طبیعی بر شرف زوال و اندر^(۱) بند فنایند، اما نفسانی فناپذیرد و پس از فنای تن همیشه بماند. پس حق تعالی چون تن را پدید آورد مرکب روح کرد^(۲) و مقصود آن بود که^(۳) شرف آدمی ظاهر گردد^(۴) و متمیز گردد و از دیگر حیوانات جدا گردد که اگر اصل حیوانی و یا طبیعی آمدی، انسان از حیوانات دیگر ممتاز نگشتی و شریک همه حیوانات بودی و اگر نفسانی مجرد بنهادی از حیوانات دیگر بهره نیافتی.^(۵) پس هر سه بداد تا به حیوانی و طبیعی با هم شریک باشد و به نفسانی از همه شریفتر باشد. پس اصل اندر آدمی^(۶) نفسانی آمد و نطق و خرد و دانش و تمیز از وی^(۷) یافت. و روح ناطقه و نفسانی را جان نخوانند و روان خوانند، زیرا که جان جسمی است لطیف، و روان جسم نیست بلکه قوتی است^(۸) که به کمال لطافت خود مددکننده و جنباننده جان و تن است. و محل سخن و منبع علم و خرد است و چون جان و تن نپوسد^(۹). و چون شرف آدمی به نفس ناطقه است، و مرکب و ساز آن تن است^(۱۰) لابد مرکب^(۱۱) را نگاهبان باید تا اندر او^(۱۲) و بال و هلاکت نیوفتد که آنگاه از کار بازماند پس^(۱۳) رای این معنی روح طبیعی اندر جگر^(۱۴) بنهادند و وی را قوتها بدادند تا به هر وقتی از غذا مدد می خواهد و آنچه به کار آید بدان قوت به تن می رساند و مرکب را به آن تربیت می کند و آنچه فضول باشد به قوتی دیگر دفع می کند بعضی به تحلیل و بعضی را به اخراج، که اگر قوت غذا پذیرفتن نباشد مرکب از پای در آید، و اگر قوت دفع کردن نباشد مجموع همه غذاها، شخص بر نتابد. و قوت حیوانی نیز بدادند تا به

۲. ف: چون تن را پذیرا و مرکب روح کرد.

۱. ف: در.

۴. ف: ظاهر شود.

۳. ک: و مقصود آنکه.

۶. ک: در آدمی.

۵. ک: خبر نیافتی.

۸. ب: جسم نیست قوتی است.

۷. ک: همه + از وی.

۱۰. ف: ساز آنست.

۹. ب: جان و تن برهند و پوسند روان نپوسد.

۱۲. ف: درو.

۱۱. ف: لابد ساز را.

۱۴. ف: در جگر.

۱۳. ف: پس + از.

قوت غضبی هرچه ناموافق، طبع آید^(۱)، دور دارد و به قوت شهوانی، هرچه ملایم طبع بود^(۲) بدو نزدیک می‌گرداند، و قوت‌های حواس به پرستاری^(۳) نفس ناطقه بداشته‌اند تا هرچه از محسوسات بدیشان رسد بگیرند و به حس مشترک برسانند که صورت‌پذیر همه چیزها است. پس آنچه مخیله را شاید بدو دهد و آنچه وهم را شاید بدو دهد و هرچه عقل را شاید، به مدد فکر و تمیز، از همه چیزها جدا کند و اندر خزانه^(۴) حافظه مدخّر کند تا چون عقل را به کار آید به قوت ذاکره بازگردد، تا ذاکره به قوت حافظه بدو رساند آنچه مطلوب اوست.

چون^(۵) معلوم شد که این سه روح اندر آدمی^(۶) نهاده‌اند، تفاوت قوت میان آدمیان^(۷)، از تفاوت و قوت و غلبه این روحها با دید آید.^(۸) آن را که طبیعی غالب بود هرچه تعلق به لقمه و حرص^(۹) و خورش دارد کاروی باشد، و آن را که حیوانی غالب باشد،^(۱۰) بر شهوت و غضب و اوصاف ذمیمه حریصتر باشد، و آن را که نفسانی غالب آید، طبیعی و حیوانی را مسخر خود سازد^(۱۱) تا هرچه به علم و خرد و فکر و تمیز تعلق دارد از وی ظاهر شود و حیوانی را چندان متابعت کند که اسم مرده نفسی و بی‌حمیتی بر وی نهند و طبیعی^(۱۲) را چندان کار فرماید که مرکب را بدان حاجت او فتد. و چون کسی را روح ناطقه غالب^(۱۳) و قوی او فتد، حیوانی و طبیعی را مغلوب و مقهور گرداند،^(۱۴) زیرا که عقل، آدمی را از افراط و تفریط باز دارد و در همه کارها بر اعتدال تحریص کند،^(۱۵) و چنان که نفس ناطقه^(۱۶) فرمانده و

۱. ف: طبع آمد.

۳. ف: بر در سرای.

۵. ف: چون + این.

۷. ف: تفاوت آدمیان.

۹. ک: و حرص نبود.

۱۱. ک: مسخر کند.

۱۳. ف: غالب بود.

۱۵. ف، ب: از افراط باز دارد... حمل کند، ز: باز دارد و بر اعتدال حمل کند.

مهرتر دیگر ارواح است،^(۱۷) عقل؛ فرمانده و مهرتر نفس ناطقه است و نفس ناطقه را که روح قدسی^(۱۸) و روان پاک خوانند مصلحت ده آدمی نهاده است و حواس، چاکران ویند، و حفظ و تمیز و تذکر و تفکر از وی همی زاید،^(۱۹) و او را نیز پرورنده‌ای و مدبری است که دیده بر وی نهاده است و همیشه بر در سرای عظمت او،^(۲۰) طلب فایده می‌کند^(۲۱) و آن عقل است که مدرک همه چیزها است و قابل همه صورت‌ها است بی آنکه اندروی^(۲۲) فسادی راه یاود؛ و هر چه از علم به نفس رسد و هر سعادت که اندر نفس با دید آید،^(۲۳) همه، به تربیت،^(۲۴) و ثمره عقل است، و عقل برای آن است تا به واسطه علم، سعادت به نفس می‌رساند، و نفس برای آنکه تا به مدد او، معقولات را از میان محسوسات جدا می‌کند و به عقل می‌رساند، که عقل را با محسوسات کاری نیست، زیرا که هر چه محسوس است، اندر مرتبه شرف^(۲۵) و کمال نیست، بلکه کمال و شرف^(۲۶) و بزرگی، معقول را است و عقل همیشه روی بر بالا دارد و به زیر ننگرد و از شریف به خسیس باز نیاید،^(۲۷) اما مددی داده است نفس را از خود، که مصلحت عالم زیرین و احوال محسوسات را او ترتیب دهد^(۲۸) و آن را عقل مکتسب خوانند.^(۲۹)

پس شرف آدمی به دو چیز است: به نفس و عقل، و این هر دو، نه از عالم اجسامند بلکه از عالم علوی‌اند، و متصرف بدنند، نه ساکن بدن؛ که قوتهای مجرد بسیط را حیّز و مکان نتواند بودن؛ لکن اثر ایشان بدن را به نظام می‌دارد. و این که می‌گوییم که دو چیز است: نفس و عقل، نه آن می‌خواهیم که از راه عدد به حقیقت

- | | |
|-------------------------|--------------------------|
| ۱۶. ک: روح نفسانی را که | ۱۷. ب: مهرتر ارواح است. |
| ۱۸. ف: روح نفسانی. | ۱۹. ب: همی زاینده. |
| ۲۰. ف: بر در سرای او. | ۲۱. ف: می‌شده. |
| ۲۲. ف: در او. | ۲۳. ک: پدید آید. |
| ۲۴. ک: تربیت. | ۲۵. ف: در شرف. |
| ۲۶. ف: و شرف، نبود. | ۲۷. ر، ف: به خسیس نیاید. |
| ۲۸. د: تربیت کند. | ۲۹. ب، ک، ف: گویند. |

جسمیت درنگنجد بلکه مراد تمیز الفاظ است اندر تربیت آن قوت عینی به تعین احوال و تأثیرات فواید و اظهار معانی. و آن چیزی است که اندر هر محلی فایده‌ای دیگر دهد و نامی دیگر می‌پذیرد،^(۱) چنانکه روح حیوانی که اندر دل است یک حقیقت^(۲) بیش نیست اما اندر هر وقتی که اثری از آن خود به قوت، اندر عضوی معین ظاهر کند، نامی پذیرد. مقصود آنکه اندر ادراک لفظ آسان شود به تعین. پس چون آن قوت حیوانی پذیرای صورت شود،^(۳) نور خوانند^(۴) و چون شنوا گردد، سمع خوانند، چون ببویدن اندر محل بینی ظاهر شود شم گویند و چون پذیرای طعم گردد ذوق گویند، و این حقیقت که اندر قوت تمیز ظاهر شود، مخصوص نیست به چشم و گوش و مشام و ذوق، بلکه اندر همه اطراف اعضاء قوت تمیز، ظاهر است. پس معلوم شد که به اختلاف و تأثیر قوی، نام می‌گرداند، اما اندر حقیقت یک چیز است. احوال نفس ناطقه نیز همین است و فرق میان^(۵) علم و عقل جز به نام نیست، اما اندر حقیقت یک قوت است که پذیرا و دانا است. همان که داند پذیرد و همان که پذیرد داند که حقایق چون صور مجرد^(۶) پذیرد، نه اندر موضع و نه اندر ماده، لاجرم نه به آلت پذیرد، و چون چنین بود، صور چیزها مزاحم یکدیگر نیابند زیرا که کثرت کمیت و اختلاف جسمیت آنجا نیست صور مجرد است مقبول و هم او معلوم و معقول، و لکن قوت ناطقه اندر هر وقتی که قوتی ظاهر کند که فایده تازه حاصل شود نامی دیگر پذیرد.

و نفس ناطقه جوهری است قائم به خود از لطافت چنان شده است که موضوع نمی‌پذیرد و قائم است به خود هر چه داند به خود داند. عالم ذرات خود است، علم خویش به خود اندر یاود و به خود قبول کند. آنگاه حقیقت اندر یاونده را عقل

۱. ف: نامی دیگر پذیرد.

۲. ر: یکی حقیقت.

۳. ف: پس چون پذیرای صورت شود.

۴. ف: فرق میان آدمیان.

۵. ک، ف، ب: بصر خوانند.

۶. ف: حقایق صورت مجرد پذیرد.

گویند و حقیقت اندر یافته^(۱) را علم گویند و چون به خود بدانند و اندر یابند و بپذیرد و دیدنی حقیقی ظاهر شود^(۲) آن را «بصیرت» خوانند. و چون اندر ادراک رود و نهایت ادراک طلبد «تفکر» گویند و چون بد از نیک جدا کند تمیز گویند، و چون آن تمیز کرده را قبول کند «حفظ» خوانند،^(۳) و چون آشکارا خواهد کرد، «خاطر» گویند، و چون به ظهور نزدیک، رسد «ذکر» گویند، و چون اراده کشف مجرد شود «عزم و نیت» گویند، و چون به زبان پیوندد «کلام» خوانند، و چون اندر عبارت آرد «قول» خوانند؛ و از اینجا اندر اعراض حسی اندر او فتد،^(۴) و چون اندر جسمانیات روان شود سر جمله این مقدمات را «نطق» خوانند و منبع این قوتها را «نفس ناطقه» خوانند.

پس شرف^(۵) آدمی از ابتدا از دریافت است تا نهایت کلام، و شرف حسی بدن از آنجاست که قول آغاز کند؛ که عبارت و قول و حرف و هر چه تعلق بدین دارد نه برای آن است که شرف آدمی ظاهر کند، بلکه به سبب گندی و جهولی جسم است که جز به محسوس معین راه نبرد. و آنچه نفس ناطقه به قلم علم بر لوح عقل اثبات کند، از حقایق معانی و صور مجرده، که نطق است و به شرکت ملایکه است شرف افزای و قدر شناس آن است، این دیگران خود روی عز ندیده‌اند، از سر ضرورت، اندر خور جسم خود، نقاشی اشکال مجسم شوند. و ادراک اصلی را از خود^(۶) اندران میان تعبیه می‌کند تا فائده نطق حاصل می‌شود و اثر قول ظاهر می‌گردد.

چون این دانسته شد، بدان که: همچنان که حس، روی اندر عقل دارد و منتظر ایستاده است تا چه بدو رساند و بیان کند که بدان، مدد جسم خود سازد و نظام محسوسات بر جای ماند، آن عقل نیز روی اندر عالم خود دارد و منتظر فیض مهتران خود؛ تا چه بدان رسانند که آن واسطه‌ها مصلحت ظاهر و باطن، راست

۱. ک: اندر یافتن.

۲. ف: حاصل شود.

۳. ف: گویند.

۴. ف: و از اینجا اندر... او فتد نبود.

۵. ف: و شرف.

۶. ف: ب: و آنکه پای اصلی خود.

دارد. انتظار عقل را که اثر فیض علم است، «همت»^(۱) خوانند و آن طلب را «اراده» خوانند^(۲) که بر وی اضطراب و جبر روا نیست،^(۳) و قدرشناس علوم اوست، دیده بصیرت او گشاده است به اختیار. مدام می‌طلبد، این مداومت را «شوق» گویند و آنچه بر بصیرت او گشاده است اندر بصیرِ حسن پوشیده است. آن پوشیده را «غیب» می‌گویند. پس آن عقل همیشه دیده علم از حلقه بصیرت برگشاده است و به تربیت، مدد از مهینان علوی می‌طلبد. و بیشتر آدمیان را کمال اندر آن ادراک باز ناید تا از مهین هشتم^(۴) اندر نگذرند. و همیشه از عقل فعال مدد می‌ستانند تا اندر تربیت^(۵) اول اوفتد، طهارت و لطافت به وی پیوندد تا اندر تربیت دوم اوفتد، دقیق خاطر شود و او را انواع علوم و میسر گردد که تعلق به علم حساب و نوع او دارد تا اندر تربیت سیوم اوفتد طرب و نشاط دوست دارد تا اندر تربیت چهارم اوفتد، ممیز شود به انواع بزرگی و شرف تا اندر تربیت پنجم اوفتد قوت‌های حیوانی حجاب او گردد تا اندر تربیت^(۶) ششم اوفتد، زهد و علم و ورع و نیکو عهدی او را مسلم گردد تا اندر تربیت هفتم^(۷) اوفتد درست عزم و ثابت رأی گردد. به هر نوع که میل کند تمام بود،^(۸) و هر چه خواهد تواند کرد و اگر کسی را کمال، یاری کند^(۹) و اندر همه تربیت‌ها روزگار گذراند^(۱۰) و از همه علویان مدد یابد، از همه بگذرد و به مهین اول پیوندد که آن عقل کلی است، و اندر یابد. و تا آدمی این مقدمات اندر نیابد، نه اندر جهت علو بود. و محسوس چون به معقول اول رسد آنچه بوده باشد متلاشی شود، آن عقل او بدو نظر کند تا مهذب و مؤدب و لطیف و زیبا و شجاع و تمام عقل^(۱۱)

- | | |
|-------------------------|----------------------|
| ۱. ف: آن را + همت. | ۲. ب: را گویند. |
| ۳. ر: ب: اضطراب و حیرت. | ۴. ف: منتهی هشتم. |
| ۵. ک: یا در مرتبت. | ۶. ک: تا در مرتبت. |
| ۷. ک: یا اندر مرتبت. | ۸. ف: تمام گرداند. |
| ۹. ف: یاری دهد. | ۱۰. ک: روزگار گذارد. |
| ۱۱. ف: تمام علم. | |

گردد، نبی شود و عقل اول، او را به مثابه عقل ما گردد و عقل ما او را به منزلهٔ نفس ما گردد. چنان که نفس از عقل معنی می‌ریاید عالم بود، عقل [او] از عقل اول^(۱) می‌ریاید نبی بود. و لکن این حالت مختلف بود، یا اندر خواب بود که اندر بیداری مشغلهٔ حواس و کثرت اشغال مانع آید، یا اندر بیداری بود که اندر وقت خواب، قوت خیال غالب شود، یا اندر هر دو حالت، راست و درست آید.^(۲) و حرکت و سکون این کس اندر شرع، پاک بود^(۳) و هرگز فسخ و مسخ نپذیرد، و از اشغال دنیا و خطام دنیاوی پاک شود، و به اختصاص، مأمور واجب الوجود شود. روح او را عقل اول^(۴) از خود غذا دهد. آن غذا دادن را تقدیس گویند چنان که قرآن خبر داد: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُّسِ﴾ [و او را با روح القدس تأیید کردیم]^(۵). پس خود را به وی نماید تا به یمن او معلومات را اندر یابد که چون بر کل وقوف او فتاد، علم به اجزاء به تضمین حاصل آید، این کس را روزگار و مهلت نباید. چنان که گفت: «أَدْبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي» [پروردگارم مرا مؤدب ساخت، پس نیکو ادبم آموخت]^(۶) و «أَدْبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَتْ تَأْدِيبَهُ» [و من علی را مؤدب ساختم و نیکو ادبش آموختم]^(۷) و چنان که گفت: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [و از نزد خود بدو دانشی آموختیم]^(۸). و چون روح القدس که برتر از ارواح است و جبرئیل امین است و برید وحی است نظر خود پیوسته گرداند بدان کس، حرکت و سکون او همه رنگ الهیت می‌دهد، چنان که قرآن می‌گوید: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾ [نگارگری الهی؛ و کیست خوش‌نگارتر از خدا]^(۹). و آنچه از روح القدس به عقل پیوندد، نبوت است، و آنچه از آن عقل به ظاهر رسد رسالت بود، و آنچه نبی گوید، دعوت است و آنچه از

۲. ک: «آیده نبود».

۱. ف: از اول.

۴. ک: عقل اول او را.

۳. ف، ک: این کس شرع پاک بود.

[۶] بحار الانوار، ج ۱۰۸، ص ۲۲۲.

۵. بقره ۸۷/۲

۸. کهف ۶۵/۱۸

[۷] در منابع روایی یافت نشد.

۹. بقره ۱۳۸/۲

دعوت او پیدا گردد شریعت است، و قانون آن شریعت ملت است، و قبول این جمله ایمان است، و نام آن دریافت، وحی است.^(۱) چون به آدمی پیوست و روح القدس راه او به خود گشوده گرداند و اندر آن نهاد متصرف شود پاک و عالی همت و کم طمع و بی حقد و بی حسدش گرداند، هر چه کند از قوت قدسی کند. چنان که اندر خبر است که: «أَسْتَلِكُ إِيْمَانًا تُبَايِرُ قَلْبِي» [از تو درخواست می‌کنم ایمانی را که همیشه در قلبم برقرار باشد].^(۲) پس روح القدس شریف‌تر ارواح است^(۳) که همه ارواح تبع عقل کل است، اما روح القدس آن است که اوست واسطه میان واجب الوجود و عقل اول، و ایمان آن قوت نبی است که گشونده و حامل فیض قدسی است، و آن قوت ثمره^(۴) مجاورت عقل کل است که نبی خبر داد که: «الایمانُ یَمانُ و الحَکْمَةُ یَمانیَّةٌ» [ایمان برکت است و حکمت نیز برکت است].^(۵) یعنی ایمان اهل یمین، حکمت یمانیه است یعنی عین است و حکمت و ایمان اهل یمین راست نه اهل شمال راست. اول عبارت است از بهشت، و دوم عبارت است از دوزخ، و ایمان عبارت بر دو قسم است: حقیقی و مجازی، و قشر و مغز. ایمان حقیقی و مغز، انبیا گرفتند که حامل مغز و معنی‌اند، و عوام حامل قشر و صورت‌اند.^(۶) پس ایمان ایشان محسوس بود، نه معقول.^(۷) و به مدد آن قوت باز روح قدسی کشید که گفت:

۱. ک: ب: نبوت و وحی.

(۲) صحیفه سجاده، تحقیق: مید محمد باقر موحد ابطحی، ۱۴۱۱ ق، چاپ اول، قم، مؤسسه امام مهدی (عج)، ص ۲۳۴. ک: ب: شریف‌تر از همه ارواح.

۴. ک: و آن ثمره.

(۵) کنز العمال، ج ۲، ص ۱۵۵۴، ح ۳۳۹۵۲ روح ۳۳۹۵۹ روح ۳۳۹۶۵.

(۶) به تعبیر شیخ محمود شبستری:

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق	یکی از قرب و بعد سیر زورق
یکی را علم ظاهر بود حاصل	نشانی دلا از خشکی ساحل
یکی گوهر برآورد و هدف شد	یکی بگذاشت آن نزد صدف شد

(شیخ محمود شبستری، شرح گلشن راز، ص ۳).

۷. ف: و یعنی ایمان اهل یمین، حکمت یمانیه... نه معقول، ندارد.

«إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ قِبَلِ الْيَمَنِ» [من از یمن نفس رحمان را می‌یابم^(۱)] و این روح القدس قوتی است الهی؛ نه جسم است و نه جوهر و نه عرض، امر پاک ایزدی است: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» [آگاه باش که [عالم] خلق و امر از آن اوست^(۲)]. اراده است نه قول و عبارت. و کسانی که روا ندارند که روح القدس را اثر امر خوانند، از بهر آن است^(۳) که حقیقت امر ندانسته‌اند، و الا هیچ شرف بیش^(۴) از این نیست که روح به امر ایزدی^(۵) مضاف است، چنان که قرآن می‌گوید: «قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» [بگو روح از امر پروردگار من است^(۶)]. پس امر مطلق جز این نیست که به نبی می‌رسد. آنچه به خلق می‌رسد، کشف است^(۷) که نبی حقایق امر را اندر حد^(۸) شرع آورد. پس امر ایزدی آن قوت است که عقلش نفس قدسی می‌خواند و شرعش جبرئیل، و او اندر شرف^(۹) با جمله ارواح و عقول برابر است از راه مرتبت، چنان که قرآن می‌گوید: «يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا» [روزی که روح و فرشتگان به صف می‌ایستند^(۱۰)].

و چون این مقدمات دانسته شد، ببايد دانست که نطق، دریافت معنی است به خود، و نبوت دریافت حقایق است به تأیید قدسی. و همچنان که قول نه آن است که نطق است؛ نطق نه آنست که دعوت، و دعوت نه آن است که نبوت،^(۱۱) و ذکر میان قول و نطق ایستاده است، و رسالت میان نبوت و دعوت، تا عقل آنچه خواهد که از معانی نطق به حس رساند، و به دست ذکر بسپارد^(۱۲) تا اندر شکل به حرف

(۱) کنز العمال، ج ۲، ص ۱۵۵۴، ح ۳۳۹۵۱. ک: ب: امر ایزدی

(۲) امراه ۵۴/۷. ک: از آنست.

(۳) ف: بیشتر. ک: ب: امر حق ایزدی.

(۴) امراه ۸۵/۱۷. ک: کیفیت.

(۵) ف: بر حد. ک: و او را اندر شرف.

(۶) ف: چنان که گفت. (۱۲) نیا ۳۸/۷۸.

(۷) ک: ب: نبوت + است. (۸) ف: ک: سپارد.

آرد و به قول پیوندد تا جمع اندر یاود. همچنین چون نبی خواهد^(۱) که حقیقت امر ایزدی را اندر یاود و به خلق رساند، قوت رسالت را اجازت دهد تا آن معانی را اندر خیال آرد^(۲) و مجسم کند، پس به زفان^(۳) دعوت به امت رساند. پس دعوت چون قول است و نبوت چون نطق، و قول بی نطق نیست، اما نطق بی قول است و رسالت نیز بی نبوت نیست، اما نبوت بی رسالت هست، چنان که گفت^(۴): «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطَّيْنِ» [من پیامبر بودم در حالی که آدم بین آب و گل بود]^(۵) و فی روایه: «... آدَمُ مُتَحَرِّكٌ فِي طِينِهِ»^(۶) «... آدم در گِل خود در حرکت بود»^(۷)

روح القدس چون نقطه است و نبوت چون خط، و رسالت چون سطح، و دعوت چون جوهر، و ملت چون جسم. و رونقِ جسم به روح باشد، همچنین قدرِ ملت به نبوت باشد، و جسم عام و نقطه خاص، و جسم محسوس معین مدرک، و نقطه معین نامدرک نامحسوس. چنان که گفت^(۸): «لَا تُدْرِكُهُ الْآبْصَارُ» [چشمها او را در نمی یابد]^(۹). پس ابتدای همه چیزها نقطه است و ابتدای همه کارها روح القدس است. سلطنت نقطه بر موجودات معلوم، و سلطنت نفس قدسی بر معقولات ظاهر. چنان که در قرآن خبر داد^(۱۰): «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ» [و اوست که بر بندگانش قاهر و غالب است]^(۱۱).

و این معنی اندر وهم دور نماید که خیال، جهت و شکل می فزاید، اما اندر عقل نزدیکتر از آن است که خاطر را مجال تعین وضع باشد. چنان که قرآن می گوید: «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» [و ما از شاهرگ او به او نزدیکتریم]^(۱۲). و

۱. ک: همچنین نبی خواند.

۲. ک: آرد؛ نبود.

۳. ف: پس در زمان.

۴. ف: می گوید.

[۵] تاج الدین حسین خوارزمی، شرح فصوص الحکم، تحقیق: آیه الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات حوزه

علمیه، ۱۳۷۹، چاپ دوم، صص ۴۷، ۱۵۶ و ۲۰۶. ۶. ف: و فی روایه... طینه، نبود.

[۷] در منابع روایی یافت نشد. ۸. ف: چنان که قرآن گفت.

۹. انعام / ۶ / ۱۰۳. ۱۰. ف: چنان که می گوید.

۱۱. انعام / ۶ / ۶۱. ۱۲. ق / ۱۶ / ۵۰.

فرمود: ^(۱) «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» [و او با شما است هر کجا که باشید] ^(۲).

همه چیزها محتاج فیض قدسی اند، و او از همه فارغ، نه به ارواح متعلق، ^(۳) و نه به اجسام مشغول. چنانکه گفت: ^(۴) «لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسَعُنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» [برای من با خداوند، زمانی است که در آن نه هیچ فرشته مقربى گنجایش دارد و نه پیامبر مرسل] ^(۵).

و چون دانسته شد که نبوت، ^(۶) فیض نفس قدسی است، ببايد دانست که حقیقت قرآن، کلام ایزدی است و نقطه کتاب، قول نبوی است که قول بی صوت و حرف ^(۷) نتواند بود، و این هر دو را حلق و لب و دندان و شش و امعاء و مخارج حروف اندر یاود. و این جمله ^(۸) اندر جسم بود و جوهر شریف تر از جسم است. ^(۹) و آن حقیقت اول، جوهر نیست، و نفی جسمی از او به طریق اولی، پس کلام او قول ^(۱۰) نبود. و انسان که مرکب است و آلت قول دارد، نطق او با حرف و صوت است، ^(۱۱) و ببايد دانست که اثبات قول اندر آن جانب محال بود. ^(۱۲) پس کلام ایزدی کشف نطق نبی است ^(۱۳) که روح القدس کند به وسیلت عقل کل بر روح القدس نبی. پس آنچه نطق نبی است همه عین کلام ایزدی گیرد ^(۱۴) و حکم او به خود باطل شود، نام قدسی بروی او فتد، نطق او همه قرآن بود، آنچه گوید نه از سر

۱. ک: و گوید. (۲) حدید ۵۷ / ۴.

۳. ک: ب: تعلق دارد. ۴. ک: می گوید.

(۵) محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ هـ. ق، چاپ اول، ج ۳، ص ۸۲

۶. بحار الانوار، ج ۱، ص ۸۵ و با اندکی تفاوت در عبارت ج ۱، ص ۱۰۶ و ج ۲، ص ۶۹

۷. ک: ب: حرف و حرکت. ۸. ف: و این هر دو.

۹. ف: است، نبود. ۱۰. ک: قول انسان.

۱۱. ف: نطق او نه حرف و صوت است. ۱۲. ک: باشد.

۱۳. ک: ب: کشف معنی است. ۱۴. ف: عین کلام گیرد.

خَلَقْتِ^(۱) خود گوید، بلکه به اجازه امر گوید، لایک به احتیاط کلام گوید. چنان که قرآن می‌گوید: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ [خدای رحمان قرآن را یاد داد]^(۲). و چون این کشف نطق را مستغرق خود گرداند، حقایق معانی مجمل^(۳) نبی گردد، و لکن امت را بر آن اطلاع نتواند بود که حواس بند ایشان بود. برای مصلحت خلق، نبی را اجازت دهند تا خیال و وهم اندر کار آید^(۴) و بدان فیض را اندر عمل آرد^(۵) و آن قوت را اندر فعل کشد و آنچه ادراک بود به وهم سپارد تا مجسم کند، و آنچه بنماید معجزه بود، و آنچه نطق بود به خیال سپارد تا ذکر اندر وی متصرف شود، و آنچه اندر قول آرد کتاب بود به حکم آنکه مدد ایزدی باشد مضاف کند و گویند: «کتاب الله» همچنان که «بیت الله» و «عبدالله» و «رسول الله». پس آنچه نبی اندر یابد از روح القدس، معقول محض باشد و آنچه بگوید محسوس باشد به زیست خیال^(۶) و وهم آراسته^(۷). چنان که گفت: «نَحْنُ مَعَاشِرُ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نَكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» [ما گروه پیامبران، دستور داریم که با مردم به اندازه خردهایشان سخن بگوییم]^(۸).

و معقول مجرد را به عقل مجرد ادراک توان کردن، و آن دریافتنی^(۹) بودن نه گفتنی. پس شرط انبیا این است که هر معقولی که اندر یابند اندر محسوس تعبیه کنند و اندر قول آرند تا امت، متابعت آن محسوس کنند و برخورداری ایشان هم از معقول باشد. و لکن برای امت محسوس و مجسم کنند، و بر وعده‌ها و امیدها بیفزایند و گمانهای نیکو زیادت کنند تا شروط آن به کمال رسد، و قاعده و ناموس شرع و

۲. رحمن / ۵۵ / ۱.

۱. ر. ک: خلقت + خلعت.

۴. ک: آرد.

۳. ف: محمد نبی.

۶. ف: به تربیت خیال.

۵. ک: کشند.

۷. ک: آراسته + کند.

[۸] مولی محسن فیض کاشانی، المصححة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح: علی اکبر غفاری، قم، دفتر

انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه، ج ۱، ص ۱۲۲.]

۹. اندر یافتنی.

اساس عبودیت منحل و مختل نشود، و آنچه مراد نبی است پنهان نماند^(۱) و چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند، داند که گفته‌های نبی هم رمز باشد آگنده به معقول. و چون به عاقلی^(۲) رسد، به ظاهر گفت نگرد^(۳) و دل بر مجسمات نامعقول و محسوسات خوش کند^(۴) و اندر جوال خیال شود و از آستانه وهم در نگذرد، می‌رسد نادانسته، و می‌شنود درنایافته. «الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» [سپاس خدای راست [نه] بلکه بیشترشان نمی‌دانند^(۵)].

و برای این بود که شریفترین انسان و عزیزترین انبیاء و خاتم رسل ﷺ، با مرکز دایره حکمت و فلک حقیقت و خزانه عقل^(۶) امیرالمؤمنین علی علیه السلام گفت که: «يَا عَلِيُّ إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ مُقْرَبُونَ إِلَى خَالِقِهِمْ بِأَنْوَاعِ الْبِرِّ تَقَرَّبَ إِلَيْهِ بِأَنْوَاعِ الْعُقُلِ تَسْبِقُهُمْ». و این چنین خطاب جز با چُنُو^(۷) بزرگی راست نآمدی که اندر میان خلق هم چنان بود که معقول اندر میان محسوس. گفت: «ای علی چون مردمان اندر کثرت عبادت رنج بردند تو اندر ادراک معقول رنج بر، تا بر همه سبقت‌گیری»^(۸). لاجرم چون به^(۹)

۲. ک: عاقل.

۱. ک: پنهان گردد.

۴. ک: و دل بر مجسمات خوش کند.

۳. ر: گفته نگردهد.

ترک: خزانه عنم و عقل.

۵. نحل ۱۶ / ۷۵.

۷. ف: چون ار. ب: چنون.

[۸] الف. طبرسی، مشکاة الانوار، ص ۵۳۰؛ ب. محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۳، صص ۳۵ و ۳۶. جناب مولوی نیز در مقام اشاره به این حدیث شریف چنین مروده است:

شیر حقی پهلوانی پردلی
کس نداند بُرد از ره ناعقلی
خویشتن را مخلصی انگیختند
تا زهی زان دشمن پنهان ستیز
سبزو یابی بر هر آن که سابق است

گفت پیغمبر علی را کای علی
اندر آ در سایه آن عاقلی
هر کسی در طاعتی بگریختند
تو برور در سایه عاقل گریز
از همه طاعات اینست بهتر است

(مثنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۹۵۹، ۲۹۶۱، ۲۹۶۶، ۲۹۶۷ و ۲۹۶۸)

گفتنی است که ابونعیم اصفهانی، ادامه حدیث یادشده نبوی را این‌گونه آورده است:

بِالَّذِجَاتِ لِلزُّلْفَى عِنْدَ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا وَعِنْدَ اللَّهِ فِي الْآخِرَةِ؛ یعنی: به درجه‌ها و رتبه‌ها، هم نزد مردم در دنیا و هم پیش

دیده بصیرت عقلی، مدرک اسرار گشت، همه حقایق را اندر یافت و معقول را اندر یافت. و دیدنی یکی حکم دارد^(۱۰) و برای آن بود که گفت: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أَرَدَدْتُ يَقِينًا» [اگر پرده‌ها کنار برود چیزی بر یقین من افزوده نمی‌شود]^(۱۱). و هیچ دولت آدمی را بهتر^(۱۲) از ادراک معقول نیست. بهشت آراسته به انواع نعیم و زنجبیل و سلسیل، ادراک معقول است^(۱۳) و دوزخ با اعقاب و أغلال متابعت اشغال جسمانی است که مردم اندر حجیم هوی اوفتند، و اندر بند خیال و رنج وهم بمانند. و بند خیال و رنج وهم از مردم به علم^(۱۴) زودتر از آن برخیزد که به عمل؛ زیرا که عمل حرکت‌پذیر است و حرکت‌پذیر را انجام، جز به محسوس نیست، اما علم قوت روح است و آن جز به معقول نرود. چنان که رسول^(۱۵) علیه السلام گفت: «قَلِيلٌ مِنَ الْعِلْمِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْعَمَلِ» [اندکی از عمل، بهتر از عمل بسیار است]^(۱۶). و نیز فرمود: «ثَبَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» [ثبات مؤمن بهتر از عمل او است]^(۱۷). و امیر جهانیان علی^(ع) فرمود: «قِيَمَةُ كُلِّ امْرِئٍ مَا يُحْسِنُهُ» [مرد را آن بهاست که بدان، نیک دانا است]^(۱۸). یعنی قدر آدمی و شرف مردمی جز اندر دانش نیست. و چون این

خدا در آخرت.

(ابونعیم اصفهانی، حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء، ج ۱، ص ۲۶).

۹. ر، ب، ک: لاجرم به. ۱۰. ک: و دیدنی... داده نبود.

(۱۱) آمدی، غررالحکم و دررالکلم، ج ۵، ص ۱۰۸، ح ۷۵۶۹.

۱۲. ک: زیادت. ۱۳. ک: معقولات.

۱۴. ف، ک: از آدمی ازو به علم. ۱۵. ک: سید آدم.

(۱۶) فیض کاشانی، المحجة البیضاء فی تهذیب الاحیاء، ج ۱، ص ۲۲.

(۱۷) متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۳۶۸، ح ۷۲۷۰ و ۷۲۷۱.

(۱۸) نهج البلاغه، قصار ۸۰، سید رضی^(ع) ذیل این حدیث شریف نوشته است: «این سخنی است که نمی‌توان برای آن، بهایی تعیین کرد، و حکمت و اندرزی را با آن منجید و سخنی را با آن برابر نمود». همچنین «جاء حظ» در کتاب «البيان والنبین» درباره این سخن گهربار حضرت امیر^(ع) گفته است: «اگر [از آن حضرت] جز همین رهنمود نداشتیم، [امت اسلام و بشریت را] شافی و کافی و بی‌نیاز کننده بود، بلکه فراتر از حد کفایت بوده» (ابن

مقدمات اندر پیش اوفتاد، درازتر نکشیم^(۱) که از مقصود باز مانیم.
و مقصود از این کتاب آن بود^(۲) که شرح دهیم معراج نبی ﷺ را، به موجب عقل.
چونان که رفته است و بوده است، تا عاقلان دانند که مقصود او از آن سیر، حسی
نبوده است، بلکه راز^(۳) معقول بوده است، که رمز و راز به زبان محسوس بگفته
است تا هر دو صنف مردمان از آن محروم نمانند. و این جز به تأیید ربّانی و مدد
روشنایی^(۴) نبود که خاطر مدد گیرد^(۵) و آینه عقل روشن گردد تا شرح این کلمات
داده شود بر سبیل اسرار^(۶). و اعتماد بر توفیق ایزد است عزّ و علا.

فصل دوم: اندر مقدمه معراج پیامبر ﷺ

بدان که بیان هر چیزی اندر خود آن چیز بود و راه به هر مقصودی معین بود اندر
جهت آن مقصود^(۷)، تا اگر کسی خواهد که راه مقصدی اندر پیش گیرد و مقصودی
دیگر را مراد سازد که راه نه بدان جهت بود هرگز به مقصود نرسد، چنان که اگر کسی
خواهد که بغداد رود، و راه سمرقند را اندر پیش گیرد هرگز^(۸) به بغداد نرسد، اما
چون راه بغداد اندر پیش گیرد به مقصد رسد. و اندر سازها همین است. اگر کسی
خواهد که به ساز زرکوبی، درزی و درودگری کند^(۹) یا پیشه دیگر^(۱۰) که ساز آن
معین نبود، هرگز راست نیاید، همچنین اگر کسی پندارد که جسم آدمی به جایی
رسد که عقل رسد محال باشد؛ زیرا که [چون] عقل به معقول رسد، نه به مدت بُوَد
و نه به آلت رسد و به واسطه زمان نرود، زیرا که عقل نه اندر موضع بود، و مکان بدو

عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البيان والتبيين، قم، منشورات الاروميه، ۱۴۰۹ هـ. ق، چاپ اول، ج

۱، ص ۷۳ [۱]

۱. ک: نکنیم.

۲. ک: از آن کتاب نبی آن بود.

۳. ب: ادراک.

۴. ک: روشنایی حق.

۵. ک: خاطر از آن مدد گیرد.

۶. ب: بر طریق اختصار و رمز، معراج گشاده.

۷. ک: مقصد.

۸. ک، ب: هرگز نبود.

۹. ک: به ساز زرگری و درزی کند.

۱۰. ف: که صنعت دیگر.

محیط نشود پس آن جای که عقل رسد، جسم نرسد. و جسم جوهری کثیف است، قصد بالا ندارد. اگر سفر کند به بالا، جز عرضی^(۱) و قهری نبود و اگر خواهد که به تعجیل مسافتی که به تائی^(۲) رفته باشد^(۳) قطع کند، نتواند که کند.^(۴)

پس مقاصد دو گونه است: یا معقول است یا محسوس. قاصد محسوس، حس بود و قاصد معقول عقل. و بلندی دو گونه است: یا معقول است یا محسوس^(۵). بلندی محسوس اندر جهت ادراک نظر به بالای، محسوس بود و بلندی معقول از راه مرتبه و شرف بود؛ زیرا که نه اندر موضع بود و چون مقصود نازل باشد، سفر بدو نازل بود، و چون مقصد عالی بود، حرکت بدو عالی بود.^(۶)

و بر شدن دو گونه بود: یا جسم را به بالای محسوس، یا روح را به مدارج معقول. چون^(۷) حرکت جسم به مقصد عالی، جز به انتقال و قطع مکانی و انتقال زمانی نتواند بود. و چون اندر مدرج معقول بود، حرکت^(۸) روح را بود به عقل، نه جسم را به قدم. پس جسم^(۹) اندر موضع بود و قوت ادراک بر مرکب عقل به مقصود خود می شود^(۱۰) و سفر او سریع بود؛ زیرا که به مرکز خویش^(۱۱) می شود. و هر چیزی به مرکز خود گراینده است. پس ادراک معقول، کار عقل است نه کار حس، و نظر اندر معقول، کار روح است نه کار جسم.

چون معلوم است که بلندی معقول نه اندر جهت علو است، شدن بدو^(۱۲)، نه کار جسم باشد، چون جسم بطی السیر است. پس معراج دو گونه بود: یا جسمی که به قوت حرکتی به بالا بر شود یا روحی که به قوت فکری به معقول بر شود.^(۱۳) و

- | | |
|-----------------------------|----------------------|
| ۱. ک: عارضی. | ۲. ک: به پای. |
| ۳. ک: رفته است. | ۴. ک: کرد. |
| ۵. ف، ک: یا معقول یا محسوس. | ۶. ک: در علوی بود. |
| ۷. ف: «چون» نبود. | ۸. ک: حرکت + کند. |
| ۹. ک: جسم + همه. | ۱۰. ک: می رسد. |
| ۱۱. ک: به مرکز خود. | ۱۲. ک: بر او بر شدن. |
| ۱۳. ک: به معقول بر شود. | |

چون احوال معراج پیغامبر ﷺ^(۱) نه اندر عالم محسوس بوده است، معلوم شد^(۲) که نه به جسم رفت؛ زیرا که جسم به یکی لحظه مسافت دور قطع نتواند کرد. پس معراج جسمانی نبود؛ زیرا که مقصود، حسی نبود، بلکه معراج روحانی بود، زیرا که مقصود عقلی بود.

و اگر کسی می‌پندارد که آنچه گفت^(۳) و شرح احوال داد به شکل مجسمات، آن جمله خیال بوده است^(۴)؛ زیرا که اثبات محالات، نه کار عقل است. و این هیچ نقصان ظاهر نکند اندر طرف نبی؛ زیرا که اثبات محال نه کار عقل است؛ زیرا که قدرت به محالات تعلق ندارد و نفس محال ناپذیرنده از احوال شرف است نه نقصان. اما رمز معقول بوده است که او به زفان حس بیرون داده است و شرح احوال^(۵) مصنوعات و مبدعات داده است^(۶) به طریقی که اصحاب ظاهرپذیرند^(۷) اندر حد خود، و اصحاب تحقیق مطلع گردند بر آن حقایق، و الا اهل عقل دانند که آنجا که فکر رسد، جسم نرسد، و آنچه بصیرت اندر یاود، حس باصره اندر نیاود. و چون حال معراج به معقول تعلق دارد، عمری اندر این تأمل می‌افتاد که چیست؟ و چون عقل این گره بگشاید، اندیشه افتاد^(۸) که شرح رمزهای معراج داده شود تا دانند که شرف نبی چون بوده است. و مراد او از این گفته‌ها چه بوده است. و اعتماد بر توفیق ایزدی است. و وصیت می‌کنم که این حرفها را از نااهل ابله و جاهل نامحرم دریغ دارند که بخل به حقایق از غیر اهل، از جمله فرایض است^(۹) که خاتم الرسل ﷺ می‌فرماید که: «لَا تَطْرَحُوا الدُّرَّ فِي أَقْدَامِ الْكِلَابِ» [دُر را در پیش پای سگ‌ها

۱. ک: معراج مهتر عالم علیه افضل الصلاة والتحية. ۲. ف: معلوم است.

۳. ک: آنچه گفت بوهیم بر فتم. ۴. ف: + تمام حماقتی بود.

۵. ک: «که او به زفان... احوالی» نبود. ۶. ک: گفته.

۷. ک: نپذیرد. ۸. ک: «که چیست و چون... افتاده نبود.

۹. ب: بخل به حقایق از جمله فرایض است.

نیفکنید^(۱)]. و نیز گفته‌اند: «الاسرارُ صُونُهَا عَنِ الْاَغْيَارِ» [اسرار را از بیگانگان مصون دارید^(۲)]. و گفته‌اند: «احْفَظْ سِرَّكَ وَ لَوْ مِنْ رِيْكَ» [راز خود را نهان دار حتی از پروردگارت]. برخورداری مباد آن کسی را که آسان، این کلمات^(۳) به هر دونی نماید؛ زیرا که خائن و خاسر بود: «مَنْ غَشَّنَا فَلَيْسَ مِنَّا» [آنکه با ما نیرنگ ورزد از ما نیست^(۴)]. هم آن کس اندر وبال اوفتد، و هم نویسنده را وبال^(۵) و عقاب حاصل آید. و چون عاقلی شرح معقولی داد، جز عاقل نباید که مطالعه آن کند تا غبارِ حسی مزاحم نگردد.^(۶) «وَاللّٰهُ يَحْكُمُ بَيْنَنَا وَ بَيْنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» [و خداوند بین ما و بین قوم ستمکاران، حکم کند].

آغاز قصه معراج نبی ﷺ

چنین گوید مهتر کاینات علیه الصلاة والسلام که: «شبِ خفته بودم اندر خانه، شبی بود با رعد و برق و هیچ حیوانی آواز نمی‌داد و هیچ پرنده صغیر نمی‌کرد و هیچ کس بیدار نبود، و من اندر خواب نبودم، میان خواب و بیداری موقوف بودم». یعنی که مدتی دراز بود تا آرزومند ادراکِ حقایق بودم به بصیرت، و شب مردم فارغ‌تر باشند که مشغله‌های^(۷) بدنی و موانع حسی منقطع باشد. پس شبی اتفاق افتاد که میان بیداری و خواب بودم، یعنی میان حس و عقل بودم به بحر علم اندر اوفتادم.^(۸) و شبی بود با رعد و برق، یعنی مددِ هاتف^(۹) علوی غالب بود تا قوت

(۱) منفی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۳۱۵، ح ۲۹۳۲۰ (با اندکی تفاوت در نقل).

(۲) به تعبیر حافظ:

به مستوران مگو اسرار مسمی

حدیث جان مپرس از نقش دیوار

(دهوان حافظ، ص ۲۱۸، غزل ۲۴۵)

۳. ب: کلمات را.

(۲) منفی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۲۶۶، ح ۹۵۰۳ و ۹۵۰۹ و: کلینی، الکافی، ج ۵، ص ۱۶۰.

۵. ک: «وبال» نبود.

۶. ک: «تا غبار حسی مزاحم نگردد».

۷. ک: مشغولیه‌ای.

۸. ف، ک: «اندر اوفتادم» نبود.

غضبی مرده شد و قوت خیالی از کار خود فروایستاد^(۱۰) و غلبه با دید آمد^(۱۱) فراغت را بر مشغولی.

و آنکه گفت: «ناگاه جبرئیل فرود آمد اندر صورت خویش»،^(۱۲) با چندان بهاء و فرّ و عظمت، که خانه روشن شد. یعنی که قوت روح قدسی بصورت امر به من پیوست و چندان اثر ظاهر کرد که جمله قوت‌های روح ناطقه بدو تازه و روشن گشت.^(۱۳)

و آنکه گفت: اندر وصف جمال جبرئیل که: «او را دیدم سپیدتر از برف و روی نیکو و موی جعد، و بر پیشانی او نبشته بود: «لا اله الا الله محمد رسول الله» به نور، چشم نیکو فراخ،^(۱۴) و ابروی باریک، و هفتاد هزار ذوابه از یاقوت سرخ فروهشته، و ششصد هزار پر از مروارید خوشاب از هم گشاده. یعنی که چندان جمال و حسن اندر بصیرت به تجرد عقل یافتیم^(۱۵) که اگر اثری از آن جمال بر حس ظاهر کنند آن محسوس بدینسان گردد^(۱۶) که وصف کرد. و مقصود از آنکه لا اله الا الله بر پیشانی او نبشته بود به نور، یعنی هر کس را چشم بر جمال او اففتد، ظلمت شک و شرک^(۱۷) از پیش او برخیزد، و چنان شود اندر اثبات صانع به یقین و تصدیق که به درجه آن رسد که بعد از آن اندر هر مصنوع که نگردد^(۱۸) توحید او افزون شود و چندان لطافت داشت که اگر کسی را هفتاد هزار گیسو از مشک و کافور بود، به حسن وی نرسد و چندان تعجیل داشت که گفتی به ششصد هزار پر و بال می‌پرد و روش او به مدت و زمان نبود.

۹. ک: هفت.

۱۰. ک: فروماند.

۱۱. ک: پدید آمد.

۱۲. ک: خوش.

۱۳. ک: «یعنی که قوت روح قدسی... روشن گشت» نبود.

۱۴. ک: «نیکو فراخ» نبود.

۱۵. ک: «یافتیم» نبود.

۱۶. ک: ظاهر کند محسوس بدین صفت گردد.

۱۷. ک: شرک + تعلق.

۱۸. ک: بگذرد.

و آنکه گفت: «چون به من رسید مرا اندر برگرفت و میان هر دو چشم من بوسه داد و گفت: ای خفته برخیز، چند خسبی». یعنی که چون این قوت قدسی به من رسید مرا بنواخت و به کشف خودم راه داد و اعزاز نمود چندان شوق اندر دل من با دید آمد^(۱) که وصف نتوان کرد پس گفت چند خسبی، یعنی به مخیلات مزور چرا قانع باشی، عالمها است و رای اینکه تواندر اویی^(۲) و جز اندر بیداری علم بدان نتوان رسید و من از سر شفقت تو را راهبری خواهم کرد. برخیز.

و آنکه گفت: «بترسیدم و از آن ترس^(۳) از جای برجستم» یعنی از هیبت او هیچ اندیشه نماند.^(۴)

و آنکه گفت: «مرا گفت: ساکن باش که من برادر توام، جبرئیل». یعنی به لطف کشف خرد،^(۵) خوف اندر من ساکن شد و او آشنایی فراز داد، تا مرا از وهم باز ستد.

و آنکه گفت: «گفتم ای برادر، دشمنی دست یافت، گفت ترا به دست دشمن ندهم، گفتم چه کنی؟ گفت برخیز و هوشیار باش و دل با خود دار». یعنی قوت حافظه را روشن دار و متابعت من کن تا اشکالها از پیش تو بگیرم.

و آنکه گفت: «آشفته و دروا شدم»^(۷) و بر اثر جبرئیل روان شدم». یعنی که از عالم محسوسات اعراض کردم^(۸) و به مدد عقل غریزی بر اثر فیض قدسی روان شدم.

و آنکه گفت: «بر اثر جبرئیل براق را دیدم»^(۹) بداشته». یعنی عقل فعال که غالب بر قوت‌های قوسی است^(۱۰) و لکن مدد او به عقل، بیش از آن رسد که بدین عالم کون

۲. ف: اندروی ای.

۱. ک: پدید آمد.

۴. ک: اندیشه به دل و خاطره نماند.

۳. ک: هول.

۶. ب: و پس گفت.

۵. ف: به بسط کشف، ک: کشف آن.

۸. ف: اعراض نمودم.

۷. ک: اندروا.

۱۰. ک: بر قوتها و قوت قدسی.

۹. ک: براقی دیدم.

و فساد رسد.^(۱) و از عقول علوی، او است^(۲) که بر تن پادشاه است، و ارواح را مدد دهنده او است اندر هر وقتی بدانچه لایق آن باشد، و به براق مانده از آن کرد که اندر روش بود، و مدد رونده مرکب باشد و اندر آن سفر مددکننده او خواست بودن، لاجرم^(۳) مرکب خواندش.

و آنکه گفت: «از خری بزرگتر بود و از اسبی کوچکتر^(۴)». یعنی از عقل انسانی بزرگتر بود و از عقل اول کمتر.

و آنکه گفت: «روی او چون روی آدمیان بود» یعنی مایل بود به تربیت انسانی و چندان شفقت دارد بر آدمیان که جنس را باشد بر نوع خود، و ماندگی^(۵) و به آدمیان به طریق شفقت و تربیت است.

و آنکه گفت: «دراز دست و دراز پای است»: یعنی که فایده او به همه جا می رسد و فیض او همه چیزها را تازه می دارد.

و آنکه گفت: «خواستم بر روی نشینم، سرکشی کرد، جبرئیل یاری داد مرا تا رام شد». یعنی به حکم آنکه در عالم جسمانی بودم خواستم که بر روی نشینم، یعنی^(۶) به صحبت وی پیوندم، قبول نکرد تا آنکه قوت قدسی مرا غسل کرد از مشغله های جهل و عوائق جسم تا مجرد گشتم و به وسیله او به فیض و فایده عقل فعال رسیدم. و آنکه گفت: «چون اندر راه روان شدم و از کوه های مکه اندر گذشتم، رونده ای بر اثر من می آمد^(۷) و آواز می داد که بایست^(۸)». جبرئیل گفت: حدیث مکن و اندر گذر، گذشتم». بدین قوت وهم را خواهد^(۹) یعنی چون از مطالعة اعضاء و اطراف ظاهر^(۱۰) فارغ شدم و تأمل حواس نکردم و اندر گذشتم، قوت وهم بر اثر او آواز

۱. ف: «رسد» نبود.

۲. ک: عقل فعال است.

۳. ب: لاجرم + به نام.

۴. ک: خردتر.

۵. ک: و نیز ماندگی کرد.

۶. ب: «بر روی نشینم، یعنی» نبود.

۷. ب، ک: بر اثر می آمد.

۸. ف: باز به ایست.

۹. ک: و هم می خواهد.

۱۰. ک: ظاهر + خود.

می‌داد که مرو، زیرا که قوت و همی متصرف است و غلبه‌ای دارد عظیم، و اندر همه احوال کارکن است. و جمله حیوانات را آلت و ساز اوست، و به جای خرد است اندر قبول موافق و دفن مخالف، و آدمی را هم ساز است و آدمی روا نباشد که متابع و هم گردد، که آنکه با حیوانات^(۱) متساوی شود، خلل اندر شرف او با دید آید. پس هر که را توفیق ایزدی یاری کند، اندر همه مواضع اقتدا به و هم نکند.

و آنکه گفت: «بر اثر من زنی آواز می‌داد - فربنده با جمال - که بایست^(۲) تا به تو رسم، هم جبرئیل گفت: اندر گذر و مایست». یعنی قوت خیال که او فربنده است و مزخرف است. و به زن مانده از آن کرد که بیشتر طبعها بدو مایل بود، و بیشتر مردمان^(۳) اندر بند او باشند، و دیگر آنکه هر چه او کند بی‌اصل بود و به مکر و فریب آلوده بود و این کار زنان باشد که حیلت و دستان زن معلوم است. پس قوت خیالیه نیز فربنده است و دروغ‌زن و بدعهد است، چندان بفریب^(۴) که مردم را صید کند به نمایش خود، پس وفا نکند که زود آن نموده باطل گردد.^(۵) و چون آدمی^(۶) بر اثر خیال رود هرگز به معقول نرسد که همیشه اندر آثار مزخرفات بماند و اندر بند مجسمات^(۷) بی‌معنی شود.

و آنکه گفت: «چون اندر گذشتم جبرئیل گفت که اگر او را انتظار کردی تا اندر تو رسیدی، دنیا دوست گشتی». یعنی احوال دنیا، بی‌اصل است و زود زوال،^(۸) و حطام و اشغال دنیا به اضافت با معانی،^(۹) چون احوال و نمایش خیال است به اضافت با اسرار عقل^(۱۰). و هر که بدو مشغول شود^(۱۱) از معقول باز ماند و اندر

- | | |
|------------------------------|----------------------|
| ۱. ک: «حیوانات» نبود. | ۲. ک: و گفت: باش. |
| ۳. ک: مردم. | ۴. ک: بفریباند. |
| ۵. ف: باطل کند. | ۶. ف: آدمی و هر کس. |
| ۷. ک: محسوسات. | ۸. ف، ب: زوال + شود. |
| ۹. ک: معانی + آخر. | ۱۰. ک: عقل سرکش. |
| ۱۱. ک: و هر که بدر موقوف شد. | |

غرور هوی اسیر هاویه جهل گردد.

و آنکه گفت: «چون از کوهها اندر گذشتم و این دو کس را باز پس کردم، رفتم با بیت المقدس و بدو در رفتم، یکی پیش آمد و سه قدح به من داد یکی خمر، یکی آب و یکی شیر، خواستم که خمر بستانم، جبرئیل نگذاشت اشارت به شیر کرد تا بستدم و بخوردم.» یعنی که چون از حواس اندر گذشتم و حال خیال و وهم بدانستم و به اندرون خود تأمل کردم، به عالم روحانی اندر شدم، سه روح دیدم: ^(۱) یکی حیوانی و یکی طبیعی و یکی ناطقه، خواستم بر اثر حیوانی بروم. و او را به خمر، از آن مانده کرد که قوتهای او فریبنده است و پوشنده و جهل افزاست. چون شهوت و غضب، و خمر تیزکننده این دو قوت است، و طبیعی را مانده به آب از آن کرد که قوام بدن بدو است و بقای شخص ^(۲) به تربیت شاگردان او است که اندر بدن کار می کند و آب، سبب حیات حیوان است و مدد نشو و نماست. و ناطقه را به شیر مانند از آن کرد که غذایی مفید است و لطیف و مصلحت افزای است. و آنکه گفت خواستم که خمر بستانم جبرئیل نگذاشت تا شیر بستدم، زیرا بیشتر مردمان ^(۳) اندر متابعت این دو روح روند و درنگذرند طبیعی و حیوانی را که ناقص باشند ^(۴) و کسی که ناقص باشد و ناقص اوفتد، هر چه طلبد، بدنی و حسی طلبد، و لذت و فایده این دو روح، بدنی است. لاجرم آنچه حیوانی است چون شهوت راندن یا طلب ریاست و حب دنیا و شرب خمر و جماع و مانند این، و چون خشم که دفع مخالف کند و آنچه بدین ماند؛ این جمله مشغله های ^(۵) بدنی است و ناقص، همیشه قصد به چنین کارها دارد و متابعت روح طبیعی همین است که همیشه اندر خوردن و خفتن بمانده باشد، اما چون کسی تمام مزاج باشد که روح ناطقه وی ^(۶) قوی اوفتد و غالب گردد بر قوتهای این دو روح، قوتهای طبیعی را چندان کار فرماید که مصلحت

۱. ف: + در بیت المقدس.

۲. ک: بدن.

۳. ک: آدمیان.

۴. ف: افتند.

۵. ک: که وی را روح ناطقه.

۶. ف: منفعتهای.

بدن و قوام و تربیت شخص باشد و قوتهای حیوانی را نیز اندر بند خود دارد و به وقت ضرورت و مصلحت کار فرماید. شهوانی را جز به عفت و صلاح کار نفرماید. چندان که بقای نفس باشد به تناسل و نام مرده نفسی برخیزد، و قوت غضبانی^(۱) را به شرط شجاعت و دیانت کار فرماید. چندان که نام بی‌حمیتی بر وی ناافتد،^(۲) و همه قوتها را رعیت خود دارد به وقت و فرصت و مصلحت. و مردم به حقیقت این کس را خوانند، زیرا که غلبه قوت طبیعی، بهیمی است و غلبه قوت حیوانی، شیطانی است و غلبه قوت نطق، ملکی، و مردم به حقیقت آن بود که به ملکی نزدیکتر بود و از دیوی و بهائم^(۳) دورتر، تا از احوال خود بی‌خبر نباشد و از صلیب روحانی بی‌بهره نماند.

و آنکه گفت: «آنجای رسیدم و به مسجد در شدم، مؤذنی بانگ نماز کرد و من اندر پیش شدم و جماعت ملایکه و انبیا را دیدم بر راست و چپ ایستاده و یکی یکی بر من سلام می‌کردند و عهد تازه می‌کردند.» بدین آن می‌خواهد که چون از مطالعه و تأمل حیوانی و طبیعی فارغ شدم، اندر مسجد شدم، یعنی به دماغ رسیدم؛ و به مؤذن، قوت ذاکره را خواهد و به امامی خود، تفکر خواهد و به انبیاء و ملائکه، قوتهای ارواحی دماغی را خواهد چون تمیز و حفظ و ذکر و فکر و آنچه بدین ماند و سلام کردن ایشان بر وی احاطت او بود بر جمله قوتهای عقلی؛ زیرا حق سبحانه و تعالی چون آدمی را آفرید، منقسم کرد نهاد او را به دو ولایت: یکی را ظاهر^(۴) و یکی را باطن. آنچه ولایت ظاهر است بدن است و آن را پنج حواس داد تا اندر محسوسات تصرف کند. و باطن را نیز پنج حواس داد که شاگردان عقلند. و حواس ظاهر مزدوران حواس باطنند، و حواس باطن شاگردان عقلند. و حس مشترک اندر میان این هر دو مثال میانجی^(۵) ایستاده، تا این حواس ظاهر از جوانب خبرها

۱. ف: غضبی.

۲. ک: نهند.

۳. ب، ف: «بهائمی» نبود.

۵. ک: میانجی + است.

حاصل کنند و به حس مشترک سپارند و او به قوت مفکره دهد تا اندر آن تصرف کند و آنچه به عیار تمام نباشد به اندازد و وهم و خیال آن را بگیرند و اندران خوض کنند و سرمایه خود سازند و آنچه معقول و تام بود به قوت حافظه دهند^(۱) تا مجرد ایشان را نگاه می دارد تا چون عقل را به کار آید، قوت ذاکره از حافظه به وسیله مصوره بستاند و بدو سپارد^(۲) و این قاعده همیشه مهتد است. پس همچنان که از این حواس ظاهر، دو شریفتر است: سمع و بصر، و بر باقی سالارند، از حواس باطن نیز دو شریفترند که بر باقی سالارند چون فکر و حافظه. و خیال به منزله ذوق است و وهم به مثاله لمس است و وهم همیشه کارکن است، و چنان که به هر وقتی لمس مختص نیست به عضوی معین، و اما دیگر قوتها مختص اند به اعضای معین. پس آدمی آنگاه تمام بود که این پنج حس بر جای بود و کارکن بی خلل و از آفت دور، که اگر اندر یکی خللی یا آفتی ظاهر شود، نقصانی بود. همچنین کمال مردم،^(۳) بدنی است که حواس باطن او نیز روشن شود^(۴) و او بر همه محیط، که اگر غافل باشد و حافظ آن قوتها نباشد، از معانی باز ماند و ضبط نتواند کرد و به وقت حاجت ضایع ماند آنگه از شرف تمیز محروم ماند. چون مردم این جمله بدانند و قوتهای باطن^(۵) را هب او گردد، به مقصود محض رسد و اگر این نباشد از آن بازماند، هم چنان که کسی خواهد که بر بامی رود، نخست نردبانی باید که یکی یکی پایه بر می شود تا به سطح بام رسد، این جایگاه نیز قوتهای نطقی چون نردبان پایه هاست. چون کسی یکی یکی پایه بر می شود به مقصود رسد.

و آنکه گفت: «چون فارغ شدم، روی به بالا نهادم، نردبانی یافتم یکی پایه از سیم، و یکی پایه از زر»^(۶). یعنی از حواس ظاهر به حواس باطن، و مقصود از سیم و زر، شرف یکی است بر دیگری به مرتبه.

۱. ک: دهد.

۲. ب: بدو می سپارد.

۳. ک: روشن بود.

۴. ب: و یکی زر.

۵. ل: آدمی.

۶. ک: باطن + او.

و آنکه گفت: «چون رسیدم به آسمان اول^(۱)، در باز کردند اندر شدم، اسماعیل را دیدم بر کرسی نشسته و جماعتی اندر پیش دیده او روی در روی نهاده، سلام کردم و اندر گذشتم.» بدین فلک ماه را خواهد و به اسماعیل جرم ماه را و بدان جماعت کسانی را که ماه بر احوال ایشان دلالت کند.

و آنکه گفت: «چون به آسمان دوم رسیدم اندر شدم، فرشته‌ای دیدم مقرب‌تر از پیشین، با جمالی تمام^(۲) و خلقتی عَجَب داشت، نیمی تن از برف و نیمی تن از آتش^(۳)، و هیچ به هم اندر نمی‌شد و با یکدیگر عداوت نداشتند. مرا سلام کرد و گفت: بشارت باد مر ترا که^(۴) خیرها و دولتها با تو است.» یعنی که فلک عطارد، و مقصود از این آنک هر ستاره را یکی حکم معین دارد یا اندر سعد یا اندر نحس، اما عطارد را اثر بر دو نوع است: پیوند سعد، سعد را باشد و پیوند نحس^(۵)، نحس را؛ چنان نماید که نیمی سعد است و نیمی نحس و اشارت به بشارت خیر و دولت، قوت خاطر و کثرت علوم است که او این دهد.^(۶)

و آنکه گفت: «چون به آسمان سیوم رسیدم^(۷) ملکی^(۸) دیدم که مثل او اندر جمال و اندر حسن ندیده بودم، شاد و خرم نشسته بر کرسی‌ای از نور، و ملایکه گرد برگرد او اندر آمده.» یعنی فلک زهره بود، و جمال او را به شرح حاجت نیست. او بر شادی و طرب دلیل است.

و آنکه گفت: «چون به آسمان چهارم رسیدم فرشته‌ای دیدم پادشاه‌وار با سیاستی تمام، بر تختی^(۹) از نور نشسته، سلام کردم، جواب باز داد به صواب، اما به تکبری تمام، او از کبر و بزرگی با کسی سخن نمی‌گفت و تبسم^(۱۰) همی کرد. چون

۱. ک: چون به آسمان دنیا رسیدم.

۲. ک: جماعتی بنام.

۳. ب: تن او آتش.

۴. ف: که + همه، ک: بشارت باد مر ترا.

۵. ک: اتصال سعد... اتصال نحس.

۶. ک: دکه او این دهد، نبود.

۷. ف: سیوم رسیدم.

۸. ک: فرشته‌ای.

۹. ک: دیدم با سیاستی تمام بر کرسی.

۱۰. ف: و نه + تبسم.

جواب سلام باز دادم گفت: یا محمد جمله خیرها و سعادت‌ها^(۱) اندر تو می‌بینم. بشارت باد مر تو را بدین تخت، فلک چهارم می‌خواهد و بدین فرشته آفتاب را می‌خواهد که او بر احوال پادشاهان و بزرگان دلیل است و تبسم او دلیل تأثیر او است به خیر اندر طالع، و بشارت او فیض او است به خیر هر کسی^(۲).

و آنکه گفت: «چون به آسمان پنجم رسیدم، اندر رفتم، مرا اطلاع افتاد بر دوزخ، و ولایتی دیدم پر ظلمت و باهیت^(۳)، و مالک را دیدم بر طرف او نشسته و به عذاب و رنجانیدن مردم بدکار^(۴) مشغول بوده بدین، فلک پنجم را می‌خواهد و به مالک مریخ را که او بر احوال خونخواران و بدکاران دلیل است. و به دوزخ تأثیر نحوست او می‌خواهد اندر صفت^(۵) و احوال کسانی که بدو مختص اند.

و آنکه گفت: «چون به آسمان ششم رسیدم. فرشته‌ای دیدم بر کرسی‌ای از نور نشسته و به تسبیح و تقدیس مشغول، و پرها و گیسوها داشت مرصع به در و یاقوت^(۶)، بروی سلام کردم. جواب باز داد و تحیتها گفت و بشارت‌ها داد به خیر و سعادت، و مرا گفت: پیوسته بر تو صلوات می‌فرستم^(۷)» یعنی فلک ششم و بدین فرشته مشتری را می‌خواهد و او بر صلاح و ورع^(۸) و علم و دلیل است. و بدان پرها و گیسوها اثر نور او می‌خواهد. و به صلوات او تأثیر او می‌خواهد به خیر که او سعد اکبر است و همه نیکویی‌ها از وی به مردم رسد، و هر فایده‌ای که به کسی پیوندد از اثر نظر^(۹) او باشد که حق تعالی به کمال علم خود چنین نهاده است. ﴿إِنَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾.

و آنکه گفت: «چون به آسمان هفتم رسیدم ملکی دیدم بر کرسی‌ای از یاقوت

۱. ف: و دولت‌ها. ۲. ک: + و فیض بر هر کسی که خواهد.

۳. ف: + و میاه. ۴. ک: بدکردار.

۵. ف: اندر وضیعت. ۶. ک: و پرها... یاقوت نبود.

۷. ف: می‌دهم. ۸. ک: ورع + و عفت.

سرخ نشسته و هر کسی^(۱) را بدو راه نبود. اما چون کسی بدو رسیدی، نواختها یافتی. بروی سلام کردم، جواب داد و صلوات گفت بر من، بدین، فلک هفتم را خواهد^(۲) و بدین فرشته زحل را خواهد و او سرخ است و نحس اکبر است، اما هر اثری که کند به کمال کند.^(۳) چون نحوست کند تمام کند و چون سعادت کند^(۴) از همه زیادت کند و هر کسی بدو نرسد^(۵). یعنی کم اتفاق افتد که اندر محل خیر و سعادت افتد، اما چون افتد چنان اثر کند به نیکی که از همه اندر گذرد.

و آنکه گفت: «چون اندر گذشتم، رسیدم به سدرۃ المنتهی، عالمی دیدم پر^(۶) نور و ضیاء و چندان روشنایی داشت که چشم خیره می شد. چندانکه نگاه کردم بر چپ و راست همه فرشتگان روحانی دیدم^(۷) به عبادت مشغول. گفتم ای جبرئیل، کیستند این قوم^(۸)؟ گفت: اینان هرگز هیچ کار نکنند جز عبادت و تسبیح، صومعه‌ها دارند معین که هیچ جای نشوند^(۹)، چنان که در قرآن می‌گوید: ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ﴾ [و هیچ یک از ما [فرشتگان] نیست مگر [اینکه] برای او مرتبه‌ای معلوم است^(۱۱)]. بدین فلک هشتم را خواهد که فلک ثوابت است و صورتهای کواکب آنجا اند. و به صومعه‌ها و مقامها، دوازده برج را خواهد و هر جماعتی از ایشان اندر طرفی معین ساکن، با یکی دیگر زحمت نکنند، چنان که جنوبیان را با شمالیان هیچ کار نباشد و هر کسی موضعی دارد. بعضی از صورتهای اندر منطقه و بعضی اندر جنوب و بعضی اندر شمال.

و آنکه گفت: «درخت سدره^(۱۲) را دیدم مهتر از همه چیزها. بیخ اندر بالا و شاخ

- | | |
|--------------------------------------|-------------------------------|
| ۱. ک: یا قوت سرخ و هر کسی. | ۲. ک: بود. |
| ۳. ک: که کند تمام کند و به کمال کند. | ۴. ف: ک: دهد تمام کند. |
| ۵. ک: و هر کسی که بدو رسد. | ۶. ک: همه. |
| ۷. ف: بودند. | ۸. ک: آنها کیستند. |
| ۹. ک: هیچ گاه نروند. | ۱۰. ب: «چنانکه... گوید» نبود. |
| ۱۱. [صافات / ۳۷ / ۱۶۴]. | ۱۲. ف: بیخ سدره. |

اندر زیر که سایه او بر آسمان و زمین او افتاده بود؛ بدین فلک اعظم را خواهد که جمله فلکها اندر بطن^(۱) او است و او از همه بزرگتر. چنانکه در قرآن گوید: ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾ [و هر کدام در فلکی شناورند]^(۳).

و آنکه گفت: «چون اندر گذشتم چهار دریا دیدم هر یکی از رنگی.» یعنی حقیقت جوهریت و مادیت و جسمیت و صورت که حقایق این جمله است، به مجرد تصور کرد هر یکی را اندر مرتبه دیگر یافت و از آن مرتبه^(۴) بر یکی عبادت کرد.

و آنکه گفت: «ملایکه را دیدم بسیار به تسبیح و تهلیل مشغول، همه اندر لطافت مستغرق» یعنی نفوس مجرد که از مراد شهوانی و غضب^(۵) آزادند، و پاک باشند که هر آدمی که نفس او اندر علم و معرفت پاک و مجرد شود چون از بدن جدا گردد، حق تعالی او را نه اندر موضع و نه اندر مکان دارد، و مانند ملکی گرداند و به سعادت ابدی آراسته گرداند و تشبیه به ملایکه از آن کرد که ملانکه مسکن عقل^(۶) و تسبیح اند، یعنی از فساد و هلاک و فعل به قوتهای شهوانی و اشتغال به اغراض غضبی^(۷) پاک گردند و به درجه ملکی رسند.^(۸) همیشه به ادراک و شناخت غیب مشغول باشند و نیز به عالم زیرین ننگرند^(۹) برای آنکه بدن به اضافت با نفس خسیس بود^(۱۰)، شریفی که به محلّ دون نظر کند به ضرورتی بود یا برای مصلحت آن موضع، چون از آن جایگاه به کمال مفارقت^(۱۱) افتد و آن حائل برخیزد، به کمال شرف خویش رسد، و سعید گردد یعنی از شغلهای حسی به ادراک عقلی پردازد و اندر آن لذت و راحت چنان مستغرق گردد که نیز از هیچ خسیس یاد نیارد و به عالم زیرین ننگرد که آن ضرورت بدنی از پیش او برخاسته بود^(۱۲)، آنکه به اندازه علم و

۱. ک: باطن. ۲. ب: چنان که گفت.

۳. [۳] یس / ۳۶ / ۴۰.

۴. ف: و از مرتبه. ۵. ب، ک: «غضب» نبود.

۶. ف: مسکن عصمت. ۷. ک: اغراض نفسانی.

۸. ف: گراهند. ۹. ف: نظر نکند.

۱۰. ف: خسیس است. ۱۱. ف: که به مفارقت.

۱۲. ف، ب: برطرف باشد.

ادراک مرتبه و شرف یاود^(۱). «فَعِنْتُهُمْ رَاكِعٌ وَ مِنْهُمْ سَاجِدٌ» [پس برخی از آنها در حال رکوع بودند و برخی در حال سجده]. بعضی روحانی باشد و بعضی مسبح و مهلل و بعضی مقدس و بعضی مقرب. بدین قاعده همی رود الی الابد.

و آنکه گفت: «چون از این جمله اندر گذشتم و به دریایی رسیدم بیکرانه و هر چند تأمل کردم نهایت شطّ او^(۲)، ادراک نتوانستم کرد و اندر زیر آن دریا جویی دیدم بزرگ و فرشته ای دیدم که آب از این دریا اندر آن جوی می ریخت و از آن جوی به هر جای می شد^(۳)». بدین دریا عقل اول را می خواهد، و بدین جوی، نفس اول را؛ که نفس اول تبع^(۴) عقل اول است که حق تعالی اول چیزی که به ابداع قدرت و علم خویش ظاهر کرد اندر مرتبه یگانگی، و پاک داشت از زحمت واسطه، و مرتبه اعلی به وی داد، عقل اول بود. چنان که گفت پیغامبر ﷺ: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ» [نخستین چیزی که خداوند آفرید عقل بود]^(۵). و بدین، اول مرتبه خواهد نه اول خلقت، که ابتدای زمانی نپذیرد آن جوهر^(۶). و چون عقل اول پیدا آورد، از او نفس اول ظاهر کرد^(۷) و آن به منزله آدم آمد و این به منزله حوا و آنکه پس از این، دو جوهر از او منقسم گشت به جواهر و اجسام. چون افلاک و انجم و نفوس و عقول ایشان، و بعد از آن اثر کرد تا ارکان با دید آمد^(۸) و منقسم شدند و بر حسب مزاج خویش^(۹) مایل شدند و هر یکی به حیث خویش بر موجب طبع، و لطافت و کثافت؛ چون آب و خاک [که] به سفلی مایل، و هوا و آتش به فوق مایل. و بعد از آن اندر معادن کار کرد و آنگاه اندر نبات و حیوان و آنگاه انسان را با دید آورد و از همه برگزید

۱. که: شرف می یابد. ۲. ک: او + را.

۳. ب: می ریخت، ف: از آنجا آب به هر جای می شد.

۴. ر: منافع، ف: طبع است.

[۵] احسانی، عوالی اللّٰهالی، ج ۴، ص ۹۹ و همچنین: محقق داماد، الروايع السماويه، ص ۲۵۲.

۶. ف: از جهر. ۷. ف: ظاهر گرداند.

۸. ک: پدید آمد. ۹. ک: از مزاج + خویش.

و قوت نفس و عقل ارزانی داشت تا چنان که عقل اول، اندر مرتبه شریف، بود^(۱) اندر آغاز فطرت، تمام و زیبا آمد انسان نیز هم اندر آن مرتبه رسید به شرف، اندر انجام فطرت نقطه بازپسین آمد تا دایره تمام شد و این قبلیت و بعدیت که اندرین موجودات گفتیم به مرتبه است نه به خلقت^(۲). و مراد از آنکه گفت که: دریا و آب و جوی، آن بود که گفته شد.

و آنکه گفت: «اندر زیر آن دریا وادی ای عظیم دیدم که از آن بزرگتر هیچ ندیده بودم که هر چند تأمل کردم مبدأ و منتهای آن نیافتم و به هیچ چیزش حد نتوانستم کردن». بدین، وجود مجرد خواهد که هیچ چیز از او عامتر^(۳) نیست و ادراک وجود مجرد، جز به عقل کامل نتوان کرد.

و آنکه گفت: «اندرین دریا وادی فرشته ای دیدم با عظمت و فرو بهای تمام، که در هر دو نیمه^(۴) به فراغت تأمل می کرد مرا به خود خواند، چون بدو رسیدم، گفتم: نام تو چیست؟ گفت: میکائیل؛ من بزرگترین ملائکه ام، هر آنچه تو را مشکل است از من بازپرس، و هر چه تو را آرزو کند^(۵) از من بخواه تا تو را به همه مرادها نشان دهم» یعنی که چون این جمله بدانستم و تأمل کردم، امر اول را اندر یافتم؛ و بدان فرشته او را خواهد که روح القدس خوانند و ملک مقرب گویند و هر که بدو راه یافت و مدد گرفت به مدد او چندان عملش با دید آید که مطلع گردد^(۶) بر چیزهای نادانسته و لذت های روحانی و سعادت های ابدی که مانند آن پیش از آن نیافته باشد.

و آنکه گفت: «چون از سلام و پرسش فارغ شدم، گفتم: تا اینجا که رسیدم، بسیار رنج و مشقت به من رسید. و مقصود من از آمدن اینجا، آن بوده است تا به معرفت و رؤیت حق تعالی رسم. دلالت کن مرا به وی تا باشد که به مراد خود رسم و به فایده

۱. ف: اشرف بود. ۲. ک: + به از جمله این اثر.

۳. ف: که هر دو نیمه.

۴. ف: مطلع شود و مدرک.

۵. ف: آرزوست.

۶. ک: عالی تر.

کآی بهره‌مند شوم و به خانه بازگردم» یعنی از امر باری^(۱) که کلمه محض است اندر خواست تا چون از مطالعه موجودات فارغ شد از راه بصیرت، دیده دل او گشاده شد که هر چه، چنان که بود^(۲) بدانست و بدین خواست که موجود مطلق را و علت اول را و واجب الوجود محض را اندر یابد و بشناسد و وحدت اوچونان که اندر او کثرت اندر ننگند.

و آنکه گفت: «آن فرشته دست من گرفت و مرا به چندین هزار حجاب گذار داد و برد به عالمی که هر چه دیده بودم اندر این عالم آنجای هیچ ندیدم، چون به حضرت عزتم رسانید، خطاب آمد که: فراتر آی». یعنی آن جناب قدسی ایزدی، پاک است از جسم و جوهر و عرض، که اندرین^(۳) عالمها است و ازین^(۴) اقسام بیرون است، لاجرم به مکان و زمان و وضع و کم و کیف و این و متی و فعل و انفعال و مانند این محتاج و متعلق نباشد. و واجب الوجود نه جسم است و نه جوهر، و پاک و منزّه است از قبول آن اعراض، و به پاکی منفرد است. اندر فردانیت او شرکت مقدور اندر ننگند، و اندر فردانیت واحد است که اندر یگانگی او تزايد عدد اندر نیاید. و هم بر این روی قادر و عالم و جواد است. پس وجود محض است و آن وجود محض عالم، وحدت صرف است که به کثرت متغیر و متکثر نشود.

و آنکه گفت: «در آن حضرت حس و حرکت ندیدم همه فراغت و سکون و غنا دیدم». یعنی که معرفت مجردی وجود او چنان دیدم که به حس هیچ جانور اندر ننگند که اجسام به حس ادراک کنند و صور و خیال نگاه دارند و جواهر^(۵) به تحفظ عقل تصور کنند. اما واجب الوجود ازین مراتب بیرون است، که به حس و خیال او را اندر توان یافت. و اندران حضرت، حرکت نباشد که حرکت، تغیر است اندر موجودی به انفعال، اندر کمیت و کیفیت جسمی، از محلی به محلی، به طمع

۱. ف: امر پاک.

۲. ک: ب: که هر چه بود.

۳. ف: و درین.

۴. ک: و چون این.

فایده‌ای، یا به گریختن از مخالفی، یا حرکت جسمی بی انتقال از مکان خویش. آن یکی قهری و آن دیگری اختیاری. و این جمله که متحرک باشند به ضرورت حاجتمند باشند به محرکی که حرکت بر وی روا نباشد و آن واجب الوجود است که محرک است همه چیزها را.^(۱)

و آنکه گفت: «از هیبت خداوند»^(۲) فراموش کردم همه چیزها را که دیده بودم و دانسته^(۳) و چندان کشف و عظمت و لذت قربت حاصل آمد که گفتم مستم یعنی که چون علم من راه خود را یافت، به معرفت و وحدانیت نیز پرداختم و به ادراک و تحفظ جزویات، و از آن علم چندان لذت به نفس ناطقه رسید که جمله قوت‌های حیوانی و طبیعی از کار فروایستاد^(۴) و چندان استغراق با دید آمد اندر وحدانیت که نیز به عالم جواهر و اجسام پرداختم.^(۵)

و آنکه گفت: «چندان اثر قربت یافته‌ام که لرزه بر اندام من»^(۶) اوفتاد و خطاب می‌آمد: فراتر آی^(۷). چون فراتر شدم، خطاب آمد که: مترس و ساکن باش. یعنی چون وحدانیت^(۸) اندر یافته‌ام، بدانستم که واجب الوجود از این اقسام بیرون است، بترسیدم و از دلیری سفر که عظیم دور شده بودم، اندر اثبات وحدانیت می‌پنداشتم که زیان دارد مرا، گفتند: نزدیکتر آی، یعنی از سر این پندار خود، و از سر بیم و خوف فراتر آی، که عالم وحدانیت باید که همیشه مستغرق لذت روحانی باشد، که هرگز به انفعالات حیوانی باز نافتد، و بیم و امید^(۹) از احوال حیوانی است.

و آنکه گفت: «چون فراتر شدم، سلام خداوند به من رسید به آوازی که هرگز مثل آن نشنیده بودم» یعنی که کشف شد بر من حقیقت کلام واجب الوجود تعالی و تقدس، که سخن او چون سخن خلاق^(۱۰) نیست به حرف و صوت، که سخن او

۲. ف: خداوند + خود را.

۴. ک: فروماند.

۶. ک: ب: لرزه بر من.

۸. ک: وحدانیت حق.

۱۰. ک: مخلوق.

۱. ک: + و او متحرک نیست.

۳. ک: و دانسته بودم.

۵. ب، ک: اجسام نظر نماند.

۷. ف: اذن منی + فراتر آی.

۹. ک: امید و خوف.

اثبات علم است به مجرد محض، اندر روح، آن که خواهد بر طریق جملگی، نه بر طریق تفصیلی.

و آنکه گفت: «خطاب آمد که ثنا بگوی. گفتم: لَا أُحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ [از عهده ثنای تو بر نمی آیم. تو همان گونه ای که خود خویش را ثنا نمودی^(۱)]. نتوانم تو خود چنانی که گفته ای.» یعنی که چون ادراک اوفتاد جمال وحدانیت را، و اندر یافت حقیقت کلام واجب الوجود را، و اندر یافت که سخن او به حرف^(۲) و صوت نیست لذتی پیوست^(۳) به وی که پیش از آن نیافته بود. و اندر یافت که واجب الوجود مستحق همه ثناها است اما دانست که به زفان ثنای وی نتواند کرد^(۴) که ترکیب حروف باشد، از آنکه اندر تحت زبان اوفتد و این چنین ثنا جز به جزوی و کلی تعلق ندارد، اندر حق واجب الوجود درست نیاید که وی نه کلی است و نه جزوی. و دانست که ثنای او به زفان راست نآید که کار حواس نیست^(۵) بلکه به عقل راست آید، و عقل دانسته که ممدوح کامل را مدّاح اندر خور او باید که علم او چند قدر ذات ممدوح باشد^(۶) تا گفت مطابق مقصود آید. و واجب الوجود فرد و واحد است و مانند ندارد. پس مدح کسی، اندر خور او نباشد^(۷). پس هم به علم او حواله کرد که ذاکر او همه علم است و علم او بیان ثنای ذات او است نه به حرف و نه به صوت و نه به قول، که خود زنت خویش است و خود بهای خویش است.

و آنکه گفت: «خطاب آمد که چیزی بخواه. گفتم اجازتی ده که هر چه مرا پیش آید بپرسم تا اشکالها برخیزد». یعنی که چون مرا گفت چه خواهی؟ گفتم: اجازت ده، یعنی علم. زیرا که اندرین سفر فکری، جز عقل محض نمانده بود که به حضرت واجب الوجود رسید که شناسا شد که به وحدانیت، جز علم مطلق^(۸) و عطا

[۱] محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، ج ۱۰، ص ۴۶۲.

۲. ک: سخن او جز حرف. ۳. ف: لذتی به من رسید.

۴. ف: نتواند گفت. ۵. ک: نسبت.

۶. ک: ذات او باشد. ۷. ف: در خور قدر او باشد؟

۸. ف: «مطلق» نبود.

نتوانست خواست که اندر خور او بُود و رتبت او از علم تمام به وی دادند تا پس از آن^(۱) هر اشکال که می بود، عرضه می کرد و جواب شافی می یافت و برای مصلحت خلق^(۲) قواعد شرح ممهّد می کرد بر حسب فتوای آن علم^(۳)، چون نماز و روزه و مانند آن. و هرگز اندر غلط نأو فتاد اندر حقیقت واجب الوجود، و مراد معلوم خود اندر حدّ عقل خود اثبات می کرد به لفظی که موافق استماع خلایق آمدی تا معنی^(۴) برجای بماند و^(۵) پرده مصلحت برنخاسته باشد،^(۶) و هم مدد آن علم بودی که چنین سفری را که شرح داده آمد اندر حکایت سفر ظاهر تعبیه کرد تا جز محقّقی را، راه^(۷) وقوف و اطلاع نباشد^(۸) بر مضمون گفته او.

و آنکه گفت: «چون این همه بکردم، به خانه باز آمدم. از زودی سفر هنوز جامه خواب گرم بود». یعنی که سفر فکری بود که می رفت به خاطر، عقل ترتیب ادراک می کرد موجودات را تا واجب الوجود. پس چون تفکر تمام شد، به خود بازگشت، و هیچ روزگار نشده بود. باز آمدن اندران حالت زودتر از چشم زخمی بود.

هر که داند، داند که چه رفت، هر که نداند معذور باشد. روا نیست رمزهای این کلمات را به جاهل عامی نمودن،^(۹) که بر خور داری جز عاقل^(۱۰) را نیست به رمزهای این کلمات^(۱۱). ایزد تعالی توفیق راست گفتن و راست دانستن ارزانی دارد.^(۱۲)

۲. ف: خلایق.

۱. ف: پس آن.

۴. ف: هم معنی.

۳. ک: از عالم.

۶. ک: برداشته باشد.

۵. ف: و هم.

۸. ک: نیفتد.

۷. ر، ب، ف: محقّقی راه.

۱۰. ف: عاقلان.

۹. ک: دادن.

۱۲. ب، ف: در زانی دارد، نبود.

۱۱. ف: کلمات + حقیقی.

افخويه



تأليف
شيخ الرئيس ابو علي سينا



رساله اضحویه در امر معاد

به نام خداوند بخشنده مهربان

سپاس خدای را که آفریدگار جهانیان است و درود بر محمد و همه خاندان او. آنگاه: این رساله‌ای است که از شیخ الرئيس ابوعلی سینا در امر معاد که برای ابوبکر بن محمد نوشته، و نام اضحویه بر آن نهاده است. و گوید: خدای بزرگ انوار دانش را در دو جهان نثار روان «الشیخ الامین» بگرداند و جانش را از آلودگیهای طبیعت پاکیزه فرماید. عمری آنچنان دراز دهدش که برای رسیدن به سعادت حقیقی بسنده باشد. و چون به کاری از کارهای هر دو سرای روی آورد یا از آن پرهیز کند کامیاب گردد.

و خدای مرا یاری دهد تا حقوق نیکیههای فراوانش را تلافی کنیم. و حق تعلیم بسیار وی را به گونه‌ای نیکوتر و سزاوارتر بگذارم. این حق‌شناسی به پاس بهره‌هایی است که مرا از دانش او نصیب شده است. سزاوارین و شایسته‌ترین سپاس آن است که از وی به نیکی یاد کنیم و درود فراوان نثارش نماییم.

برای جبران این حق، کمترین و ناچیزترین خدمتی که می‌توان با بدن و توابع آن انجام داد آن است که در هیأت کسی درآیم که به اندازه تاب و توان در انجام وظیفه می‌کوشد. و به هیچ روی کوتاهی نمی‌ورزد. اگر چه خدمتش در خور صاحب حق

نمی باشد.

امید آن که به زودی هنگامی فرا رسد که تا به یاری وی به آرزویم برسم و فرصتی یابم که دوستان را شاد و دشمنان را خوار سازم و از سرزنش بدخواهان و اراهم. اکنون من از تمام جهان دل برکنده‌ام و تنها به وی می‌اندیشم و او نیز از همه چیز بریده و به امثال من پرداخته است.

به شکرانه این تجدید صحبت، از اندک دانشی که اندوخته‌ام ارمغانی تقدیمش میدارم. استاد را دل راضی نمی‌شود که پس از پذیرش، مرا بیهوده گذارد و به دست ناکامی سپارد تا در گذرگاه نیک و بد حوادث قرار گیرم، و او خود تنها به کسی بپردازد که از هر جهت از من فروتر است. یا سرنوشت مرا به آن کس بسپارد که پیروزی خود را در شکست من می‌جوید و عزت خویش را در خواری من می‌یابد و برای رسیدن به مقصود در جهت خلاف من گام بر می‌دارد.

تفاوت پایه میان من و او اندک نیست، و اینکه او بتواند مرا جایگزین شود در وهم نگنجد. پس روا نیست که وی از کوششهای من بهره برداری کند. زیرا همپایه شدن او با من در کفایت یا درایت یا صیانت یا امانت یا حسب یا نسب یا جاه یا نیکنامی - امکان‌پذیر نیست، در آنجا که مردان را بر می‌شمرند و وی در شمار فراموش شدگان است و من ستوده و سرشناس خواهم بود.

جای گرفتن او در شمار خاصان استاد برای همه، مایه سرافکندگی است و رفتارش یا روش استاد هم آهنگی نمی‌پذیرد در حالیکه وجود من برای استاد موجب سرافرازی و سپاس و ستایش و خیر خواهد بود و همیشه از آیین پسندیده و روش گزیده‌اش پیروی خواهم کرد.

او در پناه استاد از پایه بلند و مال فراوان بهره ور شده و شکسته حالی خویش را از این رهگذر جبران کرده و رخنه‌های ناکامی خود را بر بسته است در حالی که من تازه به نزدیک آن رسیده‌ام و هنوز طرفی نبسته‌ام. «الشیخ الامین» که خدای پیرویش را پایدار بدارد کسی نیست که از حال این دو مرد که فاصله بین آن دو

همچون دوری میان مشرق و مغرب است - بی خبر بماند.

آنچه گفته شد ناله‌ای است که خدای سعادتش را پایدار گرداند اگر از این شاگرد لغزشی دیده به آیین همیشگی و متقاضی کرم خویش نادیده انگارد. او از من التماس کرد که رساله اضحویه را به زبان پارسی ایراد کنم، اگر چه روزگار آن نداشتیم، از بس هوسات محال که دامن گرفته بود. اما اشارت او را رد نمی‌توانستم کردن. به موجب درخواست، شروع افتاد. ایزد تعالی توفیق اتمام دهد. بمنه وجوده.

اکنون به سوی هدف خود باز می‌گردیم و آن سخن در امر معاد است. و در آغاز گفتار خویش فهرست مطالب این رساله را به یاری مهربان خدای می‌نگاریم.

فصل اول: در حقیقت معاد.

فصل دوم: در اختلافات رای‌ها در آن.

فصل سوم: در ابطال مذہبهای تباه.

فصل چهارم: در آن چیز که حقیقت مردم است که اگر او باشد و دیگر چیزها که بدو پیوند دارد نباشد حاصل مردم باشد و اگر او نباشد و دیگر چیزها جمله باشد حقیقت مردم نباشد.

فصل پنجم: در آن که آن چیز که حقیقت مردمی است پذیرای تباهی و فنا نیست و وی جوهری است که همیشه خواهد بودن.

فصل ششم: در آن که بودن معاد واجب است.

فصل هفتم: در پدید کردن احوال مردم پس از مرگ و روشن گردانیدن آفرینش دومین که آن را آخرت خوانند.

فصل اول

در حقیقت معاد

معاد را در لغت از «عود» برگرفته‌اند و «عود»، باز آمدن باشد و معنی معاد جای باشد یا حالتی که چیزی در او بود و از آن جدا شود و باز بدو باز آید. و خواص، این لفظ را نقل کرده‌اند از این معنی به معنی دیگر: و آن جایی است یا حالتی که مردم پس از مرگ در آن جای شوند یا آن حالت او را باشد. و بیاورد دانست که مشهورترین گفتار این است که: بیشترین این امت پیشینه، برآنند که جانهای مردم، پیش از قالب در آن جهان که دوم این جهان است بود و پس از مرگ باز بدانجا شود و چون بدانجا شود اگر نیک بخت است بهترین حالتی او را باشد و آن را بهشت خوانند و اگر بدبخت باشد بدترین حالتی او را باشد و آن را دوزخ خوانند. و گروهی بسیار از مردم برآنند که: پدر و مادر مردم از آن جهان بیامدند و پیوستند و دیگر بار بدان جهان خواهند شد و در کتب بنی اسرائیل این سخن بسیار است.

و همچنین قرآن مجید بدین معنی اشارت کرده و گفته است:

﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ [ای نفس مطمئنه
 ○ خشنود و خدایسند به سوی پروردگارت بازگرد^(۱)].

و لفظ باز آمدن درست نباشد مگر که از آنجا آمده باشد.

فصل دوم

در اختلافات رای‌ها در چگونگی معاد

جهانیان در حقیقت معاد دو گروه شده‌اند: کمترین گروهی و باز پس‌ترین ایشان در خرد و زیرکی، معاد را منکرند و بیشترین و خردمندترین ایشان به معاد گرویده‌اند. و گروندگان، دیگر باره چند قسمند: گروهی بر آنند که معاد جز کالبد را

نیست و اینها منکر نفس اند و گروهی برآنند که معاد جز نفس را نیست و بعضی بر آنند که معاد هم نفس را و هم کالبد را هست. و اینها که معاد جز کالبد را ندانند جماعتی اند از اهل جدل که از علوم حقیقی هیچ بهره ندارند و پنداشتند که مردم همین کالبد است و حیات و مردمی دو عرض اند در آن کالبد آفریده. و مرگ، نیستی این هر دو عرض است یا ضد. و در آفرینش دومین که آن را آخرت خوانند باری تعالی هم در آن کالبد بعد از آنکه پوسیده باشد و از هم ریزیده فراهم آورد و هم در آن کالبد حیاتی و مردمی در او بیافریند و وی همان مردم باشد که اول بود و این گروه به چند قسمند:

گروهی می‌گویند که: در آخرت مردم دو گروه باشند بعضی نیکوکردار و بعضی بدکردار. آن که نیکوکردار است ثواب او همیشه باشد و آن که بدکردار است عقوبت او همیشه باشد. و گروهی گفته اند که: در آخرت مردم به سه قسم باشند: «گرونده نیکوکردار» و ثواب او همیشه باشد و «گرونده بدکردار» و حال او به خواست خدای باز بسته است اگر خواهد بیامرزد و اگر خواهد عقوبت کند و بعضی گفته اند هر آینه عقوبت کند اما همیشه نبود، به آخر بیامرزد، و قسم سیم، «ناگرونده» که او را کافر خوانند و عقوبت او همیشه باشد. و بعضی گفته اند که هیچ کسی را عقوبت ابد نیست، اگر مومن است و اگر کافر. و آن کس که مستحق ثواب باشد ثواب او همیشه خواهد بود و بعضی گویند: نه ثواب همیشه خواهد بود و نه عقوبت.

اما آن جماعتی که می‌گویند که: معاد هم نفس را هست و هم کالبد را هست می‌گویند: زندگی کالبد را، به هستی نفس است. و او را در آفرینش دوم باز به کالبد خویش رد کنند؛ و اینها بعضی بر آنند که نفس روحانی است و مجسم نیست، و بعضی بر آنند که جسمی است لطیف، و گروهی از ایشان می‌گویند که: و چون باز نفس باز به بدن خویش آید در آفرینش دوم اگر نیکوکردار است ثواب او در دو گونه است: یکی نفسانی و دیگر راحتی و لذتی که در خور کالبد باشد. اما راحت نفسانی

چون نگریستن و پیوستن به عالم ملکوت به چشم عقل و ایسن شدن از نیستی و امثال آن.

و اگر بدکردار است عقوبت هم نفسانی باشد و هم حسی که تعلق به کالبد دارد. اما آنچه تعلق به کالبد دارد: چون گرما و سرما و مانند آن و نفسانی چون دور بودن از عالم ملکوت و نومید شدن و خواری و ترس و مانند آن و مسلمانان همه بر این اند.

و گروهی دیگر می‌گویند که راحت و عقوبت جز روحانی نیست و ترسایان جمله بر این اند و میان این دو گروه، در همیشگی راحت و عقوبت، خلاف است همچنان که در گروه اول که یاد کردیم. و آن گروهی که معاد به جز نفس را نمی‌گویند هم به چند گروهند:

گروهی گفته‌اند که: نفس، جسم است؛ و گروهی دیگر می‌گویند: نفس گوهری است نورانی از عالم نور. و بدن، گوهری است تاریک از عالم تاریکی، و با یکدیگر آمیزش دارند. و گبران و مانویان جمله بر این اند، و مذهب ایشان آن است که: سعادت نفس در آن است که از عالم تاریکی رهایی یابد؛ و افلاک بشکافد، و به عالم نورانی بشود. و بدبختی او در آن است که در عالم تاریکی بماند. و بعضی گفته‌اند که: نیک بختی و بدبختی او در آن است که در عالم تاریکی بماند و آن از جهت باز آمدن به بدن خواهد بود پس از مفارقت و جدایی از او.

و حکما و اهل حق بر آنند که: نیکبختی او بر آن است که گوهر خویش را تمام کند و تمام کردن گوهر او به دانش است و نیکوکاری، و بیزار شدن از آثار طبیعت، چون حرص و شهوت و دوستی دنیا و مانند آن و بدبختی او در آن است که: به ضد این باشد که گفته‌ایم.

سخن در اهل تناسخ^(۱)

و اما اهل تناسخ چند گروهند:

گروهی روا می دارند باز آمدن نفس را به هر جسمی که باشد اگر حیوان باشد و اگر نبات.

و گروهی می گویند که: هر آینه باید که حیوان باشد.

و گروهی می گویند که: روا نباشد که نفس مردم جز با کالبد مردم آید.

و این گروه دیگر باره به دو گروهند:

گروهی می گویند که: نفسی که بد بخت باشد و دانش حاصل نکرده باشد واجب آن است که باز به بدن آید تا تمام شود و مستعد رستگاری گردد.

و گروهی می گویند که: جمله نفوس را تناسخ واجب است. اگر بد کردار باشد و دانش حاصل نکرده باشد به آن کالبد آید که پیوسته در رنج و مهنت و غم باشد. و اگر علم و دانش حاصل کرده باشد نیک بخت است. باز به کالبدی آید که در نعمت و راحت باشد.

و از تناسخیان جماعتی که به قرآن گرویده اند این آیت که «و ما مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا هَائِثٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ» [و هیچ جنبنده ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند، مگر آنکه آنها [نیز] گروههایی مانند شما هستند.]^(۲) بر مذهب خویش تفسیر می کنند و می گویند: دلیل می کنند که ایشان امثال مانند در کالبد و انباز در نفس به قوت، یعنی روا باشد که نفس مردم در کالبد

(۱) درباره تناسخ به ابن نمونه ما بنگرید: ۱. ابن سینا، الاشارات و التنبیها، ج ۳، صص ۳۵۶ تا ۳۵۹ (نمط هشتم) ۲. ابن سینا، النجاة، صص ۳۸۶ و ۳۸۷؛ ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة، تصحیح: دکتر رضا اکبریان، ج ۹، صص ۱ تا ۹۵؛ ۴. ملاصدرا، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی، صص ۳۱۸ تا ۳۲۳؛ ۵. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، صص ۴۳۵ تا ۴۴۴؛ ۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، ج ۱، صص ۸۱ تا ۸۶ و همان، تصحیح: دکتر نجفعلی حبیبی، ج ۴، ص ۲۳۶؛ ۷. امام فخرالدین رازی، المباحث الشمرفیة، ج ۲، صص ۴۰۶ تا ۴۰۸.]

مرغ آید بعد از مفارقت از کالبد مردم، بدان تفصیل که بیان کردیم.
و این آیت دیگر، که گفته است: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾ [مگر آنکه
شتر در سوراخ سوزن داخل شود.^(۱)] مراد آن است که نفس بد کردار پیوسته از
بدنی به بدن لطیفتر می‌رود تا صافی شود و چنان شود که در کالبد کرمی خرد آید که
از خردی در سوراخ سوزن تواند شد.

این جمله در بیان مذاهب است در معاد و حقیقت آن. و آنچه از حکما در این
باب نقل کرده‌اند همه رموز است و اشارات. و غرض آن است که به فهم مردم عامه
نزدیک باشد تا چون ایشان بدانند و تصور کنند، از آن بدکرداری باز ایستند. و از
بعضی حکما نقل کرده‌اند که گفته‌اند که: هر نفس که بد کردار باشد آمدن او بعد از
آنکه از کالبد خود مفارقت کند، باز به بدنی دیگر باشد که مانند او است در آن
خصلت بد، تا آنکه اگر بدکرداری او از روی میل به شهوت بود، باز به بدن خوکی
درآید. و اگر از روی خشم و ایذا و رنج مردم بود باز به کالبد شیری آید. و اگر بد
کرداری او در معاملات با مردم بوده است و او قصار بود، بعد از مفارقت، تناسخ او
در کالبد ماهی باشد، و اگر صیاد بوده است به کالبد آن نوع آید که وی صید کردی.
و بعضی گویند که: نفس بدکردار را بعد از مفارقت در جانب جنوب و شمال به
غایت سرما و گرما عقوبت کنند.

و این و مانند این از حکما همه اشارات است، و برای آن گفته‌اند تا عوام از
بدکرداری منزجر شوند.

و اگر ایشان را حقیقت معاد چنانچه هست بیان کند تصور نتواند کرد و گمان
کنند که آنچه می‌گویند محال است.

فصل سوم

در ابطال مذہبهای قباہ

بدان که: گروهی که می‌گویند که: معاد جز بدن را نیست سبب گفتار ایشان آن است که شریعت حق، در چند جایگاه گفته است که: مردگان را در آخرت برانگیزند و عقوبت کنند.

و ایشان چنان گمان برند که حقیقت مردم، کالبد است، و از غایت دشمنی حکما و دوستداری مخالفت ایشان، نفس را انکار کرده‌اند. و اعتقاد داشته که زندگی کالبد به عرضی است که در وی آفریده‌اند و آن [عرض] را حیات خوانند. و هستی این عرض در کالبد نه مانند هستی نفس است در بدن بلکه مانند عرضی است در موضوع.

اما آنچه تعلق به شرع دارد قاعده کلی بیاید دانستن و جمله بر آن قیاس کردن و آن قاعده آن است که: هر شریعتی که پیغامبری آورده است خطاب او با جمله خلایق است و معلوم است که آن تحقیق که واجب است که بدان اعتقاد کنند در یگانگی صانع و آفریننده و منزهی او و بیزاری او از «چندی و چگونگی و کجایی و کیئی» که آن را به تازی زمان خوانند - و وضع و گردش از حالی به حالی است. او ذاتی است یگانه، و محال است که وی را انباز باشد در نوع، و بهره ندارد به هیچ وجه نه از روی «چندی» که آن را به تازی «کم» خوانند و نه از روی معنی چون «جنس و فصل»، و وی نه بیرون عالم است و نه درون عالم، و اشارت کردن به وی روا نیست.

و این نتواند بود که با همه مردم گویند و اگر چنین اعتقادی به اعراب بیابانی یا به عبرانیان جلف بگفتندی متفق شدند که آنچه که می‌گویند مجال است و چنین ذاتی نتواند بود و از این سبب همه تورات تشبیه است.

و در قرآن این توحید که ما اشارت کردیم [نیامده] و هیچ تصریح بیان نکرده است بلکه آنچه گفته است یا تشبیه است یا تنزیهی مطلق، چنانچه گفته است که:

مثل و مانند ندارد.

و اما در خبر چنان تشبیه است که حدی ندارد.

و چون توحید که اصل همه است چنین است دیگر چیزها چون معاد و آخرت و لذت و راحت چون تواند بود؟

و اگر کسی گوید که: در سخن عرب، مجاز بسیار است و الفاظی که در ظاهر موهیم تشبیه است چون روی و دست و پای و آمد و شد و خنده و شرم و خشم، همه درست است، بعضی از روی مجاز و بعضی از روی حقیقت و نهاد سخن بر آن دلالت می‌کند.

جواب دهیم که: شک نیست که عرب بعضی الفاظ را چون کارفرماید حقیقت نخواهد بلکه مجاز خواهد. و در قرآن بعضی جایها ظاهر است که به لفظ مستعمل، آن معنی نمی‌خواهد که لفظ آن را نهاده‌اند بلکه مجاز را می‌خواهد؛ اما این آیت که ﴿فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾ [سایبانهایی از ابر سفید.^(۱)] و آیت دیگر که ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْيَأْتِي رَبُّكَ أَوْيَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ [آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان به سویشان بیاید، یا پروردگارت بیاید، یا پاره‌ای از نشانه‌های پروردگارت بیاید.^(۲)] بدین قسمت که به لفظ او یاد کرده است و آنچه مانند این است، هیچ وجه آن ندارد که گویند مجازی است مگر که گویند اضماری هست در این آیت، یعنی سخنی دیگر می‌باید تا سخن درست شود و آن سخن را بیفکنده است. لیکن آن کس که این گوید راضی شده باشد که غلط افتد در فهم و در اعتقادات شبهت و کژی نشیند چون ظاهر فهم کنند.

بل آنچه گفته است: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾ [دست خدا بالای دستهای آنان است.^(۳)] و ﴿مَا قَرَّطْتُ فِي جَنِّبِ اللَّهِ﴾ [آنچه در حضور خدا کوتاهی ورزیدم.^(۴)]

(۲) انعام ۶۱/۱۵۸.

(۱) بقره ۲۱/۲۰.

(۴) زمر ۳۹/۵۶.

(۳) فتح ۴۸/۱۰.

جای مجاز و استعارت است. و بر فصیحای عرب این پوشیده نماند که از امثال این الفاظ، مجاز می خواهد. و نیز هر که وی را بر لغت عرب معرفت باشد داند که مجاز است. چنانچه در آیتهای پیشتر بر شمردیم که «ظاهر است که مجاز نمی خواهد»، اینجا می گوییم: ظاهر است که مجاز می خواهد.

و اگر چنان انگاریم که به این جمله آیتها مجاز می خواهد کجاست در قران آیتی که یک دلالت دارد به حقیقت توحیدی که علما و حکما از آن بحثی کنند؟ و کجاست آن معانی باریک که ایشان گفته اند؟ چنانکه وی عالم بالذات است یا عالم است به علم، قادر بالذات است یا قادر است به قدرت. و ذات وی یگانه است اگر چه صفات بسیار دارد یا آنکه پذیرای بسیاری و تکثر است. ذات او در جهت است یا بیزار است از جهت؟

و حال از دو بیرون نیست: یا این معانی واجب است که به حقیقت بدانند و به غور آن برسند یا شاید که بحث از آن نکنند و اندیشه در آن به کار نگمارند. اگر بحث کردن از آن واجب نیست لازم آید که مذهب این جماعت که ما را با ایشان این سخن می رود یعنی آن کسانی که دعوی علم می کنند و اعتقاد دارند که معاد جز کالبد را نیست همه تکلف باشد و مردم از آن بی نیاز. و اگر نه که بحث از آن واجب است و حقیقت توحید چنانچه است می باید دانستن، پس آن که صاحب شریعت است بروی واجب است که این معانی را بیان درست بکند چنان که در آن هیچ خطا و غلط نیفتد و به غایتی رساند که همه کس بر آن وقوف یابند و بدانند؛ از برای آنکه جماعتی که زیرکانش و روز و شب، ساعات عمر خویش در آن صرف کرده اند که فهم و ذهن خویش صافی دارند، چون خواهند که این معانی بدانند، محتاجند به بیانی تمام و شرحی کامل. و چون زیرکان و خردمندان چنین باشند پس عبرانیان ابله و عربان که سرو کار ایشان با بیابان و اشتهر بوده است چون در توانند یافت بی بیان تمام؟ و به حقیقت بدان که:

اگر باری تعالی رسولی را تکلیف کند که حقایق این چیزها به جمله خلائق آموزد

[آن خلایق] که بیشتر ایشان طبع‌های کند دارند و علوم و حقایق چیزها در نتوانند یافت و با محسوسات خو کرده‌اند و الفت گرفته، و طلب کند که ایشان به وی ایمان آورند و به دین او بگروند تکلیف محال کرده باشد. یا [اگر] وی را تکلیف نموده که نفوس جمله مردم را ریاضت دهد تا مستعد و اهل دریافت این معانی شوند و آن را در یابند وی را تکلیفی کرده باشد که بدان وفا نتواند کردن. و محال باشد که از دست وی این برخیزد مگر که خاصیتی در ایشان بیافریند یا الهامی از آسمان بر ایشان فرود آید. و اگر چنین باشد از پیغامبر بی‌نیاز باشند و فرستادن او ضایع باشد.

و اگر مسلم داریم که در قرآن تشبیه نیست و الفاظی که موهم تشبیه است، ظاهر نمی‌خواهد بلکه مجاز می‌خواهد در تورات چه گوید؟ که از اول تا آخر همه تشبیه است.

و اگر کسی گوید که تورات جمله محرف است و از آنچه بوده است بگردانیده‌اند.

جواب دهیم و بگوییم که: چون تواند بود که جمله کتابی بگردانند که شایع شده باشد میان امتی که عدد ایشان در حصر نیاید و شهرهای ایشان از یکدیگر دور باشد و رأی و مذهب ایشان متباین و با یکدیگر دشمن باشند.

پس، از این سخن ظاهر شد که: نهاد شریعت بر آن است که با جمله خلایق نتوان گفت و آنچه ایشان در نتوانند یافت چنانکه هست صاحب شریعت بیان کند و آنچه در نتوانند یافت، فراخور فهم ایشان به تمثیلات و تشبیهات بیان کند. و اگر نهاد شریعت نه چنین بودی خود نا مفید بودی و چگونه ظاهر شریعت حجت باشد در این باب؟

و اگر تقدیر کنیم که: کار آن جهان چون لذت و راحت و عقوبت و مانند آن، همه روحانی باشد نه جسمانی، و عقل مردم از دریافت آن به اول نظر عاجز بود، شرع چون خواستی که بیان کند و مردم را ترغیب و تحذیر کند جز به تمثیلاتی که به فهم مردم نزدیک باشد نتواند کردن. و چون حال چنین باشد چگونه وجود چیزی

حجت، باشد بر دیگری؟

و اگر تقدیر کنیم که: آن چیز که مدلول است نه بر آن حال باشد که مردم پندارند که آن چیز اول از آن بنگردد؛ معنی سخن آن است که «ظاهر شرع چون حجت باشد بر کارهای آن جهانی؟»

و اگر تقدیر کنیم که: کارهای آن جهانی جمله روحانی باشد، شرع جز چنین که هست نشاید که باشد. پس بودن شرع بر این جمعه که هست واجب است اگر کار آن جهانی روحانی باشد و اگر جسمانی.

و چون چنین باشد، او دلیل نکند بر تعیین یکی از این دو قسم. و این سخنها که ما بیان کردیم کسی را مفید است که خواهد از خواص مردم باشد نه از عوام و آن کس را بیاید که دانستن که «ظاهر شرع در این معنی حجت نیست».

و این چنین سخن که ما بیان کردیم در این کتاب، از عادت ما در سخن دور است پس با عادت خویشتن آییم و معقول خالص گوییم:

بدان که مردمی مردم، نه به مایه است که آن را ماده خوانند بلکه به صورت است که وجود او در مادت است و کارهای انسانی - چون صنعتها و دانش و مانند آن - که از مردم پدید می آید از بودن آن صورت در مادت پیدا آید نه از مادت.

و چون آن صورت باطل شود و مادت وی خاک شود یا عنصری دیگر، آن مایه که مادت آن شخص مردم بود باطل شده باشد. و باز اگر در آن مایه که مادت شخص اول بود صورت مردمی دیگر پدید آید این مردم، شخصی دیگر باشد نه آن شخص اول؛ از آن جهت که آنچه از اول در ثانی مانده است مادت است اما صورت دیگری است و آن چیز که وی بدان مردم بود صورت است نه مادت؛ و ستودن و نکوهیدن او و استحقاق وی ثواب و عقاب را، از روی صورت بود نه از مادت. و این جمله که بر شمردیم وی را از آن جهت بود که وی مردم بود و وی مردم بود به صورت نه به مادت.

و چون چنین باشد در آفرینش دوم «عقوبت» نه آن کس را باشد که وی بدکردار

بود و همچنین نه «ثواب» آن کس را باشد که وی نیک، کردار بود که این مردم نه آن است که اول بود بلکه مردمی دیگر است، بلی میان ایشان هر دو انبازی به مادت است.

و چون چنین باشد لازم آید که «آفرینش دوم» و بعث به مقصود نینجامد - که مقصود آن است که تا هر کس جزای عمل خود بستاند - و چون «عقوبت و ثواب»، دیگری را خواهد بود مقصود حاصل نمی شود.

و بدان که دورترین مذهبی از صواب است که گویند «معاد جز بدن را نیست» اما آن کس که گوید که: روح باقی است وی تواند گفت که «ثواب و عقاب» روح را است، و وی هست، و کالبد اول و دوم همانند دو عرض اند وی را؛ ولیکن این مذهب درست نیست. و آن کس که دانش حقیقی - که آن را حکمت خوانند - بیاموزد وی را فساد این مذهب درست شود زیرا که اگر اشخاص کاینات - یعنی نفوس - را بعث کنند و هریک را باز با کالبدی پیوند افکنند، مادت - که کالبد از آن است - بدان وفا نکند، از آن جهت که نفوس، نامتناهی است و مادت متناهی. و این سخن در حکمت بیان کرده اند.

و نیز چون بدانند که: فعل «باری تعالی» را تبدیل نیست «لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ» [آفرینش خدا تغییرپذیر نیست.^(۱)] هستی عالم پیوسته همچنین باشد. و ایشان که این مذهب دارند می پندارند که عالم برخواهد خاست و این سخن محال است. و نیز چون بدانند که: سعادت هر نفس را آن حال باشد که از کالبد جدا شود و بدانند که: لذات بدنی، دیگر است و لذات و راحت نفسانی، دیگر.

و بدانند که: نفس را بودن با کالبد، عقوبتی است وی را، و نیز چون بدانند که: بیشتر چیزها که در شرایع گفته شده است اگر به ظاهر برانند محال بسیار لازم آید و اینها که ما بر شمردیم جمله در علوم حکمت، معلوم و مبین است.

اما آن اول را: در علوم الهی و طبیعی، بیانی شافی کرده‌اند.

و آن دوم را: در علوم الهی به غایت روشن گفته و بیان کرده‌اند که: صانع قدیم - تعالی و تقدس - از تغیر و گردش از حالی به حالی بری است و فعل وی به ارادت و حکمت وی است و ارادت و حکمت، ازلی است - همیشه بود همیشه خواهد بود - فعل همچنین باشد.

وسیم از آنچه بر شمردیم: در این کتاب بیان کنیم در فصلی مفرد.

و چهارم: کسانی که عالم و دانانند، خود دانند که عوام و جهال، مصلحت ایشان در آن است که ندانند و بدان وقوف نیابند. که چون علم الهی ندانند نباید که به شریعت و یا دیانات الهی، به چشم استخفاف نگرند و شرع از آن بزرگتر است. اما آن کس که وی حکمت داند، نفس خویش از آن پاک دارد که بشتابد به انکار کردن چیزی که غرض آن چیز واضح نیست. و تأمل کند در نهاد شریعت و بداند که: بزرگترین علامت بر صحت شریعت آن است که بر این نهاد و این شکل آمده است و بداند که: اگر شرع چنان آمدی که حق را - صریح چنانکه هست - بیان کردی یا مثال گفتی در بیان حق، نه چنانکه مألوف مردم بودی - همچنانکه در شریعت گبران و مانویان است - آن بزرگترین علامتی بودی بر فساد شریعت، از عنایت و تأیید آسمانی.

و چون ما در این کتاب بیان کنیم، و ابطال تناسخ کنیم، و ابطال اینکه: «تواند بودن که نفوس بعد از مفارقت کالبد، دیگر بار به وی پیوندند!» معلوم شود که مذهب این جماعت باطل است که نتواند بودن که نفوس بعد از مفارقت کالبد دیگر بار به وی پیوندند. بعد از این، این سخن را مستوفی بگوییم و آن جایگاه بدان اشارتی کنیم. بدان که: نفوس بعد از مفارقت، اگر باز به بدن باز آید، حال از دو بیرون نباشد: یا آمدن وی هم بدان مادت باشد که از وی مفارقت کرد یا به مادت دیگری. و به حکایت از مذهب آن جماعت معلوم است که رای ایشان بر آن است که باز آمدن وی هم بدان مادت خواهد بود که وی را بوده. چون چنین باشد: یا باز آمدن وی

بدان مادّ بود که در وقت مردن وی را بود یا به جمله مادّ که در روزگار عمر، وی را بوده. اگر چنان است که باز آمدن وی، به آن مادّ باشد که در وقت مرگ بود لازم آید که: اگر آن شخص در وقت مردن، بینی بریده بود یا گوش بریده بود، یا دست بریده در جهاد و راه خدای تعالی، وی همچنان باشد بعد از بعث، که در وقت مرگ بود و آن نزدیک ایشان زشت است.

و اگر نه که باز آمدن نفس به جملگی اجزا خواهد بود که وی را در جمله عمر بوده لازم آید که در آفرینش دوم یک جزو، هم دست و هم سر و هم جگر و هم دل باشد، از برای آنکه درست شده است که: اعضای آدمی از یکدیگر غذا می‌پذیرد: یعنی از فضاله غذای دیگری غذا می‌ستاند و لازم آید که در آن شهرها که مردم گوشت مردم می‌خورند آن کس که زیست وی از گوشت مردم بوده است وی را بعث نکنند زیرا که گوهر وی از اجزای گوهر دیگری است و آن اجزا را در آن دیگر بعث خواهند کرد. یا وی را بعث کنند و آن دیگر را که غذای وی، اجزای وی بوده است بعث نکنند.

و اگر کسی می‌گوید که: بعث، اجزایی را خواهد بود که زندگی مردم بدان متعلق است، بدان سخن اشکال منافع نشود. از برای آنکه همه اجزا برابرند در وجود آن شخص، بعضی مقوم‌اند و بعضی نافع، و چون نفس مفارقت کرد و بدن خاک شد، بعث از آن خاک و از خاکی دیگر، هر دو برابر باشد، چون هر کدام که باشد شاید که بعث کنند، [این] نه عدل باشد و مذهب ایشان بنابر عدل است. مگر گویند که: آن اجزا که او را بعث خواهد بود در او معنی ای هست که در دیگری نیست و آن معنی آن است که: در حال حیات [اول] مادّ، اجزایی بود که مقوم حیات وی بودند. و این سخن، تحکّم است و از فایده خالی، یعنی تعیین کردن این که: بعضی اجزا را بعث کنند، و بعضی را نه. و آن کس را لازم آید که: نیستی را - که معنی وی بود - سبب ساخته باشد استحقاق چیزی را از برای معنی و دیگر مستحق نه، و در حال عدم آن معنی، آن را که بود و آن را که ممکن بود و نبود در آنکه مادّ باشد و

پذیرای هر دو، یکی اند. معنی سخن آن است که: تخصیص کردن بعضی اجزا را به بعث از دیگری، از جهت آنکه این بعض در حال حیات مادت، اجزای مقوم بود مر حیات را، و چون مفارقت کرد، آن معنی برخاست، و دربعث آنچه مادت بود و آنچه صلاحیت داشت و نبود، در پذیرای حیات، و در پیوستن نفس ایشان، هر دو یکی اند و حاجت به مادت از روی پذیرایی است و ایشان در آن هر دو یکسانند. و چون چنین باشد تعیین یکی کردن سببی خواهد موجود، و چون نباشد تحکم باشد.

و اگر تو تأمل کنی بدانی که: ظاهر زمینی آبادان، همه تن مردگان است که با خاک بوده است و از آن کشتزار ساخته و زرع از آن بر آمده و آن رزع غذای مردم شده. و چون چنین باشد چگونه ممکن نبود که ماده‌ای که دو صورت مردمی داشته در دو وقت، هر دو صورت در یک وقت به وی باز آید بی قسمتی، و اگر قسمت تقدیر کنند عدل بر داشته باشند.

و اگر کسی گوید: چون نفس رابعث کنند لازم نیست که پیوند وی هم با آن کالبد باشد که اول بود و مادت هم آن بود، بلکه از هر «خاک و آب و آتش و هوا» که اتفاق افتد روا باشد، جواب دهیم که: این سخن به عینه مذهب تناسخیان است. و مذهب اول هم تناسخ است، اما به گفتن به صورتی دیگر بیرون داده‌اند. اما در حقیقت هیچ فرقی نیست میان دو عنصر همانند یکدیگر که یکی در آن، صورت آدمی بوده و مفارقت کرد و نیست شد. و یکی نبوده و نه هست. و چون چنین باشد اگر باز آمدن روح به یکی از این هر دو، تناسخ باشد باز آمدن بدان دیگر هم تناسخ باشد؛ زیرا که بدنی که در آفرینش دیگر روح بدان پیوندد نه آن است که اول بود. و باز آمدن روح به آن نه کالبد اول است، تناسخ است.

و اگر ایشان گویند: ما به تناسخ، آن می‌خواهیم که روح، باز به کالبدی آید که نه انباز کالبد اول باشد در یک مادت، راست به عینه، بدین خواست با ایشان خصومتی نیست ولیکن از روی معنی هر دو یکی است.

و بدان که: سست‌ترین رأی در کار «معاد» رأی نصاری است. و بیان این سخن آن است که: شریعتی که به زیان محمد مصطفی - علیه الصلوه والسلام - آمده است گزین‌ترین و فاضل‌ترین شرایع است و از این جهت بود که هم شرع به وی ختم شد. و اگر نه چنان بودی که فضیلت این شرع بیش از آن است که به تبع چیزی دیگر کنند آن را اینجا بیان کرده شدی. اما آنچه محتاجند که آن را بدانند اینجا: یکی آن است که بدانی که معظم‌ترین مقصود شرع، جزو عملی است تا مردم کارهای پسندیده کنند هم با خویشستن و هم با انبازان خویشستن در نوع و هم با انبازان خویشستن در جنس.

چنانکه در کتب اخلاق و سیاسات، میئن شده است و آنچه شرع در آن سخن گوید که تعلق به آفریدگار دارد دعوت محمد است به وجود آفریدگار و یگانگی وی. و آنکه وی حکیم است و عادل و بیزار از همه عیوب و همه نقصانها و گفتن که: ملایکه موجودند و گزیدگان خدای تعالی که مقربان وی اند به سخن ظاهر و تمثیلات روشن - نه تاریک که هر کس درنیابد - بلکه همچنان که همگان بدانند و دریابند، ملائک را تصورکنند در نیکوترین صورتی که همگان تخیل ترانند کردند. و چنان نکنند که آنچه گوید معنای عقلی خالص باشد، و صفات روحانی بگوید که هیچ عقلی در نتواند یافتن الا عقل حکیمان دانا. و جمله مردم را ترغیب کند به نیکوکاری به بشارت دادن به ثواب و ترساندن از بدکرداری به عقوبت. و سعادت و شقاوت آن جهانی را ایشان بیان کند به صورتی که ایشان آنرا مستهسل دارند و دریابند نه به صورت دقیق چنان که هست؛ تا ایشان در نتواند یافتن. و لذات آن جهانی را تقسیم کند به لذات دیدنی و شنیدنی و بوییدنی و پوشیدنی و خوردنی و بساییدنی و نکاح کردن.

پس سخن در این باب، تمام و مشبع گوید و اسباب هر یک از این به مبالغت بیان

کند چنان که «حَوْزُ عَيْنٍ»^(۱) «وَلَدَانُ مُخَلَّدُونَ» [پسرانی جاودان]^(۲) «فَاكِهَةٌ مِمَّا يَتَخَبَّزُونَ» و «لَحْمٌ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ» [و میوه از هرچه اختیار کنند] و از گوشت پرنده از هر چه بخواهند.^(۳) یعنی آنچه خواهند از زن و از غلام و از میوه‌ها و از باغها که در آنجا جویهایی روان باشد. و از عسل و شیر و خمر و آب زلال و تخت‌های افکنده، و خیمه‌های زده، و قبه‌های افراشته، و فرشهای سندس، و جامه‌های نیکو. و پهنای بهشت، چند جمله آسمانها و زمین، و آنچه مانند این است. و بیان کند که ایشان را هرگز اندوه و غم نخواهد بودن، و از ترس و نیستی، همیشه ایمن باشند و پیوسته در خرمی و نشاط باشند. و برترین همه دیدار خدای بزرگ و زیارت اوست چنانکه پرده‌ها بردارند تا باری تعالی را بینند.

و دیدار [پروردگار] را اگرچه قومی منکرند اما شرع اثبات آن کرده است، و بیشتر [مشرعان] اعتقاد دارند. و در اخبار متواتر آمده است از رسول «ص»؛ و جز چنین نشاید که باشد؛ اگرچه عوام مردم را دعوت کنند به خیر و عدل حقیقی که مردم راست، ایشان را دعوت کرده باشند به چیزی که خلاف نهاد و طبع ایشان است بلکه ضد حرکات حیوانی است که بر نفس ناطقه انسانی مستولی است و از استیلای وی گویا که نفس معدوم است، یا خاص فعل - وی و از سلطنت که وی را سزا است - نیست شده. معنی سخن آن است که: به سبب غلبه افعال حیوانی چون حرص و شهوت و غضب و مانند اینها بر مردم عوام، دانایی و حق‌شناسی و فرمان دادن بر قومی دیگر، در کارهایی نیک کردن که خاصه است به نفس ناطقه، نیست شده است. و چون چنین باشد شرع بیان چیزی چنان کند که هست و ایشان در نیابند و قبول شرع الا به زور و ترس نکنند. و محال است که یک شخص از مردم را چندان ترس تواند بود که بدین غرض وفا کند. و چون بدین طریق نتواند بود هر آینه شرع

[۲] بقره / ۵۶ / ۱۷.

[۱] واقعه / ۵۶ / ۲۲.

[۳] بقره / ۵۶ / ۲۰ و ۲۱.

باید که تقریر کند که نیک کردار را در آخرت ثواب است و بدکردار را عقاب؛ به وجهی که مانند دیده و شنوده ایشان باشد. و باری تعالی به خودی خود پاداش کارهای مردم خواهد داد تا چون تصور کنند و بدانند شرع را قبول کنند. و باید که کارهای آخرت به مثالی بیان کند که ایشان آن را محال ندانند و بدان رغبت نمایند، چنانکه ما بر شمردیم پیش از این لذات و راحت‌های کالبد که بیان کرده‌اند که نیک کردار را خواهد بود و بر بدکردار را به ضد آن، چون آتش و سرما و گرما و زبانیه و سلسله‌ها که برگردن ایشان نهند، و غل و بند و خوردن خونابه، و میخ آهنین که بدیشان فرو برند، و هر گه که از عقوبت، پوستی بریزد، به پوستی دیگر بدل کند تا آتش ایشان را می‌خورد. و هرگز آن عذاب و رنج برایشان بر نیاید و بلکه همیشه باشند.

و از برای آن گفتیم که: پیغامبر باید که نهاد شریعت بر این جمله نهد که: ثواب و عتاب حقیقی به فهم مردم عامه نرسد، مگر که اول، نفس را ریاضت دهند و پاک گردانند و علم بیاموزند و خیر حقیقی بشناسند و این معنی هر کس را میسر نشود، در نتیجه در آن رغبت ننماید و از آن نترسد. و چون ممکن نیست دعوت عوام به خیر حقیقی، لابد باشد آن طریق دیگر سپردن، و ثواب و عقوبت بدنی تقریر کردن؛ و باز نمودن که: کالبد را بعث خواهند کردن، و پاداش عمل به وی رسانیدن، که ثواب و عقاب مر بدن را آنگاه تواند بود که وی را بعث کنند. پس واجب است که نهاد شریعت بر این جمله باشد که ما بیان کردیم و پیغامبر ﷺ این معنی به جایی رسانیده است که بر آن زیادت ممکن نشود.

و آن چه ترسایان بر آنند که بعث کالبد را خواهد بود، و راحت و عقوبت بدن را سخت دور است و رکیک در بیان معاد، و بیفایده. از برای آنکه اگر سبب بعث کالبدها آن است که یا مردم، خود کالبد است و یا نفس و کالبد هر دو شریکند در کارهای نیک و بد، پس واجب است که وی را بعث کنند. پس لازم باشد که وی را ثواب و عقاب باشد که در این صورت آنچه ثواب و عقاب می‌بیند، بدن است.

چنانکه در شرع محمد ﷺ بیان کرده‌اند و اگر ثواب و عقاب روحانی است بعثت کالبد را چه فایده؟

و چون نهاد شرع ایشان بر آن است که روحانی است بایستی که بیان کردی که چون است و چگونه خواهد بود؟ و به وجهی بیان کردی که عوام فهم کنند و بدانند و رغبت نمایند و بترسند. و در دین ترسایان از این معانی هیچ نیست جز اینقدر که حال نیک کردار چون حال فرشتگان باشد و همانا که اگر فراتر شدی و بر این زیادت کردی گمراه شدندی در فهم آن. و نه چنان تصور کردندی که وی خواسته است تا به آنکه بیشتر مردم خود بر آنند - اگر چه نمی‌آرند گفتن از ترس شرع - که فرشتگان بدبختند و ایشان را راحتی و لذتی نیست، چون نخورند و نیاشامند و نکاح نکنند و شب و روز در عبادت باشند که هیچ فترت در آن نیست و در سرانجام کار، ایشان را ثواب نخواهد بود - یعنی خوردن و آشامیدن - چنانکه عوام پندارند. پس این غایت بدبختی و رنج و عذاب است و آنچه عامه مردم اعتقاد دارند اگر چه به صریح از ترس شرع نمی‌یازن گفتن، این است. از برای آنکه «سعادت حقیقی و لذت روحانی» است ایشان را مفهوم نیست و در وهم ایشان نیاید که خود تواند بود، بلکه محال شناسند. و اگر چه بعضی مردم به زبان گویند، به دل اعتقاد ندارند، و چون چنین باشد پندارند که فرشتگان در عذاب همیشه‌اند.

سپری شد و به آخر رسید سخن ما در ابطال مذهب آن جماعت که می‌گویند: معاد جز بدن را نیست و اینقدر کفایت باشد. و بالله توفیق.

در ابطال مذهب تناسخیان

جماعتی که مذهب تناسخ دارند حجت آوردند بر درستی دعوی خویش و گفتند: درست شده است که نفوس، گهرهای جدایند از ماده، و آمیزش با ماده ندارند، آنچنان که معلوم و درست است از حال صورتی که با ماده آمیزش دارد. و درست شده است که وی [نفوس] را لامحاله از بدن مفارقت خواهد بود، یعنی

پیوندی که میان وی و کالبد هست بریده خواهد شد. و درست شده است که کالبد‌های مردم که مرده‌اند نامتناهی است. پس حال از دو بیرون نباشد:

یا نفوس متناهی باشد یا نامتناهی: اگر نفوس که هستند و از کالبد جدایند نامتناهی‌اند لازم آید که اعداد نامتناهی، بالفعل موجود باشند، و این محال است. و اگر [نفوس] متناهی است و کالبد نامتناهی، پس تناسخ و باز آمدن نفس به بدن لازم آید. و نیز گفته‌اند که: چون نفوس پیش از کالبد موجود است چنان که رای درست بر آن است، بودن تناسخ ظاهر است که چون نفوس پیش از بدن موجود باشد و بعد از وجود با کالبد پیوند گیرد تواند بود که بعد از جدایی از آن بدن با بدنی دیگر پیوند گیرد. و بیشترین رأیها بر آن است که نفوس پیش از بدن موجود است و چگونه پیش از بدن موجود نباشد؟

و اگر تقدیر کنیم که: وی با کالبد در وجود آمد و جز چنین نتواند بود، لازم آید که نفس، هیأتی باشد که تعلق به بدن دارد و صورتی باشد که در مادت تواند بودن. و صورتی یا هیأتی که در مادت تواند بود محال باشد که از مادت جدا شود و وی بماند. از برای آنکه چون وی متعلق باشد به مادت و تقدیر کنیم که جدا شد: یا از حقیقت خویش بگردد و چیزی دیگر شود یا هم آن باشد که اول بود و بنگردد. اگر از آن بگردد، پس نه گوهر اول باشد که متعلق بود به مادت بلکه آن فاسد و تباه شده باشد و از وی هیچ نماند که این گوهر مردم در آن باشد و با وی انباز باشد، که اگر چیزی بماند که این گوهر که بعد از مفارقت حاصل شد. در آن چیز با گوهر اول انباز باشد لازم آید که آن گوهر را در نفس خویش مادت بوده است. تا آنگاه گویند که: هر چه ماده است ثابت است و باقی. و تغیر در چیزی پدید آمده است که لاحق ماده است.

اگر چنین باشد لازم آید که مادت آن گوهر، نه آن ماده باشد که ما اول بنهادیم که آن ماده اول است و لازم آید که این ماده دوم از چیزهایی باشد که در ماده اول بود، و همین اشکال به عینه در آن باز آید تا تبدیل در احوال آن گوهر بود، حقیقت وی

همچنان باشد که بود.

و اگر چنین باشد که بود وی با مادت، امری باشد عارض، نه آنکه وی در هستی خویش در ماده باشد بلکه در نفس خویش مستغنی باشد از مادت، و ما تقدیر چنین کردیم که وی در مادت است؛ این خلف است و محال. و نیز چون جوهر وی جوهری است که در مادت نیست محال باشد که بودن با مادت، وی را عارض شود، که وی در ذات خویش یگانه است و تنها - که هیچ ضدی ندارد - و ممکن نباشد که وی بهره پذیرد.

و هر چه در جسم باشد لابد وی بهره‌پذیر باشد که چون در جسم باشد و جسم بهره‌پذیر است آنچه در او باشد هم بهره‌پذیر است، همانند احوالی که متعلق است به نهایت جسم مانند شکل و چیزهای دیگر که متعلق است به فراهم آمدن اجسام چون صورتهای ترکیبی و مانند آن.

پس نفس اگر صورتی است که وی را مفارقت و جدایی از مادت تواند بود - در حالی از احوال - از جنس این صورتهای نباشد که ما برشمردیم، یعنی از جنس شکل و مانند آن، که این صورتهای - یعنی شکل و امثال آن - دورترین صورتهای است از آن چیز که آن را جدایی از مادت تواند بود.

و اگر چه بعضی مردم گمان برده‌اند که: این صورتهای از جمله مفارقات است خطا کرده‌اند؛ که معلم اول در «علم الهی» خطای ایشان بیان کرده است.

از این سخن ظاهر شد که نفس چون در حالتی وی را از مادت مفارقت تواند بود، بود وی نه از هیأتی باشد که متعلق است به ماده و به مزاج کالبد. وی را در بود خویش حاجت به بدن نیست.

و چون چنین باشد لازم آید که هست شدن وی متعلق نباشد به هست شدن بدن. پس وی پیش از کالبد باشد، و چون پیش از کالبد باشد وی را عددی معدود باشد. و شمار کالبدها معدود نیست - که کالبد نامتناهی است - و چون چنین باشد تناسخ لازم باشد و واجب شود باز آمدن نفس به کالبد بعد از جدا شدن از وی.

و گفته‌اند: کاشکی ما را معلوم شدی که چون نفس پیش از کالبد هست و وی را با کالبد پیوندی تواند بود، آن پیوند که معلوم است، چرا با مثل آن کالبد وی را پیوند نتواند بود؟! و چرا واجب نیست که وی را پیوند او فتد با بدنی دیگر بعد از جدا شدن از کالبد اول، و باز همچنان شدن که اول بود؟

اگر سبب پیوند اول، طبیعت نفس است، وی بعد از مفارقت هست. و اگر سبب آن است که: می‌باید که کالبد مستعد باشد که وی را صید کند چنانکه دام، مرغ را صید کند، پس چنانکه شایست که کالبد اول وی را صید کرد و دام وی شد پس جملگی کالبد های دیگر که مانند آن کالبد باشد و نزدیک بدان، هم شاید بود که وی را صید کند و دام وی باشد و چگونه ممکن نباشد!

و آن مزاج که نفس به وی متعلق است نه چیزی است که تفاوت بر ندارد. از آن جهت که مزاج که نفس بدان متعلق است - به سبب سال و به سبب غذا - تفاوت پذیر است و مختلف می‌شود، زیرا که مزاج جوانی دیگر است و مزاج کهنی دیگر و مزاج پیری دیگر.

و اگر تقدیر کنیم که: تفاوت در وی نتواند بود، مثل آن مزاج ممکن است. و اگر سبب پیوند نفس با بدن، هیأتی و نهادی است از هیأت فلک در گردش، فلک چون سامته است - خاص یا آنچه مانند این است - باز آمدن آن نهاد و هیأت، فلک را ممکن است بلکه واجب است.

و اگر سبب آن پیوند باری تعالی است یا فریشتگان وی، ایشان همیشه باقی‌اند. پس ظاهر شد که باز آمدن نفس با بدن بعد از جدا شدن وی از او ممکن است و ممکن در ازلی واجب باشد.

و آن جماعت که می‌گویند که: تناسخ نفسی را شاید که ناقص باشد، زیادت بر این گفته‌اند. که: اگر سبب پیوند نفس با بدن، طلب کمال است به واسطه آلات بدن، چنانکه بعضی از حکمای یونان [گفته‌اند] که «نفس فرود آمد تا بر سازد خود را» یعنی اُهْتَبَت و ساز رستگاری خود را حاصل کند.

و چنانکه آن دیگری گفته است که: نفس گناهی کرد و از برای عقوبت، وی را در کالبد کردند تا در بدن گریخت. و این نیز روا باشد. بعد از آن که از بدن جدا شود. چون ناقص بود که باز به وی آید، بلکه واجب باشد، چون طبیعت که داعی و حامل وی است به تمام شدن، با وی باشد بعد از مقاربت. بلی این طبیعت چون در بدن بود مشغول بود به وی. و به سبب کالبد و حاسّت‌ها که در او است چون غضب و شهوت و حرص و مانند اینها پوشیده بود و عاجز. و سلطنت و استیلا ایشان را بود و از این جهت به نقص خویش آگاه نبوده پس جنبش وی به طلب کردن کمال خویش را. به سکون بدل شده باشد.

و چون چنین باشد چه فایده است بعد از جدا شدن که وی ناقص و معطل بماند. و حکما گفته‌اند که: در هستی هیچ چیزی معطل و بیکار نیست. و عجب می‌دارم از «ثابت بن قره» که جزم کرده است که «باز آمدن نفس به کالبد بعد از جدا شدن از او محال است» که اگر روا باشد لازم آید که در آن مدت که از بدن اول مفارقت کرد و به دوم نپیوسته، معطل باشد و در طبیعت هیچ چیزی معطل نیست.

و چون نمی‌شاید که نفس در مدتی متناهی معطل باشد چگونه روا باشد که در مدتی نامتناهی معطل بود؟

و از این عجب‌تر آنکه گفته‌اند که: نفس چون از بدن مفارقت خواهد کرد، جسمی لطیف. که به دیگر جسمها نماند. با وی باشد و به یکبار از مادت رهایی نیابد بلکه بعد از مدتی وی را خلاص باشد.

و اگر این درست است، نه آن جسم معطل باشد؟ و چه معنی دارد جسم لطیف یعنی شفاف باشد و باز دارنده بصر نباشد؛ یا کاواک باشد و نرم. و هر چه که تقدیر کنی به ضرورت جسمی طبیعی باشد و نفس در وی باشد.

و چون چنین باشد، وی حیوانی نه «گویا» باشد و نه «ناگویا» و این محال است. این جمله که ما گفتیم حجت تناسخیان است.

و جماعتی از ایشان که روا می دارند باز آمدن نفس را - بعد از مفارقت - به کالبدی جز کالبد مردم، حجت آوردند و گفتند: چون نفس تواند که کالبد مردم را مسکن خود سازد، تواند بود که مسکنی دیگر سازد که نه کالبد مردم باشد. و اگر سبب آن که کالبد مردم را مسکن خود ساخت تدبیر آسمانی بود، همه چیزها - کالبد مردم و جز مردم - در تدبیر آسمانی داخل اند.

و چون چنین باشد محال نباشد که نفس، کالبدی دیگر جز کالبد مردم خود را، مسکن سازد و اگر سبب شناختن مسکن را طبیعت نفس است؛ اگر نفس در حال پیوند با کالبد مردم، خویی - از خوی حیوانات دیگر که نه مردم اند - بر وی غالب شده باشد و فضیلت مردمی چون دانش [اندوزی] و کارهای خیر کردن حاصل نکرده باشد؛ وی قادر است بر آنکه بعد از مفارقت از کالبد مردم، به بدنی دیگر آید جز کالبد مردم.

چنانکه بیان کردیم، چون باز به کالبد آید، به کالبد حیوانی آید که بدان خوی متخصص باشد که وی را بود در وقت پیوند با بدن، و مانند وی باشد در آن خوی. و به مثل اگر قوت غضبی بر وی غالب بود چون باز آید، به کالبد درندگان آید و اگر شهوت بر وی غالب بود، به کالبد خوکی آید، و همچنین هر خلقی که بر وی غالب بود، وی چون باز آید به کالبد حیوانی آید که آن خود دارد که وی داشت.

و اگر سبب پیوند، قسم دیگر است که یاد کردیم اولترین کالبد که نفس بد فعل که گنیش بد دارد و مستحق عقوبت و خواری باشد در او آید، کالبدی باشد که همیشه در رنج و محنت و بلا بمانده است. و پیوسته به ترس و غم مبتلا شده.

و از تناسخیان جماعتی که به قرآن گرویده اند حجت گیرند بدین آیت که:

﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ [و هیچ

جنبنده ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند، مگر

آنکه آنها [نیز] گروههایی مانند شما هستند.^(۱) و گفته اند که: این آیت، حکم جزم است که حیوانات که جز مردم اند، مانند ما هستند، و به فعل مانند نیستند که آنها نه مردم اند. پس به قوت مانند ما باشند و ما به قوت مانند آنها باشیم.

و چون تناسخ باشد آن که انباز ایشان است به قوت ایشانند. و این جماعت که مخالف اینها هستند - که روا نمی دارند باز آمدن نفس را به کالبدی جز کالبد مردم - در ابطال سخن ایشان است که گفتند که: نفس، صورت و کمال بدن است؛ بنی رواست که وی از بدن جدا شود، و نوعهای مختلف متفق نتواند بود در فصلی که کمال یک نوع از آن انواع است؛ که اگر متفق باشند در آن فصل، فصلی دیگر باید که بدان مختلف شوند. و لازم آید که آن فصل که در آن متفق اند فصل جنس باشد نه فصل نوع، و ما چنان نهاده ایم که فصل نوع است؛ و این خلف باشد و محال.

و این سخن، «ارسطاطالیس» در «کتاب نفس» بیان کرده است و گفته است به طریق مثال که: هر که روا دارد که نفس مردم در کالبدی باشد که نه کالبد مردم است روا داشته باشد که آلت زمر، آلت درودگری باشد، و این سخن حقیقت است و لازم. از برای آن که مردم مردمی وی نه به شکل و کالبد است و نه به قوتهای طبیعی که وی راست. بلکه تمامی مردمی وی به نفس است و نفس، فصل مقوم باز پس ترین است مرنوع مردم را.

و چون چنین باشد محال باشد که نوعی دیگر که نه مردم است، با وی در این فصل انباز باشد. و جدایی وی از مردم به عوارض باشد نه به فصول؛ که اگر چنین باشد نه نوعی دیگر باشد بلکه وی هم مردم بود.

پس، از این سخن لازم آید که هیچ حیوانی دیگر جز مردم انباز مردم نیست در نفس مردمی، و نفس مردم جز مردم را نتواند بود.

این جمله که بیان کردیم حجت تناسخیان است و ما بیان کنیم که خطا در سخن

ایشان در کدام موضع افتاده است.

اول خطا آن است که گفته‌اند که: هر چیز که حدوث آن به حدوث مزاج متعلق باشد، آن چیز صورتی بود در مادت، و این سخن از اولیات عقل نیست. و نیز مشهور نیست به نزدیک جمله مردم، بلکه اگر مشهور است، به نزدیک بعضی مردم است.

دوم آن که گفته‌اند که: نفس، پیش از کالبد موجود است.

دیگر آن که واجب نیست که بودن نفس، بعد از مفارقت کالبد، همچنان باشد که پیش از پیوند با کالبد بود. و روا باشد که پیش از پیوند کالبد، علتی نبود که وی را بازداشتی از آن که در بدن باشد و بعد از جدا شدن از کالبد، علتی باشد که بازدارنده بود وی را از آن که در بدن باشد.

و چون این مقدمات تباه باشد قیاسی که بر آن بنا کرده باشند درست نیاید. این تنبیه است بر جایگاهی که در آن خطا افتاده است.

اما بیان آن که باز آمدن نفس به بدن بعد از جدا شدن از وی محال است: و آن، آن کسی است که از چند قسم بیرون نیست:

یا نفس پیوند گرفتن وی با بدن، بعد از آن افتاد که وی موجود بود و با بدن پیوند نداشت و بعد از آن پیوند گرفت، یا نفس آنگاه حادث شد که هستی مردمی شایسته حادث شد، و مزاج آن تن، موجب بود به عوض پدید آمدن وی را از علت‌های فاعلی یعنی عقول مفارق.

یا پیوندی با کالبد به سبیل اتفاق افتاد بی علتی و موجبی! و محال است که نفوس پیش از کالبد موجود باشد از آن جهت که نفوس مردم به نوع، یکی اند و یکی اند به ماهیت و حقیقت.

پس اگر تقدیر کنیم که: موجود باشد پیش از تن، حال از دو بیرون نباشد: یا همه نفوس یکی باشند یا بسیار باشند. اگر بسیار باشند و در معنی یکی اند پس بسیاری، مرایشان را اگر باشد، به بسیاری مادت باشد، که اگر بسیاری مادت

نباشد یک نوع به عدد بسیار نتواند بود. پس لازم آید که نفوس را پیش از کالبد مادهای بسیار مختلف باشد. و آن مادتها یا روحانی باشد یا جسمانی و پذیرای چندی.

اگر روحانی باشد این سوال به عینه لازم است که: این بسیاری، در مادت روحانی از کجا افتاده است؟ که بسیاری در یک نوع به سبب اختلاف اوصاف می باشد. چنانکه یکی متخصص باشد به وضعی معین مثلاً، و آن دیگر به وضعی دیگر.

و اگر جسمانی باشد و پذیرای بسیاری، که از جهت قسمت چندی افتد، اگر چه پذیرای قسمت معنوی نباشد، و این قسمت چندی از برای علتی باشد که تفریق مادت کند. و چون چنین باشد لازم آید که نفوس در اجسام باشند و ما تقدیر چنان کردیم که در اجسام نیستند. این خلف است و محال.

پس اگر نفوس، پیش از تن باشد، بسیار نباشد، و محال است که یکی باشد؛ که اگر تقدیر کنیم که نفوس بیش از کالبدها بوده اند و یکی بوده اند؛ این ساعت معلوم است که یکی نیستند، و شک نیست که نفوس، جسم نیست، و پذیرای بهره نیست. پس اگر ایشان یکی بودند و اکنون بسیارند لازم آید که آنچه منقسم نیست منقسم باشد و این محال است. و اگر این ساعت یکی باشند لازم آید که نفس «زید» و «عمر» یکی باشد به عدد، و این محال است از برای آنکه محال است که یک چیز دانا باشد به چیزی و همان چیز به عینه در آن وقت دانا نباشد به آن چیز، زیرا که دانایی صفت وجودی است، و هیأتی که در نفس است. و محال باشد که صفتی وجودی در یک ذات به عینه باشد، و هم در آن وقت همان صفت در آن ذات نباشد.

و اما شک این است که: در یک حال «زید» به چیزی عالم است و «عمر» به آن چیز عالم نیست پس محال باشد که یکی باشند.

پس لازم آید که نفوس، پیش از تن ها موجود نباشد. و نشاید که پیوند نفس با بدن

به سبب اتفاق باشد؛ زیرا که در کتب حکمت معلوم شده است که: امور طبیعی اتفاقی نیست، و هر چه اتفاقی باشد، اقلی باشد. و امور طبیعی یا اکثری است یعنی بودنش بیشتر از ناهودن باشد، یا دایم است و بودن نفس، اقلی نیست. پس پیوند نفس با تن اتفاقی نیست. و چون اقسام «سه» است و «دو» باطل کردیم، «سیم» متعین باشد. و لازم آید که نفس محدث باشد، و حدوث او آن وقت باشد که تنی حادث شود شایسته. و مزاج تن سبب است مریدیرای تن نفس را از «عقل کلی» یا از «نفس کلی» و یا از سببی دیگر از سببهای مفارق. و به پیوند کردن نفس با بدن، نوع مردم تمام شود. و به فعل حاصل آید.

و آن سبب مفارق آفریننده که نفس است، تن را به حالتی باشد که چون مزاج تن، مزاجی شایسته حاصل آید تن را نفس آفریند. و تعلق نفس با تن حاصل شود، نه به آن معنی که نفس در آن منطبق باشد، چنانکه صورتهای مادی، که در مادت منطبق است، بلکه معنی تعلق، شغل آن نفس است با آن بدن، و ساختن تدبیر مر آن بدن را و بس. و «تعلق و دانش» فعل نفس است از روی ذات نفس، و در حدوث آن فعل از وی، وی را به هیچ چیز حاجت نیست.

بلی در مبادی رواست که به چیزی - خارج از خویش - محتاج باشد و این سخن در کتب دیگر به شرح گفته شده است.

از این فصل مبین شد که: نفس و تن به هم حادث شده‌اند، و پدید آمده که چون مزاج شایسته، حادث شود واجب باشد حدوث نفس مر آن تن را. و پیوند میان ایشان اتفاقی نیست، بلکه ضروری است و چون چنین باشد تناسخ محال بود، زیرا که هر گاه که مزاجی شایسته حادث شد، به ضرورت، نفسی واحد با وی حادث شود و با وی پیوند گیرد، آن پیوند که بیان کردیم.

و اگر نفسی دیگر، که پیش از این، بدنی دیگر را بود نیز نفس آن بدن شود لازم آید که: یک بدن را دو نفس باشد: یکی آن نفس که با بدن حادث شد و یکی آن نفس دیگر که پیش از این بدن با دیگری پیوند داشت، و دیگر باره به تناسخ با این بدن

پیوند گرفت و هریکی از این هر دو، نفسی کامل باشند و به نوع، یکی باشند. و این محال است. که یک جانور را بیش از یک نفس نیست؛ زیرا که تعلق نفس به بدن، بیش از آن نیست که تدبیر این نفس به این بدن متخصص باشد. و شک نیست که همیشه فعل نفس در این بدن دو نیست و تدبیر یکی است. پس نفس یکی باشد. و محال باشد که یک مردم خویشتن را دو مردم دانند. و اگر فعل دو نفس در این یک بدن بودی، لازم آمدی که یک مردم دو مردم بودی. و به بدیهه و به اول عقل می‌دانیم که یک مردم و یک حیوان، دو چیز مختلف نیست، بلکه یک مردم است و یک حیوان است.

و اگر دو نفس بودندی هر یک بدن را، لازم آمدی که دو جانور بودی. پس ظاهر شد که دو نفس به هم در یک بدن نتواند بود، و اگر نفس دیگر باشد مر بدن را نه این نفس باشد که ما او را می‌دانیم و نه آن باشد که تدبیر بدن می‌کند و با بدن پیوند دارد؛ یعنی تصرف او متخصص است به این بدن؛ و چون نفسی باشد که وی را با بدن، این پیوند نباشد، آن نفس این بدن نباشد.

ظاهر شد که نفس هر تنی با آن تن حادث شود، و پیش از آن بدن، نفس آن بدن نیست و آن نفس که از بدنی مفارقت کرد نه نفس این بدن است که اکنون حادث شد.

و تناسخ که از حکما نقل کرده‌اند که ایشان در سخن خویش گفته‌اند جمله اشارت است؛ و سخن ناموس است؛ و غرض از آن اشارت است به صفتهای بد که در نفس بماند بعد از مفارقت او از بدن، و چون آن صفات بد در وی مانده باشد، گوئیا که هنوز در بدن است؛ زیرا که وجود نفس در بدن نه بدان معنی بود که در وی منطبع بود بلکه معنی پیوند و وجود وی در او آن بود که فعل نفس و تصرف او به آن تن متخصص بود، و از آن جهت، نفس از قوتهای بدنی اثر پذیرفتنی، و صفات بد از آن جهت اکتساب کردی، و این هر دو معنی، نفس را باز دارند، بود از طلب کمال خویش، و مانع شده وی را از دانایی و تعلقی که فعل نفس است در جوهر خویش. و

از این جهت از لذتی که با او متخصص است آگاه نبود. و اگر چه بعد از مفارقت، پیوند با تن برخاست، اما چون اثر هنوز مانده است، گوئیا که هنوز در بدن است. و هیأت بد که نفس، اکتساب کند به سبب پیوند با تن، یا اثری باشد که از جهت شهوت بهیمی اکتساب کرده است، یا از جهت غضب و خشم که صفت دَد است، و بعد از مفارقت، گوئیا که آن آثار مر نفس را چون تن بهیمه بود یا آن دد.

پس آنچه حکما گفته اند که: نفس بدفعل و نابکار را بعد از مردن تن، در بدن بهیمه یا بدن دد کنند، این آثار و هیأت را بد خواستند. و آنچه به من رسیده است که: تناسخیان بر آن اعتماد می کنند، حکایتی چند است از «افلاطون» و از «بزرجمهر» که به مثل آن حکایت، هیچ عاقل ایمان نیارد به چنین دعوی عظیم.

پس چون باطل شد بودن معاد مریدن را تنها، و باطل شد که هر دو را باشد یعنی هم نفس را و هم بدن را و باطل شد که: «معاد مر نفس را از تناسخ باشد» لازم آید که معاد جز نفس را نباشد؛ چنانکه بعد از این تقریر کنیم ان شاء الله.

فصل چهارم

در آن چیز که حقیقت مردم است

بدان که چون مردم بخواهد که تأمل کند در آن چیز که از برای آن چیز وی را مردم گویند، و وی خویشتن را بدان مردم داند، اول گمان برد که آن چیز بدن وی است، اما چون اندیشه کند و به بینایی عقل درنگرد، بداند که دست و پای و پهلوی و سرو اندامهای ظاهر اگر از وی نبودی، آن معنی که ما بدان اشارت کنیم باطل نشود. و چون چنین باشد؛ اجزای بدن در آن معنی داخل نباشد. و همچنین اعضای رئیسه چون دل و جگر و آنچه مانند این است. بیشتر از این اندامها اگر مفارقت کنند، آن حقیقت به یک دفعه نیست، و باطل نشود بلکه زمان بسیار بماند.

اما دماغ: شاید که در بعضی احوال جز وی از آن مفارقت کند و آن معنی ثابت باشد.

و «دل» اگر چه در وجود، ممکن نیست که او نباشد، و این معنی در این وجود باشد؛ اما در توهم تواند بود، یعنی تواند بود که مردم خویشتن را اندیشد و نداند که وی را دل هست، و اگر هست چگونه است، و چه چیز است، که بیشترین مردم در اقرار دادن به هستی دل و اعتقاد کردن وجود آن را، مقلد ارباب تشریح اند و گمان می‌برند که: دل معده است.

و محال باشد که یک چیز هم مجهول باشد و هم معلوم هر یک کس را در یک حالت، یا جزوی از حقیقت چیزی مجهول باشد، و آن چیز معلوم، بلکه هر چیزی که جزو چیزی باشد، لابد باشد در دانستن آن چیز و دانستن آن جزو سابق بر آن. پیدا شد از این سخن که: بدن به جملگی داخل نیست در آن معنی که از مردم معتبر است. بلی روا باشد که محل وی باشد یا مقوم در وجود یا مسکن، به آن شرط که در وی داخل نباشد؛ بلکه آن معنی چیزی است بیرون تن و اجزای وی؛ و حقیقت مردم آن است که با بدن الفت گرفته است، و به سبب بسیاری شعور وی به حال تن، چنان شده است که گویا خود اوست و از این جهت دشوار است وی را مفارقت تن. و چه عجب باشد در این که ما می‌بینیم که مردم چون با چیزی الفت می‌گیرد، اگر چه بیرون از وی است، مفارقت آن بر وی مشکل است.

و اگر نه، از روی تحقیق، حقیقت مردم - یا آن چیز که مردم به آن چیز مردم است و از مردم، آن معنی معتبر است یعنی آن چیز که کارهای مردمی، چون دانستن چیزها و بیرون آوردن پیشه‌های گوناگون از اوست، و آن خیر که اگر مردم اندیشه کند در هستی خود، و از جمله اندامها غافل باشد وی خود را داند - نفس است.

و پرهیزگاری از شر و امید داشتن به خیری که به حقیقت خیر و شر به مردم رسد، یا بخیری و شری که به چیزی رسد که بیرون از مردم است، و مردم در آن رنج و خرمی و لذت، بدان چیز انباز است، جمله از جهت نفس است؛ و سبب انباز شدن در رنج و راحت با آن چیز که بیرون از وی است، از شفقتی است یا دشمنی که وی را با آن چیزی است، یا الفتی یا عادت، یا مانند این. و لذتی و خیری و شری که بدن

راست از این قسم دوم است. یعنی بدن از وی بیرون است، اما به حکم الفت و عادت، وی در رنج و راحت با او شریک می شود.

و آنچه مردم گویند که: به من خیری رسید یا شری؛ به حقیقت آن خیر و شر نه به وی رسیده باشد، که به نفس او رسیده است؛ زیرا که ما بیان کردیم که: تن از وی خارج است و آن جزو که از تن شخص جزو بدن است، آن نفس است. و خیرات و لذات و راحت که به بدن رسد به چیزی رسیده است که بیرون وی است.

اما مردم، در آن با بدن شریک است از جهت الفت و عادت و شفقت، چنانکه بیان کردیم. و چون حال چنین باشد؛ اگر مردم اندیشه کند که آنچه حقیقت وی است، از توابع بدنی بیزار باشد، و آن پیوند منقطع باشد، و آن انواع لذت و راحت که وی را به شرکت تن بود، اکنون نماند؛ همچنان که کسی باشد که لذت و راحتی که دوستان و برادران وی را بودی و وی بدان خرم شدی زایل شود و نماند. اما وی را چون از آن راحت و رنج که به وی متخصص است باشد، وی به حقیقت از آن رنج رنجور باشد، و بدان لذت شاد و خرم. و این معنی در معاد، وی را خواهد بود و از این جهت، راحت و رنج نه چنان باشد که آن راحت و رنج وی را از جهت دوستان و برادران بود. و واجب آن است که همه سعی مردم در آن باشد که تحصیل راحتی و لذتی کند که به وی متخصص است.

اما تن بر نفس، مستولی است؛ و از قوت استیلای بدن، وی را تخیل کرده، و گمان افکنده که «تن حقیقت وی است»، و از این جهت، هستی خویش فراموشش شده است. و این چیز که بیرون از وی است، می پندارد که وی آن است. و گمان می برد که خیری و شری و راحتی و لذتی که آن چیز راست، خود وی راست؛ و پندارد که: چون از این خیر و شر و لذت و راحت بدنی بازماند، از خیر و شر و لذت و راحت، مطلقا بازمانده است! و گمان می برد که چون لذت جسمانی نیست، هیچ سعادت نیست و چون الم و رنج جسمانی نیست هیچ شقاوت و بدبختی نیست. و این خیال به یک دفعه از او هام مردم بر نتوان داشت. و ازاله این گمان، به

اول این خطاب نتواند بود. پس صاحب شریعت مضطر باشد به دعوت کردن خلق به ثواب و لذات بدنی، و ترسانیدن از عقوبت جسمانی، چنانکه ایشان می‌پندارند. و غرض از این فصل آن است که: آن کسانی که نفس ایشان به زینت حکمت آراسته است، به این خاطر گمراه نشوند و نگویند که: چون مردم در آخرت نه بدین صورت باشد که هست، بلکه تن نباشد؛ وی چیزی دیگر باشد، و نه آن حقیقت باشد که در مردم دنیا بود، و ثواب و عقوبت نه وی را باشد؛ و گمان نبرند که چون ثواب و عقاب جسمانی نیست، در چه رغبت نمایند و از چه بترسند.

و نگویند که: چون صورت مردم نه چنین باشد که اکنون هست؛ ثواب و عقاب اگر باشد، نه آن مردم را باشد که بود، بلکه جزوی از اجزای مردم را باشد. و چون چنین باشد ما را نه ثواب باشد و نه عقاب. و بیشترین مردم از جهت این خیال گمراه شده‌اند.

اما چون ما بیان کردیم که: مردم، به نفس، مردم است و حقیقت مردم، نفس است؛ و رنج و راحت، وی راست، و درست کردیم که وی باقی است. بعد از فناء بدن، ظاهر شد که ما در آخرت همانیم که بودیم نه چیز دیگر.

بلی از چیزها که بیرون از ماست، متجرد شویم، و ما در هر دو حال یک چیزیم و چیزی دیگر نمی‌شویم. و آنچه از ما باقی است نه جزوی از ماست، بلکه خود حقیقت ماست؛ و همان است که بود. و چون حال بر این جمله باشد ظن اول خطا باشد.

فصل پنجم

در آن که آن چیزی که حقیقت مردم است پذیرای تباهی و فنا نیست و وی

جوهری است که همیشه خواهد بودن

در چند کتاب بیان کرده‌ایم که «نفس جوهری است» خصوصاً در شرح کتاب «ارسطاطالیس» در نفس.

اما آنچه اینجا بر سبیل اختصار بیان خواهیم کرد آن است که: نفس ناطقه که مردم راست در مادت منطبع نیست و قائم به جسم نیست و از چند وجه این دعوی پدید کنیم.

اول: آن که محال است که جسمی را قوت نامتناهی باشد، و محال است که قوت نامتناهی در جسمی بود، زیرا که همه جسمها پذیرای تجزیه اند [پس] لازم آید که هر چه در او بود هم پذیرای تجزیه باشند.

و چون چنین بود؛ آثاری که جمله جسم را بود و نامتناهی بود یا پاره های جسم را، از آن جسم اثر تواند بود یا نه؟

اگر شاید بود، نامتناهی بود چون آثار جمله جسم نامتناهی.

و محال است که پاره جسم را از آن هیچ اثر نباشد؛ زیرا که قوت در جملگی جسم است. پس چون جسم را پاره کنیم هر پاره را قوتی بود... از جنس قوت جمله - و آن را اثری بود از جنس آثار جمله جسم.

و چون این قسم باطل شد آن دو قسم دیگر بماند که: آثار پاره جسم یا متناهی باشد - به خلاف اثر جمله - یا نامتناهی بود.

و محال بود که نامتناهی بود؛ زیرا که قوت جمله آن جسم - در تاثیر کردن - سخت تر از قوت جزوی بود.

و این مقدمه به مشاهدت خود می دانیم، و آثار جمله، بیشتر از آثار بعضی بود؛ پس محال بود که نامتناهی باشد.

یک قسم بماند که آثار پاره جسم متناهی باشد و از آن لازم آید که آثار جمله متناهی باشد. زیرا که جزو، مقابل جمله است؛ یعنی آن پاره را نسبتی معین تواند بود به جمله آن جسم؛ چون ثلث و ربع و مانند آن. پس لازم است که آثار جمله متناهی باشد.

مثلا آثار پاره ای از پاره های آن جسم - هزار پاره یا صد هزار پاره - و آن پاره ربع آن یا سدس [بود]. و چون سدس را یا ربع را هزار اثر بود، خمسه اسداس یا ثلاثه

ارباع، به نسبت معلوم شود و نامتناهی بود و این خلف است و محال.

خصوصاً که ثابت شده است که اجسام متناهی است، و این برهانی درست است اما به چند شرط، و آن شرایط اینجا فرو گذشته است.

پدید آمد که «قوت نامتناهی در جسم نتواند بود» و قوت نفس نامتناهی است؛ زیرا که آن چیزهایی که نفس بر آن قوت دارد که تصور معقولات و ریاضیات است، اعداد آن نامتناهی است؛ و نفس به دریافت آن قوت دارد. و همچنین امور طبیعی و الهی؛ و قوت نفس به دریافتن آن چیزهای نامتناهی، یک قوت غیرمتناهی است.

و چون درست شد که قوت نفس به دریافتن چیزها، نامتناهی است؛ لازم آید که نفس، جسم نباشد و در جسم نباشد که بیان کردیم که: هر قوتی که در جسم باشد متناهی است. و ثابت شد که اجسام، متناهی است. و نیز نشاید که نفس در چیزی باشد - از لواحق جسم - که آن جسم پاره پذیر نبود؛ زیرا که آن چیز یا «جزو لایتجزئی» بود یا نقطه. و جزو لایتجزئی در کتب هندسه و طبیعی بیان کردیم که محال است. و نقطه شایستگی آن ندارد که نفس در او بود؛ زیرا که نقطه پذیرای مزاج نیست، و بودن نفس در بدن ما بدین طریق است؛ یعنی هر آینه باید که از اجتماع عناصر، مزاجی شایسته حاصل شود تا آنگاه نفس با بدن پیوند گیرد.

و مزاج در چیزی که بهره پذیر نباشد نتواند بود؛ و نقطه تجزیه پذیر نیست.

بلکه نقطه را از مزاج جز اضافتی، مجرد و موهوم، نتواند بود. و امثال این اضافت نه از معنای وجودی است که اثباتی دارد و آن اضافت آن است که:

نقطه کناره جزوی است که عناصر بسیط که آن جسم - که نفس با او پیوند دارد - از آن حاصل شده است.

و چون نقطه کناره جسم بود، به حقیقت و به ذات، محمول نقطه - یعنی آنچه در او باشد - کناره محمول جسم باشد به عرض.

و کی تواند بود که نفس در نقطه بود و نقطه را وضع است؛ و نفس را وضع نیست به هیچ وجه: نه به ذات و نه به عرض.

به ذات همچنانکه جسم را است، و به عرض چنانکه: سبیدی و سردی و گرمی، و اعراض دیگر که در جسم بود، که همه وضع دارند؛ از جهت جسمی که موضوع عرض است.

بیان آنکه معانی معقول را وضع نیست آن است که: اگر معقولات را وضع بود حال از دو بیرون نیست: یا وضع که آن را باشد؛ به معنای پذیرای اشارت و تعیین جهت بود، یا به معنی نسبت جزوهای آن با یکدیگر در جهت.

و نقطه را وضع است به معنی اول یعنی پذیرای اشارت و تعیین جهت بود یا به معنی نسبت جزوهای آن با یکدیگر در جهت.

و نقطه را وضع است به معنی اول؛ و وضع نیست به معنی دوم.

و اگر صورت معقول را وضع باشدی همچنانکه نقطه را، لازم آید که معنی معقول، خود نفس جهت چیزها باشد؛ یا به ذات چنان که: کناره و بُعد، یا به عرض چنان که چیزی که در بُعد بود. لازم آید که معنی معقول خود نفس، جهت چیزها باشد یا به ذات چنان که کناره بعد و عرض؛ چنان که چیزی که بُعد بود و لازم آید که معنی معقول کناره چیزی بود که آن چیز در مادت بود؛ و آن خلف است و محال.

و اگر معنی معقول را وضع باشد به معنی دوم، لازم بود که اکنون آن را حدی معین بود از بزرگی و خردی و شکل؛ زیرا که: درست شده است که هر چه را وضع باشد بدین معنی، آن را مقداری بود. پس لازم آید که مردم معقول را، در عقل مقداری محدود و خاص بود. و مردم معقول، معنی ای است که جمله مردم را باشد، و هیچ یکی از مردم مخالف دیگری نیست در آن معنی؛ و آن معنی حد مردم است.

و چون مردم، آن معنی بود و آن معنی یکی بود و در بیان مردم اختلاف نیست؛ و آن را مقدار محدود است؛ لازم آید که همه مردم یکی باشند در خردی و بزرگی؛ و این خلف است و محال. و وجود به خلاف این است.

پدید آمد که: معنی معقول را وضع نیست، و این برهان چنان که دلالت می کند بر

آن که «نفس در نقطه نیست» دلالت می‌کند که: نفس در هیچ چیزی نبود که آن را وضع است، از اجسام و ابعاد.

و پدید آمد که: نفس، بیزار است از مادت، و اشارت و تعیین جهت؛ و مکان وی را محال بود.

بدان که: صورتهای محسوس چون هر آینه وضع دارند، کلی نبود. و تقاضای آن کند: چندی این صور منطبع در آلت، برابری چندی ذات آن صورت باشد در خارج. و این سخن به مثال روشن کنیم:

مثلا اگر صورت چیزی در رطوبت جلیدی منطبع شود، آن صورت را وضعی و مقداری خاص باشد، و اگر صورت چیزی دیگر - که آن چیز در نفس خویش، خردتر از اول است - در رطوبت جلیدی منطبع شود، مقدار این صورت که در نفس خویش خردتر است، در جسم، خردتر از صورت جسم اول باشد. چون هر دو را از یک بعد بیند.

و اگر چیزی بود که بزرگتر از اول؛ صورت آن، در رطوبت جلیدی، بزرگتر از آن اول باشد. و همچنین هر صورتی که در خارج است، آن را در حس بصر و غیر آن، حدی و مقداری بود برابر آن. چون این سخن معلوم شد اگر معانی معقول را که دریافته نفس است، وضع بودی، واجب بودی که مفارقات را وضعی خاص بودی، برابر آن وضع که مرصورت معقول را است از آن؛ زیرا که مفارقت را یک وجود بیش نیست؛ و آن وجود معقول است و عکس این لازم نیست.

یعنی چون ما اثبات کردیم که «معانی معقول را وضع نیست» لازم آید که محسوسات را وضع نباشد، تا مقابل آن معقولات افتد که از او حاصل است.

چنان که اگر معقولات را وضع بودی، لازم آمدی که مفارقات را وضع بودی، تا صورتی که از آن معقول است برابر آن بودی.

و از برابری آن گفتیم که: عکس لازم نیست؛ که محسوس نه از آن روی معقول است که محسوس است، بلکه او را دو وجود است: یکی وجودی است که آن چیز

به آن محسوس است، و به آن وجود معقول نشاید که بَرَد.
و از جهت آن وجود که وضع دارد وجودی دیگر است که به آن معقول است، و
از آن جهت نشاید که آن را وضع باشد. پس صورت معقول از محسوس است، در
برابر آن وجود است که آن را وضع نیست. مثلاً مردم، اگر از جهت آن اعتبار کنی که
نهادی معینِ مشارِّ الیه دارد، که به آن اعتبار گویند که «این مردم!» و اشارت به معنی
کننده آن وجود محسوس است؛ زیرا از آن جهت معقول نتواند بَرَد.

و اگر اعتبار طبیعت مردم کنی، و در او نیاوری که: این هست یا نیست، و نباید که
هستی این یا نیستی آن قیدی سازی، بلکه تعرض نکنی، و از اعتبار طبیعت مردم
فرانگذاری؛ و هیچ معنی جز از این در وی نیاوری؛ نه معنی وجودی، و نه معنی
عدمی.

به این اعتبار، وجود وی معقول است؛ و وی از این جهت از وضع خالی است. و
صورت معقول که در نفس است برابر این صورت است؛ به خلاف مفارقت که آن را
یک وجود بیش نیست و به آن وجود معقول است.

پس اگر صورت معقول را از آن، وضعی بودی، لازم آمدی که آن صورت را در
نفس خویش، وضعی بودی که صورت معقول در برابر آن بودی. و این چیزهایی که
دلالت می‌کند که نفس به ذات خویش قائم است و در مادت نیست آن است که
حال از دو بیرون نیست:

یا فعل نفسی - یعنی تعقل - به ذات او بود، و وی را در آن به هیچ چیز - جز از
ذات خویش - حاجت نبود که آلت وی باشد اندر آن.

یا تعقل - که فعل وی است - با آلت باشد و با آن جسم که با او پیوند دارد.
اگر تعقل - که فعل نفس است - از ذات نفس بَرَد لازم آید که نفس را قوام
وجود، به ذات خویش باشد؛ زیرا که اگر وی را وجود مفرد نبود، فعل مفرد
نبودی؛ یعنی اگر نه وجود نفس، مستغنی بودی از مادت، وجود فعل وی از مادت و
آلت مستغنی نتوانستی بود؛ زیرا که فعل بعد از ذات بَرَد.

پس اگر ذات نفس به حد، مفارق مادّ بودی، شایستی که فعل، به حد، مفارق بودی نه به وجود.

اما چون فعل به وجود مفارق باشد، و مستغنی از مادّ؛ لازم آید که وجود ذات مفارق بُوَد پیش از آن؛ و نشاید که ذات به حد، مفارق باشد، نه به وجود. و فعل، مفارق و مستغنی بُوَد از مادّ به وجود.

و اگر کسی گوید که: این سخن باطل است به طبیعت؛ که طبیعت صورت مادّی است و با این که صورتی است در مادّ، محرک مادّ است. و تحریک که فعل او است مفارق است. و مادّ را با وی در تحریک هیچ انبازی نه، بلکه مادّ متحرک است و تحریک از اوست و بس.

جواب دهیم و گوئیم که: تحریک که فعل طبیعت است مفارق نیست؛ زیرا که وجود ذات تحریک، در مادّ است و ذات تحریک ذات حرک است؛ بلی از روی اضافت، مختلف می شود. و ذات تحریک که معنی وجودی است، در تحریک نیست؛ بلکه در متحرک است و این معنی در علم طبیعی بیان کرده اند...

جواب دیگر از اشکال آن است که: ذات طبیعت خود فعلی است؛ یعنی طبیعت قوتی است که فعل لازم اوست و ضروری؛ و آن قوت در مادّ منطبع است. و تخصص وجود طبیعت به اضافت با فعل بُوَد و مادّ از آن روی که این قوت در اوست منفعل می شود؛ زیرا که وجود آن قوت، فعل کردن است؛ و حقیقت او آن است که جنباننده است.

و چون چنین باشد اضافت فعل بدو ذاتی باشد و لازم آید که چون ذات او بُوَد البته فعل بُوَد.

و سخن ما در این جنس نیست؛ بلکه سخن در چیزی است که فعل او را جوهری نبُوَد، بلکه فعل تابع بُوَد، و مرذات را ضروری نبُوَد؛ که چون فعل ضروری بُوَد، لامحاله هر جای که ذات بُوَد، فعل البته بود. و محتاج نبُوَد که اول ذات بُوَد، و آنچه فعل عارض شود. تا لازم آید که چون عروض فعل از ذات او تنها باشد، و در آن از

آلت و مادّ مستغنی بود موجب آن بود که ذات او متوحد و متفرد باشد پیش از فعل.

اما آن چیز که ذات او بود و فعل نبود. و آنگاه فعل از او پدید آید. و فعل از آلت و مادّ مستغنی نبود - معلوم بود که مادّ وی را جوهر نتواند بود در آن چیز که او بدان چیز فاعل است و نشاید که ذاتی بود از آن جهت و چون فعل تابع بود، لازم آید که آن چیز که او بدان فاعل است، وی را ذاتی و جوهری نبود تا گویند که: جهت حدوث فعل.

و آن چیز که وی بدان فاعل است، داخل در ذات وی است، یا جزوی از اجزای حدّ - وی بود. و نیز مادّ داخل نیست در آن جهت که وی به آن کنش می‌کند که خارج است از وی، و چون چنین باشد، بر وی متقدم نتواند بود؛ زیرا که هر چه از ذات چیز خارج بود و با چیز بود متقدم بر آن چیز متقدم نتواند بود؛ بلی اجزای حدّ، بعضی بر بعضی متقدم تواند بود، و جزء حدّ بر آن چیز که خارج آن حد بود هم متقدم تواند بود. اما نشاید که آنچه خارج باشد از حد بر اجزای حد متقدم بود.

از این سخن درست شد که هر چیز که ذات آن بر فعل آن سابق باشد مفارق الذات بود؛ و هیچ چیز نیست که ذات او بر فعل سابق است، که آن چیز مفارق الذات نیست.

و از این سخن درست شد که: اگر نفس را فعل مفارق بود لازم آید که ذات وی مفارق باشد.

اما بیان آن که فعل نفس، مفارق است آن است که: فعل نفس یعنی تعقل معقولات، از دو بیرون نیست:

یا به واسطه آلت و مادّ باشد یا به ذات وی باشد بی آلت و مادّ. و محال است که به واسطه آلت و مادّ بود زیرا که نفس، آلت را داند، و خود را داند، و داند که: میان دانستن آلت و مادّ، مادّی و آلتی نیست و نیز میان دانستن او خود را آلتی دیگر نیست.

پس از این سخن درست شد که: دانش وی به ذات وی بود، و فعل وی، یعنی تعلق، از وی بود تنها. و درست کردیم که فعل وی را جوهری نیست.

پس لازم آید که «نفس ناطقه از آلت و مادّات جدا بود» و از آن جهت که حواس از آن آلت و مادّات - که آنها در اویند - جدا نیست؛ ممکن نیست که: حسّ آلت خود را در تواند یافت و ذات خود را در تواند یافت یا در نتواند یافت که از چیزی در یافته است.

و نیز اگر نفس ناطقه در مادّات بودی، لازم آمدی که دانستن و دریافتن معقولات وی، به تکرّر، وی را ضعیف و کند کردی؛ زیرا که هر قوتی که مادّتی باشد، به دریافت صورتهای قوی، ضعیف شود، بلکه نیست شود؛ چنانکه قوت بینایی و قوت شنوایی.

و این مقدمه به استقراء معلوم است؛ و نفس ناطقه نه چنین است، بلکه به ضدّ این است که هر چند که معقولات، بدو متکرّر می شود، قوت او زیادت می شود. و چون معقول قویتر دریابد، قوت وی عظیمتر شود؛ پس لازم آید که نفس ناطقه در مادّات نبود.

و نیز اگر نفس ناطقه در مادّات بودی لازم آمدی که چون که معقول قوی دریافتی، از پس آن، معقول ضعیف در نتوانستی یافت، از جهت مستولی شدن معقول قوی بر مادّات، چنانکه بینایی، که چون نوری قوی دریابد در عقب آن، نور ضعیف در نتواند یافت. و شنوایی که چون آواز عظیم بشنود، در عقب آن آواز عظیم، آواز ضعیف نتواند شنید.

و نفس ناطقه بر خلاف این است؛ از آن جهت که چون معقولی قوی دریابد وی را قوت زیادت شود به دریافت معقول ضعیف در عقب آن.

پس لازم آید که نفس ناطقه در مادّات نباشد. و نیز اگر نفس، قائم بودی به مادّات، لازم آمدی که ضعیف شدی به ضعف مادّات. و لازم آمدی که پیری، البته مرفوت عاقله را ضعیف کردی، چنان که قوتهای حسی را ضعیف می کند، و چنان که قوت

حرکت را ضعیف می‌کند. و چنین نیست؛ زیرا که بسیاری از مشایخ بلکه بیشترین، قوت عاقله ایشان بعد از پیری قوت می‌گیرد. و قوت مادتى بعد از چهل سال در انحطاط افتد، و قوت عقل بعد از چهل سال قوی شود، و بعد از شصت سال، قوت حسى به غایت ضعیف باشد. و قوت عاقله روا باشد که قویتر شود. و چون چنین باشد. و قوت عاقله روا باشد که قویتر باشد لازم آید که قوت عاقله در مادت نباشد. و نیز همه معقولات - از آن روی که معقول است - وحدتی و یگانگی دارد. و هیچ چیز از آن روی که یگانه است در جسم نتواند بود؛ زیرا که همه اجسام [متجزی است] و بهره‌پذیر؛ پس اگر معقول در او بود لازم آید که آنچه بهره‌پذیر نیست بهره‌پذیر باشد. و این محال است.

و اگر بعضی معقولات، در او بسیاری هست، بعضی بلکه بسیاری، چون «وحدت» از آن روی که وحدت است و نقطه در آن کثرت و بسیاری نیست و بهره‌پذیر نیست؛ و چون چنین باشد چون تواند بود که در جسم بود؟ که آن را بهره است [و تجزى؛] که اگر در جسم بود لازم آید که در هر جزوی از اجزای جسم، که تقدیر کنیم، جزوی از معقول در او بود؛ و جزوهای صورت معقول برابر جزوهای جوهر معقول است.

چنانکه بیان کردیم پیش از این؛ اگر بهره [تجزی] در معقول از جهت چندی بود؛ در ذات آن چیز که صورت معقول صورت او است همچنین بود. و اگر به معنی بود در جوهر معقول، در آن چیز هم به معنی بود.

و نه همه چیزها بهره‌پذیر است؛ از روی چندی و نه نیز از روی معنی، و چون چنین باشد لازم آید که: آنچه بهره‌پذیر نیست بهره‌پذیر باشد و این محال است. و نیز اگر همه چیزها که در او بسیاری تقدیر توان کرد؛ اما از آن جهت که وجود خاص است مر او را، یگانگی و اتحادی دارد؛ و از آن روی که یگانه و متحد است، بسیار و [تجزی و] بهره در او محال بود و بهره‌ای که او را تقدیر توان کرد، چون او را از جهت یگانگی و اتحاد اعتبار کنی باطل شود.

از این سخن لازم آمدی و درست شدی که: هر چیزی، از آن روی که وجود خاص او است، یگانه و متحد است؛ و او را بهره [و تجزّی] نیست. و نتواند بود که در ماده‌ای معنی چیزی بود که این وصف دارد، یعنی هیچ معنی یگانه - از آن روی که یگانه است - در ماده نتواند بود، چنانکه وی را در بودن ماده، اجزائی بود؛ و متحد و یگانه بود، مگر که محل او از جسم یگانه بود.

و این محال است؛ زیرا که «جزو لایتجزی» محال است، و نقطه محل چیزی نتواند بود. پس اگر محل او از جسم، یگانه بود، لازم آید که همو جسم و در جسم داخل بود زیرا که صورتی که در جسم است «مفصل الاجزاء» است. یعنی هر جزوی را از جسم، جزوی از صورت در او است؛ و هیچ یگانگی و اتحاد ندارد. پس اگر محل او یگانه بود، جسم در جسم داخل بود، و این محال است.

درست شد که: صورت معقول در ماده نیست؛ و در هیچ جزو از ماده نیست. چنانکه لازم آید که چون در او بود در ماده بود و لابد وی را محل است از ذات مردم.

پس لازم آید که محل معقولات از مردم، جوهری است مفارق که قائم به ذات خویش است و حقیقت مردم این است.

فصل ششم

در آن که بودن معاد، واجب است.

درست شد که نفس مردم، صورت مفارق است و در ماده نیست.

و چون چنین بود، لازم آید که وی باقی بود و پذیرای تباهی و فساد نبود، زیرا که آن چیز که موجود است از دو بیرون نیست: یا آن هنگام که موجود است واجب الوجود است، یا ممکن الوجود است، یعنی وجود او یا مستمر است و پذیرای تباهی نیست، یا پذیرای تباهی است؛ و هر چه ممکن بود در هر دو طریق قرار گیرد، یعنی چون وی را شایستگی بقا بود شایستگی فنا نیز بود. چنین ممکن طبیعت قوت است.

پس درست شد که: هر چه چنین بود هم قوت بقا در او بود و هم قوت فساد. به نظر ما این حالت، یکی از دیگری اولیتر نبود و هر چه چنین بود ذات وی را یک بار باشد که وی را هستی بود، و بود که وی را نیستی بود. و هستی و نیستی دو صفت باشند مرا او را.

و محال باشد که در همه احوال نسبت او با هر دو صفت یکسان بود، بلکه چیزی باشد که با آن اعتبار، و پدید آمدن آن حال، او البته موجود بود، و در مقابله آن اثری و حالی بود که به آن اعتبار، معدود بود.

و چیزی بود که محتمل این هر دو بود؛ و به ضرورت آن چیز در هر دو حال ثابت بود. یعنی در حال هستی و در حال نیستی؛ زیرا که محال باشد که چیزی محتمل چیزی بود و وی معدوم بود.

پس ذات وی در هر دو حال ثابت بود و آن ذات ثابت، ماده است و آن چیز که به آن مروی را هستی بود، صورت است و آن چیز سیم، عدم است.

از این سخن درست شد که: هر چه پذیرای تباهی است وی را مادت است. و چون این قضیه درست شد، عکس و نقیض او آن است که: هر چه وی را مادت نیست. پذیرای عدم و فساد نبود.

و به وجهی دیگر بیان کرده می شود؛ و معنی سخن همان است. و آن چنان است که گویند: هیچ از نفس مردم در مادت نیست - و این مقدمه درست شده است در فصل متقدم - و هر چه پذیرای عدم و فساد است در مادت است.

و مقدمه دوم؛ در این فصل بیان کرده ایم و هر دو را با یکدیگر قیران افکنیم از ضرب دوم از شکل ثانی، نتیجه آن حاصل آید که: هیچ چیز از نفس مردم تباه و فاسد نشود.

اینجا بیان می کنیم که: هر چه ثابت است و وی را جوهر در یابنده باشد، تا در راحت یا لذت بود، یا در رنج و محنت و الم؛ - زیرا که چون خود را در می یابد، - با آن جهت حال خویشتن خرم بود و یا اندوهناک.

و خرمی به نسبت با آنچه خرمی مر اوراست، خیر و لذت است و اندوهناکی به اضافت با آن چیز که مر او را آن حالت است شر است.

و اگر آن حالت لذت که نفس را از جهت حال خویش حاصل است، ابدی باشد سعادت بود مر نفس را. و همچنین الم و رنج اگر ابدی بود، شقاوت باشد مر او را.

پس لازم آید که: نفس بعد از مفارقت تن یا نیکبخت است یا بد بخت و این «معاد» است.

فصل هفتم

در پدید کردن احوال مردم پس از مرگ، و روشن گردانیدن آفرینش دومین که آن را «آخرت» خوانند

بدان که: نه همه لذتها حسی است بلکه لذتی هست که نه حسی است و هیچ نزدیکی به لذت حسی ندارد و بدان قیاس نتوان کرد و نیز نه همه رنجهای حسی است.

و لذت، یا خود، نفس دریافت چیزی موافق است یا حالتی که مر در یابنده موافق را به دریافت موافق حاصل آید. و موافق هر چیز را چیزی بود که داخل باشد در تمام کردن و جوهر؛ یا مؤثر باشد در تمام کردن فعل خاص که وی را است. مثلاً موافق حسی، آن چیز است که تمام کننده جوهر او است یا تمام کننده فعل خاص او است؛ چنانکه موافق قوت چشیدن، دریافت طعمهای خوش است به اضافت با وی. و موافق قوت خشم، که فعل خاص مر وی را طلب ظفر و حصول ظفر است. و همچنین قوت شهوت و تخیل و فکر هر یکی را چیزی هست که موافق او آن است و آنچه مقابل آن چیز است به قیاس با وی رنج و الم است چون مغلوب بودن مر قوت خشم را.

و اگر نه سخن در این باب درازای داشتی، بیان کردم. و آنچه اینجا به سیل اجمال بیان می‌کنیم آن است که: هر قوت دراکه، که غرض از بودن وی فعلی خاص

است یا چیزی که نه فعل بود، آن چیز که وی را بدان غرض رساند وی را موافق و ملایم باشد، و به قیاس با وی لذت بود.

مثلاً مر قوت چشیدن را شیرینی، و قوت شنوایی را آواز معتدل در ثقل و خفت باید، تا وی را بیرون از حد تفرقه نکند، و نیز بیرون از حد جمع نکند. و همچنین قوت بسودن را بساییدن چیزهای نرم به اعتدال، هم از جهت آن علت که گفتیم. و سبب در این آن است که: مقصود از جواهر این قوتها، آن فعل است که خاص است به وی. و فعل این قوتها که بر شمردیم جز در موضوعی خارج نتواند بود که تا بدان موضوع نرسد آن فعل نکند. و چون به وی رسد و موذی نبود لذیذ و موافق باشد.

اما لذت حقیقی حسی، آن است که: قوت حسی چیزی منافی موذی را دریابد، و بعد از آن زایل شود؛ و قوت، دریابد بازگشتن خویش را به حال طبیعی. چنانکه جوع و عطش که منافی است، و چون طعام بخورد باز به حالت طبیعی آید. دریافت آن حال ملذ است.

و لذت جماع، نزدیک است به لذت خارش، زیرا که گذر آب پشت بر عضوی است غدوی که گوشت وی سست است، و به قوت بروی نمی گذرد، گویا پوست از وی باز می کند، و آن حالت مانند سوختن و دردی است مر آن عضو را. اما زود متقطع می شود، و پوست از اندام فراهم آید و باز به حال خویش باز آید به رطوبت آن آب که بروی رفته است بی فصلی دراز.

و قوت حسی آن، که به حال خویش باز آید و زایل شدن منافی را دریابد؛ وی را موافق آید؛ پس لذیذ بود.

و این مانند رطوبتی باشد چرب و لزج که بر ظاهر جراحی برود که نزدیک بود به به شدن و پوست رویانیدن، و هنوز به نشده باشد. مردم از این معنی، حالتی دریابد نزدیک به لذت جماع.

و دیگر آن که: قوت وهمی حیوانی - که وی سبب رغبت است به جماع - به آن

حالت منضم می شود لذت بیش بود.

از این جهت است که کسی که مُجَبِّ باشد در لذت جماع؛ او اختیار جماع با آن کس کند که وی را انس با وی بیش از آن بود که با دیگران بود.

اگر با کسی خلوت کند که وی از وی ملول بود از او نفرت گیرد و وی را ناخوش آید با آنکه لذت جماع در هر دو یکسان بود.

و روا باشد که آن کسی که از او ملول بود، در او معانی و اسبابی بود که اکنون سبب زیادتى لذت باشد.

و در جمله اگر نه رغبت و همی بود - و همی که در حیوان است از جهت بقای نوع از جهت لذت جماع، این همه حرص مردم را نبودی، یا قصد همچنان بودی که حیوانات دیگر راست.

و اما قوت خشم: لذت وی حصول غلبه است؛ زیرا که بودن وی در حیوان از برای این معنی است. و از این امر، هر یکی از این قوتها چیزهای لذیذ به ترکیب حاصل می شود.

و اصناف لذت ها بود که آن به شرکت بود چنانکه فکرت کردن در غلبه خصم، که آن لذیذ است. و نیز قوت خشم را، و متوهمه را و هم متخیله رانیز، هر یکی به وجهی دیگر لذتی است.

در برتری لذات عقلی بر لذات حسّی

درست شد از این سخن که: لذات به «دریافتن» موافق است و ملایم؛ و موافق، هر چیزی را آن بود که مکمل جوهر وی باشد، یا مکمل فعل خاص به وی. قیاس لذات بعضی با دیگری، قیاس و نسبت قوای دریابنده لذت است بعضی با دیگری، و قیاس دریافتن آن دیگر است.

یعنی نسبت لذت حسّی با لذت عقلی، همچنان است که نسبت عقل با حس؛ و همچنان است که نسبت دریافت عقل به دریافت حس.

و عقل شریفتر است که حس؛ پس لذت عقلی شریفتر بود که لذت حسی. و دریافت عقل قوتیر است و شریفتر از دریافت حس، پس دریافت عقل شریفتر بود. و نیز آن چیز که ملایم و موافق عقل است فاضلتر و شریفتر است از آن چیز که ملایم و موافق حس است؛ زیرا که ملایم عقل [از] ابدیات است به نسبت [به ملایم حس]؛ که [ملایم حس] پذیرای فساد و تباهی نیست و موافق حس هم فاسد و هم تباه است.

و این را زیادت شرح کنیم و بگوییم: معلوم است که نفس ناطقه مدرک است و در یابنده جوهر، و جوهر وی از جوهر قوت‌های دیگر فاضلتر؛ زیرا که وی بسیط است علی الاطلاق و از ماده جداست به همه وجهی، و قوت‌های دیگر همه درمادت اند و پذیرای ترکیب و قسمت اند به سبب مادت، و نیز ادراک نفس، فاضلتر از ادراک حواس است از جهت ادراک و از جهت مُدرک.

اما از جهت ادراک، آن است که: دریافت عقل، یقینی و ضروری و کلی است و ابدی؛ و ادراک حواس، ظاهری است و جزوی و پذیرای زوال.

اما از جهت مُدرک آن است که: مدرکات عقل، معانی ثابت است و صور روحانی، و مبدأ اول مر موجودات را، و ملائکه وی، و حقایق اجرام آسمانی، و اجرام عنصری [را].

و کمال عقل آن است که: عالمی باشد منزّه از تغیر و تکثر، و در وی حاصل بود صور جمله موجودات مجرد از ماده.

و چون چنین باشد: هر یکی از این عقول، عالمی باشند برابر با عالم حقیقی. مگر آنکه بنای عالم عقل روحانی است و ربانی و لطیف و پاکیزه، و بنای عالم حس، جسمانی است، و خسیس و محسوس و آمیخته به بدیها، و به قوت و عدم موصوف؛ و چه قیاس است این معانی را که نفس انسانی را حاصل است با این معانی که مر نفس حیوانی را حاصل است.

از این سخن پیدا شد که: لذتی که جوهر انسانی راست یعنی - مر نفس وی

راست - در معاد، چون کمال خود حاصل کرده است، با هیچ لذت از این لذتها که در این عالم است قیاس نتوان کرد.

و چه قیاس بود لذتی و چیزی که ملایکه راست، با لذتی و چیزی که بهایم و سیاع را بود؟ و نفس مردم پیدا است که جوهر ملکوتی است، چون کمال خود حاصل کرده باشد؛ زیرا که صورت عقلی است مفارق.

و این چنین صورت، صورت ملایکه است. بلی این لذت و راحت، مادام که نفس با بدن پیوند دارد، در نتواند یافت؛ زیرا که قوای بدنی بر نفس ناطقه استیلا یافته است، به حدی که نفس از این جهت ذات خود را فراموش کرد؛ و زبردستی و سلطنت، حس و وهم و غضب و شهوت را حاصل شده است.

و بیان این سخن آن است که: چون سلطنت مر این قوا را بود، سلطنت نفس ناطقه کمتر شود. و چون بیان کردیم که: لذت نفسانی واجب است و تا با تن پیوند دارد در نمی یابد. و مانع، تن بود یا چیزی که ملازم اوست. و مانند این حالت در قوای دیگر تواند بود؛ مثلاً «ممرور» شیرین را تلخ داند و وی را ناخوش آید.

و نیز لذتی بود که ما به وجود آن اعتقاد داریم و کیفیت آن ندانیم و آن را در نیابیم؛ همچنانکه عین که اعتقاد دارد که لذت نکاح هست اگر چه در نمی یابد؛ و همچنین که اصم معتقد است وجود لذت سماع؛ را و کور نیز لذت صورتهای نیکو را؛ اگر چه در نمی یابد.

و بدان که: دریافت لذات نفسانی در این عالم به حسب تقا هر قوای مردمی و قوای حیوانی است. هر که را در این عالم قوای نفسانی استیلا دارد بر قوای حسی و حیوانی، وی را از دریافت لذت حظی تمام بود و هر که را کمتر، کمتر.

و هر که آسمان مسزیت است، و نهاد او بر آن است که قوای نطقی او بر حیوانی مستولی بوده و وی را از ریافت آن لذت حظی تمام باشد، و هر که را معنی مستولی بود و باطنش بظاهرش غالب بودی را از لذت عقلی قدری تمام در این عالم حاصل باشد.

اما چون مطلق فراگیریم و نظر با این حال نکنیم دریافت این لذت و سعادت جز در

آخرت نبود؛ یعنی نفس، سعادت و لذت را آنگاه در یابد که از پیوند با بدن تخلص یابد، و از آثار طبیعت بیزار شود و متجرد شود از این عالم. و به نظر عقل به ذات باری تعالی و به ذات ملایکه روحانی - که بندگان خاص اویند - نگاه می‌کند، و غایت لذت در این حال بود و غایت شقاوت مر او را در ضد این حال باشد که گفتیم.

و همچنان که این سعادت در لذت، عظیم است؛ شقاوت در رنج و آلم هم عظیم است. و بدان که ما بیان کردیم که: وجود نفس در بدن نه چنان است که وجود صورت در ماده؛ پس جوهر بدن، وی را مانع نتواند بود از دریافت لذت خویش. بلی آثار و هیأتی بد که از تن بر وی حاصل آید و ثابت شود، چون شهوت و غضب و حرص و رغبت نمودن در چیزی که شایستگی رغبت ندارد از کارهای دنیوی؛ چون نفس مفارقت تن کند - و این آثار در وی بمانده باشد - وی را مانع بود از دریافت کمال خویش. و همچنان بود پندار تا که در بدن است.

و رموز و اشارات حکما به تناسخ، جمله این معانی را خواسته‌اند که بیان کردیم. و تنزیه نفس از این معنی - یعنی پاک گردانیدن نفس را از این اخلاق و هیأت بد - جز به عدالت نتوان بود؛ زیرا که جزء معتدل میان دو طرف متضاد، هر دو طرف از وی مسلوب بود و جوهر وی از هر دو طبیعت خالی. چنانکه معتدل در گرمی و سردی، که وی نه گرمی کند و نه سردی، و از برای این معنی، مردم به عدالت مأمورند. و از چیزهایی که نفس را پاک گرداند از مُلَطَّخَات - یعنی اخلاق بد که بر شمردیم - عبادات الهی است و نگاهداشتن سنتها که شریعت نبوی ﷺ بدان دعوت کرده است؛ و به حقیقت، عبادت حصنی و سپری است نفس را از این آفت.

در احوال نفوس، پس از مرگ^(۱)

و بدان که: نفوس، بعد از مفارقت چند طبقه‌اند:

(۱) در این باره بنگرید به: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۳۵۰ تا ۳۵۳ (نمط هشتم).

طبقه اول: نه...هایی است که علوم و معارف حاصل کرده باشند و از اخلاق و هیأت بدنی که بر شمردیم منزّه و مجرّد اند. این طبقه بعد از مفارقت، در سعادت و راحت مطلق بود، و وی را هیچ رنج و آلم نبود.

و طبقه دیگر: نفسهایی است که علوم [و معارف] حاصل کرده است اما آلوده اند به آن اخلاق بدی که بر شمردیم. وی را عذابی سخت باشد؛ زیرا که چون وی را معارف و علوم حاصل باشد، ذات وی تقاضای آن کند که وی را سعادت حاصل آید؛ و هیأت بدنی که وی را مانع بود که از دریافت سعادت - خویش و نیز افعال بدنی که وی را شاغل بود از دانستن سعادت خویش - منقطع شود بعد از مرگ. و نفس دانا بود به لذت و راحت، و تقاضای آن کند که وی را سعادت حاصل شود، و [چون] هیأت بدنی مانع آید، وی را رنجی با غایت رسد از این جهت.

اما این هیأت مر نفس را جوهری نیست؛ بلکه عارضی است از جهت بدن، و روی به زوال دارد. پس أبداً معذب نباشد، و به آخر، سعادت حقیقی و لذت و راحت وی را حاصل باشد.

و نیز سبب آن هیأت حرکتی بود که به خیرات و شرور بدنی، و لذت جزوی محسوس [منتهی شود]، و آن حرکت بعد از مفارقت تن برخیزد. پس به ضرورت آن هیأت نیز زایل شود.

طبقه دیگر: نفسهایی است ناقص که علوم و معارف حاصل نکرده باشند؛ اما منزّه باشند از هیأت بد و اخلاق ناپسندیده. و به وی رسیده باشد که او را کمالی است و آن کمال را طلب نکرد، و اگر چه دانست آن را منکر بود؛ و عقیدتی که حاصل کرده بود به خلاف حق بود. این طبقه همیشه در عذاب باشند و رنج آلم ایشان هرگز منقطع نشود.

و طبقه دیگر: نفوسی است که منزّه بود از اخلاق و هیأت بد، و ندانسته باشد که وی را کمالی است؛ و جز عقیدتی که از پیامبران - علیهم السلام - به وی رسیده بود هیچ چیز دیگر را متنبه نبود تا طلب کند. و کسی به وی نگفته باشد که «آن را منکر

شدی» تا منزله باشد از اخلاق، و هیأت بد. و هیچ عقیدت خود، وی را حاصل نشده باشد، و نداند که وی را کمالی هست یا نه، چون نفوس کودکان.

و این هر دو طبقه ایشان را نه سعادت مطلق بود و نه شقاوت مطلق؛ زیرا که این نفس خود از کمال آگاه نیست تا وی را اشتیاقی باشد و از نیافتن آن، وی را آلم و رنج رسد. و نیز از هیأت و اخلاق بد منزله است و پاکیزه.

و چون چنین بود؛ آنچه سبب رنج است در حق وی نبود، و سبب سعادت هم حاصل نیست. پس حال وی نه نیک بود نه بد.

بلی طبقه اول به قدر آن که از مبادی بدانسته است، وی را اثر سعادت باشد. و نفوسی که ناقص باشند و آلوده به هیأت و اخلاق بد - و بدانسته باشد که وی را کمالی است و حاصل نکرده باشد - بعد از مفارقت تن، به غایت بدبخت باشد، و رنج و آلم وی هرگز به آخر نرسد.

و اگر ندانسته باشد که وی را کمالی است، رنج و آلم وی از جهت هیأت بد، و اخلاق ناپسندیده باشد. اما از جهت نابودن کمال و اشتیاق به آن نبود؛ که وی خود متنبه نبود مر کمال را.

و آنچه اسکندر می گوید که: نفوس ناقصه فاسد شود به فساد بدن، به خلاف حق است؛ و نیز نه مذهب ارسطاطالیس است.

و بعضی از علما گفته اند که: نفس نیکوکار را لذات و راحت بيفزاید به پیوند گرفتن به نفسهای نیکو کردار. و [نفس] بدکردار را رنج و آلم بيفزاید به پیوند گرفتن به نفسهای بدکردار. و پیوند گرفتن هر یکی از نفوس با شکل خویش بود. و پیوند میان ایشان پیوندی بود معقول، نه محسوس. و لذات و رنج که از پیوند خیزد نامتناهی است.

پس نفوس فاضله که کمال حاصل کرده باشند، چون پیوند گیرد به نفسی فاضل، وی را لذات و راحت زیادت شود. و همچنین نفس شریر چون پیوند گیرد با نفس شریر آلم و رنج وی زیادت شود. و نفس فاضل عالم خود را داند و مثل خود را

اضعاف هم داند، به سببی که مبادی عقلی که اسباب وی اند، همه را داند. و دانش و علم، سبب لذت و راحت است.

و بعضی از علما گفته اند که: اگر چه تناسخ ممتنع است اما محال نیست که بعضی نفوس را با بعضی از نفوس، پیوند افتد، چنانکه در وی تاثیر کند، یا به خیر یا به شر. زیرا که دور نیست که مزاجی حادث شود نزدیک به آن بدنی که وی به آن پیوند داشت. و هم بدان علت که با بدن اول پیوند داشت، با این نیز پیوندی گیرد. بلی ممتنع است که این پیوند هم بر آن وجه پیوند اول باشد از جهت آن علتها که پیش از این یاد کردیم. و از آن جمله آن است که: دو نفس در یک جسم محال است؛ پس این پیوند کم از پیوند اول باشد. و این چنان بود که نفس با بدن، پیوندی گیرد روحانی.

و اگر نفس شریر بود، بدین سبب در شر بیفزاید. و [اگر] خیر و نیک کردار بود [در خیر بیفزاید] و از پیوند ایشان در آن نفس، و همها و اخلاقها ظاهر شود.

و قومی گفته اند که: روا باشد که قوت وهمی، مفارق مادت شود، به سبب قوت نطقی؛ و بعد از مفارقت، مطالعت معانی ای کند که در عالم طبیعت است. و نفس از مطالعه معانی معقول صرف بازماند، و این حال وی را همچون بدنی بود؛ زیرا که وی در آن محتبس بود و از آن فرا نتواند گشت و به معانی معقول نتواند رسید.

و رواست که جمله اسباب جزویات - که در عالم کون و فساد حادث شود - مطالعت کند؛ زیرا که بعضی از بعضی اولیتر نیست. و از این جهت وی را معرفت کاینات، پیش از افتادن حاصل شود.

و گفته اند که: نفس بد فعل آنگاه به بد فعلی قادرتر باشد؛ زیرا که چون در بدن بود حرکات وی گوناگون بود از جهت بدن، و بعد از مفارقت یک صنف بود؛ و آن، آن است که تعلق به قوت وهمی دارد، اگر نیک است نیک و اگر بد است بد.

و میان این جماعت اتفاقی است که: شریر، شیاطین اند؛ و خیر از طبقه جن. و بیشتر این شیاطین و جن را علایق و پیوند است با مردم - پیوند روحانی - که از آن

سبب افعالی طبیعی حادث شود.

و گفته اند که: جدایی از ماده سبب زیادتی قوت است بر آن فعل که ملایم نیت و حالت او بود؛ اگر نیک کردار است، و اگر بد کردار.

و فاضلترین علما بر آنند که: نفس کامل و منزّه را بعد از مفارقت، هیچ نظر به محسوسات نبود. و بعضی از علما بر آنند که: نفس چون مفارقت تن کند، قوت و همی با وی بود، به آن سبیل که گفتیم. و هر آینه این هیأت بدنی که به واسطه بدن اکتساب کرده باشد در وی بماند؛ و حالت مرگ را آگاه بود و بدان دانا.

و بعد از مرگ، تخییل آن صورت انسانی که او را بود می کند؛ همچنانکه در خواب بیند و تخییل کند صورت خود را که در گور است. و به سبیل تخییل و تمثیل، آلام و عقوبات حسی که میان مردم، متعارف بود مشاهده کند. اگر نیک کردار باشد به صورتی نیکو، هم بر آن صفت که نیک بختان را باشد [مشاهده کند].

و گفته اند که: عذاب گور این است، و آفرینش دوم آن باشد که: از این حالت خلاص یابد. و گور وی این حالت و این هیأت است.

و عجب این است که آن صورتهای نیکو که متعارف است، وی را ممثّل می شود پیش از آفرینش دوم - و بعد از آن - همچنانکه در کتب انبیا - علیهم السلام - آمده است از بهشت و حور عین و آنچه بدین مآند.

اما رموز و اشارات و لغز که در این باب، منقول است، اگر چه نه مذهب کسی است؛ معنی پیش از آن است که بر توان شمرد.

و «ثابت بن قره» را مذهبی عجیب است و آن، آن است که گفته است که: نفس چون از بدنی جدا شود در جسمی لطیف بود از بدن.

و این سخن باطل است. و هیچ وجه ندارد مگر گویند که: رمز است چنانکه دیگر رموزها که از حکما منقول است. و الله اعلم.

الشفاء من خوف الموت

ومعاجزة الاعتماد به



ترجمہ

مجید دستیاری



آنچه که در محضر خوانندگان عزیز قرار دارد ترجمه به همراه شرح مختصر مزجی رساله «الشفاء من خوف الموت و معالجة الاغتمام به» از مجموعه رسائل رئیس فلاسفه اسلام حضرت شیخ الرئيس ابن سینا رحمته الله می باشد. امید که برای خوانندگان عزیز مفید بوده و اهل فضل نیز اینجانب را از ارشادات خود محروم نگردانند.

حمد از آن خدایی است که مالک تمام عالم است و درود بر سرور ما حضرت محمد مصطفی و خاندان پاک و مطهر او.

انگیزه تألیف رساله

[از آنجا که هراس از مرگ مهمترین و فراگیرترین حالتی از نوع خود می باشد که به انسانها روی می آورد و در عین حال از شدت و اثرگذاری فوق العاده ای نیز برخوردار است] مفید [و لازم است که توضیحاتی پیرامون آن آورده شود چرا از مرگ می هراسیم؟]

از دیدگاه شیخ الرئيس هفت عامل، سبب هراس از مرگ می باشد که هر یک به تنهایی یا به ضمیمه عوامل دیگر هراس را در دل انسان می افکند. این هفت عامل عبارتند از:

۱. ناآگاهی از حقیقت مرگ

۲. ناآگاهی از مسیر حرکت انسان بعد از مرگ

۳. این اندیشه که او تلاشی و نابود می شود، و حال آنکه پس از او دنیا باقی است [و حسرت عظیمی در دل او پدیدار می شود و گمان می برد که او چقدر حقیر و بی ارزش است که دنیا به بقاء خود ادامه می دهد [چه او باشد و چه نباشد. ناآگاهان از بقاء نفس و کیفیت بازگشت آن] به طرف خداوند متعال [نیز نظیر] گروه سوم [می اندیشند] یعنی تلاشی شدن بدن را به معنای نابودی می دانند.

۴. گروهی دیگر گمان می کنند مرگ درد بسیار شدیدی دارد و نوع آن متفاوت از سایر دردهایی است که در طول عمر به سبب بیماریها آنها را تحمل کرده اند.

۵. ترس از عقوبت و کیفر اعمال

۶. ناآگاهی از پیش آمدها و وقایع بعد از مرگ

۷. حسرت به جای گذاشتن اموال] و از دست دادن قدرت و موقعیت سیاسی و

اجتماعی

با دقت و تأمل در اطراف [عوامل ذکر شده] در می یابید که [هیچکدام اساس محکمی نداشته و جملگی پوچ و باطل می باشند] و بزودی بطلان آنها بر شما آشکار خواهد شد.

۱. ناآگاهی از حقیقت مرگ

کسی که با حقیقت مرگ آشنا نیست [از آن وحشت دارد؛ چرا که ما انسانها به آنچه که با آن انس گرفته ایم علاقه داریم و اما رو برو شدن با حوادث تازه ای که سابقه ای از آن نداریم برای ما همراه با نوعی دلهره و اضطراب است همانند کسی که می خواهد به منطقه ای جدید رفته و در آنجا زندگی کند، مردمی که به زبان آنها آشنا نیست و عادات و رسوم آنها را خوب نمی داند، چنین کسی تا لحظه ورود به منطقه جدید و انس گرفتن با وضعیت تازه، این اضطراب را در خود حس می کند. حال کسی که با حقیقت مرگ آشنا نیست نیز این چنین است از مرگ می ترسد چون نمی داند مرگ چیست و اگر [من حقیقت مرگ را برای او روشن کنم] وحشت او

تبدیل به انس می شود.

[مرگ آن است که نفس، اعضا و جوارح را رها کرده و به حال خود بگذارد همانطوری که یک صنعتگر، در هنگام استراحت، ابزار کار خود را رها می کند] و این حقیقت آن زمان برای شمارو شن می شود که نفس و چگونگی وجود او را بشناسی. انسان ترکیبی است از یک نظام تجردی و یک نظام مادی، نظام تجردی انسان، روح و نظام مادی انسان، بدن نامیده می شود. آن گاه که روح به بدن تعلق گرفته و در جهت خواسته های خود از آن بهره می برد به آن نفس گفته می شود. پس از آنجا که روح به بدن تعلق گرفته و در جهت خواسته های خود از آن بهره می برد به آن نفس گفته می شود. پس روح و نفس یک حقیقت واحد هستند و به دو اعتبار مختلف به دو نام نامگذاری شده اند. نظام مادی انسان نیز دارای دو اعتبار است، آن زمان که با نفس در ارتباط است به آن بدن می گویند و هنگامی که این ارتباط قطع شد دیگر به آن بدن گفته نمی شود بلکه از لفظ جسد استفاده می کنند. آنچه که در این رساله برای شمارو شن خواهد شد فقط جنبه بقاء و ابدیت نفس است و جزئیات دیگر را باید در کتابها و رساله های دیگر جستجو کرد.

حقیقت نفس

اشیائی را که در اطراف خود مشاهده می کنیم و یا در نظام عقلانی خویش به وجود آنها پی برده ایم بر دو گونه اند: گونه اول وجود محض است و فاقد چیستی می باشند همانند خداوند متعال و گونه دوم علاوه بر وجود، دارای چیستی نیز می باشند که از چیستی آنها به ماهیت تعبیر می شود. ماهیات خود بر دو گونه اند: نوع اول آنهایی هستند که در تحقق و وجود خارجی خود نیاز به موضوع دارند مانند شیرینی، سیاهی، ایستاده بودن و... و نوع دوم آنهایی هستند که در تحقق خارجی خود نیاز به موضوع ندارند همانند انسان و سنگ. به نوع اول عرض و به نوع دوم جوهر گفته می شود [نفس انسان] از نوع [جوهر] است و حکما وجود پنج جوهر را

پذیرفته اند که عبارتند از:

۱. عقل: منظور ایشان از عقل عبارت است از حقیقتی است که منحصرأ دارای نظام تجردی است و برای اعمال خود نیاز به اعضاء و جوارح مادی ندارد. آنچه را که حکما عقل می نامند در زبان دین، مَلَك نامیده می شود.
 ۲. نوع دوم، ماده است که مربوط به نظام دنیوی ماست. ماده یا همان هیولی حقیقتی است که به جسم امکان پذیرش حالات جدید را عنایت می کند. هیولی جوهری است که حامل استعداد می باشد.
 ۳. نوع سوم، صورت جسمیه است که حقیقت آن همان امتداد جوهری می باشد. شما اگر موجودی را در نظر بگیرید که می توان درون آن سه خط عمود بر هم که دارای رأس واحد باشند در نظر گرفت همان صورت جسمیه را تصور کرده اید.
 ۴. نوع چهارم از جواهر، جسم است که ترکیبی است از هیولی و صورت جسمیه.
 ۵. نوع پنجم، جوهری است که به آن نفس می گویند. نفس در حقیقت ذات خود حقیقتی [غیر جسمانی] می باشد هرچند که در هنگام رسیدن به خواسته های خود نیاز به جسم دارد و همانطور که گذشت از این جهت خاص به او نفس گفته می شود. تا به حال دانسته شد که نفس از نوع جوهر [بوده و از اعراض نمی باشد] و به جهت عرض نبودن، احتمال [و امکان نابودی و فساد در آن راه ندارد و اثبات] تجرد نفس، جوهریت و فساد ناپذیری [آن نیاز به طی کردن مراتب دیگری دارد که در جایگاه مربوط به خود تثبیت شده است.
- هنگامی که نفس، بدن را ترک می کند به زندگی و حیات خاص خود ادامه می دهد، و از تعلقات و وابستگیهایش به عالم ماده رهایی یافته، و به سعادت واقعی و تمام خود می رسد، و هرگز امکان نابودی و فساد در آن راه ندارد؛ چرا که جوهر هرگز نابودی و فساد به او راه پیدا نمی کند و همواره آنچه که نابود می شود اعراض و

حالات، عارض بر جوهر است که با آمدن عرض جدید، عرض سابق زایل می شود [مثلاً میوه ای نارس و بی مزه است و بعد از مدتی رنگ آن تغییر پیدا کرده و شیرین می شود] ولیکن جوهر، ضد ندارد که با آمدن یک جوهر، جوهر سابق از بین برود] و این مطلب مقایسه برای شماروشن می شود [اگر به دلیل تأمل نظر بیفکنی بر جوهر جسمانی] که به معنای جوهری است که منطبع در ماده می باشد و طور وجودی او به گونه ای است [که در مرتبه ای پایین تر از جوهر روحانی است]، چرا که جوهر روحانی در مقام ذات خود مجرد از ماده است همانند صورت نوعیه چوب و شیشه و سنگ و سایر جمادات [در می یابی که با تبدیل و تحول نابود نمی شود و از بین نمی رود] مثلاً چوب می سوزد و خاکستر می شود اما همانطور که چوب جوهر است خاکستر نیز جوهر می باشد و از آنجا که جوهر، جنس این اشیاء بوده و جنس در حقیقت شیء دخالت دارد و بر طبق نظریه فلاسفه مشاء که قائل به کون و فساد هستند و در این گونه از تبدیلات نظر به فاسد شدن یک صورت نوعیه و تکون صورت نوعیه جدید دارند در نتیجه جوهریت شیء باقی است [و فقط فرعی از جوهر تبدیل به نوع دیگر شده است و خواص و اعراض آن تبدیل گشته اما جوهریت شیء باقی است و عدم بر او راه ندارد] و اگر حال جوهر جسمانی این چنین است پس [جوهر روحانی] نظیر عقل و نفس [که هرگز دچار تغییر و تحول در ذات خود نمی شوند] و نفس که در مقام ذات خود دارای تجرد بوده و در مقام فعل، مادی است، بواسطه ریشه داشتن در ماده امکان آن را دارد که به کمال برسد [چگونه ممکن است که نابودی و از هم پاشیدگی در آن رخ دهد].

۲ و ۳. ناآگاهی از منازل آخرت و اینکه او می میرد در حالی که دنیا همچنان

باقی است

کسی که از مرگ می هراسد چون نمی داند بعد از مرگ در چه عالمی واقع خواهد شد یا آنکه گمان می کند با تجزیه و انحلال بدن، او نابود شده است و نمی داند که

نفس هرگز نابود نمی شود. چنین شخصی در واقع از مرگ نمی ترسد] و نباید. بترسد [بلکه آنچه که] واقعاً [بیم آور است همان جهل او] به حقیقت مرگ [است] و اکثر انسانها بواسطه جهل و ناآگاهی، از آنچه که واقعاً ترسیدنی است نمی ترسند و از آنچه که هیچ ترسی ندارد، ترس و راهمه دارند. و باید دانست که بزرگترین دشمن انسان، سپاه جهل و نادانی است [و همین] بیم از [جهل است که دانشمندان را وادار به کسب علم و تحمل سختیها در راه رسیدن به آن کرده است. اینان لذات جسمانی را رها کردند، تن پروری را به کناری گذاشتند و] در راه رسیدن به آگاهی و معرفت [رنج عظیم را جهل و نادانی یافتند] و دلیل بر این گزینش، از حقیقت نفس و بقاء او سرچشمه می گیرد [چرا که جهل، بیماری نفس است] نه بدن [و نجات از این بیماری نجات ابدی و سرمدی است.

زیرا که نفس، خود ابدی و سرمدی است و اهل علم و [حکیمان چون به] لذت علم و [حقیقت آن رسیدند] و خود را از بیماری جهل نجات دادند و [راستی و صفای علم را چشیدند دیگر] دنیا در نزد آنان قدر و منزلتی نداشته و [آنچه را که مردم] هدف زندگی می شمردند و برای آن اهمیت قائل بودند و به همین جهت آن را [بزرگ می شمردند، در نزد اینان خوار و حقیر و فاقد ارزش جلوه کرد، چرا که آنچه بقاء ندارد] ارزش محبت و دل بستن را نیز ندارد [هر آنچه که] از متاع دنیا [بر آن ظفریابی هم و غم را فزونی می دهد و اگر] اموال و مقام و... [حاصل شده از دست برود به اندوه عظیم مبتلا خواهی گشت] حال که باطن دنیا این است و دانشمندان نیز با تمام وجود این حقیقت را یافتند پس به مقدار ضرورت اکتفا کردند و دامن خود را از فضول حطام دنیا برکشیدند.

[—سیری ناپذیری انسان—]

علاوه اینکه خواهشهای دنیا انتها و پایانی ندارد و انسان به هر درجه ای از قدرت و ثروت که نائل شود به درجات بالاتر می اندیشد و طالب آن است] و اگر خوب

بیندیشی در می‌یابی [که همین حرص و سیری ناپذیری، مرگ] و نابودی واقعی [است که] باید از او ترسید و لکن [کسی از آن خوفی به دل راه نمی‌دهد] چرا که موافق نفس و هواهای نفسانی و موهومات خود ساخته آدمی است [و حرص بر] قدرت و ثروت [دنیا، حرص ورزیدن بر اموری ناپایدار و پرداختن به آن، پرداختن] و سرگرم شدن [به] امری [باطل] و فاقد حقیقت است چرا که دنیا سرابی بیش نیست.

[حیات معقول]

و به همین دلیل است که حکما [به این نتیجه رسیدند و] جزم پیدا کردند که مرگ بر دو نوع است: مرگ ارادی و مرگ طبیعی و حیات] و زندگی [نیز دو نوع است: حیات ارادی و حیات طبیعی. و حکما منظورشان از مرگ ارادی میراندن درخواستهای] غیر معقول نفس [و دست نیالودن به آنهاست، و مقصودشان از حیات ارادی، تلاش برای رسیدن به] بهره‌ها و مظاهر زندگی دنیوی از [خوردنیها و آشامیدنیها و سایر خواسته‌های نفس است و] اما منظورشان [از حیات طبیعی، زندگی جاویدان نفس در یک شادمانی پاینده است که] این شادی سرمد و خوشحالی زوال ناپذیر [از آراسته شدن به علوم] الهی [و زدودن جهل از دامن نفس حاصل گشته است و به همین جهت است که افلاطون حکیم] روح الله رmse [به پویندگان راه علم سفارش نمود که به اراده] خود [بمیر و به طبیعت] که همان زندگی سرمدی نفس در حالی که از پلیدی جهل منزله گشته است [زندگی کن].

نکته قابل ذکر دیگر آنکه [کسانی که از مرگ هراس به دل راه داده‌اند] خود نمی‌دانند که هراس آنان بی‌مورد بوده بلکه یک جهالت و رسوائی عظیم است؛ چرا که عاقل هرگز از آنچه که کمال او در اوست بیزار نمی‌شود و مرگ از این قبیل است، اینان [از چیزی ترسیده‌اند که می‌بایست طالب آن باشند، چرا که مرگ باعث تمامیت حد انسان می‌شود] و دلیل آن تعریفی است که فلاسفه از انسان کرده‌اند.

اینان گفته‌اند که انسان «حی ناطق مائت است یعنی «میرا» بودن جزو تعریف او می‌باشند و آنچه که جزء تعریف است جزء حقیقت می‌باشد. و بواسطه همین مرگ است که انسان به بالاترین مرتبه وجودی خود می‌رسد. هر فردی که [بدین مرحله از علم و آگاهی رسیده باشد و] بداند موجوداتی که طور وجودی آنها به صورت ترکیب است] و به ازاء هر ترکیب فاقد نوع خاصی از بساطت می‌باشند [و ترکیب آنها [از وجود و ماهیت می‌باشد و ماهیت او مرکب از جنس و فصل‌ها] ی طولی [است و جنس] قریب [انسان، حی] یعنی حیوان [می‌باشد و فصول او] به صورت طولی [ناطق و مائت است] چرا که غیر ممکن است ماهیتی دارای دو فصل متفاوت باشد زیرا در چنین فرضی لازم می‌آید یک شیء یک شیء نباشد بلکه دو شیء، باشد و این بالبداهه باطل است [می‌داند که وجود او به جنس و فصل تحلیل نمی‌شود چرا که هر مرکبی لامحاله به اجزاء ترکیبی خود استحاله خواهد شد] با توجه به این مطالب [چقدر نادان است انسانی که از به تمامیت رسیدن ذات خود ترسان است و] به راستی چه کسی [بیچاره‌تر از کسی است که عامل حیات خود را عامل نابودی خود می‌داند و مسبب تمامیت خود را سبب نقص خود می‌پندارد. و] توضیح مطلب بدین قرار است که [اگر موجود ناقص از تمام شدن خود هراس داشته باشد پس فوق العاده ناآگاه و نادان است.

پس] اگر می‌خواهی که از گروه نادانان و نابخردان خارج شوی باید بدانی که [بر هر فرد عاقل] و هوشیار [لازم و واجب است که از نقصان خویش هراس داشته باشد و تمامیت خود را بخواهد و بدنبال فراهم کردن اسبابی باشد که او را تمام و کامل گرداند، بزرگی بخشد و مقام و منزلت او را در نزد همگان بالا ببرد. او باید] تمامی [بندهایی را] که مانع رشد و تعالی او گشته و او را زمینی می‌سازد و زمینگیر می‌کند [بگشاید، به گونه‌ای که از وقوع در ورطه‌های هولناک هراسی در خود راه ندهد، نه آنکه چنان گرفتار بندها و زنجیرها] ی وابستگی به دنیا [گردد و زمینگیر شود] که از پرواز در عالم ملکوت اعلی که فوق العاده بهجت‌زا و زیباست باز بماند و همچنین

[یقین پیدا کند که روح خدایی که] در انسان دمیده شده [هنگامی که از بدن رهایی پیدا کند به عالمی برتر راه پیدا کرده و به جوار حضرت رب العالمین تشریف یافته و قرین ارواح طیب و طاهر و ملائکه الله می گردد و از مجاورت پلیدان و نامردمان و اخلاق ناپسند و حرفهای لغو و بیهوده ایشان نجات پیدا می کند. البته بدین شرط که خود پاکیزه باشد و پلیدیها و زشتیها دامن او را آلوده نکرده باشند.

- عاقبت وابستگی به دنیا

[و] با توجه به مطالب گذشته [دانسته می شود که روحی که از بدن مفارقت کرده اما همچنان به دنیا علاقمند مانده و از مفارقت دنیا [و بدن خود هراسناک و اندوهگین است در نهایت شقاوت و بیچارگی و درماندگی خواهند بود] و اگر فاصله بین دنیا و حضرت رب العالمین را به دو سر یک نیم دایره تشبیه کنیم او سر قوس پایین و حضرت رب العالمین در سر قوس بالا قرار دارد، یعنی نهایت فاصله و دوری.

[۴. درد آور پنداشتن مرگ]

اما [گروه دیگری که از مرگ هراس دارند] کسانی هستند که گمان می کنند مرگ درد بسیار شدیدی را به جسم آنان وارد خواهد کرد و نوع آن با سایر دردهایی که در طول زندگی دنیایی خود به آن ها مبتلا گشته فرق می کند. این گمان نیز از اساس باطل است، زیرا درد از مقوله ادراک می باشد و ادراک مربوط به موجودات زنده است و موجود زنده، همانی را درک می کند که نفس درک کرده است و اما جسم هیچ اثری از نفس [و حیات] در او نیست زیرا جسم درد را احساس نمی کند بنابراین مرگ که همان جدایی نفس از بدن است درد آور نیست زیرا بدن اگر دردی را حس می کند بواسطه نفس است و اگر فاقد نفس شد دیگر نه حسی در او باقی می ماند و نه دردی را می فهمد. تا به حال روشن شد که مرگ بواسطه جدایی نفس از بدن بوده

و بدن دردی را درک نخواهد کرد.

۵. ترس از مرگ به علت ترس از کیفر

و اما کسانی که به جهت ترس از کیفر، از مرگ می‌هراسند [در واقع [از مرگ هراسی ندارند بلکه از کیفر و عقاب] که بعد از مرگ به سراغ آنان خواهد آمد [هراس دارند] و از اینجا معلوم می‌شود که این ترس [بر یک امر واقعی و موجود بعد از مرگ می‌باشد. چنین فردی لابد به گناهان خود اعتراف دارد و به کردارهای زشت خود معترف است و در قبال این کردار زشت انتظار عقوبت و کیفر را دارد. چنین فردی] که به زندگی بعد از مرگ اعتقاد دارد به طور طبیعی [به] خداوندی اعتقاد دارد که [حاکم و عادل است و افراد را فقط در مقابل پلیدیها و زشتیها محاکمه می‌کند نه در مقابل اعمال صالح و خیر].

چنین فردی با چنین خصوصیات [از گناهان خود هراسناک است نه از مرگ و فرد عاقل و کاملی] که از کیفر هراس دارد از همان ابتدا نمی‌بایست به گناهان آلوده گردد و [معروف است که از کوزه همان برون تراود که در اوست] گناهان از منشایی سرچشمه می‌گیرند که همانا ملکات زشت و پلید این فرد است. این ملکات زشت همان اعتقادات فاسد و رذائل اخلاقی است که ما آنها را [در رساله دیگر خود] بیان کرده و ضد هر یک را بیان نموده ایم. [همانند بنخل که ضد آن سخاوت است و ترس که ضد آن شجاعت است و شهوترانی که ضد آن عفت است و ...] کسی که از مرگ می‌ترسد آن هم نه از خود مرگ بلکه از کیفرهای بعد از آن [دچار مغالطه گشته] و آنچه را که واقعاً ترسناک است و سزاوار است که از آن بترسد رها کرده و آنچه را که ترسی ندارد به جای آن گذاشته.

۶. ناآگاهی از وضعیت خود بعد از مرگ

علاج نادانی، آگاهی یافتن [از واقع] است. کسی که آگاه شود به [مقام] یقین

می‌رسد. و چنین کسی به راه سعادت گام نهاده و در آن طی طریق می‌نماید و حرکت در راه مستقیم انسان را به مقصد مطلوب می‌رساند. این آگاهی [همانطور که بیان شد] همان یقین است و یقین به عالمان و حکیمان اختصاص دارد.

۷. هراس از وضعیت بازماندگان

کسانی هستند که فکر می‌کنند از مرگ ترسی ندارند و هراس ایشان فقط بر حال بازماندگان [و سرنوشت، امرار معاش و روابط خانوادگی ایشان] بعد از مرگ اوست. و از فراق دنیا و لذات و خواستنیهای آن ابراز تأسف می‌کنند. باید برای او روشن شود که حزن و اندوه از چنین پدیده‌ای که از لوازم زندگی دنیایی است هیچ سودی ندارد [بهرتر است که با این واقعیت کنار بیاید و آن را بپذیرد]. چرا که انسان از پدیده‌هایی است که کائن شده و سپس فاسد خواهد شد [نظیر تمامی پدیده‌های مادی دیگر این عالم] و کسی که آرزوی زندگی جاویدان در دنیا دارد، آرزوی نابودی خویش را کرده است بدون اینکه خود بداند. چرا که طبیعت انسان یک طبیعت مادی است و از لوازم قطعیه تمامی مادیات تغییر و تحول و دگرگونی است و اگر فردی بخواهد که در دنیا جاویدان باشد باید از خداوند، غیر مادی بودن خود را بخواهد و غیر مادی بودن یعنی غیر انسان بودن [پس چنین فردی، هم می‌خواهد باشد و هم می‌خواهد نباشد، این درخواست] غیر معقول و [محال است] چرا که منجر به اجتماع نقیضین می‌شود و محال بودن اجتماع نقیضین روشن‌ترین بدیهیات است.

[علاوه آنکه] مشکل دیگری نیز در اینجا بروز پیدا می‌کند و آن اینکه [اگر قرار شود که انسانها در دنیا جاویدان و باقی باشند انسانهای قبل از ما نیز می‌بایست باقی مانده باشند و اینان اگر قدرت بر تولید مثل داشته باشند و از دنیا نروند دیگر در زمین جای پایی نیز باقی نخواهد ماند.

- یک محاسبه ساده

شما می‌توانی این حقیقت را از راه انجام یک محاسبه که انجام می‌دهیم دریابی. در نظر بگیرد فردی را که چهارصد سال عمر کرده است و خود نیز از افراد معروف [می‌باشد و ما تا فرزندان او را کاملاً بشناسیم مانند امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب علیه السلام]. ایشان داران فرزندانی هستند و فرزندان ایشان نیز فرزندانی دارند و همه نیز [باقی فرض هستند و دائماً فرزندان جدیدی را ایجاد می‌کنند. حال اگر تعداد ایشان را محاسبه کنی در زمان ما] یعنی زمان شیخ الرئيس [بیش از ده هزار نفر خواهد شد. و بعد تمامی افرادی را که در آن عمر زندگی می‌کرده‌اند در شرق و غرب عالم همه را در نظر بگیر، دیگر قدرت محاسبه آن را نخواهی داشت. حال مساحت زمین را هم محاسبه کن] هر چه باشد [محدود و معین است بنابراین خواهی دانست که زمین نمی‌تواند این افراد را تحمل کند و لو آنکه به صورت ایستاده و غیر متحرک باشند چه برسد به اینکه بنشینند و در زمین حرکت کنند، و دیگر جایی برای ساختن بنا باقی نمی‌ماند و زمینی برای کشاورزی وجود نخواهد داشت و راهی برای حرکت و راه رفتن کسی نخواهد بود تا چه رسد به بقیه کارها] نظیر تفریح و گردش و مسافرت و... [و این کمبود جافقط مربوط به دوره کوتاهی از زمان] که ما معین کردیم [می‌باشد تا چه رسد به اینکه زمان طولانی شود و مردم] از همه قبایل و ممالک مورد محاسبه قرار گیرند [که در این صورت به گونه‌ای تصاعدی جمعیت رشد خواهد کرد. کسی که آرزو درخواست حیات ابدی] بر روی زمین را [دارد و از مرگ بیزار است، و از روی نادانی و کم‌خردی چنین چیزی را ممکن می‌داند باید به چنین سرنوشت] مصیبت بار و اسفناکی [مبتلا گردد].

[نتیجه و خلاصه]

با توجه به مطالب گفته شده حکمت بالغه الهی و عدل فراگیر او که از روی علم و آینده نگری بدون نقص بر بشر جاری گشته، همان راه درستی است [که می بایست اجرا گردد و] هیچ راه دیگری وجود ندارد. این نهایت جود و بخشندگی خداوند متعال است، که حد و مرزی هم برای آن نیست.

تا به حال معلوم شد فردی که از مرگ هراسان است [در حقیقت [از عدل و حکمت خداوند هراسان است بلکه] می توان گفت [که از بخشش و عطای خداوند، هراسان] و نگران [است. مرگ هیچ زشتی ندارد و آنچه که زشت و پلید است ترس از آن است و آنکه نمی داند مرگ چیست در واقع نمی داند که خود حقیقی او چیست.]

و دانسته شد که [حقیقت مرگ همان جدایی نفس از بدن] و قطع تعلق آن [می باشد و این جدایی باعث نابودی نفس نمی گردد بلکه باعث] نابودی جسم [و انحلال ترکیب آن می شود. و لکن حقیقت نفس که همان ذات] و خودیت انسان [می باشد که] به منزله [لب و مغز] برای یک پوسته ظاهری به نام بدن [و] در یک کلام [برگزیده انسان است، او باقی است و جسم نیست تا لوازم آن دامنگیر او شود حتی اعراض جسم مانند تراحم مکانی نیز شامل حال او نخواهد شد و] نفس [انگیزه ای برای بقاء در زمان را نیز ندارد چرا که اصولاً زمانی نیست و تنها] رابطه ای که بین نفس و جسم برقرار است آن است که نفس [از جسم] به جهت رسیدن به کمالات [بهره مند می شود و زمانی که به این کمال دست یافت از آن رهایی یابد و به سوی عالم] نورانی و ملکوت اعلی و [بسیار شریف]ی که از آن آمده بود [باز می گردد، یعنی جوار رحمت حضرت رب العالمین عزوجل].

حال اگر کسی در زندگی دنیوی خود کمالاتی را به دست آورد و لکن کمالات به سر حد نهایت نرسیده است و یا آنکه عبادتی برعهده او بود و انجام نداد و بدهکاری به مردم داشت و فرصت پرداخت پیدا نکرد بعد از مرگ آیا می توان برای

او کاری انجام داد و کسی که این اعمال را انجام داده است آیا خود نیز نصیب و بهره‌ای از این اعمال دارد یا خیر؟

عبارتی که اینک در صدد ترجمه آن می‌باشیم به دو گونه قابل معنا کردن است و دو سؤالی که در فقره بالا مطرح کردیم هر کدام می‌تواند مورد نظر جناب شیخ بوده باشد و با توجه به آن سؤال، پاسخی را از ایشان داشته باشیم و ما بنا بر هر دو احتمال عبارت را معنا می‌کنیم. اما احتمال اول: [فردی که از ناحیه برادر از دنیا رفته خود، صدقه‌ای پرداخت می‌کند و یا آنکه بدهکاری او را می‌پردازد] با این عمل خود [به نیک بختی آن میت کمک نموده است] و نتیجه این عمل به او خواهد رسید [و دلیل بر این مطلب آن است که] از دو حال خارج نیست [یا نفس شخص صدقه دهنده و نفس میت و بقیه انسانها نفس واحدی است] و به عبارت دیگری نفس انسانی در عالم بیشتر موجود نیست و هر شخصی حصه‌ای از این نفس را دارد که با حصه فرد دیگر متفاوت است، نظیر قدرت خداوند متعال که یک حقیقت واحده است اما رسول مکرم اسلام که تجلی اعظم است از این قدرت بهره‌ای دارد که افراد معمولی ندارند یعنی هزینه‌ای که از قدرت الهی در تشکیل شخصیت پیامبر به کار رفته با هزینه‌ای که در تشکیل شخصیت یک فرد معمولی به کار رفته است بسیار متفاوت است هر چند که قدرت... حقیقت واحده‌ای است، در این صورت عمل یک حصه به حصه دیگر سرایت می‌کند البته افعال ما در این زمینه متفاوت است فردی که غذا می‌خورد نمی‌تواند نیت کند که خوردن او فرد دیگری را سیر نماید اما فعل دیگری را اگر در نظر بگیریم مانند حرف زدن و تدریس که فعل از آن فرد دیگری است افراد دیگر از آن بهره‌مند می‌شوند بدون آنکه از فرد اول چیزی کاسته شود. در مورد عبادات نیز جریان از همین قرار است زیرا نیت فرد عامل، به فعل او جهت خاص می‌دهد و در کتاب «المباحثات» که مجموعه‌ای از پرسشهای شاگرد شیخ رئیس از ایشان است در شماره ۸۸۵ آمده است که چگونه است که استرحام و استغفار برای میت سود می‌بخشد و جناب شیخ در پاسخ می‌گوید که

این عمل بواسطه تأثیر قوه وهم فرد عامل است که اثر عمل را به فرد دیگری سرایت می‌دهد و یا به دلیل دیگری که بر ما پوشیده است و آنچه که در این رساله فرموده است مکمل پاسخ مباحثات است، یعنی آنکه افراد انسانی دارای مابینت صد در صدی نیستند که بین آنها دیوار بلندی کشیده شده باشد بلکه یا نفس واحده‌ای است که حصه‌های متعدد دارد همچنان که بیان شد [و یا آنکه نفوس متعدده هستند] نه نفس واحده [پس اگر فرد صدقه دهنده، صدقه‌ای می‌دهد به خاطر مشاکلت و مشابهت این نفس با نفوس دیگر است] که در این صورت افراد متعدد از حقیقت نوعیه واحده می‌باشند و مشابهت بین آنها برقرار است. و آنچه که در توجیه حالت اول بیان شده در اینجا نیز جاری است و بنابر احتمال دوم توجیه کلام شیخ بدین قرار است که فرد عامل به دلیل آنکه خود عامل است نتیجه عمل خود را می‌برد و در عین حال ثواب عمل به دیگری نیز می‌رسد همانند حرف زدن که در احتمال اول بیان شد.

سخن آخر

۱. مرگ بر دو نوع اخترامی و طبیعی است. مرگ اخترامی به آن نوع از مرگ گفته می‌شود که موجود زنده بر اثر وقوع حادثه یا قتل و یا بیماری جان خود را از دست بدهد در حالی که اگر این عوامل پیش نمی‌آمد، این فرد مدتی دیگر نیز به حیات خود ادامه می‌داد.

مرگ طبیعی به آن نوع مرگ گفته می‌شود که موجود زنده عمر طبیعی خود را داشته و سپس جان خود را از دست داده است سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که سبب مرگ (در مرگ طبیعی) چیست؟
دو نظر در این رابطه مطرح شده است.

۱. نظریه طبیعیون و فلاسفه (به استثناء حکمت متعالیه) که علت مرگ را متناهی بودن تأثیر جسمانی می‌دانند یعنی بدن موجود زنده چون جسم است نمی‌تواند به

صورت نامتناهی دوام داشته باشد و با توجه به قدرت و استحکام جسم، عمر آن متغیر می باشد.

جان عزم رحیل کرد گفتیم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید

۲. نظریه مرحوم آنخوند ملاصدرا مبتکر حکمت متعالیه که علت مرگ را تکامل نفس می داند. ایشان با توجه به حرکت جوهری و جسمانیة الحدوث بودن نفس؛ اعتقاد دارند که نفس بر اثر تکامل به موقعیتی می رسد که دیگر به بدن نیازی ندارد و در این هنگام بدن را رها کرده و به حیات خود بدون بدن مادی ادامه می دهد. ایشان در زاد المسافر اینگونه آورده اند:

الثانی عشر: أنه يجب ان يعلم ان معنى ضرورة الموت وكونه طبعياً ليس كما قرره الطبيعيون و الاطباء من ان القوى الجسمانية لما كانت متناهية الافاعيل و الانفعالات، فلا بد من عروض الفناء لأنه يمكن ان يصدر عن قوة جسمانية افعالاً غير متناهية من جهة تجدد الامداد العلوی، وكذا غير ذلك من الادلة المبنية على ضرورة نفاد القوة و انقطاعها. بل سبب عروض الموت الطبيعي استكمال النفس و استقلالها في الوجود فيتوجه بحركته و سعيه الجبلی الى عالم آخر - فاذا قويت ذاتها شيئاً فشيئاً - الى أن صار وجودها نحواً آخر من الوجود قطع تعلقه من هذا البدن ببدن آخر مكتسب حسب اخلاقها و هياتها النفسانية^(۱)...

البته باید دانست که وجود مرگ طبیعی بسیار نادر اتفاق می افتد و اکثریت قریب به اتفاق انسان به مرگ اخترامی از دنیا می روند.

الحمد لله رب العالمين

[۱. ملاصدرا، زاد المسافر، تحقیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱ چاپ اول ص ۲۴۸.]

حدود یا تعریفات



ترجمہ
محمد مہدی فولادوند



به نام خداوند بخشنده مهربان

۱. اما بعد؛ دوستانم از من درخواستند تا تعریف^(۱) چیزهایی را که مورد خواهش آنهاست، برای ایشان املا کنم؛ ولی من از این کار تن زدم چون می دانستم که تعریف، چه به «حد» و چه به «رسم» برای انسان، سخت دشوار است و آن کسی که با جرأت و اطمینان خاطر به این کار مبادرت می ورزد، سزاوار باشد که به علت نادانی، به «حد» و «رسم» های فاسد برسد. این امر آنان را باز نداشت، بلکه اصرار بسیار کردند تا به یاری آنها برخیزیم و فراق از این، پیشنهاد کردند تا در تعریفات، لغزشگاهها را به آنان بنمایانم.

اینک با اقرار به نارسایی خود از وصول به حقیقتی که از من درخواست می کنند، به خصوص به ارتجال و بی هیچ تمهید به یاری ایشان می آیم. جز اینکه (در انجام این مهم) از خدای خرد بخش یاری می جویم و آنچه را به خاطر می رسد به صورت یادآوری می نگارم تا وقتی که سخن درست و اصلاح کننده ای برای برخی از یارانم پدید آید بر آن بیفزایم و پیش از هر چیز دشواری این صنعت را به یاری خدای توفیق دهنده باز می نمایم.

۲. پس گوییم: مشکلی که از نظر «حد» حقیقی^(۲) در کار است امری است که ما را از آن گریز نیست و ییمی که بر خویشتن داریم تنها از لغزش درباره آن است. به بیان

(۱) در متن، حدود جمع «حد» آمده یعنی تعریف به جنس قریب و فصل قریب. «فصل» ممیز جوهری «نوع» است از جنس، مانند حساس که حیوان را از گیاه و اجسام؛ و «ناطق» متفکر که نوع انسان را از جنس حیوان ممتاز می کند.

(۲) یعنی تعریف به جنس قریب و فصل قریب.

دیگر، دشواری، بزرگتر از آن است که بتوان آن را مانع و مایه هراس یا موضوع بهانه قرار داد؛ مانند برخی مردم کم دل که کوچکترین شکوه محافل، آنان را از رفت و آمد بدانجا باز می‌دارد، ولی [در عین حال] دعوی آن دارند که خودداری آنها از شرکت در آن محفله‌ها برای آن است که پادشاه ایشان به خدمت [خود] برگردد. بر عکس، ما به ناتوانی و قصور خود اعتراف داریم و از آنچه که از ما درخواست شده، خواهان پوشیم چرا که از ادای حق شایسته تعریف به «حد» و «رسم» قاصریم و در آن از خطایمن نباشیم.

۳. و اما در تعریفات حقیقی، بر حسب آنچه ما در فن منطق شناخته‌ایم، واجب است که تعریف بیانگر ماهیت شیء یعنی کمال وجودی ذات آن باشد. به قسمی که هیچ یک از محمولات^(۱) ذاتی آن را فروگذار نکرده، و بالفعل یا بالقوه همه آنها را در برداشته؛ و آنچه بالقوه است، باید چنان باشد که هر یک از الفاظ مفرده‌ای که شامل آن [ذاتیات] است، وقتی فراهم آیند، اجزاء «حد» از آنها حاصل آید. این (عمل) با تمام اجزاء تعریف انجام می‌گیرد و هر چیز به گونه‌ای انحلال یابد و به «اجزاء» تجزیه شود که جز «ذاتی» چیزی بر جای نماند.

بدینگونه «حد» با «محدود» حقیقی برابر خواهد بود، در صورتی که در «مفهوم» با آن برابر باشد، همانگونه که در «مصدق» با آن برابر است، نه مانند تعریف «حساس» برای حیوان، زیرا صفت حساس از لحاظ «مصدق» با آن برابر است، نه از نظر «مفهوم»؛ چرا که حساس فقط به معنی جسم صاحب حس است و حال آنکه با حیوان، چیزهای دیگری از قبیل: جسم جاندار نیازمند خوراک و حساسیت و حرکت بالاراده است. پس، از دیدگاه «مفهوم»، «حیوان» گسترده‌تر از «حساس» است با آنکه از نظر «مصدق» با آن برابر است.

۴. مراد حکما صرفاً تعریف به «حد» است نه باز شناختن ذاتی؛ زیرا گاه تعریف از

(۱) یعنی صفات قابل حمل.

جنس عالی (یعنی دور) و فصل نزدیک فراهم می‌آید چنانکه گوییم: «انسان جوهر گویای میرنده است». منظور ایشان از تعریف (منطقی) این است که: در نفس، صورتی معقول برابر با صورت موجود (یعنی با شیء خارجی) نقش بندد.

بنابراین، همانگونه که صورت موجود چیزی، بالقوه یا بالفعل همان هیأت متصف به کمال اوصاف ذاتی آن است، «تعریف» شیء نیز باید صرفاً همانگونه، تمام و اوصاف ذاتی آن شیء را واجد باشد.

اگر بدینگونه مبادرت شود، طبعاً مایه تمییز می‌گردد. ولی کسی که «تعریف» را به خاطر تمایز [و تشخیص] بخواهد، چنان است که چیزی را به جای دیگر خواستار باشد.^(۱)

۵. بنابراین، در تعریف کردن به «حد»، شرط است که نزدیکترین جنس را که متضمن تمام ذاتیات مشترک آن شیء است بیاورند، آنگاه فصل‌های دیگر را در پی آن (گذارند)، هر چند برای متمایز کردن (شیئی مورد شناخت) یکی از آنها کفایت کند. تا جایی که گویند در «تعریف»، به آوردن فصل صوری، بدون آوردن فصل هیولانی؛ یا فصل هیولانی، بدون فصل صوری نباید اکتفا کرد، هر چند یکی از آن دو برای بازشناختن بس باشد. پس بنگر تا از کجا آدمی در مورد تعریف نگران است تا مبادا لازم غیر مفارقی را، که در تصور هم آن را نمی‌توان برداشت، به جای ذاتی اختیار کند؛ و از کجا می‌تواند در همه موارد، نزدیکترین جنس را برگزیند و ندانسته جنس دورتر را به جای نزدیکتر اختیار نکند؟ زیرا «ترکیب» (مفاهیم) او را بدین امر راهبر نیست و تقییمی که خالی از انحراف باشد نیز کاری بس دشوار است و انگهی تحصیل آن از راه قیاس نیز مشکل می‌نماید.

۶. آنگاه فرض می‌کنیم که آنچه را که ذاتی است، و از لوازم غیر ذاتی، در آن چیزی نیست یعنی نزدیکترین جنس را گرفته است. (درمسأله فصل چه کند؟). از

(۱) یعنی هدف وصول به تعریف منطقی است نه توصیف فناعی.

کجا انسان برای معرف (آنچه مورد تعریف است) به تمام فصلهایی که مقوم آن است دسترسی پیدا می‌کند، آن هم هنگامی که نسبت آنها با یکدیگر برابر باشد بی‌آنکه حصول تمایز به وسیله یکی از آنها سبب شود که سایر وجوه امتیاز را به دست فراموشی سپارد؟ و چگونه مطلوب خود را در هر یک از آنها (به درستی) باز می‌یابد؟

و همچنین در مورد اقسام فصلهایی که در یکدیگر متداخل اند چگونه به رعایت آن جمله می‌تواند پرداخت، (به ویژه) هنگامی که (این اقسام) در اجناسی باشند که فوق جنس نزدیک قرار دارند؛ و باز در تقسیم چگونه می‌تواند آن جنس را به دو بخش متداخل قسمت کند و چگونه همه جا می‌تواند در این کار پاسداری ورزد و جنس نزدیک را از نخستین بخش آن دو قسمت مطالبه کند؟ و با وجود آن، فصلی را که به قسمت دیگر وابسته است، در صورتی که ذاتی باشد، ضایع نگذارد؟ و اگر آن فصل آنگونه باشد که برخی گویند: «فصول ذاتی با یکدیگر متداخل نگردند ولی تنها ذاتی با غیر ذاتی متداخل شود»، چگونه انسان همه جا می‌تواند بر حذر باشد و آنچه را که تقسیم ذاتی موجب آنست، صرف نظر از غیر ذاتی، اختیار کند؟ این موجبات و آنچه مانده آن است و تفصیل آن در اینجا مایه درازی سخن نمی‌گردد و ما را، از اینکه حق تعریف حدود (منطقی) را آن چنان باید بتوانیم به جای آوریم، ناامید می‌گرداند جز در امور استثنایی.

۷. اما در مورد تعریفات ناقص و رسم (های تام و ناقص) پس موجبات ناتوانی و کوتاهی ما درباره آنها بسیار است و بیان آنها در طوبیقا (فن جدل) آمده، هر چند (در آنجا) از دیدگاه دیگر مورد گفتگو قرار گرفته است.

تفاوت میان حد ناقص و رسم این است که: حد ناقص از ذاتیات (شیء) یعنی از اجناس و فصول به دست می‌آید که لزوماً از نظر مصداق با شیء مساوی است ولی از حیث مفهوم به تساوی نمی‌رسد، و نقص آوردن جنس و فصل و آنچه که با هر دوی آنها اشتراک دارد، در همین جاست.

۸. و این (نقیصه) مشترک باز در حد ناقص و رسم، اشتراک دارد و از جمله خطاهایی که درباره جنس (مرتکب می شوند) این است که فصل^(۱) را به جای جنس گذارند چنان که گویند: «عشق، افراط محبت است» و حال آنکه عشق «محبت مفرط» است نه چیز دیگر؛ و نیز (از جمله خطاها) ماده را به جای جنس نهند، چنان که گویند: «صندلی، چوبی است که بر آن نشینند» و در تعریف شمشیر: «شمشیر، آهنی است که با آن ببرند». در این دو تعریف «ماده» به جای «جنس» به کار رفته است. و باز اینکه هیولی را به جای جنس گیرند چنان که گویند: «خاکستر، چوبی است سوخته شده»، یا آنکه جزء را به جای کل به کار برند چنان که گویند: «ده، پنج به علاوه پنج است» و ارسطو مثال دیگر آورده چنان که گویند: «حیوان جسمی است جاندار»، که در آن رازی هست.

۹. خطای دیگر آنکه در اجناس، ملکه را به جای قوه، و قوه را به جای ملکه به کار برند، چنان که گویند: «عقیف کسی است که در خودداری از لذتهای شهوانی توانا باشد» و حال آنکه فاجر نیز بر آن توانایی دارد ولی به کار نمی بندد. پس به علت مشابهت ملکه با قوه، قوه را به جای ملکه گذارده اند؛ زیرا ملکه نیرویی است پایدار. و یا چون گفته آنها که گویند: «توانا بر ستم آن کس باشد که طبعاً و فی نفسه مایل است که چیزی را که به او تعلق ندارد، از دست دیگری برباید». اینجا ملکه را به جای قوه نهاده اند، زیرا توانا بر ستم گاه دادگر است و ستم نمی کند و چنین سرشتی ندارد.

۱۰. و از این گونه خطاها در تعریف آن است که نامی مستعار یا مشبه را بگیرند. نظیر قول گوینده که: «فهم موافقت است» و «نفس عدد است»، یا چیزی از لوازم را به جای اجناس گذارند چون یگانه و موجود، یا آنکه نوع را به جای جنس نهند، نظیر آنکه گویند: «شریر کسی است که به مردم ستم کند» و حال آنکه ستم نوعی از

شر است.

۱۱. و اما از لحاظ فصل، ممکن است لوازم را به جای ذاتیات گیرند و جنس را جای فصل اختیار کنند و انفعالات را به منزله فصول پندارند، با آنکه انفعالات چون شدت یابند، شیء نابود می شود و چون فصل شدت پیدا کنند، شیء ثبات و قوت پیدا می کند. و (باز) آنکه اعراض را فصلهایی برای جواهر گیرند و یا آنکه (در مقولات) «غیر کیف» را به جای فصول «کیف» و «غیر مضاف» - ته مضاف الیه - را به جای «مضاف» گیرند.

۱۲. اما قوانین مشترک (که نباید از آنها تخلف ورزید) یکی این است که نباید شیء را به چیزی که از آن پوشیده تر است، تعریف کرد^(۱). مانند شناساندن آتش به اینکه «جسمی است شبیه به نفس»، و حال آنکه نفس، پوشیده تر از آتش است. یا تعریف شیء به آنچه با او در شناخت برابر یا متأخر از آن است، برابری (معرف با معرف)؛ چون: «عدد کثرتی است مرکب از یکانها (آحاد)» و حال آنکه عدد و کثرت یک چیزند؛ و در اینجا نفس شیء، در تعریف شیء به کار رفته^(۲) است.

۱۳. و باز از همین قبیل اشتباهات است ضد را در تعریف ضد به کار بردن مانند اینکه بگویند: «عدد جفت، آن است که یکی بیش از فرد است» پس آنگاه بگویند: «عدد فرد آن است که یک واحد کمتر از زوج داشته باشد». و نیز همین گونه است شناساندن مضاف الیه به وسیله مضاف، چنان که فرفور یوس (به خطا) پنداشت؛ که نوع را در تعریف جنس و جنس را در شناساندن نوع به کار برد. چیزی که در آن ابهام است.

۱۴. اما در مورد مقابلات به حسب سلب یا عدم، به ناچار باید موجه و ملکه را در تعریف آن دو، بدون عکس، به کار بست.

(۱) یعنی معرف (به کسره راء) باید اظهر و اعرف از معرف (به فتح راء) باشد.

(۲) مراد شرح الاسم با تعریف شیء، به نفس خود می باشد (ر.ک: Tautologic).

۱۵. و نیز در شناسانیدن شیء، امری را که (در شناخت) متأخر است به کار برند مانند آنکه گویند: «آفتاب ستاره‌ای است که روز طلوع می‌کند» و حال آنکه روز جز با بر آمدن خورشید تعریف نمی‌شود. و همین گونه است تعریف مشهور کمیت (چندی) به اینکه: چیزی است که قابل مساوات و عدم مساوات است؛ و تعریف کیفیت (چونی) به شباهت‌پذیری و عدم شباهت‌پذیری. این گونه تعاریف و نظایر آنها، مایه دور شدن از درستی تعریف می‌شود.

۱. تعریف حد: بنا به گفته فیلسوف (ارسطو) در کتاب طوبیقا (جدل): حد تعریفی است که ماهیت چیزی یعنی کمال وجود ذاتی آن شیء (مورد نظر) را بیان می‌کند. و آن از جنس نزدیک و فصل (مميز ذاتی نوع) فراهم می‌آید.

۲. تعریف رسم: رسم تام، از جنس و اعراض ملازم یک شیء فراهم می‌آید، به قسمی که با آن مساوی گردد. و رسم به معنی مطلق: قولی است که مایه شناسانیدن غیر ذاتی چیزی شود، با این همه خاص آن شیء است و مایه تمایز آن از اغیار باشد ولی نه از لحاظ ذاتی.

۳. کردگار را عزوجل، نه تعریف به «حد» است و نه تعریف به «رسم»، زیرا وی را نه جنس است و نه فصل، و نه (ذات) او را ترکیبی است، و نه عوارضی بدو پیوندد. لیکن قولی که به شرح اسمش پردازد، این است که: او موجودی است که وجودش واجب؛ و کسی است که امکان ندارد که وجودش از غیر خود او باشد، و وجود ما سوای او (فرع) فیضان وجود اوست. و این (گونه تعریف)، شرح اسمی است از او، و در پی این شرح (اسم می‌توان گفت که): او آنچنان موجودی است که تکثر عددی و مقداری ندارد و او را اجزاء تشکیل دهنده و اجزاء حد و اجزاء اضافه نیست و نه در ذات و نه در لواحق ذات (یعنی صفات) و اضافه و آنچه به اضافه پیوندد؛ و دستخوش (هیچ گونه) تغییر نگردد.

۴. تعریف عقل: نامی است به چند معنا: عقل به درستی فطرت نخستین در آدمیان گفته می‌شود و در این صورت، تعریفش این است که عقل: «نیرویی است که

به وسیله آن، به خوبی میان کارهای خوب و بد تمیز داده می‌شود» و باز عقل به چیزی گفته می‌شود که انسان از تجربه از احکام کلی به دست می‌آورد. در این صورت، تعریف آن است که عقل «معانی یا مقدمات گرد آمده در ذهن است که به کمک آن آدمی مصالح و هدفهای خود را درمی‌یابد» و باز به معنای دیگر، «عقل وضع پسندیده است در (طرز) حرکات و سکانات و (نحوه) سخن گفتن انسان و (چگونگی) انتخاب او. و عامه مردم عقل را بر این سه معنا اطلاق می‌کنند.

۵. عقل به نزدیک فلاسفه به هشت معنا گفته می‌شود:

نخست همان خردی که ارسطو در کتاب برهان ذکر کرده، و میان آن و دانش فرق نهاده است، زیرا وی گفته است: عقل به معنی تصوّرات و تصدیقات حاصله است در نفس به صورت فطری؛ و حال آنکه دانش آن چیزی است که از راه اکتساب به دست آید. (معنی دوم و سوم) در کتاب نفس ذکر شده، و به «عقل نظری» و «عقل عملی» تقسیم گردیده. و اما عقل نظری، نیرویی است برای نفس که پذیرنده ماهیات امور کلی به اعتبار کلیّت آنهاست. و عقل عملی نیرویی است نفسانی که در آنچه از جزئیات به منظور هدفی معلوم یا مظنون بر می‌گزیند، مایه برانگیختن نیروی شوق (در نفس) می‌گردد.

علاوه بر اینها، به قوای متعدد عقل نظری، عقل اطلاق می‌گردد؛ از آن جمله است عقل هیولانی (معنی چهارم) که: نیرویی است نفسانی که در خود، استعداد پذیرندگی ماهیت‌های اشیاء مجرد (یعنی برهنه) از ماده را دارد. (پنجم) عقل بالملکه است که تکامل همان نیرو است تا با حصول آنچه که (ارسطو) آن را در کتاب برهان (یعنی قیاس) خود، عقل نامیده است، به فعل نزدیک شود. و از آن جمله است «عقل بالفعل» (معنای ششم) که عبارت است از: استکمال نفس به هر صورتی که باشد؛ یا صورتی معقول چنانکه هرگاه اراده کند، آن صورت را تعقل یا احضار کند. و از آن جمله است عقل مستفاد (هفتم) و آن: ماهیتی مجرد از ماده است که از خارج در ذهن مرتسم گردد.

و از آن جمله است عقولی که به آنها عقول «فعاله» (معنای هشتم) نام نهند و همه آنها اصلاً ماهیت برهنه از ماده باشند. پس تعریف عقل فعال از آن جهت که عقل است: جوهری است صوری که ماهیت آن، فی ذاته مجرد است نه آن چنان که غیر آن، از ماده و علایق ماده مجرد می‌گردد و آن «ماهیت» هر موجودی (در ذهن) است و اما از آن لحاظ که عقل فعال است جوهری است به همان صفت که یاد شد؛ و کارش این است که از راه اشراق، عقل هیولانی را از قوه به فعل می‌رساند.

۶. تعریف نفس: نفس نامی است مشترک میان معنایی که انسان و حیوان و نبات در آن شریک اند، و میان معنایی که انسان و فرشتگان آسمانی در آن شرکت دارند. تعریف آن به معنای نخستین: «کمال جسم طبیعی آلی زنده است بالقوه» و تعریف نفس به معنای دیگر: «جوهری است غیر جسمانی، و آن، کمال جسم و محرک آن است به اختیار و از مبدأ ناطقه یا عقلانی، بالفعل یا بالقوه». آن که بالقوه است فصل است برای انسان و آنکه بالفعل است فصل (متمم نوعی)، یا خاصه (متمم عرضی) است برای نفس ملکی.

۷. و (نیز) عقل کلی و عقل کل و نفس کلی و نفس کل گفته می‌شود. مراد از عقل کلی: معنایی است که از دیدگاه عدد، بر عقلهای بسیاری از اشخاص و مردم حمل می‌گردد ولی وجود عینی (خارجی) ندارد و تنها مفهوم ذهنی دارد. اما عقل کل به دو معنی گفته می‌شود زیرا (مفهوم) «کل به دو معنی گفته می‌شود: یکی از آنها مجموع جهان و دیگری دورترین جرمی است که به آن «جرم کل» اطلاق می‌شود و جنبش او جنبش کل است، زیرا کل، زیر حرکت اوست، و در نتیجه کل را تعقل می‌کند. اما به اعتبار معنی اول کل، پس (تعریف او به نحو) شرح اسم (شامل) همه ذوات برهنه از ماده می‌شود که نه بالذات و نه بالعرض حرکت می‌کنند؛ و جز به طریق شوق حرکت نمی‌کنند. آخرین آن جمله، عقل فعال است در نفوس انسانی. پس از مبدأ نخستین، این جمله مبادی کل اند، و مبدأ نخستین پدید آورنده کل. (اما) به اعتبار معنای دوم (عقل): عقل کل، جوهری است که از تمام جهات، برهنه از

ماده است و محرک کل است فی نفسه، از راه انگیزختن شوق؛ و وجود او نخستین بودی است که از وجود نخستین برخاسته.

۸. نفس کلی و نفس کل: و اما نفس کلی مفهومی است که بر تعداد بسیار مختلفی (از نفوس) در جواب ماهو (= آن چیست؟) اطلاق می‌گردد. هر یک از نفوس مزبور اختصاص به شخصی دارد. و نفس کل نیز به گونه عقل کل بر جمله جوهرهای غیر جسمانی که کمال تام و مدبّر اجسام آسمانی و محرک آنها از راه اختیار عقلانی هستند گفته می‌شود و جوهر غیر جسمانی که دورترین جرم را کمال نخستین است، از راه اختیار عقلانی به حرکت کل، وی را به جنبش درمی آورد و نسبت نفس کل به عقل کل، همان نسبت نفوس ما، نسبت به عقل فعال است. نفس کل، مبدأ نزدیک وجود اجسام طبیعی است. مرتبه او در نیل به هستی، پس از (مرتبه) عقل کل قرار گرفته و وجود او از عقل کل می‌جوشد.

۹. تعریف صورت: صورت، اسمی است مشترک که بر چند معنا گفته می‌شود: صورت به نوع و به هر ماهیتی که ویژه چیزی باشد و نیز به کمال ثانوی که نوع، احراز می‌کند و بر حقیقت مقوم محل و حقیقت مقوم نوع (اطلاق می‌شود). پس تعریف صورت به اعتبار معنای نخستین، یعنی نوع، آن (کلی) است که در پاسخ «آن چیست؟» بر (اشیاء و اشخاص) بسیار، قابل حمل باشد. باز به اعتبار معنای دوم تعریف دیگری (از صورت) شده است و آن مابه‌الاشتراکی است که با غیر خود دارد در جواب «آن چیست؟»؛ و تعریف صورت به معنای دوم چنین است: هر آنچه در چیزی موجودست نه از آن روی که جزء آن چیزست بلکه آنچه بی آن، شیء هرگونه باشد (تحقق و) قوام نیابد. تعریف صورت به معنای سوم: چیزی که در شیء موجودست نه از آن نظر که جزئی از آن است بلکه بی آن قوام نگیرد، و به خاطر آن به وجود آمده است، مانند دانشها و فضیلتها برای انسان.

۱۰. تعریف صورت به معنای چهارم: آن هستی که در چیزی دیگر باشد نه چون جزئی از آن و نه وجودش جدا از آن راست آید. بلکه آنچه در آن بالفعل است

اختصاص به او داشته باشد مانند صورت آتش در ماده آتش. زیرا ماده آتش بالفعل جز به صورت آتش بودن، یا به صورت دیگری که باز حکمش همان صورت آتشین بودن است، نمی تواند تقوّم حاصل کند.

تعریف «صورت» به معنای پنجم: آنچه در چیزی موجود است نه بر سیل جزئی از آن؛ و نه بی آن قوام یابد و نه بدون آن، آنچه را که در اوست تحقق حاصل کند، جزاینکه به عنوان نوع طبیعی به وسیله وی صورت فعلیت می یابد؛ مانند صورت انسانیت و حیوانیت در جسم طبیعی که به منزله موضوع برای آن است. گاه به «کمال مفارق» مانند «نفس»، «صورت» اطلاق می گردد، در این صورت تعریفش چنین است: جزئی است غیر جسمانی که جدا (از بدن) است و همراه با جزء جسمانی، به نوع طبیعی تمامیت می بخشد.

۱۱. تعریف هیولی یا (ماده نخستین): هیولی به معنی مطلق: جوهری است که تا شکل جسمانی پیدا نکند وجودش بالفعل تحقق نیابد، هیولی قابلیت صورت پذیری دارد و ذاتاً جز بالقوه، صورت ویژه ای ندارد. چون بدان، جوهر گویم مراد حصول (جنبه) فعلی آن است بذاته. و نیز ماده نخستین به هر چیزی گفته می شود که بتواند کمالی را که در آن نیست یا آنچه را فاقدست واجد گردد. در نتیجه به نسبت با چیزی که در آن نیست هیولی و نسبت به چیزی که در آن هست موضوع می باشد.

۱۲. تعریف موضوع: چنان که گفتیم: موضوع: هر چیزی است که در شأن او باشد که کمالی را احراز کند یا احراز کرده باشد، و نیز به محلی که به ذات خود متقوّم باشد یا مقوّم چیزی که حال در آن شده باشد، «موضوع» گفته می شود. همانگونه که بر محلی که بر ذات خود متقوّم نباشد ولی قوامش بر چیزی باشد که بر او حال شده «هیولی» گفته می شود. (در منطق) به هر محکوم علیه که نسبت حکمیه به ایجاب یا سلب بدان داده شده باشد «موضوع» گفته می شود.

۱۳. تعریف ماده: گاه مترادف با هیولی به کار می رود و به هر موضوعی که با

جمع شدن آن با غیر خود، تدریجاً پذیرای کمال، باشد ماده اطلاق می گردد؛ مانند نطفه و خون برای (اتخاذ) شکل حیوان. آنچه بر آن افزوده می شود گاه از نوع آن است و گاه از نوع ان نیست.

۱۴. تعریف عنصر: به اصل اول در موضوعات، نام «عنصر» اطلاق می شود، به محل اول که بر اثر استحاله آن، پذیرای صورتهایی می گردد که در نتیجه آن، کائنات متنوع می گردد «عنصر» گفته می شود؛ خواه به طور مطلق که آن هیولی است، خواه به صورت جسمیت و آن محل نخستین است برای منشأ پیدایش سایر اجسامی که قابلیت (ظهور) صورت ها را پیدا می کنند.

۱۵. تعریف اسطقس: اسطقس^(۱) همان جسم نخستینی است که به صرف اجتماع آن با اجسام اولیه ای که از لحاظ نوع با او اختلاف دارند آن را «اسطقس» نامند، و از این روی گفته می شود که آن کوچکترین جزئی است که تحلیل اجسام، به آن منتهی می شود و از آن پس، جزبه اجزاء متشابه تقسیم نمی پذیرد.

۱۶. تعریف رکن: رکن جسمی است بسیط که جزء ذاتی عالم مانند افلاک و عناصر به شمار می رود. پس در مقام قیاس با جهان، رکن و در قیاس آنچه با آن ترکیب می گردد «اسطقس» گفته می شود؛ و در نسبت با آنچه از آن در وجود می آید «عنصر» نامیده می شود؛ اعم از آنکه پیدایش آن، حاصل ترکیب و استحاله هر دو باشد یا استحاله تنها. بدینگونه برای ابری که متراکم گردد هوا «عنصر» است و «اسطقس» نیست. ولی برای نبات، هم «اسطقس» است و هم «عنصر». فلک برای هرگونه شکلی، رکن است نه اسطقس و عنصر؛ ولی برای صورت خودش موضوع است نه عنصر و هیولی. به شرط آنکه از (کلمه) موضوع، محل چیزی که در آن، فعلیت به هم رسانده مراد شده باشد نه محلی که صرفاً متقوم به نفس خود باشد و

(۱) هر چند در برخی از فرهنگ های عربی، اسطقس (به فتح اول و دوم و کسر سوم) ضبط شده ولی با توجه به اصل یونانی آن ετοίχιον اسطقس (به ضم اول و سوم و چهارم و سکون دوم) صحیح است.

حال آنکه از هیولی و عنصر، محل بالقوه برای چیزی که از آن حاصل آمده مراد است و (هرگز) مقصود از هیولی جوهر کمال یافته از کمال محل آن نیست. آنچه که به نام هیولی، موضوع، عنصر، ماده، اسطقس و رکن گفته می شود (غالباً) یکی به جای دیگری به کار می رود.

۱۷. تعریف طبیعت: «طبیعت» برای حرکتی که ذاتاً در خود دارد و نیز برای سکونی که بالذات دارد، و فی الجمله برای هر گونه دگرگونی و ثباتی که ذاتی باشد، مبدأ نخستین است. مردمی که بر این تعریف افزودند و گفتند: که آن نیرویی است که در اجسام سریان دارد، و مبدأ فلان و بهمان چیز می گردد، قطعاً راه سهو و خطا پیموده اند؛ زیرا تعریفی که از نیرو در این مورد می شود، تنها این است که: مبدأ تغییر در (هر گونه) متغیری است. گویی آنها خواسته اند بگویند: «طبیعت، مبدأ آن دگرگونی است که مبدأ دگرگونی است» و این پاوه بافی است.

۱۸. گاه به عنصر و صورت ذاتی و حرکت ناشی از طبیعت، به صرف مشابَهت نام، طبیعت گفته می شود، و پزشکان واژه طبیعت را در مورد مزاج و حرارت غریزی به کار می برند و (نیز) هیأت اعضاء و حرکات و نفس نباتی (را هم طبیعت گویند) و ما هر یک از این تعبیر را تعریف خواهیم کرد.

۱۹. تعریف طبع: «طبع» هر گونه هیأت است که به وسیله آن، چه به صورت فعلی یا انفعالی، نوعی از انواع، به کمال خود می رسد. بدین سان گویی طبع، اعم از طبیعت (فردی) است. گاه ممکن است چیزی از طبیعت بر آید نه از طبع، مانند انگشت ششم. چنین به نظر می رسد که این (پدیده) بر حسب طبیعت شخصیه و بالطبع به ظهور پیوندد، نه بر حسب طبیعت کلیه.

۲۰. تعریف جسم: جسم نامی است مشترک و به چند معنا گفته می شود: جسم به هر کمیت متصلی^(۱) که محدود و دارای مساحت و بعدهای سه گانه است گفته

(۱) چندی پیوسته.

می شود؛ و نیز جسم به شکلی که بتوان در آن، ابعادی را از درازا یا پهنا یا ژرفا با حدود معین تصور کرد اطلاق می گردد، و جسم به هر جوهری که از هیولی و صورت تألیف شده و به صفت مزبور متصف باشد گفته می شود.

۲۱. تفاوت میان کمیت و صورت در آن است که: هر بار که شکل مقداری آب یا قطعه شمعی تبدل یابد؛ به ناچار ابعاد معین و اندازه گرفته آنها نیز تغییر می پذیرد و هیچ یک از آنها عدداً به حال نخستین بعینه نمی ماند، ولی صورت (جوهریه) که پذیرنده حالهای گوناگون بوده و جسمیت عددی یگانه ای داشته، بی تغییر و تبدل بر جای مانده؛ و برای همین است که چون متکاثف یا متخلخل می گردد، صورت جسمی آن منحل نمی گردد ولی ابعادهش انحلال می یابد. از همین رو میان صورت جسمیه ای که به مقوله «کم» تعلق دارد و صورتی که به مقوله «جوهر» متعلق می باشد تفاوت است.

۲۲. تعریف جوهر: «جوهر» اسمی است مشترک؛ به ذات هر گونه چیزی مانند انسان یا سپیدی، جوهر اطلاق می گردد، و نیز به هر موجودی که بذاته در تحقق بالفعل خود به ذات دیگری نیازمند نباشد. «جوهر» گفته می شود. و همین است معنای گفته کسانی که گویند جوهر قائم به ذات خویش است.

و به هر چه متصف به چنین صفتی بوده و بیایی، پذیرندگی اضداد را داشته باشد، «جوهر» گفته می شود؛ و نیز هر ذاتی که فاقد محل بوده یا هر ذاتی که هستی آن را موضوع نباشد جوهر است. و فلاسفه قدیم از زمان ارسطو وقتی کلمه «جوهر» را به کار می بردند درین باب هم سخن گفته اند و ما نیز پیش از این میان موضوع و محل فرق نهاده و گفته ایم که: موجود به قول آنها هنگامی در موضوع نیست که با محلی که بالفعل قائم به نفس و مقوم آن است مقارن نباشد؛ و در صورتی که محل آن بدون وی بالفعل قائم بر خود نباشد اشکالی ندارد که در محلی باشد که آن محل بدون آن مقوم نباشد؛ زیرا در این صورت با آنکه موجود در محل است موجود در

موضوع نیست.

در نتیجه هر موجودی هر چند مانند سپیدی یا گرما یا حرکت باشد جوهرست به معنای نخستین؛ و مبدأ اول جوهرست به وجه دوم و چهارم و پنجم. ولی به معنای سوم جوهر نیست؛ و هیولی جوهرست به معنای چهارم و پنجم ولی به معنای دوم و سوم جوهر نیست؛ و صورت به معنای پنجم جوهرست ولی به وجه دوم و سوم و چهارم جوهر نیست؛ و ستیزه بر سر الفاظ جایز نیست.

۲۳. تعریف عرض: «عرض» اسم مشترکی است که چند معنا دارد: به هر موجودی که (حال) در محلی است «عرض» گفته می شود؛ و نیز به هر موجودی که در موضوعی قرار گرفته باشد «عرض» گفته می شود؛ و به هر معنای کلی مفردی که قابل حمل بر افراد بسیار باشد «عرض» اطلاق می شود؛ و نیز هر چه خارج از طبیعت موجودی باشد «عرض» نامیده می شود؛ و هر معنایی که بر چیزی دیگر، که با او مقارنه وجودی دارد، حمل می شود، «عرض» است؛ و نیز به هر معنایی که در بادی امر، وجودش متصور نباشد [و بعد عروض باید عرض گویند].

پس صورت تنها به معنای نخست «عرض» است؛ و «سپید» یعنی چیزی که دارای سپیدی است بر قو (پرنده دریایی) و برف حمل می گردد به اعتبار وجه اول و دوم «عرض» شمرده نمی شود؛ بلکه به معنای سوم «عرض» است، زیرا سپیدی مزبور که محمولی غیر مقوم است جوهری بلاموضوع و بلا محل است. بلکه خود سپیدی نیز همین حال را دارد. مضافاً به اینکه سپیدی جز از طریق اشتقاق، به قو و برف حمل نمی گردد و نه به طور کماهو (نسبت داده می شود)، و حرکت زمین به سوی پائین به معنای اول و دوم و سوم «عرض» شمرده می شود؛ نه به وجه پنجم و ششم و چهارم؛ ولی حرکت آن به سوی بالا از تمام جهات مزبور «عرض» است و حرکت مرد نشسته در کشتی به معنای ششم و چهارم «عرض» شمرده می شود.

۲۴. تعریف فرشته: جوهری است بسیط (یعنی بی اجزاء و ساده) دارای زندگی

و نطق عقلانی، نامیرا، که میان کردگار و اجسام زمینی میانجی است. برخی از فرشتگان، عقلانی؛ برخی روحانی؛ و پاره‌ای جسمانی اند.

۲۵. تعریف فلک: فلک جرم بسیطی است کروی که قابل کون و فساد (و خرق و التیام) نیست. فوق مرکزی که بر آن احاطه دارد حرکت بالطبع دارد.

۲۶. تعریف ستاره: جسمی است بسیط، کروی که جایگاه طبیعی آن در فلک است. روشنی می‌بخشد و قابل کون و فساد نیست. بر فراز مرکز، بی‌آنکه بر آن احاطه داشته باشد در حرکت است.

۲۷. تعریف خورشید: از نظر جرم بزرگترین ستارگان و پرنورترین آنهاست. جایگاه طبیعی آن در فلک چهارم است.

۲۸. تعریف ماه: ستاره‌ای است که جایگاه طبیعی آن در فلک زیرین قرار دارد، در شکلهای گوناگون خود از آفتاب کسب نور می‌کند. رنگ ذاتی آن متمایل به سیاهی است.

۲۹. تعریف جن: موجود زنده‌ی هوایی ناطق (به معنی اندیشنده) دارای جرم شفاف است و به اشکال گوناگون متشکل می‌شود. تعریف مزبور از وی (تعریف) به رسم (یعنی به جنس قریب و خاصه) نیست بلکه معنای اسم اوست (یعنی شرح الاسم است).

۳۰. تعریف آتش: آتش جرمی است بسیط، طبع آن گرم و خشک و متحرک بالذات و گریزان از مرکزست و (می‌کوشد) تا زیر فلک ماه قرار یابد.

۳۱. تعریف هوا: هوا جرمی است بسیط و بالطبع گرم، مرطوب، شفاف، لطیف، و در حرکت متمایل به جایگاهی است که زیر فلک آتش و روی کره زمین و آب قرار دارد.

۳۲. تعریف آب: جسم بسیطی است بالطبع سرد، مرطوب، شفاف و به سوی جایگاهی که زیر کره هوا و روی کره زمین است حرکت می‌کند.

۳۳. تعریف زمین: جسمی است بسیط، طبعاً سرد، خشک، و به جانب مرکز در

حرکت است. و به سوی آن فرود می‌آید.

۳۴. تعریف جهان: به مجموع اجسام طبیعی بسیط، همه آنها اطلاق می‌شود، و نیز به همگی موجودات هم جنس، جهان گفته می‌شود. چنانکه گویند: «عالم طبیعت»، «عالم نفس»، «عالم عقل».

۳۵. تعریف حرکت: حرکت یا جنبش، کمال نخستین چیزی است که بالقوه است از همان جهت که بالقوه است. یا به عبارت دیگر بیرون شدن از قوه است به سوی فعل، ولی نه در آن واحد. اما حرکت کل، همان جنبش دورترین جرم فوق مرکزست که جامع جمیع حرکات حاصله فوق مرکز و در عین حال از همه تندترست.

۳۶. تعریف دهر: شباهت (گونه‌ای به) صانع دارد و آن مفهوم عقلی اضافه کردن ثبات است به نفس در کل زمان.

۳۷. تعریف زمان: زمان به مصنوع شباهت دارد و آن مقدار حرکت است از لحاظ آنچه از پیش و آنچه از پس می‌آید.

۳۸. تعریف «آن»: آن انتهای^(۱) موهومی است که در آن، زمان گذشته و آینده اشتراک دارد. مراد از آن، گاه زمان کوتاه و همی است که به «آن» حقیقی هم جنس خود پیوندد.

۳۹. تعریف نهایت: نهایت منتها الیهی است که شئی کمی به آنجا می‌رسد. به قسمی که ماورای آن دیگر چیزی نیست.

۴۰. تعریف بی‌نهایت: چیزی که آن را حد و کرانه‌ای نیست و کمیتی است که هر مقدار از اجزاء آن را بگیری، باز چیزی از آن بازبایی، که نه بیرون از آن است و نه غیر مکرر.

۴۱. تعریف نقطه: جوهری است بخش‌ناپذیر که منتها الیه خط است و آنرا

(۱) مانند نقطه که طرف (انتهای) خط است. در این جا مراد، مُقَصِّل (بندگاه) موهوم گذشته و آینده است.

وضعی نیست.

۴۲. تعریف خط: مقداری است که جز از جهت واحد، بخش پذیر نیست؛ و نیز خط کمیّتی است که جز از درازا پذیرای تقسیم نیست و مرز سطح است.

۴۳. تعریف سطح: کمیّتی است که می توان آن را به طور قائم متقاطعاً به دو بخش تقسیم کرد. سطح مرز جسم است.

۴۴. تعریف بُعد: بُعد آن است که میان دو حد غیر متلاقی قرار گرفته و به سمت آن بتوان اشاره کرد؛ و نیز از ویژگیهای آن این است که: بتوان برای آن حدود دیگری از نوع همان دو نهایت تصوّر کرد. تفاوت و امتیاز بُعد (مطلق) با ابعاد سه گاه (طول و عرض و عمق) در این است که می تواند بدون داشتن خط، بُعد خطی و بدون داشتن هیچ سطحی، بُعد سطحی داشته باشد.

مثلاً در جسمی که بالفعل در داخل آن گسستگی نباشد اگر دو نقطه فرض شود میان آن دو نقطه فاصله ای است؛ ولی خطی در میان آنها وجود ندارد. به همین گونه اگر در جسم مزبور دو خط مقابل هم (ظ: موازی) انگاشته شود، میان آن دو بُعد، فاصله ای وجود دارد ولی سطحی نیست؛ زیرا هنگامی میان آن دو خط، سطحی وجود دارد که به یکی از وجوه انفصال، گسستگی رخ دهد، و در آن جسم وقتی خط وجود دارد که سطحی وجود داشته باشد. در نتیجه میان درازا و خط و پهنا و سطح تفاوتی موجود است؛ زیرا فاصله ای که میان دو نقطه نامبرده وجود دارد درازاست نه یک خط؛ و فاصله ای که میان دو خط مزبور موجود است پهناست نه سطح، با آنکه هر خط درازا و هر سطح پهنایی دارد.

۴۵. تعریف مکان: مکان به سطح باطن جسم حاوی (در آغوش گیرنده) که مماس با ظاهر جسم مَبحوی (در آغوش گرفته شده) است اطلاق می شود و نیز مکان به سطح زیرینی که جسم سنگینی بر آن قرار می گیرد گفته می شود؛ و باز مکان به معنای سومی هم گفته می شود، جز آنکه آن امری غیر موجود است و آن (توهم) ابعادی است برابر با جسم متمکن (جاگیرنده) در بحین تمکن (جاگرفتن) جسم

مذبور؛ و اگر بنا باشد که در آن (فضا) جسم متمکنی قرار نگیرد ابعاد مزبور صرفاً خلأند ولی اگر جایز نباشد که خالی از جسم باشد، بُعدهای نامبرده از ابعاد خلأ می‌باشند؛ و در نتیجه برای مکان، این معنی غیر موجود (و صرفاً خیالی) است.

۴۶. تعریف خلأ: خلأ یا تهیگاه، فضایی است که بتوان در آن، خارج از (وجود هر گونه) ماده‌ای سه بعد فرض کرد. ویژگی خلأ آن است که می‌تواند از جسم، پر یا خالی باشد.

۴۷. تعریف ملأ: ملأ یا پری، جسمی است که ابعاد آن مانع دخول جسم دیگری در آن گردد.

۴۸. تعریف عدم: عدم (یا نبود) که یکی از مبادی شمرده می‌شود عبارت از فقدان ذات چیزی است در چیزی که می‌توانست پذیرا و واجد آن باشد.

۴۹. تعریف سکون: سکون یا آرامش، بی‌جنبشی است در مورد چیزی که کارش جنبش است به گونه‌ای که در زمان معینی به یک سان بماند چه در (مقوله) چندی (یا لم) و چه (در مقوله آئین) در کجایی و چه (مقوله وضع)، نهاد؛ و چه کیف (یا چگونگی)؛ بدین معنا که هر دو آن وی یکسان باشد.

۵۰. تعریف سرعت: سرعت یا تندی، چگونگی قطع مسافت طولانی است در زمانی کوتاه.

۵۱. تعریف بَطء: بَطء، یا کندی، چگونگی بریدن مسافت کوتاهی است در زمانی دراز.

۵۲. تعریف اعتماد و میل: کیفیتی است که به وسیله آن، جسمی معین آن‌چه را مانع حرکتش به هرسمتی باشد از خویش دفع کند (خاصیت فشار و ایستادگی).

۵۳. تعریف سبکی: خفت یا سبکی، نیرویی است طبیعی که جسم به وسیله آن از مرکز (به سوی محیط) بالطبع به حرکت درآید.

۵۴. تعریف سنگینی: ثقل یا سنگینی نیرویی است طبیعی که به وسیله آن، جسم به سوی مرکز بالطبع به حرکت در می‌افتد.

۵۵. تعریف گرما: حرارت یا گرما کیفیتی است فعلی که هر چه را در خود دارد به سوی بالا می راند زیرا مایه سبکی گردد. گاه (جوهرهای) هم جنس را گرد می آورد و نا هم جنس را از هم جدا می کند و سبب «تخلخل» می شود که از مقوله کیف است یا «تکاثف» که از مقوله «وضع» است؛ چرا که جسم را فرو می خورد و بر اثر تبخیر، آن را هر چه لطیف (تر) می گرداند.

۵۶. تعریف سردی: برودت یا سردی کیفیتی است فعلی که میان (جوهرهای) هم جنس و نا هم جنس را از طریق متراکم یا منعقد کردن آنها گردآوری کند؛ و این امری است که به مقوله کیف ارتباط دارد. (می گویم از دو تعریف آنچه را که موهم لفظ مشترک است باید حذف کرد و باقی را به کاربرد).

۵۷. تعریف رطوبت: رطوبت یا نمناکی، کیفیتی است انفعالی که فشار وارده و شکلهای بیرونی را به آسانی می پذیرد ولی آنها را در خود نگاه نمی دارد بلکه باز به شکل اصلی و وضع نخستین خود که متناسب با جنبش طبیعی جرم او بوده باز می گردد.

۵۸. تعریف خشکی: یبوست یا خشکی کیفیتی است انفعالی که فشار و اشکال بیرونی را به دشواری می پذیرد و آنها را به دشواری (نیز) رها می کند (تا) به شکل طبیعی خود عودت نماید.

۵۹. تعریف خشن: خشن یا زیر، جسمی است که سطح (برونه) آن با اجزاء نامتساوی (غیر همان) و در وضع های مختلف، انقسام یافته.

۶۰. تعریف صاف: صاف، جسمی است که برونه (یا سطح) آن به اجزاء همسان منقسم گردیده.

۶۱. تعریف سخت: سخت، جسمی است که سطح آن را، جز با دشواری

نمی‌توان به سوی درون فشرد.

۶۲. تعریف نرم: نرم، جسمی است که به آسانی آن (فشار) را قبول کند.

۶۳. تعریف سست: سست، جسمی است نرم که به تندی از هم گسسته شود.

۶۴. تعریف شکننده: شکننده جسمی است سخت و زودشکن.

۶۵. تعریف شفاف: جسمی است که ذاتاً رنگی ندارد ولی به توسط آن رنگ، پشت آن دیده می‌شود (یعنی حاکی ماوراء است).

۶۶. تعریف تخلخل: اسم مشترک است (یعنی چند معنا دارد): تخلخل حرکت جسم است از مقداری به مقدار بزرگتر. در نتیجه قوام آن چیز با آنکه پیوستگی خود را نگاهداشته لطیف‌تر می‌گردد. به چگونگی این دوام باز تخلخل اطلاق می‌شود و به جنبش اجزاء جسمی که پس از نزدیک شدن به یکدیگر باز از هم دور شوند، نیز تخلخل گفته می‌شود. در آن صورت، جسمی رقیق‌تر از آنها به جای آنها رخنه می‌کند؛ و این حرکت در مقوله «وضع» است، در حالی که حرکت اول در مقوله «کیف» واقع می‌شود. و بالاخره تخلخل به هیئت وضع اجزاء به صفت مزبور اطلاق می‌شود.

۶۷. تعریف تکائف: از تعریف تخلخل فهمیده می‌شود و دانسته می‌گردد که (واژه تکائف) بر چهار معنایی اطلاق می‌شود که در برابر معانی (تخلخل) قرار می‌گیرند: یکی از حرکت در کم؛ و دیگری کیفیت؛ و سومی حرکت در (مقوله) وضع؛ و چهارم در وضع است.

۶۸. تعریف اجتماع: اجتماع چگونگی گردآمدن اشیاء بسیاری است که مفهوم

واحدی آنها را در بر می گیرد، و جدایی، (مفهوم مخالف و) مقابل آن است.

۶۹. تعریف دو مماس: دو جسم اند که منتها الیه آنها با یکدیگر در وضع واحدی قرار گرفته اند و روانیست که میان آن دو، شیء دیگری که دارای وضع است قرار گیرد.

۷۰. تعریف متداخل: متداخل جسمی است که با جسمی دیگر به قسمتی اندرهم شده که هر دو را یکجا کفایت کند.

۷۱. تعریف متصل: متصل (یا پیوسته)، نامی است که به سه معنا اطلاق می شود: یکی همان خود متصل است که بخشی از کمیت است؛ و حد (یعنی تعریف منطقی) آن این است که: میان اجزایش باید مرز مشترکی وجود داشته باشد و تعریف آن به «رسم»، پذیرای انقسام آن است تا بی نهایت.

و اما معانی دوم و سوم متصل: نخستین معنای این دو، پیوسته از عوارض کم متصل است به همان معنای نخستین، و از آن جهت که کم متصل است یعنی دو متصل با یکدیگر نهایت واحدی دارند و به هم در می پیوندند، و معنای دوم حرکت است در وضع، ولی با داشتن وضعی. زیرا هر چیزی که نهایت آن بالفعل با نهایت چیز دیگری یکی باشد متصل نامیده می شود مانند دو خط یک زاویه.

معنای سوم از عوارض کم متصل است، از آن لحاظ، و به اعتبار اینکه در ماده واقع می شود یعنی دو پیوسته همان دو متصلی اند که در حرکت، منتها الیه هر یک به آن دیگر می پیوندند، نظیر پیوستگی بعضی از اعضا (ی بدن) به دیگر اعضا، و پیوستگی عضلات به استخوان ها و پیوستگی اشیاء چسبیده شده به چسب، و خلاصه هر چیزی که به نحوی از انحاء به چیز دیگر پیوند خورده و ضد آن را به دشواری پذیرا می شود.

۷۲. تعریف اتحاد: اتحاد چند معنا دارد: اتحاد، اشتراک اشیاء است در داشتن محمول ذاتی یا عرضی واحدی، مثلاً اتحاد قو (پرنده دریایی) و برف در (داشتن رنگ) سپیدی و گاو و انسان در حیوانیت.

و نیز به اشتراک چند محمول در موضوعی واحد، اتحاد اطلاق می شود نظیر اتحاد مزه و بوی خوش در سیب.

به گرد آمدن موضوع و محمول در ذات واحدی نیز (اتحاد) گفته می شود چون حصول انسانیت از (پیوند) بدن و نفس، و به اجتماع چیزهای بسیار، چه به صورت در کنار هم قرار گرفتن، مانند شهر، یا به هم چسبیدن مانند صندلی و تخت، و یا پیوستگی داشتن با هم چون اعضاء جانور (اتحاد اطلاق می شود). ولی نام اتحاد بیشتر سزاوار است به جسمی گفته شود که از اجتماع اجسام متعدد حاصل آمده و عدد واحدی را تشکیل دهد و نفس پیوستگی و اتحاد، سبب باطل شدن خاصیت ها و حدود و مرزهای مشترک آنها شده باشد.

۷۳. تعریف تتالی: تتالی (یا پیوستگی زنجیری) نحوه قرار گرفتن اشیاء است در وضعی که ما بین آنها چیزی دیگر از جنس آنها حائل نشده باشد.

۷۴. تعریف توالی: بودن (و قرار گرفتن) چیزی پس از چیز دیگرست در مقایسه (و به نسبت با) مبدئی معین، در حالی که شیء دیگری از مقوله خود آنها میانشان قرار نگرفته باشد.

۷۵. تعریف علت: علت به هر وجودی ذاتی اطلاق می شود که وجود ذاتی بالفعل دیگر بالفعل از وجود آن بر آمده باشد بی آنکه وجود بالفعل (علت) از وجود بالفعل آن (دیگری یعنی همان معلول) بر آمده باشد.

۷۶. تعریف معلول: معلول، هر ذاتی است که بالفعل وجودش از وجود غیر خود او بر آمده باشد، و وجود آن غیر از هستی او بر نیامده باشد (دقت کنید زیرا) مراد از گفته ما «از وجود وی» با گفته ما «با وجود وی» تفاوت دارد، بدین گونه که مراد از «وجود وی» این است که: ذات به اعتبار نفس خود، ممکن الوجودست؛ ولی وجود وی بدان سبب وجوب پیدا کرده و بالفعل شده که ذات دیگری که بالفعل موجود بوده منشأ وجود او شده، نه ذات خود (معلول). پس به طور «لا شرط» (معلول) امکان و با شرط علت، فی نفسه، وجوب و به شرط «لا علة» (یعنی برداشتن علت

پیدایش)، امتناع پیدا می کند.

۷۷. فرق است میان آنکه گوییم «بلا شرط» و «به شرط لا» (یعنی با شرط منفی)؛ همانگونه که سخن ما تفاوت می کند چون گوییم: «چوب سفید نیست» یا: «چوب غیر سفید» (یعنی رنگی غیر از سفید). اما مقصود ما از تعبیر «با وجود آن» این است که: هر یک از دو ذات را به نحو بی تفاوت موجود فرض کنیم لازم می آید که دیگری هم موجود باشد و با رفع این یک، رفع دیگری نیز لازم می گردد؛ و در حقیقت، علت و معلول، نوعی تلازم وجودی با هم دارند، هر چند، وجه این تلازم باهمدیگر مختلف باشد؛ زیرا یکی از آن دو که معلول است چون فرض کردیم که وجود یافت، لازم می آید که آن دیگری (علت) بذاته قبلاً وجود داشته، که این یک از آن بر آمده باشد. اما آن دیگری که علت است، چون موجود بودنش فرض شود لازم آید که به پیروی وجود او، وجود معلول نیز تحقق یابد، و اگر معلول، رفع شود بدو باید حکم به رفع علت شده باشد تا رفع معلول لازم آمده باشد ولی با رفع معلول، رفع علت لازم نمی آید. اما اگر ما علت را از میان برداریم، وجوباً لازم می آید که معلول نیز - از آنجا که علت برداشته شده - برداشته شود.

۷۸. تعریف ابداع: نامی است مشترک دارای دو مفهوم: یکی؛ چیزی را نه از چیز دیگر و نه به وسیله چیز دیگر پدید آوردن؛ و مفهوم ثانی این است که: چیزی بدون واسطه از سببی، به طور اطلاق وجود یافته باشد، در حالی که ذاتاً موجودیتی نداشته، و آنچه را هم (فرضاً) داشته یکسره از دست داده باشد.

۷۹. تعریف خلق: (خلق یا آفرینش) نامی است مشترک. (گاه) به افاده وجود به هر گونه باشد خلق گفته می شود؛ و نیز (مراد از) خلق، افاده وجود (یعنی هستی بخشی) حاصل از (تألیف) ماده و صورت است به هر نحو که باشد. و به معنای دوم وقتی به خلق اطلاق می شود که آفرینش بالقوه مسبوق به وجود نباشد مانند تلازم ماده و صورت در وجود.

۸۰. تعریف احداث: به دو معنا گفته می شود: یکی زمانی و دیگری غیر زمانی.

مراد از احادیث زمانی، ایجاد چیزی است که در زمان گذشته او را هستی نباشد. مقصود از احداث غیر زمانی، هستی بخشی به چیزی است که آن چیز ذاتاً فاقد آن هستی باشد؛ نه اینکه زمانی داشته باشد و زمانی نداشته باشد.

۸۱ تعریف قَدَم: قَدَم (یا دیرینگی) به وجوه چند اطلاق می‌شود: قدیم نسبی و قدیم به نحو اطلاق. قدیم نسبی به زمانی گفته می‌شود که در مقایسه با زمان چیز دیگری، از آن قدیم‌تر باشد. قدیم مطلق نیز به دو مورد اطلاق می‌گردد: یعنی به حسب زمان، دیگری، به حسب ذات. (قدیم) زمانی آن است که در گذشته نامحدودی وجود داشته، و مراد از (قدیم) ذاتی این است که وی را مبدئی که موجب وجودی ذات او گردد، نباشد. قدیم به حسب زمان، چیزی است که مبدأ زمانی نداشته باشد و قدیم به حسب ذات آن است که او را هیچ گونه مبدأ (و آغازی) که بدان وابستگی باشد، نباشد؛ و اوست همان (ذات) یگانه حق تعالی که از آنچه نادانان (دربارۀ او) گویند بسیار برتر است.

کتاب پایان پذیرفت و خدای را بر نعمت هایش، جاودانه سپاس باد.

نمایه‌ها

- نمایه آیات
- نمایه احادیث و روایات
- نمایه اشعار
- نمایه کتب
- نمایه اشخاص و اماکن
- نمایه اصطلاحات
- لغات مشکله
- کتابنامه

نماية آیات

- ﴿الَّذِي يُوسِّسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾ ٢٨٥
- ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ ٢٦٢
- ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ ٢٩٧
- ﴿إِلَهُمَّ * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَذْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَلَيْهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِي بَضْعِ بَيْنٍ﴾ ٣٨٨
- ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ ٢٥١
- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ٢٩٧
- ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ ٢٩٣
- ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ ٢٩١
- ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْزِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ ٢٥٢
- ﴿إِنَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْقَبِيضُ﴾ ٥٢٠
- ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرُّسُولَ وَأُوْبِ الْأَمْرَ مِنْكُمْ﴾ ٢٣٥
- ﴿أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ ٢٩١
- ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ ٥٢٢، ٢٢٢
- ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ ٥٢٦
- ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ﴾ ٥٢٥
- ﴿بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِجَابُهُمْ وَعَصْبُهُمْ يُخْجِلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ إِنَّهَا تَسْمَى﴾ ٣٩٢
- ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ٢٩٧
- ﴿تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوءًا كَبِيرًا﴾ ٢٩١
- ﴿تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوءًا كَبِيرًا﴾ ٢٣٠
- ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ ٣٨٨
- ﴿ثُمَّ ذَرَهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ ٢٦١

- ٥٥٨ ﴿حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ﴾
- ٣٩١ ﴿الْخَنَاسِ * الَّذِي يُؤَسُّوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾
- ٣٦٨ ﴿رَبِّ ارْجِعُونِ * لَعَلِّي أَعْمَلُ صَالِحًا فِيمَا تَرَكْتُ﴾
- ٣٩٣ ﴿سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ﴾
- ٣٩٧ ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾
- ٥٢٠ ﴿صَبَّغَهُ اللَّهُ وَ مَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صَبْغَةً﴾
- ٤٤٤ ﴿طُوبَى لَهُ وَ حَسُنَ مَا بَ﴾
- ٣٨٦ ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يَظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا * إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ﴾
- ٢٨٦ ﴿عَالِمِ الْغَيْبِ لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي ... فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾
- ٤٢٧ ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾
- ٤٨٣ ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾
- ٥٦٩ ﴿فَاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ * وَ لَحْمِ طَيْرٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ﴾
- ٣٩٣ ﴿فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ﴾
- ٥٤٣ ﴿فَمِنْهُمْ رَاكِعٌ وَ مِنْهُمْ سَاجِدٌ﴾
- ٥٦٠ ﴿فِي ظُلُلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾
- ٤٧٣، ٤٧١ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ﴾
- ٤٨٣ ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ * مَلِكِ النَّاسِ * إِلَهِ النَّاسِ﴾
- ٥٢٢ ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾
- ٢٩٣ ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾
- ٤٥٩ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾
- ٥٦٤ ﴿لَا تَدْبِثُ لِي ذَلِيلًا يُخْلِقِ اللَّهُ﴾
- ٥٢٣ ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾
- ٣٢٢ ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾
- ٤٦٤ ﴿لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ﴾
- ٤٩٧ ﴿لَنَهْدِيَهُمْ سُبُلَنَا﴾

- ﴿مَا فَرَطْتُ فِي حُجُبِ اللَّهِ﴾ ۵۶۰
- ﴿مَا تَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ ۳۹۵
- ﴿مَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ ۳۸۹
- ﴿مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ﴾ ۴۸۶
- ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾ ۴۸۵
- ﴿مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ ۴۷۴
- ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۖ عَلَىٰ قَلْبِكَ﴾ ۳۸۶
- ﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثُمَّ رَأَيْتَ بُعِثَآ وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ ۳۷۱
- ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ ۴۹۶
- ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ ۲۹۷
- ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ ۴۷۱
- ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا ۖ ... وَأَنَابِيَّ كَثِيرًا﴾ ۲۹۸
- ﴿وَأَيُّدُنُهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾ ۵۲۰
- ﴿وَأُجُوهٌ يُؤْمِنُ بِهَا نَاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ۳۷۰
- ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾ ۳۶۹
- ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ﴾ ۳۸۸
- ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ ۳۸۷
- ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ ۵۲۰، ۳۸۵
- ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ﴾ ۳۸۷
- ﴿وَكَُلٌّ فِي فَكِّكَ يَسْبَحُونَ﴾ ۵۴۲
- ﴿وَالِدَانِ مُخْلَدُونَ﴾ ۵۶۹
- ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ ۴۶۵
- ﴿وَلَوْ تَنَجَّدَ لِسَسَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ ۲۹۳، ۲۹۲
- ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ﴾ ۲۸۷
- ﴿وَمَا أَوْتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ ۲۶۰

- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ۲۲۲
- ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ ۵۴۱
- ﴿وَمَا مِن دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ﴾ ۵۷۶، ۵۵۷
- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ﴾ ۲۵۰
- ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ ۲۵۰
- ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ ۴۷۷
- ﴿وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ﴾ ۴۷۸
- ﴿وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ﴾ ۴۷۶
- ﴿وَمَن يُوْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ ۲۶۰
- ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ ۵۲۳
- ﴿وَهُوَ أَتَقَاهُ فَوْقَ عِبَادِهِ﴾ ۵۲۳
- ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ﴾ ۵۲۴
- ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾ ۵۶۰
- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾ ۲۹۳
- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ ۲۸۹
- ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً﴾ ۵۵۴، ۵۰۴
- ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾ ۵۶۰
- ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ ۲۹۷
- ﴿يُرِيدُونَ يُخْفُوا ثَوْرَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ﴾ ۲۵۰
- ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ تَوْرُ عَلَىٰ ثَوْرٍ﴾ ۳۱۸، ۲۱۴
- ﴿يَوْمَ يَقُومُ الرُّوحُ وَالْمَلَائِكَةُ صَفًّا﴾ ۵۲۲

نمایہ احادیث و روایات

- ۵۲۳ «أَدَمُ مُتَحَرِّكٌ فِي طِينِهِ»
- ۵۳۱ «احْفَظْ سِرِّي وَ لَوْ مِنْ رَيْكَ»
- ۵۲۰ «أَدْبَنِي رَبِّي فَأَحْسَنَ تَأْدِيبِي»
- ۵۲۱ «أَسْأَلُكَ إِيْمَانًا يُبَاشِرُ قَلْبِي»
- ۴۱۹ «أَطْلُبُوا خَوَائِجَكُمْ عِنْدَ حِسَابِ الْوُجُوهِ»
- ۵۳۱ «الْأَسْرَارُ صُورُهَا عَنِ الْإِغْيَارِ»
- ۵۲۱ «الْإِيْمَانُ إِيْمَانٌ وَ الْحِكْمَةُ إِيْمَانِيَّةٌ»
- ۴۴۳ «الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ»
- ۴۵۲ «الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ»
- ۳۲ «الْعُلَمَاءُ بِأَقْوَنَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ»
- ۲۵۲ «الْعِلْمُ نَوْرٌ يَقْدِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ مَنْ يَشَاءُ»
- ۵۰۲ «الْقَدَرُ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلِجُهُ»
- ۵۰۲ «الْقَدَرُ سِرُّ اللَّهِ»
- ۴۴۹ «الْمُصَلِّي يُنَاجِي رَبَّهُ»
- ۳۴۱ «إِنَّ الْحِكْمَةَ لَتَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ فَلَا تَدْخُلُ قَلْبًا فِيهِ مِمُّ عَدُوِّهِ»
- ۳۸۸ «إِنَّ رَبِّي قَتَلَ رَبَّنَا الْبَارِحَةَ»
- ۳۸۵ «إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ نَفْسٌ فِي رُوعِي إِنْ نَفْسًا لَنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمِلَ رِزْقَهَا... فِي الطَّلَبِ»
- ۴۷۵ «إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ مِنْ رَحْمَتِهِ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا»
- ۳۹۶ «إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِحِرَاءٍ»
- ۲۶۱ «إِنَّ هَاهُنَا لَعُلْمًا جَمًّا لَوْ أَصْبَتْ لَهُ حَمَلَةٌ»

- ٥٠٢ «إِنَّهُ صَعُودٌ عَسِيرٌ فَلَا تُتَكَلَّفُهُ»
- ٥٠٢ «إِنَّهُ طَرِيقٌ وَعَرٌّ فَلَا تُسَلِّكُهُ»
- ٥٢٢ «إِنِّي لَا جِدُ نَفْسَ الرَّخْمَنِ مِنْ قَبْلِ الْيَمَنِ»
- ٥٤٣ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ تَعَالَى الْعَقْلَ»
- ٥٢٠ «أَذْبَتْ عَلَيَّ فَأَخْسَنْتُ ثَادِيَهُ»
- ٣٦٩ «أَكْثَرُ أَهْلِ الْمَجَنَّةِ الْبَلَّةُ»
- ٣٨٧ «أَوْتَيْتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ»
- ٢٩٢ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ»
- ٢٩٢ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ»
- ٢٣٩ «بَأَنَّ لَا يَكُونُ الْإِسْتِخْلَافُ إِلَّا مِنْ جِهَتِهِ أَوْ بِاجْمَاعِ مِنْ أَهْلِ السَّابِقَةِ»
- ٢٤٨ «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمْوَنِي أَصَلِّي»
- ٢٦٠ «عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَازِ»
- ٥٢٧، ٢٤٥ «قَلِيلُ الْعِلْمِ خَيْرٌ مِنْ كَثِيرِ الْعَمَلِ»
- ٥٢٧ «قِيمَةُ كُلِّ أَمْرٍ مَا يُحْسِنُهُ»
- ٥٢٣، ٣٣١ «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَالطَّيْنِ»
- ٥٤٧ «لَا أَخْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ»
- ٢٤٥ «لَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا صَلَاةَ لَهُ وَلَا إِيمَانَ لِمَنْ لَا أَمَانَةَ لَهُ»
- ٥٣٠، ٢٥٩ «لَا تَطْرَحِ الدَّرُّ فِي أَقْدَامِ الْكِلَابِ»
- ٢٤٣ «لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْنٍ»
- ٢٢٧ «لَوْ دَنَوْتُ أَنْمَلَةً لَأَخْتَرَقْتُ»
- ٢٦١ «لَوْ عَلِمَ أَبُو ذَرٍّ مَا فِي قَلْبِ سُلْمَانَ لَقَتَلَهُ»
- ١٩ «لَوْ كَانَ الْعِلْمُ بِالْأُتْرِيَّا لَتَنَاوَلَهُ رَجَالٌ مِنَ الْفَارَسِ»
- ٥٢٧، ٢٢٤، ٢٩٧ «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا ازْدَدْتُ يَقِينًا»
- ٣٣١ «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْأَفْلَاكَ»
- ٥٢٤ «لَوْ مَعَ اللَّهِ وَقْتُ لَا يَسْعَنِي فِيهِ مَلَكٌ مُقَرَّبٌ وَلَا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ»

- «مَا لَا يُدْرِكُ كُلُّهُ لَا يُتْرَكُ كُلُّهُ» ٢٢٥
- «مَنْ عَرَفَ سِرَّ الْقَدْرِ فَقَدْ آلَحَدَ» ٥٠١
- «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» ٢٩١، ٢٢٢
- «مَنْ عَشْنَا فَلَيْسَ مِنَّا» ٥٣١، ٢٥٩
- «نَحْنُ مَعَاشِرِ الْأَنْبِيَاءِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عُقُولِهِمْ» ٥٢٥
- «نِيَّةُ الْمُؤْمِنِ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» ٥٢٧، ٢٢٥
- «وَاللَّهُ يَبَاعِدُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» ٢٥٩
- «وَأَنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ بِاللَّهِ» ٢٦٠
- «وَيَأْنُ يَكُونَ الْإِسْتِخْلَافُ مِنْ جِهَتِهِ أَوْ يَجْمَعُ مِنْ أَهْلِ السَّابِقَةِ» ٢٤٠
- «وَكُلُّ مُنْسَرٍّ لِمَا خُلِقَ لَهُ» ٣٢٨
- «يَا عَلِيُّ إِذَا رَأَيْتَ النَّاسَ مُقَرَّبِينَ إِلَى خَالِقِهِمْ بِأَنْوَاعِ الْبِرِّ تَقَرَّبَ إِلَيْهِ...» ٥٢٦، ٢٢٢
- «يَا مُحَمَّدُ الْمُصَلَّى يُنَاجِي رَبَّهُ» ٢٥٢
- «يَجِبُ أَنْ يَفْرَضَ السَّائِطُ طَاعَتَ مَنْ يَخْلُقُهُ» ٢٤٠

نمایه اشعار

اشعار فارسی

- آدمی زاده طرفه معجونی است، ۴۳۷
آن سخن‌های چو مار و گزدمت، ۵۰۴
احمد ار بگشاید آن پر جلیل، ۴۲۸، ۴۳۷
ارسطو درس اول را به ما داد، ۳۴
از جمادی مردم و نامی شدم، ۱۷۴
از حکیم ای عزیز بد ناید، ۲۹۶
ایمان همه شیشه‌های گوناگون بود، ۴۰۵
ای که درونت به گنه تیره شد، ۳۴۲
ای نسخه نامه الهی که تویی، ۴۳۷
این نقشها نشانه نقاش بی‌نشان، ۲۲۰
ای همه هستی ز تو پیدا شده، ۴۴۶
با تو ترسم نکند شاهد روحانی روی، ۳۴۳
با محمد بود عشق پاک جفت، ۴۲۵
با مدعی مگوید اسرار عشق و مستی، ۲۶۱
بر صفحه چهره‌ها خط لم یزلی، ۲۴۷
بوده از غایت فتوت خویش، ۲۴۱
به حکم ناحق هر سفله، خلق را نکشند، ۵۰۷
به مستوران مگو اسرار مستی، ۲۵۹، ۵۳۱
تا باده عشق، در قدح ریخته‌اند، ۲۴۷
- ترتیب جهان چنانکه بایست، ۱۷۰
جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو، ۶۲۴
جان گشاید سوی بالا بالها، ۲۰۳، ۴۷۸
چو بوعلی می ناب ار خوری حکیمانه، ۲۵۵
چو نماز شام، هر کس بنهد چراغ و خوانی، ۴۴۹
حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم، ۷۲
خداوندی که در وحدت قدیمست از همه اشیا، ۵۲
خلق ما بر صورت خود کرد حق، ۴۴۱
خویش را چون خار دیدم سوی گل بگریختم، ۱۵
در آخر گشت پیدا نفس آدم، ۱۷۶
در آن نفس که بمیرم، در آرزوی تو باشم، ۳۷۲
در عالم عالم آفریدن، ۲۹۴
دشمنی داری چنین در سر خویش، ۴۸۵
دل گرچه در این بادیه بسیار شنافت، ۳۴
دل یکی منظری است سبحانی، ۴۴۱
زیر نشین علمت کاینات، ۴۴۶
سر خدا که عارف سالک به کس نگفت، ۳۸۵

- سعدی، دو چیز رونق شعر ترا شکست، ۲۲۵
 شبی برنخست، از فلک برگذشت، ۴۲۸
 عارفان که جام حق نوشیده‌اند، ۵۱۱
 عاشقی پیداست از زاری دل، ۴۰۳
 عقل که با نفس به دل‌الگی است، ۱۹۵
 غم حبیب نهان به ز گفتگوی رقیب، ۲۵۹
 فعل باری پی غرض نبود، ۹۴
 کفر چو منی گزاف و آسان نبود، ۲۵۵
 گر بدین میل کند کم از این، ۴۳۷
 گفت پیغمبر علی را کای علی، ۵۲۶ ۲۴۴
 گفت پیغمبر که نفحت‌های حق، ۴۷۶
 گوهر جام جم از کان جهان دگر است، ۳۴۴
 من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب، ۳۴۴
 میل جان اندر ترقی و شرف، ۴۷۹
 نخستین فطرت پسین شمار، ۱۷۶
 نگار من که به مکتب نرفت و خط
 ننوشت، ۲۲۷، ۳۸۷
- وصل خورشید به شب پره اعمی نرسد، ۴۷۶
 هرچه از غیب در شهود آمد، ۹۴
 هر چه هست از قامت ناساز بی‌اندام
 ماست، ۳۴۹، ۴۷۵
 هر که دیدی که تارک هوس است، ۴۹۲
 هر که شد محرم دل در حرم یار بماند، ۲۶۱
 هر ناموری که او جهان داشت، ۲۵۱
 یکی از بحر وحدت گفت اناالحق، ۵۲۱
- اشعار عربی
 اَلْعَلٰی مَخْذُوْرَةٌ اِلَّا عَلٰی، ۲۹
 اِنِّیْ لَا کُتْمٌ مِّنْ عِلْمِیْ جَوَاهِرَه، ۲۶۰
 اَنْزَعَمُ اَنْتَکَ جِزْمٌ صَغِیْرٌ، ۴۳۶
 وَقَدْ تَقَدَّ مَنَا فِیْهَا اَبُوْحَسَنٍ، ۲۶۱
 یَا رَبِّ جَوْهَرِ عِلْمٍ لِّرْ اَبُوْحَیْه، ۲۶۰

نماية كتب

- آراء المدينة الفاضلة، ٢٣٠
 انبياء الارجوزة في الطب، ٢٢
 احياء علوم الدين، ٢٢٩، ٢٢٤
 اخلاق ناصري، ٤٠
 اساس الاقتباس، ٨٠
 استبصار، ٤١
 اسرار الصلاة، ٢٣١، ٢٢٣
 اسرار حكمت مشرقية، ٢٢٩
 اشارات، ٢٣، ٢٨، ٢١٠، ٢٤١، ٢٦٠، ٢٦٤، ٣٨١
 اشارات و تنبيهات، ٢٢
 اشارات و تنبيهات، ٤٠
 اشعة اللمعات، ٤٠٥
 اصول فلسفه و روش رئاليسم، ١٦
 اصول كافي، ٢٦١
 الاعلام بمنافب الاسلام، ٢٤٢
 الامالي، ٤٤٤
 الأمد إلى الأبد، ٢٤٢
 البر والاثم، ٢٢٧
 البيان و التبيين، ٥٢٧
 التقديسات، ٤١
 التوحيد، ٥٠٢
 الجواهر السنية، ٤٤١
 الحكمة المتعالية في الاسفار الاربعة، ٤٧، ٤٨، ٥٣، ٥٨، ٧٨، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٨٣، ٢٨٥، ٢٨٦، ٢٩٤، ٥٥٧
 الحكمة المشرقية، ٢٣
 الرواشح السماوية، ٥٤٣
 الرواشح السماوية، ٢٩٢
 السعادة والاسعاد، ٢٤٢
 السير الكبير، ٢٦٠
 الكشف، ٢٤١
 المبدأ و المعاد، ٥٢
 المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء، ٢٤٥، ٥٢٥
 المحيط، ٢٤١
 الميزان، ٣١٨، ٣٤٥، ٤٦٢
 الهدايه، ٢٣١
 الهيات شفا، ٢٣٦، ٢٦٢، ٢٦٢
 امثال و حكم، ٤٣٦، ٤٣٧
 اناجيل، ٢٤٩
 انصاف، ٢٢٨
 انقاذ البشر من الجبر و القدر، ٢٢٢
 اوصاف الاشراف، ٤٠
 با فردوسي، ١٨٧
 بيست باب در معرفت اسطرلاب، ٤٠
 تاريخ الاطباء، ٢٦٦، ٣٣٥
 تاريخ علوم عقلی در تمدن اسلامي، ٣٠، ٢٢٦
 تاريخ فلاسفه ايراني، ٢٥٥
 تاريخ فلسفه، ١٣٢
 تاريخ فلسفه اسلامي، ٣١، ٣٣، ٢٢٩
 تاريخ فلسفه ايراني، ٣٤
 تاريخ فلسفه غرب، ٢٥، ٣٣
 تأويل الآيات الظاهره، ٤٢٤
 تحرير معسطنی، ٤٠
 تحف العقول، ٥١٢
 تذكرة نصيره، ٤٠
 تعليقات، ٤٢، ٢٦٦
 تفسير الصافي، ٤٥٨، ٤٦٢
 تفسير سورتين معوذتين، ٢٦٤

- تفسیر سوره اخلاص، ۲۲
تفسیر سوره قل هو الله أحد، ۲۶۴
تفسیر سوره مبارکه توحید و معوذتین، ۴۳۱، ۴۳۳
تفسیر نورالقلین، ۴۵۷، ۴۵۸
تتقیع هندسه اقلیدس، ۴۰
تورات، ۲۴۸، ۲۴۹
تهافت، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۶۱
تهافت الفلاسفه، ۲۲۹، ۲۶۱
جمهور، ۲۰۶
حاشیه ملا عبدالله، ۲۵۸
حاصل و محصون، ۲۲۷
حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، ۴۲۱
حسن و محسوس، ۱۹۱
حکمت علانیه، ۲۶۴، ۲۷۵
حکمت مشرقیه، ۲۳۰، ۲۶۴
حکمة العین، ۳۵۳
حلیة الأولیاء و طبقات الأصفياء، ۲۴۴
خدمات متقابل اسلام و ایران، ۲۰
دانشنامه علایی، ۲۲
دایرة المعارف فارسی، ۴۰، ۴۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۶۲، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۳۴، ۲۴۱، ۴۰۳، ۴۲۴
دفتر عقل و آیت عشق، ۲۳، ۲۸
دیوان حافظ، ۷۲، ۲۲۷، ۲۵۹، ۳۴۹، ۳۸۷، ۴۲۷، ۴۳۶، ۵۳۱
دیوان سنایی، ۳۴۳
رجال کشی، ۴۱
رساله اثبات نبوت، ۲۵۹
رساله اضحویه، ۲۶۳، ۲۶۷، ۵۵۱
رساله اقسام نفوس، ۲۶۶، ۲۹۹
رساله تحفه، ۲۶۵، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۳۵، ۴۱۷، ۴۳۴
رساله ترغیب بر دعا، ۴۹۳
رساله حی بن یفطان، ۲۳۱، ۲۶۴
رساله در اثبات نبوت و تأویل رموز آنها، ۲۶۵
رساله در کشف از ماهیت نماز و حکمت تشریع آن، ۲۶۴
رساله در کیفیت زیارت و دعا، ۲۶۴
رساله سر القدر، ۲۹۸
رساله عشق، ۲۶۴، ۳۳۵
رساله قضا و قدر، ۲۳۲، ۲۶۴
رساله قوای انسانی، ۲۴۲
رساله معراجیه، ۲۴۳، ۲۶۵
رساله تحفه، ۴۲۱
رساله الطیر، ۲۳، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۶۴
رساله العشق، ۲۳
روضه الواعظین، ۴۲۱
زاد المسافر، ۶۲۴
سدرۃ المتتهی، ۴۱
سلامان و ابدال، ۲۳
سماع طبیعی، ۱۰۱
سماع و عالم، ۱۰۱
سوفسطیفا، ۲۲۰
سه حکیم مسلمان، ۲۱، ۳۳
سیاسة المدنیة، ۲۳۰
شاهنامه، ۱۸۷
شرح اصول کافی، ۱۵۵، ۵۲۴، ۷۰
شرح فصوص الحکم، ۵۲۳
شرح لمعه، ۴۰
شرح منظومه، ۴۰
شرح نهج البلاغه، ۲۴۱، ۵۰۲
شرح هدایه ملاصدرا، ۴۰
شفا، ۲۲، ۴۲، ۲۶۳

مباحثات، ۲۲۹	شفاء، ۳۹، ۴۲، ۴۳، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۸۱
مبدأ و معاد، ۳۷	شوارق، ۴۰
مثنوی، ۱۷۴، ۲۰۳، ۲۴۴، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۲۴	شیعہ، ۱۷
۲۳۷، ۴۴۱، ۴۷۸، ۵۰۴	صدای سخن عشق، ۳۱
مثنوی ہفت اورنگ، ۲۴۱	عرفان، اسلام، ایران، ۲۰
مجمع البیان، ۴۵۸، ۴۶۲	علم و تمدن در اسلام، ۲۲۹
مجموع، ۲۲۷	عوائی اللثالی، ۲۹۲، ۴۲۴، ۴۴۱، ۴۴۹، ۵۲۳
مجموعہ مقالات، ۱۷	عیون الحکمة، ۲۲، ۲۶۴، ۳۵۳
مجموعہ مقالات ہائری کرین، ۷۴	غرر الحکم و درر الکلم، ۷۳، ۲۴۴، ۴۹۷، ۵۰۲
مرزبان نامہ، ۲۹	۵۲۷
مستدرک الوسائل، ۴۴۴	فرہنگ اصطلاحات فلسفی، ۸۶، ۱۲۶، ۲۸۸
مشکاۃ، ۲۳۰	فرہنگ اصطلاحات منطقی، ۸۰
مشکاۃ الأنوار، ۲۴۴، ۲۵۳	قانون، ۲۲، ۲۶۳، ۳۸۱
مصباح الأنس، ۴۰، ۱۵۵	قبسات، ۴۱، ۴۲
مصباح الہدایۃ الی الخلافۃ و الولاية، ۱۵	قرآن و عرفان و برہان از ہم جدایی ندارند، ۱۸
معراج نامہ، ۲۴۵، ۵۰۹	۲۶، ۲۹
معیار الاشعار، ۴۰	قولنج، ۲۳۱، ۲۶۸
مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، ۱۸۷	کافی، ۴۱، ۲۵۹
مفاتیح الغیب، ۲۰۲، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۶	کتاب برہان، ۹۸، ۳۰۴، ۶۳۴
مفتاح الفلاح، ۴۱۳	کتاب پژوہی، ۳۱
مقدمہ قیصری، ۱۸۷	کتاب نفس، ۳۹، ۸۹، ۱۹۱، ۳۹۴، ۵۷۷، ۶۳۴
ملل و نحل، ۲۴۹	کشاف اصطلاحات الفنون، ۲۳۴
مناف، ۳۳۱، ۴۲۴	کلام فلسفی، ۲۳۴
نجات، ۲۲، ۴۲، ۴۳، ۴۴	کلیات امور طبیعی، ۹۶
نزهۃ الارواح و روضۃ الافراح، ۲۴	کلیات امور ما بعد الطبیعہ، ۹۶
نظر متفکران اسلامی دربارہ طبیعت، ۲۳، ۲۴، ۳۰	کلیات سعدی، ۳۴۲، ۴۲۷
نور البراہین، ۴۴۲، ۴۹۱	کلیات شمس تبریزی، ۱۵، ۲۲۰، ۴۴۹
نہایۃ الدرایہ، ۴۴۹	کنز العمال، ۴۵۷، ۴۷۵، ۵۲۱، ۵۳۱
نہج البلاغہ، ۲۶۱، ۴۹۶، ۵۲۷	کیفیت استجابت دعا و زیارت، ۴۳۳
	گلشن راز، ۱۸۷، ۴۰۵
	لمعات الہیہ، ۴۷، ۵۳

نمایه اشخاص و اماکن

- آتن، ۲۰، ۸۹، ۲۲۸، ۴۰۳
 آستان قدس، ۴۳، ۴۷، ۲۴۵
 آکوناس، ۳۳
 آلبرت کبیر، ۳۳
 آلبرتوس ماگنوس، ۳۲
 آمدی، ۷۳، ۲۴۴
 ابراهیم، ۷، ۲۴۰
 ابن ابی الحديد، ۵۰۲
 ابن اصبیح، ۳۳۵
 ابن العمید، ۲۴۱
 ابن طقیل، ۲۲۹
 ابن ملجم، ۲۵۰
 ابوالحسن عامری، ۲۴۲
 ابوالحسن عروضی، ۲۲۷
 ابوالحسن سهل، ۲۴۶
 ابوالخیر طیب، ۲۴۶
 ابوالفرج بن الطیب، ۲۲۶
 ابوالقاسم امامی، ۴۳۶
 ابوالقاسم کرمانی، ۲۵۳
 ابوبکر برقی، ۲۲۷
 ابوجعفر بن طفیل، ۲۲۹
 ابوزر، ۲۶۱، ۴۵۷
 ابوزیحان بیرونی، ۲۴۶، ۲۶۴، ۴۰۳
 ابوزید، بلخی، ۲۴۲
 ابوسعید ابوالخیر، ۲۳۲، ۲۵۵
 ابوسهل مسیحی، ۲۱، ۲۴۶
 ابو عبدالله معصومی، ۲۶۴
 ابو عبید، ۲۵۲، ۲۵۳، ۲۵۴، ۳۵۷
 ابو عبید جوزجانی، ۳۵۷
 ابوعلی سینا، ۲۵۶
 ابو غالب عطار، ۲۳۱
 ابونصر عراقی، ۲۴۶
 ابونعمین اصفهانی، ۲۴۴
 ابی الحزم، ۲۴۹
 ابیورد، ۴۸۹
 اتین زینسون، ۳۲
 احمد آرام، ۲۱، ۲۲۹
 احمد احمدی، ۷۸، ۲۷۱
 ارسطاطالیس، ۸۹، ۳۳۶، ۵۷۷، ۵۸۵، ۶۰۴
 ارسطو، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۴
 ۸۹، ۹۶، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۷۴، ۲۲۵، ۲۲۸
 ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۳۲۰، ۳۳۶، ۳۶۶، ۴۰۳، ۴۳۱
 ۶۳۳، ۶۳۴، ۶۴۰
 اسپانیا، ۲۲۹
 اسحاق، ۲۴۹
 اسکندریه، ۲۵۴
 اصفهان، ۴۲، ۲۲۸، ۲۵۳، ۲۵۷، ۲۶۴، ۴۰۳
 افلاطون، ۲۰، ۲۴، ۲۹، ۸۹، ۱۳۲، ۱۶۴، ۲۰۶
 ۲۲۸، ۳۲۰، ۳۳۶، ۴۰۳، ۵۰۵، ۵۸۲، ۶۱۵
 اکسفورد، ۳۲
 الفتال النیسابوری، ۴۴۱
 امام نعمینی، ۱۵

بابا فرج، ۲۹۶	دکن، ۳۳۳، ۴۲۰
بخارا، ۲۱، ۲۴۶	دیوجانوس، ۴۰۳
بدیع الزمان فروزانفر، ۱۵	دیونی، ۳۳
برتراند راسل، ۲۵، ۳۳، ۳۴	ذغلب بعانی، ۴۹۶
بطلمیوس، ۱۳۴، ۱۴۲، ۱۴۳	راجر بیکن، ۳۲
بغداد، ۲۰، ۲۲۹، ۵۲۸	رجل همدانی، ۲۵۸
بهاء الدین عاملی، ۴۱۳	رکن الدوله دیلمی، ۲۴۱
پاریس، ۳۲	ری، ۲۶۳
ثابت بن قره، ۵۷۵، ۶۰۶	زنوزی، ۴۷، ۵۳
ثامسطیوس، ۱۳۳، ۱۳۴	سدوم، ۲۴۸
جبرئیل، ۳۸۵، ۴۲۷، ۴۳۷، ۴۵۷، ۵۲۰، ۵۲۲	سرخس، ۴۸۹
۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۴۱	سعدالدین وراوینی، ۲۹
جبران خلیل جبران، ۳۱	سعدی، ۲۱۵، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۷۲، ۴۲۷
جرجانی، ۲۱۲	سعید حمیدیان، ۱۸۷
جلال الدین اعلم، ۱۷۴	سلیمان، ۲۶۱
جمیل صلیبا، ۵۹، ۲۱۲	سلیمان، ۲۴۹، ۴۲۴
جواد طباطبائی، ۲۲۹	سمره بن جندب، ۲۵۰
حافظ، ۷۲، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۸، ۲۵۹، ۲۶۱	سن توما، ۳۲
۳۴۴، ۳۴۹، ۳۸۵، ۳۸۷، ۴۲۷، ۴۳۶، ۴۷۵، ۴۷۶	سید اسماعیل حسینی شنب غازانی، ۷۲
۵۳۱، ۵۳۸	سید جعفر سجادی، ۸۶، ۱۲۶، ۲۸۸
حر عاملی، ۴۱۹، ۴۴۳	سید جلال الدین آشتیانی، ۴۷، ۵۲، ۵۳، ۶۳، ۷۱
حیدرآباد، ۳۳۳، ۳۳۵	۷۲، ۷۸، ۹۳، ۹۶، ۱۶۹، ۱۸۷، ۲۰۲، ۲۷۱، ۲۷۲
خاتم الانبیاء، ۲۵۶، ۵۰۲	۵۵۷، ۲۸۰
خاتم رسولان، ۲۴۳، ۳۳۱	سید حیدر آملی، ۲۶۰
خراسان، ۴۰، ۴۳	سید سجاده علی، ۲۶۰
خضر، ۳۸۵، ۴۲۴	سید مصطفی آزمايش، ۱۸۷
خلیفه دوم، ۲۵۴	سید نعمت الله جزایری، ۴۴۲، ۴۹۱
خلیل خطیب رهبر، ۲۹	شامسطیوس، ۳۶۶
خوارزم، ۲۴۶	شبلی نعمانی هندی، ۲۵۴
خوارزم شاه، ۲۴۶	شمس الدوله، ۲۳۱
دکارت، ۳۴، ۲۱۲	شمس تبریزی، ۱۵، ۲۲۰، ۴۴۹

علامه حلی، ۴۰	شهاب‌الدین سهروردی، ۲۴، ۴۹، ۳۹۷
علاء‌الدوله، ۲۲۸	شهرام پازوکی، ۲۰
علاء الدوله کاکویه، ۲۶۴	شهید ثانی، ۲۵۳
علی ^(علیه السلام) ، ۳۲، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵	شهیدی، ۳۲، ۲۶۱
۵۲۶، ۵۰۲، ۴۹۶، ۴۱۳، ۳۳۱، ۲۶۰، ۲۵۱، ۲۵۰	شیخ الرئيس، ۱۵، ۱۹، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵
۵۲۷	۲۶، ۲۸، ۲۹، ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۴، ۳۹، ۴۰، ۱۶۹
علی اصغر حلبی، ۳۴، ۲۵۵	۲۳۰، ۲۳۶، ۲۶۱، ۳۲۸، ۳۳۶، ۳۶۶، ۳۸۱، ۳۸۳
علی اکبر دهخدا، ۴۳۶، ۲۳۷	۴۰۳، ۴۳۳، ۴۳۵، ۵۱۱، ۵۵۱، ۶۰۹، ۶۲۰، ۶۲۲
علی اکبر غفاری، ۴۴۵، ۵۱۲، ۵۲۵	شیخ صدوق، ۴۴۴، ۵۰۲
علی بن مامون، ۲۴۶	شیراز، ۵۳، ۲۴۷، ۲۵۳، ۲۵۵، ۳۷۲، ۴۲۰، ۴۳۶
عیسی، ۱۵، ۲۴۸، ۲۴۹، ۲۵۱، ۳۸۹، ۴۲۴	صاحب بن عباد، ۲۴۱
غزالی، ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۵۵، ۲۶۱	صدیق صفی‌زاده، ۲۴۲
غلامحسین مصاحب، ۴۰، ۴۱، ۱۳۳، ۱۳۴	صمد موحد، ۹۴، ۲۹۶
۱۶۴، ۱۸۱، ۱۸۴، ۲۳۴، ۲۴۱، ۲۶۴، ۳۹۷، ۴۰۳	ضیاء‌الدین دری، ۱، ۲۴۴، ۲۷۱، ۲۷۵، ۳۳۱
۴۸۹، ۲۲۴	۳۸۵، ۳۸۶، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۰۳، ۴۰۵، ۴۱۳
ضیاء‌الدین منصور حسینی دشتکی، ۵۳	۴۲۰، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۳۰، ۴۳۴، ۴۵۳، ۴۹۲، ۴۹۶
فارابی، ۲۱، ۲۹، ۳۰، ۴۱، ۷۰، ۷۲، ۲۰۲، ۲۰۵	۴۹۷
۲۱۰، ۲۲۵، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۶۴، ۲۸۰	طباطبایی، ۱۶، ۱۷، ۱۸، ۲۲۹، ۳۱۸، ۳۴۵، ۴۶۲
فخررازی، ۲۸، ۳۳۳، ۳۳۵	طبرسی، ۲۴۴، ۲۵۳، ۴۵۸، ۴۶۲
فردوسی، ۱۸۷	طوس، ۲۲۹
فردیجان، ۲۳۱	طوس‌سی، ۲۳، ۲۶، ۲۸، ۴۰، ۴۱، ۴۷، ۵۲، ۶۲
فوزی متری نجار، ۷۰، ۲۰۲، ۲۰۵	۷۲، ۷۳، ۷۸، ۸۸، ۱۱۸، ۱۱۹، ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۶۹
فیض کاشانی، ۲۴۵، ۴۵۸، ۴۶۲، ۵۲۵، ۵۲۷	۱۷۷، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱
فیلسوف، ۱۴۴	۲۳۶، ۲۴۳، ۲۶۰، ۲۷۱، ۲۹۴، ۳۱۶، ۳۲۳، ۳۲۴
ذؤاد روحانی، ۲۰۶	۳۶۶، ۴۶۰، ۴۷۱، ۴۸۳، ۶۰۲
قرناطه، ۲۲۹	حایشه، ۲۵۳
قطب‌الدین بیهقی نیشابوری کیدری، ۴۳۶	عبد علی ابن جمعة العروسی الحویزی، ۴۵۷
قوشچی، ۴۰	۴۵۸
قبصری، ۱۸۷	عثمان، ۲۵۰
کامران فانی، ۳۱	عروة بن زبیر، ۲۵۳
کرکنج، ۲۴۶، ۲۶۶	عفت کرباسی، ۱۸۷

محمد علی فروغی، ۸۹، ۱۷۴، ۲۲۸، ۳۷۲، ۴۲۷	کعب الاحبار، ۲۵۹
محمود شبستری، ۹۴، ۱۸۷، ۲۹۶، ۴۰۵، ۵۲۱	کلودیوس، ۱۳۴
محمود غزنوی، ۲۴۶	کلینی، ۲۵۹، ۲۶۱، ۴۴۵
محمی الدین عربی، ۱۸۷	گاندیسالینوس، ۳۳
مدرس رضوی، ۸۰	گیوم اوورنی، ۳۳
مراغه، ۴۰، ۳۹۷	لوط، ۲۲۴، ۲۴۸
مرعشی نجفی، ۲۹۲	متقی هندی، ۱۹، ۱۸۷، ۲۲۰، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۹۲
مسعود غزنوی، ۲۲۸	۳۲۸، ۳۳۱، ۳۶۹، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۶، ۴۴۱
مصر، ۲۶۴، ۲۶۵	۴۴۵، ۴۵۷، ۴۷۵، ۵۲۷، ۵۳۱
مطهری، ۱۶، ۱۹، ۲۰، ۲۴، ۲۵	مجدالدین بغدادی، ۲۳۶
معارفه، ۲۴۹، ۲۵۰، ۲۵۳	مجدالدین صوفی بغدادی، ۲۵۶
مقدونی، ۸۹، ۱۳۳، ۲۲۸	محقق ثانی، ۴۱
مکه، ۲۵۱، ۲۵۹، ۴۵۸، ۴۹۲، ۵۳۴	محقق داماد، ۵۴۳
ملاصدرا، ۳۳۳، ۶۲۴	محمد بن علی، ۲۱۷، ۲۴۴، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۹، ۲۶۳
ملا عبدالعلی بیرجندی، ۴۰	۲۸۶، ۲۹۲، ۳۴۱، ۳۸۷، ۳۸۸، ۴۱۹، ۴۲۴، ۴۴۱
ملا عبدالله، ۲۵۸	۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۹، ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۷۵، ۴۸۹، ۵۱۱
ملا محراب اصفهانی، ۲۵۸	۵۷۱
ملا هادی سبزواری، ۴۰	محمد المعتصم البغدادی، ۹۰، ۹۳
ملاهادی سبزواری، ۴۷، ۲۷۱، ۲۷۲	محمد المعتصم بالله البغدادی، ۵۲، ۲۰۱، ۲۷۱
منوچهر صانعی دره بیدی، ۵۹	محمد باقر شفتی، ۴۰
موسی، ۳۸۵، ۳۸۹، ۳۹۳، ۴۰۵، ۴۲۴	محمد باقر مجلسی، ۲۴۱، ۲۵۳، ۲۶۰، ۴۲۷
موسی بن جعفر علی، ۵۱۲	۴۴۹، ۵۰۲
موسی منطقی، ۴۰	محمد بن شهر آشوب، ۴۲۴
مولای متقیان، ۲۴۲، ۲۴۴، ۲۴۷، ۵۰۲	محمد تهانوی، ۲۳۴
مولوی، ۱۷۴، ۲۰۳، ۲۲۰، ۲۲۴، ۴۰۵، ۴۲۴	محمد حسین نایجی، ۷۱
۴۲۷، ۴۳۷، ۴۴۱، ۴۷۵، ۴۷۸، ۴۸۵، ۵۰۴	محمد خواجوی، ۱۵۵، ۲۰۲، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۳
مهدی محقق، ۴۳، ۵۲، ۵۴، ۷۳، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴	۲۸۵، ۲۸۶، ۲۹۲، ۲۹۴
۱۲۱، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۷۴، ۲۱۴	محمد رضا برزگر خالقی، ۱۸۷
میرداماد، ۴۱، ۴۲، ۵۴، ۷۳، ۹۶، ۱۰۱، ۱۰۴	محمد رضا حکیمی، ۴۰
۱۲۱، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۵۵، ۱۷۴، ۲۱۴، ۲۸۰، ۳۲۶	مجمد صالح مازندرانی، ۵۴۷
میرزا ابراهیم گیلانی اشکوری، ۴۰	محمد علی سلطانی، ۵۰۲

- | | |
|------------------------------------|--------------------------|
| میرزا حسین نوری: ۴۴۴ | هازون الرشید، ۲۵۷ |
| میرزا حکیم جلود، ۴۰ | هانری کرین، ۷۴، ۲۲۹، ۵۵۷ |
| میکائیل، ۵۴۴ | همدان، ۲۴، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۳ |
| میهنه، ۴۸۹ | هندوستان، ۲۶۴ |
| مؤیدالدوله دیلمی، ۲۴۱ | یشرپ، ۲۵۱ |
| ناصر خسرو قبادیانی، ۵۲ | یحیی دیلمی، ۲۳۰ |
| نجیب مایل هروی، ۲۴۵ | یعقوب، ۲۴۹ |
| نظامی گنجیه‌ای، ۱۷۰، ۱۹۵، ۲۵۱، ۲۹۴ | یوسف نجار، ۲۴۹ |
| ویلیام اوورنی، ۳۲ | یهود، ۲۴۹ |

نمایه اصطلاحات

افضل، ۱۳۰، ۱۵۳، ۱۵۷، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۵۵.	آثار علویه، ۱۷۵
۳۴۰، ۳۴۴، ۴۱۶، ۴۴۵، ۴۸۹، ۵۳۰.	آحاد نوعی: ۲۹۵
افلاک متحیره، ۱۴۲	ابداعیات، ۱۵۶، ۲۹۱
اقلیدس، ۲۲۸، ۲۵۳	اتقان، ۳۹، ۲۸۴
ام الکتاب، ۲۹۱	اثیر، ۱۴۶
امامت، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶	اجرام سماوی، ۲۹۳، ۴۹۰، ۴۹۱
امتزاج، ۱۶۳، ۱۷۵، ۱۸۱	اجرام علوی، ۳۳۳، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۵، ۳۶۶، ۴۴۲
انیت، ۶۸، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵	اجماع، ۲۳۹
باطنه، ۲۶، ۳۶۴	احداث، ۸۵، ۹۰، ۱۶۷، ۱۶۸، ۶۵۱
برودت، ۱۷۲، ۶۴۶	احذیت مطلقه، ۴۶۶
برهان صدیقین، ۲۷۰	اخس، ۱۳۰، ۲۴۵، ۲۹۳
برهان طبیعین، ۲۷۰	ادراک معقول، ۲۴۴، ۲۴۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۹
بصیرت، ۳۳۱، ۳۴۲، ۳۷۱، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۵۲.	استحضار، ۲۴۶، ۳۸۶، ۳۹۷
۴۵۳، ۴۶۶، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۱۹، ۵۲۷، ۵۳۰، ۵۳۲.	استخلاف، ۲۴۰، ۲۴۱
بطه، ۶۴۵	استغنا، ۲۸۸
بنطاسیا، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۲، ۳۰۷	اسطقس، ۱۲۶، ۶۳۸، ۶۳۹
بولسوس: ۲۰۹	اشتراک لفظی، ۷۰
بهاء، ۵۳۲	اشتراک معنوی، ۷۰
بهاء محض، ۷۱، ۲۰۶	اشرف، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۵۰، ۱۷۴، ۲۱۲، ۲۱۴.
بی نهایت، ۱۹۰، ۲۲۵، ۳۱۲، ۳۲۳، ۳۶۸	۲۵۸، ۲۹۰، ۲۹۳، ۳۷۴، ۴۱۵، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۹.
تام الحقیقه، ۲۷۰	۴۴۱، ۴۴۸، ۴۹۰، ۵۲۲
تتالی، ۸۱، ۱۱۸، ۶۲۹	اضافه، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۸۰، ۱۰۵، ۱۹۳، ۲۸۸.
تخلخل، ۶۴۷	۳۳۶، ۳۶۱، ۳۸۳، ۴۰۸، ۴۲۳، ۴۹۲، ۶۲۳، ۶۴۳.
تدبیر امور، ۲۴۲، ۳۷۴	اضافی، ۱۵۷، ۲۸۰، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۴، ۴۷۲
تدبیر منزل، ۲۳۸	اعقل، ۲۴۲
تسخیر جن، ۳۹۲، ۳۹۷	اعلم، ۲۳۹، ۲۴۲، ۴۴۵، ۵۰۶

حرکت قسری، ۸۶، ۹۰، ۳۶۳	تسلل، ۵۶، ۲۳۵، ۲۷۰، ۲۷۴، ۴۶۰
حرکت مستدیر، ۸۶، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۳۹، ۱۶۲	تسویه مزاج، ۴۸۳، ۴۸۴
حرکت نفسانی، ۳۶۳	تصرف، ۱۷۶، ۱۸۹، ۲۱۹، ۲۳۴، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۳، ۳۵۷، ۳۹۰، ۳۹۴، ۴۱۵
حرکت وضعی، ۱۴۶	۵۳۷، ۵۳۸، ۵۸۱
حساس، ۱۲۷، ۱۷۴، ۱۸۰، ۶۲۷، ۶۲۸	تفکر، ۱۶، ۱۷، ۳۲۴، ۳۹۷، ۴۲۲، ۵۱۳، ۵۱۶
حسن باطن، ۲۴۳	۵۴۸، ۵۳۷
حسن ظاهر، ۲۴۳، ۳۰۷، ۴۵۳، ۵۳۲	تلبیس، ۲۴۵
حسن مشترک، ۱۷۸، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۳۰۷، ۵۲۸، ۵۳۷، ۵۱۵، ۴۳۹، ۴۳۸، ۳۶۴، ۳۰۸	تسلسل، ۲۰۱، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۵، ۵۶۷، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۴، ۵۷۷، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۲
حسن تدبیر، ۲۳۹، ۴۴۰	نواثر، ۲۰۷، ۲۵۴، ۳۱۴
حق محض، ۶۱، ۳۷۲	توحید، ۲۵۷، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۲، ۳۴۳، ۳۶۸
حقیقت مجرده، ۲۸۰، ۲۸۱	۴۴۵، ۴۵۷، ۴۶۷، ۵۰۲، ۵۳۲، ۵۵۹، ۵۶۰، ۵۶۱
حقیقت واحده بسیطه، ۲۷۰	ثواب، ۳۶۹، ۴۴۱، ۴۴۳، ۴۴۸، ۵۰۳، ۵۵۵
حکمت نامه، ۲۹۴	۵۶۳، ۵۶۸، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۸۵، ۶۲۳
حکمت مشاء، ۲۳۰	جدل، ۵۵۵
حی، ۲۳۲، ۲۸۳، ۳۰۱، ۴۷۸	جسم طبیعی آلی، ۱۷۷، ۳۰۵، ۶۳۵
حیوانات، ۱۷۷، ۱۷۸، ۳۰۹، ۳۴۵، ۳۷۱، ۳۹۶	جمادات معدنیه، ۱۷۵
۳۹۹، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۵، ۴۲۱، ۴۲۸، ۴۲۵	جمال، ۷۰، ۷۱، ۳۰۶، ۴۰۷، ۴۰۸، ۴۲۹، ۴۳۶
۴۲۸، ۵۱۴، ۵۳۵، ۵۷۶، ۵۷۷	۵۰۲، ۵۳۲، ۵۳۵، ۵۳۹، ۵۴۷
خبیر، ۲۸۶، ۴۹۲	جمال صرف، ۷۱
خزینة عقل، ۲۴۳	جن، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۷، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۸۶، ۶۰۵
خلا، ۳۵۳	جنس قریب، ۶۲۷، ۶۴۲
خلافت، ۲۳۲، ۲۳۵، ۲۳۹، ۴۴۲	جواد، ۲۲۹، ۲۴۴، ۲۸۸، ۵۴۵
خلافه، ۲۳۸، ۲۴۹، ۲۴۰، ۲۵۱، ۲۵۷	جواد محض، ۲۷۸
خبورثید، ۱۵، ۳۴، ۱۲۲، ۱۷۱، ۱۸۶، ۴۰۵	حدود، ۴۳، ۱۲۵، ۳۴۶، ۳۴۷، ۳۹۷، ۵۰۶، ۶۲۷
۴۷۶، ۶۲۳	۶۳۰، ۶۴۴، ۶۴۹
خبرات، ۲۹۵، ۲۹۶، ۳۳۶، ۳۷۷، ۴۰۶، ۴۰۷	حدیث نفس، ۲۸۷
۴۱۶، ۴۱۷، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۷۳، ۴۸۹، ۵۰۳، ۵۰۵	حرکت ارادی، ۸۶، ۸۸، ۱۷۷، ۳۶۳
۵۸۲، ۶۰۳	حرکت طبیعی، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۲۹
غیر کلیر، ۲۹۶، ۴۱۵، ۴۷۳	۳۶۳

خير محض، ٦٠، ٦١، ٧٥، ٩٤، ٩٥، ١٣٥، ١٥٠،	سنگینی، ٦٤٥، ٦٤٦
٢٠٢، ٢٠٦، ٢٩٥، ٢٩٦، ٢٠٧، ٢٢٢، ٢٢٢، ٢٧٣،	سہو، ٢٣٧، ٦٢٩
٥٠٣، ٤٧٤	سیاست مدن، ٢٣٨، ٢٤١، ٢٧٢
خیرہ صرفہ، ٧٠	سیمیا، ٢٩٧
دعوت الکواکب، ٣٩٢	شجاعت، ٢٣٣، ٢٣٩، ٢٣٦، ٢٧٤، ٥٣٧، ٦١٨
دونیت، ٢٩٢، ٢٤٢	شر غالب، ٢٩٦، ٢٧٣
رسم، ٥٤٤، ٦٣٠، ٦٣٣	شر قلیل، ٢٩٦، ٢١٥، ٢٧٣
رطوبت، ١٦٣، ٣٥٣، ٥٨٩، ٥٩٨، ٦٤٦	شر کثیر، ٢٩٦، ٢١٥، ٢٧٣
رقی، ٢٩٧	شر محض، ٢٩٦، ٢٧٣
روح القدس، ٣٨٤، ٣٨٥، ٥٢٠، ٥٢١، ٥٢٢،	ثرور، ٢٩٢، ٢٩٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢١٥، ٢١٧،
٥٢٣، ٥٢٤، ٥٢٥، ٥٤٤	٢٧٤، ٢٧٦، ٢٧٩، ٥٠٥، ٥٠٦، ٦٠٣
روح حیوانی، ١٨٠، ١٨١، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٤٠،	شریعت، ٢١١، ٢٣٥، ٢٣٨، ٢٣٩، ٢٦٢، ٢٦٣،
٥١٧	٢٢٥، ٢٢٨، ٢٣٤، ٢٩٢، ٢٤٥، ٥٢١، ٥٥٩، ٥٦٢
روح طبعی، ١٨١، ٢٣٨، ٢٤٠، ٥١٤، ٥٢٦	٥٦٥، ٥٧٠، ٥٨٥، ٦٠٢
روح قدسی، ٢٤٢، ٢٤٣، ٥١٦، ٥٢١، ٥٣٢	شعور، ١٨، ٨٦، ٢٨١، ٢٨٤، ٣١٩، ٣٢٧، ٣٦٣،
روح نفسانی، ٥١٥	٣٧٥، ٢١٥، ٢٢٥، ٥٨٣
زاید بر ذات، ٥٥، ٢٨١، ٢٨٣	شغاف، ١٧١، ٣٩٣، ٥٧٥، ٦٤٣
سبب خارجی، ١٢٥، ٢٩٠	شقافات، ٢١١، ٢٢٥، ٢٢٦، ٣٢٨، ٣٣٣،
سبب داخلی، ٢٩٠	٣٤٢، ٣٧٧، ٢٧٥، ٥٨٢، ٥٩٧، ٦٠٢، ٦٠٤، ٦١٧
سبق ذاتی، ٢٩٠	شکندہ، ٦٤٧
سبکی، ٦٤٦	شہید، ١٦، ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٨٦، ٢٩٦، ٢٥٧
ستارہ، ١٣٤، ١٤٢، ١٤٦، ١٧٢، ٥٣٩	صادر اول، ١٥٥، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٧٤
سحر، ٣٨٢، ٣٨٤، ٣٩٢، ٣٩٦، ٣٩٧، ٢٣٣	صدر افعال، ٢٨٤، ٣٥٩، ٢١٥
سردی، ٩٢، ٩٧، ١٦٣، ١٧٨، ٥٨٨، ٦٤٦	صرف الوجود، ٢٧١
سطح، ١٤٦، ٦٤٤، ٦٤٥، ٦٤٦، ٦٤٧	صفات اضافی، ٢٨٠
سعادت بدنی، ٢٩٢	صفات سلبی، ٢٧٩
سکون، ٩٠، ٩١، ١١٢، ١١٩، ١٢٢، ١٣٦، ١٧١،	صفات کمالیہ، ٢٤٢، ٢٧٩
٣٧٣، ٣٨٥، ٢١٣، ٥٢٠، ٥٢٥، ٥٧٥، ٦٣٨، ٦٤٥	صلاح، ٢٧٩، ٢٩٤، ٥٠٣، ٥٣٧، ٥٤٠
سلبی، ٢٧٩، ٢٥٩، ٢٦٤	صورت معقولہ، ٥٤، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٧٥، ٧٦،
سمیع، ٢٨٦	٧٧، ١٦٤، ١٨٣، ١٨٥، ١٨٦، ٢٠٦، ٢٢٦، ٢٢٧
سنت، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٩٢، ٢٩٣، ٢٩٦، ٢٢٢، ٢٧٠	٢٤٨، ٢٥٠، ٢٥١، ٢٥٢، ٢٦٠

۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۷، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۸، ۲۲۳، ۲۵۲	طلسمات، ۳۸۲، ۳۹۷، ۳۹۹
۲۶۴، ۲۸۶، ۳۰۹، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۸۶، ۳۸۸، ۴۲۷	طینت، ۴۰۵
۴۵۰، ۴۵۱، ۵۱۲، ۵۱۹، ۵۲۲، ۵۳۴، ۶۳۵، ۶۳۶	ظاھر، ۳۲۶، ۳۶۴، ۳۶۷، ۴۲۸، ۴۳۹، ۴۹۶
عقل کل، ۱۴۹، ۱۵۰، ۵۲۱، ۵۲۴، ۶۳۵، ۶۳۶	عارفین به حق، ۲۴۱
عقل کلی، ۵۱۹، ۶۳۵	عالم اکبر، ۳۹۷، ۴۳۶
عقل مجرد، ۸۸، ۸۹، ۱۵۹، ۵۲۵	عالم عامل، ۱۸۷
عقل مستفاد، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۸۸، ۳۰۹، ۶۳۴	عدالت، ۳۳، ۲۰۲، ۲۰۳، ۳۲۳، ۳۷۴، ۴۲۳
عقل مفارق، ۱۴۲، ۱۸۶	۶۰۲، ۶۲۸
عقل نخستین، ۲۹۲	عدم زمانی، ۲۸۹
عقل نظری، ۲۶، ۸۹، ۱۸۴، ۲۰۲، ۲۱۸، ۳۰۸	عرضی، ۶۹، ۹۱، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۵۵۹
۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۶۳۴	۶۴۹
عقل هیولانی، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶	عزائم، ۳۹۲، ۳۹۷
۳۰۸، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۴۵، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۶، ۶۳۴	عزم و نیت، ۵۱۸
۶۳۵	عشق غریزی، ۴۰۷، ۴۰۹، ۴۱۰، ۴۱۱، ۴۱۳
عقلیه محضه، ۷۰	۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶
عقول فعاله، ۲۹۶، ۲۹۷، ۲۹۰	عصمت، ۲۲۳، ۲۳۵
عقول مجرد، ۱۵۶، ۱۵۷، ۳۶۰	عفت، ۱۸۷، ۵۲۷، ۶۱۸
علت صوری، ۲۷۳، ۲۷۸	عسقاب، ۳۶۹، ۴۴۱، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۳۱، ۵۶۳
علت غائی، ۲۷۳، ۲۹۰	۵۷۰، ۵۷۱، ۵۸۵
علت فاعله، ۱۰۰، ۱۰۴، ۱۰۷، ۱۳۰	عقل اصلی، ۲۳۹
علت فاعلی، ۱۰۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۸	عقل بالفعل، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۱۲۴، ۱۸۴
علت قریب، ۱۰۲، ۱۰۳	۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۷، ۲۰۹، ۳۰۸، ۳۵۶، ۳۶۱، ۳۶۶
علت مادی، ۲۷۳، ۲۷۶، ۲۷۷	۶۳۴
علل سافله، ۱۶۴	عقل بالقوه، ۵۵، ۵۶، ۵۷، ۵۹، ۱۸۳، ۱۹۲
علل عالی، ۱۶۴	عقل بالملکه، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷، ۳۰۸، ۴۸۴
علم الحیل، ۳۹۹	۶۳۴
علم الخواص، ۳۹۲	عقل بیض، ۱۶۰
علم غیب، ۳۲۳، ۳۲۵	عقل عملی، ۲۶، ۸۹، ۲۰۲، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۲
عناصر اربعه، ۱۲۶، ۲۹۳، ۳۸۴	۶۳۴، ۳۲۵، ۳۲۳
عنایت، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۶، ۱۶۹	عقل فعال، ۱۳۱، ۱۴۲، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۶۵، ۱۷۵
۲۲۰، ۲۳۷، ۲۸۵، ۳۱۸، ۴۱۳، ۵۶۵، ۶۱۲	۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۶، ۱۸۷، ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷، ۱۹۸

عنصریات، ۱۴۱	قوت ذوق، ۳۰۷، ۳۲۷
غاذیه، ۱۷۶، ۱۸۰، ۲۸۳	قوت سمع، ۳۰۶، ۳۲۶
غنی مطلق، ۲۷۸، ۴۴۴	قوت شمع، ۳۰۶
غواشی جسمانی، ۲۸۰	قوت شوقی، ۳۰۶
فاعل اشیاء، ۲۸۴	قوت شهوت، ۳۰۶، ۳۰۸، ۳۱۶، ۵۹۷
فاعل کل، ۱۵۲، ۱۵۳	قوت عالمه، ۳۰۸
فاعل نفسانی، ۳۸۳	قوت عامله، ۳۰۸
فرشته، ۴۳۷، ۵۲۴، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۴۴، ۵۴۵	قوت عقلی، ۲۰۳، ۳۱۰، ۳۱۶
فصاحت، ۲۴۱، ۳۸۹	قوت غاذیه، ۳۰۵
فصل قریب، ۶۲۷	قوت لمس، ۳۰۷، ۳۲۷
فعلیت، ۱۷، ۵۷، ۷۲، ۱۰۷، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۶۹	قوت متوهمه، ۳۰۸
۲۷۸، ۳۵۷، ۳۶۱، ۳۶۷، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۸۶، ۴۲۷	قوت نورا، ۳۰۵
۶۳۷	قوت وهم، ۳۱۱، ۵۳۴
فلک حقیقت، ۲۴۳، ۵۲۶	قولی، ۱۰۲، ۱۴۸، ۶۳۳
فلک قمر، ۱۴۶، ۱۶۵، ۳۶۵، ۴۹۱	قوه شهویه، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۱۶، ۴۴۰
فیضان علوم، ۲۸۶	قوه طبیعی، ۹۰، ۹۱
قادر، ۱۰۴، ۱۰۵، ۲۸۵، ۳۴۹، ۳۸۹، ۴۰۷، ۴۹۵	قوه عرافه، ۳۷۳
۵۴۵، ۵۶۱، ۵۷۶	قوه عرضیه، ۹۱
قیح، ۱۸۳، ۳۳۶، ۳۶۸، ۴۰۹، ۴۱۸، ۵۰۵، ۵۰۶	قوه عقلیه، ۷۲، ۱۹۳، ۲۱۲، ۳۵۹، ۳۸۵، ۳۹۲
قدم، ۲۵، ۲۷۹، ۶۵۱	قوه عملی، ۱۸۸
قدیم، ۴۷، ۱۸۷، ۲۶۴، ۲۸۹، ۲۹۱، ۳۰۱، ۳۷۵	قوه غریبه، ۹۰، ۹۱
۳۸۱، ۳۸۸، ۵۶۵، ۶۴۰، ۶۵۱	قوه غضبیه، ۳۴۱، ۳۷۳، ۳۷۴، ۴۱۵، ۴۱۶، ۴۴۰
قمر، ۸۶، ۱۴۰، ۱۶۹، ۳۶۳	۴۷۲
قضا و قدر، ۲۲، ۴۷۴	قوه فعاله، ۳۶۴، ۳۷۳
قضاء الهی، ۲۹۷، ۴۷۹	قوه قدسیه، ۲۳۶
قلم، ۲۹۲، ۴۰۳، ۴۵۳، ۴۹۲، ۵۱۸	قوه محرکه عامله، ۱۸۲، ۱۸۳
قمر، ۱۳۵، ۱۴۶، ۱۶۵، ۳۶۵، ۴۹۱	قوه مدبره، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵
قوای نباتی، ۴۱۰، ۴۷۶، ۴۷۷، ۴۷۸	قوه مدبره عالمه، ۱۸۲، ۱۸۳
قوت بصر، ۳۰۶، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۶	قوه مفکره، ۱۷۸
قوت تولید، ۳۰۵	قوه نظری، ۱۸۳، ۱۸۸
قوت حافظه، ۴۴، ۴۲۴، ۵۱۵، ۵۳۳، ۵۳۸	قوه وهم، ۱۷۹، ۶۳۳

کرو محیط، ۱۴۲	مسبب، ۶۱۶
کمال ذات، ۲۷۸، ۲۹۲	متحسن، ۲۷۸، ۲۷۹
کمی، ۴۶، ۵۲، ۱۰۱، ۱۹۲، ۲۱۳، ۳۴۶، ۳۴۷	مستغنی، ۲۸۸، ۳۱۳، ۳۱۵، ۵۷۳، ۵۹۰، ۵۹۱
۶۴۳	۵۹۲
کهنانت، ۳۲۳، ۳۸۶، ۳۹۷	مسمأ، ۲۸۴، ۲۸۷، ۲۸۶، ۲۸۴
کیف، ۲۶، ۲۰۳، ۴۹۶، ۵۴۵، ۶۲۵، ۶۴۶	مشاء، ۲۴، ۱۳۳، ۱۵۵، ۲۳۰، ۶۱۳
کیفیت، ۸۸، ۱۲۸، ۲۱۹، ۲۹۰، ۳۲۶، ۳۳۲، ۳۵۳	مضاف، ۱۰۵، ۵۲۲، ۵۲۵
۳۶۰، ۳۹۷، ۴۷۹، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۹، ۵۴۵، ۶۰۱	مضاف الیه، ۶۳۲
۶۱۰	مضافین، ۲۸۸
کیمیا، ۳۹۹	مظهر، ۲۸۷، ۳۴۸، ۴۲۴
گرما، ۵۵۶، ۵۵۸، ۵۷۰، ۶۴۱، ۶۴۶	معاد جسمانی، ۲۶۱، ۲۶۲
لدنی، ۲۳۶، ۳۸۵، ۳۸۷	معصوم، ۲۳۳، ۲۳۵، ۲۴۳، ۴۴۱، ۵۰۴
لطف، ۲۳۴، ۲۳۵، ۴۱۵، ۵۳۳	معطله، ۱۰۹، ۱۱۲، ۱۱۳
لطیف، ۱۸۱، ۲۸۶، ۴۲۴، ۴۷۵، ۵۱۹، ۵۳۶	معقولات، ۹۳، ۱۶۴، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۶، ۱۸۷
۵۷۵، ۶۰۱، ۶۰۶، ۶۴۶	۱۸۹، ۱۹۰، ۱۹۱، ۱۹۳، ۲۰۲، ۲۰۷، ۲۱۰، ۲۱۲
مابعد الطبیعه، ۲۱	۲۱۳، ۲۱۸، ۲۴۳، ۲۴۵، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۱
مبدأ فیاض، ۲۹۵، ۳۴۸، ۳۷۴	۳۱۲، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۲۴
مبدعات، ۵۳۰	۳۲۶، ۳۴۵، ۳۵۹، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۷۰، ۴۱۶، ۴۱۷
متداخل، ۶۳۰، ۶۴۸	۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۴۲، ۴۹۱، ۵۱۶
متضایقان، ۸۰	۵۲۳، ۵۲۷، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۲، ۵۹۳، ۵۹۴
متکثر، ۱۶۱، ۲۷۹، ۲۸۹، ۳۱۵، ۳۱۷، ۵۲۵	۵۹۵
مجسطی، ۱۳۴، ۲۲۸	مغلول، ۵۱، ۶۴، ۷۰، ۸۰، ۸۵، ۹۲، ۱۳۰، ۱۳۸
محرك قریب، ۱۳۳، ۳۶۲	۱۳۹، ۱۴۸، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۸
محسوس، ۹۸، ۱۴۹، ۱۷۹، ۱۸۳، ۱۹۰، ۱۹۲	۲۹۷، ۴۲۲، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۷۴، ۴۹۱، ۶۵۰
۱۹۳، ۱۹۷، ۲۴۵، ۲۸۷، ۳۰۷، ۳۰۹، ۳۱۳، ۳۴۹	مغلول نخست، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۶۰، ۱۶۱
۴۷۷، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۱، ۵۲۳، ۵۲۵، ۵۲۷	مفارقات خاصه، ۱۳۴
۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۰۰	مقصود بالعرض، ۲۹۷، ۴۷۴
مدرك، ۲۶، ۱۸۹، ۱۹۰، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۴۴، ۳۰۹	مقید، ۲۵۵، ۴۵۹، ۵۰۶
۳۱۵، ۳۱۶، ۳۷۶، ۵۱۶، ۵۲۷، ۶۰۰	مكونات، ۲۳۶
مرکز حکمت، ۲۲۳	ملکوت، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۷۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۵۲
مرید، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴	۴۷۸، ۴۸۴، ۴۸۵، ۵۵۶

ملکوت اعلیٰ، ۲۵۵، ۶۱۶، ۶۲۱	۴۹۲، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵، ۵۵۵، ۵۵۶
ممنوع، ۴۹، ۸۳، ۱۲۶، ۲۱۲، ۲۸۸، ۲۹۰، ۳۳۶	۶۰۱، ۶۱۵، ۶۳۴
۳۲۸، ۳۵۰، ۶۰۵	نفس حیوانی، ۱۷۷، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۰۸
ممنوع الوجود، ۴۹، ۱۰۴، ۲۸۸، ۲۹۶	۳۲۰، ۳۶۴، ۴۱۵، ۴۱۷، ۴۸۵، ۶۰۰
ممکنات، ۷۹، ۲۷۱، ۲۸۲، ۲۹۱، ۴۰۵، ۴۰۶	نفس طبیعی، ۳۰۳
۴۱۶، ۴۰۸	نفس قدسی، ۲۳۶، ۲۴۲، ۲۸۶، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴
ممکن الوجود، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۱، ۶۴، ۷۸، ۸۵	نفس کلی، ۱۴۹، ۱۵۰، ۶۳۵، ۶۳۶
۱۰۴، ۱۵۶، ۲۷۰، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۸۸	نفس کلی، ۲۷۲، ۵۸۰، ۶۳۵، ۶۳۶
۴۹۰، ۵۹۵، ۶۴۹	نفس ملکی، ۳۰۳، ۳۰۴، ۶۳۵
منبع فیض، ۲۹۸	نفس ناطقہ، ۲۳، ۷۳، ۱۸۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۱۹۹
مستنق، ۲۱، ۲۲، ۲۶، ۳۰، ۴۷، ۵۹، ۸۳، ۸۴	۲۰۰، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۵، ۲۰۶، ۲۱۵، ۲۱۸، ۲۶۶
۱۲۴، ۱۴۹، ۱۸۳، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰، ۲۳۱	۳۰۸، ۳۱۳، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۳۹، ۳۴۲، ۳۴۴، ۳۴۵
۲۲۲، ۲۵۸، ۲۶۶، ۲۶۷، ۳۲۷، ۶۲۸	۳۴۶، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۵۶، ۳۵۷
متفعل نفسانی، ۳۸۴	۳۵۹، ۳۶۲، ۳۶۴، ۳۶۶، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۸۵، ۴۱۵
مولدہ، ۴۱۰، ۴۱۲	۴۱۷، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳
مہینان علوی، ۵۱۹	۴۴۵، ۴۴۷، ۴۴۸، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳، ۴۷۶
نباتات، ۴۱۰، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۵	۴۷۷، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۹۰، ۴۹۲، ۵۱۴، ۵۱۵
نبوت عامہ، ۲۳۷	۵۱۶، ۵۱۷، ۵۱۸، ۵۴۶، ۵۶۹، ۵۸۶، ۵۹۳، ۶۰۰
ند، ۶۳	۶۰۱
نطق، ۱۲۷، ۵۱۴، ۵۱۸، ۵۲۲، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵	نفس نباتی، ۱۷۵، ۱۷۷، ۲۸۴، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵
۶۴۲	۳۲۰، ۳۶۳، ۳۶۴، ۶۳۹
نظام خیر، ۹۵، ۱۵۲، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۹، ۱۷۲	نفس انسان، ۱۸۵، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲
۲۸۵	۲۶۲، ۳۶۱، ۶۳۵
نفس انسانی، ۴۵، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۳۶، ۲۶۷	نفس شریرہ، ۲۳۰
۲۸۴، ۳۰۵، ۳۰۸، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۰، ۳۲۱، ۳۲۲	نفس شقیہ، ۲۳۰
۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۴۵، ۳۶۰، ۳۸۶، ۴۴۳، ۴۴۴	نفس فلکی، ۱۵۸، ۲۸۴، ۳۶۲، ۴۹۰
۴۷۸، ۶۰۰، ۶۲۲	نفس فلکیہ، ۲۹۷، ۳۹۷، ۴۱۸، ۴۲۸
نفسانی، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۳۱، ۱۵۸، ۱۶۸، ۱۸۰	نفس قدسیہ، ۲۴۱
۱۹۹، ۲۰۵، ۲۲۰، ۲۳۳، ۳۰۵، ۳۱۹، ۳۳۶، ۳۴۱	نفس کاملہ، ۲۳۰
۳۲۳، ۳۶۳، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۰، ۳۹۲	نفس نباتیہ، ۴۱۰
۳۹۴، ۳۹۵، ۴۰۳، ۴۱۴، ۴۳۶، ۴۴۴، ۴۴۸، ۴۵۱	نقطہ، ۹۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۴۵، ۱۴۶

وجود صرف، ۹۴، ۲۷۱، ۲۷۷، ۳۰۷	۳۱۲، ۳۵۳، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۴۴، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹
وحدت ذاتی، ۲۷۹	۵۹۴، ۵۹۵، ۶۴۳، ۶۴۴
وحدت مطلقه، ۲۸۹	نیرنجات، ۳۸۲، ۳۸۴، ۳۹۲، ۳۹۷، ۳۹۸، ۳۹۹
وحدت وجود، ۲۵۸	۴۳۳
وحی، ۱۷، ۱۶۷، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۵۹، ۳۷۶، ۳۸۲	نیروهای مدرکه باطنی، ۱۷۸
۳۸۴، ۳۸۵، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۸۹، ۴۲۴، ۴۲۳، ۵۲۰	نیروهای مدرکه ظاهری، ۱۷۸
۵۲۱	نیروی جاذبه، ۱۷۶
وصی، ۲۳۸	نیروی دافعه، ۱۷۶
وضع، ۸۴، ۱۱۱، ۱۱۴، ۱۱۷، ۱۸۱، ۲۷۸، ۳۱۳	نیروی ماسکه، ۱۷۶
۳۴۶، ۳۵۳، ۴۴۵، ۵۱۲، ۵۲۳، ۵۴۵، ۵۵۹، ۵۸۷	نیروی هاضمه، ۱۷۶
۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۰، ۶۴۶، ۶۴۸	واجب الوجود، ۲۷، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲
همت، ۱۶، ۲۱، ۳۵، ۲۳۳، ۲۴۵، ۳۳۴، ۳۳۹	۵۳، ۶۰، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۶۶، ۶۸، ۷۰، ۷۸
۳۴۲، ۳۴۳، ۳۶۸، ۳۹۴، ۳۹۷، ۴۹۵، ۵۲۱	۷۹، ۸۱، ۸۴، ۸۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۵۶، ۲۵۸، ۲۷۰
هینت اذعانی، ۲۰۳، ۲۰۴	۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷، ۲۷۸
هینت استیلائی، ۲۰۳، ۲۰۴	۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۸، ۲۸۹، ۲۹۲، ۳۰۹، ۴۳۳
هیولا، ۱۸۵، ۲۹۲، ۲۹۳، ۳۵۳، ۴۰۶، ۴۰۸	۴۴۴، ۴۵۰، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۴، ۴۷۳، ۴۹۰، ۵۲۰
۴۰۹، ۴۱۰	۵۲۱، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۹۵
هیولی، ۶۱۲، ۶۳۱، ۶۳۷، ۶۳۸، ۶۳۹، ۶۴۰	واجب الوجود بالذات، ۶۰، ۶۱، ۲۷۹، ۲۷۴
۶۴۱	واجب الوجود به غیر، ۴۸
	واجب الهویه، ۲۷۰

لغات مشکله

تجفیف: خشک شدن	آحلام: جمع حلم؛ رؤیاها، خواب‌ها
تشافع: جفت بودن	اخس: پست‌تر
تشنیع: بدگویی	آخس: کم ارزش
تقبیل: بوسیدن	ادنی: فرومایه‌تر
ثخن: ستبری، ضخامت	استغراب: غریب و دور دانستن
ثوب: لباس	اسعاف: برآوردن
جریره: توانایی، عرضه، شهادت	الغباوة: کودنی
جلید: یخ	الغوايه: گمراهی
جیغه: مردار	املس: صاف، نرم و هموار
حاجب: ابرو	انباز: شریک
حاجب: مانع، حجاب	انثلام: شکاف
حلیه: زیور	اندهاش: دهشت
خرق: پاره کردن، دریدن	انغمار: غوطه‌ور شدن
دماغ: مغز	انقب: بینی
ذوابه: مولای بالای پیشانی، طره	أهبت: ساز و برگ، تجهیزات
رَبَقه: ریمان	آینی: مکانی، منسوب به مکان
رَبَقه: ریمان	بَطء: کندی
ردی: هلاک کننده	بنان: انگشت
رُعاف: خون دماغ	بهر: قسمت، نصیب
زفان: زبان	بیاض: سفیدی
زمر: نی نواختن	تتالی: پشت سرهم آمدن

مخاژر: رخت شو	ساذجه: ساده و بی آرایش
لون: رنگ	سایس: مدبر، کاردان
مأذن: مأذنه‌ها	شیریره: بسیار شرور و بد
مأل: مکان بازگشت	طویت: اندیشه، نیت
مآة: صدها	عترافه: بی شرم، بی حیا
متاعب: سختی‌ها	عشرات: بیست‌ها
متوغل: فرورفته	عصور سالقه: عصرهای گذشته
مبسعی: کوشش‌ها	عقله: گردن‌بند
مستدیر: دایره‌ای	عنق منکسر: گردن شکسته
مطیه: مرکب	عتین: ناتوان در امور جنسی
معانقه: درآغوش کشیدن	غازی: مجاهد
مُقَرَّس: دندان‌دار	عیمی: کودن، سبک‌مغز
منشأ: جای به وجود آمدن	غواشی: پوششها
مولد: مکان و زمان ولادت	فترت: سستی و ضعف
مولم: دردآور	فخ: دام، تله
ناصیه: پیشانی	قصار: کازر، رخت‌شو
نَد: شبیه، نظیر	قطاع الطريق: رهنان
ورید: سیاه‌رگ	کاواک: میان‌تهی، توخالی
یپوست: خشکی، سفتی	کثافت لویه: انبوهی ریش
	کمیت: مهارت، توانایی
	کیهتر: کوچک‌تر

کتابنامه

۱. ابن ابی الحديد، شرح نهج البلاغه، دار احیاء الکتب العربیه، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، ۱۳۸۷ هـ. ق، چاپ سوم.
۲. ابن ابی جمهور احسانی، عوالی اللئالی، قم، سیدالشهداء، ۱۴۰۵ هـ. ق، چاپ اول.
۳. ابن سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، با ویرایش و دیباچه: محمدتقی دانش‌پژوه، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۹. چاپ دوم.
۴. ابوالحسن علاءالدین علی الممتی الشهیر بالمتقی الهندی، کنز العمال فی سنن الاقوال و الانعمال، تحقیق: حسن عبدالمنان، عمان، بیت الافکار الدولیه.
۵. ابوعلی سینا، معراج‌نامه، مقدمه، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵.
۶. ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، تحقیق و نگارش: علی کرمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰.
۷. ابونصر فارابی، فصول متزعه، تحقیق و تعلیق: فوزی متری نجار، بیروت، دارالمشرق، چاپ اول، ۱۴۰۵ هـ. ق.
۸. ابونعیم اصفهانی، حلیۃ الاولیاء و طبقات الاصفیاء، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ هـ. ق، چاپ اول.
۹. ابی عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الجاحظ، البیان و التبيين، قم، منشورات الارومیه، ۱۴۰۹ هـ. ق.
۱۰. ابی علی حسین بن عبدالله بن سینا، الاشارات و التنبیها، مع الشرح للمحقق نصیرالدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی و علامه قطب‌الدین محمد بن محمد بن ابی جعفر الرازی، قم، النشر البلاغه، ۱۳۷۵، الاولى.
۱۱. ابی نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابی، فصوص الحکمه، شرح: السید اسماعیل الحسینی الشنب غزانی، مع حواشی: المیر محمدباقر الداماد، تحقیق: علی ارجی، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۱، چاپ اول.
۱۲. افلاطون، جمهور، ترجمه: فؤاد روحانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳، چاپ نهم.
۱۳. الشہید الثانی، مئیه المرید فی آداب العفید و المستفید، تحقیق: رضا المختاری، قم، بوستان کتاب،

۱۳۸۵، الطبعة الخامسة.

۱۴. الشيخ الرئيس ابن سينا، **الالهيات من كتاب الشفاء**، تحقيق: آية الله حسن زاده الاملى، قم، دفتر تبليغات اسلامى، ۱۳۷۶، الطبعة الاولى.

۱۵. المحقق الداماد، **الرواشح المساويه**، قم، مكتبة آية الله العظمى مرعشى نجفى، ۱۴۰۵ هـ. ق.

۱۶. امام خمينى رحمته الله، **مصباح الهداية الى الخلافة والولاية**، مقدمه: استاد سيد جلال الدين آشتياني، تهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى، ۱۳۷۲، چاپ اول.

۱۷. امام فخرالدين محمد بن عمر الرازى، **المباحث المشرقية فى علم الالهيات و الطبيعيات**، تحقيق و تعليق: محمد المعتصم بالله البغدادي، قم، انتشارات ذوى القربى، ۱۴۲۸ هـ. ق، چاپ اول.

۱۸. امام محمد غزالي، **تهافت الفلاسفه**، ترجمه: دکتر على اصغر حلبى، تهران، جامى، ۱۳۸۲، چاپ اول.

۱۹. براين مگى، **سرگذشت فلسفه**، ترجمه: حسن كامشاد، تهران، نشر نى، ۱۳۸۷، چاپ دوم.

۲۰. «تراند راسل»، **تاريخ فلسفه غرب**، ترجمه: نجف دريابندري، تهران، كتاب پرواز، ۱۳۶۵، چاپ پنجم.

۲۱. بهاءالدين عاملى (شيخ بهايى)، **مفتاح الفلاح**، بيروت، دارالاضواء، ۱۴۰۵ هـ. ق، چاپ اول.

۲۲. تاج الدين حسين خوارزمى، **شرح فصوص الحکم**، تحقيق: آية الله حسن زاده آملی، قم، دفتر تبليغات حوزه علميه، ۱۳۷۹، چاپ دوم.

۲۳. ثقة الاسلام كلينى، **اصول كافى**، ترجمه و شرح: آية الله محمدباقر كمره‌اى، تهران، سازمان اوقاف و امور خيريه، انتشارات اسوه، ۱۳۸۵، چاپ هفتم.

۲۴. ثقة الاسلام كلينى، **الكافى**، تحقيق: على اكبر غفارى، تهران، دار الكتب الاسلاميه.

۲۵. ثقة الاسلام كلينى، **الكافى**، تهران، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۶۵، چاپ چهارم.

۲۶. جبران خليل جبران، **صدای سخن عشق**، ترجمه و بهره‌گيرى آزاد: فرامرز جواهرى‌نيا، تهران، بديهه، ۱۳۸۱، چاپ اول.

۲۷. حسن بن على بن شعبه حرانى، **تحف العقول**، تصحيح: على اكبر غفارى، قم، مؤسسه النشر الاسلامى، ۱۳۶۳، چاپ دوم.

۲۸. حسين بن فضل بن حسن طبرسى، **مشكاة الانوار فى غرر الاخبار**، مترجمان: مهدى هوشمند - عبدالله محمدى، قم، دارالنفيل، ۱۳۷۹، چاپ اول.

۲۹. حكيم نظامى گنجه‌اى، **كليات خمسه**، تهران، اميركبير، ۱۳۷۷، چاپ هفتم.

۳۰. حمزه فنارى، **ترجمه مصباح الانس يا پيوند استدلال و شهود در كشف اسرار وجود**، صدرالدين قونوى، مقدمه و ترجمه: محمد خواجهوى، تهران، مولى، ۱۳۸۴، چاپ دوم.

۳۱. خواجه نصيرالدين طوسى، **اساس الاقتباس**، به تصحيح: مدرس رضوى، انتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۷۶، چاپ پنجم.

۳۲. خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید الاعتقاد، حقه: محمد جواد الحسینی الجلالی، مکتبه الاعلام اسلامی، ۱۴۰۷ هـ. ق.

۳۳. دائرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران، امیرکبیر، ۱۳۸۳، چاپ چهارم.

۳۴. دایرة المعارف تشیع، زیر نظر: احمد صدر حاج سید جوادی، بهاء الدین خرمشاهی، کامران فانی، تهران، نشر شهید سعید مجبی، ۱۳۸۶، چاپ اول.

۳۵. دکتر جمیل صلیبا، فرهنگ فلسفی، ترجمه: منوچهر صانعی دره بیدی، تهران: حکمت، ۱۳۸۵، چاپ سوم.

۳۶. دکتر حسن انوری، فرهنگ فشرده سخنان، تهران، سخن، ۱۳۸۲.

۳۷. دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۹.

۳۸. دکتر محسن جهانگیری، محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳، چاپ پنجم.

۳۹. دکتر محمد خوانساری، فرهنگ اصطلاحات منطقی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۶، چاپ دوم.

۴۰. دیوان اشعار حکیم ناصر خسرو قبادیانی، تصحیح: مجتبی مینوی - مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۴، چاپ ششم.

۴۱. دیوان امام علی علیه السلام، تألیف: قطب الدین بیهقی نیشابوری کبذری، تصحیح و تلخیص: دکتر ابوالقاسم امامی، ۱۳۷۵، چاپ دوم.

۴۲. دیوان پروین اعتصامی، مؤلف: احمد دانشگر، تهران، حافظ نوین، چاپ اول.

۴۳. دیوان حافظ، بر اساس نسخه تصحیح شده: غنی - قزوینی، تهران، ققنوس، ۱۳۷۷، چاپ اول.

۴۴. دیوان حکیم سنایی غزنوی، به سعی و اهتمام مدرس رضوی، تهران، سنایی، ۱۳۸۰، چاپ پنجم.

۴۵. ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، مجید، ۱۳۸۴، چاپ اول.

۴۶. ذبیح الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران، مجید، ۱۳۸۴، چاپ اول.

۴۷. سعدالدین وراوینی، مرزبان نامه، به کوشش: دکتر خلیل رهبر، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۸۰، چاپ هفتم.

۴۸. سنائی غزنوی، حدیقه الحقیقه و شریعة الطریقه، تصحیح: محمد روشن، تهران، نگاه، ۱۳۷۷، چاپ اول.

۴۹. سید احمد بهشتی شیرازی، رباعی نامه، تهران، روزنه، ۱۳۷۲، چاپ اول.
۵۰. سید احمد بهشتی شیرازی، هزار قطعه، تهران، روزنه، ۱۳۷۴، چاپ اول.
۵۱. سید حسن صدر، نهاية الدرایه، تهران، نشر المشعر (بی تا).
۵۲. سید حسین نصر، سه حکیم مسلمان، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۵، چاپ هفتم.
۵۳. سید حسین نصر، علم و تمدن در اسلام، ترجمه: احمد آرام، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۵۴. سید حسین نصر، نظر متفکران اسلام درباره طبیعت، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۷، چاپ چهارم.
۵۵. سید حسین نصر و دکتر الیور لیمن، تاریخ فلسفه اسلامی، تهران، حکمت، ۱۳۸۶، چاپ اول.
۵۶. سید حیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ترجمه: سید یوسف ابراهیمیان آملی، تهران، رسانش، ۱۳۸۱، چاپ اول.
۵۷. سید شرف الدین حسینی استرآبادی، قم، انتشارات جامعه مدرّسین، ۱۰۹ هـ. ق، چاپ اول.
۵۸. سید مصطفی آزمایش، با فردوسی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۰، چاپ اول.
۵۹. سید مصطفی دشتی، معارف و معاریف، تهران، مؤسسه فرهنگی آرایه، ۱۳۸۵، چاپ اول.
۶۰. سید نعمت الله جزایری، نور الیبراهین، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۶۱. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم محی الدین عربی، تألیف: سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، ۱۳۸۰، چاپ پنجم.
۶۲. شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری، نزهة الارواح و روضة الافراح، ترجمه: مقصود علی تبریزی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ دوم.
۶۳. شمس الدین محمد لاهیجی، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تصحیح و تعلیق: محمدرضا برزگر خالقی و عصمت کرباسی، تهران، زوار، ۱۳۷۸، چاپ سوم.
۶۴. شهید مطهری، خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا، ۱۳۵۷، چاپ هشتم.
۶۵. شهید مطهری، کلیات علوم اسلامی (منطق - فلسفه)، تهران، صدرا، ۱۳۸۱، چاپ سی و یکم.
۶۶. شیخ اکبر محی الدین ابن عربی، فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۶۷. شیخ رئیس ابی علی الحسین بن عبدالله بن سینا، المبدأ و المعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، زیر نظر مهدی محقق، انتشارات مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل، شعبه تهران، ۱۳۶۳، چاپ اول.

۶۸. شیخ حر عاملی، الجواهر السنیة، قم، مکتبة المفید، ۱۴۰۸ هـ. ق.
۶۹. شیخ حر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۳۷۸ هـ. ق.
۷۰. شیخ صدوق، الامالی، قم، مؤسسة البعث، ۱۴۱۷ هـ. ق.
۷۱. شیخ محمود شبستری، گلشن راز، تهران، صفی علیشاه، ۱۳۷۷، چاپ اول.
۷۲. شیخ محمود شبستری، مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد مرحد، تهران، طهوری، ۱۳۷۱، چاپ دوم.
۷۳. صائِن الدین علی بن محمد بن محمد التُّرک، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ترجمه و شرح: محمد حسین نائینی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
۷۴. صحیفه سجادیه، تحقیق: سید محمدباقر مرحد ابطحی، قم، مؤسسه امام مهدی، ۱۴۱۱ هـ. ق، چاپ اول.
۷۵. صدرالدین محمد شیرازی (ملاصدرا)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، چاپ اول.
۷۶. صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، شرح اصول کائناتی، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۳، چاپ دوم.
۷۷. صدرالدین محمد شیرازی. الشواهد الربوبیة، با حواشی حاج ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: استاد سید جلال الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲، چاپ سوم.
۷۸. صدرالمُتألِّهین، المبدأ و المعاد، تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه، مرکز انتشارات، ۱۳۸۰، چاپ سوم.
۷۹. صدرالمُتألِّهین شیرازی (ملاصدرا)، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۸۰. صدیق صفی زاده: تاریخ فلسفه ایران، تهران، اندیشه خلاق، ۱۳۸۶، چاپ اول.
۸۱. عبدالواحد بن محمد تمیمی آمدی، غررالحکم و دررالکلم، شرح: محقق باقر جمال الدین محمد خوانساری، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳، چاپ پنجم.
۸۲. عبد علی ابن جمعة العروسی الحوزوی، تفسیر نورالثقلین، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، دارالکتب العلمیه.
۸۳. عرفان، اسلام، ایران، به اهتمام شهرام پازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۵، چاپ اول.
۸۴. علامه حسن زاده آملی، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، قم، قیام، ۱۳۸۱، چاپ چهارم.
۸۵. علامه سید محمدحسین طباطبائی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مقدمه و پاوری: شهید مطهری، تهران، صدرا، ۱۳۸۵، چاپ دهم.

- ۸۶ علامه سید محمدحسین طباطبائی، شیعه، توضیحات: علی احمدی - سید هادی خسروشاهی، قم، انتشارات هجرت، بی تا.
- ۸۷ علامه سید محمدحسین طباطبائی، مجموعه مقالات، به کوشش و مقدمه: سید هادی خسروشاهی، تهران، دفتر نشر و فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱، چاپ اول.
- ۸۸ علامه طباطبائی، تفسیر المیزان، ترجمه گروه مترجمان، تهران، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبائی، ۱۳۶۶، چاپ سوم.
- ۸۹ علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفه ایرانی از آغاز تا امروز، زوار، ۱۳۸۵، چاپ دوم.
- ۹۰ علی اصغر حلبی، تاریخ فلسفه ایران، تهران، زوار، ۱۳۸۱.
- ۹۱ علی اکبر دهخدا، امثال و حکم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۹، چاپ یازدهم.
- ۹۲ غلامحسین ابراهیم دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶، چاپ دوم.
- ۹۳ غلامحسین دینانی، دفتر عقل و آیت عشق، تهران، طرح نو، ۱۳۸۲، چاپ دوم.
- ۹۴ غیاث الدین منصور حسینی دشنکی، مصنفات، به کوشش: عبدالله نورانی، دانشگاه تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۵، چاپ اول.
- ۹۵ فردوسی، شاهنامه، بر اساس چاپ مسکو، به کوشش: سعید حمیدیان، تهران، قطره، ۱۳۷۹، چاپ پنجم.
- ۹۶ فضل بن حسن طبرسی، تفسیر مجمع البیان، ترجمه آیات، تحقیق و نگارش: علی کرمی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۸۰.
- ۹۷ کتاب مقدس (عهد عتیق و عهد جدید)، طبع: دار السلطنه لندن، ۱۹۳۲.
- ۹۸ کلیات سعدی، تصحیح: محمدعلی فروغی، تهران، ناھید، ۱۳۷۵، چاپ اول.
- ۹۹ کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، دوستان، ۱۳۸۰.
- ۱۰۰ مجموعه مصنفات شیخ اشراق (شهاب الدین یحیی سهروردی)، تصحیح و تحشیه: سید حسین نصر، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۸۰، چاپ سوم.
- ۱۰۱ مجموعه مقالات هانری کربن، جمع آوری و تدوین: محمدامین شاهجویی، زیر نظر: شهرام بازوکی، تهران، حقیقت، ۱۳۸۴، چاپ اول.
- ۱۰۲ محمد اسفندیاری، کتاب پژوهی، قم، صحیفه خرد، ۱۳۸۵، چاپ اول.
- ۱۰۳ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
- ۱۰۴ محمد بن الحسن الشیبانی، السیر الکبیر، مصر، مطبعة المصر، ۱۹۶۰ م.

۱۰۵. محمد بن شهر آشوب، مناقب، قم، علامه، ۱۳۷۹.
۱۰۶. محمد بن علی بن بابویه (مشهور به شیخ صدوق)، التوحید، برگردان: محمد علی سلطانی، تهران، ارمغان طوبی، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۱۰۷. محمد بن علی بن بابویه (مشهور به شیخ صدوق)، امالی، ترجمه: کریم فیضی، قم، وحدت بخش، ۱۳۸۳، چاپ اول.
۱۰۸. محمد بن محمد الحسینی (میرداماد)، القیاسات، به اهتمام: دکتر مهدی محقق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۴، چاپ دوم.
۱۰۹. محمد بن محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه: مؤیدالدین محمد خوارزمی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴، چاپ اول.
۱۱۰. محمد حسن قدردان قراملکی، کلام فلسفی، قم، وثوق، ۱۳۸۳، چاپ اول.
۱۱۱. محمد حسین فاضل تونی، رسائل عرفانی و فلسفی، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۶.
۱۱۲. محمدرضا حکیمی، عقل سرخ، قم، دلیل ما، ۱۳۸۳، چاپ اول.
۱۱۳. محمد صالح مازندرانی، شرح اصول کافی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ هـ. ق، چاپ اول.
۱۱۴. محمد علی فروغی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح و تحشیه: امیر جلال الدین اعلم، تهران، نشر البرز، ۱۳۷۹، چاپ سوم.
۱۱۵. ملا عبدالله زنوزی، لمعات الهیات، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، چاپ دوم.
۱۱۶. ملا محسن فیض کاشانی، تفسیر الصافی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۷، چاپ اول.
۱۱۷. مولانا جلال الدین بلخی، کلیات شمس تبریزی، تصحیح: بدیع الزمان فروزانفر، تهران، دوستان، ۱۳۸۴، چاپ سوم.
۱۱۸. مولانا جلال الدین محمد بلخی، مثنوی معنوی، مطابق نسخه تصحیح نیکلسون، به کوشش مهدی آخریزدی، تهران، پژوهش، ۱۳۷۸، چاپ پنجم.
۱۱۹. مولی محسن الکاشانی، المعجزة البيضاء فی تهذیب الاحیاء، تصحیح و تعلیق: علی اکبر الغفاری، قم، دفتر انتشارات اسلامی، الطبعة الثانية.
۱۲۰. میرزا حسین نوری، مستدرک الوسائل، قم، مؤسسة آل البيت، ۱۴۰۸ هـ. ق.
۱۲۱. نورالدین عبدالرحمان جامی، مثنوی هفت اورنگ، تحقیق و تصحیح: جابلقا داد علیشاه، اصغر جانقدا، ظاهر احراری و حسین احمد تربیت، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۸، چاپ اول.
۱۲۲. هانری کربن، تاریخ فلسفه اسلامی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، کویر، ۱۳۷۳، چاپ اول.

A Translation of Seventeen Essays from
The
COLLECTED ESSAYS

Ibn-i Sîna
(Avicenna)



قم / خیابان ارم / پاسار قدس / پلاک ۸۶
فقط پیام کوتاه: ۰۹۳۷۳۹۷۱۹۵۴
تلفن: ۰۲۵۱ - ۷۷۴۴۶۵۰
نمابر: ۰۲۵۱ - ۷۷۴۹۶۲۸

www.Eshraqco.com
E-mail: info@eshraqco.com