

رسائل ابن سینا

شیخ الرئيس ابو علی سینا



ترجمہ سیما الدین قادی

فهرست مطالب

زندگینامه و شرح حال ابن سینا ۱

رساله عرشیه ۴۷

اقسام نفوس ۷۷

تحفه ۱۰۷

رساله فیض الهی ۱۵۷

رساله عشق ۱۷۸

اسرار الصلاة ۲۰۸

تفسیر سوره توحید ۲۳۲

تفسیر سوره فلق ۲۴۶

تفسیر سوره ناس ۲۵۸

در سبب استجابته دعا و تاثیر و کیفیت زیارت ۲۶۴

تحریض و ترغیب بر دعا ۲۷۰

در سرّ قدر ۲۷۶

اضحویه ۲۸۶

الشفاء من خوف الموت و معالجه الاغتمام به ۳۴۴



عرشہ



مقدمہ و ترجمہ
ضیاء الدین دہلی

مقدمه

بر ارباب سیر و تواریخ، مستور و پوشیده نیست که: شیخ‌الرئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن حسن بن علی بن سینا ملقب به شرف‌الملک رحمته الله یکی از بزرگان فلاسفه فخرام و اطباء عظام اسلام و از جمله مفاخر بزرگ ایران به شمار می‌رود 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 بهره‌مند نگردیده؛ پس من اگر بخواهم از این مقوله سخن رانم به جز تضييع اوقات خود و خواننده چیز دیگری حاصل نمی‌گردد. 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 مسأله‌ای است بسیار مشکل و راهی است بی‌نهایت صعب و دشوار زیرا کسی می‌تواند معرف مقام شامخ علمی او شود که رتبه فضلش، برتر باشد و یا لااقل هم پایه او تا مصداق شعر سعدی که می‌گوید:

سعدی! دو چیز رونق شعر ترا شکست تصدیق بی‌وقف و سکوت و قوف‌دار واقع نگردد. ولکن به مفاد «ما لا یدْرک کُلُّه لا یُترک کُلُّه» [آنچه همه آن درک نمی‌شود همه آن ترک نمی‌شود] عمل نموده تا آن اندازه که در قوه فهم و استعداد نگارنده است می‌نویسم و چهار مطلب را در این مقدمه به اثبات می‌رسانم:

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 تنزیه 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 با 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 نهاده، 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 نائلی^(۱) که سمت استادی او را داشته در همان مرحله اولی، کمیت بیانش در میدان فهم تلمیذ

[۱] ابو عبدالله ابراهیم بن حسین النائلی، از مشاهیر رجال قرن چهارم، شاگرد ابوالفرج بن الطیب و استاذ 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 علو مقام او شمرده و کتاب دیگری نیز در علم اکبر به وی منسوب داشته است. نائلی کتابی در کمیت عمر طبیعی نیز نوشت. (دکتر ذبیح‌الله صفا، تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی، تهران: مجید، چاپ اول، ۱۳۸۴، 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 على الكثرة المختلفة الحقائق في 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 ابوبکر برفی نوشته که در علوم فقه و تفسیر افضل آن زمان بوده و در زهد و تقوا، مشاراً الیه به بنان. و همچنین کتاب البر و الاثم 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 ترفت و خط نوشت به غمزه مساله آموز صد مدرس شد^(۲)

[۱] در کتاب نجات قریب به مضمون مذکور، در متن، چنین آمده است: «الجنس هو المقول على اکثرية الحقائق في جواب ما هو» (ابن سینا، النجاة، ص ۱۴)

[۲] دیوان حافظ، تصحیح: غنی - قزوینی، ص ۱۷۸، غزل ش ۱۶۷.

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 ناطلی پاره ای از مطالب منطق شنیده و چند ورقه 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 اقصای 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 برده 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 آلاه می کرد. پس بیرون 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 او است: افلاطون را دوست دارم، اما به حقیقت، بیش از افلاطون علاقه دارم. (محمدعلی فروغی، سیر حکمت در اروپا، صص ۳۰ - ۳۱)

حاصل آن که: اگر دقت کامل شود تصدیق به مطالب فوق آسان گردد. کلام شیخ ابو جعفر 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 ابو جعفر 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 طیب و ادیب مسلمان اسپانیایی است که در وادی ف آش، 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 یقطان» 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 نقادها و خرده گیرهای اوست. از آثار فلسفی وی تهافت الفلاسفه می‌باشد. (سید حمید 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، یحیی 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 والاتر 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 اخلاقش 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 الدوايه (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 مصنّفات 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 مصنّفات او را جمع آوری 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 همدانی، 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 عینیّه به خوبی فهمیده می‌شود. اکنون که تا یک درجه مقامات علمی شیخ معلوم شد می‌رویم بر سر مطلب دوم.

مطلب دوم

در اثبات تشییع 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، بخیل و لئیم 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

مرحوم خواجه در مبحث امامت تجرید می فرماید: «الامام لطفٌ فَيَجِبُ نَصْبُهُ عَلَى اللَّهِ تَحْصِيلاً لِلْغَرَضِ» بعد در جواب مخالفین می فرماید: «إِذَا الْمَافَسُذُ مَعْلُومَةُ الْإِسْتِفَاءِ وَانْحِصَاراً لِللُّطْفِ فِيهِ مَعْلُومٌ لِلْعَقْلَاءِ وَوَجُودُهُ لُطْفٌ وَتَصَرُّفُهُ لُطْفٌ آخَرٌ وَعَدْمُهُ مَثَلٌ وَامْتِنَاعُ التَّبَسُّلِ يُوْجِبُ عِصْمَتَهُ وَلَا تَهْ حَافِظٌ لِلشَّرْعِ وَلِوُجُوبِ الْإِنْكَارِ عَلَيْهِ لَوْ أَقْدَمَ عَلَى الْمَعْصِيَةِ فَيُضَادُّ أَمْرَ الطَّاعَةِ وَيَفُوتُ الْغَرَضُ مِنْ نَصْبِهِ وَلِإِنْحِطَاطِ دَرَجَتِهِ عَنْ أَقْلِّ 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 تهرانی، کشاف اصطلاحات الفنون، ج ۳، ص ۱۰۴۷ به نقل از: محمدحسن قدان قزاملکی، 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 می‌فرماید: امام باید معصوم و خالی از گناه باشد. برای اثبات این مدعا چهار دلیل اقامه نموده:

دلیل اولش آن است که می‌گوید: چیزی که اقتضا می‌کند 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 می‌کنیم؛ اگر معصوم است که مطلوب حاصل است و اگر نباشد باز محتاج به امام دیگری می‌شود این مطلب کشیده می‌شود به تسلسل و چون تسلسل باطل است پس عصمت امام واجب است^(۱).

دلیل دوم: می‌گوید امام، حافظ و نگهبان شریعت است اگر جایز الخطاء باشد دیگر نمی‌توان 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 آورده‌اید، خدا را اطاعت کنید و پیامبر و اولیای امر خود را (نیز) اطاعت کنید] ﴿نساء: ۵۹﴾.

[۱] همان: ص ۲۲۲.

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:

[دلائل اثبات تشیع شیخ الرئيس]

دلیل اول: شیخ الرئيس در اواخر فصل ششم از فن ششم در مقاله پنجم از کتاب طبعیات شفاء در بیان اثبات قوه قدسیه و خواص نفس انسانی می فرماید: «اعلم أنَّ التَّعَلُّمَ سِوَاءَ 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) خوانجه نصیر الدین طوسی، تجرید الاعتقاد، تحقیق: محمد جواد 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 صدق 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 درین نغمه فرموده 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 کوزه 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 کتابه الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، ص ۶۵

[۲] همان، ص ۴۸۸؛ همچنین: ابوعلی سینا، الفجاء انتشارات دانشگاه تهران، ص ۷۰۹.

دلیل چهارم: باز در فصل سوم از همین مقاله می‌فرماید: «وجود 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 را 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 مطلقند 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 آیت الله حسن زاده آملی، ص ۴۹۱؛ و نیز: ابوعلی سینا، النجاة، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۷۱۲.

[۲] ابوعلی سینا، الالهیات من کتاب الشفاء، تحقیق آیت الله حسن زاده آملی، ص ۴۹۶.

سنن حقه‌ای را که مخل به امور دین و دنیا باشد. از قبیل برقرار کردن رئس 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؛ 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 مماثلات 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 آیت الله حسن زاده آملی، ص ۵۰۲)

[۳ و ۴] همان]

باجماع من أهل السَّابِقَة؛ [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: «يَجِبُ أَنْ يُقْرَضَ السَّانُ طَاعَتَ مَنْ يَخْلُفُهُ» [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: «والاستخلافُ بالنَّصِّ أَصَوْبٌ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يُؤَدِّي إِلَى التَّشَعُّبِ وَالتَّشَاغِبِ»^(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 «أَصَوْبٌ» که افعال تفضیل است

[۱] انعام: ۷۶-۷۹

[۲] در نسخه چاپی: «التَّشَعُّبِ وَالتَّشَاغِبِ». (ابوحنی 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، خطأ 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 بِأَبْ خَيْبِرِ بَقْوَةٍ جَسَدَانِيَّةٍ وَلَكِنْ قَلَعْتُهُ بِقَوَّةٍ رَبَّانِيَّةٍ» [به خدا سوگند، در خبیر 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، و به تدبیر و سیاست و کفایت، موصوف بود، و در نویسندگی و شاعری و دلاوری 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 مؤید الدولة دیلمی. از آثارش رسالة الكشف است در آنته اد اشعار متنبی، و کتاب المعبط در لغت. در فصاحت و بلاغت، آثار او امتیازی دارد. (همان، ج ۲، بخش اول، ص ۱۵۴۷)

(۳) ۱. محمد باقر مجلسی، بحار الأنوار، بیروت مؤسسه الوفاء، ۱۴۰۴ 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 اعقل 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،

ابو 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 خيبر 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	کسندگی بی خویشتن در خمیر
خود چه خمیر که چنبر گردون	پیش آن دست و پنجه بسود 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)، وانقاذ البشر من الجبر والقدر. (دکتر صدیق صفی زاده، تاریخ فلسفه ایران، تهران: اندیشه خلاق، ۱۳۸۶، چاپ اول، ص ۱۰۶)

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 يَشْغَلُهُ 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 احتجاج 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 احتجاج لازم می‌آید. و مفروض آن است که محجوب از حق نیست؛ پس معصوم است.

دلیل دهم: در مقدمه رساله معراجیه 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 التنبیها، 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
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 تا 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: «لَوْ كُشِفَ الْغِطَاءُ مَا أَرَدْتُ يَقِينًا؛ [اگر پرده‌ها
کنار برود، چیزی بر یقین من افزوده نمی شود]»^(۳). هیچ دوست، آدمی را زیادت از

(۱) این جمله را درست دقت کنید و در این تأمل نمایند که چگونه تشبیه عجیبی و سخن غریبی فرموده. والله اگر
کسی یک مجلد در اوصاف آن حضرت بنویسد باز با این جمله نمی تواند برابری نماید. هزاران لطافت و جلالت 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 جهول، 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: دارالفتاوی، ۱۳۷۹، چاپ اول، ص ۵۳۰، همچنین: محمد غزالی، احیاء علوم الدین، ترجمه: م.
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:

کسفت، یسئیر علی را کای علی	شیر حنفی به نوانسی بر دلی
انسدر آدر سنایه آن عاقلی	کش نلداند برد از ره ناکلی
هر کسی در طاعتی بگریختند	خوبیشتن را مخلصی انگریختند
تسو برو در سایه عاقل گریز	تا رهی زان دشمن پنهان ستیز
از همه طاعات ایستد 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: بِالذَّجَانِ وَالزَّلْفَى عِنْدَ النَّاسِ فِي الدُّنْيَا وَعِنْدَ اللَّهِ فِي
الْآخِرَةِ یعنی: به درجه‌ها و رتبه‌ها، 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 باقر، 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 سلسبیل، 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 الْعَقْلِ» [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). انتهى.

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 تلبیس 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 المشهر بالمتقی الهندی، کنز العمال فی سنن الاقوال والاعمال، تحقیق: حسان عبدالمنان، 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 ۹۴ 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 کرکناج 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 عبید و بنده می باشند مثال زنج

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 انگيخته‌اند
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 و انف 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، الهیات 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 نمود و یا دوستان نادان از خود اختراع کرده اند،^(۱) مگر 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»^(۲). 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^(۳) 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 انظار 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 سکنی 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 ۴۵، ۴۶ (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 بکه 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 نشستند. 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، منافق و مناقض با دیگری است.

هر کس بخواهد تناقضات آنها را بداند رجوع نماید به کتاب ملل و نحل این ائمه العزم تا صدق سخن ما بر او روشن گردد. مذهب اسلام هم از دست برد قطاع الطریقه‌های 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 امیر علیه السلام بود؛ مثل آنکه به سمره بن جندب گفت: صد هزار درهم به تو می‌دهم که بگویی این آیه شریفه: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا: [واز میان مردم، کسی است که در زندگی این دنیا سخنش تو را به تعجب و می‌دارد] ^(۱) - تا آخر آیه که می‌فرماید - وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ؛ [و خداوند، تباهاکاری را دوست ندارد] ^(۲) در حق علی نازل شده؛ و این آیه که می‌فرماید: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ؛ [واز 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 دامنه قیامت ثابت و برقرار بماند.

[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 تهمت یهودیان بفریب 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 نرسند 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 هم‌رهان داشت
یوسف که ز ماه عقد می‌بست	از عقد برادران نمی‌رست
عیسی که دَمش نداشت دودی	می‌برد جفای هر جهودی
اسعد که سر آمد عرب بود	هم خسته خیار بولهب بود
دیری است که تا جهان چنین است	بی نیش مگس کم انگین است

حکیم نظامی گنجه‌ای، کلیات خمس، صص ۲۵۲ 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 فدحی 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 شده.

این جعّال 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 منافق 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 مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ؛ [همانا شراب و قمار و بتها و تیرهای قرعه پلیدند] او [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 نَوْزٌ يَقْذِفُهُ اللَّهُ فِي قَلْبِ 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 باز یچه 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 منطقی، 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 پیامد 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 بگویید کافر بوده که دروغ گفته است و اگر بگویید 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 انتظار 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، صحبت 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 متمسک به کلماتی شود که قابل رد و انکار است. همین یک شعر که می‌گوید:

چو بوعلی می‌تاب 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: «وَلْيُعْلَمَنَّ 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 مبررات، صدقات است و پاکیزه‌ترین محامد، تحمل

[۱] سید احمد بهشتی شیرازی، رباعی نامه، ص ۳.

[۲] دکتر علی اصغر حلبی، تاریخ فلاسفه ایرانی. تهران: زوار، ۱۳۸۵، چاپ دوم، ص ۲۸۲.

بر شدائد است و باطل‌ترین مَساعی، مِرء 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 الْاَوْضَاعِ الشَّرْعِيَّةِ وَتَعْظِمِ السُّنَنَ الْاِلَهِيَّةَ وَالْمَوَاضِبَاتِ 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 بی‌اطلاع 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 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: لعن 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 بارش 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) لِحیه‌ات دال است بر عدم فهمت.

(۱) کثافت: انبوهی.

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 الاجبار 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 صُوْنُهَا عَنِ الْغِيَارِ؛ [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: «لَا تَطْرِحِ الدُّرَّ فِي أَقْدَامِ الْكِلَابِ؛ [در 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 غَشَّنَا 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 سینه ارباب کینه محرم راز

غم حبیب نهان 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 أُوتِيتُمْ 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: «وَأَنَّ مِنَ الْعِلْمِ كَهَيْئَةِ الْمَكْنُونِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا أَهْلُ الْمَعْرِفَةِ بِإِلَّهِ» [و برخی دانشها پوشیده می باشند، و تنها اهل معرفت نسبت به خدا، از آن، آگاهی می یابند]^(۶). در حقیق دسته دوم سید سجاد - صلوات الله علیه - فرمود:

يَا رَبِّ جَوْفِرْ عِلْمِي لَوْ أَبَوْحُ بِهِ
لَقِيلَ لِي أَنْتَ مِثْنُ يَتَعَبَدُ الْوُثْنَا
وَلَا اسْتَحَلَّ رِجَالٌ مُسْلِمُونَ دَمِي
يَزُونُ أَقْبَحَ مَا يَأْتُونَهُ حُسْنًا^(۷)

[۱] الاشارات والتبیهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین رازی، ج ۲، ص ۱.

[۲] همان، ج ۳، ص ۴۱۹. [۳] اسراء/ ۸۵

[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، ح ۲۸۹۴۲.

[۷] سید حیدر آملی، جامع الأسرار ومنع الأنوار، ترجمه سید یرسف 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 بَيْنَ عِلْمِي جَوَاهِرَهُ
كَيْلًا يَرَى الْعَقْلُ ذُو جَهْلٍ فَيُفْتِنُنَا

[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 إِلَى صَدْرِهِ الشَّرِيفِ) 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 یافتم]^(۳).

با مدعی مگوئید اسرار عشق و مستی بگذار تا بمیرد در عین خود پرستی^(۴)
 «ثُمَّ ذَرَهُمْ 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 ما ناگزیریم 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 تَقَدَّمْنَا فِيهَا أَبُو حَسَنِ مَعَ الْحُسَيْنِ 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، جاپ، هفتم، 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 أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً).

(۴) حافظ، دیوان، ص ۲۲۶؛ غزل ش ۴۲۲. (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 - ۲۵۳.

که: این هم از آن سخنانی است که کمتر از نسبت شرب خمر نیست؛ به جهت آن که شیخ رحمه الله در کتاب الیهات شفا فصل هفتم از مقاله نهم که معنون برای اثبات معاد است، می‌فرماید: سزاوار است که تحقیق نماییم در اینجا احوال نفوس انسانی را که پس از مفارقت از ابدان چگونه می‌باشند. بعد می‌فرماید: 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 می‌کنیم.

دوم: معادی که عقل، ادراک آن می‌کند و به قیاس برهانی ثابت می‌شود 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 می‌فرماید: اشتیاق حکمای الهیون به این نوع از سعادت، بیشتر است تا سعادت بدنی؛ زیرا که آنها به این نوع از معاد، التفات ندارند و آن را در جنب سعادت قرب به حق، بزرگ نمی‌شمارند^(۲). این بود حاصل مراد شیخ در این فصل. اکنون معلوم نیست ابوحامد 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 می‌کند بر کمال اعتقاد شیخ و اذعان و اعتراف نمودن به آن را؛ زیرا که بسیاری از امور شرعی هستند 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 پنج‌گانه 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 ۳۶۰، ۳۶۱ و ۴۶۲.

[۲] همان، ص ۴۶۲.

و امثال 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 انهیات 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 نمی‌دهد؛ 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 مبدء 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 کراچ نوشته.

۳۹. قصیده معروف عینه 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 هدم 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 براهین 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 امی عبید الی الشیخ فی أمر الفضاء و الخلا 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 النفسانية.
۳۶. رساله فی تحقیق الباء.
۳۷. رسالة الفصول فی الطب.
۳۸. رساله فی تدبیر المسافرين.

۳۹. رساله فی القصد.

۴۰. رساله فی الهندبا.

۴۱. رساله إلى الشيخ أبي الفرج اليمامي في مسألة طيبة.

۴۲. رساله فی سباسة البدن و حفظ صحته.

۴۳. رساله فی 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 اولاً و آخراً.

ضیاء الدین درّی مدرس علم معقول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله والحمد من نعمه وأعول^(۱) في جميع أحوالی علی کرمه

و بعد چنین گوید شیخ‌الرئیس 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 نوشتیم:

اصل اول: در اثبات واجب تعالی.

اصل دوم: در توحید او.

اصل سوم: در نفی علل از او.

(۱) اعول: تکیه می‌کنم.

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 واحده 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 متعلق 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 طبعیین 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 دزی)

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 هوالمراد^(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 ۳۵۱؛ ۳. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأریمة، 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 المعتصم 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 عدمش 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 می‌شود که هر دو معلول می‌باشند زیرا که عرضی آن چیزی است که پس از تحقق ذات موجودی، بر آن عارض می‌شود 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 می‌باشند 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 می‌خواهیم ثابت کنیم که برای ذات

(۱) یکی دیگر از براهین توحید واجب، آن است که می‌گوییم: 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، فیه المراد.

یکی دیگر از براهین، برهان تمنع است که خداوند متعال در قرآن مجید می‌فرماید: ﴿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] می‌گردید [انبیاء/۲۲]. و نظام عالم مختل می‌شد 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. ملا صدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الاربعة، تصحیح، ندرتین و مقدمه: دکتر احمد احسدی، ج ۶، صص ۵۲ تا ۵۸؛ ۲. ملا صدرا، الشواهد الربوبیة با حواشی ملاهادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال‌الدین آشتیانی، صص ۱۶۰ و ۱۶۱؛ ۳. امام فخر رازی، المباحث المشرقیة. 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 المعتمد بالله البغدادی، ج ۲، صص 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 تا از روی انیت آمده بود و یا علت انیت شده بود ورا پیش از هستی که از وی آید، هستی خود بوده؛ پس

اگر هست، معلوم می‌شود 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: نمی‌تواند 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، بی‌نیاز از غیر است. بنابراین لازم می‌آید 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 قوه و نقصی در او متصور نیست،

این همتی دوم به کار نبود و سؤال اندر همتی پیشین، قائم است و اگر ورا همتی نبود شاید که وی علت هیچ چیز بود، که هر چه ورا همتی نیست وی علت نبود و هر چه علت نبود علت همتی نبود پس ماهیت واجب الوجود، علت انیت واجب الوجود نبود؛ پس علت وی چیزی دیگری 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 نفرمود. از این جهت ما عین عبارت حکمت علانیه را اینجا نقل می‌کنیم. می‌فرماید. 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 المعصم بالله البغدادی، ج ۲،

صص ۴۸۰ تا ۴۸۶.]

بلکه جمیع کمالات، از اوست؛ و از هر منقصتی هر چند به طریق مجاز هم باشد منزّه و مبراست. 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 صفاتیه 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 منزله 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 خواجوی، 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 بارة 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 ملا هادی سبزواری، مقدمه، تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی، صص ۱۶۲، ۱۶۳ و ۱۶۴؛ ۳. ابونصر فارابی، فصوص الحکمة، شرح: السید اسماعیل الحسینی الشنب غازانی، 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: ملاصدرا، 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 منزّه 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 ۳۹۲؛ 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 المصنم 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]

جمیع ماسوا فعل اوست و حق تعالی فاعل اشیاء و موجد و مبدع آنهاست. اکنون خواهیم صفت مرید بودن را برای حق تعالی ثابت کنیم. به جهت اثبات این صفت، اول لازم است که اقسام فاعل را ذکر کنیم تا مطلوب ما بهتر واضح و روشن گردد؛ به این قسم که می‌گوییم: فاعل، نسبت به فعل صادر از او، دارای دو حالت است: یا آن است که برای او شعوری نسبت به آن فعل هست یا نیست؛ اگر دارای مور نشد بر دو قسم است؛ یا آن است که فعل او مختلف است و یا متفق؛ اگر لمش متفق شد، آن، فاعل بالطبع است و اگر افعالش مختلف گردید، آن، نفسی است و در صورت آن شیئی که برای فاعل، نسبت به فعل صادره از او، شعوری شد؛ این هم بر دو قسم متصور است: یا آن است که تعقل و علمی با آن شعور توأم باشد یا بدون تعقل است؛ اگر شعور، بدون تعقل شد، آن، افعال حیوانی است گر با تعقل شد، یا افعال صادره از فاعل متحد است یا مختلف؛ اگر مختلف شد، افعال را نفس انسانی گویند و اگر متحد شد، نفوس فلکی است.

اکنون که این مقدمه معلوم شد می‌گوییم: مبدأ افعال صادره از حق تعالی، علمی است که به هیچ وجه شائبه تغییر و جهل در او روا نیست.

و هر فعلی که مبدأ صدور آن، علم به نظام موجودات و کمالات آنها باشد به نوری که بهتر از آن تصور نشود، ناچار از روی اراده است. پس خدای تعالی مرید است؛ به جهت آنکه عالم است به وجود اشیاء صادره از خود به نیکوترین وجهی خوب‌ترین نظامی و کمالی؛ و این اختلافات اشیاء، لوازم ذوات آنهاست؛ زیرا چه که حاصل شود برای آنها از تغییر و اختلافات، مرجع آن، اختلاف مواد است چون این اختلاف مواد، ذاتی آنهاست رفع ذاتی بما هو ذاتی هم محال است.

پس موجد و مبدع اشیاء، مفارق اشیاست؛ به واسطه آن علمی که سبب وجود موجودات است بر وجه احسن از جهت اتقان و دوام و استمرار آنها. و این علم مان‌طوری که از پیش گفتیم مستمنا به اراده است و چون صدور افعال، از آثار کمال جود اوست پس لازم است که مرید باشد آنها را. و از اینجا معلوم شد که علم

عنایای 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: آیت‌الله حسن زاده آملی، ص ۳۹۲ و ۳۹۵؛

۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأربعة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۲۹۹ تا ۳۲۳؛

۳. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، 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 مسمایه 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 الأریمة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۶، صص ۲۴۳ تا ۴۴۶؛ ۲. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، صص ۳۵۶ و ۳۵۷. [۲] مبدا/ ۳۴/ ۲.]

[۳] نگاه شود به: ۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، صص ۲۶ تا ۲۹؛ ۲. ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الأسفار الأریمة، تصحیح، تحقیق و مقدمه: دکتر احمد احمدی، ج ۱، صص ۱ تا ۱۷۷؛ ۳. خواجه نصیرالدین طوسی، تجرید 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، منقش 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، مسمّا می‌گردد به کتاب و اگر جهت انتقال 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 «ملک» 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 اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، ص ۴۵۱)

[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 اشیا است 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 می‌کند. 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 می‌آورد فعلی را به سبب عارضی.

باز برای توضیح این مطلب می‌گوییم: ذات، مادامی که فعلی از او صادر نگردیده، به همان حالت اولیه خود باقی است و لکن هر گاه به جا آورد کاری را، ناچار تغییری در ذات او حاصل می‌شود؛ 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 می‌شود 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 هر گاه، 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 نمی‌کند یکی از طرفینش مگر به واسطه سببی.

پس به طور کلی می‌گوییم: 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 غیری در او تأثیر نماید؛ و سبب داخلی هم غیر متصور است، به جهت آنکه سبب داخلی باعث می‌شود 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 می‌کند 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 غیری 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 هَلُوا كَبِيرًا﴾^(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، عَظُمْتُ قُدْرَتُهُ.

(۱) اشاره است به آیه شریفه: ﴿يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيُعَيِّنُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾؛ خدا آنچه را بخواهد معر یا ثبات می‌کند، و اصل کتاب نزد اوست. [رعد / ۱۳ / ۳۹].

(۲) اقتباسی است از این آیه شریفه: ﴿سُبْحَانَكَ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ هَلُوا كَبِيرًا﴾؛ او از آنچه می‌گویند، منزّه و بسی فراتر است. [اسراء / ۱۷ / ۲۳].

(۳) آنچه حادث شده است.

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 اثنیت در فعل و دویت آن، موجب دویت در فاعل است و حال آنکه کسی که ذاتش واحد شد صادر نمی‌شود از او مگر فعل واحد؛ چه، اگر اثنیت 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 الْعَقْلَ؛ [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؛ [او 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 خواجه‌بوری، صص ۴۴۳ و ۴۴۴؛ فخر رازی، المباحث المشرقیة، تحقیق و تعلیق: محمد المعتصم بالله البغدادی، ۵۲۹ تا ۵۳۵]

[۲] ابن ابی جمهور الاحسایی، عوالی اللثالی، قم: مطبعة سیدالشهداء، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۹۹؛ ۲. المحقق انداماد، الرواضح السماویة، قم: مکتبة آیت‌الله 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 تَخْوِيلًا﴾ [و هرگز برای سنت خدا، دگرگونی نخواهی یافت] ^(۱) اشاره است به دوام امر؛ ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ﴾ [بگو! 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 اربعه 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 مدعاست: ﴿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 غَيْرُ مَمْنُونٍ﴾ 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 ﴿ [نبن / ۹۵ / ۶۲].

(۵) بقره / ۲ / ۱۵۶.

[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 می‌آید مسبب. و به واسطه ذکر سبب و مسبب و تفصیل آن واضح می‌شود و ثابت می‌گردد حکمت الهی در وجود موجودات، که پدید آمده‌اند بر کامل‌ترین وجهی و نیکوترین خلقی که ما فوق آن متصور نیست؛ زیرا آنچه که شایسته و درخور استعداد آنهاست، در واقع و نفس الامر، تخلف از آن نشده؛ چه، اگر بهتر از آن، ممکن بود به همان قسم، موجود می‌شدند^(۱).

[فلسفه ضرور در جهان هستی]^(۲)

و بدان که این ضروری که در بعضی از موجودات دیده می‌شود، هر چند حصول آن بر سبیل وجوب و لزوم است و لکن خالی از حکمت تامه نیست. چه، که قوام

[۱] به تعبیر زیبای حکیم نظامی گنجه‌ای:

به زمین نتوان رقم کشیدن

در عالم عالم آفریدن

(حکیم نظامی گنجه‌ای، کلیات خمس، ص ۴۲۷)

که به زان نیارد خورد در شمار

چنان بر کشیدی و بستی 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 قطب‌الدین 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: آیت‌الله حسن زاده آملی، صص ۴۴۸ تا ۴۵۹؛ ۴. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق: محمد خواجه‌جوی، صص ۳۸۵ تا ۳۹۲؛ ۵. ملاصدرا، الحکمة المتعالمیة فی الأسفار 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 آنها است، 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 یکا 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 گوئیم: هر گاه نقصی در احاد نوعی پدید آید، این نقصان به واسطه ضعف و قصور در قابل است، و گرنه در مبدأ فیاض، منع و بسخلی 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 افعال در آن روا دارد، زیرا که نتیجه علم سابق الهی است به نظام کل موجودات بر وجه تام و تمامیت؛ و ایجاد آن لازمه 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
احتمالی دید کافری قتال	کرد از خیر او ز پیر سؤال
گفت: هست اندر او دو خیر نهان	که نبی و ولی ندارد آن
قتلش غازی است در ره دین	باز مغتول او شهید گزین
نظر پاک این چنین بیند	نازنین جمله نازنین بیند

شیخ محمود شبستری، مجموعه آثار، به اهتمام دکتر صمد مرحد، 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 وَ مَا 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؛

[۲] صافات/۳۷/۹۶]

[۱] زمر/۳۹/۶۲]

[۲] بقره/۲/۱۸۵]

[۳] آل عمران/۳/۲۶]

و به همین ترتیب است آنچه که از عقولی 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 طَهُورًا ۖ لِنُخْطِيَ بِهِ بَلَدَةً مِّنَّا وَنُسْقِيَهُ مِمَّا خَلَقْنَا أَنْعَاماً وَأَنَاسِيَّ كَثِيرًا﴾ [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 و ۴۸ و ۴۹.

(۲) اشاره است به آیه شریفه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلِّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ و هر چیز زنده‌ای را از آب پدید آوردیم [انبیاء/ ۳۰ و ۳۱].

(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 شبهه 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 سر 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 الصغیر که در غالب نسخ موجود متن فارسی آن نیز به ابن سینا نسبت داده شده است^(۱). از این رساله نسخ متعدّد در کتابخانه‌های ایران و خارج از ایران موجود است و دو بار 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 یقطان، 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، به فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا تألیف آقای دکتر یحیی مهدوی استاد فاضل دانشگاه صص 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 وَاخْتِمِ 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،

۲. در اصل تعیین.

۱. در اصلی ملکی.

۴. در اصل در حد تجدد.

۳. در اصل افعال.

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 بجناباند 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

۲. در این جسم.

۱. در اصل او را تولید.

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 تغیر 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 بجنباندن 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 کرد^(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 بجنباند.

و اما قوت مدرکه به دو قسم منقسم می شود: یکی را دریافتن وی از بیرون باشد، یکی را دریافتن 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 جلیدی 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 بر وی 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 تمییز کند در تضادی که میان گرمی و سردی است؛ درم آنکه تمییز کند در تضادی که میان تری و خشکی است. سیم آنکه حکم کند میان آنکه صلب است [و لَبَن 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 وقت.

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 صورتهای 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) صنعت، 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 ماندگی 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 دریابد. 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، تجریدی به کمال، چون انسان کلی. پس فرق باشد میان حاکم حسی در ادراک و حاکم خیالی و حاکم وهمی و حاکم عقلی در مراتب تجریدات^(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 حسی، 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 نبودى او را با جسم هیچ نسبت نبودى 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 یساروی 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 تجرید است.

۳. در اصل دقت.

۴. در اصل زند.

۵. در اصل نیز.

۶. در اصل خیالی.

۷. در اصل اما.

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.

۶. در اصل فلکی.

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 دریا بد 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 بروی و مانع شود از استمتاع^(۱۰) به مقصود. و حال نفس عاقله با قوتهای بدن برین مثال است در بدن.

-
- | | |
|-----------------------|----------------------|
| ۱. در اصل درست. | ۲. در اصل موضع. |
| ۳. در اصل محمول میان. | ۴. این. |
| ۵. در اصل یا. | ۶. در اصل که از. |
| ۷. در اصل نجرید. | ۸. در اصل شاقله نفس. |
| ۹. در اصل ثقل. | ۱۰. در اصل استماع. |

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 آلت 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) مر آن 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 دریابد 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 مانند] 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 دگر به تعلم مستأنف و این تمنع 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 فرمایید: ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب الدین راری، ج ۳، صص ۴۰۱ و ۴۰۲ (نمط دهم).

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 نشاید 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 بذیرد؟

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. ملا صدرا، المبدأ و المعاد، صص ۴۱۸

تا ۴۲۱؛ ج. فخر رازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، صص ۳۹۹ تا ۴۰۶.]

۳. نیست. ۴. یاسبان 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 ناهردن 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 و التنبيهات، ج ۳، صص ۲۶۳ تا ۲۹۲ (نقطه مفتوحه)؛ ب. ابن سینا، النجاة، صص ۳۷۸ تا ۳۸۶؛ ج. ملا صدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه، تصحیح و تحقیق: علی اکبر رشاد، ج ۸، صص ۳۰۷ تا ۳۷۵؛ د. ملا صدرا، المبدأ و المعاد، 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 صفت وجود و قدرت باشد آن چیز مرکب باشد از مادت و صورت، تا فعل وجود او را از جهت صورت باشد و قوت فساد از جهت مادت، 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 مادت موجب بود حدوث نفسی را از واهب صور، نه بر سبیل اتفاق بل بر سبیل 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. نباشد.

۲. مردمند.

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 حیران 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

۲. در اصل نهانی.

۴. قوت است.

۱. در اصل نبودی.

۳. ثبوت 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 جهی 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،

۲. نبود.

(۱) بالقوه.

۴. در اصل حرکت.

۳. شود به فعل شود.

(۶) سبأ / ۳۴ / ۲.

۵. در اصل تغرب.

۸. از.

۷. عالم است.

۱۰. علمی.

۹. قابلیت.

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 کهنات 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 معاداب.

[۳] در این باره، ملاحظه فرمایید: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی و

قطب‌الدین رازی، ج ۳، ص ۴۱۱ (نمط دهم). ۴. به علم.

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 ماده 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 بی‌روایتی.

۴. ادراک کردن توان 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 ﷺ.^(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 حکم 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 الحان 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 تامتر 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 کس 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 ۴۶۲

و ج. میرداماد، القیاسات، 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 قوی‌تر 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 آلم 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 آلم 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.

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 مُيَسَّرٌ لِّمَا خَلَقَ لَهُ» [هر کس به همان مسیر می رود که برای آن آفریده شده است]^(۱).

فصل شانزدهم

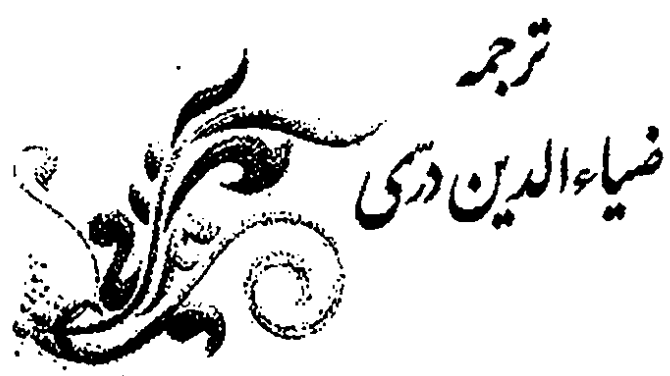
در ختم این فصول

صاحب این رساله چنین گوید که من در این رساله و در این مقالات جز از اسرارنکت از علم نیاورده ام و این اسرار در کتب یا موز 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 نماید، 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 بَیِّنٌ وَبَیِّنُهُم وَالتَّكْلَافُ عَلَى التَّوْفِيقِ وَ الْجَنَابَةِ وَ الْحَمْدُ لَوَاهِبِ الْهَدَايَةِ كَمَا هُوَ أَهْلُهُ وَ مُسْتَحَقُّهُ.

(۱) مفتی 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 ۴۱۹) 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 وَالطَّيْنِ» [من پیامبر بودم در حالی که آدم بین آب و گل بود.]^(۱) و مخاطب: «لَوْلَاكَ لَمَا 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 و عده نمودم که هرگاه فراغتی دست دهد از کتب و رسائل فخر ایران و فیلسوف زمان شیخ الرئیس ابوعلی بن سینا رحمته 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 و عده 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) متقی هندی. کنز العمال، ج ۱، ص ۱۴۷۲، ح ۳۱۹۱۷ 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 ۲۳۵

و اعراض کردنش از ریاست و زخارف دنیوی و اقبال نمودن او به امور اخروی. از ظواهر کلمات و معانی جملات آن می‌توان 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 عظیم‌الشان را به نهایت وضوح ظاهر و هویدا ساخته، زیرا هر خواننده‌ای را مجذوب خود می‌کند و روح پژمرده را مبدل به نشاط و خرمی می‌نماید و او را از خواب غفلت بیدار و هوشیار می‌کند. 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 نمی‌کند و او را مفتون و مجذوب خود نمی‌نماید و به شاه راه مستقیم هدایت نمی‌کند و لکن این رساله چنین نیست بلکه خواننده آن هر چند سنگ دل سنجینی طبیعت باشد به مجرد مطالعه آن، روح تازه در کالبد بدنش دمیده می‌شود و قلبش را روشن و نورانی می‌کند و او را به طرف آخرت و توجه به حق می‌کشاند و انسان را از کیفیت بقاء نفس ناطقه پس از مفارقت از بدن و چگونگی حالات او پس از مرگ آشنا و بینا می‌کند.

سبب تألیف این رساله

همچنان که از مقدمه این رساله معلوم می‌شود و علت تألیف آن را می‌فهماند آن است که گویا هنگامی که شیخ رحمته 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 وافیه 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 آمدم 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 بی نقطه 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 بی اندازه غلط است که باز به محذور اول مصادف 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، بی نهایت غلط و نادرست و غیر صحیح بود. عاقبت ناچار مدتی متحمل زحمات فوق العاده شدم و آنها را با یکدیگر مقابله و غلط‌گیری کردم و در سایر کتب حکمت هم تجسس نمودم، که بیشتر مباحث آن را در مبدأ و معاد مرحوم آخوند ملاصدرا یافتم و همچنین در مباحث مشرقیه امام فخررازی. از مجموع اینها تا یک اندازه آن را تصحیح نمودم و به ترجمه

آن همت گماشتم. 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 شغلثناست که شدُرُسنا 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 حقیقه 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 اواخر امور عامه اسفار صفحه ۳۱۹ آن را به نام حجج عشر ضبط کرده، و ابن اصیبه 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

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ 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 این 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 ردائت 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 عدیده 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 مواقع مشروعه به مصرف رساند نه آنکه در راه لهر و لعب و هواهای نفسانی خرج نماید.

مرتبه سوم: از اقسام سعادت آنست که از کمک کردن و معاونت نمودن یا فقرا و ضعفا کوتاهی ننماید و برای انجام حاجات، حاجتمندان اهتمام ورزد، تا طرف مدح و ستایش عامه شرد نه آنکه مرتکب اعمال زشت و افکار 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 نامیده‌اند، 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 نام 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 نسودیم 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 نفع جسم باید قبول قسمت کند. اکنون اگر صور عقلیه مجرد، 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 منقسم شوند به دو جزء متشابه؛ و چون این هر دو محال است پس متقسم شدن صور عقلیه مجرد هم محال است. اما آن که می‌توانند 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 معقول 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 عشره را تقسیم نماییم به دو قسمت، صورت شش باطل می‌شود و در پنج بدید 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 هیئتی که پدید می‌آید از اجتماع اجزاء. که اگر آن هیئت حاصل نشود لازم می‌آید که مجموع هم علم نباشند. اکنون که اصول 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 تساوی 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 با 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 تثبیت 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 حائل 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 مانند، 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 حشّ 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 بدنیه 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 منقصت های لذات فاسده:

یکی: آن است که طلب کننده ریاسات دنیوی و تعقیب کننده لذات حسی هیچ

وقت ایمن از زوال و فنای آن نیست. در اثر همین است که همیشه اوقات خائف و ترسان و متزلزل و هراسان است.

دوم: از عیوبیات 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 فرو رفتن 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 غَدٍ» [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 منغمر 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 طریق 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

ترسعت آینه 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 مائع 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:

کَلِّتْ مَاسَ تَرَبَّهً جَزَ رَاحَتِ نَفْسَانِی نِیست

بَا تُو تَرَسِم نَکَنَد رُوحَانِی رُوی

(همان، ص ۶۵۳)

سنایی نیز گفته است.

یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن

باد و قبله در ره توحید نگران رفت راست

(دیوان سنایی، تهران، انتشارات سنایی، ۱۳۸۰، چاپ پنجم، ص ۴۸۸)

PersianPDF.com
سواى این عالم مادی فانی.^(۱) پس آنچه که موجود در این عالم
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.

ولکن 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 ار 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 خوشنودی ملک اعلی را دریابی.

[۱] به تعبیر زیبای حافظ:

تو تمنا ز گِلِ کوزه گران می داری؟!

گوهر جام جم از کان جهان دگر است

(دیوان، ص ۳۳۶، غزل ۴۵۰)

[۲] و باز به تعبیر حافظ:

مَهْمَا به رفیقان خود رسانم بازم

من از دیار حبیبم نه از بلاد غریب

(دیوان، ص ۲۶۸، غزل ۳۳۳)

بدو لازم است برای روشن شدن این دلیل به ذکر دو مقدمه بر سبیل اختصار:
مقدمه اول:

مسلم است که انسان از جهت انسانیت، مابین و مخالف است با سایر حیوانات به یک قوه‌ای که مختص به اوست. 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 تاجاز 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 المشرقیه، 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 اعراض تصور کرده‌اند، و لکن اتفاق هر دو فرقه بر آن است که اعراض 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 جمعشان 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 کیست 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 کمی نکرد.

و اما شق اول که در صورت فرض قسمت کمی 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 می‌شود آن صورتی که این صورت، مبدأ و جزء اوست حال در جسم نیست و الا لازم می‌آید که انسان موجود باشد و لکن حیوان موجود نباشد. این هم که محال است. اکنون ظاهر و مبرهن گردید که آن صورت معقوله کلیه نمی‌تواند حلول کند در جسم و نه در قوه‌ای 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 می‌گوییم: هیچ فردی از افراد جسم از جهت جسمیت، محل برای حکمت نیست، و الا لازم می‌آید 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 می‌باشند 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 می‌آید 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 هرگاه 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 برداشت 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 فعلی 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 قوه محض و انفعال صرف است هرگاه محل صور معقوله واقع شود قهراً باید متفعل شود تا قبول صور را نماید، به خلاف آن جوهر مجردی که شغلیش حکم نمودن و استخراج نتائج کردن است. چون این اعمال از شئون فاعل است نه مفعول. پس معلوم می‌شود محل 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 نتائج می کند از آن صورتی که در ذات اوست و استخراج می نماید آن نتائج 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 انسانی

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 ملا بست 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 شیخوخت 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 زیاده تر 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. قدما به واسطه نبودن آلات و ادوانی 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 یبوست را کیفیات منفعله. از اختلاط و امتزاج این کیفیات و فعل 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 عم طبیعی است که در کتب مطوله مدون است مثل

آن که تمامی تاثیر و ناتر اجسام را شیخ رحمته الله در فصل دهم از مقاله سوم از فن اول طبیعیات شفا بیان فرموده و تمامی اجسام را در فصل هشتم از همین مقاله و همچنین در اشارات پس از ابطال جزء لا یتجزی و اثبات هیولا تمامی 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 مسامتة گردد، در این صورت لازم است که یافت شود در خط غیر متناهی یک نقطه‌ای که اول نقطه مسامتة باشد و لکن 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 مسامتة باشد چون مسامت می‌گردد به یک زاویه مستقیمه الخطین یعنی به زاویه‌ای که احاطه کرده است به از خط مفروض متناهی اول و خطی که طرف او مسامت است با خط غیر متناهی و هر زاویه‌ای که چنین باشند 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 مسامتة به هر نقطه‌ای که به واسطه حرکت فرض شود چون حرکت هم قابل قسمت به غیر نهاییه است پس ممکن است مسامتة واقع شود با نقطه دیگری بالاتر از آن به واسطه نصف حرکت و یا ثلث آن و هكذا. پس آنچه را که اول نقطه مسامتة فرض کردیم اول مسامتة 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 ذلك ما اردنا.

یکی از مسائلی که مخصوص 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 قایده نیست. بدان که حکما بعد از این که به براهین عدیده تمامی 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 می‌پردازیم سپس نتیجه برهان را بیان می‌کنیم:

مقدمه اول: ممکن است میان آن موجوداتی که تناسب ذاتی، ثابت و برقرار است و قابل و لایق برای ترکیبات عدیده می‌باشند اشکال هندسیه و صور عدویه غیر متناهی از آن تألیف و ترکیبات پدید آید.

مقدمه دوم: مسلم است که برای انسان یک قوه‌ای است که می‌تواند تعقل آن صور اشکال غیر متناهی را نماید و هر مقدار بر تعداد آن صور ترکیبیه افزوده گردد آن قوه متعقله هم قوی‌تر و شدیدتر می‌گردد.

مقدمه سوم: آن است که می‌گوییم: اجسام بر حسب برهان تناهی ابعاد، متناهی می‌باشند. 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 می‌شود آن قوه‌ای که محل تعقل است جسم و جسمانی نیست بلکه جوهری است مجرد. و هو المراد.

در جواهر و اعراض همین سؤال را ذکر نموده می‌فرماید: اگر ممکن باشد، خلف لازم می‌آید به واسطه وجود یک بعدی که خارج از جمیع ابعاد است و همچنین است اگر ممکن نباشد به واسطه وجود جسمی است که مانع او می‌شود. پس از آن جواب می‌دهد که ممکن نیست و لکن نه به واسطه این که وجود مقداری مانع باشد بلکه به واسطه فقدان شرط بلکه شرط 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 ملأ در خارج این عالم می‌فرماید: 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 باشد پس آنچه که ما خلأ فرض نمودیم خلأ نیست بلکه ملأ است و این خلاف فرض است و اگر ممکن باشد دخول ابعاد جسم در ابعاد خلأ در این صورت لازم می‌آید 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 ملأ. و ذلک ما ادرنا.

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 می‌گوییم: 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 ماده‌ای که آن صورت باقی است نمی‌تواند صورت دیگری قبول کند و لکن پس از زوال صورت اولی می‌تواند صورت ثانوی بجا نشین 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 و متکثره. تراجم و تصادمی 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 تراحم 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 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 متروکه 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 اعتراضاتی وارد آورده و شیخ هم جواب آنها را داده است، و این سؤالات و جوابهای آنها متفرق و مشتت 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 میان شیخ و شاگردانش، این سؤالات و اجوبه آنها را متفرق یافتم سپس آنها را به ترتیب صحیح در آوردم بعد شروع می کند عین عبارات امام را می نویسد. و اما در کتب 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.

متفرد: یافتم پس از آن آنها را مرتب نمودم. گمان می‌کنم سخن هر دو نااستوار باشد بلکه مرتب آنها شیخ ابو عبید جوزجانی^۱ 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 بر همان همان طوری که امام در مباحث نقل نموده چنین است می‌گوید: ما می‌توانیم تعقل ذات خود کنیم و هر کس نقل 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.^۲ و ذلک ما اردنا. اینها ادله‌ای بود که شیخ^۳ در این رساله بیان فرموده، و لکن باز هم برای مجرد نفس ناطقه در بقیه کتبش دلالی مرفوم داشته، و همچنین سایر حکما - رضوان الله علیهم - به جهت اثبات این مطلب ادله متعدد، اقامه نموده‌اند. باری این مسأله مجرد نفس از جمله مسائل متفق علیه نزد حکماست. آیات قرآنی و احادیث حضرت نبری^۴ 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»^۵ 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]

۵۵ [فخر رازی، المباحث المشرقیه، ج ۲، ص ۳۶۶]

*** [به این عبارت، حدیثی یافت شده است. آنچه در منابع روایی موجود است، بدین گونه هست: أَتَيْهَا النَّاسُ إِنَّا خُلِقْنَا وَإِنَّا كَلَّمُ لِلْبَقَاءِ لَا لِلْفَنَاءِ، لَكِنْ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ تَتَبَلَّغُونَ: 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 می‌کند 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 می‌شود از ذات خود اوست نه از خارج از ذاتش. این مطلب که معلوم شد اکنون به طریق شکل اول می‌گوییم: تمام افعال صادر از این قوه به ذات خودش می‌باشد 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 می‌دهد که این قوه جوهری است مجرد قائم به ذات خود. و ذلک ما اردنا.

کلام در بیان اینکه نفس قبول فساد نمی‌کند

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 نمی‌شود 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 می‌شود 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 فسادی به او راه 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 بوده عارض او شود اما وقتی که دارای صور عقلیه شد و از ملایست 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 اضداد 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 بیانه.

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 عالمیه در او موجود است حکما این مرتبه را عقل هیولانی نامیده‌اند به واسطه آن که قابلیت محض امت 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 دلیل استفاده کردن به او مطالب را از عقل فعال. پس از این که ملکه استحضار مضائق 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 حیرات و برکات است کلام الهی مشعر به این مرتبه است که می‌فرماید: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا بَضِيءٌ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾ [نزدیک است که روغنش - هر چند بدان آتشی نرسیده باشد - روشنی بخشد. نور / ۲۴ / ۲۵].

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 منطبق 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 ناطقه 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 التنبيهات، ج ۲، صص ۴۱۲ تا ۴۱۷؛ ۳. همان، ج ۳، ص ۱۵۴، ۳۹۹ و ۴۰۰.

(۲) مسائلی را که شیخ^{رحمه} در این فصل مرقوم داشته‌اند اگر بخواهیم در اطراف تمام آنها سخن بگویم 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 منطبعه در ماده فلکی باشد اما آن چیزی که باعث استكمال 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، شأنیست تعقل نیست و از طرف دیگر عقول مفارقة هم نمی‌توانند 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 شأنیست 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 سره و اما در موضع چهارم رأی خود را آشکار نموده و مخالف 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 مراد افلاک بلکه نسبت آن نفوس به اجرام فلکی مثال نسبت نفوس ناطقه انسانی است به ابدان آنها.^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 بعد برای آنها عقل است.^۶

* ۱ [الاشارات و التنبيهات، ج ۲، ص ۴۱۶]

* ۲ [همان، ج ۳، ص ۱۵۴]

* 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 گوییم: 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 گوییم: 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، 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 نشوند 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 تضادیت 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 تضادیت، 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 تشریح 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 تضادیت که در وجود آنهاست مستعد و مهیا برای اکتساب فیوضات ربانی نمی‌باشند و صلاحیت آن را ندارند که مزین و مُخَلّی 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 م. 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 فتای 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 می‌گویم 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 التنبیها، 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 افانخم فلاسفه آن سامان است اسکندر از بزرگان شارح 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 تمسخر 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 فرو رفتن در جسم بود که موجب قصور آنها بود از تصور معقولات، به واسطه آنکه هنوز استحکام نیافته و توانایی حاصل نکرده بودند. و لکن فعلا 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 حقی 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 هایلند 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 جذبات 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 متالم 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.] (۲۱/۲) 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 منتظ 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 ناز جمیم می بینند تمنای بازگشت به دنیا می نمایند. آن وقت جواب «کَلَاهُ» یعنی هرگز رجوع نخواهی کرد از رب العزّة می شنوند.

و دیگر رسیدن به آنها برای او ممکن نیست، همیشه اوقات همایند و همایند و همایند
تألمات روحانی است و کلام الهی که می فرماید: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ﴾^(۱)
[و میان آنان و میان آنچه [به آرزو] می خواستند، حایلی قرار می گیرد.] اشاره
به این قبیل نفوس می باشد. و لکن این حالت و مصیبت چندان فجع 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 الْبُلَه»^(۲) و اگر
اندکی هم با امور بدنیه معتاد باشند، همان طوری که بیان کردیم به زودی آن عادت

(۱) سبأ / ۳۲ / 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 گاهانش نامیدند، و وقتی دیوانه و مجنونش نام نهادند، اکنون که دانای به خطای خود شدند دیگر توبه، مفید به حال
انها 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 عذاب و رسیدن به ثواب و یا
بازگشت به دنیا همچنان که با متابعت آنها از پیش به جنا آورده شده است یعنی آنها هم این تسنا و آرزو را نمودند
و لکن به مراد و منظور خود نرسیدند.

(۳) بَلَه بُلَه و بِلَاهَة: یعنی ضعیف شد عقل او و عاجز گردید رأی او. همچو کسی را ابله می نامند. اسم فاعل او بُلَهَاء
و جمع آن بُلَه به ضم باء و سکون لام است یعنی بیشتر اهل بهشت کسانی هستند که در امور دنیا ابلهاند و لکن رجوع
به امر آخرت دانا و بینا می باشند و مؤید این مطلب حدیث دیگری است که می فرماید: «المؤمن عَرُ كَرِيمٌ وَالْمُتَّقِي
خُشْب لَشِيمٌ مؤمن گول خور خوبی است و متقین گول زن پستی است.»*

* [کنز العمال، ج ۱، ص ۶۴، 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 صفا 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 مفارقة را نموده است، هنگام مفارقت از بدن و رحلت به عالم آخرت متصل می‌شود به فیوضات الهی و می‌رسد به مقام قرب و سدره المنتهی، در تحت عرش رحمانی همچنان که خدای تعالی در بیان حال آن نفوس می‌فرماید: ﴿وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ﴾ «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» [در آن روز چهره‌هایی شاداب اند * به سوی پروردگار بخود 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 نضر با ضاد به معنی سبزی و روشنی است و نظر با ظاء مؤلف به معنی نگاه کردن و توجه حلقه 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 نگاه کننده 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 التذاض 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. (۲۸۱)] باز شأنیت عظمی و سعادت کبرای دیگری که به این نفوس

۲۸۰ شعری از اشعار عربی که نه گوینده آن معین است و نه از عرب خالص شنیده شده. ولیکن عموم مسلمین ادنه 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: **نُظِرْتُ 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 دلایل دیگری در کتب تفاسیر ذکر شده است که مقام مقتضی ذکرشان نیست باید به آنجا رجوع شود اکنون که رؤیت حق تعالی باطل ند پس معنای آیه همان است که ایندا 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: **وَ إِذَا رَأَيْتَ ذَلِكَ الْمَكَانَ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكَاً كَبِيراً** و «رأیت» درم را جواب بلاذرا گرفته‌اند. مظنّب دوم آن است که مقصود از «ملک کبیر» چیست؟ 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 دائمی برای آنها قدر و قابلیت 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 حلال حضرت لاهوت و رسیدن به معشوق حقیقی و فیض الهی. این است آن سلطنت واقعی و ملک لا یتناهی.

اللهم ارزقنا وَ زُقْنَا حَصِيلَهُ 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 حواجب 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 شأنه.^(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

۱۴ شیخ آنچه که لازمه مقصود و مراد بوده شرح و بسط داده و به علاوه چون منعم 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.

خیاالدین دزی

(۱) سعدی شیرازی در این باره زیبا سروده است:

بدان امید دهم چنان که خاک کوی تو باشم	در آن نفس که به‌یرم، در آردوی تو باشم
به گفتگوی تو خیزم، به جست‌وجوی تو باشم	به وقت صبح قیامت که سر ز خاک برآرم
نظر به سوی تو دارم، غلام روی تو باشم	به مجمعی که درآیند شاهدان دو عالم
جمال حورنجویم، در آن به سوی تو باشم	حدیث روضه‌نگویم، گل بهشت نبویم
مرا به باده چه حاجت که مست روی تو باشم	می بهشت ننوشم ز دست ساقی رضوان

(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 می‌باشند: یکی قوه «عَرافه» است و دیگری «فعاله». اما قوه عرافه که فاسد کننده نفس ناطقه و ضرر رساننده به اوست از جهت عقائد باطله‌ای است که به توسط او عارض نفس می‌شود، که پس از مفارقت کردن نفس از بدن، به او می‌رسد 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 حقیقیه 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 می‌شود به «قوه شهویه» و «قوه غضبیه» و «قوه مدبره». می‌گوییم: گاهی افعالی از قوه غضبیه و قوه شهویه به مشارکت یکدیگر صادر می‌شود از قبیل طمع و حرص و آنچه که شبیه به اینهاست و گاهی هم از قوه فعاله افعالی به ظهور می‌رسد 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 می‌شود که هر گاه متحرکی بخواهد برای رسیدن به مقصد خود حرکت نماید و موجود ساکنی سد راه او شود، به مجرد سکون نمی‌تواند 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، مهملی 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 عنین 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 خرد 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 مایبوی 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 جزئیه 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 مشتبه 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 جزئیه.

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 جبل 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 حقیقیه 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 اکبر 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 می‌نوشتند، 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 می‌کردند 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 سرالفدر و دیگری حکمت مرثیه 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 شیعه 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 یاوه [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 تغیرات 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 گوئیم: 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 مستعده بشری. اگر این القاء در حال بیداری شد مسمّا 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 الْقُلُوبِ

نَفَثَ فِي رُوعِي^(۱) إِنَّ نَفْسًا لَّنْ تَمُوتَ حَتَّى تَسْتَكْمَلَ رِزْقَهَا، أَلَا فَاتَّقُوا اللَّهَ وَ أَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ؛ [همانا روح القدس (جبرئیل) در دلم چنین افکند که: هیچ کس نمیرد تا روزی اش را به طور کامل دریافت 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 تنبیه است به دیدن آیه «وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» اشاره است به اعمال سحره هنگام دیدن و خواندن آن کلمات مخصوص به ریسمان گره زده. (ضیاء الدین دوی)

(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 الصَّادِقَةُ الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَ سَبْعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ (منبع 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 و 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 کسبی 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 گوئیم: یکی نصف دو است. و اما تصور و تصدیق کسبی چون محتاج به طلب و کسب است، ناچار باید متوسل

شویم به راهی 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 اعمال قوه فکریه و مشقت کسب؛ این را علم نظری کسبی گویند.

دوم: به واسطه ریاضات و مجاهدات مشروعه تا ضعیف شود قوای حسیه و خیالیه و تقویت یابد قوه عقلیه؛ در این

وقت می باید 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

صافه:]

در حیرتم که باده فروش از کجا شنید

سر خدا که عارف سالک به کس نگفت

(دیوان، تصحیح: غنی - قزوینی، ص ۲۱۷، غزل ۲۲۳)

عَلَّمَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا؛^(۱) و [و از نزد خود بدو دانش آموخته بودیم.] نیز فرمود: ﴿تَزَلُّ 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 نور الهی از عالم غیب بر سیل کمال و تمام، به طوری که حالت منتظره برای آنها دیگر باقی نمی‌ماند و آن علم لدنی که حضرت حق جل و علا خیر داده و فرموده است: ﴿وَعَلَّمَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا جُلْسًا﴾ 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 زحمت فکر و جستار 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 جزئی. (ضیاء الدین درّی)

[۱] کهنه/ ۱۸/ ۶۵ [۲] شعرا/ ۲۶/ ۱۹۳ و ۱۹۴

۳) این آیه در سوره مبارکه جن است. لفظ «مِنْ رَسُولٍ» بیان است برای «مِنْ اَرْقَضَ» یعنی مطلع نمی‌شود بر غیب او. احدی سوای آن کسی که حق خشنود از اوست و آن پیغمبر است. اختصاص به نبی برای ابطال کفایت و سحر و تنجیم است.

شیخ رحمته 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 مجرده، و چون در اول رتبه، 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 نمره اصلی هنوز نرسیده است، به منزله «شجره» است. بعد از این که قوی تر 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 رَبُّهَا يُفْضِي﴾ و ﴿لَمْ تَكُنْ نَارًا﴾ 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 «معباح» 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 مستاسست به عقل فعال، (ضیاء الدین درّی)

عَلَيْهِ أَحَدًا* إِلَّا مَنْ ارْتَضَى 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: ﴿وَوَكَّدَلِكْ 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 جَوَامِعَ الْكَلِمِ؛ [به من جوامع کلم داده شده است.]»^(۴) شاهد مدعاست، با آن که رسول اکرم «أُمِّي» بود و در مکتب بشری تحصیل علم نفرمود. نگار من که به مکتب نرفت و خط ننوشت به غمزه مآله 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، ۲۲/ ۵۲.]

[۴] منقح هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۲۷۸، ح ۳۲۰۶۸.]

[۵] دیوان حافظ، تصحیح: غنی - قزوینی، 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، انداز 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 نَقْصُصْهُمْ؛ [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 پروردگار من دیشب، پروردگارت را

[۲] مرد / ۴۹ / ۱۱

[۱] نور / ۲۴ / ۳۵

[۴] روم / ۳۰ / ۴ تا ۴۱

[۳] نساء / ۴ / ۱۶۴

۴۰۰.ت.]^(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 ملایکه 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) منهای مندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۱۴۶۶، ح ۳۱۸۰۱.

(۲) نجم/ ۵۳ / ۳ و ۴.

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، صافی‌تر، و از آلائش و کدورات پاک‌تر 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 می‌شود، [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 می‌شود، که شخص مجبر 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 سرّیع 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 می‌شود چه در خواب و چه در بیداری گاهی چنان ضعیف است که دیگر محرک خیال نمی‌شود و آثارش هم در حافظه باقی نمی‌ماند 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 محاکبات 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 يَوْشُوسُ 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: **فَرَّ خُلْدٌ بِبَيْدِكَ ضِعْفًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَخْنُتْ**؛ [و به او گفتیم: یک بسته نر که به دست بگیر و [همرت را] با آن بزن و سوگند مشکن. ص ۳۸/ ۴۴]. (ضیاء الدین درّی) (۲) ناس ۴/ ۱۱۴ و ۵.

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 خیالیه 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 الْقَوْمَ فَإِذَا حَبَالُهُمْ وَعَصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا

(۱) بدان که ایجاد وقایع و اظهار غرائب و عجائب اگر به مجرد تأثیر نفسانی شد آن را «سحر» گویند و اگر به استعانت قوهی فلکی و نفوس سماوی باشد آن را علم «دعوت الکوکب» خوانند و اگر بر سبیل تمازجت 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 و 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 جین» گویند و اما خبر دادن از گذشته و آینده، علم «کهنات» 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 اسرار 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 فرا گرفتن 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 ملل، مختلف و متفاوت است؛ مثل آن که هندیان فقط از راه تذکیه و تصفیه نفس فرا می گیرند، و لکن ببطیان 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 هریک 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 عَظِيمٍ؛ [دیدگان مردم را افسون کردند و آنان را به ترس انداختند و سحری بزرگ در میان آوردند.]^(۲) چون سحره فرعون در تقویت قوه واهمه 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 قَى 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]

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 و رنج 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

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 لِيُقَرِّبُونَا 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)

(۱) ساختن. [۲] زمر / ۳۹ / ۳.

(۳) رقیه به ضم راء و سکون قاف آن است که: استعانت می جویند برای حصول مراد به توایی که فوق قوای طبیعی است. جمع آن رقی و رقیات به سکون قاف و رقیات به ضم راء و فتح قاف.

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 ملامی 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 رفائق

(۱) عزائم کلماتی است که راقی برای دفع شر چشم زد می خواند.

(۲) تعاویذ، اسمایی است که می نویسد راقی برای کسی که او را از جنون و چشم زخم به گمان خود مدافعت نماید.

(۳) تعیمه مهردهایی است که می آویزند به گردن اطفال به جهت ترس از چشم زخم. جمع آن تعائم است.

(۴) متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۳۹۲، ح ۷۹۸۴.

و اعتبار گزندگان عالم بشریت می‌باشند یک نوع سحری است که منقلب می‌کند طبایع آنان را و باز می‌دارد از متابعت هوا و پیروی نفس اماره و می‌کشاند به سوی عالم بالا و ملاءاعلا؛ همچنانکه خداوند عالم در قرآن مجید به این مطلب اشاره کرده است و می‌فرماید: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [به زودی نشانه‌های خود را در افقها [ی گوناگون] و در دل‌هایشان بدیشان خواهیم نمود، تا برایشان روشن شود که او حق است. (۱) ۴]

فیرنجات و طلسمات (۲)

(۱) فصلت / ۴۱ / ۵۳.

(۲) علم طلسمات: طلسم کلمه‌ای است یونانی. بعضی گفته‌اند معنای آن به عربی «عَقْدٌ لَا يَتَحَلَّى» [گره‌ای که گشوده نمی‌شود] است و بعضی گفته‌اند که طلسم، مغلوب مسلط است زیرا که از جواهر قاهره و نفوس فلکیه اتخاذ گردیده؛ و آن علمی است که بحث می‌کند از کیفیت مازاجت قوای فعاله سماوی با قوای منفعه 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 عنومی که از متفرعات علم سحر محسوب می‌شود علم سیمیا است و آن عبارت است از: ایجاد صور و اشباح خیالی در هوا، و لکن به واسطه سرعت تغییر هواثبات و بقای ندارند. و اما کیفیت پدید آمدن این صور معلوم نیست و کسی اطلاع به کنه آن پیدا نکرده مگر کسانی که تحصیل این علم نموده‌اند چنانچه به شیخ شهاب‌الدین سهروردی^{۴۵} نسبت می‌دهند و تاریخ الاطباء می‌نویسد: حکیم ابراهیم بن ابی‌الفضل برای من حکایت کرد که: ما جماعتی بودیم که به اتفاق شیخ شهاب‌الدین رقیتم به خارج دمشق؛ در هنگام صحبت، رشته کلام متهی 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 نهرها از هر طرف جاری و مغزیان خوش الحان مشغول نواختن می‌باشند؛ 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 فیرنجات: یکی دیگر از شعب علم سحر فیرنج است که معرب فیرنگ می‌باشد و آن عبارت است از: ابراز امور غریبه و امارات عجیه که به واسطه امتزاجات قوای فاعله و منفعله حاصل می‌شود 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 جامی آورد از قبیل گره زدن به ریمان و مو، برای اشغاض 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 شبه 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 اوام و نفوس قویه به جامی 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 شبیحی مثالی. پس تسخیر جن اگر بدون مصور کردن به صورت شبیحی مثالی شد علم عزائم است و اگر با تجسم آن شد، موسوم به استحضار است؛ و لکن استحضار منک و منجم 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 (شوق و سطح) بودند که از ظهور پیغمبر آخر الزمان خبر دادند. می نویسند، این هم یکی از معجزات حضرت نبوی است. لہذا بعد از طلوع شمس نبوت دیگر کاهنی میان عرب پدید نیامد و پیغمبر اکرم هم فرمودند: **وَلَا كَهَانَةَ بَعْدَ النَّبُوَّةِ.**

ضیاء الدین درّی

به تاریخ هفتم مرداد ماه ۱۲۱۸

[۱] شیخ شهاب الدین سهروردی 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 گذراند؛ 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** کلمة التصوف را می توان نام برد.

(دایرة المعارف، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، ج ۱، ص ۱۳۸۴.)

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 ریائیدن 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 تأثیری 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 صنعت 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 صنعت 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 واهب العقل و ولی المنة و الطول.



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 كتاب كثران حكمه جلد دوم که در بيان حالات حکماي اسلام است در صفحات ۶۲-۶۵ 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 خاص 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 سؤاليهاي ابوريحان بيروني را به او محول کرد، و اين جواب سؤاليها، درجه فضل مرد را مقياسي نيكوست؛ و مرحوم حاج ميرزا ابوالفضل ساوجي، آن سؤاليها و جوابيها 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 ۲۵۸)

(۳) عشق يعني از حد گذشتن دوستي؛ و آن را لز ماده عشقه گرفته‌اند و عشقه گياهي است که آن را لبلاب هم مي‌گویند، هر گاه بر درخت بپيچد آن را مي‌خشکاند. مي‌گویند چون اين حالت براي انسان دست دهد او را رنجور و ضعيف مي‌کند و رونق حيات او را مي‌برد. مثني گوید:

نسيست بيماري چو بيماري دل
عشق، اضطراب اسرار خداست

عاشقی پيدا است از زاری دل
علت عاشق ز علتها جداست

عاقبت ما را بدان شه رهبر است	عاشقی گر زین سرو گر زان سر است
چون به عشق آیم حجل گروم از آن	هر چه گویم عشق را شرح و بیان
لیک عشق بی‌زمان روشن‌تر است	گر چه تفسیر زبان روشن‌تر 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 خیر در گیل بهخفت
گر دلیلت باید از وی رو متاب	آفتاب آسود 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، دیوجانوس^۴ گفت: [عشق] اختیار سونی است که با نفس بی‌خیالی تصادف 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 مذهب خود اقامه دلیل نموده که در کتب ادب مسطور است و ضمرا هم اشعار فراوانی در این خصوص سروده و جان کلام، همان است که رومی فرموده و در مذمت عشق بد، گفته:

عشقهایی کز پی رنگی بود عشق نبود عاقبت ننگی بود

(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	ب کریمان کارها دشوار نیست

(مثنوی معنوی، دفتر اول، بیت‌های ۲۱۹، ۲۲۰ و ۲۲۱) (ضیاءالدین دزی)

[۴] دیوجانوس 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 تخمی منزل گزید. گویند پس از مشاهده‌ی دهقانی که با دست آب می‌خورد، جام آب‌خوری خود را نیز به دیو 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 مستحسنه.

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) 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 ۲۷۰ تا ۲۸۲.]

[۲] این کلام حکما که فرموده‌اند: «كُلُّ مُمَكِّنٍ زَوْجٌ تَرْكِيبِيٌّ» یعنی هر یک از افراد ممکنات دارای وجودی است و ماهیتی. وجود یعنی اباکننده از عدم و نیستی، اما ماهیت آن است که وجود و عدم در او مساوی است. عرفاً از ماهیت تعبیر به عین ثابت نموده‌اند. از سخنان آنهاست که می‌گویند: «الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ مَا شَمَّتْ وَانْحَتَ الْوُجُودُ» 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 دستگار مقدم - گوهری، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۲،

ص ۱۳۷]

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 گوئیم: به طور کلی تمام موجودات عالم وجود از ذره تا ذره 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 تعین هم نایده اند. صاحب گلشن راز گفته:

وجود اندر کمال خویش ساری است تعین ها امور اعتباری است

تعین بود کمز هستی جدا شود نه حق شد بنده نه بنده بخدا شد

(شیخ محمود شبستری، گلشن راز، معص 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 آشنی

(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، مخمر 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 عالیه واقع نمی‌گردید. پس هر مقدار خیریت زیاده شود، استحقاق معشوقیتش بیشتر می‌گردد، و آن موجود منزّه 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 دویتی 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 کامل‌ترین 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 دویتی در میانه نیست. اول، سلسله ممکنات است. دوم وجود مقدس حق تعالی جل شأنه.

فصل دوم

در بیان وجود عشق در بسایط غیر حیّه

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 ثبوتیه 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: مرئی 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 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 دوی)

(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 حکماء اوائل آن را از جمله جواهر محسوب داشته‌اند و به واسطه امتناع وجودش به تنهایی، از نام جوهریت محروم نفرموده [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 یفعل و آن یفعل؛ مجموع را مقولات عشر نامند. وجه انحصار جواهر و اعراض و شرح آن را در رساله الفلسفه الاعتماد نوشته‌ام به آنجا رجوع شود. (فضیاء الدین درّی)

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

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 مهمل 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 جبلی 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 کراحت 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 نمی‌گیرد و آسوده نمی‌شود؛ 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 می‌کوشد 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 می‌کنند، زیرا که می‌دانند 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 نوید 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 می‌گوییم: 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 می‌طلبند، عوام تصور می‌کنند 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 منخمر 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 جبلّی حیوانات قرار دهد تا بقاء انواع و دوام اجناس میسر گردد. ولله المنة والعظمة.

فصل پنجم

در بیان عشق^(۱) ظرفاً 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 از دیاد 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 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 نثار کردم سیمای تو می‌بینم» یا «بازید است که می‌گوید: «لَيْسَ فِيَّ بَعْثِي إِلَّا اللَّهُ» امیر مؤمنان علیه السلام فرمود: «مَا رَأَيْتُ شَيْئاً إِلَّا وَقَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ فِيهِ أَوْ مَعَهُ». (ضیاء الدین دزی)

[این روایت، تنها در کتاب «مفتاح الفلاح» اثر شیخ بهاء الدین عاملی (مشهور به شیخ بهایی) بیروت، دارالانصار، 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]:

هر گاه 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» (ردوی: معه وفیه، والکل صحیح).

و رسیدن به مقصود و مرام، عمل خود اوست و نظقیه 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 ربه 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 فزایی 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 ضلب 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 تحریص 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 جلت عظمته.

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 اتفاق 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 [تأثیر 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، بی همتاست؛ 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.

اکنون که این مقدمات معلوم شد می‌گوییم: 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 اول 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 مستحسنه 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 سجّیت 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 جَسَانِ 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 قباحیت 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 اولیه اش 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 قباحیت 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 مباحضه. 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 آخِرَى أَنْ يَكُونَ حُسْنًا؛ پس همانا کارهایتان [نیز معمولاً] شایسته و مزاوار است. (شیخ حرّ عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام للاحیاء التراث، ۱۴۱۶ هـ. ق، چاپ سوم، ج ۲۰، ص ۱۶۰)

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 دثو به 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 منخر و فطری است^(۱).

(۱) بعضی سربان عشق را چنان تعمیم داده‌اند که در اعداد هم تعاشق قائل گردیده‌اند، مثل آن که می‌گویند: میان ۱۰۰ 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 هجتنین 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 بسببه 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 هشت، 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 سدس 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	۴۴	۵۵	۱۱۰	۲۲۰
۱					

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 مملکیه، 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 قطب‌الدین 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. (ضیاءالدین دزی)

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 مكتسب از غیر است، اگر مستفاد از غیر شد باز اول سخن است، که در این صورت لازم می آید برود الی غیر نهایی 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 کمالی 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 کمالی 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، و لکن 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 بندگان خالص. چون هرگاه آینه دل مؤمن از غبار بشریت و زنگار طبیعت خالی شد و باطن از کدورات انانیت و سمیت تخلیه گردید آن وقت مقام تجلیه فراز آید یعنی دل که محل تجلیات الهی است به مفاد: «لَا يَسْتَعْنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ يَسْتَعْنِي 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 اللغالی، قم، انتشارات سبأ الشهداء، ۱۴۰۵ ه. ق، چاپ اول، ج ۴، ص ۷)] مزین شود به انوار الهی و فیوضات نامتناهی؛ به قول عارف انصاری^۲ 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 جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِفًا» [پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را ریز ریز ساخت و موسی بیهوش بر زمین افتاد. اعراف ۱۲۳/۷]^۳ اشاره است به تجلی ربوبیت به جهت آن که رب به معنی پرورنده و دارنده است؛ هر چند کوه منک 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 تاراج داد و مقام «هو نحن و نحن هو» پدید آمد و آیه مبارکه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ اللَّهَ﴾ [در حقیقت کسانی که با تو بیعت می‌کنند، جز این نیست که با خدا بیعت می‌کنند. فتح ۱۰/۲۸] و همچنین آیه: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [و چون (ریگ به سوی آنان) افکندی، تو نیفکندی، بلکه خدا افکند. انفال ۱۷/۸] اشاره به این مقام و کتابه 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 الْاَفْلَاقَ» [ای محمد! اگر تو نبودی افلاک را نمی‌آفریدم]. (سید شرف‌الدین حسینی استرآبادی، تأویل الآیات الظاهره، قم، انتشارات جامعه مدرسین، ۱۴۰۹ هـ.ق، چاپ اول، ص ۲۳۰، همچنین: محمد بن شهر آشوب مازندرانی، مناقب، قم، علامه، ۱۳۷۹ هـ.ق، ج ۱، ص ۲۱۶) مولوی می‌فرماید:

با محمد بود عشق پاک جفت	بهر عشق او را خدا لولای، گفت
مستها در عشق او چون بود فرد	پس مر او را ز انبیا نخصیص کرد
گر نبودی بهر عشق پاک، را	کسی وجودی دادمی افلاک را

(مثنوی معنوی، دفتر پنجم، بیت‌های ۲۷۳۷، ۲۷۳۸ و ۲۷۳۹)

و اما تجلیات صفاتی همچون تجلیاتی 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 خانه‌هایتان داخل شوید. نمل ۱۸/۲۷] شنید فرموده: ﴿فَنَسَبْ مَضَاجِكًا مِنْ قَوْلِهَا﴾ [پس (سلیمان) از گفتار او دهان به خنده گشود. نمل ۱۹/۲۷] و یا به صفت حیات: ﴿وَ أَهْبِ الْمَوْتَى﴾ [و مردگان را زنده می‌گردانم. آل عمران ۴۹/۳] که در حق حضرت عیسی علیهِ السلام فرموده: ﴿وَ إِذْ نُفَخُ الْمَوْتَى بِأَذْنِي﴾ [و آنگاه که مردگان را به اذن من (زنده از قبر) بیرون می‌آوردی. مائده ۱۱۰/۵] و یا آن که مظهر علم و حکمت واقع شده همچنان که در حق لوط فرمود: ﴿وَ لَوْطًا أَتَيْنَاهُ حَكْمًا وَعِلْمًا﴾ [و لوط را حکمت و دانش عطا کردیم. انبیا، ۷۴/۲۱] و همچنین در حق سایر انبیا که می‌فرماید: ﴿وَ جَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِمْ فِعْلَ الْخَيْرَاتِ وَإِقَامَ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءَ الزَّكَاةِ وَكَانُوا لَنَا عَابِدِينَ﴾ [و آنان را پیشوایانی قرار دادیم که به فرمان ما هدایت می‌کردند، و به ایشان انجام دادن کارهای نیک و برپاداشتن نماز و دادن زکات را وحی کردیم و آنان پرستنده ما بودند. انبیا، ۷۳/۲۱]. (ضیاء‌الدین دوی)

[خواجه عبدالله انصاری، نویسنده، شاعر فارسی زبان، محدث، مفسر و صوفی معروف در قرن پنجم است. وی در کهنزد هرات، در خانواده‌ای که نسب به ابویوب انصاری، صحابی معروف، می‌رساند، 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 کما آن 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 اثر 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 متشابه 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] 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، ولیکن 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 أَنْفَلَةً لَأَحْتَرَقْتُ»^(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 کوتاه نیست.

(دیبوان حافظ، تصحیح: غنی - قزوینی، ص ۱۲۸، غزل ۷۲)

(۲) نجم ۵۳/۵

(۳) «لو دنوت أنفلة لأحترقت»؛ [اگر اندکی نزدیکتر شوم می سوزم. (محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۸، ص

چون هر يك از قوای مذكوره به واسطه عقل 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 افعالی 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 افعالی 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 بگنهاید آن پر جنیل	نا ابد ببهوش ماند جبریل
چون گذشت احمد ز بیدره بر صدش	وز مقام جبریل و از حمدش
گفت او را هین سپهر اندر پیام	گفت رو رو که حریف تو نیام
باز گفت او را بیا ای پرده سوز	من به اوج خود نرسنم هنوز
گفت بیرون زین حد ای خوش فرزند	گر زخم یری بسوزد بر من
حیرت اندر حیرت آمد زین قصص	بسپشی خاصگان اندر اخمص

مثنوی معنوی، تصحیح: نیکلسون، دفتر چهارم، بیت های ۳۸۰۰ تا ۳۸۰۵، (ضیاء الدین دری)

[سعدی نیز در این باره نیکو سروده است:

شبی برنست، از فلک برگذشت	به تمکین و جاه، از ملک درگذشت
چنان گرم در نیه قربت براند	که بر سدره جبریل ازو باز ماند
بدو گفت سالار بنیت الحرام:	که ای حامل وحی، برتر خرام
چو در دوستی مخلص یافتی	چنانم ز صحبت چرا شافتی؟
بگسفتا فسرانر مجاتم نماند	بماندم که نیروی بایم نماند
اگر یک سر موی برتر پریم	فروغ تجلی بسوزد پریم

(کلیات سعدی، تصحیح: محمد علی فروغی، تهران، ناوید، 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 ملکّی، دائم متوجه به حق و عاشق جمال او هستند [و] نظر به تعلقات متوالی و ادراکات پیوسته که فاضل‌ترین ادراکات و تعلقات می‌باشند اعراض کننده‌اند از سایر معقولات؛ و حریص و شائقند به جانب حضرت حق. هر چند تصور و شناسایی او باعث معرفت سایر موجودات هم می‌باشد؛ نهایت، معرفت خیر مطلق، بالذات و بالاصاله است و از سایر موجودات بالعرض و بالتبع می‌باشد.

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 نمی‌گردید، 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، فاضل‌ترین 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 می‌باشند و در کلمات ائمه معصومین - صلوات الله علیهم اجمعین - دیده شده است که می‌فرمایند خدای تعالی فرموده: «هر یک از بندگان من که دارای فلان اوصاف باشند و عاشق من شوند من هم عاشق آنها می‌شوم» به واسطه آن که حکمت الهی اقتضا نمی‌کند 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 غیر متناهی است. چیز متناهی چگونه ممکن است برسد به امر غیر متناهی 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 دري

به تاريخ سلخ مرداد ماه باستانی ۱۳۱۸ شمسی



اسرار الصلاة

تفسير سورة مبارکه توحید و معوذتین
کیفیت استجاب دعا و زیارت



ترجمہ
ضیاء الدین دہلی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

این رساله اسرار الصلاة با رساله تفسیر سوره مبارکه توحید و معوذتین و رساله کیفیت استجاب 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 هریک 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 نظرفا 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 اجمعين - چنین گوید عالم ربانی و فیلسوف ایرانی شیخ الرئیس 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: [بر 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 عقل است و ختم نمود به شریف ترین موجودات که آن عاقل است.

مقدمه دوم: [در اثبات جاودانگی نفس ناطقه و مانایی 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

مجرده و نفوس کلیه، یعنی کلبه 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 با دارای نشو و نمو، هست یا نیست؛ اگر دارای نشو و نمو نشد آن معدن است و اگر شد، با 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 ابناء.

۱. حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) می‌فرماید:

أَنْ تَرْزَعَهُ أَنتَ جَرْمٌ ضَعِيفٌ	وَفِيكَ أَنْ تَطْلُوَ الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي	بِأَخْرَجِهِ يَظْهَرُ الْخَطَرُ
دَرَاؤُكَ فِيكَ وَ مَا تُشْعِرُ	وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَ مَا تُبْعِرُ
فَلَا حَاجَةَ لَكَ فِي خَارِجٍ	يُسَخِّرُ عَنْكَ بِمَا سَطُرُ

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. در مان در خود نوشت و تو ندانی، درد نیز در خود نوشت 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 ملایکه 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 تویی
وی آینه جمال شاهی که نویی
بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست
در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی
[شعر از مجدالدین بغدادی. به نقل از سیداحمد بهشتی شیرازی، ریاضی نامه، ص ۱۹۰]
دیگری گفته:

مالها دل طلب جام جسم از ما می‌کرد
و آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد
[حافظ. دیوان حافظ، ص ۱۶۵، غزل ۱۴۳]
دیگری گفته:

آسمانهاست در خزینه جان
کسار فرمای آسمان جهان
«إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا» [نامه‌ات را بخوان کافی است که امروز خودت حسابرسی خود باشی. اسراء / ۱۷/ ۱۴] حاصل: آن چه را که خداوند تعالی خلق فرموده تمام در وجود انسان به نحو اجمال منطوی است. چون شرح و بسط این مطلب از حوصلهٔ این مختصر خارج است به همین قدر اکتفا گردید.

من از مفصل این نکته مسجملی 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 طرفه مرجونی است
کز فرشته سرشته وز حیوان
گر کند میل این شود کم از این
ور کنند 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 قوه عقلانی را بر قوه شهوانی حیوانی مسلط نمود و پیرو نفس ناطقه گردید می‌رسد به آن مقام که جبرئیل - ملک مغرب الهی - می‌گوید: «لَوْ دَنَوْتَ أُمَّلَةً لَأَخْتَرْتَهُ» راجع به این مقام است که مولوی می‌گوید:

احمد از بگشاید آن هر 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 گرید:

گر زخم پسری بسوزد پس از من

گفت بیرون زین حد ای خوش فرزند

﴿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:

حیوانی به شوب انسانی

به حقیقت چو سنگری بینی

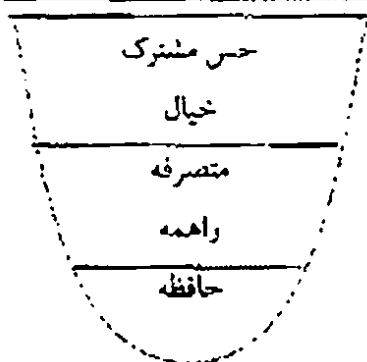
و در کتاب عزیز از این گروه به انعام تعبیر شده است، می فرماید: ﴿أُولَئِكَ كَانُوا لِنِعْمِ رَبِّهِمْ أَضَلُّ﴾. [آنان همانند

چهارپایان بلکه گمراه ترند. اعراف ۱۷۹/۷]

۱. بدان که در عظم تشریح نابت 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 مدركات، 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



تجویف 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 تجویف سه گانه، روح بخاری است که منبع آن روح، قلب است. پس حس مشترک مثال حوضی است که بنج 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 خالی است؛ هم چنانکه در این شکل نوشته شده است. برای تفصیل این قوا و شرح آن باید رجوع شود به کتب مفصله.

حیوانی با 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^(ع) 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 حضرت نبوی و ولوی، صریح در این مطلب است. خداوند در کتاب عزیز می‌فرماید: ﴿وَنَفَعْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي﴾ [و از روح خود در او دمیدم. حجر / ۲۹ / ۱۵] و روح خدایی تجرد و وسعتش بر حسب سعة وجود اوست و شایسته تجرد او؛ و از آیه پیشی 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 يَسْتَعْنِي أَرْضِي وَلَا سَمَانِي وَلَكِنْ يَسْتَعْنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» [آسمان و زمین گنجایش مرا ندارد، و لکن قلب بنده مؤمن من گنجایش مرا دارد. (ابن ابی الجهمور الاحسانی، عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۷؛ همچنین: محمد مهدی الحائری، شجره 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، حلیقه 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، کثر 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: «أَعْرَفَكُم بِنَفْسِهِ أَحَرُّكُمْ بِرَبِّهِ». [شناساترین شما نسبت به پروردگار، شناساترین شما نسبت به نفس خود من می‌باشد. (الفتال النیسابوری، روضة الواعظین، قم، منشورات الرضی، ۱۳۸۶، ص ۲۰ و: البحر العاملی، الجواهر السنیة، قم، مكتبة المفید، ۱۴۰۸ هـ.ق، ص ۱۱۶. حدیث از رسول خدا ﷺ)]

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 ترفی 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 ۴۰۲. حدیث از حضرت رسول ﷺ می باشد.

[۲] (اعراف ۵۴/۷)

منابع فیوضات، و متشبه شود به آن جواهر روحانی و دریا بد 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 اشقیاء محسوب خواهد شد.

و اگر قوه نطقیه بر آنها غلبه کند و قوای حیوانی را مغلوب و مقهور نماید و در تحت حیطه 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 تشبیه 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 «لِیَعْبُدُونَ» 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 «لِیَعْرِفُونَ» 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 تکثر 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 البعث، ۱۴۱۷، ص ۷۳۹ و: بحر عاملی، وسائل الشیعه، قم، مؤسسة آل البیت، ۱۳۷۸ هـ. ق، ج ۴، ص ۲۷ و: میرزا حسین نوری، مستدرک الوسافل، قم، مؤسسة آل البیت، ۱۴۰۸ هـ. ق، ج ۷، ص ۱۶۲ [۲] رعد / ۱۳ / ۲۹.]

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 نکتی 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 قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهُ وَإِنْ رُدَّتْ رُدَّتْ مَا سِوَاهُ» [این عبارت به این صورت در منابع یافت شد، آنچه در منابع آمده است به این شکل است: ۱. امام باقر علیه السلام: فَإِنْ قُبِلَتْ قُبِلَ مَا سِوَاهَا (ثقة الاسلام كني، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري، تهران، دارالکتب الاسلاميه، ۱۳۸۸ هـ. ق، چاپ سوم، ج ۴، ص ۹۸) ۲. فَإِنْ صَحَّتْ نُظِرَ فِي عَمَلِهِ وَإِنْ لَمْ تَصِحَّ 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. [الكافي، ج ۳، ص ۲۶۴]

اکنون معلوم شد بهترین طاعات و کامل‌ترین عبادات نماز است. بزرگ‌ترین کاملیت نماز، علماً و جنوه کثیره ذکر نمودن از جمله آن و جنوه 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 يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾ [و هیچ چیز نیست مگر آنکه در حال ستایش، تسبیح او را می‌گوید. اسراء / ۱۷ / ۴۲] 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] نیک بخشد. هود / ۱۱] راجع به عبادت تکلیفی است زیرا که ایمان نشریعی منوط به شعور است پس عبادت تکوینی به ازاء رحمت رحمتانی 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 واقعی درم 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 خمسہ 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 / ۲۲ / 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: «یا 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: ﴿ وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ [و جن و انس را نیافریدم جز اینکه مرا بپرستند. ذاریات / ۵۱ / ۵۶] که خلقت همه موجودات جتنی 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 ضرر 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: «یا 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 بیه؛ به عبارت دیگر قیام صدور است نه حصولی؛ از قبیل قیام فعل است؛ به فاعل نه مثال قیام مقبول به قابل و به عبارت دیگر مثال قیام صور علیه است به نفس ناظفه. نظامی گوید:

زیر نشین علمت کسایتان ما به تو قائم چو تو قائم به ذات

هیأت متعدد 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 مانند 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 اعلای دلالت می کند بر مقهوریت ذوات و فناء آنها در ذات حق و استیلائی 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 آن 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 قاتل به تعطیل شود و یگوید برای موجودات، مبدأ و موجدی نیست حال آن که وجود خدا از آفتاب ظاهر تر 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 در 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 امثال نمود او امر 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 هینتی 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 مُمَهَّد 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 رَأَيْتُمُونِی

أَصْلِيَّ» [نماز بگذارید به گونه‌ای که من نماز می‌گذارم^(۱)] اگر کسی درست تأمل کند و به چشم بصیرت ملاحظه نماید می‌فهمد و می‌داند که در این امر چه مقدار مصالح و سیاست و فواید مندرج است هر چند جهال و مردم بی‌خبر 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 می‌فرماید: «الْمُصَلِّيُ يُنَاجِي رَبَّهُ» [نمازگزار با پروردگارش مناجات می‌کند]^(۳) راجع به این قسم است به جهت آنکه شخص عالم عاقل می‌داند که مناجات با پروردگار عزاسمه 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 می‌شود نه آنکه مجرد و غیر مُشَاهَد باشد. اما آن واحد حقیقی که منزّه

[۱] ابن ابی الجهموز الاحسانی، عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۲۵؛ محمدباقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۷۹، ص ۳۲۵ و: سید حسن صدر، نهاية الدراية، تهران، نشر المشرق (بی تا)، ص ۸۳]

[۲] جناب ملای رومی در این باره زیبا سروده است:

چو نماز شام، هر کس بنهد چراغ و خوانی	منم و خیال یاری، غم و نوحه و فغانی
چو وضو ز اشک سازم بؤد آتشین نمازم	در مسجدم بسوزد چو به در رسد اذانم
عجبا نماز مستان تو بگو درست هست آن	که نداشتند او زمانی، نشاند او مکانی
عجبا دو رکعت است این، عجبا که هشتمین است	عجبا چه سوره خواندم چو نداشتم زبانی
در حق چگونه گویم که نه دست ماند و نه دل	که تمام شد رکوعی، که امام شد فلانی

[۳] بحار الانوار، ج ۶۸، ص ۲۱۶]

[کلیات شمس تبریزی، ص ۸۵۶]

و میراست 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 تشبیه 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 تَنْهَى 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 معرض. 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 وثق 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 سکان 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 رحمته الله در رساله معراجیه می فرماید: برای این بود که شریف ترین انسان و عزیزترین انبیا و خاتم رسولان صلی الله علیه و آله چنین گفت با مرکز حکمت و فلک حقیقت و عزیزه عقل امیرالمؤمنین علی علیه السلام که: «یا علی إذا رأيت الناس يتقربون إلي خالفهم بأنواع البر تقرب إلي بأنواع العنفي نسفهم» 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 نو در ادراک معقول رنج بر تا بر همه سبقت گیری [حسن بن فضل طبرسی، مشكاة الانوار، قم، دارالنفی، 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 كُتِبَ الْغَطَاءُ مَا زِدْتُ يَفِينًا» [اگر پرده ها کنار برود چیزی بر یقین من افزوده

نمی‌شود. (محمد تمیمی 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 اشغال جسمانی است که مردم در جحیم هوا افتند و در بند خیال بمانند و گرفتاری بند خیال ورنج 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 ۲۲) و نیز فرمود: «يَتَى الْمُؤْمِنُ خَيْرٌ مِنْ عَمَلِهِ» [تبت مؤمن بهتر از عمل اوست]. (متقی هندی، کنز العمال، ص ۳۶۸، ح ۷۲۷۰ 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 الرئيس چنانچه به زودی خواهد آمد این است: ابرعلی سینا، معراج نامه، تصحیح و تعلیق: نجیب مایل هروی، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۵، صص ۹۲ و ۹۵.

۲. تمام شد ترجمه این رساله اسرار صلاه بهون الله و حسن توفیقه به قلم ناتوان این حقیر فقیر الی الله الغنی ضیاءالدین دزی به تاریخ دهم بهمن ماه باستانی ۱۳۲۱ مطابق با ۲۳ محرم ۱۳۶۲ هجری و علی صاحبیه الف نحمیه 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 عنی ابن جمعة العروسی الحویزی، تفسیر نورالثقلین، تصحیح و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی، قم، دارالکتب العلمیه، ج ۵ ص ۷۰۲ و: مفتی 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 نمی‌توانیم 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 می‌باشد پس هو هواس «لذاته» است. این مطلب که معلوم شد اکنون می‌گوییم که: آن هویت و آن خصوصیت وجود، یک معنایی است بدون اسم که نمی‌توان 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 خوب‌تر آن چیز شناخته می‌گردد. 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 با شد 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 تبیه است که این هویت چون در نهایت وحدانیت است متعذر است تعریف نمودن او مگر به لوازم آن. نظریه 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 مسئله بیان کرده‌اند آن است که می‌گویند: واحد حقیقی از تمام جهات ممکن نیست صدور دو 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

است 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 تا.

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 حناب 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 فرمود، 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.

باجد

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 یقاومه 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 می گوییم: آن کلمه احدی که در کلام الهی ذکر شده است دلالت می کند 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 منزّه 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 زارد نگردد.

اگر کسی سؤال کند بر فرضی آنکه ما قبول کنیم که این کلمه احد دلالت می کند بر این معانی، برهان و دلایل این مطلب از کجای این سوره معلوم می شود 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 می گوید «واحد» را در نفی مثل آن که می گوید رأیت رجلاً واحداً و اما در نفی می گوید ما رأیت احداً این دوم افاده عموم می کند 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 جوف و شکم، دوم؛ یعنی سید و آقا. نظر به معنای اول، سلبی است یعنی نفی جوف از او می کند و می رساند دارای ماهیت نیست زیرا هر چه که دارای ماهیت شد دارای جوف و باطن هم هست و آن که جوف 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 تعالی: ﴿لم یلد ولم یولد﴾

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 مشخص 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.

قره تعالى: ﴿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 [نسودن] 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 می‌آید که صاحب جنس و فصلی 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 نمی‌توان از او به چیزی تعبیر نمود مگر به همان لفظ هو؛ پس از آن ذکر فرمود نزدیک‌ترین 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 معرّف 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 نمی‌کند و چون معنای الوهیت بی‌نیازی 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 دہلوی



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 ۱/۱۱۳.

[۲] إن القضا عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العلوي مجتمعة و مجملة على سبيل الأبداع. و القدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحداً بعد واحد. (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: قضای الهی عبارت است از ثبوت صور جمیع موجودات در علم اعلیٰ 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 الحیة 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 سرمای 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 فقیری 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 بیه 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.

ضیاء الدین درّی

﴿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 مان 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 «بالح الفلق» 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 ۲۹۴ 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 معناسست به جهت احتیاج افعال به سوی او و لکن نه از جهت الهیت زیرا که اله از جهت الهیت مستحق عبادت است و اما مربوط 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 استعاذه 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 داده 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 نشریف تو بر بالای کس کوتاه نیست.
(دبوان، ص ۱۲۶، غزل ۷۱)

[۴] متقی هندی، کنز العمال، ج ۱، ص ۹۹۱، ح ۲۱۳۲۴. ادامه این حدیث به نقل از کنز العمال این است: دَلَّلْنَا أَنْ يُصَيِّبَكُمْ نَفْحَةٌ مِنْهَا، فَلَا تُقْفَرُونَ بَعْدَهَا أَبَدًا چه با نسیمی از این رحمت پروردگار شما را فراگیرد، و در نتیجه برای همیشه، شقاوت از شما دور شود.

مرلوی 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 کَلّ 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

انسدر این ایام می‌آرد شبنم
در رساید این چنین نفعات را
هر که را که خواست جان بخشید و رفت
تا از این هم وانمانی خواجه ناش

که در آن آینه صاحب نظران حیرانند
(دیوان، ص ۱۹۱، غزل ۱۹۲)
هر دیده جای جنوه آن ماهواره نیست
(دیوان، ص ۱۲۸، غزل ۷۲)
بر رخ او نظر از آینه‌ی پاک انداز
(دیوان، ص ۲۲۸، غزل ۲۶۴)

گلت پیغمبر که نفعات‌های حق
گوش و هوش داربد 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:

وصل خورشید به شب پره اعمی نرسد
او را به چشم پاک توان دید چون هلال
چشم آلوده نظر از رخ جانان دور است

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 تعالى: ﴿وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ﴾ [و از شرّ 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

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) قلن ۱۱۳/۵

[۲] مولوی در مقام بیان این نزاع می‌گوید:

در زده تن در زمین جنگاها

جان گشاید سوی بالا باها

تن ز عشق خار بن چون نافه‌ای

جان ز هجر غرش اندر فاقه‌ای

(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 علّقه 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 تجرد 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 آمدار آن
زانکه جان لامکان اصل وی است

میل جان اندر ترقی و شرف
میل جان در حکمت است و در عنوم
میل تن در سبزه و آب روان
میل جان اندر حیات و در خوی است

(همان، دفتر سوم، بیت‌های ۴۴۳۶ تا ۴۴۳۹)

تفسیر سورہ ناس



ترجمہ
ضیاء الدین دہلوی



بسم الله الرحمن الرحيم

قال الله عز وجل: ﴿قُلْ أَهْوَذُ بِرَبِّ النَّاسِ ○ مَلِكِ النَّاسِ ○ إِلَهِ النَّاسِ﴾ [بگو: «پناه می‌برم به پروردگار مردم ○ پادشاه مردم ○ معبود مردم»].^(۱)

ما در تفسیر سورة «قُلْ أَهْوَذُ 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 پرداختم 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 شَم 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) النام / ۱۱۴ / ۱، ۲، ۳.

(۲) نگاه شود به: ابن سینا، الاشارات و التنبیها، 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 «مَلِكُ 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 جبلی اصلی خود همیشه مایل و مشتاق است به رسیدن به مبادی عالیّه 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 مطلق است. و برای آن مبادی، اسامی مختلف است نسبت به او و بر حسب وقت. اسم اول بر حسب تکون مزاج، «ارب» 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 پانزدهم 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 منقاد 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 می‌کشاند 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 حصم جان و کیش
یک نفس حمله کند چون سوسمار	پس به سوراخی گریزد در فرار
در دل او سوراخها دارد کنون	سر ز هر سوراخ می‌آرد برون
نام پنهان گشتن دیو از نفوس	و اندر آن سوراخ رفتن شد خنوس
که شنوس چون خنوس قنفذ است	چون سر قنفذ و را آمد شد است
که خدا آن دیو را خناس خواند	کاو سر آن خار پشتک را بماند
می‌نهان گردد سر آن عمار پشت	دم به دم از بسیم صیاد درشت
تا چو فرصت یافت سر آرد برون	زین چنین مکری 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 می‌کند پس تأثیر وسوسه،
اولاً در قلب واقع می‌شود پس از آن به سایر اعضا سرایت می‌کند لهذا فرمود:
يوسوس في 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 جنّ فرموده و از حواس ظاهری به ناس^(۲).

۱) ناس / ۱۱۴ / ۶

۲. ترجمه تفسیر معوضه درم 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 المجانی القانی ضیاء الدین اندری عفی عنه.



در سبب استجاب
دعا و کیفیت
و تأثیر زیارت

ترجمه
ضیاء الدین دمی

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

چون جناب شیخ ابوسعید بن ابوالخیر رحمۃ اللہ علیہ ^(۱) که از بزرگان عرفای زمان حضرت شیخ الرئیس 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 وإياکم خیر الدنیا والآخرة بمحمد وآله 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 مجاوزت 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 - ۴۴۰ هـ. ق.) عارف و شاعر ایرانی در مهبته از قراء خاوران (نسخه ای بین ابیورد 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)

می‌فرماید: پس از حمد و ستایش پروردگار و درود بر نبی مختار ﷺ 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 هشت‌گانه مفارقه از مراد را که عبارت است از: ملایکه 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 می‌آید 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 می‌باشد، و نمی‌رسد به اقصی مراتب کمال خود تا زمانی که مشابه و مضاهی 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 می‌کنم به اصل مقصود و می‌گویم که: مبدأ اول، مؤثر است در جمیع موجودات و احاطه دارد علم او به کلیه آنها به طوری که هیچ جزئی از حیظه 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 می‌کند و افاضه فیض می‌نماید به عقول و از عقول می‌رسد به نفوس فلکی و نفوس فلکی مؤثرند در اجرام که حرکت می‌دهند 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 می‌کنند 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 تمثلی 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 مخالطشان 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 البزاهین، 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 تجاویف 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 استجاب دعا و استمداد از آن نفوس مفارقه مدخلیت 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 و عذاب الاکبر.

و اما تأثیر نفسانی و روحانی آن، اعراض کردن از متاع دنیوی و دوری جستن از لذات و شواغل و علانق 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. انحمدلله رب العالمین تمام شد ترجمه این رساله شریفه به قلم ناتوان این فقیر حقیر ضیاءالدین دزی به تاریخ ۲۸ ماه صفر ۱۳۶۲ مطابق با ۱۶ برج اسفند ۱۳۲۱، رباعی مترجم:

هرکه دیدی که تارک هوس است	یا که عالم به نزد او چو غن است
برودن جان او به قالب تن	همچو مرغ گرفته در قفس است
آنکه دیدی که تابع هوس است	یا که مایل به شهد چرون مگس است
او گریزان بود ز طاعت حق	مهمو دزدی که خائف از عس است

تحریریں و ترغیب بروعا



ترجمہ
ضیاء الدین دہلی



بسم الله الرحمن الرحيم

چون کلام شیخ رحمته الله علیه 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 متمیم 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 نویسد: یک نفر از اشخاص متدلس، خود را به لباس زهد درآورده و ظاهر حائش را همچون مقدسین نهروان، آراسته و پیراسته نموده و مایل بود که همیشه اوقات زیبانش 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 این آیه شریفه

را بر فکر به جهت از میان بردن آن خیالات وارد در قلب را. مرتبه سوم که برتر از مراتب مذکوره است آن است که از این هر دو مرتبه اعراض کند و تبری مجوید 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 سُبُلَنَا 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: اَتَمَّ مَعَكْ. 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 أَعْبُدْ رَبًّا لَمْ أَرَهُ وَلَكِنْ دَرَيْتُ أَنَّهُ بِعَيْنِ بَصِيرَتِ اسْتَبْرَأْتُ»^۵ 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 دزي عفی عنه به تاریخ دوم آذر ماه ۱۳۱۹.

۵ همان‌گونه که در خطبه ۱۷۹ نهج البلاغه می‌خوانیم که: دَغَلِبَ يَمَانِي از حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام پرسید: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ يَا امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ آیا پروردگارت را دیدی ای امیرالمؤمنین؟ حضرت در پاسخ فرمود: أَفَأَعْبُدُ مَا لَا أَرَى؟ پس آیا من کسی را می‌پرستم که ندیده‌ام؟ [دَغَلِبَ] پرسید: وَكَيْفَ تَرَاهُ؟ چگونه او را می‌بینی؟ فرمود: لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَ لَكِنَّ تَذَرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ، جَسْمُهَا هَرَكُزْ او را آشکارا نمی‌بیند، اما قلبها با نیروی حقیقت ایمان وی را درک می‌کند.^۶

شهوآت و رفتار زشت، محفوظ ندارد و از هواجس نفسانی و خیالات شیطانی پرهیز لازم نشمرد و باطن خود را مصفا و مزین نماید 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 اذکسار 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: «لَتَهْدِيَنَّهُمْ 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 مَا زِدَّتْ يُقِينًا» [اگر پرده‌ها کنار برود چیزی بر یقین من افزوده نمی‌شود.]^(۱) گویا می‌گردد.

وَفَقَّنَا اللَّهُ تَعَالَى لِكُلِّ ذَلِكَ بِمَنْهٖ وَكَرَمِهٖ وَجُودِهٖ وَ سَعَةِ رَحْمَتِهٖ وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ صَلَاتُهُ عَلٰی سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ وَ أَصْحَابِهِ الطَّاهِرِينَ.
ضیاء الدین درّی، عَفِيَ عَنْه.

[۱] آمدی. غررالحکم و دررالکلم، ج ۵، ص ۱۰۸.

در ستر قدر



ترجمہ
ضیاء الدین دہلی



بسم الله الرحمن الرحيم

چون شخصی از شیخ رحمته الله علیه، معنی این کلام صوفیه که گفته‌اند: «مَنْ عَرَفَ سِرَّ الْقَدْرِ»^(۱) فَقَدْ أَحَدَهُ»^(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 عینی مخصوص. مثل حکم به مرگ زید در فلان روز به علت فلان بیماری (کلیات ابوالبقاء) به این جهت اشاعره گویند: قضای الهی عبارت است از اراده ازلی او که به اشیاء چنانکه هستند، به طور بی‌پایان، 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: «الْقَدَرُ سِرُّ اللَّهِ وَلَا تُظْهِرُوا سِرَّ اللَّهِ»^(۲۱) و همچنین فرمایش مولای متقیان علی علیه السلام که در جواب سائل فرمودند: «الْقَدَرُ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُهُ»^(۲۲) باز راوی سؤال کرد: حضرت فرمود: «إِنَّهُ طَرِيقٌ وَعَرٌ فَلَا تَسْلُكُهُ»^(۲۳) باز سؤال کننده تکرار سؤال نموده: فرمود: «إِنَّهُ صَعُودٌ عَسِيرٌ فَلَا تَتَكَلَّفُهُ»^(۲۴) 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 شده، 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 تیزک و به دلیل زیبایی حدیث، آن را در اینجا به نقل از توحید شیخ صدوق می‌آوریم. عَنْ عَلِيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ «إِنَّ الْقَدَرَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللَّهِ وَ سِرٌّ مِنْ سِرِّ اللَّهِ...» قدر رازی از رازهای غنایی و پرده‌ای از پرده‌های الهی و قلعه‌ای از قلعه‌های خداوند است. در حجاب الهی بالا برده شده و از حلق پرچیده شده است و به مهر الهی مهر گشته است. علم به آن را خداوند از بندگان برداشته است، و از تیررس دیدشان و رسیدن شیردشان برتر ساخته است، و آنان به حقیقت ربانی و به قدرت صمدانی و به عظمت نورانی و به عزت یگانگی خداوند دست نخواهند یافت، و همانا «قدر» دریای ژرف و ویژه خداوند منعال است؛ ژرفای آن به اندازه زمین تا آسمان و گستره آن از مغرب تا مشرق است. همانند شب دهبجور تاریک است، پر 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 با وی 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، ارمان 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 سُئِلَ عَنِ الْقَدَرِ: قَالَ: طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ. ثُمَّ سُئِلَ ثَانِيًا فَقَالَ: بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ، ثُمَّ سُئِلَ ثَالِثًا، فَقَالَ: سِرُّ اللَّهِ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ (ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱۹، ص ۱۸۱)؛ ۲. قَدْ سُئِلَ عَلِيٌّ عَنِ الْقَدَرِ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: طَرِيقٌ مُظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُوهُ، وَ بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُوهُ وَ سِرُّ اللَّهِ سَبْحَانَهُ فَلَا تَتَكَلَّفُوهُ (آمدی، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، ص ۲۶۱). لازم به یادآوری است که محقق گرانمایه 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، ولیکن 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 می فرماید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۖ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۖ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾^(۲) [ای نفس مطمئنه خوشنود 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 رحمته 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 نهد. در این صورت زجر و عذاب برای هیچ یک از آن دو قسم نیست بلکه عقاب نمودن به آتش و مار، نتیجه و ثمره عمل گنهکار است. و همان اعمال قبیحه است که به صورت مار و کژدم مجسم می شود.

چنانچه مولوی در این باره می گوید:

آن سخن های چو مار و کژدم	مار و کژدم گشت و می گیرد دمت
چون ز دست زخم بر مظلوم رُست	آن درختی گشت از او زقوم رُست
چون ز خشم آتش تو در دلهای زدی	مایه نثار جهنم آمدی
خشم تو زخم سمیر دوزخ است	هین بکش این دوزخ را کاین فُخ است

(عشوی ممنوی، نصیح: نبکلسون، دفتر سوم، بیت های 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 صرف 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 و نحیم آن مطلع 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 يٰۤاُولٰٓئِیْنَ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ؛ و ای خردمندان، شما را در قصاص، زندگانی است، باشد که به تقوا گرایید (بقره ۱۷۹ / ۲). 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 ارزیابی می کند و دیدگاه دوم را مایه جرأت و جسارت، عناصر و جریانه های 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 کفر 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 ۶۲۸).

علامه طباطبائی 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 سابه 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 «لَقُلُّكُمْ تَقْوَى» در حکم تعلیل برای تشریح قصاص است، یعنی: باشد که به وسیله قصاص، از قتل بپرهیزد.

(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 پری	به حکم ناحق هر سغله، خلع را نکشند
اگر که دست مجازات، می‌زدش تبری	درخت جور و ستم، هیچ برگ و بار نداشت
بسه جانی او نشیند به زور از او بستری	اگر که بدمشی را کشند بر سردار

(دهوان پروین اعتصامی، مؤلف: احمد دانشگر، تهران، حافظ نوین، چاپ اول، ص ۵۳۱).

(۲) وَاللّٰهُ اَعْلَمُ وَاَحْكَمُ. این بود سخن شیخ در بیان سر قدر، والحمد لله اُولاً وَاخراً.

الاقل ضیاء الدین درّی مدرّس علم مقبول



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 الرئیس 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 نیکیهای 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 برسیم 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 پردازد 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 با 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 بهره‌ور شده و شکسته‌حالی 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 و جوده.

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 باری مهربان خدای می‌نگاریم.

فصل اول: در حقیقت معاد.

فصل دوم: در اختلافات رای‌ها در آن.

فصل سوم: در ابطال مذهبهای 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
○ خوشنود و خداپسند 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

[۱] فجر ۸۹/۲۷ و ۲۸.

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 بیمارزد و اگر خواهد عقوبت کند و بعضی گفته اند هر آینه عقوبت کند اما همیشه نبود، به آخر بیمارزد، 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 نگرستن 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 می گویند 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 نمی گوید هم به چند گروهند:

گروهی گفته اند که: نفس، جسم است؛ و گروهی دیگر می گویند: 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 گفته اند 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 گفته ایم.

و اما اهل تناسخ چند گروهند:

گروهی روا می‌دارند باز آمدن نفس را به هر جسمی که باشد اگر حیوان باشد و اگر نبات.

و گروهی می‌گویند که: هر آینه باید که حیوان باشد.

و گروهی می‌گویند که: روا نباشد که نفس مردم جز با کالبد مردم آید.

و این گروه دیگر باره به دو گروهند:

گروهی می‌گویند 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 می‌گویند 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 گرویده‌اند این آیت که ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ﴾ [و هیچ جنبنده‌ای در زمین نیست و نه هیچ پرنده‌ای که با دو بال خود پرواز می‌کند، مگر آنکه آنها [نیز] گروههایی مانند شما هستند.]^(۲) بر مذهب خویش تفسیر می‌کنند و می‌گویند: دلیل می‌کند که ایشان امثال مانند در کالبد و انباز در نفس به قوت، یعنی روا باشد که نفس مردم در کالبد

[۱] درباره تناسخ به این نمونه‌ها 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 جلال‌الدین آشتیانی، صص ۳۱۸ تا ۳۲۳؛ ۵. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، صص ۴۳۵ تا ۴۶۴؛ ۶. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح و مقدمه: هانری کربن، ج ۱، صص ۸۱ تا ۸۶ و همان، تصحیح: دکتر نجفقلی حبیبی، ج ۴، ص ۲۳۶؛ ۷. امام فخرالدین رازی، المباحث الشرقیة، 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 نتوانند کرد و گمان کنند که آنچه می‌گویند محال است.

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:

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 مِنَ الْغمامِ﴾ [سایبانهایی از ابر سفید.^(۱)] و آیت دیگر که ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ 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 ننشیند 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 ۶/۱۵۸.

(۴) زمر ۳۹/۵۶.

(۱) بقره ۲۰/۲۰.

(۳) فتح ۴۸/۱۰.

جای مجاز و استعارت است. و بر فصیحای عرب این پوشیده نماند که از امثال این الفاظ، مجاز می‌خواهد. 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 نمی‌خواهد»، اینجا می‌گوییم: ظاهر است که مجاز می‌خواهد.

و اگر چنان انگاریم که به این جمله آیتها مجاز می‌خواهد کجاست در قرآن آینی که یک دلالت دارد به حقیقت توحیدی که علما و حکما از آن بحثی کنند؟ و کجاست آن معانی باریک که ایشان گفته‌اند؟ 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 تکرار 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 نگیرند.

اگر بحث کردن از آن واجب نیست لازم آید که مذهب این جماعت که ما را با ایشان این سخن می‌رود یعنی آن کسانی که دعوی علم می‌کنند و اعتقاد دارند که معاد جز کالبد را نیست همه تکلف باشد و مردم از آن بی‌نیاز. و اگر نه که بحث از آن واجب است و حقیقت توحید چنانچه است می‌باید 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 زیرک‌اند و روز و شب، ساعات عمر خویش در آن صرف کرده‌اند 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 اشر بوده است چون در توانند یافت بی‌بیان 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 محرّف 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 نتواند یافت چنانکه هست صاحب شریعت بیان کند و آنچه در نتواند 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 جمله 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 آیسیم 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 تُبَدِّلُ لِيَخْلُقِ اللَّهُ» [آفرینش خدا تغییر پذیر نیست.]^(۱) هستی عالم پیوسته همچنین باشد. و ایشان که این مذهب دارند می پندارند که عالم بر خواهد 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 دانا اند، 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 می‌ستانند 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 مرئیات 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 خصوصتی 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 زبان 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 خویشتن و هم با انبازان خویشتن در نوع و هم با انبازان خویشتن در جنس.

چنانکه در کتب اخلاق و سیاسات، مبین 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 دریابد - بلکه همچنان که همگان بدانند و دریابند، ملائک را تصور کنند 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 لذا 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) «وَلِدَانُ مُخْلَدُونَ» [پسرانی جاودان]^(۲) «فَاكِهَةٌ مِمَّا يَتَخَبَّزُونَ» و لَحْمِ 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 بعث 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 نمی‌یارن 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 زیان 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 تناسفیان

جماعتی که مذهب تناسخ دارند حجت آوردند بر درستی دعوی خویش و گفتند: درست شده است که نفوس، گوهرهای 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 جدا آیند 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 پدیده آمده است که لا حقیقه 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 اُهْیْت 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 میباشد - 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 گفته اند که: در هستی هیچ چیزی معطل و بیکار نیست.

و عجب می دارم 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 نمی شاید که نفس در مدتی متناهی معطل باشد چگونه روا باشد که در مدتی نامتناهی معطل بود؟

و از این عجب تر آنکه گفته اند که: نفس چون از بدن مفارقت خواهد کرد، جسمی لطیف - که به دیگر جسمها نماند - با وی باشد و به یکبار از مادّت 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 - بروی 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 بروی غالب بود چون باز آید، به کالبد درندگان آید و اگر شهوت بروی غالب بود، به کالبد خوکی آید، و همچنین هر خلقی که بروی غالب بود، وی چون باز آید به کالبد حیوانی آید که آن خو دارد که وی داشت.

و اگر سبب پیوند، قسم دیگر است که یاد کردیم اولیترین کالبد که نفس بد فعل که کُنش 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 نفسی پیوند گرفتن وی با بدن، بعد از آن افتاد که وی موجود بود و با بدن پیوند نداشت و بعد از آن پیوند گرفتن، یا نفسی 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 پیش 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 سبیل 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 ناپودن 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» فعلی 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 هرگاه 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، گویا 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 بازدارند، 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، گوشتی 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، گوشتی که آن آثار مر نفس را چون تن بهیمه بود یا آن دد.

پس آنچه حکما گفته‌اند 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 می‌کنند، 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 نبود، 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 مریک 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 خیری 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 لذاتی 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

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 کردن آن است که: نفس ناطقه که مردم راست در مادت منطبق 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 تجزیه‌اند [پس] لازم آید که هر چه در او بود هم پذیرای تجزیه باشند.

و چون چنین بود؛ آثاری که جمله جسم را بُوَد و نامتناهی بُوَد یا پاره‌های جسم را، از آن جسم اثر تواند بود یا نه؟

اگر شاید بود، نامتناهی بُوَد 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 بُوَد - 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 بُوَد.

و محال بُوَد که نامتناهی بُوَد؛ زیرا که قوت جمله آن جسم - در تاثیر کردن - سخت‌تر از قوت جزوی بود.

و این مقدمه به مشاهدت خود می‌دانیم، و آثار جمله، بیشتر از آثار بعضی بُوَد؛ پس محال بُوَد 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.

مثلاً آثار پاره‌ای از پاره‌های آن جسم - هزار پاره یا صد هزار پاره - و آن پاره ربع آن یا سدس [بُوَد]. 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 لایتجزی» بود یا نقطه. و جزو لایتجزی در کنش 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: سپیدی 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 مادّات بود؛ و آن خلف است و محال.

و اگر معنی معقول را وضع باشد به معنی دوم، لازم بود که اکنون آن را حدّی 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 ببیند.

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 بۆد.

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 معین مشاراً الیه دارد، که به آن اعتبار گویند که «این مردم!» از اشارت به معنی کننده آن وجود محسوس است؛ زیرا از آن جهت معقول نتواند بۆد.

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 بۆد لازم آید که نفس را قوام وجود، به ذات خویش باشد؛ زیرا که اگر وی را وجود مفرد نبود، فعل مفرد نبود؛ 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 بۆد.

پس اگر ذات نفس نه حد، مفارق مادّات بودی، شایستی که فعل، به حد، مفارق بودی نه به وجود.

اما چون فعل به وجود مفارق باشد، و مستغنی از مادّات؛ لازم آید که وجود ذات مفارق بؤد پیش از آن؛ و نشاید که ذات به حد، مفارق باشد، نه به وجود. و فعل، مفارق و مستغنی بؤد از مادّات به وجود.

و اگر کسی گوید که: این سخن باطل است به طبیعت؛ که طبیعت صورت مادّتی است و با این که صورتی است در مادّات، محرک مادّات است. و تحریک که فعل او است مفارق است. و مادّات را با وی در تحریک هیچ انبازی نه، بلکه مادّات 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 مادّات است و ذات تحریک ذات حرکت 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 مادّات منطبع است. و تخصص وجود طبیعت به اضافت با فعل بؤد و مادّات 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 بؤد البته فعل بؤد.

و سخن ما در این جنس نیست؛ بلکه سخن در چیزی است که فعل او را جوهری نبؤد، بلکه فعل تابع بؤد، و مرذات را ضروری نبؤد؛ که چون فعل ضروری بؤد، لاسحاله هر جای که ذات بؤد، فعل البته بود. و محتاج نبؤد که اول ذات بؤد، و آنکه فعل عارض شود. تا لازم آید که چون عروض فعل از ذات او تنها باشد، و در آن از

آلت و مادّت 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 مادّت مستغنی نبود ~ معلوم بود که مادّت 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 مادّت 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 حدّ بود هم متقدم تواند بود. اما نشاید که آنچه خارج باشد از حدّ بر اجزای حدّ 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 مادّت باشد یا به ذات وی باشد بی آلت و مادّت. و محال است که به واسطه آلت و مادّت بود زیرا که نفس، آلت را داند، و خود را داند. و داند که: میان دانستن آلت و مادّت، مادتی 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: حس آلت خود را در تواند یافت و ذات خود را در تواند یافت یا در نتواند یافت که او 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 تجزئى؛] 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 [تجزئى] 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 [تجزئى 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 بَوَد که این وصف دارد، یعنی هیچ معنی یگانه - از آن روی که یگانه است - در ماده نتواند بَوَد، چنانکه وی را در بودن ماده، اجزا نبَوَد؛ و متحد و یگانه بَوَد، مگر که محل او از جسم یگانه بَوَد.

و این محال است؛ زیرا که «جزو لایتجزی» محال است، و نقطه محل چیزی نتواند بود. پس اگر محل او از جسم، یگانه بَوَد، لازم آید که همو جسم و در جسم داخل بَوَد 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 بَوَد، جسم در جسم داخل بَوَد، 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 بَوَد در ماده بَوَد 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 بَوَد، لازم آید که وی باقی بود و پذیرای تباهی و فساد نبَوَد، 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 بَوَد در هر دو طریق قرار گیرد، یعنی چون وی را شایستگی بقا بَوَد شایستگی فنا نیز بَوَد. چنین ممکن طبیعت قوّت 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 ماد است. و چون این قضیه درست شد، عکس و تقیض او آن است که: هر چه وی را ماد 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 ماد نیست. و این مقدمه درست شده است در فصل متقدم. و هر چه پذیرای عدم و فساد است در ماد 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 خویش خرم بود و یا اندوهناک.

و خرّمی به نسبت با آنچه خرّمی 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 قوّت چشیدن، دریافت طعمهای خوش است به اضافت با وی. و موافق قوّت خشم، که فعل خاص مر وی را طلب ظفر و حصول ظفر است. و همچنین قوّت 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 قوّت خشم را.

و اگر نه سخن در این باب درازای داشتی، بیان کردمی. و آنچه اینجا به سبیل اجمال بیان می‌کنیم آن است که: هر قوّت درآکه، 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 مودی نبود لذیذ و موافق باشد.

اما لذت حقیقی حسی، آن است که: قوت حسی چیزی منافی مودی 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 بر وی 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 بر وی 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 مُجِبّ 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 زیادتی 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 قوّت 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 قوّت خشم را، و متوهمه را و هم متخیله را نیز، هر یکی به وجهی دیگر لذتی است.

در برتری لذات عقلی بر لذات حسی

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 حسی 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 درمادت‌اند و پذیرای ترکیب و قسمت‌اند به سبب مادت، و نیز ادراک نفس، فاضلتر از ادراک حواس است از جهت ادراک و از جهت مُدَرِّک.

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 مُدَرِّک 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 سباع را بود؟ و نفس مردم پیدا است که جوهر ملکیتی 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 از آسمان مسزین است، و نهاد او بر آن است که قوای نطفی او بر حیوانی مستولی بود وی را از دریافت آن لذت حظی تمام باشد، و هر که را معنی مستولی بود و باطنش بظاهرش غالب وی 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 بروی 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 مُلَطَّحات - 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 التنبیها، شرح خواجه نصیرالدین طوسی و قطب‌الدین رازی، ج ۳، صص ۲۵۰ تا ۲۵۲ (نمط هشتم).

طبقه اول: نف...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 آبداء 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 بیفزاید به پیوند گرفتن به نفسهای نیکو کردار. و [نفس] بدکردار را رنج و آلم بیفزاید 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 گفته‌اند 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، تخیل آن صورت انسانی که او را بود می‌کند؛ همچنانکه در خواب بیند و تخیل کند صورت خود را که در گور است. و به سبیل تخیل 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 گفته‌اند 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 می‌شود پیش از آفرینش دوم - و بعد از آن - همچنانکه در کتب انبیا - علیهم السلام - آمده است از بهشت و حور عین و آنچه بدین ماند.

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 رمزها که از حکما منقول است. و الله اعلم.

الشفاء من خوف الموت
ومعاجه الاغتمام 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 رحمه 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 متلاشی و نابود می‌شود، و حال آنکه پس از او هیچ‌کدام [است] و حسرت عظیمی در دل او پدیدار می‌شود و گمان می‌برد که او چقدر حقیر و بی‌ارزش است که دنیا به بقاء خود ادامه می‌دهد [چه او باشد و چه نباشد. ناآگاهان از بقاء نفس و کیفیت بازگشت آن] به طرف خداوند متعال [نیز نظیر] گروه سوم [می‌اندیشند] یعنی متلاشی شدن بدن را به معنای نابودی می‌دانند.

۴. گروهی دیگر گمان می‌کنند مرگ درد بسیار شدیدی دارد و نوع آن متفاوت از سایر دردهایی است که در طول عمر به سبب بیماری‌ها آنها را تحمل کرده‌اند.

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 می‌یابید که [هیچکدام اساس محکمی نداشته و جملگی پوچ و باطل می‌باشند] 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 گرفته‌ایم علاقه داریم و اما رویرو شدن با حوادث تازه‌ای که سابقه‌ای از آن نداریم برای ما همراه با نوعی دلهره و اضطراب است همانند کسی که می‌خواهد به منطقه‌ای جدید رفته و در آنجا زندگی کند، مردمی که به زبان آنها آشنا نیست و عادات و رسوم آنها را خوب نمی‌داند، چنین کسی تا لحظه ورود به منطقه جدید و انس گرفتن با وضعیت تازه، این اضطراب را در خود حس می‌کند. حال کسی که با حقیقت مرگ آشنا نیست نیز این چنین است از مرگ می‌ترسد چون نمی‌داند 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 شما روشن 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 شما روشن 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

پذیرفته‌اند 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 می‌نامند در زبان دین، مَلَك نامیده می‌شود.

۲. نوع دوّم، ماده است که مربوط به نظام دنیوی ماست. ماده یا همان هیولی حقیقتی است که به جسم امکان پذیرش حالات جدید را عنایت می‌کند. هیولی جوهری است که حامل استعداد می‌باشد.

۳. نوع سوم، صورت جسمیه است که حقیقت آن همان امتداد جوهری می‌باشد. شما اگر موجودی را در نظر بگیرید که می‌توان درون آن سه خط عمود بر هم که دارای رأس واحد باشند در نظر گرفت همان صورت جسمیه را تصور کرده‌اید.

۴. نوع چهارم از جواهر، جسم است که ترکیبی است از هیولی و صورت جسمیه.

۵. نوع پنجم، جوهری است که به آن نفس می‌گویند. نفس در حقیقت ذات خود حقیقتی [غیر جسمانی] می‌باشد هرچند که در هنگام رسیدن به خواسته‌های خود نیاز به جسم دارد و همانطور که گذشت از این جهت خاص به او نفس گفته می‌شود. تا به حال دانسته شد که نفس از نوع جوهر [بوده و از اعراض نمی‌باشد] 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 می‌کند به زندگی و حیات خاص خود ادامه می‌دهد، و از تعلقات و وابستگی‌هایش به عالم ماده رهایی یافته، و به سعادت واقعی و تمام خود می‌رسد، و هرگز امکان نابودی و فساد در آن راه ندارد؛ چرا که جوهر هرگز نابودی و فساد به او راه پیدا نمی‌کند و همواره آنچه که نابود می‌شود اعراض و

حالات، عارض بر جوهر است که با آمدن عرض جدید، عرض سابق زایل می شود [مثلاً میوه ای نارسی و بی مزه است و بعد از مدتی رنگ آن تغییر پیدا کرده و شیرین می شود] [ولکن 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 منطبق 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 واهمه 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 [راحتی 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 فرونی 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 و 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 عنوم] 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 منزه 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 رسوایی 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 شی نباشد بلکه دو شیء باشد و این بالبداهه باطل است [می‌داند که وجود او به جنس و فصل تحلیل می‌شود 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 ناقصی 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 ربّ 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 وابستگان 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 [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 قدس 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 آنها 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 دردآور 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

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 [هراسی 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 نموده‌ایم]. همانند بخیل 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 [بهتر 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 قطعه 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 پای نیز باقی نخواهد ماند.

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 [جامعه] 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 [بنابر فرض] باقی هستند و دائماً فرزندان جدیدی را ایجاد می‌کنند. حال اگر تعداد ایشان را محاسبه کنی در زمان ما [یعنی زمان شیخ الرئیس] 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 کم خردی چنین چیزی را ممکن می‌داند باید به چنین سرنوشت] مصیبت بار و اسفناکی [مبتلا گردد].

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 تراجم 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 شخصی 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 الرئیس 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 گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید

۲. نظریه مرحوم آخوند 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 ركونه طبيعياً 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 الأدلة 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 هيئاتها 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.]