

مجموعہ
میراث ایران و اسلام

رسائل عرفانی و فلسفی
حکیم فائز

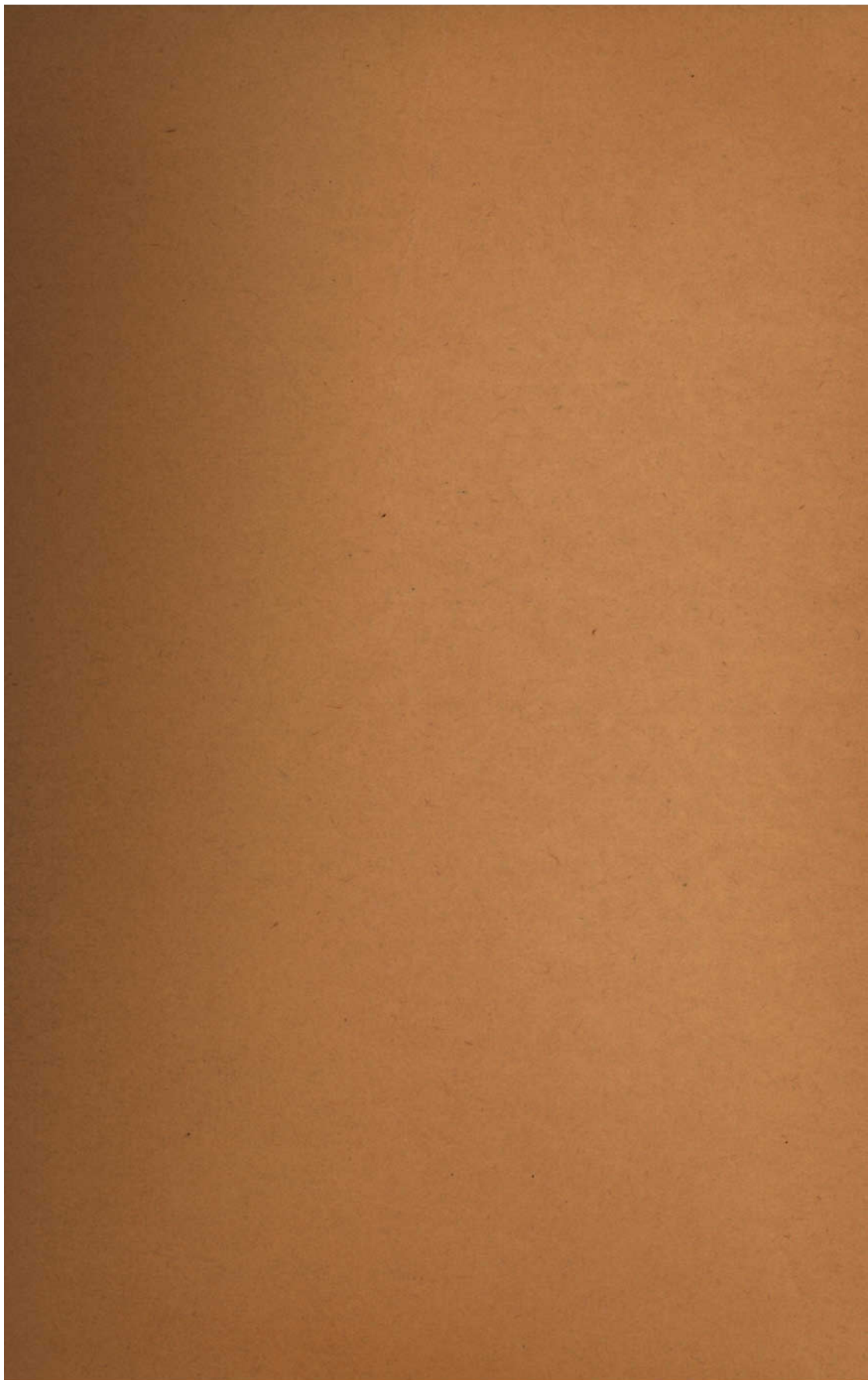
صحیح
سید محمد باقر حجتی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

کتاب حاضر مجموع پنج رساله فلسفی و عرفانی از حکیم قاینی، یکی از حکمای قرن دهم و یازدهم، است.

مقاله فی اسرارالآیات در باره عادات و امور شگفت انگیز جهان؛
مقاله فی حال المعاد در باره معاد روحانی و انواع سعادت و شقاوت نفسانی؛
مقاله در شرح ابیات سبعة خواجه طوسی در بیان هفت بیت از اشعار خواجه
نصیرالدین طوسی است که در باره مقولات و مراتب موجودات سروده شده؛
مقاله در اسرارالعبادات در باره حقیقت نماز و سایر عبادات؛ و سرانجام مقاله
اتحاد عقل و عاقل و مقول که آن را مستوره نامیده است؛ تفسیری است، از
بخشی از حکمت خالصه ارسطو.

مذاق حکیم قاینی به مقتضای هریک از مقالات اخیرالذکر، مذاقی
فلسفی و عرفانی است که حجج آن در سراسر کتاب مشهود است.



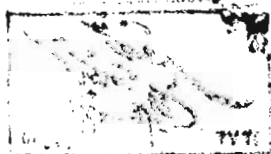


رسائل عرفانی و فلسفی
حکیم قاینی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ
أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُوا الْأَلْبَابِ.

پس بشارت ده بندهاگانم آنان که سخن را می شنوند و بهترینش
را پیروی می کنند، آنان کسانی هستند که خدای هدایتشان کرده و
خردمندان هم آنانند.



مجموعه
میراث ایران و اسلام

رسائل عرفانی و فلسفی حکیم قاینی

تصحیح
سید محمد باقر حجتی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

شرکت انتشارات علمی و فرهنگی

وابسته به

وزارت فرهنگ و آموزش عالی

پنج هزار نسخه از این کتاب در سال ۱۳۶۴ در چاپخانه دانشگاه تهران چاپ شد

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

فهرست مطالب

يك	تذكار
سه	مقدمه
۳	مقاله في اسرار الايات
۵۹	مقاله في حال المعاد
۹۳	شرح ابيات سبعة خواجه طوسي در اقسام و مراتب موجودات
۱۰۵	مقاله في اسرار العبادات
۱۳۵	مقاله في العقل و العاقل و المعقول (المنستوره)
۱۵۷	فهرست اعلام

تذکار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله على نعمه الوافرة، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرة. در خلال سالهای ۱۳۴۰-۱۳۴۶ هجری شمسی، که سرگرم تهیه و تنظیم فهرست برای نسخه‌های خطی و عکسی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران بودم، به آثار یکی از دانشمندان قرن دهم و یازدهم برخوردی کردم که در آن زمان برای من جالب می‌نمود. این دانشمند، که همان میرزا ابوجعفر کافی قاینی است، فردی گمنام به نظر می‌رسید که حتی در هیچ‌یک از کتب تراجم نامی از او دیده نمی‌شود، تا چه رسد به آنکه شرح احوال و آثار او در چنین کتبی درج شده باشد. و نیز ملاحظه کردم که اکثر قریب به تمام آثار علمی این دانشمند به دستخط خود اوست و نسخه‌های دیگری از آنها استنساخ نشده است. لذا در ساعات فراغی که فراوان از آن برخوردار بودم به استنساخ مجموعه‌ای از آثار مختصر این دانشمند برآمدم و موفق شدم آنها را بازخوانی کرده و نسخه برداری نمایم.

بزرگترین و مهمترین اثر این دانشمند کتاب التسهیل اوست که نسبتاً مفصل و مشتمل بر علوم مختلف می‌باشد. ولی نتوانستم به علت حجم زیاد آن، آنرا استنساخ کنم، علاوه بر آنکه این کتاب در دسترس این جانب نبود و در چند مجلد در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران قرار داشت و استنساخ آن مستلزم صرف وقت بسیار طولانی بود.

به هر حال پس از استنساخ، به تصحیح عبارات و توضیح پاره‌ای از محتوای رساله‌ها

و مقاله‌ها پرداختم، که پاره‌ای از آنها مستقلاً در یک مجموعه و یک رساله نیز در مجموعه دیگر قرار داشت. پس از آن مقدمه‌ای در شرح احوال و افکار و آثار این دانشمند نگاشتم که شرح احوال او را غالباً از خلال آثار او استخراج نمودم. در این مقدمه به گزارش آثار این دانشمند پرداختم که فهرست مطالب رسالات و مقالات نیز در آن منعکس شده است. مطالعه کنندگان محترم می‌توانند فهرست مطالب این مقالات و رسالات را در مقدمه ملاحظه فرمایند.

صنفاً یاد آور می‌شود که چون نسخه این مقالات و رسالات منحصر به فرد بوده است قهرآ امکان مقابله آنها منتفی بود، به همین جهت حیثاً ممکن است تعابیر و واژه‌هایی در این مقالات و رسالات دیده شود که به علت نبودن نسخه دیگر امکان تصحیح و حل آنها وجود نداشت. امیدوارم مساعی ناچیز این بنده بتواند در ارائه این گونه آثار برای پاره‌ای از علاقه‌مندان مفید افتد، و در صورت برخورد با نسخه‌های دیگر، به ترمیم رخنه‌های آنها اقدام نمایند. از خداوند متعال درخواست می‌نمایم که این بنده و همه مسلمین را مشمول مرحمت خود قرار دهد و از رضای خویش برخوردار فرماید.

سید محمد باقر حجتی (حسینی)

چهارشنبه ۲۸ مهر ۱۳۶۱ هـ ش

قائنی حکیم

احوال و آثار و افکار او

فیلسوف مورد نظر ما یک دانشمند مسلمان ایرانی خراسانی عصر صفوی است به نام میرزا ابوجعفر کافی بن محشم بن عمیدالملک بن محمد بن نظام الدین قائنی درُخجی ، که در زمان خود میان فضایی امثال شیخ بهاءالدین محمد عاملی و سایرین مشهور بوده است.^۱ پدرش کتابی به نام هادی المسترشدین دارد که در آن عدد ائمه^{۱۲} ائنا عشر- علیهم السلام- را با عدد نقبای بنی اسرائیل تطبیق نموده ، و خود کتاب در ادعیه و عبادات است؛^۲ و نیز کتابی به فارسی به نام فصول الحق نوشته است.^۳ قائنی عموی محشم قائنی پسر میرزا هادی از شعرای قاین در اواخر قرن یازدهم* یا اوایل قرن دوازدهم است.^۴ در کتابخانه^۵ ملک نسخه‌ای است از دروس شهید ، به شماره^۶ ۲۴۵۰ ، از سده^۷ یازدهم ، که از آن محشم بن هادی بن محشم بن عمیدالملک بن محمد بن نظام الدین الحقیقی (؟) الدرخشئی (شاعر مذکور) است ، و خط او در صفحه^۸ عنوان آن دیده می‌شود. در همین کتابخانه نسخه‌ای است از تحریر مجسطی خواجه طوسی ، به شماره^۹ ۳۳۸۹ ، که آن را محمد صادق بن عبدالعلی ترشیزی در محرم ۱۰۵۱ در مشهد از روی نسخه‌ای نوشته و در پایان

* در این کتاب همه سالها و قرن‌ها هجری قمری است مگر خلاف آن تصریح شده باشد.

(۱) تذکره نصرآبادی ، ص ۱۹۱ . (۲) قائنی در فصل دوم ، فن سیزدهم نوشته است : ان والدی الافقه قد جمع کتاباً سماه بهادی المسترشدین ، یحتوی علی العبادات والادعیة المأثورة.

(۳) علوی ، ۱۸۶ ، مجلس شورا . (۴) ریحانة الادب ، ج ۳ ، ص ۴۷۸ .

آن آمده که ابو جعفر کافی بن محتشم بن عمید بن محمد قاینی در اصفهان به سال ۱۰۲۷ آن را خوانده است.^۱

استادان قاینی

از پایان کتاب التسهیل استفاده می‌شود که میر ابو القاسم فن‌درسکی و میر معزالدین محمد بن محمد بن تقی‌الدین محمد حسینی اصفهانی^۲ استادان وی بوده‌اند، و قاینی از محضر آنها مستفیض گشت. و چنانکه از هاشم رساله العقل والعامل والمعقول برمی‌آید، شیخ علی بن محیی‌الدین جامعی عاملی توفی نیز از استادان او بود. و در پایان التسهیل عبارت زیر آمده: «وَإِنَّمَا اسْتَفِدْتُ هَذِهِ الْمَعَارِفَ وَالْحِكْمَ مِنَ الْأُسْتَاذِ الْكَامِلِ الْفَاضِلِ الْأَلْهِيِّ الْأَمِيرِ أَبُو الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِيِّ الْأَسْتِرَابَادِيِّ ثُمَّ أَنِّي قَدِ اسْتَعْمَلْتُ هَذِهِ الْمَعَارِفَ وَاسْتَفِدْتُهَا بِمِشَارَكَةِ الْمُحَقِّقِ الْفَاضِلِ وَالْمُدَقِّقِ الْكَامِلِ ذِي الطَّبِيعَةِ السَّلِيمَةِ وَالْقَرِيحَةِ الْحَسَنَةِ السَّيِّدِ الْحَكِيمِ الْفَاضِلِ الْمُؤَيَّدِ الْفَيْلَسُوفِ الْكَامِلِ أَبِي الْقَاسِمِ الْحُسَيْنِيِّ، وَمِنْ أَسَاتِذِهِ أَفْضَلُ الْحُكَمَاءِ وَأَشْرَفُ الْفُضَلَاءِ الْمَوْلَى الْأَسْتَاذِ مَعزُ الدِّينِ شَرَفِ الْمُحَقِّقِينَ مُحَمَّدًا لَا صِفَهَانِي حَرَّسَ اللَّهُ عَنِ الْفِتَنِ كَرِيمٍ سَاحَتِهِمَا وَأَعَزَّ اللَّهُ أَنْصَارَ دَوْلَتِيهَا وَهَمَّا - أَيْدَهُمَا اللَّهُ - بِالْغَانِ فِيهِ إِلَى الْغَايَةِ وَأَصْلَانِ إِلَى السَّعَادَةِ. وَلى مؤلف روى تمام این عبارات خط بطلان کشیده است! و هر جا که عبارت «الحکیم المنعم علينا» یا «الفیلسوف الاستاد المفیض» را آورده باید منظورش میر فن‌درسکی یا معزالدین اصفهانی باشد.

قاینی دارای طبعی موزون بود و منظومه‌ای به نام خوردنامه داشت که به کافی تخلص می‌نمود. ما در گزارش آثار او از خوردنامه و نمونه‌ای از اشعارش یاد خواهیم کرد. او به خط کوفی نیز آشنایی کامل داشت و نمونه‌های زیادی از آن در مطاوی صفحات کتاب التسهیل دیده می‌شود.

(۱) فهرست میکرو فیلمهای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، ص ۷۵۰.

(۲) شیخ ابراهیم بن سلیمان قطیفی (سده دهم) به معزالدین مذکور اجازه داده است (الذریعه، ج ۱، ص ۱۳۵).

آثار قاینی حکیم

اکثر آثاری که از این حکیم به دست آمده به خط اوست ، و تنها کتابی که از کتابهای وی استنساخ شده کتاب الشجرة الطيبة فی اثبات الحركة است ، و دو نسخه از این کتاب ، یکی در کتابخانه دانشکده الهیات و دیگری در کتابخانه مدرسه شهید مطهری (سپهسالار سابق) ، موجود است ، و ما هر دو را گزارش خواهیم کرد. نه اثر از آثار وی در زیر معرفی می شود که به استثنای دو اثر ، بقیه در کتابخانه های مختلف تهران موجود می باشد :

بخش اول - رساله های فارسی

۱. اسرار الآیات یا مقاله در چگونگی پیدایش غرایب و عجایب و شگفتیهای گیتی
این مقاله یا کتاب درباره خوارق عادات و امور شگفت انگیز از قبیل معجزات و کرامات و اخبار از معنیات و کهنات و سحر و جادو و چشم زخم و اسرار تأثیر دعا و امثال آنهاست. مؤلف این مسائل را از رهگذر فلسفه و عرفان و آیات و اخبار بررسی کرده و در آن از نبوت مجهول ارسطو^۱ و سخن « نبی کامل و حکیم فاضل زرادشت در کتاب زند » و اسکندر افرودیسی و رساله فیض الهی ابن سینا و ابو عبدالله محمد رازی و ما بعد الطبیعه و فلسفه اولای ارسطو یاد کرده است. در باب دوازدهم این مقاله نامه ای است فلسفی از « خردمند فاضل و دانشور کامل محمد المحسن الاصفهانی اندر اثبات علم به احکام نجوم » که گویا مراد او معزالدین محمد بن تقی الدین محمد حسینی اصفهانی سابق الذکر باشد که در التسهیل از او یاد کرده است. مؤلف در خاتمه این مقاله یاد آور می شود که باید آن را بعد از علوم حکمت خواند. این کتاب در شانزده باب و یک خاتمه به شرح زیر می باشد :

باب اول اندر آنکه چگونه برخی از دنیا گذشتگان از خوردن و آشامیدن ، روزگار دراز اِعراض نمایند .

(۱) مؤلف روایت « ان ارسطو طاليس كان نبياً فجهله قومه » را درباره او در این مقاله آورده است.

باب دوم در آنکه گروهی از عارفان را که از اقتناص حطام دنیوی و گرد کردن آن اجتناب نمودند و از جناب غرور به جناب باری - عزاسمه - توصل جسته‌اند و در سلک مقدسان منتظم گردیده‌اند ، روا هست که به قوه روحانی بل به قدرت رحمانی بر کردن کاری اقدام نمایند که از وسع دیگران بیرون بود و جز ایشان را بدان دسترسی نباشد و بدان فعل از دیگر مردمان ممتاز باشند . (در این مسئله وسایر مسائل زیر ، مؤلف بانظر فلسفی مطلب را رسیدگی می‌کند) .

باب سوم در آنکه روا بود که گروهی از مردم از مغیبات آگاهی دهند و به آینده اعلام نمایند ، و وحی چه بود ، و چیزها را به خواب چون بیند ، و تأویل وحی چه باشد ، و تعبیر خواب چه بود ، و روانهای پاک چگونه به فرشتگان رسند ، و سخنان فرشتگان بشنوند ، بر آن وجه که اخبار و آثار بر آن شهادت دهد .

باب چهارم اندر آنکه کاهنی چه بود و کاهنان چه کسان باشند و کهنات به چه پدید شود .

باب پنجم اندر آنکه به چه بود که گروهی از مردم واله ولی خویش نمایند و سخنان گویند که از غیب آگاهی دهد .

باب ششم اندر آنکه برخی از آنانکه نه پیغمبر و امام باشند ، و نه ولی و کاهن ، و نه واله و بیخود ، چسان از غیب آگاهی دهند .

باب هفتم در بیان آنکه ظهور و حدوث خوارق عادات چگونه باشد و وجود آن از کجا بود .

باب هشتم اندر آنکه سحر چه بود و پیغمبر و امام به چه از ساحر جدا باشد .
باب نهم اندر رسیدن چشم بد که پارسیان آن را «چشم زخم» خوانند و کیفیت وجود آن .

باب دهم اندر فواید عزایم و تعاویذ :

باب یازدهم در کیفیت وجود نیرنجات و پدید آمدن طلسمها بر آن وجه که خرد

فیلسوفان بدان رسد، و بیان آنکه میانہٴ سحر و نیرنجات و طلسمات، و معجزات و کرامات فرق چیست.

باب دوازدهم اندر آنکه تقدمهٴ معرفت به علم نجوم به چه وجه حاصل آید و احکام آن به چه درست شود.

باب سیزدهم اندر کیفیت زیارت مشاهد و گورستان، و حقیقت دعا و بیان حقیقت تأثیر آن اندر نفوس و آبدان.

باب چهاردهم اندر سبب مستجاب شدن دعا.

باب پانزدهم اندر آنکه روا نبود که گیتی از پیغامبری یا امامی که به روح قدسی مؤید بود خالی باشد. (بخشی از مطالب این باب در نسخهٴ منحصراً به فرد مؤلف آمده و بخش دیگر آن افتاده است).

باب شانزدهم اندر آنکه سبب اختلاف مردم به چیست. (مطالب این باب از نسخهٴ مزبور افتاده است).

خاتمة الكتاب در آنکه این رساله را بعد از علوم حکمت باید خوانند. (این موضوع را نیز نسخه فاقد است).

در صفحهٴ عنوان نسخه، گزیده‌ای از فهرست مذکور به خط نستعلیق مؤلف آمده است.

آغاز: بسمله، الحمد لله رب العالمین والصلوة علی محمد وآله. و بعد از رساله‌ای است که برای هدیهٴ مجلس عالی والد اجل اکرم - زادهٴ الله علوآ - نبشتم و اندر او باز نمودم چگونگی پیدایش غرایب و عجایب و شگفتیهایی را که بدین گیتی اندر است و سخن را دشوار نکردم، و حقیقت آنچه خواستم به چند باب روشن گردانیدم، و به خداوند پناه می‌برم که آغاز همهٴ چیزها از اوست و بازگشت همه به سوی اوست ..

انجام (افتاده) : باب پانزدهم اندر آنکه روا نبود که گیتی از پیغامبری یا امامی که به روح قدسی مؤید بود خالی باشد. و بیان آن بر سبیل اجمال چنان است که آدمی را بران نهج... [پس از دو صفحه] و از آن روی که غایت باری موجب است اصلاح

آن را به قوت امای که اشرف ... [نسخه تا همینجا است و بقیه این باب و تمام باب شانزدهم و خاتمه کتاب افتاده است].

مؤلف مقاله را در حدود سال ۱۰۲۶ ساخته است. مقاله مذکور پنجمین رساله مجموعه شماره ۸۳۴ د، نسخه‌های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی است. به خط نستعلیق خود مؤلف، روی کاغذ سفید فرنگی ۱۹ سطری، با حواشی میرضیاءالدین علوی دارنده نسخه. مقاله از برگ ۸۳ پ آغاز می‌شود و به برگ ۱۲۹ پ انجام می‌گیرد. تا به حال نسخه دیگری از این مقاله به دست نیامده است.

۲- بیان حال معاد نفوس و شرف و حساست و تفاوت آنها در انواع سعادت

یا مقاله فی بیان حال المعاد

در این مقاله مؤلف، چنانکه در فصل اول آن یادآوری شود، در صدد بحث از معاد جسمانی نمی‌باشد، چون به نظر او عقل را توانایی بر استدلال در مورد معاد جسمانی نیست، بلکه سخن درباره معاد روحانی است از رهگذر فلسفه، و بیان انواع سعادت و شقاوت نفسانی که به قیاس و برهان توان شناخت. در این مقاله، بندی از رساله نفس ابویوسف یعقوب بن اسحق کندی (از گفته ارسطو طالیس و افلاطون و فلاسفه دیگر) در فصل نهم به پارسی ترجمه شده و عبارتی که از فیقورس موبد به عربی آورده در اینجا آمده است. و در آن یاد کرده که یکی از اجله حکما و اکابر ایشان گوید که اصحاب این پیشه در عالم کل به منزلت ملائکه‌اند. و درباره آن در هاشم آمده: و هو السید الالهی الامیر ابو القاسم الاسترآبادی الحسینی، که گویا از صنایع او نقل می‌کند. این مقاله در پانزده فصل البته بدون عنوان است، و ترتیب فصول برای نمایاندن ترتیب منطقی مطالب کتاب یا مقاله می‌باشد و همه آنها فاقد عناوین کلی است.

آغاز: بسمله، سپاس خداوندی را که ایجاد همه چیزها از اوست و بازگشت و اتمام همه چیزها بدوست، و درود ایزد به روان پاک پیامبر ما که اشرف پیامبران مرسل اوست، و بر اوصیای او که راهمایان ما ایشان‌اند. و بعد، غرض ما از این رساله بیان

احوال نفوس است پس از آنکه از بدن مفارقت کرده باشد ، و در این ضمن شرف و خساست نفوس و تفاوت آن در انواع سعادات دانسته خواهد شد .

انجام : و گوئیم که ارسطو طالیس فرماید که آنکه نفس خود را مهمل گذارد و به سوی شهوات حقیره دنیاوی گراید و به طبیعت بهایم و دیوان غبطت جوید و نفس الهیه را فراخور آن قدرتی که هست پاک نسازد و از قاذورات بدنی اجتناب نکند و نفس خود را طهارت ندهد ، رحم واجب و گریه و نوحه لازم بود . و تعظیم آنکه از امثال این امور دوری نماید در خور باشد و کل میسر لما خلق له و الحمد لله رب العالمین .

مؤلف این مقاله را در حدود سال ۱۰۲۶ ساخته است . و مقاله ، چهارمین رسالهٔ مجموعهٔ ۸۳۴ د ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی است ، به خط نستعلیق مؤلف در ۱۰ تا ۱۹ سطر ، و از برگ ۵۲ پ آغاز می‌شود و به برگ ۸۲ پ انجام می‌گیرد . تا به حال نسخهٔ دیگری از این مقاله به دست نیامده است .

۳- خردنامه

چنانکه قبلاً یاد آور شدیم ، قاینی دارای طبعی موزون بوده و منظومه و دیوانی فارسی به نام خردنامه ساخته بود که تخلص وی در آن کافی بوده است . علامه حاج شیخ آغا بزرگ تهرانی فقید در الذریعه^۱ از خردنامه^۲ او یاد کرده و تاکنون نسخهٔ آن به دست نیامده است ، جز آنکه برخی از اشعار فارسی همین منظومه در برخی از صفحات کتاب التسهیل او آمده که ما آنها را ذکر می‌نماییم :

یکپرسید از یثرب ز صادق	که ای ذات تو چون قرآن ناطق
چه فرمایی در این سیر کواکب	چه بسیارست مردم را مذاهب
چنین فرمود آن معصوم اقدس	که آن دانش نشد مفهوم هر کس
از آن دانش نشد ظاهر جز اندک	خفیاتش نشد مفهوم و مدرك
بجز آنان کجا صاحب زبانند	حقیقت فعل انجم را بدانند

دو بیت و یک قصیده^۴ زیر نیز در صفحاتی از کتاب التسهیل بدو نسبت داده شده است :

ندای هاتف غیم سحر رسید به گوش
 به هوش آمدم از جاودانه خواب و خیال
 به من نمود جهان را فروغ حکمت او
 مثال جفت سلمان به دیده^۵ اسال
 * * *

گرمای مهر ماه شد و مهرگان رسید
 هنگام مطرب است و سماع و می و نینید
 افکند بوستان قصبِ پرنیان به دوش
 تا آسمان به رخ قصبِ پرنیان کشید
 باغیست چون بهشت، خزان نیست چون بهار
 می چون عقیق سوده و ایام همچو عید
 مطرب ترانه سنج و غزل خوان و باده نوش
 کان یار مهربان به سوی بوستان جهید
 ای شیخ یک زمان بهل این و عظهای خام
 کاین و عظهای خام نیارد خرد شنید
 لطفش گنه نبخشد، لب بند از خروش
 عفوش خطا نپوشد، تا چند از این وعید
 باشد ترا به جبه و دستار اعتماد
 مارا به لطف و بخشش دادار اعتمید

۴- شرح ابیات سبعه^۶ خواجه طوسی در مراتب موجودات

قاینی هفت بیت اشعار فارسی را که خواجه^۷ طوسی درباره^۸ مقولات و مراتب

موجودات سروده بود با عنوان «البیت و التفسیر» به فارسی گزارش کرده است. ابیات سبعة^۱ خواجه طوسی این است :

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل
یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود
ممکن دو قسم گشت یقین جوهر و عرض
جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود
جسم و دو اصل او که هیولی و صورتند
پس نفس و عقل ، وین همه را یادگیر زود
نه گشت باز جنس عرض ، این دقیقه را
اندر خیال نظم به من عقل می نمود
کست و کیف و این ومتی و مضاف و وضع
پس فعل و انفعال ، دگر ملک ای و دود
اجناس کاینات مقولات عشردان
ده گشت ، کم از این ، نه بر این دیگری فرود
پس واجب الوجود کزین ده منزله است
کو بود پیش از آنکه از اینها یکی نبود

آغاز: بسمله ، الحمد لله وحده والصلوة علی رسوله الطاهرین. بعد این چند کلمه ای است در شرح ابیات سبعة که حکیم کامل و استاد فاضل نصیرالدین محمد طوسی در شرح اقسام موجودات نظم فرموده ، امید که به نظر اصحاب حکمت برسد ، به درجه قبول واصل گردد. والله الموفق .

البیت اول : موجود منقسم به دو قسم ...

التفسیر : معنی موجود را همه کس معلوم است و اندر خاطرها مفهوم ، او مرسم بی تقدمه^۲ معرفت شیئی دیگر ، و آن را حد نتوان کرد و به چیزی دیگر شناخت ...

انجام : و بالجمله ، هر چه بجز رب الارباب است از موجودات عینی ، او را از ترکیب چاره نیست ، و ایزد از مثابه همه معرّی و مقدس - تعالی شأنه و جلّ جلاله - تَمَّتْ بِالْخَيْرِ وَالسَّعَادَةِ عَلٰی اَیْدِیْ مُؤَلِّفِیْهَا کَافِیْ بِنِ مَحْتَشَمِ الْقَایِنِی خَتَمَ اللهُ لَهُ بِالْحُسْنٰی . این مقاله دومین رساله مجموعه ۸۳۴ د ، نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران است ، به خط نستعلیق مؤلف در حدود سال ۱۰۲۶ ، ۱۹ تا ۲۲ سطر ، باحواشی میر ضیاءالدین علوی ، از برگ ۳۵ پ آغاز می شود و به برگ ۴۰ انجام می گیرد . از این مقاله تاکنون نسخه دیگری به دست نیامده است .

بخش دوم - رساله ها و کتب عربی

۵- اسرار العبادات

این مقاله که به عربی است درباره حقیقت نماز و انواع و اقسام آن و حکمت و مقدار نفع و غرض ساخته شده ، و مؤلف در آن اسرار اعمال و انواع نماز را بیان نموده است ، و ضمناً درباره روزه و زیارت و حج نیز از رهگذر عرفان و حکمت بحث کرده ، و رویهمرفته روح اعمال عبادی را در مواضع فوق در شش فصل و خاتمه بررسی نموده ، و در جبال قاین به سال ۱۰۲۶ در یک شب آن را به دستور استادش شیخ علی بن محی الدین جامعی عاملی و یا میرفندرسکی به انجام رسانده است . از فصل دوم این مقاله استفاده می شود که مؤلف دارای رسایل حکمی فراوانی بوده و این مقاله را پس از آنها ساخته است .

فهرست فصول این مقاله چنین است :

الفصل الاول فی عددها [الصلوة] و انواعها و اقسامها .

الفصل الثانی فی بیان حقیقة الصلوة و مقدار نفعها .

الفصل الثالث فی الحکمة فی التکلیف بها علی وجه یشیقُ بالنظر الفلسفی .

الفصل الرابع فی اسرار مقدمات الصلوة و اسرارها [المقدمات] .

الفصل الخامس فی اسرار فضائل الجماعة و صلوة الجمعة و العیدین و الطواف و الحج

و الزیارة :

الفصل السادس في اسرار الصلوة نحواً آخر من البيان و في الحكمة في الموت .

ختم المقالة في دواء مرض القلب .

آغاز ، بسم الله . الحمد لله والصلوة على رسوله وآله الطاهرين . وبعد فإني أريد أن أبين في مقالتي هذه حقيقة الصلوة وانواعها و اقسامها والحكمة فيها و مقدار نفعها و غايتها ، ثم أبين أسرار اعمالها و انواعها و أبين عند هذا اشياء من أسرار الصوم و الزيارة و الحج على مبلغ ما انتهى اليه فحصى و طلبة متقرباً الى مجلس شيخنا و مولانا الا فقه الاعظم^١ .

انجام : فانما يلوح من علوم أخرى اقدم على هذه المقالة . و اذا بلغ مقالنا الى هذا المقام فلنختتم الكلام حامداً لله و مصلياً على رسوله المصطفى و آله المصطفين الطاهرين . و قد جمعتنا هذه المقالة حسب ما أمرنا به الشيخ الاجل الافضل في ليلة واحدة بجمال قان سنة ستة و عشرين بعد الالف من الهجرة . اين مقاله نخستين رساله مجموعه شماره ٨٣٤ د ، نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران است ، به خط نستعلیق مؤلف در سال ١٠٢٦ در قان ، ١٠ سطری ، و از برگ ١ پ آغاز می شود و به برگ ٣٥ پ انجام می گیرد . تاکنون نسخه دیگری از این مقاله به دست نیامده است .

٦- الاسرار فيما اعتقدته من المسائل المختارة

از این کتاب تاکنون نسخه ای به دست نیامده است و قایمی از آن در پایان رساله الشجرة الطیبه فی اثبات الحركة خود نام می برد . قایمی در این کتاب عقاید و آراء شخصی خود را در مسائل مختلف علمی آورده و نسبت به آراء و عقاید مختلف در آن اظهار نظر نموده و پاره ای از آراء را پذیرفته و پاره ای را با دلایل رد می کند .

(١) در زیر سطر آمده : المراد منه شيخ علي بن محيي الدين الجامعي العالمي محدثاً ،

٧- التسهيل

این کتاب در پانزده فن به شرح زیر در سال ۱۰۲۹ ساخته شده است : منطق ، طبیعی ، کیمیا ، فلاحه ، طب ، تعبیر ، حساب ، هیئت ، موسیقی ، احکام ، طلسمات ، الهیات ، اخلاق ، سیاست ، عبادات شرعی و اسرار و رموز آن ، چنین است فهرست کتاب :

[الفن الاول في المنطق]

[الفن الثاني في الطبيعيات و فيه ثمانية مقالات]

[المقالة الاولى ...]

المقالة الثانية في السماء والعالم وما يتعلق بذلك و فيها فصول (٩ فصل)

المقالة الثالثة في الكون والفساد (٥ فصل)

المقالة الرابعة في الآثار العلوية (٦ فصل)

المقالة الخامسة في المعادن (٥ فصل)

المقالة السادسة في الاجسام النباتية (٤ فصل)

المقالة السابعة في الاجسام الحيوانية (٢٠ فصل)

المقالة الثامنة في الانسان (١٢ فصل)

الفن الثالث في العلم المستور وفيه مقالة واحدة في ستة فصول

الفن الرابع في الفلاحة وفيه اربع مقالات :

المقالة الاولى في زرع الحبوب ... و فيها ستة فصول

المقالة الثانية في غرس الاشجار ... و فيها سبعة فصول

المقالة الثالثة في القول على العقول ... و فيها ثلاثة فصول

[المقالة الرابعة ...]

الفن الخامس في الطب وفيه اربع مقالات :

المقالة الاولى في التشريح و فيها اربعة فصول

- المقالة الثانية في احوال البدن و فيها ثلاثة عشر فصلاً
- المقالة الثالثة في تدبير الاصحاء و علاج المرضى (١٠ فصل)
- المقالة الرابعة في الادوية المفردة و قوانين تركيبها و فيها خمسة فصول
- الفن السادس في التعبير و فيه مقالة في تسعة فصول
- الفن السابع في العلوم التعليمية في مقالات :
- المقالة الاولى في علم الحساب (في ١٢ فصل ، فصل ١-٥ افتاده)
- المقالة الثانية في الجبر و المقابلة و فيها ثلاثة فصول
- الفن [الثامن] ^١ في الهيئة و فيه ست مقالات :
- المقالة الاولى في حال السماء و اصناف الحركات الدائرة و القسي و الزوايا و فيها
- «يه» [١٥] فصلاً و «لد» [٣٤] شكلاً
- المقالة الثانية في افلاك الشمس و حركاتها و فيها «يب» [١٢] شكلاً و فصلاً
- المقالة الثالثة في افلاك القمر و كيفية ذلك و هي تشمل على «لد» [٣٤] فصلاً
- و «يب» [١٢] شكلاً
- الفن التاسع في الموسيقى
- الفن العاشر في الاحكام السماوية و فيه ثلاث مقالات :
- المقالة الاولى في تعدد قوانين كلية منها يعرف غيرها و فيها عشرة فصول
- المقالة الثانية ...
- المقالة الثالثة في المواليد و فيها اثني عشرة فصول
- الفن الحادي عشر في العلوم الغريبة و فيه مقالة واحدة في تسعة فصول
- الفن الثاني عشر في العلوم الالهية و فيه ست مقالات :
- المقالة الاولى في الامور العامة (٢٣ فصل)
- المقالة الثانية في العلل و المعلولات (٩ فصل)

المقالة الثالثة في الجوهر و العرض (١٦ فصل)

المقالة الرابعة في معرفة المبدأ الاول وصفاته (١٠ فصل)

المقالة الخامسة في صدور الاشياء عن [المبدأ] الاول^١ والمعاديه (٧ فصل)

المقالة السادسة في احوال النفس الانسانية وقوتها والدعوات والعقوبات السماوية والعبادات والنبوة والامامة (١٢ فصل). در پایان آمده: «در غره جمادی الآخره سنه ١٠٢٩ در تألیف این فن شروع شد و به انجام آمد بعون الله، به تاریخ سلخ همان ماه ..»
الفن الثالث عشر في العلوم الخلقية وفيه مقالة واحدة في خمسة عشر فصول وخاتمه.
 در صفحه عنوان این فن آمده: «در میانه رجب سنه ١٠٢٩ در تألیف این فنون آغاز شد و به آخر رمضان سال بر هزار و بیست و نه به انجام آمد». در نیمه فصل ١٥، مقاله ١، فن ١٣، آمده: «هذا تلخيص كتب اسطو في علم المنطق ولواحقه...»

الفن الرابع عشر في علم السياسات ... وفيه مقالتان:

المقالة الاولى في السياسات المنزلية وفيها ستة فصول

المقالة الثانية في السياسات وفيها اربعة عشر فصلاً

پس از تمام شدن این فن آمده: «تم الكتاب الموسوم بالتسهيل سلخ رمضان ١٠٢٩ الهجرية بقرية سرحد». در هاشم آغاز خاتمه آمده: «پس از سالی که از جمع این کتاب فارغ شد به اقتراح گروهی از احباب گرامی و افاضل نامی مقالتي اندر شرح آفاق و انفس و اسرار عبادات و تفصیل آن به هم آورد و بدین کتاب الحاق نمود و ختم مقال بر آن شد. والله الهادی.» در پایان خاتمه دارد: «وتهبأ الفراغ من نقله الى البياض سنة الف وتسع وعشرين بمحروسة قهستان. كتاب التسهيل تأليف احوج خلق الله اليه ابو جعفر الكافي بن محشم القابني ختم الله له بالحسنى.»

الفن الخامس عشر في العبادات الشرعية و اسرارها و رموزها وفيه مقالة واحدة

في اثني عشر فصلاً و در مبحث صوم، نامه زرادشت به شاه هند به فارسی آمده است.
 فصل ١١ و ١٢ افتاده است.

تمام کتاب در سه مجلد به شماره‌های ۱۷۷۹ و ۱۷۸۰ و ۱۷۸۱ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و همه، بجز موارد اندکی، به خط نسخ مؤلف در سال ۱۰۲۹ است، و نسخه خط خوردگی دارد، همه نسخه ۱۷ و ۱۸ سطری است با کاغذ اصفهانی و مجموعاً بالغ بر ۴۸۱ برگ می‌شود. تاکنون نسخه دیگری از این کتاب به دست نیامده است.

۸. الشجرة الطيبة في اثبات الحركة

مؤلف در این رساله آراء و عقایدی که از گفتار حکما و فلاسفه بزرگ فهمیده در بحث حرکت گرد آورده و متعرض جرح و یا تعدیل این آراء نشده و آراء شخصی خود را در آن اظهار نکرده است، بلکه رد یا قبول این آراء و سایر نظریات را به کتاب دیگر خود به نام الاسرار فيما اعتقدته من المسائل المختارة موکول نموده است. عناوین رساله مورد بحث نوع و همانند عنوانهایی است که ملاصدرا در کتابهای خود به کار برده است؛ از قبیل انارة ظلمة، تبصرة قدسية، زجاجة حکمية في مشکوة، ازاحة ظلمة و امثال آنها؛ قاینی این رساله را به نام میرزا ابوطالب رضوی، که با تجلیل فراوان و القاب زیادی از او یاد می‌کند، در چهار فصل و یکک خاتمه به شرح زیر ساخته است:

الفصل الاول في ان الحركات السماوية صادرة عن قوة نفسانية

الفصل الثاني في المحرك الاول الذي منه هذه الحركات والغاية المطلوبة لها على ما

استقر عليه رأى ... الاول

الفصل الثالث في الدلالة على ان المبادئ المعشوقة للسماويات كثيرة

الفصل الرابع في صدور الافعال عن المبادئ الأول وترتيبها

ختم الكلام في النفوس الجزوية بيم تصير نفساً مطلقاً، و متى يجاذى هذا العالم

بالعالم الابداعي .

آغاز: الحمد لله الذي لاخير الآمنه، ولافضل الآمن لئدنه، الامر له والخلق

بيده ... وبعد فإنتى لما دللت في هذه المقالة عن ان الحركات السماوية صادرة عن

قوة نفسانية و على المحرك الاول الذي يكون منه هذه الحركات و على الغاية المطلوبة لها و على الكثرة في المبادئ و على صدور الافعال عنها و على الترتيب النازل في المبادئ الى ان يبلغ الاخير على ما و في به طبعي على احضار الوجود فوشححتها بالقاب الصدر المعظم المرتضى... والسراج المضيء الميرزا ابوطالب الرضوي...

انجام: و هذا أسس ما فهمته من كلام المهرة من الحكماء فأوردته بهذا التفصيل الفلسفي من غير أن أتعرض لفساد ما هو فاسد و نقض ما هو منقوض لدى و ايراد ما قوتی اعتمادی عليه و ادعانی اليه ؛ فان هذا موكول الى كتابنا الموسوم بالاسرار فيما اعتقدته من المسائل المختارة . والله حسبي و عليه التكلان .

این رساله بیست و دومین رساله مجموعه ۲۴۲ ب ، نسخه های خطی کتابخانه دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران است و به خط شکسته نستعلیق ریز فریدالدین بن محمد در سال ۱۰۸۵ می باشد ، با سطرهای مختلف ، واز برگ ۷۹ پ شروع می شود و به برگ ۸۵ انجام می گیرد ، در اندازه رحلی . نسخه دیگری از این رساله در کتابخانه مدرسه سپسالار به شماره ۲۱۲۹/۸۱ موجود است .

۹- العقل والعقل والمعقول بالمستورة

قاینی این رساله را برای استادش ، که ممکن است همان شیخ علی بن محیی الدین جامعی عاملی و یا میرفندرسکی^۱ باشد ، در سال ۱۰۲۶ ساخته است . مؤلف در پنج فصل و خاتمه که ذیلاً گزارش می شود مباحث مربوط به عقل و عاقل و معقول و اتحاد آنها را اجمالاً بررسی کرده و آن را المستوره نامیده است ، چون معتقد بود مردم شایستگی فهم آن را ندارند . این رساله گزارش و تفسیری است از بخشی از حکمت خالصه ارسطو .

۱ میرضیاعالدین علوی در هاشم نوشته: مؤلف در این رساله اصولی را آورده که در سخنان میرفندرسکی آمده و در رساله صناعیه او دیده می شود . و همو اضافه می کند که من از استادم آخوند مولانا موسی طبسی که از شاگردان قاینی است (گویا پدر مؤلف رساله فی النفس : نسخه دانشکده ادبیات تهران، شماره ۲۶۰ کرمان) این «طلب را نیز شنیدم که شاگرد میرفندرسکی بوده است .

و در پایان به استاد خود می‌گوید: اگر این تفسیر را مطابق رأی ارسطو دیدی مرا آنگاه کن تا تمام کتاب را تفسیر نمایم. قاینی در این رساله از اثولوجیای ارسطو عباراتی آورده و از اسکندر افرو دیسی و فروریوس یاد کرده است.

آغاز: بسم الله رب العالمین والصلوة علی رسوله المصطفی وآله وعترته المصطفین المعصومین.. وبعد فإنتی أریدُ فی مقالتی هذه أنْ أُبیینَ :

۱- أنْ علّة المعلومِ تجبُ أنْ تكونَ حاصلةً عندَ علته علی وجهٍ اشرفٍ؛

۲- و أنْ العقلَ مع العاقلِ و معقوله متحدٌ.

۳- و أنْ المعلولاتِ کیف صدرتْ عن علیها... متقرباً الی مجلسِ مولانا و

استادنا الحکیم الشریف الاجل الاعظم.

الفصل الاول فی أنْ صورة المعلومِ تجبُ أنْ تكونَ حاصلةً عندَ علته...

الفصل الثانی فی أنْ العقلَ مع العاقلِ و معقوله متحدٌ...

الفصل الثالث فی أنْ المعلولاتِ کیف صدرتْ عن علیها العالیة...

الفصل الرابع فی أنْ الواجبَ - جلّ جلاله - عقْلٌ لِذاته و عاقلٌ لِذاته و

معقولٌ لِذاته...

الفصل الخامس فی أنْ الواجبَ - بسمِ یعقلُ الاشیاءِ مِن ذاته مِن غیرِ أنْ

یتدخلُ فیهِ زمانٌ و تغیرٌ...

انجام: خاتمة المقالة: یاسیدی و ربّ عقلی انّی لما فهیمتُ مِن کتبِ الفیلسوفِ

ان الحسنَ الحقّ هو الکائنُ فی باطنِ الشیءِ لانی ظاهره... تفحصتُ بقدرِ طاقتی...

و رسمتُ هذه المقالة و سمیتُها بالمستورة... و جعلتها تحفةً لمجلسک... فألقی

بصَرَکَ الیها، فإنّ طابِقَ رأی الفیلسوفِ فأعلِمنی حتی أفسرَ تمامَ کتابه المعروفِ

بالحکمة الخالصیة و انّ زلّ فیها قدمٌ فکری و نظری فأهدنی الحقّ فإنّ الحقّ آحقُّ

بالاتباع. ولیکن هذا آخرُ مقالتنا فی هذا الباب: و الحمد لله وحده و الصلوة علی رسوله

و آله الطاهرين. و قد عملها و رسمها أحوَجُ خلقِ الله کافی بن محشم بن عمید بن محمد

القاینی سنة ۱۰۲۶.

نسخه ، سومین رسالهٔ مجموعهٔ ۸۳۴ د ، نسخه‌های خطی کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی تهران می‌باشد ، به‌خط نستعلیق مؤلف در سال ۱۰۲۶ ، در صفحات ۱۷ سطری ، و از برگ ۴۱ پ آغاز می‌شود و به برگ ۵۰ پ انجام می‌گیرد . تاکنون نسخهٔ دیگری از این رساله به‌دست نیامده است . این بود مجموعه‌ای از آثار قاینی حکیم ، که ممکن است مؤلف را آثار دیگری باشد که فحص و تصادف آن را بشناساند .

آراء و افکار قاینی

ما در این بخش آراء و افکار فلسفی و حکمی قاینی را در برخی از کتابهای او بررسی می‌نماییم .

وی در کتاب اسرار الآیات ، که شگفتیهای جهان را با دید فلسفی مورد بحث قرار می‌دهد ، در مورد اینکه چگونه برخی مردم چندین روز از خوردن و آشامیدن خودداری می‌کنند و در عین حال زنده می‌مانند می‌گوید : این حال ویژهٔ مردمی است که تمایلات دنیوی را ناچیز شمرده و به‌سعادات الهی و لذات جاودانی روی می‌نمایند .

قاینی برای اثبات این مطلب مقدمه‌ای را تمهید نموده و می‌گوید : در نفس ناطقه هر گاه اثری پدید آید در بدن تغییراتی نمودار می‌گردد ، چنانکه به هنگام خجلت گونهٔ انسان سرخ می‌شود . و به همین جهت است وقتی داستان عالم آخرت به گوش عده‌ای می‌رسد براندام آنها لرزه می‌افتد ، و بالعکس به‌خاطر تغییراتی که در بدن پدید می‌آید در نفس نیز دگرگونی حادث می‌شود . و چون نفس جوهری پاکیزه است و از نور ایزدی پدید آمده ، نیروهای بدنی را ریاضت می‌دهد و از تمایلات مربوط به گیتی آن را رها می‌نماید و به قوت لایموت اکتفا می‌کند . و در این صورت نیروهای جسمانی متوجه نفس ناطقه گشته و تابع رفتار او می‌گردند ، و در این وقت قوای جسمانی به خوردن و آشامیدن و التفاتی نمی‌نمایند و کردار طبیعت که از حیث نفس ناطق است متوقف می‌شود و کار هضم و دفع تعطیل می‌گردد ، و ماده‌هایی که در تن بوده محفوظ می‌مانند . و هر کسی

که دارای چنین حالاتی باشد روزگار درازی زنده می ماند و در عین حال چیزی نمی خورد و نمی آشامد ، و حتی تمایل به خوردن و آشامیدن نیز در او پیدا نمی شود ، چنانکه بیمار و یا کسی که دچار ترس گردد رغبتی به خوردن و آشامیدن نشان نمی دهد .

قاینی به سه وجه اثبات می کند که این حال در مورد عارفان سزاوارتر از حال رنجوران و بیماران است :

وجه اول چون در بدن رنجوران حرارت پدید می آید و سوء مزاج عارض می گردد ، در نتیجه رطوبتهای تن گداخته می شود و احتیاج به غذا و آشامیدنی احساس می گردد ؛ ولی در آنانکه هدف آنها ملاقات ایزد و نزدیکان اوست حرارت و سوء مزاج وجود ندارد .

وجه دوم نیروهای حیوانی و طبیعی در رنجور و بیمار باخلطهای فاسد مجاورت نموده و برای رسیدن به ماده های که ضد آن است آن نیروها ضعیف می گردد و از کار خود باز می ماند ؛ ولی چون در عرفا نیروهای امّاره و لوّامه فرمانبردار آنهاست از این نوع تصرفات مصونیت دارند .

وجه سوم چون رنجوری رنجور از ناحیه حرارت است ، حرکاتی در آنها پدید می آید که مواد بدنی را گداخته و ذوب می نماید و محتاج به غذا می گردند ؛ ولی بدن عارفان آرام و مطمئن است .

« به همین جهت عارفان را هست که روزگار درازی از غذا امساک نمایند و غیر آن گروه را میسر نیست . » (باب اول اسرار الآیات) .

قاینی درباره این که چگونه برخی از مردم اعمالی را انجام می دهند که از وسع دیگران خارج است می گوید : انسان وقتی به همان گونه که خلق شد ثابت بماند قوای او محدود خواهد بود ، و اگر ترس یا اندوهی برای وی رخ دهد حتی از اعمال عادی نیز ناتوان می گردد ، و چنانکه شادی در او به وجود آید قدرت و نیروی او افزونتر می شود . و خلاصه به علت اختلاف احوال نفسانی در مردم عادی و معمولی ، قوا و قدرتهای آنها مختلف می شود ، گاهی از مقدار طبیعی بیشتر و گاهی کمتر می گردد ؛ ولی چون عارف

جبروت ایزد را مطالعه می‌کند و از غیر او می‌بُزَد و به لذات حقیقی که دستخوش ضعف و فنا واقع نمی‌شود می‌گراید ، بر اعمالی که دیگران از انجام آنها عاجزند توانا می‌شود ، به همان میزان که برای انسان خشمگین نیروی خارق العاده‌ای پدید می‌آید . و در حقیقت وجد و سرور و غبطی که به عارفان دَسْتُ می‌دهد - و به اصل محبت مبدأ کلیه قوای عالم راجع است - اعمال و رفتار آنها از کردار و عنایات ایزدی سرچشمه می‌گیرد و نیروی آنها از نیروی یزدانی پدیدار می‌شود . امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - در گفتار خود نیز به همین نکته اشاره کرده و فرموده است : **ما قَلَعْتُ بِأَبِ خَيْرٍ بِقُوَّةِ جِسْدَانِيَةِ بَلْ قَلَعْتُهُ بِقُوَّةِ رَحْمَانِيَةِ** . (باب دوم اسرار الآیات)

پیشگویی و کشف از مغیبات

در اینکه چگونه گروهی از مردم از مغیبات خبر می‌دهند و آینده را پیش‌بینی می‌کنند قاینی می‌گوید : از طریق مقایسه رؤیا و خواب با عالم بیداری ، موضوع کشف مغیبات و پیشگویی را می‌توان بیان کرد ، که رؤیاهای صادقه و تأویل و تحقق آن نوعی از پیش‌بینی و پیشگویی است که برای شخص خوابیده محقق می‌گردد . و این مطلب نیز به تجربه و ثبوت رسیده است . همین حال ممکن است برای برخی از نفوس که دارای قوای سالم و کامل هستند در عالم بیداری دست دهد ، به این معنی که اگر نفس مانند حالت خواب از محسوسات منصرف باشد ، بدون دشواری می‌تواند از آینده خبر دهد . و این اخبار از مغیبات و آینده‌نگری مشروط به این است که نفس آماده و لوّامه مغلوب و محکوم نفس مطمئنّه باشد .

قاینی سپس سخنی از ارسطو و ابن‌سینا در این باره به میان می‌کشد تا از نظر فلسفی مطلب را اثبات نماید . وی می‌نویسد : « ارسطو در کتاب **ما بعد الطبیعه** ثابت کرده صوری که در ظل عقول قرار گرفته‌اند معلول آنها هستند ، اعم از نفوس سماویه تا نفوس انسانی و نفسی که به عقل فعال پیوسته است ، و منتهای مرتبه انسانیت همانجاست ، و عقل و عاقل و معقول در آنجا متحد می‌گردند ، همه این صور در عقول منطبع است .

و اجرام سماوی را نفوسی است که به جرم آسمانها منطبق می‌باشد، و آن نفوس مُدْرِكِ جزئیاتی هستند که در زیر آنها قرار دارد، پس بنابراین، صور کاینات جزئی در ذوات نفوس سماویه منطبق می‌باشند و صور کلیات در عقول. ابن سینا گوید که نفوس مجرد به اجرام سماویه آمیخته‌اند، آمیزشی را که خسرو را به کشور و نفس را به تن مردم است. از طریق همین آمیزش، کمالات آن نفوس با حرکات غیر متناهی اجرام از قوه به فعلیت می‌رسد.

قاینی رأی ابن سینا را می‌پذیرد و عقیدهٔ ارسطو را نیز موافق آن می‌شناساند و آراء دیگران را در این باره رد می‌کند.

به هر حال این مقدمات برای این نتیجه است که صور کاینات جزئی همواره در مبادی عالی مرتسم می‌باشد، و زمان در آن راه ندارد، و نفس را آن شایستگی نیست که پذیرای تمام این صور و نقوش بیکران باشد. آنگاه که قابلیت تمام برای نفس حاصل شود و از طریق سلوك موانع از میان برود و سبب ارتسام صور در نفس به وجود آید و خلاصه، صور کاینات در نفس نقش پذیرد، از غیب خبر دادن و بر قضایای آینده و حوادث آتی حکم راندن سهل و آسان بود. قاینی مبسوطاً در این باره بیاناتی دارد.

(باب سوم اسرار الآیات)

خواب، وحی، تعبیر و تأویل

اگر نفس دارای شواغل حسی کمتری باشد برای آن فرصتی پیش می‌آید که به عالم غیب پیوسته گردد و از شغل خیال فراغت یابد و ناگزیر آن طور که عقل تصور می‌نماید صور در نفس بوجه کلی منطبق شود، و چون قوهٔ متخیله از نفس پیروی می‌کند اثری از آن صورت کلی در آن مرتسم می‌شود. پس آنچه در خیال مرتسم می‌شود نموداری است از آنچه در نفس منطبق می‌گردد، از آن جهت که جزئی نموداری از معنی کلی است، به همین جهت آن امثال و شبیح که در خیال مخزون گشته در حس مشترك نقش بندد. و این معنی در یکی از دو حالت به ثمر می‌رسد:

نخست در خواب چون نفس را از حواس ظاهره مانع می‌شود. وقتی شواغل روح در خواب به کمی گرایید، اتصال به عالم قدس و غیب زودرس می‌گردد. دوم در بپازی چون در این حالت اموری حادث می‌شود که حواس را از کارهای خود باز می‌دارد و وهن و سستی در متخیله راه پیدا می‌کند و متخیله از حرکت باز می‌ایستد، پس به علم بالا و جهان قدس باسانی گراید. و چون صورتی از عالم غیب گیرد، خیال به سوی آن حرکت می‌کند؛ زیرا خیال پیش از نفس استراحت و آسایش داشته است. و چون خیال باسانی و بسرعت به سوی نفس حرکت می‌کند، صورتی که مناسب صورت کلی است در آن نقش بندد. و چون در لوح حس مشترک چهره می‌گیرد، نفس آن را مشاهده می‌نماید.

آنگاه که خیال به سوی نفس گراید و شواغل و موانع حسی به علت خواب یا بیماری از میان برود، از خزانه خیال صوری که در نفس مخزون گشته در لوح حس مشترک نقش می‌بندد، و شخص خوابیده و یا بیمار می‌پندارد که آن صور موجودات عینی و خارجی هستند.

اگر نیروی نفس در منتهای کمال خود باشد و اشتغال او را از اشتغال به فعلی دیگر باز ندارد، رواست؛ همچنانکه در حالت خواب یا بیماری اتصال به عقول و نفوس فاکتی برای نفس میسر است؛ در بیداری نیز به عقول پیوندد و از آنجا صور را فراگیرد. و چون خیال در آن تصرف کند آن را به حس مشترک می‌رساند، و آن گونه صور را مشاهده نماید که مثلاً می‌پندارد که صورت آدمی را مشاهده می‌کند که با او سخن می‌گوید، و گاه آوازی و سخنی را می‌شنود که کسی را برایشان آن توانایی نباشد، و گاهی به ذکر نازل شود و آنجا بایستد.

این مطلب که چگونه اثری مستولی می‌گردد و اشراق به وجود می‌آید و صور به روشنترین وجه در حس مشترک مرتسم می‌گردد، نمونه آن این است که پیامبران صورت فرشتگان می‌بینند و سخنان آنها بشنوند. و این ارتسام از نظر شدت و ضعف تفاوت دارد: برخی بدون حجاب و پرده، و برخی آواز هائقی و نغمه سروشی شنوند، و

گروهی مشاهده صورت نیکو شمایی بنمایند، و گاهی توجه به مبدأ المبادی حاصل می‌شود و بی میانجی کلام او می‌شنود و وجه او را مشاهده نماید، چنانکه برای پیغمبر ما - صلی الله علیه و آله - در شبی که به معراج عروج نمود و به قوه الهی از همه آسمانها گذشت، این معنی حاصل آمد.

و چون در خواب و رنجوری این نوع حالت به دست می‌آید روایت که در حال قوت و کمال نفس - که در آن صورت، نفس در فعل معاون خیال است و به سوی عالم حقیقت کشانده می‌شود و بازگشت نفس نیز به مکان حقیقی خود است - این حالت برای آن محقق گردد؛ چه آن حالت محض خیال را باشد و این حالت عین حقیقت بود و وجودش از عالمی است که همواره پایدار است و از کون و فساد و جنیدن و گگردیدن بیرون است.

قاینی پس از بیان مطالب فوق به روش آیین زردشت درباره مبادی موجودات متفطن گشته و می‌گوید: «علوم و فضایل و خیرات و حسنات و اعمال شایسته و معارف یزدانی را به صورتهای صاحب جمال و نیکو روی باز نماید، و از شرور و گناهان و جهل به پیکرهای زشت بدخو - که کس از آن بترسد - حکایت کند».

پس از آن قاینی موانعی که قوه متخیله را از کار می‌اندازد گزارش کرده و وحی و رؤیای صادقه و نفس ملهّمه و تعبیر و تأویل و مطالب دیگر را بررسی می‌کند، و بیان می‌نماید که آن اثر روحانی که از نفس پدید می‌آید - چون در غایت تجرد و نورانیت است و در خواب یا بیداری در ذاکره محفوظ می‌ماند و ارتسام و انطباق آن در نهایت ثبات و استقرار هست و خاطر انسانی در این وقت از انتقالات گوناگون پراکنده و پریشان نمی‌شود و چون نفس را توانایی برنگهداری آن باشد - آن حالت را وحی صراح و روشن و الهام خوانند؛ و اگر این حالت در خواب پدیدار شود رؤیای صادقه و خوابهای روشن نامند. و آن نفس را که بدین صفت متصف باشد ملهّم و موحی ایه گویند. و آنچه نفس را بدین گونه حاصل آید به تأویل و تعبیر نیازی نیست، بخصوص که ارتسام آن صور در خاطر متمکن و مستقر باشد و ثابت‌ترین صورتهای بود.

و اگر آثار روحانی که در نفس پدید می‌آیند، چه در حالت خواب و چه در بیداری، در ذاکره مضبوط و استوار نماند و ارتسام آن ثابت نباشد و نفس را بر حفظ و نگهداری آن توانایی نبود و بالاخره صورت آن از خاطر محو شود و محاکیات و انتقالات به جای خود بماند و ذاکره از آن محاکیات آگاهی دهد، چنین آثاری به تأویل و تعبیر نیازمند است تا آن صورت را که مناسب وحی و الهام است تأویل نمایند و آنچه که در خور احلام باشد تعبیر کنند. به همین جهت پاره‌ای از آیات قرآنی را از ظاهر بگردانند و تأویل کنند، و بیشتر آن را بر ظاهر و حقیقت خود حمل نمایند. و تا داعی عقلی در میان نباشد آیات را از ظاهر نگردانند و به باطن نبرند.

باید این نکته را هم اضافه نمود که این تعبیر و تأویل، بر حسب اشخاص و عادات و اوقات، مختلف می‌گردد. و هر وحی و الهام را تأویل خاص، و هر خواب را تعبیر مخصوصی است. (به باب سوم اسرار الآیات رجوع شود).

کاهنی و کاهنان

انسان از دو جزء تشکیل یافته: یکی پاکیزه که از دایره روزگار بیرون است، و دیگر دستخوش جنبش و حرکت است. اولی را روان و دومی را تن گویند. و روان و تن در یکدیگر تأثیر می‌نمایند. روان مستعد اطلاع بر مغیبات است، و اگر بسیار پاکیزه و درخشان باشد می‌تواند از غیب آگاهی دهد. و اطلاع آنها بر غیب به خاطر آن است که در روان آنها نقشها و صورتی که در عقول و نفوس سماوی منعکس است منتقش می‌گردد. مانند انعکاس آینه در آینه دیگر که در برابر هم قرار داشته باشند. و از رهگذر مبدأ به سوی معلول گرآید و به علم یقین آن را بشناسد، و می‌تواند در این صورت متکفل نظام عالم گشته و کلیات و جزئیات آن را تدبیر نماید.

انبیا و امامان چون همواره متوجه ملکوت یزدان می‌باشند در اعمال و گفتار آنها لهُ و نسیان و غلط راه ندارد و معصوم و پاکیزه می‌باشند.

و اگر نفسی در مهات دنیا منغمس^۱ باشد و در عین حال شواغل بدنی را دور کند، می‌تواند برپاره‌ای از مغیبات آگاهی یابد. و در این صورت باید اندیشه‌ای در نهاد چنین کسی پدید آید یا آوازی از بیرون بشنود یا امری در آن حالت برای او رخ دهد یا هیئتی در پرسنده^۲ از غیب یا در سخن او احساس نماید یا به دلیل نجومی از اوضاع نجوم تمسک جوید، و به سبب یکی یا چند و یا همه^۳ این امور بتواند پاره‌ای از مغیبات را کشف کند، و این کار را ابزار نیل به هدف دنیوی خود قرار دهد، چنین عملی را کهنانت و چنین کسی را کاهن خوانند.

سرّ این مطلب آن است که برخی از نفوس به اعمال شاقه و دشواری که در منتهای سختی باید انجام گیرد تن در می‌دهد، و در نتیجه قوای حسی بیچاره و حیران می‌گردد و قوه^۴ متخیله ساکن و متوقف می‌شود، در این وقت قوه^۵ متکهنه برای اطلاع از غیب آماده می‌شود، و قوه^۶ و احمه به سوی مطلوبی که از او آگاهی خواهد داد می‌گراید و نمونه^۷ آن را نشان می‌دهد.

به همین جهت در روزگار پیشین کاهنان، برای فراهم آوردن زمینه^۸ اطلاع از غیب، حرکات سختی می‌کردند و چنان این حرکات شاقه را با قدرت انجام می‌دادند که زبان آنها مانند سگان شکاری از دهان بیرون می‌آمد. وقتی به حالت غش و بیهوشی نزدیک می‌شدند، هر صورتی که به خاطر آنها می‌آمد به زبان می‌آوردند، و حاضران و شنوندگان^۹ آن را ضبط می‌کردند و در خاطر می‌سپردند، و آن صورت گاهی مطابق واقع و آینده در می‌آمد. و خواہای روشن و رؤیاهای صادقه همین حکم را دارد و خبر از غیب می‌دهد؛ زیرا نفس در حالت خواب از تدبیر بدن اعراض کرده و مستعد انتقالش به نقوش آن عالم می‌شود. (به باب چهارم اسرار الآیات رجوع شود).

واله و بیخود و اخبار از غیب

گروهی از نفوس^{۱۰} مجبول^{۱۱} مطالعه^{۱۲} عالم بالا هستند، و این گونه نفوس توانایی

ضبط دو طرف بالا و پایینِ عالم را ندارند؛ یعنی التفات آنها به عالم بالا مانع از التفات به عالم پایین می‌گردد، لذا برای ضبط مهیات این جهان قادر نمی‌باشند و به نظر مردم^۱ واله و بیخود جلوه می‌نمایند. و چون به عقول و نفوس فلکی التفات نمایند برخی از نقوش که در ذوات عقول و نفوس (لوح محفوظ) منعکس است در آینه^۲ خاطر آنها - متناسب جذب‌های که دارند - منعکس می‌شود. در نتیجه از این گونه مردم سخنانی شنیده می‌شود که از غیب آگاهی دهد: (به باب پنجم اسرار الآیات رجوع گردد).

کیفیت حدوث خوارق عادات و منشأ آن

خداوند برخی از نفوس را طوری آفرید به همان گونه که نفس ما در بدن تصرف می‌نماید آن نفوس در کل عالم می‌توانند تصرف کنند. نفسی که بدن ما را تدبیر می‌نماید، هرگاه تأثیرش از بدن تجاوز کند، متوجه تدبیر همگی گیتی گردد و متکفل انتظام احوال اجسام شود.

قاینی در این مورد تردید و شکمی که ممکن است پیش آید مطرح می‌کند که، به قول ارسطو، باید صورت معلول در علت باشد تا وجود معلول را ایجاد کند:

ذات نایافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش

در این صورت نفس^۳ هیئت و افعالی که مباین آن است چگونه افاده می‌نماید؟

قاینی در پاسخ آن می‌گوید که منظور ارسطو این است که صورت معلول باید به وجه اشرف در علت موجود باشد؛ به این معنی که صورت معلول باید به طریق فعل در علت، و به طریق انفعال در خود معلول، موجود باشد، به همین جهت ارسطو می‌گوید:

باید تمام متحرکات به محرکی برسد که در آن حرکتی نیست؛ یعنی فعل حرکت در محرک باشد نه انفعال حرکت و تحرك.

به اصل مطلب باز گردیم که نفوس نامبرده حتی می‌توانند در نفوس دیگر اثر بگذارند. و اگر ریاضتهای بدنی به چنین نفسی اضافه شود نیروی آن افزونتر گشته و تسلط آن بر ضبط ارواح و اجسام به نهایت می‌رسد، و تأثیر چنین نفسی در نفوس دیگر - اگر

توأم با مناسبات و سختی‌هایی هم باشد - بیشتر خواهد بود ، و نفوس دیگر پرو آن نفس می‌شود ، چنانکه نفس پیغمبر - صلی الله علیه و آله - بانفس امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - بود ، و به همین مناسبت پیغمبر - صلی الله علیه و آله - به علی - علیه السلام - فرمود : لَحْمُكَ لَحْمِي وَ دَمُكَ دَمِي . بنابراین اگر به ما بگویند که پیغمبر یا امامی سنگی را به سخن آورد ، یا از کاسه‌ای آب خَلَقِ انبوهی را سیراب کرد ، یا گروهی بیمار را شفا داد ، یا مرده‌ای را زنده نمود ، یا دسته‌ای را دعای بدکرد و همه بمردند ، یا طوفانی تولید و عالم زیر آب غرق گشت ، یا در آتش اندر شد و نسوخت ، یا زبان مرغان را بشناخت ، یا جانوران فرمان او را بردند ، این گونه مطالب را نباید انکار نمود و باید علت این امور خارق‌العاده را از گفتار موبدان و فیلسوفان فراگرفت . برخی عارفان نیز می‌توانند به چنین پایه‌ای برسند .

قائمی در باب هفتم الاسرار با وجه مبسوطی داستان رد شمس برای امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - و موضوع عدم خرق و التیام آسمان ، و حل و توفیق این داستان و آن مطلب را بیان کرده است . علاقه‌مندان می‌توانند در این باره به اصل کتاب مراجعه کنند .

سحر و فرق ساحر با پیغمبر و امام

نفس نیرومند به خیر و خوبی متمایل است ، و چون این قوه در طینت نفس سرشته است ، صاحب آن را ، به تعبیر محدثان ، پیغمبر یا امام و ، به تعبیر قدما و پیشینیان ، خداوند قوه بزرگ و پادشاه علی الاطلاق خوانند که دارای معجزات می‌باشد . و اگر نفس قوی و نیرومند مایل به خیر نباشد و ذاتاً پلید و ناپاک باشد و نیروی خود را در شر و خیانت به کار برد ، وی را ساحر ناپاک نامند و عمل او سحر و جادویی باشد . به همان مقدار که صاحبان نفوس پاک در وجود گیتی و نظام عالم اثر دارند ، اعمال صاحبان سحر منافی نظام عالم است ، ولذا در شریعت ماتعلیم و فراگرفتن این نوع از معارف حرام می‌باشد .

قاینی ، باتوضیح احتمالاتی ، مطلب فوق را چنین تشریح می کند :

موجود بر دو قسم است : نفسانی و جسمانی . و باتوجه به تأثیر هریک از آنها در دیگری چهارحالت بدست می آید : تأثیر نفسانی در نفسانی ، تأثیر نفسانی در جسمانی ، تأثیر جسمانی در نفسانی ، تأثیر جسمانی در جسمانی . وحی ، کرامات ، آیات ، معجزات ، الهامات ، منامات ، انواع سحر و چشم زخم و انواع نیر نجات و طلسمات از این چهار حالت بیرون نیست :

وحی از تأثیر نفسانی در نفسانی است ، چون حقیقت وحی القاء امور عقلی به ذات آن نفسی است که مستعد آن به امر خداوند باشد .

آیات و معجزات یا از تأثیر نفسانی در نفسانی و یا از تأثیر نفسانی در جسمانی است . دو قسم از معجزات از قبیل تأثیر نفسانی در نفسانی ، و قسمتی از قبیل تأثیر نفسانی در جسمانی است . از آن جهت که برخی از معجزات گونه ای است که به علم وابسته است و مستعد آن را نیازی به تعلیم نیست . و صور موجودات ، از مبدأ المبادی گرفته تا مواد اجسام و از آنجا تا عالیترین مراتب انسان که عقل مستفاد است ، در آینه ضمیر چنین نفسی جلوه می کند ، چنانکه پیغمبر ما - صلی الله علیه و آله - فرمود : *اوتیتُ جوامیعَ الکَلِمِ* . و خداوند بدو فرمود : *وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَعْلَمُ* . اگرچه پیغمبر اکرم - صلی الله علیه و آله - بظاهر امی بود ولی ایزد تعالی درباره او گفت : *يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ و لَوْلَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ* . از آن روی که قوه نفس مانند گوگرد است که بیکبار از آتش فروغ گیرد و به آتش مستحیل گردد ، و آتش مانند عقل فعال است که همه کاینات به مقدار استعداد خود از آن فروغ گیرند .

قاینی در ذیل آن از «نبی کامل و حکیم فاضل زرادشت» به نقل از کتاب *زند سنی* را آورده که زرتشت گفته است : «گیتی یکی است و به بنیاد دو . و مینوی جهانی است روشن و پاکیزه که روشنی فراگیتی دهد؛ و گیتی جهانی است تاریک و سیاه که از گردش و جنبش پدیدار بود؛ و خیره روشنی است که از مینو فرا روان پاکان برسد و روان بدان درخشانه گردد و از خور تابنده تر شود، و بخشنده و آفریننده آن ایزد باشد. و هر کسی

را از خُرّه بخشی است که بدان در گیتی کار بکند ، و به خُرّه خسروان فرکیان یابند ، و کیخسرو بندگان ایزدکار بست و روان او به مینو شد ، و کیان خُرّه را دریافت و نیروی او زمین را بگرفت و افراسیاب ترك را بکشت .»

برخی از معجزات به فضیلت تخیل قوی و نیرومند وابسته است ، و نفس به الهام ایزد بر احوال گذشته و آینده اطلاع می یابد . این گونه اعجاز از قبیل تأثیر نفسانی در نفسانی است . اعجاز قرآن نیز از همین باب است ، چون قرآن با فصاحت و بلاغت و نظم بدیعی که در آن است راهبر معارف الهی نسبت به متغیبات گذشته و آینده می باشد .

الهام از قبیل تأثیر نفسانی در نفسانی است . خواب نیز از همین مقوله است .

سحر یا از تأثیر نفسانی در نفسانی و یا از تأثیر نفسانی در جسمانی است . قسم اول در صورتی است که نفس بشری در نهایت کمال باشد و واهمه و تخیل بینهایت قوی و نیرومند بود ، تا در نفوسی که واهمه آنها ضعیف است اثر نماید و آنچه در خارج وجود ندارد در خیال آنها مرتسم گردد : ایستاده متحرك ، متحرك ایستاده ، جمادات زنده ، و زندگان مردگان جلوه کنند . و چون اعمال آنها منافی با نظام عالم است ، باطل می گردد ؛ چنانکه عصای موسی سحر ساحران فرعون را باطل ساخت .

و سحری که از تأثیر نفسانی در جسمانی است در صورتی که قوه واهمه در اصل خلقت بر قوه عاقله قوی و نیرومند بوده ، و به ریاضت کار قوه واهمه بالا گیرد ، و به همین سبب طبایع را از طبع آنها باز دارد و عمل و فعالیت آنها را باطل سازد . (به باب نهم اسرار الآیات رجوع شود) .

چشم زخم سبب این موضوع حالتی نفسانی است که در ذات شخصی که به شگفت در می آید پدیدار می شود و در متعجب مینه (کسی که مورد چشم زخم واقع می شود) ضعف و نقصانی پدید می آید . این حالت را باید در نفوس پلید یافت . به طور خلاصه ، نفس کسی که به شگفت در می آید دارای خاصیتی می گردد که ضعف و نقصان در متعجب مینه ایجاد می کند .

قائمی اقوال و آراء دیگر را در سبب چشم زخم بیان می کند ، از قبیل اینکه از دل

شخص متعجب نفس و هوایی بیرون می زند که مانند زهر هلاهل به متعجب منته زیان می رساند. قاینی امثال این گونه آراء را رد کرده و می گوید: چشم زخم از تأثیر نفوسی است که قوه و اهمه در او قوی است، و در اصل خلقت نیرومندی باشد، و مواد عنصری را بی طاعت باز داشته و مانند سحر طبیعی است.

نیرنجات و طلسمات: موجبات امور غریبه از سه امر بیرون نیست:

الف) مبدأ هیئت نفسانی باشد که به وسیله آن، نفس در عالم طبیعت اثر کند. معجزات و کرامات و سحر و کهنانت از این مقوله باشند.

ب) مبدأ نفوس، سفلیات باشد و به نیرویی که در طبع آنهاست آن اثر به ظهور رسد، چنانکه مغناطیس آهن را می رباید. نیرنجات از این مقوله باشند. پس صاحب نیرنجات نفوس سفلیه را آماده می کند و به خصوصاتی می رساند که نفس در جسمانیات اثر می کند.

ج) مبدأ اجسام، سماویه باشد. ارسطو ثابت کرده است که اجسام سماویه ذاتاً به سافلات عنایت ندارند، و تا ماده عنصری برای قبول صور مستعد نباشد هیچ گونه صورتی از سموات بر آن فایض نمی شود. خلاصه آنکه تا ماده عنصر آماده نباشد صورتی از بالا بر آن نمی رسد و صاحب طلسمات می خواهد میان قوای سماویه و امرجه ارضیه تناسب فراهم آورد تا از ترکیب اشکال و صور، آثار غریبه بروز کند.

قاینی در ذیل این مطلب عین گفتار ابن سینا را در مورد نیرنجات از کتاب فیض الهی او نقل می کند. (به باب یازدهم اسرار الآیات رجوع شود).

علم نجوم و علم احکام نجوم

قاینی از آغاز این مطلب از نامه دانشمند بزرگ محمد محسن اصفهانی^۱ استفاده کرده و عین عبارت او را نقل می نماید که مضمون آن چنین است:

ارسطو در کتاب ما بعد الطبیعه می گوید: واسطه میان عالم ثابتات و عالم متغیرات

(۱) گویا همان معزالدین محمد اصفهانی استاد سابق الذکر قاینی است.

(عالم کون و فساد) حرکتی است سرمدی که بی آغاز می باشد. چون مبدأ اول ازلی و دائم الوجود است و علت تامه معلول خود می باشد، پس باید معلول او نیز قدیم باشد تا به جنسی برسد که به ذات خود قابل تجدد و انصرام باشد. و از همینجا عالم حوادث آغاز می شود. بنابراین در این حرکت دوجہت وجود دارد: جهت استمرار و جهت تصرّم. از جهت استمرار به علتی می رسد که دائم الوجود است؛ و از جهت تجدد مبدأ حوادث می گردد. و بالاخره آنچه در عالم کون و فساد صورت می گیرد از تأثیر حرکات علوی است. و هر وضع فلکی می تواند علت وجود حادثه ای باشد. و منجم کسی است که فواعل علوی را از رهگذر تجربه و قیاس و امثال آن بشناسد. و همچنین قوایل سفلی را. البته شناختن آنها دشوار است و برای هر کسی میسر نیست، و اگر کسی دارای چنین دانشی نباشد در احکام نجوم دچار اشتباه می گردد، به همین جهت امام صادق - علیه السلام - فرمود: *خفیاتها لاندرك و ظواهرها لانتج*.

تا اینجا خلاصه ای بود از سخنان محمد محسن اصفهانی. سپس قاینی سخنی چند از پیشینیان نقل کرده و به طور اختصار معتقد است که علم به احکام نجوم مشتمل بر دو چیز می باشد: یکی علم به اوضاع فلکی که یقینی است، و مبادی آن از علم هندسه و آرتماطیقی به دست می آید. و دیگری علم به احوال قوایل در وقت قبول تأثیر، که ظنی و حدسی می باشد.

نفس حکیم، چون حق و حظ هر امری را که حادث می شود می شناسد و می داند که مبادی طبایع مرکبات و متجددات چیست، به ترتیب قوایل بروجهی که لازم است قادر می باشد، تا امری که حادث می شود بروجهی رخ دهد که باید باشد. آثار اجرام علوی در مرکبات بر همه مردم روشن است و پاره ای از آن را کشتیبانان و دهقانان کاملاً می دانند.

اضافه نمودن این نکته نیز جالب است که چون صور این عالم مطیع صور افلاک می باشد، اصحاب طلسمات مدار اعمال خود را بر طلوع درجات بروج نهاده اند، چنانکه مثلاً رقعۀ کژدم و مار را در وقت برآمدن عقرب و حیّه می نویسند.

معنی استجاب دعا

اگر سبب وجود چیزی مناسب و موافق با سبب دعا باشد ، ناگزیر آن چیز موجود می‌شود ، چون تخلف معلول از علت محال می‌باشد . و چون دعا یکی از اسباب وجود آن چیز است ، تا دعا نکند وجود آن محال خواهد بود . و خداوند به عنایت خود سبب دعا و سبب وجود آن چیز را بی‌یکباره پدید کرده و آن چیز موجود می‌گردد . دعاکننده هدف و غایتی را منظور نظر خود قرار می‌دهد . اگر آن هدف مناسب و سودمند به نظام کل باشد ، دعا مستجاب می‌گردد ؛ و در غیر آن صورت مستجاب نمی‌شود . و پیغمبران و امامان - علیهم السلام - چون طبیعت نظام کل عالم و مزاج آن را می‌شناسند - چنانکه پزشکان مزاج رنجور را - لذا دعای آنها ، با توجه به اینکه نظام کل را ملاحظه می‌نمایند ، همه وقت مستجاب می‌شود : چنانکه هرگاه طوفان طلب کنند فی الحال عالم را آب گیرد .

این بود خلاصه‌ای از عقاید و آراء قاینی در مورد کتاب اسرار الآیات . علاقمندان برای اطلاع از افکار و اندیشه‌های دیگر فلسفی حکیم نامبرده در مورد عقل و عاقل و معقول و مبدأ و معاد و دیگر آراء او می‌توانند به کتابهای این دانشمند مراجعه نمایند و به خاطر رعایت اختصار ، از بررسی این آراء که در کتابهای حکیم نامبرده بوضوح بیان شده خودداری می‌کنیم والسلام علی من اتبع الهدی .

مقالة في اسرار الايات

فهرست باب‌هایی که بدین رساله اندر است

- باب الف : ۱ در آنکه به چیست که برخی از مردم که از دنیا اعراض نموده باشند روزگاری چیزی نخورند.
- باب ب : ۲ در آنکه به چیست که گروهی کارهایی بکنند که دیگران آن را نکنند.
- باب ج : ۳ در آنکه چسان به غیب آگاهی توان داد و وحی و خواب چیست.
- باب د : ۴ اندر آنکه کاهنی چیست و کهانت به چه پدید آید.
- باب ه : ۵ اندر آنکه والهان چگونه از غیب آگاهی دهند.
- باب و : ۶ اندر آنکه گروهی دیگر به چه از غیب آگاهی دهند و وجود جن به چیست.
- باب ز : ۷ اندر آنکه خوارق عادات به چه پدید آید.
- باب ح : ۸ اندر آنکه جادویی چه بود.
- باب ط : ۹ اندر آنکه چشم زخم به چه باشد.
- باب ی : ۱۰ اندر صحت عزایم و تعاویذ.
- باب یا : ۱۱ اندر کیفیت وجود طلسمات و نیرنجات و آنچه بدان متعلق است.

- باب یب : ۱۲ اندر آنکه به چه وجه تقدّمه معرفت به علم نجوم چون به حاصل آید، از گفتار حکیم فاضل محمد محسن.
- باب یج : ۱۳ اندر کیفیت وجود زیارت شاهد و گورستان.
- باب ید : ۱۴ اندر سبب استجابت دعوات.
- باب یه : ۱۵ اندر آنکه روا نبود که دنیا از پیمبری یا امامی خالی باشد.
- باب یو : ۱۶ اندر آنکه سبب اختلاف مردم به چیست .
- خاتمة الكتاب در آنکه این رساله بعد از علوم حکمت باید خواند.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة على محمد وآله.
وبعد، این رساله ای است که برای هدیه مجلس والد اجل اکرم-
زاده الله علواً- نبشتم و اندر او باز نمودم چگونگی پیدایش غرایب و
عجایب و شگفتیهایی را که بدین گیتی اندر است. و سخن را دشوار یاد
نکردم، و حقیقت آنچه خواستم به چند باب روشن گردانیدم. و به خداوند
پناه می برم که آغاز همه چیزها از اوست و بازگشت همه به سوی اوست.

الف - باب اول

در آنکه چگونه برخی از دنیاگذشتگان از خوردن
و آشامیدن روزگار دراز اعراض نمایند و زنده
بمانند

گوییم که آنان را که ریاضت دهند قوی و آلات بدنی را، و بر آنچه
سدّ رمق ایشان کند اختصار نمایند، و مرغوبات بدنی را حقیرانگارند و به
سوی سعادات الهی گرایند و به لذات جاودانی توصل جویند، ممکن بود که
چندی از روزگار به خوردن و آشامیدن التفات نیفتد و رغبت به نیل جسمانیات

حاصل نیاید. از آنکه چون طبیعت را رنج و بیماری که از گرمی بود حاصل آید و به هضم کردن ماده‌های ناشایست گراید و از حرکت دادن مواد شایسته بازماند و به دفع مرض و رنجی که او را باشد پرداخته بود، ماده‌های شایسته که به تن اندر بود گذاخته نشود و چنانکه هست در بدن بماند و تحلیل بدان راه نیابد، روزگاری از خوردن و آشامیدن دوری جوید. که اگر در آنگاه که تنی درست داشت و طبیعت به بدل آنچه تحلیل می‌یابد محتاج گشته بود، ده یکی از آن به خوردن و آشامیدن نگرایندی، زندگانی او را محال و زیستن ممتنع می‌بود و ناچار هلاک می‌شد. و نیز کسی را که ترسی رسیده بود، به سوی خوردن و آشامیدن نگراید؛ از آن روی که طبیعت را به گذاختن خلطها که به تن اندر است نیرو نبود، پس آن محفوظ بماند و چندان از خوردن اعراض نماید که تندرستی را که از او کم خوارتر بود عسری از آن از خوردن دوری نمودن متعذر باشد.

پس گوئیم که نفس ناطقه را چون اثری ظاهر آید بدن را تغییری لازم افتد، چنانچه چهره سرخ شود آنگاه که نفس را خجالت عارض آید، و زرد گردد آنگاه که او را بیمی طاری گردد؛ و کسی را که برفراز بلندی ایستاده بود بسیار بود که اندیشه افتادن و بیم از آن کند و در دم پایین افتد؛ و بسیار بود که رنجور را چون خرمی و شادی روی نماید تندرست گردد، و چنین تندرستی را چون سوکی و اندوهی رسد رنجور شود. و از این است که پاکان را چون حدیث آن عالم به گوش رسد رعشه و قشعریره^۱ افتد. و همچنین فراوان نفس را به واسطه تغییر بدن تغییر و تبدیل حاصل آید آنگاه که به یکی از اعضای خود احساس اثری کند، یا خیال^۲ چیزی نماید، یا اشتها^۱ او به سوی مشته^۱ گراید، یا آنکه غضب او برای طریان امری برانگیخته شود و برای آمیزشی که به تن دارد صورتی اندر او پیدا

۱- قشعریره، لرزه.

۲- فی‌الاصول: خیالی.

شود تا او را عادت‌ی و خلقی گردد و ملکه‌ای شود راسخ که دیر زایل شود.

و از این بیان روشن شد که هر یک از بدن و نفس را آنگاه که هیأتی طاری شود دیگری را تغییری لازم افتد. و هرگاه که وجود این احوال روا بود، چون نفس ناطقه، که گوهری است پاک و پاکیزه و روشن و به این گوهران آمیخته نیست و جوهر او از نور ایزد پدید آمده، قوت‌های بدنی را ریاضت دهد و دل از مهر این گیتی بردارد و به سوی خورشها، که به قاذورات مستحیل گردد، مایل نبود و به شادی این روزگار شادمان نشود و به اندوه این زمانه رنجور نگردد و همت بر رسیدن بدان گیتی که جاودان هست گمارد و صحبت فرشتگان و پیامبران و امامان را جوید و بر قوت لایموت اختصار کند و از مرغوبات جسمانی نفرت خواهد، هرآینه قوت‌های جسمانی به سوی او گرایند و او را در کردار و افعال متابعت فرمایند و با او در همه احوال موافقت نمایند. و چندانکه انجذاب و بازگشت به سوی آن جهان بیشتر بود متابعت و موافقت قوتها و انجذاب و بازگردانیدن ایشان به سوی نفس افزونتر بود. و در این هنگام قوی را به سوی مشروبات و مطعومات الثفات نیفتد، و کردار طبیعت که از حیز نفس نباتی است موقوف بماند و کار هضم و دفع معطل گردد، و ماده - هایی که به تن اندر بود محفوظ بماند. و شخص را که حال چنین بود روزگار بدراز زنده بماند و چیزی نخورد و نیاشامد و رغبت به اکل و شرب او را حاصل نشود، بلکه به خیال او هوس خوردن و آشامیدن نگذرد، بر آن مثابه که بیمار را بود و ترسیده را به هم رسیده باشد. و به سه وجه او را این حال از رنجور اولی بود و سزاوارتر باشد:

وجه اول برای آنکه چون حرارت غریبه بر تن طاری نگردد و سوء مزاج حاصل آید، رطوبتهایی که به تن اندر بود بگدازد و احتیاج به غذا، از بهر آنکه به جای رطوبات که گداخته شده نشیند، پدید شود.

و آنانکه غرض ملاقات ایزد و نزدیکان درگاه او باشد این حالت نیفتد و این امر طاری نگردد.

وجه دوم برای آنکه قوای حیوانی را و طبیعی را اندر رنجوری با خلطهای فاسد مجاورت افتد و برای رسیدن به مادتهایی که ضد باشد ان را، ضعیف گردد و از فعل و کنش خویشتن بازماند. و آنانکه عارف باشند و قوتهای اماره و لوامه ایشان را فرمان برده بود از این نوع تصرفات محفوظ باشند.

وجه سیم برای آنکه رنجوران را اندر آن مرض که از گرمی به هم رسیده باشد حرکات بسیار روی دهد و بدن ایشان موضوع باشد مر این حرکات گوناگون را. و بدین وجه ماده‌های بدنی گداخته شوند و رنجور به غذا محتاج گردد. و آنانکه عارف باشند بدن ایشان مطمئن و ساکن بود گذشتن از قوتهای بدنی و اعمال جسمانی را به جهت مشایعت نمودن بانفس، ولی روی کردن او را اندر مهمات و نوازع آن جهانی و انجذاب به سوی ایزد و نزدیکان او.

و از این درست شد که عارفان را هست که روزگاری از غذا امساک نمایند، و غیر آن گروه را آن میسر نیست. و این است که ما آن را خواستیم که به نظر طبیعی بیان کنیم. و علی الله التکلان فی کل باب.

ب - باب دوم

در آنکه گروهی از عارفان را، که از اقتناص حطام دنیاوی و گرد کردن آن اجتناب نموده‌اند و از خباب غرور به جناب باری - عز اسمه - توصل جسته‌اند و درسنگ مقدسان منتظم کرده‌اند، روا هست که به قوه روحانی بل به قدرت رحمانی بر کردن کاری اقدام نمایند که از وسع دیگران بیرون بود و جز ایشان را بدان دسترسی نباشد و بدان فعل از دیگر مردمان ممتاز باشند

و به علم طبیعی و نظر فلسفی بدین مقصد نیز توصل جویم و گویم که چون شخصی بر حال طبیعی خویشتن بود و بر آن گونه که آفریده شده ثابت باشد و از آنچه مزاج او بوجه اعتدال^۱ آن را خواسته منحرف نبود هرآینه او را قوت و توانایی بود؛ که چون به مرتبه^۲ از آن فروتر برسد، فرو ماند و از آن فعل عاجز شود، و به آسانی بر کردن آنچه نه اندر آن مرتبه بود توانا و قادر باشد. و اندر این حالت چون او را ترسی یا اندوهی یا آنچه بدین ماند از حالت های نفسانی که روح را درهم کشد و به اندرون حرکت فرماید طاری گردد، این قدرت و توانایی او را نماند^۳ و برجزوی از آن فعل قادر نباشد و از آن باز ماند. و چون او را امری که موجب بود انبساط و گشادگی روح را عارض آید و آن را به سوی بیرون به حرکت اندر آورد، قدرت^۴ و قوت او افزون شود و از آن قوت که به ذات خویشتن او را حاصل بود درگذرد، درگذشتنی که آن قدرت را به اعتدال داشت هیچ و نابود انگارد. و چنانکه هنگام غضب مردمان را افتد، و در حالت مستی که به اعتدال بود مستان را باشد، و در وقت شادی فرحان را باشد؛

۱- م ص : یعنی چنانچه آیات قرآنی دلالت بر آن می کند، مثل فعل آصف وزیر سلیمان و حکایت مریم - علیهما السلام - و بعضی احادیث دال است، چنانچه از احوالات [کذا] بعضی از صحابه مثل سلمان و اباذر و غیرهما معلوم می شود. و بعید نیست عقلا که از شخص مؤمن به ایمان یقینی به سبب ایمان و متابعت رسول - صلی الله علیه و آله - وائمه هدی - علیهم السلام - باحسن وجوه، که به آن تزکیه نفس و تصفیه قلب حاصل کرده باشد و دفع صفات رذیله بهیمیه از نفس کرده باشد و تحصیل صفات مرضیه حسنه نموده باشد، کرامات، قولاً او فعلاً، از برکات آن نبی که این شخص متابع اوست صادر شود. و آنچه از بعض طلبه قاصر طبع بدین زمان نقل می کنند - که اگر امر غیر معتاد از غیر نبی و امام صادر شود اما بر طرف می شود - کلاسی است عاسی که بطلان او بر صاحب بصیرت غیر مسخفی است. فَتَبَصَّرَ وَ كُنَّ مِنَ الْمُنْصِفِينَ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُتَعَصِّبِينَ فَتَضِلَّ

عن سبیل الله الحق المبین.

۳- فی الاصل : و قدرت .

۲- فی الاصل : نماید .

۴- خ : بود .

و بالجمله، قوت و قدرت مردم به سبب اختلاف احوال نفسانی مختلف گردد و گاه از قدر طبیعت افزون شود و گاهی به کمی گراید. و چون عارف را از مطالعه جبروت ایزد و نظاره کبریای او سروری تمام حاصل شود و غبطنی کل ظاهر گردد و التفات او از غیر یزدان برخیزد و رغبت او را به سوی مطالب فانیه که بدین جهان اندر است نماند و به لذات حقیقی، که از تغییر و تبدیل و فنا معراست و از کون و فساد مبرا، برسد و به خداوند اعتراف نماید و حمیت الهی او را دریابد بر آن کردار که غیر او از آن عاجز آید، او را توانایی حاصل بود بر آن قیاس که صاحب غضب و خداوند منافسه و شادمانی را بود. و خردمند داند که این حالت عارف را رواتر بود و توانایی او را افزونتر باشد، از آن روی که سرور و غبطنی او را از مطالعه کبریای یزدان منبعت بود و به اصل رحمت و مبدأ قوی راجع باشد. و بالحقیه فعل و کردار او از کردار و عنایت ایزد - جل جلاله - بر انگیزته گردد، و قوت او از قوت و قدرت یزدان پدیدار آمده بود پس عارف را این حالت رواتر و سزاوارتر بود از آنکه غیر عارف را. و از این است که امیرالمؤمنین علی - صلوات الله علیه - فرمود: مَا قَلَعْتُ بَابَ خَيْرِ بَقْوَةٍ جَسَدَانِيَّةٍ بَلْ قَلَعْتُهُ بِقُوَّةِ رَبَّانِيَّةٍ، [در خیر را با نیروی بدنی از جا نکنم، بلکه با نیروی ربانی آن را از جای بزاوردم]. و از این گفتارها روشن شد بیان آنکه چسان عارفان بر افعالی اقدام می نمایند که قوه دیگران از آن باز ماند.^۲ والله هو الهادی.

۱- م ض : ولله در العارف الرومی حيث قال في المثنوی :

چون ز آتش سرخ شد این زرکان پس انا النار است لافش بر زبان
و فيه شیءٌ یؤید ما قاله المصنّف فتأمل و کُن مِنَ الشَّاكِرِينَ.

۲- م ض : و مخفی نماند که از ولییی که کراماتی قولا یا فعلا صادر شود دلالت بر نهایت کمال آن نبی می کند که آن سالک متابع اوست و در تحت شرع اوست تدبیر و افهم و چنانچه معجزه پیغمبر دلالت بر وجود خدا و حقیقت پیمبر و فعل خداست و به توسط پیمبر، بقیه حاشیه در صفحه بعد

ج- باب سوم

در آنکه روا بود که گروهی از مردم از مغیبات آگاهی دهند و به آینده اعلام نمایند، و وحی چه بود، و چیزها را به خواب چون بینند، و تأویل وحی چه باشد، و تعبیر خواب چه بود، و روانهای پاک چگونه با فرشتگان رسند و سخنان فرشتگان بشنوند بر آن وجه که اخبار و آثار بدان شهادت دهد

پس گوییم که به خواب اندر بسیاری از احوال آینده دیده می‌شود. و آنگاه که آن احوال واقع شود موافق است با صریح آنچه به خواب اندر آمده یا با تعبیری که معبران از آن کنند. و این حالی است بیشتر مردم را بود، مگر آنانکه قوای فاسد و متخیله و متذکره قوی بود، که رؤیای ایشان همه مخالف بود مروج را. و کسی که هرگز خواب درست و راست ندیده باشد بالضرورة به تسامع و شنودن او را، چه از اهل زمان خود و چه از حکایات رفتگان، این معنی حاصل آمده بود.

و چونکه درست آمد که به خواب اندر از مغیبات خبر توان داد، از سبیل تجربه و شنودن و تواتر، هر آینه خردمند داند که به بیداری این حالت نیز برخی از نفوس را که به قوای صحیح و خرد کامل ممتاز باشند حاصل تواند آمد. و هوشمند اندر این تعجب ننماید و داند که اگر این

بقیه حاشیه از صفحه قبل

همچنین کرامات اولیاء فعل پیمبر است و از قوت اوست که به توسط آن ولی متابع او صادر شده و دلالت بر قوت و حقیقت پیمبر و ولی دارد. پس بنابراین تحقق، آنچه بعضی از اهل عصر می‌گویند - تابعاً للمعتزله - که «اگر کرامات از غیر پیمبر و امام صادر شود لازم می‌آید که فرق میانۀ معجزات و کرامات نباشد و ایمان برخیزد» و همی است فاسد. و ایضاً معجزه مقرون است به دعوی پیغمبری و تعدی. **تَبَصَّرْ وَلَا تَكُنْ مِنَ الْخَاسِدِينَ بِالْحِكْمَاءِ وَالْعُرَفَاءِ.**

حال به خواب اندر مشاهده نرفته بودی و کسی گفتی که از غیب آگاهی دادن به خواب و بیداری رواست، شنوا را عجب از آنکه به خواب از غیب آگاهی توان داد بیشتر بودی از آنکه گوینده گفتی که به بیداری از غیب آگاهی توان داد، چه آن کس که زیرک بود داند که آنگاه که کامل و توانا از کاری باز ماند ناقص و ناتوان بر آن اقدام نتواند نمود، و چون ناقص و ناتوان بدان اقدام نماید و از آن فعل متمکن باشد توانا آن را آسان بکند و بر آن فعل بی دشخواری اقدام نماید. و چون به خواب اندر از مغیبات خبر توان داد، به بیداری نیز آگاهی از غیب روا باشد، مگر آنکه مانعی بود که از آن نفس راباز دارد، چون مشغول شدن به محسوسات و باز پرداختن از معقولات. ولیکن این مانع را زایل توان کرد به ریاضت کشیدن و دل از محسوسات برگرفتن و به عالم بالا پرداختن و بغیر ایزد التفات نکردن و نفس اماره و لوازمه را مغلوب و محکوم نفس مطمئنه گردانیدن. و شرح این ریاضت از آنانکه به مرتبه عرفان رسیده باشند باز باید پرسید، که ما را از آن بر سبیل مشاهده خبری نیست، و قصارای گفتار ما بیان جواز ظهور و امکان وقوع این است. و آنچه در این باب تا اینجا شرح داده شد بر سبیل تجربه و تسماع بود. و اکنون با سر برهان حکمی شویم و سخن از آن در پیوندیم و گوئیم که حکیم بزرگ ارسطو طالیس به کتاب ما *بعده الطبیعه* روشن کرده که صور همه آنچه به زیر عقول اندر است و معلول است مر عقول را، از نفوس سماویه و مواد و صور ایشان و حرکات و اوضاع اجرام سماوی و مواد عناصر و صور ایشان و انواع ترکیبات که از اخشیجان پدیدار آید از معادن و نبات و جانور، از طبایع کلیات تا افراد و جزئیات، تا آنگاه که به نفوس انسانی که به ذوات خویش از آمیختن ماده مجرد است، از آن نفس که به حیوان متصل است و ابتدای انسانیت از اوست تا آن نفس که به عقل فعال متصل گردد و انتهای مرتبه انسانیت آنجاست و عقل و عاقل و معقول در آنجا متحد شوند، در ذات عقول مرتسم و منطبع

است برآن وجه که تغییر و تبدیل بدان طاری نگردد و زوال و فنا را بدان راهی نیست و زمان احاطه بدان ننموده. و نیز به جای خویشتن روشن کرده که اجرام سماوی را نفوسی است که به جرم آسمانها منطبق است و ایشان را ادراک است بدان جزویات که به زیر ایشان اندر است و این ادراک موجب است گردانیدن آسمانها برگرد ما. و نیز به جای خویشتن درست کرده که دانستن علت است دانستن معلول را، چه حصول صورتی مساوی علت از آن جهت که علت منفک نتواند بود از حصول صورتی مساوی معلول و مرا ایدون^۱ گمان چنین است [هر] که تصور اطراف این قضیه نماید بدین معنی بگردد. و دیگر به براهین درست روشن کرده که آنچه به زیر آسمانها اندر است معلول است مرآنها را.

و از این سخنان لازم آید که صور کائنات جزویه به ذوات نفوس سماوی منطبق باشد و در آنجا مرتسم بود، و لکن صور کلیات روا نبود که اندر آن نقش بندد، چه به جزئی کلی اندر نبود، بلکه صور کلیات، چنانکه اشاره بدان رفت، به ذوات عقول مرتسم بود و صور جزویات به ذوات نفوس فلکی منتقش باشد.

و شیخ کامل ابوعلی سینا را رأی و اعتقاد چنان است که نفوس مجردة به اجرام سماوی آمیخته اند، آمیزشی که خسرو رابه کشور، و نفس مردم را به تن مردم است. و بدین آمیزش، کمالات آن نفوس به حرکات غیر متناهی آن اجرام از قوه به فعل می آید، مثبت عقول را. و این رأی نزد من درست تر است^۲، و ایدون مرا این گمان است که سخن حکیم

۱- ایدون، اکنون.

۲- م ض: و مخفی نخواهد بود بر مستمع اصول شیخ که شیخ در اجرام شریفه سماویه به دو نفس قایل شده یکی نفس منطبعة فلکی که به منزله قوت خیال است در ما؛ و دیگری نفس مجردة که تعلق اوی به جسم فلکی مثل تعلق عاشق است به معشوق، مانند نفس و بدن ما (م ض). فالفلک، الانسان الكامل المتعبد الاله الاعظم. وله بالاشراق المجدد الالهی وجد دائمی وحرکة دوریة فهو الصوفی الحقیقی بمذاق العارفين تبصر (م ض). وسمعت والدی رحمه الله یقول: نفوس الفلکیة فی اجرامها ککون الماء فی الملوؤ قال: وقد انکشف لی ذلک فی بعض الخلوات.

دانا ارسطو طالیس را همین معنی بود. و آنچه مفسران را اندر آن باب رفته خطا باشد. و این رساله نه جای دراز کشیدن این سخن است. و مقصد آن است که همیشه صور جزئیات کائنه به مبادی عالیه مرتسم است و زمان بدان اندر نیامده و آن را فرا نگرفته [و] انطباع^۱ او بوقت دون وقت مربوط نیست. و نفس را شایستگی آن نیست که پذیرای آن صور و نقوش بیکران باشد برآن وجه که به ذوات مبادی عالیه اندراست، چنانچه هرچه اندر آن مرتسم شده باشد در او صورت پذیرد آنگاه که قابلیت و او را استعداد تمام حاصل آمده بود، و مانع و عایق از طریق سلوک برخاسته شده باشد، و آنچه سبب است مرارتسام صورتها را در نفس به وجود آمده.

و چون این احوال متحقق گردد و صور کائنات در نفس مردم نقش پذیرد، مردم را از غیب خبر دادن و بر قضایای آینده و حوادث آتیه حکم راندن سهل و آسان بود. و آنکه انکار نماید بیخردی را باشد و تعصب را. و این گفتار را تفصیلی است که چون گفته آید حقیقت این روشتر شود انشاءالله تعالی.

و در بیان آن گوئیم که مردم برآن گونه آفریده شده که هر کدام از قوای نفسانی که اندر او هست با دیگری معارضت کند. و مشغول شدن او به سوی یکی از آنها مانع است از مشغولی به دیگری. و این مفازعه و مجادله^۲ و دشمنی اندر طینت این قوی سرشته آمده. و ازیرا^۳ چون غضب افروخته شود و سلطان او قوی گردد و فرمان او را باشد، نفس شهوت را بگذارد و به سوی مشتتهیات نگراید، مگر به سوی آن مشتتهیات که در راه غضب نافع بود و همت بر نیل ثروت و مکت و ترفع گمارد و میل به خونریزش و آزار مردم دادن نماید. و چندانکه مشتتهیات را بر او عرض کنند آتش غضبش شعله زدن گیرد. و به عکس این نیز چون شهوت

۱- فی الاصل : انطباعی .

۲- فی الاصل : مجادنه .

۳- ازیرا ، از این جهت .

راندن براو غالب آید، همت بر اکتساب مطاعم و مشارب و مناکح گمارد، واز ریختن آبروی باک ندارد، و به انظلام راضی باشد، و به دنائت نفس و سبکباری خوی گیرد. و هیچیک از اینها او را به حرکت درنیآورد و به حمیت وصله رحم نگراید.

و همچنین چون نفس را به سوی باطن میل بود و بدان التفات افتد و بدان عمل پردازد، توانایی^۱ قوای باطن را بود و سلطنت آن را باشد، و ملتفت نشود به حیثیتی که مبصرات را نبیند، و چون او را آواز دهند نشنود. و بعکس نیز چون حکم گذاری حواس ظاهره را باشد و نفس را بدان رغبت بود، به حواس باطنه نگراید و چنان باشد که از تخیل و تفکر بازماند. و چون حس ظاهر به سوی حس باطن گراید و بدان مشغول باشد و همه انجذاب وی بدان بود و تمام توجه به سوی آن باشد، عاقله از استعمال کردن آلات که او راست باز ماند و تفکر او را حاصل باشد که قوه مفکره او را خدمت کند و در افعال باوی مشایعت نماید و به سوی او منجذب شود و بدو بازگردد. و چون حس باطن به سوی حس ظاهر مشغول شود، عقل را از استعمال حس باطن متمکن بنماید، و از استعمال قوه مفکره بازماند، و هرآینه او را قوت حرکت نباشد و به جای خود بماند، بلکه اندر این حالت، نفس به سوی آن حرکت که در غایت قوت است گراید و بدان طرف منجذب شود، و از افعال و کردار که به ذات خود دارد و نه به آلت است. او را بازماند، و از پس آن قوی حرکت کند و خدمت کند آنها را و متابعت نماید در افعال. و به عکس این نیز چون نفس از ضبط حواس باطنه متمکن باشد و به زیر فرمان خود آنها را اندر آورد، حواس ظاهره^۲ ضعیف و ناتوان شوند و بیچاره و حیران گردند و از فعل خویشتن متمکن نباشند، و از این سان به سوی نفس آنچه به کار آید باز نگردد و متأدی نشود. چنانکه کسی را که به فکری فرورفته باشد و خیال چیزی براو غالب آمده بود، هر چند مبصر

۱- فی الاصل: و توانایی

۲- فی الاصل: و حواس ظاهره.

قوی و مسموع قوی حاصل آید و بینش و شنوایی او بکمال و تمام بود، او^۱ از [آن] متأثر نشود، بلکه آگاه نگردد. و این گونه احوال که بیان رفت همه مردم را حاصل آمده بود، و بکرات بدان استشعار حاصل شده باشد.

و حکیم بزرگ ارسطو طالیس به کتاب سماع کیان بیان نموده که صورتهایی که به حواس ظاهره که آن باصره و سامعه و ذایقه و شامه و لامسه است مرتسم می گردد، و از آن به سوی حس مشترك باز می رود، و بدان جانب حرکت می نماید، و اندر او مرتسم می شود. و چون این صورت اندر او نقش بندد، مشاهده آنها آن را حاصل می آید و بدان مستشعر می گردد. و هر چند که آن صور اندر خارج بنماند^۲ و نیستی او را لاحق گردد، روا بود که مشاهده آن صور به حال خویشتن ثابت باشد^۳ و پایدار بماند. و از این است که قطره ای که از فراز به نشیب آید چنان دیده می شود که مگر خطی است راست، و شعله جواله را چنان بینیم که مگر دایره ای است تمام. و سبب آن همین است که صورت [که] به حس مشترك ثابت بود، مشاهده بود مردم را.

و برای افزونی بیان گوئیم که صور که به حس مشترك اندر بود آن را چهار درجه بیش نباشد:

نخستین آنکه در ابتدا، ارتسام صور اندر حس مشترك و انتزاع آن از پاره ای از عوارض خارجی- که نه به ذات او اندر بند بود بلکه از سوی خارج بدان ملحق شده باشد- مرآن صور را مشاهده نماید و به ملاحظه و مناظره آن باز پرداخته بود.

دویمین آنکه چندانکه محسوس را به خارج بقا باشد مشاهده باقی بماند، و چون محسوس به خارج معدوم شود مشاهده نیز باقی نماند

۱- فی الاصل : واو.

۲- فی الاصل : بنماید.

۳- مطابق نسخه «ح».

چنانکه شبیحی که به برابر ایستاده بود او را ببینیم، و چون از پیش ما برود مشاهده او از آن پس نتوان نمود.

و سیمین آنکه احساس آن صور نفس را حاصل باشد و صور آن محسوس به حس اندر بود و اگر چند، محسوس را به خارج وجود نباشد، چنانکه در قطره که از بالا به نشیب آید و شعله چون جولان کند بدان اشارت رفت.

چهارمین آنکه احساس نفس به صور حاصل شود و مشاهده آنها نماید و به حس مشترك اندر آید، و هر چند آنچه را محسوس بود به خارج وجود نبود و هستی نباشد. و سبب ارتسام این صور به حس مشترك نه از خارج تن بود، بلکه از داخل آن بود. و آنچه نفس را حاصل آمده باشد به حس مشترك مرتسم گردد و چنان پندارد که مگر آن صور از حس منبعث شده و بدان اندر بند است. و وجود این نوع از احساس رابه- دلیل و برهان فلسفی درست باید کرد تا خواننده بدین گفتار بگردد.

پس گوئیم که آنان را که برسام^۱ و سرسام^۲ افتند و مره^۳ [و] سودا بر مزاج ایشان غلبه کرده باشد بسیار بود که مشاهده صورتهای عجیب حاصل آید که به خارج موجود نباشد. و این صور از این روی که مشاهده کرده شد و به حس اندر آمده محال بود که نیست خالص و معدوم صرف بود و هر چند اندر خارج موجود نبود. و آنانکه قوای جسمانی ایشان صحیح و درست باشد آن را مشاهده نمایند. و اگر کسی گوید که مراینها را به خارج وجودی است، علاج که درباره سوسفطائیان یا دیوانگان یا مجادلان نزد موبدان مقرر شده در حق او نیز به تقدیم باید رسانید. و سخن ما نه با همه مردم است، بلکه با خردمندان و دانایان است.

۱- برسام، ذات الجنب.

۲- سرسام، ورم دماغ.

۳- مره، صفرا.

و نیز محال بود که این صور به نفس ناطقه منطبع و مرتسم باشد، از آن روی که نفس ناطقه صور جزئیات را نمی پذیرد و قبول حمل آن نمی کند و بدان جز صور کلیات و آنچه به ماده و جنبش اندر بندنیست مرتسم^۱ و منطبع نتواند شد. و از این لازم آمد که این صور در قوه ای از قوای باطنه مرتسم و منتقش باشد که آن قوه را صلاحیت پذیرفتن همگی محسوسات بوده باشد. و محال بود که همگی آن صور به باصره منطبع باشد، از آن روی که این حال کوران را نیز حاصل آید و به شب تاریک نیز امثال این احوال دیده شود. فلامحاله به قوتی از قوای باطنه، که ما آن را حس مشترك خوانیم، این صور مرتسم باشد و ارتسام آن از رهگذار حواس ظاهره بود و آنچه از آن منبعث شود. بلکه از قوه متخیله بود که در خزانه خیال تصرف نموده باشد و صور که اندر آن مخزون است در او نقش بسته بود. و چون آن صور به آئینه حس مشترك صورت نماید هر آینه نفس آن را مشاهد [ه] نماید^۲ و گاهی بود که نفس اندر باطن تأثیری کند و بدان سبب صورتهایی را که به خزانه خیال مخزون باشد به حس مشترك رساند، و در آن هنگام چنان می پندارد که مگر آن صور را در خارج وجود هست و به اعیان تحقیقی دارد. و چنانکه نزد عاقل روا بود که صور محسوسات از سبیل حواس ظاهره به حس مشترك منطبع گردد و در آن صورت بندد پس به خزینه خیال مخزون شود، چنین روا دارد که صورتهایی که به خزانه خیال اندر بود و در آن مخزون و محفوظ بوده باشد از آنجا در حس مشترك مرتسم گردد و در آنجا نقش بندد. یا آنکه صور که متخیله آن را ترکیب نموده باشد و تحلیل فرموده بود به حس مشترك اندر آید، و حس قبول پذیرفتن آن نماید، بر آن گونه که آئینه ها^۳ را چون در برابر یکدیگر بدانند آنچه در هر کدام صورت پذیرد در دیگری چهره گشاید، و آنچه بدین نقش گیرد در آن منطبع شود. و از این درست شد که روا بود که نفس احساس چیزهایی نماید و

۱- فی الاصل : و مرتسم . ۲- خ : کند . ۳- فی الاصل : اینها .

مشاهده صورتهایی فرماید که به خارج آن را وجود نباشد، بلکه در حس مشترك نقش بسته باشد و صورت آن براو پرتو اندازد. و چندانکه راسم و مرسوم را وجود بود، این صور در آئینه حس مشترك محفوظ بماند، نفس آن را مشاهده [ه] نماید و می پندارد که آنها را به اعیان وجودی هست و ثبوتی دارد. چندانکه مانع نبود که حس را باز دارد، از ارتسام^۱ و انطباع این حالت به جا بماند و صور اندر حس مشترك منتقش گردد^۲. و چون مانعی پدیدار شود که از این انتقال شاغل گردد و نگذارد که صور در او نقش گیرد، روا بود که وجود آن شاغل از جانب حس باشد و از سوی خارج منبعث گردیده بود، چه مانع از سوی حس پدیدار شود، حس مشترك را از پذیرفتن صور باطنی بازدارد، از آن روی که صور خارجی اندر او نقش گرفته باشد و نقش را به سوی این امور التفات باشد و به اموری که از باطن بود نپردازد، و از آن بدین مشغول گردد و به سوی خیال نگراید، و به جانب صور که خیال آن را ترکیب و تحلیل نموده باشد نپردازد.

و بالجمله صور که به خارج اندر بود و از اعیان موجودات منبعث شده باشد نفس را از پرداختن به سوی صور باطنه باز دارد و به لوح حس مشترك از خزانه خیال صورتی منقوش نگردد، و این مانع قابل را از قبول بالحقیقه باز دارد. و گاه بود مانعی پدید آید که فاعل را از فعلی که او راست باز دارد و نگذارد که بدان فعل اقدام نماید، چه آنگاه که نفس ناطقه مردم نظر در اموری نماید و به سوی صورتی گراید که به ماده و گردش اندر بند نباشد، ناچار تفکر و تخیل را حرکت باید کرد بر وفق حرکتی که نفس ناطقه را حاصل آمده باشد، و به اضطراب^۳ و ضرورت از تصرف کردن اندر حس مشترك باز پرداخت، و از عمل خویشتن معزول گردید، و نفس مردم را در آنچه به فعل می آورد اعانت و یآوری نمود، و در افعال با او مشایعت و متابعت به جای آورده و بدین سبب بر حس

۱- فی الاصل: واز ارتسام. ۲- خ: بوده باشد. ۳- ظاهراً: اضطراب.

مشترك مسلط نشود و صورتهایی که اندر خزانه خیال مخزون بود در او صورت بنماید. و همین حالت اندر دیگر جانوران نیز رود، آنگاه که قوت و اهمه ایشان را رغبت به سوی امور موهومه باشد که از خیال بیرون باشند، چه ناچار حرکت خیال به جهت متابعت قوت و همانی ضعیف گردد و از نقش کردن صورتهایی که ترکیب یا تحلیل نموده باشد عاجز آید. آری، بسا باشد که یکی از این دو مانع که از سوی پذیرنده و کننده به هم رسیده بود ساکن گردد، پس شاغل و مانع دیگر نیز از ضبط کردن صور عاجز آمده بود، و فعل خیال قوی شود و صور که بدو اندر است به حسب مشترك منطیع و مرتسم آید و چنان پندارد که مگر آن را به خارج مشاهده می نماید. و آنکه را به خواب اندر بود این حالت سخت روشن باشد، از آن روی که چون نفس التفات به جانب حواس ظاهره نماید، هرآینه مانعی که از سوی پذیرنده بود ساکن شده باشد. و بسیار بود که چون این مانع ساقط و زایل گردد طبیعت در غذا و هضم دادن آن تصرف نماید، و بدان فعل از افعال و کردارهای دیگر مشغول گردد، و از دیگر حرکات استراحت جوید و آسایش طلب کند، و نفس به سوی طبیعت منجذب شود و طبیعت را اندر کردن او معاونت و متابعت نماید، چه اگر نفس طبیعت را یآوری نماید و از فعل خود به اعانت طبیعت در به هضم دادن غذا پردازد و به سوی او منجذب نشود و به فعل خود متوجه باشد، لاجرم طبیعت به سوی نفس منجذب شود و او را خدمت کند، چنانکه رعیت شهریار را، و نفس را در کردن و فعل که دارد یآوری نماید و به سوی انتظام احوال بدن پردازد و امر بدن مختل شود و بدن نابود و نیست گردد. پس صواب آنچنان باشد که نفس طبیعت را یآوری نماید، و چون طبیعت به حسب طبع به تدبیر بدن پردازد نفس او را اعانت کند.

و نیز در بیان این مطلب گوئیم که خواب به بیماری شبیه تر بود از آنکه به تنومندی، چه خواب حالتی بود که عارض شود جانور را از آن

روی که محتاج باشد به تدبیر بدن تا غذا را مهیا سازد از بهر بدن، و کار اعضا را به صلاح آورد. و نفس اندر حالت^۱ مرض و رنجوری به معاونت طبیعت پرداخته باشد تدبیر بدن را، و به فعل خویشتن نگراید تارنجوری از او دور شود، و به سوی تنومندی نگراید. و آنگاه که تندرست گردد به فعل خویشتن باز پردازد.

پس از این بیان درست شد که به خواب چون مانع^۲ نخستین ساکن گردیده باشد لابد مانعی دیگر نیز ساکن گردد و قوه متخیله توانایی یابد و قوی شود، و حس مشترك از برای قبول صور که به خیال اندر بود مهیا باشد، پس هرآینه آن صور در او نقش بندد و مشاهده کند مرآت‌ها را و چنان می‌پندارد که ظهور آنها از سوی موجودات عینیه است. و از این است که در بیشتر اوقات به خواب اندر، رؤیا دیده شود و آنکه دیده نشود نایوسان^۳ باشد. و چون بر اعضایی که ریاست تن ایشان را باشد مرضی از امراض دست یابد هرآینه نفس را به سوی آن مرض التفات افتد و تدبیر تن را خواهد که مرض را به امداد طبیعت زایل کند، و از فعل که بدو مخصوص باشد باز ماند و از آن مشغول شود و به دفع آن بیماری گراید و از تدبیر قوه متخیله باز ماند، و متخیله را قوت قوی شود، و صور که بدو اندر است در آئینه حس مشترك مرتسم گردد. و سبب آن بود که یکی از آن دو مانع معدوم شده باشد و چنان می‌پندارد که این صور را به اعیان وجودی است.

و بدین گفتارها درست آمد که چگونه به حس مشترك از سوی باطن، صور موجودات در بیداری و خواب در آید.

و اکنون گوییم که چون نفس مردم قوی و توانا باشد هرآینه او را هست که به شهوت گراید و به سوی غضب التفات فرماید، و اشتغال

۱- فی الاصل: حالتی. ۲- فی الاصل: مانعی. ۳- نایوسان، غیرمنتظر.

۴- فی الاصل: درست آنکه.

به شهوت او را باز ندارد و از توجه به سوی غضب و همچنین توجه نمودن به افعال و اعمال بعضی از قوی و آلات بدنی او را مانع نیاید از آن افعال و اعمال که به ذات خویشتن دارد. پس چندانکه قوه و قدرت و توانایی نفس بیشتر باشد منفعل شدن او از مخادمت کمتر خواهد بود و قوای متخیله را در افعال که نفس به ذات خویشتن دارد مجال تغییر و تبدیل نخواهد بود. و نفس بر افعال و اعمال هر دو جانب توانا تر خواهد بود، و به ضبط هر دو جانب قادرتر. و هنگامی که به ضبط بدن باز پرداخته بود از عالم عقل استفاضه فیض و استفاده علوم خواهد نمود. و متوجه شدن او به جانب آن گیتی که جایگاه مقدسان است او را باز نخواهد داشت از ضبط بدن. و ضبط بدن او را مانع نخواهد آمد از رجوع به عالم عقل. و اگر آنکه نفس سست و ناتوان باشد لامحاله از نگاه داشتن مدرکات او را عاجز لازم آید و از موجودات به امثال و محاکیات ایشان مستقل شود، و بر ضبط عالم عقلی که جزوی از عالم اکبر است و بدن که جزوی از عالم اصغر^۲ است قادر نباشد. و چندانکه قوه نفس افزونتر باشد این معنی او را بیشتر حاصل خواهد آمد. و چندانکه قوه کمتر بود از این معنی بی نصیب تر خواهد بود. و اگر آنکه نفس مردم مرتاض باشد و طمع از لذات حقیره دنیاوی برگرفته بود و میل او به سوی عالم عقل بود^۳، قدرت نفس بر حذر نمودن از آنچه مضاد باشد بر ریاضت را، و احتراز از آن موانع و علایق اقوی و اکمل خواهد بود، و تصرف او در آنچه ملایم و مناسب بوده باشد مرابین ریاضت را زیادت تر، و اقبال به سوی آنچه او را بدین امور نزدیک سازد بیشتر. و این است معنی گفتار حکما که النَّفْسُ الْقُدْسِيَّةُ لَا يَشْغَلُهَا شَأْنٌ عَنِ شَأْنٍ.

و چون نفس را شواعل و موانع حسیه کمتر شود و به امور جسمانیه او را رغبت و التفات اندک افتد او را آن فرصت حاصل آید که به عالم غیب که شرح آن پیشتر رفت. متصل گردد، و از شغل خیال فراغت

۱- فی الاصل: کبری.

۲- فی الاصل: صغری.

۳- ح: باشد.

یابد و ناچار بدو از عالم غیب مرتسم گردد بر آن وجه که عقل را بود که تصور نماید مرایشیا را. یعنی آنکه بر وجه کلی آن صورت به ذات نفس اندر آید و در او نقش گیرد، و چون قوه متخیله مرنفس رامتابعت کند اثری از آن صورت کلی در او منطبع شود. و لامحاله آنچه به خیال اندر آید نموداری بود از آنچه به نفس اندر آمده باشد، بدان جهت که جزوی نمودار معنی کلی شده باشد و از آن سخن گفته بود، پس آن مثال و شبح که به مخزن خیال اندر آمده بود و مخزون شده باشد و به لوح حس مشترك منقوش گردد، و حس مشترك پذیرفتن آن را مستعد شود. و این حال در یکی از این دو حالت لازم آید: اول اندر خواب، چه خواب از حواس ظاهره که نفس را از این حالت باز دارنده بود. مانع و عایق باشد. و چون شواغل روح به خواب کمتر شود اتصال به عالم قدس و غیب زود روی نماید. دوم اندر بیماری، چه به بیماری امری طاری گردد بدن را که حواس را از کردار خویشتن مشغول گرداند، و وهن و سستی به متخیل راه یابد. و آنچه تخیل را سست کند و وهن بدو راه دهد یا رنجوری رخ نموده باشد یا بسیاری حرکت که اندر آن رنجوری لازم آمده بود، چه بسیاری حرکت روح حیوانی را که آلت و ادات تخیل است بگذارد. و چون سستی به تخیل راه یابد از حرکت باز ایستد و ساکن گردد و قرار گیرد و فراغت جوید، پس نفس به سوی عالم بالا و جهان قدس آسان گراید. و چون صورتی را از عالم غیب فراگیرد خیال به سوی او حرکت کند، چه خیال را از آن بیشتر استراحت و آسایشی حاصل آمده بود و سستی و کلال او زایل شده باشد، و در این هنگام نزدوی از آن صورت آگاه شود و آن صورتی که بر او طاری گردد او را تنبیه دهد و خیال خود از برای این نوع امور غریبه مهیا شده باشد. و چون خیال بسرعت به سوی نفس حرکت کند صورتی که مناسب باشد آن صورت کلی را در او چهره بندد. و چون به لوح حس مشترك منتقش شود نفس آن را مشاهده نماید. و گاه بود که چون نفس بدان عالم رود و

صورتی را از آن جهان فراگیرد خیال را در همگی اعمال و افعال خود به کار دارد، چه خیال از چاکران و خادمان باشد مرنفس را، و در امثال این امور و سوانح خدمت نماید او را. و خیال آنگاه به سوی نفس گراید و شواغل و موانع بر خاسته شده باشد به سبب خواب یا بیماری - از خزانه خیال صوری که از نفس مخزون شده باشد در لوح حس مشترك مرتسم شود و نایم و مریض چنان پندارد که آن از اعیان موجودات بود و آن را بر آن نهج تصور کند و مشاهده نماید. و اگر قوت جوهر نفس در نهایت باشد، و بر ضبط اطراف و جوانب مختلفه قادر و توانا بود، و اشتغال به افعال یکی از حواس او را از اشتغال به افعال خود باز ندارد، روا بود که، چنانکه به خواب و بیماری اتصال به عقول و نفوس ملکی او را حاصل آید و امور و صور فراخور استعدادی که دارد از آنجا بردارد و خیال ترکیب آن صور نماید و صورتی از آن در آینه حس مشترك منطبع گردد و مردم آن را مشاهده کنند، همچنین به بیداری او را این حالت حاصل آید و به عقول متصل شود و از آنجا صور فراگیرد. و خیال چون در آن تصرف کند آن را به حس مشترك رساند و مشاهده آن صور نماید، چنانکه می پندارد که صورت آدمی را مشاهده می کند که با او به سخن اندر آمده، و گاه آوازی شنود و کلامی استماع کند که کسی بر اتیان آن قادر نباشد، و گاهی به ذکر نازل شود و آنجا بایستد. و هر کدام را به مثالی روشن کنیم. و مثال اخیر گفتار پیامبر ما هست:

إِنَّ رُوحَ الْقُدُسِ بَعَثَ فِي رَوْعِي .

و مثال آنکه اثر مستولی شود و اشراق در خیال روی نماید و به حس مشترك آن صور به روشنترین وجهی مرتسم شود، مشاهده پیامبران است در صورتهای فرشتگان را و شنودن سخنان ایشان است. و این ارتسام به شدت و ضعف، و افزونی و کمی، مختلف شود، پس برخی همین حجابی را یا رؤیتی را مشاهده نمایند، و پاره‌ای آوازها تفتی و نغمه

سروش‌شنوند، و بعضی مشاهده صورت نیکو شمایی نمایند و با او ملاقات فرمایند و مهربانی و تواضع آغاز کنند و رسوم بردی و عادات متعارف را به تقدیم رسانند. و او نیز چونین کمال ادب و حفظ حرمت و نهایت تواضع به تقدیم رساند، کلمات را که در غایت بلاغت بود به کار دارد، و بدان جهت که به خداوند جل جلاله او را بازگشت هست کلمات به سوی مردم ابلاغ نماید و به قدرت الهی او را ادا فرماید که مشتمل بود به حسب اقتضای روزگار بر امر و نهی و ثواب و عقاب. و گاه بود که آن را که این معنی حاصل باشد توجه به سوی مبدأ المبادی حاصل آید، ولی میانجی کلام او را بشنود و مشاهده وجه او نماید، چنانچه پیامبر مارا صلی الله علیه و آله در شب که به معراج عروج نمود و به قوه الهی از همه آسمانها گذشت این معنی حاصل آمد. و چون به خواب و رنجوری وجود این نوع حالتی روا بود، اندر این حالت که نفس اندر فعل معاونت کند قوه خیال را و انجذاب به سوی آن جهان بود و باز گشت نفس به مکان حقیقی و وطن اصلی خویشتن باشد، چگونه روان بود، چه آن حالت محض خیال را باشد، و این حالت عین حقیقت را بود و وجود آن از عالمی بود که همواره پایدار بوده باشد و از کون و فساد و جنبیدن و گردیدن بیرون بود. و چون این معنیها بر لوح دل نگاشته شد باید که فرا گرفته شود که خداوند قوه متخیله را چنان آفریده که از آنچه به نزدیک او باشد حکایت کند و صورت آن را باز نماید. و هرآینه قوه متخیله را بود که از هیئتی که به ادراک باز بسته بود حکایت کند و صور مدرکات روشن سازد. پس علوم و فضایل و خیرات و حسنات و اعمال شایسته و معارف یزدانی را به صورتهای صاحب جمال نیکو روی باز نماید، و از شرور و گناهان و جهل به پیکرهای زشت بد خو، که کس از آن بترسد، حکایت کند.

و همچنین او را بود که از سیاست مزاجی سخن گوید و غلبه صفرا را به رنگهای زرد، و غلبه سودا را به رنگهای سیاه، و غلبه خون و بلغم

را به الوان سرخ و سپید باز نماید. و هر انتقال و گردیدن را موجبی بود. و موجب منتقل شدن قوه متخیله از اشیا، به آنچه مناسب باشد یا مضاد باشد آن را، اسباب بود جزوی که ما را به تحصیل و شناختن آن راهی نبود، و شناختن آن اسباب در عنایت و بخشش یزدان باشد. و خردمندان پیشین فرموده اند که اگر قوه متخیله را خداوند چنین نیافریدی در انتقالات فکری و پیدا کردن حدود اوسط و از آنجا به نتایج گراییدن، یاری از قوه متخیله نمی جستندی و او را افزار درست کردن معانی نمی ساختندی و در دیگر قیاسات علمی و تمثیلات فلسفی از او استعانت نمی طلبیدندی، و چون چیزی که از یاد رفته بودی خواستندی که متذکر او شوند او را آلت تذکر و به یاد آوردن خود آن را نمی کردند.

پس از این سخن درست شد که قوه متخیله را بدین نهج آفریده اند که از آنچه به نزدیک او باشد حکایت کند و هرچه از اندرون یایرون سانس شود^۱ بسختی و تری، او را بدین گونه انتقالها حرکت فرماید، مگر آنکه مانع و عایقی پدید آمده بود که قوه متخیله را نگذارد^۲ که بدان منتقل شود و صورت آن را باز نماید.

و از برای باز داشتن قوه متخیله از این گونه انتقالات دو سبب افزون نبود:

الف) آنکه جوهر نفسی قوی باشد و قوه او بنهایت بود و از آن جهت ضبط قوه متخیله او را آسان باشد. پس قوه متخیله از آنچه آن را خواسته باشد^۳ باز ماند و به جای خویشتن بایستد، بلکه نفس را در فعل خاص که بود بدو مشایعت ولی رویتی (؟) کند.

ب) آنکه صورتهای جلیه^۴ که قوی و لامع باشند اندر او مرتسم گردند و او از آن صور لایحه که لمعان و وضوح ایشان در غایت درخشندگی و کمال باشد متأثر گردد و قبول پذیرفتن آن نماید، و آن

۱- سانس شدن، ناگهان پدید آمدن.

۲- فی الاصل: بگذارد.

۳- فی الاصل: جمیله.

۴- خ ل: بود.

نگاریدن و تمثیل اندر آن متمکن بماند، آنگاه قوه متخیله از تردد و حرکت بازماند و از حکایت کردن از چیزها عاجز آید و فعل او موقوف و محصور بماند. و همانا سرّ اندر این آن بود که چون ادراک آنچه سست بود باز ماند چنانکه اشاره بدان رفت.

و پس از تمهید این مقدمه با سر سخن شویم و گوییم که به خواب و بیداری چون اثری روحانی به نفس برسد، گاه بود که این اثر درغایت سستی و ضعف باشد و خیال را به حرکت در نیارود و متذکره از او متأثر و منفعل نگردد، و در آن هنگام از آن محاکات هیچ اثر بنماند و از یاد مردم فراموش گردد. و گاه بود که سستی و ضعف این اثر در نهایت نبود، و فی الجمله بر حرکت دادن خیال قادر و توانا باشد، و چون خیال را به حرکت اندر آورد، خیال اندر این انتقال غور و امعان نماید و بسیار فرورود و از صریح آنچه به نفس منتقش آمده بود دور افتد، و متذکره را بدین جهت ضبط و نگاه داشتن آن صورت متعذر باشد و بوجه صریح آن را متذکر نتواند شد، بلکه انتقالات و محاکیات که خیال را رفته بود متذکر باشد و آنها را نگاه دارد. و گاه بود که چون اثر روحانی به نفس رسد، نفس در آنگاه قوی و ثابت و سخت دل باشد، پس آن صورت در قوه متخیله مرتسم گردد و این ارتسام درغایت جلا و درخشندگی بود و نفس او را اندر این فعل یاوری نماید و متذکره آن را نیکو نگاه داشته باشد و آن صورت اندر او استوار بماند، و چون این انتقالات او را حاصل آید مشوش و پریشان نشود. و این مراتب مر این آثار را و غیر این آثار باشد. و همه آنچه به خاطر اندر آید از این سه مرتبه بیرون نبود. چه بسیار بود که فکری که به خاطر اندر آمده بود به یاد بماند و از متذکره منتقل نشود. و نیز چنان بود که به یاد بماند و از این قوه منتقل گردد، ولیکن چون نفس را بدان التفات افتد فکر به خاطر اندر آید، و چون معانی را که به نفس اندر بود تحلیل کنند آن فکر در خاطر جلوه کند و نفس را بدان شعور حاصل آید و آن را به تأویل تام و تحلیل کامل حاجت نباشد. و

گاهی چنان بود که چندان که نفس خواهد که آن صورت را به یاد آورد نتواند آن را به یاد آوردن و بر معاودت آن قادر نبود، و هرچند تحلیل کند او را بدان صورت شعور و معرفت حاصل نیاید.

و اکنون با سر سخن اول شویم و گوئیم که چون اثر روحانی که در غایت تجرد و درخشانی باشد، به خواب یا به بیداری، در یاد و ذکر مضبوط و محفوظ بماند، و ارتسام و انطباع او در غایت استقرار و ثبات باشد، و خاطر از بسیاری انتقالات پریشان و پراکنده نگردد، و نفس برنگاهداری آن قادر و توانا بود. آن حالت را الهام و وحی صراح و خالص و روشن خوانند آنگاه که به خواب نبود، و آنگاه که به خواب بود رؤیای صادقه و خوابهای روشن گویند. و آن نفس را که بدین صفت متصف باشد *مُلْهِمٌ وَمُوحِيٌّ* الیه نامند. و آنچه نفس را بدین گونه حاصل آید به تأویل و تعبیر محتاج نبود، و بویژه که ارتسام آن صورت اندر یاد و خاطر مستقر و متمکن و ثابت ترین صورتهای بوده باشد. و آنگاه که آثار روحانی به خواب یا بیداری در ذکر مضبوط و استوار بماند و ارتسام آن در غایت ثبات نبود و نفس بر حفظ آن توانا نبوده باشد و صورت آن از یاد و خاطر پرود و محاکبات و انتقالات به جای خویشتن بماند و ذکر از آن محاکبات آگاهی دهد، به تأویل و تعبیر حاجت پدید آید تا آن صورت را که مناسب وحی و الهام بود تأویل نمایند و آنچه با احلام در خور افتد تعبیر کنند. و از این است که پاره‌ای از آیات قرآنی را از ظاهر بگردانند و بیشتر آن را بر ظاهر و حقیقت حمل کنند، و تا داعی عقلی نبود از ظاهر آن را نگردانند و به باطن نبرند.

و پوشیده نماند که این تعبیر و تأویل به حسب اشخاص و عادات و اوقات مختلف گردد، و هر وحی و الهام را تأویل خاص، و هر خواب را تعبیر مخصوص بود. این است آنچه خواستیم اندر این باب آن را روشن کنیم.

د- باب چهارم

اندر آنکه کاهنی چه بود و کاهنان چه کسان
 باشند و کهنانت به چه پدید شود، و اندر این
 ضمن ذکر چندی از مباحث گذشته رفته اند،
 ان شاء الله تعالی

نموده شد که آدمی را دو جزء است: یکی پاك و پاکیزه که از دایره
 روزگار بیرون است، و دیگری آنکه به ماده و جنبش اندر بند است. و اول
 را روان خوانند و دوم را تن. و روان مربوط است بر بدن و متصرف در او
 و مدبر او به تقدیر ایزدی. و همچنانکه آثار او اندر تن روشن است از تن
 هم اثر یابد. و آن را ملکه های فاضله و رذیله دیگر است که آن را
 عوارض نفسانی گویند، مانند شهوت و غضب و گراییدن به ملذات و
 گریختن از مؤلمات.

وروان به حسب تجرید مستعد در یافتن حقایق و رسیدن به مبادی
 و مطلع شدن بر مغیبات باشد، و به سبب گراییدن به سوی تن و فرورفتن
 اندر امور و مهمات دنیاوی از آن محجوب بمانده و اگر روانی باشد که
 بسیار درخشان و پاکیزه بود و مجبول بود بردوری جستن از آنچه مقتضی
 حجاب او شده باشد، بر غیب مطلع شود بی کسی. و آن پیامبران و
 امامان باشند. و اطلاع بر غیب بدان باشد که روان ایشان به نقشها و
 صورتها که به عقول و نفوس سماوی اندر است منتقش گردد - بر مثال
 انعکاس آینه به آینه که اندر برابر او باشد. و از مبدأ به سوی معلول گراید،
 و به علم یقینی حقیقت آن را بشناسد. و این نفوس قادر باشند بر آنکه به
 اراده خویشتن، چون به مطالعه ملکوت یزدان مشغول باشند، به افعال
 جسمانی رغبت نمایند و متکفل نظام عالم شوند و تدبیر کلیات و جزویات
 فرمایند. و این نهایت قوت و صفا و کبر نفس را بود که هیچ چیز بر او
 مسلط نگردد، و او را از آنچه خواهد باز ندارد، و او را بر همه اشیاء
 تسلط بود.

افضل این گروه نبی و امام باشند. و چون همواره متوجه ملکوت یزدان باشد در فعل او سهو و نسیان و غلط نبود، و معصوم و پاکیزه بود، و از وقت زادن تاگاه مردن به آنچه نه روا بود آلوده نگردد.

و اگر آنکه نفسی در مهمات بدن و احوال او منغمس باشد ولیکن چون شواغل بدنی را دور کند، بدان طرف ملتفت گردد و با عالم حقیقت رجوع نماید، روا بود که او را اطلاع بر پاره‌ای از مغیبات حاصل آید چنانکه استعداد داشته باشد. و چون مستعد اطلاع شود، از برای توجه بدان جهان، به مخصصی محتاج شود که بر حالتی خاص دون حالتی دیگر واقف گردد. و آن مخصص یا فکری باشد که در ضمیر ایشان سانح شود، یا آوازی که از بیرون بشنود، یا امری اندر آن حالت متجدد شده باشد، یا هیئتی که در پرسنده از غیب یا در سخن او احساس کند، یا به دلیل نجومی از اوضاع نجوم تمسک جوید. و به سبب یکی از این امور یا پاره [ای] یا همه، بر مطلوب استدلال کند، و این را آلت نظر خویشتن گرداند. و این فعل که هانت باشد و آن گروه کاهنان باشند. و سر اندر آن فعل آن بود که بسا باشد که بعضی از نفوس به افعال دشوار که در غایت سختی بود تمسک جویند، پس قوه حاسه بیچاره و حیران بماند و قوه متخیله ساکن و واقف گردد، و در این هنگام قوه متکهنه مستعد آن شود که از غیب سخن گوید، و قوه واهمه به سوی آن مطلوب که از او آگاهی خواهد داد گراید، پس نمونه آن را بدو بنماید. و از این است که به روزگار پیشین که کاهنان بودند، گروهی که خواستندی تقدّم معرفت چیزی حاصل کنند چون فرمایش ایشان شدند، ایشان حرکات سخت کردند و چندان اندر آن حرکت قوت نمودندی که زبانهای ایشان چون سگان شکاری از دهن بیرون آمدی، و چون نزدیک بدان رسیدی که غش نمایند و بیخود گردند، بدان صورت که به خاطر ایشان اندر آمدی سخن گفتندی و شنوندگان آن را ضبط کردند و نگاه داشتندی، و آن صورت بدانچه سانح شدی موافق بودی.

و بالحقیقه خوابهای راست که مخبر از غیب بود همین حکم دارد، چه نفس در آن وقت از تدبیر بدن اعراض کرده باشد و مستعد شده انتقاش را به نقوش آن عالم، پس منتقش شود بدان نقش که اندیشه او اندر بیداری مخصص بود آن را، از جمله آن نقوش که ممکن بوده باشد.

۵- باب پنجم

اندر آنکه به چه بود که گروهی^۱ از مردم واله ولی خویش نمایند و سخنان گویند که از غیب آگاهی دهد

و اندر این باب گوئیم که دانسته آمد که پاره‌ای از نفوس چنان آفریده شده‌اند که بر نظاره عالم بالا و ملکوت ایزد تعالی مجبول‌اند، و نفوس ایشان را چندان قوت نیست که بر ضبط هردو طرف قادر و توانا باشد، و التفات نمودن به سوی بالا مانع است مر ایشان را از گراییدن به سوی پایین. و چون چنین بود، افعال و اعمال آنان مضبوط و محکم نباشد و بر ضبط مهمات این جهانی قادر نبوند و به نظر مردمان، واله و بیخود نمایند. و برای آنکه التفات ایشان به سوی عقول و نفوس فلکی باشد، پاره‌ای از نقوش که به ذوات عقول و نفوس- که لوح محفوظ عبارت از آن است- اندر بود به آینه خاطر ایشان، فراخور جذبه‌ای که دارند، مرتسم گردد، و از ایشان سخنان شنوند که مخبر بود از غیب.

۶- باب ششم

اندر آنکه برخی از آنانکه نه پیامبر و امام باشند، ونه ولی و کاهن و نه واله و بیخود، چنان از غیب آگاهی دهند گوئیم که کسی را چون حیرت تمام دست دهد، چند آنکه قوه حاسه او معطل بماند و قوه خیال واقف گردد و اندیشه ویمی بر او غالب آمده بود و حکایات از جن و

۱- فی الاصل : گروه.

پری و دیو و غول شنیده باشد و گمان کرده بود جن و پری و غول و دیو موجودند و مردم را ضرر رسانند و بکشند و به صورتهای زشت برآیند، چندانکه کس را طاقت دیدن آنها نبود، و دهشت بر او غالب آمده بود و در اصل جبلت خود طبیعت بر ترسناکی و خوف مخلوق شده باشد و واهمه از فعل عاجز گردیده باشد و بر آن صور اعتماد نموده بود، نفس او را به سوی عالم غیب اتصال حاصل آید. و چندانکه اتصال و انجذاب بدان جانب بیشتر بود لمعان^۱ غیب اندر او افزونتر خواهد بود.

پس گاه بود که به گمان قوی به غیب راه برد، و گاه بود که خطاب از جنی و پری شنود، و گاه بود که از هاتفی آواز شنود، و گاه بود که صورتی را ببیند که با او سخن گوید، تا صور غیبی را مشاهده نماید، و اگر چه به خارج آن را چون دیگر محسوسات وجود نبوده باشد. و لمعه آن از گفتارهایی که گذشته روشن است. و اگر آنکه او را پاره‌ای از التفات به عالم قدس بوده باشد و دهشت بر او غالب آمده بود و قوه حاسه حیران و بیچاره مانده باشد ولیکن التفات او هنوز به امور بدنی بسیار بود، جهت بیم و ترسی که دارد، صورتهای زشت گاه بود که به نظر او اندر آید. و این از تأثیر قوه نفسانی باشد و توجه و انجذاب به سوی عالم بالا.

و از این گفتار کسی توهم نکند که ما وجود پری را و خبر دادن او مردم را و با مردم آمیختن [را] منکریم و چسان این را منکر توان بود؟ و به کتاب خدای عظیم ذکر ایشان بارها رفته و پیامبر ما را از وجود ایشان آگاه کرده. و حکایت جنگ امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب - صلوات الله علیه - با ایشان، و به ایمان آوردن ایشان را، متواتر و معروف است. و وجود ایشان از جهت عقل محال نیست تا آیات را تأویل کنیم، چنانکه گروهی از ناقصان کرده‌اند. چه چنانکه رواست که گوهر مجردی به بدنی - که از چهار عنصر فراهم آمده بود - تعلق گیرد، چنین رواست که نفس ناطقه به یک عنصر تعلق گیرد یا به دو تا یا به سه تا.

۱- لمعان، لمعان.

و قوت او در نهایت بود و بر تشکل به اشکال مختلفه باشد. و چون چنین بود رواست که جن به مردم آمیزد و او را خبر دهد از آنچه در کشورهای دور رفته باشد. بلکه سخن ما از آن بود که شخصی که در انجمنی نشسته بود صورت پری را مشاهده کند که او را از غیب خبر دهد و دیگران آنرا نبینند. و لامحاله وجود این حالت بر آن وجه باشد که اول بدان اشارت رفت. والله اعلم.

ز- باب هفتم

در بیان آنکه ظهور و حدوث خوارق عادت چگونه باشد و وجود آن از کجا بود

پس گوئیم که حکیم بزرگ و استاد کامل ارسطوطالیس، به کتاب «انسان» از علم طبیعی، درست کرده که نفس ناطقه بر آن وجه که بدان اشارت رفت گوهری است مجرد، در نهایت پاکیزگی و درخشندگی، و جا ندارد، و به چشم اندر نیاید، و وهم آن را ادراک و وجود او به ماده باز بسته نیست و به بدن اندر منطبع و مرتسم نه، و او را بابدن علاقه آمیزشی است که پادشاه را به کشور و عاشق را به معشوق است. و به عنایت ایزدی- تعالی- مربوط است و مدبر است او را. و آثار او در بدن و تأثیر او از بدن بر همه روشن است.

و چون این مقدمه تمهید یافت گوئیم که بعضی از نفوس را خداوند جل جلاله- از عنایت که به ساقلات دارد چنان آفریده باشد و خاصیتی روزی کرده بود که بدان واسطه در کل عالم جسمانیات تصرف کند، بدین نهج که نفس ما اندر بدن تصرف می کند. و عنصری گیتی آماده باشد تصرف و تدابیر او را، بدان گونه که بدن ما آماده و مهیاست تصرف نفس ما را.

و چون تدبیر و تصرف این نفس شریف از تأثیری که اندر بدن خویشتن کند درگذرد و متجاوز شود، هر آینه متوجه تدبیر همگی گیتی شود و متکفل انتظام احوال اجسام گردد. و هر چند ذات او مباین باشد

سر این اجسام را بالحقیقه، او نفسی باشد مرهمه گیتی را. و بالجمله، چنانکه نفس ما اندر این تن- که مباین است او را- کیفیت مزاجی احداث می کند، چنین رواست که آن نفس بزرگ در اجسام این عالم کیفیتها احداث کند که این کیفیات مبادی باشند افعال و آثار بیکران را.

و گروهی را اینجا شکی است، و آن شک این است که به کتاب مابعدالطبیعه، ارسطو طالیس- که حکمت همه حکیمان از پیش اوست- درست نموده که صورت معلول باید که علت را حاصل باشد تا علت اقتضا کند وجود او را. و اسکندر افریدوسی اندر این باب گفته که چون صورتی از برای چیزی حاصل نبود چگونه به غیر خود افاده کند آن را؟ و عقل کجا روا دارد که از آنکه نداند دانش کسب کنند، و از آنکه نبود هستی استفاده نمایند؟ و شاعر پارسیان گوید:

ذات نا یافته از هستی بخش کی تواند که شود هستی بخش
و چون حال این چنین بود، به چه سان این هیات و افعال که مباین باشد ذات نفس را، نفس آن را افاده کند؟

جواب این شک چنان است که معنی آنچه ارسطو طالیس به کتاب مابعدالطبیعه فرموده و آنچه اسکندر آن را بیان نموده آن است که صورت معلول باید که به وجه اشرف علت را حاصل باشد. و معنی این سخن آن است که صورت معلول به طریق فعل نزد علت حاصل باشد و به طریق انفعال اندر معلول بود. و از این است که ارسطو طالیس در باب حرکت گوید که جمیع متحرکات باید که به محرك برسند که او را حرکت نبود و صورت متحرك اندر [او] بود، یعنی فعل حرکت اندر او بود، و - انفعال اندر متحرك. و همچنین گرم کننده لازم نبود که گرم باشد و سرد کننده سرد بود، بلکه باید که صورت گرمی و سردی اندر او حاصل بود. و همچنین است حال نفس ناطقه بآدم، و حال آن نفس ناطقه که به کل عالم تعلق گیرد با عالم.

و اکنون بر سر سخن رویم و گوییم که همچنین روا بود که نفس را قوت بی نهایت بود، و اثر تأثیر کردن او به نفوس دیگر نیز تعدی کند و فعل و کردار او اندر آن ظاهر گردد. و آن نفوس منقاد و مطیع باشند او را، چنانکه اجرام و ابدان مطیع بودند او را.

و چون این حالت جایز است که مرجوهر نفس را به حسب فطرت اول حاصل آمده بود آنگاه که ریاضتهای بدنی با آن جمع شود، مرنفس را ملکه حاصل آید که شهوت و غضب را مقهور و مغلوب گرداند. هرآینه قوت نفس افزون گردد و تسلط او بر ضبط ارواح و اجسام به نهایت برسد و نظام کل او را باشد و تدبیر هر شخص به اراده او باز بسته بود. و بویژه اگر او را به حسب فطرت اول و عنایت ایزدی تشخیصی و مناسبت افزونتر بوده باشد و بر او مهربانتر بود، این سبب را اثر او اندر آن زودتر به ظهور رسد و میل او به سوی تدبیر آن شخص بیشتر بود و آن شخص مر او را فرمانبردارتر باشد. و بود که میل او به تدبیر آن شخص از بسیاری مهربانی و مناسبت ذاتی چون میل او بود به تدبیر خویشتن، چنانکه پیمبر ما را صلی الله علیه و آله و سلم - با امیر المؤمنین - صلوات الله علیه - بود. و از این است که پیمبر با امیر المؤمنین - علیهما السلام - فرمود: لَحْمُكَ لَحْمِي، وَ دَمُكَ دَمِي .

و بعد از دانستن این معانی، چون به تو رسد که پیمبری یا امامی سنگ را به سخن اندر آورد، یا از یک کاسه آب خلقی انبوه را سیراب گردانید، یا گروهی بیماران را شفا داده، یا مرده را زنده نمود، یا گروهی را دعای بد کرد و همه بمردند، یا طوفانی طلبد و در حال عالم به آب اندر رفت، یا به آتش اندر شد و نسوخت، یا در آب غرق نشد، یا زبان مرغان را بشناخت، یا جانوران فرمان بردند او را، باید که انکار آن نکنی و یقین تمام بدان اعتقاد نمایی و اسباب آن را از گفتار موبدان و فیلسوفان فراگیری و بدانی که چنانچه پیمبران و امامان راهست که بر این امور اقدام نمایند، بعضی از عارفان را نیز این رواست، ولیکن

نفس پیمبر و امام را آن قدرت هست که در نفس و بدن آن عارف نیز تصرف کند و او را از فعل او باز دارد. و از این سبب است که پیشتر از روزگار پیمبر ما - صلی الله علیه وآله - کاهنان و ساحران بسیار بوده اند، و اکنون که نفس پیمبر و امامان ما آن را کاره اند امثال این امور ظاهر نگردد و اگر گردد نایوس^۱ باشد.

و باید دانست که بظاهر از نامه های حکمای پیشین چنین مفهوم می شود که هیچیک از سماوات را قابلیت گسستن و پاره شدن نیست، و خرق و التیام اندر نجوم نه رواست. و بتواتر به ما رسیده و جزم ما را حاصل آمده که پیامبر ما ماه را بشکافت، و بجسم به سوی آسمانها رفت، و [برای] امیرالمؤمنین علی - صلوات الله علیه - آفتاب را برگردانید. و دانیم که حکمای پیشین که روزگار خود در اکتساب علوم صرف کرده اند هرچه گفته اند راست گفته اند و افلاطن و ارسطو طالیس را مقصد اظهار حق بوده، چندانکه پیامبر ما چون خواستی که کسی از امت را به عقل و خرد بستودی او را ارسطو طالیس است خود خواندی، و نوبتی فرمود که ان^۲ ارسطو طالیس کان نیتاً فجعله قومه. پس در آن مقصد که ما راست که یکی را از ظاهر برگردانیم و به باطن بریم و به برهان اندر آن سخن کنیم تا حقیقت روشن گردد، و بالضرورة تواتر و شهرت را، شکافتن ماه و رد آفتاب و خرق سماوات را تأویل نتوان کرد.

پس گوییم که آنچه ارسطو به کتاب سماع بیان درست کرده آن است که برای تجدد جهات جسمی باید کرد که جهت محیط به سطح محدب او متعین شود و جهت قرب به مرکز آن، و آن جسم آخرین اجسام است، که بالای آن، عدم صرف است و نیستی محض. و گفته که حرکت مستقیم بر او روا نیست پس خرق و التیام، که به حرکت مستقیم باز بسته بود، بر او روا نباشد.

و نیز اندر آن کتاب درست کرده که زمان مقدار حرکت آسمان

۱- نایوس، غیر منتظر.

است. و زمان به جنبشی و گردش و گردش اندر بند است که او را اول و آخر نبود و به عدم اندر نیاید و پاره‌ای از او همیشه برود و پاره‌ای بیاید، و زمان مقدار آن گردش بود. و از این سخن لازم آید که آسمان بر نگردد، چه اگر آنچه به سماوات بود برگردد، لازم آید که سلسله حرکت و زمان گسسته شود و این محال است. و نزد من آن است که این سخن درست است. و باز ارسطو گفته که همه افلاک را یک طبیعت است. و از این لازم [آید] که خرق و التیام بر همه سماوات نه روا بود، و رد همه آسمانها محال باشد. پس رد آفتاب که به برگرداندن آسمان چهارمین منوط بود نه روا بود. و همانا معنی این کلام آن است که همه در طبیعت گردش شریک اند، و لازم نبود که همه در همه احوال شریک باشند. و اگر آنکه بفرض گفته باشد که همه در همگی حالات شریک اند، گوئیم که ملاحظه عناصر نمود و همه را دید که به کون و فساد اندرند، ایشان را یک حکم داد، و چون به آسمانها بنگرید دید که همه از گردش نیاسایند و چیزی از ایشان نکاهد و بدیشان در نیفزاید، آنها را یک حکم داد. و حکم بر غالب گمان نهاد والا بایستی که چونانکه در محدث جهات که آن عرش خداوند و آسمان اطلس است. این معنی را روشن کرد در غیر آن^۱ نیز ظاهر ساختی. و از این لازم آید که شکافتن آن آسمان ورد آن محال بود نه شکافتن دیگر آسمانها و رد آنها. و اگر آنکه این اندر زمان او بودی، لاجرم بر صحت و درستی آن دلایل اقامت نمودی. و این نه جای دراز کشیدن این سخن است. و مقصود آن است که بعضی از نفوس را رواست که اندر کل عالم تصرف فرمایند، چنانکه اندر بدن خود می نمایند. والله اعلم بالصواب^۲.

۱- رد، باز گردانیدن.

۲- فی الاصل: و در غیر آن.

۳- و این عبارت در هاشمی آمده است: «و حکیم سنائی غزنوی اندر این باب نیکو

گوید مدح اسیر المؤمنین را:

قوت حسرتش ز فوت نماز / داشته چرخ را ز رفتن باز.

و پس از آنکه این را بساختم به سالی چند معاودت بدان نموده شد و تحقیق چنان دید.

ح - باب هشتم

اندر آنکه سحر چه بود و پیغمبر و امام از ساحر
به چه جدا باشد

گوییم که چون این قوت در طینت نفس سرشته باشد، و در مبدأ فطرت او را حاصل آمده بود، و نفس او بر خیر مجبول بود، و بر آن نیکی مطبوع باشد، و گوهر او در غایت صفا و پاکیزگی و درخشندگی بود، و نیکوویها را دوست دارد، او را به عبارت محدثان پیمبر و امام و به عبارت پیشینگان خداوند قوه بزرگ و پادشاه به اطلاق خوانند. و آنان را معجزات بود و بر ضبط همه عالم قادر باشند، و اولیای آنان باشند که به کرامات و الهامات الهی مخصوص بوند. و این گروه چندانکه نفس خویشان را تزکیه فرمایند و به ریاضات اهتمام نمایند، این حال ایشان را بیشتر باشد و قدر و شرف ایشان بلندتر گردد. و اعلای آن مرتبه پیمبر و امامان ما راست، و محال بود که کسی بدان مرتبه برسد.

و اگر سر آن نفس را که قوی بود میل به خیر نبود و میل او به شر باشد و به ذات خود پلید و ناپاک بود و قوت خود را در شر و خیانت به کار برد، او را ساحر ناپاک و جادوی بلند خوانند، و فعل او جادویی باشد. و چندانکه اصحاب پیشه اول را قدر و بها و صفاست و وجودگیتی و نظام عالم به وجود ایشان مربوط است، اصحاب این صناعت به کدورت و ناپاکی آمیخته اند و وجود ایشان منافی است نظام عالم را. و صلاح کل را از این است که به شریعت ما دانستن این نوع معارف حرام است
نعوذ بالله منه.

و باید که اندر این باب سخن را روشنتر کنیم، بدان وجه که به ایجاز مخمل و اطناب ممل نه انجامد. پس گوییم که حادث بی آنکه چیزی اندر او تأثیر کند پدید نشود. و هر چه موجود بود یا نفسانی بود یا جسمانی. و اقسام فعل و انفعال از چهار حال بیرون نبود: الف) آنکه نفسانی در نفسانی اثر کند، ب) آنکه نفسانی در جسمانی اثر کند، ج)

آنکه جسمانی در نفسانی اثر کند، (د) آنکه در جسمانی، جسمانی اثر کند. اقسام وحی و کرامات و آیات و معجزات و الهامات و منامات و انواع سحر و چشم زخم و انواع نیرنجات و طلسمات از این بیرون نبود. چه وحی و کرامات از تأثیر قوه نفسانی باشد در نفسانی، از آن روی که دانسته آمد که حقیقت آن القای اموری است عقلی به ذات آن نفس که مستعد بود مر این القا را به فرمان ایزد و اذن او.

و آیات و معجزات یا از تأثیر نفسانی بود اندر نفسانی، یا از تأثیر نفسانی اندر جسمانی. چه دو قسم از آیات و معجزات از قبیل تأثیر نفسانی بود در نفسانی، و یک قسم از مقوله تأثیر نفسانی بود اندر جسمانی، از آن جهت که وجود بعضی از معجزات بدان گونه است که به عضله علم و دانش باز بسته است و مستعد را بی رنج و مقاسات و تعلیم و استفاده حاصل آید. و صور موجودات، از مبدأ المبادی گرفته تا مواد اجسام و از آنجا تا اعلی نهایت مراتب انسان که عقل مستفاد است، در آئینه ضمیر او جلوه کند چنانکه پیامبر ما - صلی الله علیه و آله وسلم - فرمود: *أُوتِيتُ جَوَامِيعَ الْكَلِمِ*. و ایزد او را گفت: *وَعَلَّمَكُمَا لَمْ تَعْلَمُ*^۱. هر چند بظاهر امی بود و از کسی هیچ فرانگرفته بود، و ایزد - جل جلاله - این نفس را گفت: *يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ*^۲. از آن روی که قوه نفس گوگرد را ماند که بیکبار از آتش فروغ گیرد و به آتش مستحیل گردد. و آتش عقل فعال را ماند که همه کاینات به قدر استعداد از او فروغ گیرند.

و نبی کامل و حکیم فاضل زرادشت در کتاب زندگگوید که «گیتی یکی است و به بنیاد دو. و مینوی جهانی است روشن و پاکیزه که روشنی فراگیتی دهد. و گیتی جهانی است تاریک و سیاه که از گردش و جنبش پدیدار بود. و خره^۳، روشنایی است که از مینو فراروان پاکان برسد، و روان بدان درخشنده گردد و از خور تابنده تر شود، و بخشنده و آفریننده

۱- نساء ۴/۱۱۳: *وَعَلَّمَكُمَا لَمْ تَعْلَمُ*.

۲- نور ۲۴/۳۰.

۳- خره، نور و پرتوی که از جانب خداوند بر خلق فائز می گردد.

آن ایزد باشد و هر کسی را از خره بخشی است که بدان درگیتی کار بکند. و به خره خسروان فرکیان یابند. و کیخسرو بندگان ایزد کار بست و روان او به مینو شد و کیان خره را دریافت و به نیروی او روی زمین را بگرفت و افراسیاب ترك را بکشت.»

پس گوییم که وجود پاره‌ای از معجزات به فضیلت تخیل قوی باز بسته باشد و نفس به الهام ایزد بر احوال گذشته و آینده اطلاع حاصل کند و از آن خبر دهد، بر آن وجه که شرح آن کرده شد. و از این است [به] پیمبر- صلی الله علیه وآله- گفت: تِلْكَ مِنْ اَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا اِلَيْكَ^۱. و این دو قسم از معجزات از قبیل تأثیر نفسانی بود اندر نفسانی و اعجاز نامۀ ایزد که آن قرآن عظیم است از این مقوله باشد، چه قرآن با فصاحت عجیب و بلاغت غریب و نظم بدیع و دلالت کردن به معارف الهی و شناختن مقربان درگاه یزدان و احوال معاد و بازگشت نفوس به درگاه او، بر مغیبات گذشته و آینده مشتمل و محتوی است. و وجود قسم سیمین از معجزات به فضیلت قوه نفس، که بر تحریک همه عالم قادر و تواناست، باز بسته است. و این از تأثیر نفس است اندر اجسام. و گاه باشد که از تأثیر نفس بود اندر نفوس. و هر آنکه خواهد، از این گفتار تواند که معجزات پیامبران را بر یکی از این اقسام حمل کند.

و اما الهام داخل باشد در تأثیر قوه نفسانی در نفسانی، و بیان آن در پیش رفت و خواب نیز از این مقوله باشد. و آنگاه که سبب رؤیا مزاج باشد^۲ به واسطه غالب آمدن یکی از اخلاط ردیه.

و اما یک قسم سحر از تأثیر نفسانی بود در نفسانی، و دیگری از تأثیر جسمانی در نفسانی. و آنکه از تأثیر قوه نفسانی بود در نفسانی چنان بود که نفس بشری- که قوه در نهایت کمال بود و واهمه و قوه تخیل در کمال شدت باشد- در نفوسی که قوه تخیل و واهمه ایشان ضعیف بود تأثیر کند، و آنچه آن را به اعیان وجود نباشد به خیال آنان

مرتسم گرداند، و آنچه ایستاده بود متحرک، و آنچه نه ایستاده بود ساکن، و جمادات را زنده، و زندگان را مرده نماید. و فعل ایشان منافی بود نظام کل را. و چون منافات به غایت برسد، از آن فعل عاجز آیند و فعل آنان باطل گردد، و چنانکه عصای موسی- علیه السلام- سحر ساحران فرعون را باطل ساخت.

و آن سحری که از تأثیر قوه نفسانی بود اندر جسمانی، وجود آن بر آن نهج باشد که در اصل خلقت شخص قوه واهمه بر عاقله قوی شده باشد^۱، و به ریاضت یا عادت کار و فعل واهمه بلند گردد، و بدان سبب طبایع را از طبع ایشان باز دارد و فعل آن را باطل گرداند. و گاه آن را به خوبی برد، و گاه او را به بدی میل دهد. و این از آن جهت بود که طبایع به ذات خویشتن در اطاعت قوای نفسانی میجول باشند. و چون ساحر طبایع را از طبع باز دارد، و اگر چه به سوی خوبی آن را برده باشد، اما ساحر را از آن فعل غرض نه خوبی بود، و فعل او منافی باشد نظام عالم را، و غرض ایشان شرو افساد بود که به امور خسیسه جزویه- که از وجود اشخاص منبعت باشد- اندر بند بود. و ساحر قوه واهمه را، که فعل او بسیار بود، بر آن تأثیر گمارد و آن عزیمت قوی و رأی عظیم و قوت ثابت بدان جانب گمارد. چه حکیم بزرگ ارسطو طالیس به کتاب نفس درست کرده که نفس مردم را بود که به عزم ثابت و رأی قوی به حرکت اندر آید و او را شوق به افعالی که واهمه را بدان جانب میل بود حاصل آید. و آنگاه که عزیمت جزم شود و قوه واهمه خواهد که اندر انسانی تأثیر کند، آن را^۱ تغییر کلی حاصل آید و تأثیری که مطلوب بود ساحر را در او پدید شود. و بیشتر^۲ این افعال بر سبیل ایثار شر و فساد جهان باشد. و بسیار بود که چون قوه واهمه عزیمت و همت بر تغییر و تبدیل امری گمارد، اجسام را به یکدیگر بندد و جسمی را موضوع

۱- ح : بود. ۲- خ : او را. ۳- فی الاصل : بیشتری.

صورتی سازد و کسی را که خواهد بکشد^۱ صورت او را در قبری نهد ، و گاه بود که آن صورت را منغض^۲ کند. و بر هر تقدیر، قوه و اهمه^۳ ساحر بزودی در آن تصرف کند و آن را واسطه^۴ فعل- که مطلوب است او را- سازد، و آن صورت داعی باشد او را که به کنه مقصود خویشتن برسد و نیل آن حاصل کند. و از این است که در بعضی شرایع در روزگار پیشین گروه از مردم چون خواستندی که به سوی خداوند و عالم بالا گرایند و عبادت و پرستش باری- جل جلاله- نمایند و تذکار معارف الهی و تکرار مقاصد آن جهان فرمایند، از جواهر نفیسه تماثیل ساختندی و اصنام کردند و در صوامع هیاکل نصب نمودندی و نفوس خویشتن را بر ملازمت ایشان وقف کردند و متعکف^۵ بتخانه ها شدند ، بدان سبب که به توسط ایشان متذکر عبادت یزدان باشند، و از ایزد رحمت و مغفرت را از آن جهت طلب نمایند ، و بدیشان برای وصول به جناب باری - جل جلاله - توصل فرمایند. و به شریعت ما نیز از این سبب است که قبر بزرگان را زیارت فرمایند، و در مدفن معصومان و مساجد و معابد به ایزد توصل جویند و آن را واسطه آمیزش و عبادت باری- سبحانه - نمایند. و آن سحر که از تأثیر نفوس^۶ در جسمانی [بود] لمعه^۷ آن چنان باشد که صور و حرکات و الوان و اشکال در نفوس مردمان تأثیر کند، چنانکه معشوق اندر عاشق تأثیر کند، و جانوران مردم را از فعل خویشتن باز دارد. و بسیار بود که کسی فریفته مهر کبوتری شود یا کبک و طوطی را دوست دارد و چندان عمر را صرف آن کند که از مراتب سعادات دو جهانی باز ماند.

و اما تأثیر حرکات و تشکلات چنان بود که غنای رامشگران و رقصیدن نیکوان اندر نفوس تأثیر کند و آنان را که بدان مشعوف باشند از افعال دیگر باز دارد، و اشعار خوب و کلامهای فصیح شیرین در

۱- کشیدن ، به جانبی آوردن ، حاضر کردن. ۲- منغض ، فرو خفته چشم.

۳- اهمه ، خود را بند کردن و باز داشتن ، اعتکاف. ۴- خ : نفسانی.

نفس سامع کمال تأثیر کند. و از این است که در خبر آمده که انّ منّ البیان لسحر. و فلاسفه در کتب خود گویند که هذه الاشياء تسحر الناس و تنقلهم باحوال من قوة بحيث لا يوجد تخصّص من تأثیرها. و این را حکما سحر طبیعی گویند، هر چند عامه سحر را برآن اطلاق نکنند. این است بیان آنچه خواستیم که اندر این باب ذکر کنیم. والله هوالموفق

ط - باب نهم

اندر رسیدن چشم بد که پاریسیان آن را چشم

زخم خوانند و کیفیت وجود آن

و سبب آن حالتی بود نفسانی که به ذات آنکه تعجب کند اندر بود، و چون نفس تعجب کننده را حالتی از آنچه تعجب کند حاصل آید، متعجب منه را ضعف و نقصان طاری گردد. و این حالت نیز نفوس خبیث را باشد. و آنانکه پاک باشند هرگز کسی را چشم بد نرسانند. و بالجمله نفس آن را که تعجب می کند خاصیتی بود که موجب باشد آن نقصان و ضعف را که به متعجب منه طاری گردد.

و گروهی را گمان چنین است که نفس را هرگز در چیزی تأثیر نبود، و تأثیر به وجود برهم ساییدن و به هم رسیدن و فراهم آمدن درست شود و این مخصوص باشد مر ذرات اجسام را.

و اندر چشم زخم، برخی براین ایستاده اند که چون از دل متعجب نفس و هوایی به سوی [متعجب منه] بیرون آید بر مثال زهر هلاهل و داروی کشنده و به متعجب منه برسد، او را از او زیان کلی پدید آید. و برخی دیگر برآن اند که از متعجب جزوی به متعجب منه برسد و این موجب باشد ضعف و زیان او را، چنانکه خاک و آب آن هوا را به بالای ایشان ایستاده بود سرد کنند.

و گروهی بر آن اند که از متعجب کیفیتی به متعجب منه برسد و به جهت رسیدن آن کیفیت، او را ضرر رسد. و چندانکه کیفیت قوی باشد متعجب منه بیشتر ضرر یابد، چنانکه آتش آبی را که به دیگ اندر بود گرم کند، و آفتاب روی زمین را روشن گرداند.

و گروهی را رأی چنان است که به ملاقات میان متعجب و متعجب منه این حال حاصل آید، چنانکه مغناطیس آهن را برباید، و آتش دیگ را گرم کند.

این است بیان رأیهای را که اندر این باب رفته. و کسی چون بر تأثیر نفوس در ابدان بر آن وجه که در مثالها باز نمودیم و اثر کردن خیال اندر سزاج بر آن نهج که در فصول اول تقریر فرمودیم مطلع گردد، همانا به سوی این گفتارهای نادرست نگراید و از این رأیهای بی بنیاد اعراض کند و بداند که چشم رسیدن از تأثیر نفوسی بود که قوه و همیه اندر او و در اصل خلقت قوی افتاده باشد، و مواد عنصری را بی طاعت باز داشته بود. و نزدیک است که این مرتبه از تأثیر به سحر طبیعی نزدیک بود.

ی- باب دهم

اندر فواید عزایم و تعاویذ

چون دانسته شد که گاهی قوای نفسانی در اعمال و افعال خویشتن به صور و اشکال استعانت می نمایند و مرآنها را واسطه افعال خود می سازند، از اینجا لازم آید که بعضی از نفوس چون همت بردفع مضرتی بگمارند و به عزایم و تعاویذ استعانت جویند، آن مکروه از ایشان بگردد. و بعضی از نفوس به واسطه سستی که اندر ایشان بود هر چند بدان استعانت جویند این اثر به ظهور نرسد. و از این است که فایده بر بعضی عزایم مترتب نشود و بر پاره ای مترتب شود. و بعد از تمهید آنچه رفته، این باب به زیاده از این محتاج نبود.

یا - باب یازدهم

در کیفیت وجود نیرنجات و پدید آمدن طلسمها
بر آن وجه که خرد فیلسوفان بدان رسد، و بیان
آنکه میانۀ سحر و نیرنجات و طلسمات و معجزات
و کرامات فرق چیست.

گوییم که موجب امور غریبه اندر این گیتی که محل طبیعت است از سه
وجه بیرون نبود:

الف آنکه مبدأ هیئتی باشد نفسانی که بدان هیئت، نفس اندر
عالم طبیعت تأثیر کند. و معجزات و کرامات و سحر و کهنات از این
مقوله باشد. و تفصیل آن در پیشتر داده شد.

ب را مبدأ و موجب نفوس سفلیات باشد، و به قوتی که اندر
طبع ایشان بود آن اثر را به ظهور رسانند، چنانکه مغناطیس آهن را برآید.
و نیرنجات از این مقوله باشد. فلاجرم، صاحب علم نیرنجات نفوس
سفلیه را مهیا کند و به خصوصیت و هیئتی برساند که بدان خصوصیت
نفس او اندر جسمانیات تأثیر کند.

ج را مبدأ اجسام سماوات بوده باشد. و در علم طبیعی حکیم
بزرگ ارسطو طالیس درست کرده که اجسام سماویه را به ذات خویش
عنایت به سافلات نبود. و تاماده عنصر از برای قبول صور مستعد نباشد
هیچ صورت از سماوات براو فائض نشود. و از این است که بطلمیوس
در اول کتاب ثمره گوید که *عُلُومُ النُّجُومِ مَنْكَ وَ مِنْهَا*. و شارح فاضل -
قَدَسَ اللهُ سِرَّهُ - گوید که امر از امور که در عالم کون و فساد متجدد شود
هرآینه آن را فاعلی بوده باشد و قابل. و فاعل عبارت از موجد است و آن
شرطهایی [است] که ایجاد بی آن ممکن نباشد. و قابل عبارت از ماده
یا موضوع باشد. و فاعل، نزدیک محققان، قدرت الوهیت است، و شرط
اوضاع نجومی، و قابل اجسام این عالم.

و بالجمله، تا ماده عنصر مهیا نباشد پذیرفتن صورتی را، صورتی از بالا براو فائض نشود. و صاحب طلسمات میانه قوای سماویه و امزجه ارضیه طلب مناسبت کند، و قوای ارضی را مهیاگرداند از برای پذیرفتن صور و اشکال که مطلوب باشد او را. و میانه آن قوی و این امزجه به هیات و اشکال مناسب ترکیب کند، و از این ترکیب آثار و افعال غریبه به ظهور رسد. و گاه بود که میانه قوای سماویه و نفوس ارضیه به اعمال فعلی و انفعالی ترکیب کند برآن وجه که مناسب باشد، و از این حالت‌های عجیبه اندر این گیتی پدیدار شود. و همه طلسمات از این بیرون نبود.

شیخ الرئيس ابوعلی الحسین بن سینا - قدس سره - در رساله فیض الهی گوید که اما اجناس النیرنجات و الطلسمات فإنها تدخل تحت تأثير الجسمانی فی الجسمانی وإن لم تخل الامور الجسمانیة مدة [مین] قوی نفسانیة ولم یخل ذلك التأثير من قوی و همیته عامله عملها فی ملائمتها و منافیها ، و ذلك انما یتعلق بخواص الاجسام الارضیه العنصریة منها ، و المركبات الطبیعیة و تأثير بعضها فی بعض [بخواص] یخص كل واحدة منها یتتبع حدوث آثار غریبه فی غیرها و [قد] یتتم بمناسبات وضعیة من هذه الاجسام السماویه و مناسبات بین قواها و قوی الاجسام، توجب جمیع ذلك افعال و بدیعه یکاد یحکم علیها بانها خارجة عن المجری الطبیعی .

ب - باب دوازدهم

اندر آنکه به چه وجه تقدسه معرفت به علم نجوم
آید و احکام آن به چه درست شود
هر کس از ارباب دانش اندر این باب مقاتلی رانده و دفتری ساخته

۱- فی الاصل : تدخل ؛ متن طبق نسخه شماره ۶۸۳ د ، دانشکده الهیات .

۲- طبق نسخه دانشکده الهیات . ۳- طبق نسخه دانشکده الهیات .

۴- در نسخه دانشکده الهیات : بین هذه ...

و نامه‌ای پرداخته. و آنچه به موضع این رساله نزدیکتر است نامه‌ای است که خردمندفاضل و دانشور کامل محمدالمحسن الاصفهانی اندر اثبات علم احکام نجوم پرداخته و معانی شریفه را اندر آن به خویترین وجهی باز نموده. و ما آن فصل را به همان عبارت بیاوریم و آن این است که حکیم بزرگ ارسطوطالیس در کتاب مابعدالطبیعه درست کرده که واسطه میانه عالم ثابتات و عالم متغیرات، که آن عالم کون و فساد است، هرآینه حرکتی سرمدی تواند بود که آن را بدایت پیدا نبود. ازیرا که در علم مابعدالطبیعه درست شده که مبدأ اول ازلی و دائم الوجود است و علت تامه است بر معلول خویشتن را، و از این لازم آید که معلول او قدیم بود و چنین معلول معلول او، تا آنکه به جنسی برسد که به ذات خویش قابل تجدد و تقضی بود. پس ابتدا کردن گیرد عالم حوادث، زیرا که اگر منتهی بشود بدین جنس که ما صفت بکردیم، هرآینه همه آن چیزی که به جهان اندر است قدیم باشد و این سفسطه بود.

و اندر این جنبش دو جهت پیدا بود: جهت استمرار و دوام ذاتی، جهت تصرم و تقضی. و از جهت استمرار مستند گردد به علت که دائم الوجود بود، و از جهت تجدد و تصرم سبب شود بر حوادث را. و این نه جای این سخن است، و اگر در این باب سخن گوئیم سخن بسیار شود.

و نیز در کتاب طبیعت درست کرده که عالم جسمانی و متحرکات منتهی می‌شود به فلک اطلس، و حرکات افلاک را مبدأ نیست.

پس، از این درست شد که آنچه اندر عالم کون و فساد صورت پذیرد از تأثیر حرکات علوی تواند بود، چه درست شد که غیر از آن جسمی نیست که متحرك بود. پس هروضع فلکی علت وجود حادث تواند بود. و باید که دانسته آید که چنان نبود که هر وضعی علت هر حادثی تواند بود، بلکه هر وضعی در هر ماده آن اثر کند که غیر آن وضع در همین ماده یا همین وضع در غیر آن ماده آن اثر نتوان کرد. پس درست شد که خصوص هر حادثی محتاج بود به وضع معین و مادتی خاص. و

منجم آن بود که فواعل علوی را شناخته بود از رهگذر تجربه و قیاس و جز آن، و همچنین قوایل سفلی را دانسته باشد. پس، از جهت دانستن علت، او را علم به وجود معلول حاصل آید پیش از وجود آن معلول. و اوضاع فلکی اندر ضبط نیایند و متناهی بوند، و شناختن این اسباب چنانکه اندر خور بود بغایت دشوار باشد، و همه کس را این حاصل نیامده بود، از آنکه درست شد که مادت را در وجود معلول مدخلی تمام است. و این گیتی عالم کون و فساد است، و ماده بریک قرار نبود، و تغییر مادت را تغییر در حکم حادث پدیدار آید، و اگرچه علت او یک وضع خاص باشد، چنانکه ما پیش از این بگفتیم.

و اگر کسی را این دانش حاصل نباشد اندر احکام نجوم خطا کند، و از این است که امام جعفر بن محمد الصادق - صلوات الله علیه - فرمود که *خَفِيَّتُهَا لَا تُدْرِكُ وَظَوَاهِرُهَا لَا تُسْتَجِبُ*.

این است آنچه این حکیم دانا - اعلی الله شأنه - اندر این باب^۲ تجریر نموده بود. و مابعد از این سخنی چند از افاضل پیشین ذکر کنیم. پس گوئیم که از اینجا دانسته آمد که علم احکام نجوم تقدسه معرفت کاینات و متجددات است بر سبیل استدلال از اوضاع فلکی. زیرا که روشن شد که هر آنچه اندر این گیتی که به کون و فساد اندر است پدیدار شود هر آینه آن را فاعل باشد، و شروط بود که ایجاد بی آن روا نباشد، و همچنین آن را قابل بود که آن را ماده و موضوع گویند. و فاعل در همه اشیا ایزد است. و شروط اوضاع نجومی، که تجدد هر متجدد موقوف بر حصول آن شرط است، چه به سبب حصول آن شرط، آن تجدد گاهی بود و گاهی نبود. و قابل اجسام این عالم که مواد یا موضوعات باشد. و چون اندر وجود فعل فاعل تنها کفایت نیست، و با فاعل قابل نیز باید تا وجود فعل درست شود، پس دانستن اوضاع فلکی در تقدسه

۱- محمد محسن اصفهانی.

۲- در باب احکام نجوم که مؤلف از آن در آغاز این فصل به نام «نامه» یاد کرده بود.

معرفت کافی نبود، بلکه علم به وجود قابل نیز ضرور و ناچار باشد. و هرچند علم به اوضاع از طریق یقین حاصل تواند شد، معرفت یا مراتب آن اوضاع جز به تجربه و قیاس استقرایی و حدسی که موجب گمان باشد روا نبود. و شناختن حال قوایل از معرفت احوال نفوس و اجسام حاصل شود که مبنی باشد بر احساس و تجارب و قضایایی که بحدس معلوم باشد. و در پیشتر بدین اشاره رفت که صورت فاعل مقتضی وجود اثر باشد در قابل^۱ نه بر سبیل امکان، بلکه بر طریق ضرورت. و اما صورت قابل مقتضی اثر نباشد، مگر بر سبیل جواز و امکان.

پس از طریق صناعت نجوم، تقدمه معرفت متجددات یقینی نبود، زیرا که همچنانکه حاسه قبول عین صورت محسوس نکند بلکه قبول کند صورتی را که مانند بود صورت محسوس را، چنین کسی که بر عنصر به حسب قابل و احوال او در قبول تأثیر حکم کند از آن استدلال نتواند کرد بر صورتی که فاعل بدان صورت فعل می کند، و غایت سعی او آن بود که بحدس وقوفی یابد از جهت قابل و احوال او.

و بالجمله، علم به قضای نجوم مشتمل بر دو چیز است: یکی علم به اوضاع فلکی، و آن یقینی است و مبادی آن از علم هندسه و ارثماتیقی است. و دوم علم به احوال قابل در وقت قبول تأثیر اوضاع، و آن ظنی است یا حدسی. پس تقدمه معرفت به کاینات یقینی باشد، چه در صناعت میزان درست شد که نتیجه تابع است اخس مقدمات قیاس را. و از این روا باشد که بعضی از نفوس را، که مجبول بود بر توجه بر طرف مبادی، اندک دلیل کفایت بود در حکم به تجدد متجددات. پس از معلول علتی به دیگر معلول همان علت باسانی نقل تواند کرد. و در غیر ایشان نیز از این نوع استدلال باشد، چنانکه بعضی بادهای دلیل باشد بر باران، و بعضی دلیل بود بر خشکی هوا، و امثال آن.

پس اگر منجم قوت تأثیر علویات شناخته باشد، تواند که قابل را

که محل تصرف او باشد مایل گرداند به قبول، تا اثر فاعل اندر او زیادت گردد، و روا بود که او را از قبول باز دارد. و کسی حکم بر امتزاج تأثیرات ستارگان تواند کرد که واقف باشد بر ترکیب اخلاق و امتزاج عناصر و تولد مرکبات بر وجه طبعی از بسایط، تا واقف شود از تأثیرات مختلفه بر حصول یک اثر از مجموع آن تأثیرات.

و چون نفس حکیم حظ و حق هر امری که حادث شود داند که چه باشد و طبایع مرکبات و متجددات را مبادی چه بود، قادر باشد به ترتیب قوایل بر وجهی که واجب باشد تا اموری که متجدد شود بر وجهی متجدد شود که باید. و آثار فعل و تأثیر اجرام علوی اندر مرکبات بر همه مردم روشن است، و پاره‌ای از آن کشتیبانان را و دهقانان را ظاهر است.

و به سبب آنکه صور که اندر این گیتی است مطیع است مرآن صور را که اندر افلاک مرتسم است، اصحاب طلسمات مدار اعمال خود را بر طلوع درجات بروج نهاده‌اند، چنانکه رقعۀ کژدم و مار به وقت برآمدن عقرب و حیه نویسند. و امثال این بسیار بود، و این رساله گنجایش زیاده از این را ندارد.

و این است آنچه خواستیم که اندر این باب آن را یاد کنیم.

یح - باب سیزدهم

اندر کیفیت زیارت شاهد و گورستان و حقیقت

دعا و بیان حقیقت تأثیر آن اندر نفوس و ابدان

حکیم دانا ارسطو طالیس به کتب فلسفه درست کرده که مبدأ المبادی، برای آنکه به علم خویشتن به همه اشیا محیط است و چیزی از علم او غایب نیست، همه موجودات را از مرتبۀ عدم به درجۀ وجود رسانید، و باعنایت خویش اندر عقول تأثیر کرد، و عقول اندر نفوس آسمانی، و نفوس آسمانی اندر این اجرام اثر نمودند، و بدان سبب این آسمانها

به گردش اندر آمدند، و به اراده و اختیار خود متحرك شدند. و برای آنکه به عقول مانند شوند لایزال همی گردند و از حرکت آرام نگیرند. و اجرام سماوی را اندر این گیتی- که پایین آسمان ما هست- آثار فراوان بود، چنانکه بدان اشاره رفت. و آن عقل که مدبر است گردون ماه را، فیض و نور به نفوس انسانی برساند به قدر آن استعداد که مر ایشان را بود، تا بدان نور صور موجودات عقلیه را مشاهده نمایند. و به جهت مناسبتی که اندر میانه نفوس سماوی و ارضی واقع است، و عالم صغیر که انسان است مثالی است عالم کبیر را، امیر المؤمنین- صلوات الله علیه- فرمود: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدَ عَرَفَ رَبَّهُ^۱.

و نظام سلسله موجودات بدین ترتیب واقع است که بعضی اندر بعضی تأثیر کنند تا به مؤثری برسد که هیچ چیز اندر او اثر نکند. و مراتب نفوس انسانی اندر شرف و کمال و علم مختلف شود. و اعلی مراتب آن بود که نفس به سوی کمالی که او را ممکن است به سوی علم و عمل گراید، و ذات او مشابه شود عقل فعال را و مانند او شود.

و چون این نفس از بدن مفارقت کند، در یک طرفه العین به عالم عقل برسد، بر سعادات خویشتن ظفر یابد، و به ملکوت عالم و جوار آفریدگار و مخالطت روانهای پاکان برسد، و از امراض و آفات نجات یابد، و به اعظم مراتب لذات توصل جوید، و به نور ایزد اندر این عالم که ما اندر او بیم تأثیر کند و تدبیر آن را بدو حواله نماید.

و غرض از دعا و زیارت آن است که نفس زایر که به بدن متصل است از نفس مزور که از مقارنه این اجسام معری است استمداد خیر و استفاضه سعادت نماید و دفع شرور را بخواهد. و نفس مزور، برای آنکه مشابه گشته بود عقول و پاکان درگاه ایزد را، اندر نفس زایر تأثیر عظیم کند و مدد نماید او را و فیض کلی بدو بخشد چندانکه آن را قوت و این را استعداد باشد.

و مر این استعداد را اسباب مختلف بود به حسب اختلاف احوال. و موجب آن یا مزاج بدن بود، آنگاه که بدن بر حالتی معتدل باشد، قوهٔ نفس^۱ و صفای آن بسیار بود، و نیز اندر آن مواضع که ابدان زایرین و نفوس مزورین جمع آمده باشند و اذهان به افاده و استفاده متوجه بوند و خواطر جمع باشند و استعداد بسیار بود، چون خانهٔ ایزد و مشاهد معصومان و امامان، این فیض ظاهرتر گردد و توجه نفوس به جناب باری بیشتر بود و بدان واسطه فیض بیکران از مزورین به زایرین برسد. و گاه بود که آنچه موجب باشد مر این اختلاف را قوای نفسانی باشد. و چندانکه نفوس را از متاع دنیا و طیبات آن اجتناب بیشتر بود و از شواغل دنیاوی و علایق نفرت افزونتر باشد، تصرف آن نفوس اندر فکر و مطالعهٔ جبروت و استفاضهٔ شروق نور اقوی خواهد بود.

و نفوس که به بدن اندر بود بدان نفوس که از مقارنت این گوه‌ران بری اند متصل شوند و تعلق او بدیشان بسیار شود، و از روح مزوران انوار و اشراق به روان زایران برسد، چنانکه پرتو آفتاب بر آب افتد و از آنجا به سقف خانه منعکس شود. و آنگاه که روان مزور در غایت پاک‌ی و درخشندگی باشد و روان زایر بدو متصل شود، هر دو روان چون دو آینهٔ متقابل باشند. و چون عقل آفتاب بود که چون بر یکی تابد بر دیگری پرتو انداخته باشد و تجلی از ایشان به یکدیگر برسد، و آنچه را یکی بپذیرد اندر دیگری نقش گیرد. و این است معنی آنچه به نامۀ ایزد اندر است: **وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ**^۲.

و ابو عبد الله محمد الرازی گوید که حکمت زیارت کردن و استکشاف آن از راه مکاشفت معلوم شود.

و این است آنچه خواستیم که اندر این باب درست کنیم. والحمد لله وحده والصلوة علی رسوله وآله.

باب چهاردهم

اندر سبب مستجاب شدن دعا

حکیم اول ارسطو طالیس اندر کتاب مابعدالطبیعه روشن ساخته است که تا فاعل با جمیع شروط و اسباب که اندر وجود معلول داخل بود موجود نشود، وجود معلول محال باشد. و استجابت دعا را معنی آن بود که سبب وجود چیزی با سبب دعا متوافق باشند. و چون اسباب وجود آن چیز با هم متوافق شوند لاجرم وجود آن چیز حاصل آید، چه تخلف معلول از علت محال است، و فاعل همه آنها واجب الوجود باشد. و چون دعا یکی از جمله اسباب است وجود آن چیز را، تا دعا نکنند وجود آن محال بود. چنانکه تا دوا به رنجور ندهند تندرست نشود. پس چون خداوند به عنایت خویشتن سبب دعا را با سبب وجود آن چیز یکبار پیدا کند آن چیز موجود شود، و روا باشد که یکی از این دو سبب به یکدیگر منتهی شود، و فاعل به توسط یکی اندر دیگری اثر کند.

و اندر اینجا شکی است و آن شک این است که حکیم ارسطو طالیس در فلسفه اولی درست کرده که علت از معلول خویشتن منفعل نشود و معلول اندر علت فعل نکند. و درست شد که سماویات علت و موجدند مر ارضیات را. و اگر دعا مستجاب باشد بدان باشد که ما از سماویات چیزی در خواهیم و ایشان را به خود بخوانیم و ایشان اجابت نمایند دعای ما را و از ما منفعل شوند، و این خود محال بود.

و جواب این شک این است که مانیز به سوی دعا بدان گراییم که ایشان ما را برآن دارند و بدان کارگمارند، و فعل ما از آن عالم منبعث شده باشد. و از این روشن شد که درخواستن ما چیزی را و استجابت آن، هر دو به سماویات مستند باشد و هر دو فعل معلول بود مر سماویات را، و لازم نیاید که علویات از سفلیات منفعل شوند.

پس گوئیم که آنکه دعا کند، اندر این فعل غایتی را تصور کرده

باشد، و بدان سبب بدان فعل پرداخته بود. پس اگر این غایت وفایده
مر نظام کل را نافع بود و به همه جهان سود دارد، آن دعا مستجاب شود
و اگر او را نافع باشد و به نظام کل زیان رساند، دعا مستجاب نشود. و
پیمبران و امامان- که طبیعت نظام کل را دانند و مزاج عالم را بشناسند
چنانکه پزشکان مزاج رنجوران را بدانند- فایده نظام عالم را ملاحظه
کنند و اسباب همه حوادث را دانسته باشند و به الهام ایزدی بدان
رسیده بوند، پس دعای ایشان همه وقت مستجاب باشد، چنانکه اگر
طوفان طلب کنند، فی الحال عالم را آب گیرد.

و اگر آنکه نفس اندر نهایت قوه و صفا و ذکا بود بسا که از ایزد
او را چندان فیض و قوت حاصل آید که اندر همه گیتی تصرف کند و
بر وفق اراده خویشتن آن را به کار اندر آرد. و این نیز موجب باشد
اجابت دعا را.

و این است آنچه اندر این باب ایراد آن خواستیم نمودن. ه

باب پانزدهم

اندر آنکه روا نبود که گیتی از پیامبری یا امامی

که به روح قدسی مؤید بود خالی باشد

و بیان آن بر سبیل اجمال چنان است که آدمی بر آن نهج آفریده شده اند
که اندر معاش به یکدیگر محتاج باشند، و بی معاونت کار ایشان متمشی
نمی شود. و از این لازم آید که ایزد تعالی به عنایت خویش چنان تقدیر
کرده باشد که اندر میانه مردم سنتی و قانونی حاصل آید که بدان کار
کنند و یکدیگر را یاور نمایند. و چون خشم و آز اندر طبایع سرشته
است، هر کسی خواهد که مطلوب خویشتن را به فعل آورد، و بدین سبب
هرج و مرج لازم آید. و از این سبب پیامبری باید که به وحی الهی مخصوص
و به روح قدسی مؤید بود، و از جانب ایزد بیاید و مردم را به سنت و
شریعتی که آورده باشد راه نماید، و معجزات و کرامات روشن کند، و

نفس او بر همه نفوس غالب باشد، و اندر فعل و قول او سهو و خطا نباشد، و چیزی از وحی فراموش نکند، و امضای احکام شریعت الهی نماید، و برخی از مردم را به مواعظ حسنه و بعضی را به براهین قاطعه و گروهی را به شمشیر و طایفه‌ای را به تخویفات و انذارات و عقوبات الهی بدان طریق هدایت نماید و بر قانون شریعت مستقیم بدارد.

و برای آنکه مردم بطبع بر سهو و نسیان مطبوع باشند، بسا که قانون را فروگذارند، و از این روی ایزد به عنایت خویش که به مخلوقات دارد عبادات و واجبات برایشان لازم گردانید که هر روز و هر ماه و سال تذکار احوال مبدأ و معاد نمایند. و آنان که فرمودهٔ پیمبر او را کاربندند به سوی بهشت برد و به لذات سرمدیه برساند، و آنان که عناد ورزند - به عذاب دائمی و آلام روحانی گرفتار کند.

و چون وجود چونین پیامبری در همه وقت نباشد باید که خلیفه - ای که به نفس قدسی مؤید باشد و از سهو و نسیان و خطا و غفلت دور بود به جای خویشتن بگذارد. و از این روی که عنایت باری موجب است سر وجود عالم را، چونین موجب است اصلاح آن را به قوت امامی که اشرفا...^۱

۱- نسخه بخشی از فصل پانزدهم و ختم رساله را فاقد است، و چون نسخه دیگری از این رساله را نیافتیم لذا تا همینجا ناتمام می‌ماند. ولی در فهرستی که به خط مؤلف است موضوع بحث باب یو: ۱۶ و ختم رساله در آن معلوم شده است.

مقالة في حال المعاد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سپاس خداوندی را که اعاده همه چیزها ازوست و بازگشت و اتمام همه چیزها بدوست. و درود ایزد بر روان پیامبر ما که اشرف پیامبران مرسل اوست، و بر اوصیای او که راهنمایان ما ایشان اند. و بعد غرض ما از این رساله بیان احوال نفوس است پس از آنکه از بدن مفارقت کرده باشد. و در این ضمن شرف و خساست نفوس و تفاوت آن در انواع سعادات دانسته خواهد شد. ان شاء الله تعالی.

فصل اول

سخن ما اندر این مقام نه از معاد است که عقول را برانیت^۱ آن برهانی نیست، و بیان وجود آن از جهت شریعت و تصدیق بدان از جانب گفتار پیامبر است. و آن حالتی است که بدن را پس از آنکه برانگیخته شود طاری می‌گردد، زیرا که آنچه بدن را از خیرات و شرور بعد از بعثت عارض شود عقل را به وجود و عدم آن سببلی نیست. و وجود آن را از تصدیق خبر نبوت توان دانست و اذعان بدان از گفتار مخبر صادق که به نفس قدسی ملهم باشد توان کرد. و به سنت و شریعت پیامبر ما - صلی الله علیه وآله - احوال این معاد و بیان مراتب سعادات آن جهانی و شقاوت آن

۱- انیت، هستی.

درست شده و در کتاب خداوند کریم که آن قرآن است شرح آن کرده آمده. و کسی انکار این قسم از سعادت و شقاوت ننموده، مگر ملحدان که به ابطال و تعطیل و اباحت گویند، ازیرا مدبر کلی به استیصال ایشان به قوت پیامبران و امامان و مجتهدان امر کرده.

بلکه سخن ما از معادی است که آن را به قیاس و برهان توان شناخت. و این حالتی است که نفس را به حسب سعادت و شقاوت و کمال و نقصان بعد از مفارقت بدن حاصل آید، و پیامبران، که گویندگان راست و مخبران صادق اند، بدین معاد تصدیق نموده اند و چنانکه این معاد را نیز به شرع مخالفتی نیوفتاده و سنت پیامبر ما - صلی الله علیه و آله مصدق و مؤکد است این را، اگر چه برخی از اوهام که به کدورت تن فرو رفته اند از ادراک این نوع از سعادت قاصر است، چه دریافت ایشان از حس و محسوس به عقل و معقول نمی رسد. ولیکن رغبت فلاسفه را در شرح وجود به این نوع و کیفیت آن و تحصیل سعادات روحانی و اجتناب از شقاوات آن و حاصل کردن اخلاق فاضله و فرو گذاشتن ملکه - های ردیه و بازگشتن به درگاه باری - جل جلاله - و متصل شدن به مقربان درگاه بیشتر است. و از این است که حکما بدان نوع کمال التفات نموده اند و گفته اند که همه سعادات بدنی به علاج مرض بازگردد، و علاج مرض سعادت تام و غایتی مطلوب و خیر محض نشود، چه سعید تام آن بود که او را هیچ رنج نبود. و سعادت حقیقی آن است که او را بقا و دوام بود. پس به سعادت ابدی مستعد گردد، و میان او و معبود حجاب برخیزد، و به معرفت مطلوب حقیقی و غرض کلی که بازگشت جملگی موجودات با اوست مشرف شود تا به عالم توحید برسد. و کلام ما در بیان این نوع معاد است.

فصل دوم

باید که بدانیم که خیر چه بود و سعادت چه بود و شقاوت چه بود و شر چه بود و لذت و الم چه باشند و چسان نفس را حاصل آیند، تا این

رساله در باب خویشتن تمام بود.

پس گوئیم که معنی خیر آن بود که غرض از هستی همه موجودات آن است، و خیر اضافی سببی است که به خیر بالذات موصل باشد. و سعادت آن است که هر نفسی به حرکت خویشتن بدان کمالی که از جهت آن آفریده شده برسد، و از این روی باید که سعادت هر کس غیر سعادات دیگران باشد و خیر مطلق در همه اشخاص یکسان است.

و لذت آن است که آنچه آن را خیر و کمال دانند دریافته شود و نیل آن حاصل آید، خواه در واقع کمال او در آن بود، یا آنکه نه در آن بود بلکه مخالف باشد خیر و کمال او را. و خیراً هر شخصی کمالی است که به حسب استعداد اول، ذات او آن را خواسته است. و خیر از آن سبب بر آن اطلاق کرده شود که نزد عقل و نفس مؤثر است، و کمال از آن سبب که از قوه به فعل آمده است. پس وجود لذت به دو چیز درست شود: یکی به وجود کمالی که مرآن شخص را خیر بود، و دیگری به ادراک و نیل حصول آن به وجهی که گذشته آمد. و از این روست که فلاسفه گفته اند: مَنْ ادَّرَكَ وَنَالَ فَقَدْ يَجِدُ لَذَاتٍ عَظِيمَةً.

و چون مفهوم خیر و کمال و سعادت دانسته آمد، حال شر و نقصان و شقاوت و الم را از آن توان دانست، مثلاً گوئیم که الم آن است که آنچه آن را آفت و شره شمردند دریافته شود و نیل حصول او متحقق گردد.

فصل سیم

چون دانسته آمد که لذت دریافتن اموری است که ملایم اراده اشخاص باشد، و ادراک منقسم به دو قسم [است]: یکی ادراک امور حسی و دیگری ادراک امور عقلی، بدین اعتبار، لذت نیز منقسم شود به لذت حسی و لذت عقلی:

و لذت حسی آن بود که حس از نیل و حصول آن لذت یابد . و عقلی آنکه عقل را از آن، لذت حاصل آید.

و هر قوه از قوت‌های نفسانی را لذتی است که مخصوص است بدو، و خیر است به حسب پندار او که غیر او را نباشد، و المی است که بدو مخصوص است:

و لذت قوه شهوی که آن را نفس بهیمی خوانند، و خیر او آن است که کیفیات که ملایم باشد ذات او را بدو رسد، چون اطعمه لذیذه و منا کح جمیله ، از آن جهت که این قوه مبدأ است شهوت و طلب غذا و التذاذ از مآکل و مشارب و منا کح را.

و لذت غضب که آن را نفس سببی خوانند، و خیر آن در تسلط و ترفع و مزید جاه و افزونی قدر و نفاذ فرمان باشد، از آن جهت او مبدأ است غضب و دلیری و اقدام بر احوال را.

و لذت قوه عاقله که آن را نفس ملکی خوانند، از آن حیثیت که از عالم بالا و سلا اعلی قبول کند اثر را، در ادراک این امور حقانی باشد که از تغییر و تبدیل و زوال و انتقال معری و مبری است، و از آن حیثیت که در این جسمانیات تصرف می کند، در تذکر جمیل و کردار شایسته باشد که بدان به عالم علوی برسد و افعال و اقوال او مشابه شود باری را و نزدیکان او.

پس دانسته آمد که لذت‌های نفسانی به این سه قسم در است، واذی و الم ایشان به اضداد این لذات تواند بود. و همه را در این شرکت است که لذات و خیرات که بدیشان مخصوص است به نیل آنچه ملایم و موافقتشان باشد حاصل می شود. و آنچه آن را به قیاس بدان کمال بالفعل شمرند با ذات ایشان موافق است. و بالحقیقه آنچه نه چنین است موجب است مرشر و اذی و الم ایشان را.

فصل چهارم

اگر چه همه قوای نفسانی را در معنی لذت و الم، و خیر و شر، و کمال و آفت، شرکت است و این معنیها همگی را شامل است، ولیکن مراتب ایشان به حسب حقیقت در لذت و کمال و خیر و نقایض اینها مختلف افتند، و همه رایک مرتبه از لذت حاصل نتواند بود، چه کمالات ذاتیه ایشان مقصور بر یکی نیست، تا هیچکدام از آن بیرون نیفتند. و آنچه کمالاتش فاضلتر و تمامتر و دایمتر بود، نصیب و حظ او در لذت افزونتر خواهد بود از آنچه کمالات او نه اینچنین باشد. و آنچه حظ او در حصول کمالات و رسیدن بدان واقفتر باشد، لذات او بر مقتضای آن بیشتر خواهد بود. و همچنین آنچه ذات او بر افعال که از او برانگیخته گردد قادرتر و تواناتر باشد و آنچه دریافتن اموری را که قابلیت ادراک آن او را حاصل آمده بود تیزتر و شدیدتر باشد، لاجرم لذات که او را حاصل باشد بلیغتر و وافرتر خواهد بود، از آن جهت [که] نسبت لذت به لذت چون نسبت کمال است به کمال، و ادراک به ادراک. پس چندانکه کمال و ادراک افزونتر بود، فراخور آن، لذت بلیغتر و وافرتر خواهد بود

فصل پنجم

بسا باشد که قوای نفسانی را صفات حاصل آید که کمال او در حصول آنها باشد، و او داند که کمال او در آن است که آنچه او را بقوت است بفعل آید تا او را لذت و کمالی که از نیل آن منبعت شود مدرك گردد. ولیکن تا آنکه او را حاصل نیاید و در او به فعل موجود نشود، آن لذت شعور به او نگردد و تصور نکند کیفیت آن را و شوق به نیل آنها حاصل نشود و سر او را برای تحصیل آن حرکت نکند، چون عنین. چه او داند که جماع را لذتی بود تام و کامل، و این او را متحقق باشد، ولیکن برای نیل آن حرکت نکند، و او را شهوت به هم نرسد، و بدان میل نکند تا آنکه او را قوتی که بدان به قوه جماع متوسل می شود حاصل

نشود. و چونین است حال نابینا در مشاهده صورت‌های جمیله و پیکرهای حسنه، و حال کر در استماع لحنهای منتظمه و آوازهای رخیمه^۱. و از این است که گروهی از ناقصان گمان کرده‌اند که لذات حقیقه در ترتیب و تهذیب اموری است که مؤدی بود به لذتی از لذت‌های بدنی. و گفته‌اند که فایده از وجود نفس آن است که به ذکر یاد لذتی کند که از مطعمی یا مشربی یا منکحی یافته باشد، و به فکر در طریق تحصیل آن به مطلوب رسد. و عابدان و زاهدان این گروه فرومایه در دعوات از معبود خویشتن قوت تحصیل مطعمهای لذیذه و تمکین از مناکح شهیه و وصول به مشارب مرغوبه طلبند، و دنیا را برای آن ترك کنند، و عبادت و پرستش خداوندگار خویشتن را - جل جلاله- بر سبیل بازارگانی و سود کنند، و گویند: جز این لذات را حقیقتی نبود، و ایشان را لازم بود که اعتقاد کنند بدانکه مبادی اول را- که نزدیکان حضرت قدس‌اند و از کدورت این قاذورات بدنی و خست شهوات جسمانی مقدس و مبری‌اند- لذت و غبطت^۲ نبود. و شناخت این گفتار سخت روشن است، چه بسیار شنیع و قبیح بود، که خوک و سگ و دیدان^۳ و خنافس^۴ را در لذت نصیب بود و احوال طیبه ایشان را روزی شده‌باشد، و خداوندی را که جل جلاله و عزاسمه- آفریدگار همه است، و نزدیکان او را که به ماده و مدت تغییر و تبدیل اندر بند نیستند، و قوت و فعل و علم و کمالاتشان محصور و محدود نیست، هیچ گونه شرفی و لذتی نبود. و چندین صفت کمال که ایشان را هست مانع آید از حصول لذت و فضیلت.

و چنانکه بدان اشاره خواهد رفت، تحقیق آن است که لذات ایشان نه در این درجه بود. و به لذات جسمانی و سعادات وهمانی هیچ گونه ایشان را شرکتی نبود. و آنچه علم ما بدان احاطت کند از آن نوع لذات برسبیل تخیل محض و توهم صرف است نه برسبیل مشاهده

۱- رخیمه، نرم.

۲- غبطت، نیکویی حال، شادمانی.

۳- دیدان (ج دود)، کرهما.

۴- خُنفُسا (ج خنافس، خبز دوك، نوعی جمل).

و عیان. و این دانش از قیاس و برهان حاصل شود. و حال مانظر بدان، چون حال عنین است در نیل لذات شهوانی، و چون حال کور است در دیدن صورتهای حسنه و چون حال کر است در شنودن آوازه‌های خوش.

فصل ششم

بسیار بود که قوه نفسانی به کمال خویشتن و امری که موافق و ملایم بود ذات او را رسیده باشد، و آنچه در او بقوت است بفاعل آمده بود. پس آنچه ضد باشد کمال او [را]، ایثار کند بر آن کمال. و کمال را کاره باشد و از آن پرهیز کند و دوری جوید آن هنگام که نفس را از غبطت بدان کمال مزاحمی عارض آید، و شغلی براو طاری گردد که بدان از غبطت و لذت به کمال خود باز ماند و ضد او ایثار کند. مثالش آنکه تلخی صفرا مزاج او را منفعل و متبدل گرداند، مزه شیرین را که محبوب تن است مستکره شمرد و به مزه‌های ناخوش که تن را بدگوار است رغبت کند، و بود که آن را مستکره نشمرد ولیکن استلذاد از آن نجوید و لذت نیابد. و مثال این- از حال کسی که مزاجش صحیح بود و بر مطعمی مطلوب و شهوتی مرغوب ظفر یابد و به جهت یمی که او را عارض شده باشد، نیل آن لذت نیابد، و هیچ لذتی مشعور به او نشده باشد سخت روشن است.

فصل هفتم

بسا باشد که قوه نفسانی بدانچه ضد است کمال او را، آمیخته شده باشد. پس آمیختگی و آلودگی بدان او را از آن بازدارد که کمال خویشتن را بداند، و نه از او تنفر جوید و نه بدان میل کند. و چون آن مانع مرتفع شود و به ذات خویش بازگشت نماید، به کمال خویشتن مستشعر گردد و از این حال دوری جوید. و ما این را به مثالهای روشن درست کنیم

چنانکه شک و شبهه برخیزد . پس گوئیم که ممرورین^۱ را به تلخی دهن ایشان شعور نباشد مادامی که مزاجشان متغیر و متبدل بود. و چون مزاج به صلاح آید و اعضا استوارگردند و طبیعت به خود رجوع کند، آن تلخی را مستکره داند و از آن حالت تنفر طلب دارد.

مثال دیگر : برآن طبیعت که مواد ناشایسته غالب آید ، طبیعت به هضم آن خلطها مشغول گردد و اشتها بالکلیه از طبیعت او برخیزد و میل غذا از او ساقط شود. و تا طبیعت مشغول باشد، او را شهوت اطعمه لذیذه حاصل نیاید، و بر این حال چندی بماند. و آنگاه که طبیعت غالب آید و مانع زایل شود، بدانچه به طبع خود مفطور است عود کند و چندان شهوت طعام بر او حاصل آید که او را طاقت صبرگرسنگی نباشد، و اگر طعامی نیابد بمیرد.

مثال دیگر : بسا باشد که آنچه موجب باشد المی عظیمی را - چون سوزندگی آتش و سردی یخ - حاصل آید مرطبیعت را، و طبیعت از او متألم و متأذی نشود به سبب آفتی که در او حادث شود، و حس را قوه تمیز فرق میانۀ ایشان نماند در آن، که از فعل خویشتن موقوف و معزول شده باشد. و چون آن آفت مرتفع شود، به المی بسیار مستشعر گردد. و چون این مقدمات درست گردید، باید که در بیان آنچه مطلوب بود خوض رود و شرح آن در این فصول کرده آید.

فصل هشتم

کمال قوه نطقی آن است که شوق او به سوی معارف و نیل علوم بود، تا بر مقتضای آن شوق، احاطت به مراتب موجودات و اطلاع بر حقایق آن حاصل کند و بانفراد خویشتن عالمی شود بر مثال کبیر و به سعادت ابدی و نعیم مقیم مستعد گردد و قبول فیض خداوند خویش را سزاوار گردد. و به ذات خویش مانند لوحی شود که صورتهای عوالم کلیه، و

۱- ممرور، آنکه صفرا بروی غالب باشد .

نظام که در وجود کل مقرر است، و خیرات که در کل فایض می‌شود از مبدأالمبادی و مسبب الاسباب - جل جلاله- و جواهر شریفه عقلیه صرفه که مقربان درگاه یزدان‌اند، و جواهر روحانیه که به ذات خویشتن از مقارنه این گوهرها مبری‌اند و فعل و کردار ایشان به وجود اینها در بند است، و اجسام علویه شریفه که نه به کون و فساد و سکون و تخلخل و تکاثف و استحاله و فنا اندرند، و احوال و حرکات و سکناات و اوضاع ایشان و مواد اجسام عنصری و اعراض و اوضاع و ترکیبات و تألیفات که متبدل می‌شود و پذیرنده این همه احوال برقرار است، و صور نوعیه که تحصیل این اجسام بدان است از صورتهای نوعیه که پیش از ترکیب حاصل آید تا به درجه انسانی برسد، و هیئت موجودات، باسرها^۱ در آن لوح منطبع و منتقش گردد. پس جداگانه جهانی شود معقول که هرچه به وجود آید در او نقش پذیرد، و خیر مطلق و جمال حق در او چهره نماید. و بعد از آن به مقام توحید، بل به مقام اتحاد برسد و در سلک جواهر شریفه الهیه منتظم گردد، و دل او ساکن و مطمئن شود، و غبار حیرت از چهره ضمیر و آئینه خاطر او سترده شود، و میانه او و معبود او حجابی نماند، و او را لذتی و سروری و غبطتی حاصل آید که بیشتر از آن متصور نباشد.

و کمال قوه شهوی و غضبی آن است که رغبت بر تحصیل لذات و شهوات بدنی که حواس و قوای جسمانی مایل و مشتاق آن باشند چون مآکل و مشارب و مناکح که نتیجه غلبه قوه شهوی است - و بر ادراک قهر و غلبه و انتقام که ثمره استیلای قوه غضبی است گمارد. و اعلائی این مراتب نهایت رذیلت و نقصان عقلی است. و هر چند انسانی در این باب رود، جانوران از او کاملتر خواهند بود و بر مراد خویشتن غالبتر، چنانکه مشاهده می‌رود از حرص سگ بر خوردن، و شغف خوک

۱- باسرها، همه آنها.

به شهوت راندن، و صولت پلنگ در قهر و شکستن، و امثال ایشان از دیگر اصناف سباع و بهایم.

و چنانکه عقل قبیح شمرد که در شرافت و فضیلت و دوام خداوند را و مقربان درگاه او را به دیدان و خنافس نسبت کنند، چونین قبیح و شنیع داند که لذات روحانی را - که از دریافتن این موجودات حاصل شده باشد - به این لذات شهوانی قیاس کرده آید، اگرچه به افضلیت^۱ و اشدیت باشد. چه بالحقیه میانه ایشان هیچ شرکتی نبود و یک حد هردو را، شامل نه از آن جهت که روحانیات همیشه هستند و تغییر و تبدیل را بدیشان گذری نیست، و حسیات به زوال و تغیر و کون و فساد اندرند. و ادراک روحانیات و علوم ایشان به حقایق موجودات و ماهیات^۲ ایشان محیط باشد، و ادراک آنها به ذوات مدرکات و به آنچه بدان اندر است و بدانچه از آن بیرون افتاده و بعرض آن را عارض و طاری گشته حاصل است، و مر ایشان را به ظواهر و بواطن امور دانش حاصل^۳ است به حیثیتی که مخالفت از عقل و عاقل و معقول برخیزد و همه یکی شوند، و احساس جسمانیات را به حقیقت^۴ هیچ چیز سبیلی نبود و از احساس سطوح و به هم رسیدن و جدا شدن و ساییدن و سریان کیفیتهای جسمی در نگذرد، و مدرکات روحانیات را حدی نبود، و محسوسات معدود و محصور باشند. و چون چنین بود، قیاس کردن این ادراک را بدان ادراک و میانه ایشان نسبت دادن و لذات این را به لذات آن سنجیدن بسیار قبیح است و نهایت شناعة دارد، و همچنین غبطتهای حقیقتی و سرورهای الهی را بدین لذات وهمانی و وسوسه های شیطانی روشن کردن نه اندر خور است. ولیکن چنانکه بدان اشارت رفت، چون نفوس ما، که

۱- نسخه در اینجا عبارت « و اشرفیت و اتمیت و اکملیت و ادومیت و اوقربیت

و اوصلیت و اخصلیت اضافه داشته که روی آن خط کشیده شده است.

۲- در نسخه : مهیات (= ماهیات).

۳- ظ : متحقق.

۴- فی الاصل : به حقیقتی.

از عالم ابداع و امر خداوند است، بدین رذایل و خسایس فرو رفته و او را مجاورت این بدن، که به شهوات خسیسه اندر است، حاصل آمده و غبطت و لذت تمام از آن بر او طاری شده و جهت اشتغال به ترتیب و تهذیب امور بدنی از مرتبه خویشتن فرو آمده، نتواند که به معقولات الهیه رجوع کند و به ذات خویشتن برگردد، و او را مخالفت آنها از نیل لذات حقانی باز دارد و آلام و مکبات^۱ جسمانی او را مستشعر نشود و در طلب آنها سعی نکند و جهد مبذول ندارد، و چون او را احیاناً کمالی حقیقی حاصل آید از آن مُلتذ نشود. و مراتب آدمیان به شرف و خست اینجا مختلف گردد، و به حسب دوری و نزدیکی از اشتغال به امثال این امور کمال و نقصان حاصل کند، و بود که آدمی از مرتبه خویشتن با مراتب بهایم یا فروتر از آن آید، پس نفس نفیس را مزدوری شمرد در خدمت شهوت خسیس، و ذات شریف را که شریک ملا^۲ اعلی است در رتبت بر بندگی اخس موالی گمارد، و در نفی و جهد فلاسفه دقیقه‌ای مهمل نگذارد، و ایشان را از زمره اشقیا شمرد تا شقاوت ابدی خویشتن را برساند.

و اینجا نه هنگام دراز کردن این سخن است. و غرض آن است که لذات حقیقی را از جهت مجاورت امور بدنی و آنچه از آن منبعت گردد در نیابیم، و در اکتساب بذل جهد نماییم، و چون ما را حاصل آید بدان غبطت نجوییم. ولیکن اگر تدبیر نفس ملکی را باشد تا آن دو نفس دیگر را متحد گرداند، چنانکه گویی هر سه در حقیقت یک خیرند، و آثار و افعال که از غضب و شهوت متوقع بود صادر نشود، چنانکه گویی مؤثر همان قوه ملکی است و ضد ندارد^۳، پس در آن حین او را براندگی از آن لذات اطلاع اوفتد و تخیل بعضی از انواع لذات حاصل آید، چنانکه برخی از طالبان را عارض گردد وقتی مشکلی را حل کنند و عقده رمزی را بگشایند و نقاب استار از چهره مطلوبی بردارند و به

۱- مُکِبّ، بر رو در اندازنده، سرنگون کننده.

مجهولی تصویری یا تصدیقی توصل جویند. و گاه بود لذتی ایشان را حاصل آید که همه [و] تمامی لذات جسمانی را قیاس بدان هیچ انگارند و گویند که از یکی پادشاهزادگان که به تحصیل این نوع معارف پرداخته بود، چون مشکلی را بگشودی گفتی که *اَیْنَ الْمُلُوكِ وَ اَبْنَاءِ الْمُلُوكِ مِنْ اَمْثَالِ هَذِهِ اللَّذَاتِ*. و این است که حکما و فلاسفه را بر تعب طلب باعث شده است تا ترك لذات جسمانی و راحت بدنی گرفته اند، و برای نیل این نوع لذات بیخوابی و رنج اختیار کرده، و ایشان را روح و راحتی حاصل آید که دنیا و مافیها در چشم ایشان خوار و بی وقع نماید. پس از دنیاوی بر قدر ضرورت قناعت نموده اند، از آنکه سرعت زوال و انتقال و آفات فنا و قلت بقا و کثرت هموم و انواع رنج، مقارن امور دنیاوی یافته اند.

و بالحقیقه هنوز این گونه لذت - که متوغلین^۱ در بدن را حاصل آمده بود - نزدیکتر است به لذات جسمانی و دورتر است از لذات روحانی، آنگاه که رابطه تعلق به جسمانیات نبود. و چنانکه به استشمام مرزه مطعومات لذیذه و مذوقات شهیه را نتوان کرد و بحقیقت بدان رسید مگر برسبیل تخمین، همچنین حال لذتی را که از نیل این قسم معلومات حاصل آمده بود، آنگاه که نفس را به مادت رابطه تعلق مرتفع باشد و کردار و گفتار و آثارش بدان اندر بند نبود، از حال لذات روحانی که نفس راهنگام همنشینی بدن و آمیزش تن بود نتوان معلوم کرد مگر برسبیل تخمین. و تخمین را نزد زیر کان فضیلتی نبود، بلکه این حالت از آن حالت دورتر باشد. و یکی را به دیگری بحقیقت سنجیدن نتوان الا به غرض و وهم و تخیل. و کسی را که کریم النفس بود و خاطر او به کرامت و هوان^۲ مبالات نکند و در طلب جمیل او را سعادت و شقاوت این جهانی، درخشم نیوفتد، چون بر امر عظیمی ظفر حاصل آید و به شهوتی نیز قدرت یابد، شهوت را حقیر شمرد و به نیل آن مبالات نکند، و به وجدان امر عظیم که

۱- متوغل، نیک مشغول شونده در کاری. ۲- هوان، مشقت؛ خواری.

ازسبیل حس دورتر بود غبطت جوید. و بسیاری از نفوس عامه از شهوات و این گونه لذات تنفر جویند و به غرامات و آلام مقارحه^۱ رضا دهند، آنگاه که ایشان را لذتی که مشابه باشد لذات روحانی را- چون توقع جمیلی حاصل آمده باشد، یا در آن بیم ریختن آبرویشان باشد، یا خجالتی را مستلزم بود، یا آنچه را به اینها ماند- راغب یا مستنکر باشد.

و ما این را روشتر کنیم و گوییم که لذیذترین این نوع لذات مطعومات و منکوحات است و آنچه اینها را ماند. و کسی که به باختن نرد و شطرنج پرداخته باشد و بر رفیق خویش غالب آمده بود، هر چند براو مطعوم شهی و منکوح بهی^۲ عرض کنند، او را از آن اعراض و اجتناب حاصل آید و به نیل آن لذت خسیس و همانی اظهار خرمی کند. و بسا باشد که عیاران از این نوع شهوات اعراض نمایند و صبر بر عقوبات ملوک، از قطع اعضا و اصناف جراحات و نکبات که آن را التیام نبود، از ایشان صادر شود، و به دست و پای بریدن و چشم کردن و انواع عذاب و نکال تا کشته شدن رضا دهند، تا نام و ذکر خویشتن را در میان قوم و ابنای جنس باقی و شایع گردانند، و برای لذتی که ایشان را بعد از مرگ متوقع است هول مردن را حقیر شمردند و بدین نکبات رضا دهند. و چونین است حال گروهی که تنها با لشکر مصاف کنند و خود را به کشتن دهند برای لذت محمدتی که ایشان را پس از مرگ متوقع است.

پس روشن شد که لذات باطنه الذ است و اعلی از لذات ظاهره. و این حالت جانوران را نیز اوفتد، چون سگ صیادان، آنگاه که به گرفتن صیدی ظفر یابد بر جوع و گرسنگی صبر کند و صید را برای خداوند نگاه دارد، برای نوازشی که او را متوقع است، و حیوانات مرضعه فرزند را بر خویشتن مقدم دارند در خوردن و آشامیدن، و بود که مخاطره کند

۱- مقارحه، و روبروشونده.

۲- فی الاصل: و مطعوف بهی.

اندر حمایت فرزند بیش از مخاطره کردن در حمایت خویش.
 و چون ظاهر شد لذات باطنی عظیمتر و بیشتر است از لذتهایی که از
 حواس ظاهره برانگیخته و منبعث شود، و اگرچه عقلی صرف و روحانی
 محض نبوده باشد، پس حال لذات روحانی حقیقی، که به مجردات و نزدیکان
 خداوند جل جلاله- اندر بند است، فوق این لذات خواهد بود. و
 تشابه از این دوگونه لذت مرفوع و ساقط. ولیکن نفوس خسیسه که
 به شهوت و غضب توصل جوید و التفات آن از لذتهای حیوانی تجاوز
 نکند و سعادات الهیه را بحقیقت موجود نداند، بلکه در انکار و جحود آن
 اصرار نماید، ایشان را از این نوع لذات و سعادات حظی نبود و از
 ادراک این خیرات نصیبی نه. و ادراک و لذات بدنی ایشان از خیرات
 و شرور بدنی، که به مشارکت سایر جانوران است، در نگذرد و او را
 از آنچه نه به مقدار و کمیت ماده اندر بند باشد کمالی حاصل نشود و
 بدان التفات نکند.

این است بیان لذات عقلیه و وهمیه و شرح آن.

فصل نهم

چون نفوس که کردار و افعال ایشان به ماده و موضوع اندراست از
 استعمال ادوات و آلات باز ماند- مانند صانعی که ادوات و آلات خویشتن
 را استعمال نکند- و از قید و آشر^۱ طبیعت بیرون آید و از مخالطت و
 آمیزش این جوهر کثیف تاریک آزاد شود، اگر آنگاه که به بدن آمیخته
 بود، او را سعادات الهیه و خیرات سرمدیه حاصل آمده باشد و ترک راحت
 و لذات بدنی کرده بود و به کمالات حقیقی مستشعر شده و از انواع
 نواز^۲ طبیعت و موانع بدن اعراض گرفته، چون از کدورت مزاج علاج
 یابد، بر سعادت خویشتن ظفر خواهد یافت و به ملکوت عالم و جوار

۱- آشر، رسن، دوال.

۲- نازعه (ج: نوازع)، برگکنده.

آفریدگار خویشتن و مخالطت ارواح پاکان خواهد رسید و از امراض و آفات نجات یافت و به اعظم مراتب لذات توصل جست، و اکنون که به بدن اندر است علایق بدنی و نوازع جسمانی او را نگذارد که به ذات خویشتن رجوع نماید و به لذات شریفه استشعار^۱ حاصل کند.

پس ذوات آنها، که بالحقیقه برآن لذات عاشق اند، برای آمیختن جسمانیات از معشوق خویش غافل شوند و آن را فراموش کنند، چنانکه بیماران را باشد آنگاه که هاضمه ایشان به دفع اخلاط رديه^۲ مشغول گردیده باشد، و حاجت و افتقار ایشان از آنچه بدل مایتحلل می شود برخاسته^۳ بود، و چونانکه ممرورین را افتد از نفرت کردن از غذاهای چرب شیرین و شرابه‌های خوشگوار.

و اگر آنکه هنگام آمیختگی به بدن نفوس را این سعادات حاصل نیامده باشد و به کمالات خویشتن شعور نداشته باشند، چون این نوازع از راه ایشان برخیزد، مرآنها را شقاوتی حاصل آید که از قیاس وهم و حس بیرون باشد، زیرا چندانکه لذات عقلیه شریفتر و عظیمتر است از لذات بدنی، چونین آلام و نکبات و نکالات^۴ روحانی سخت تر و عظیمتر خواهد بود از آلام و شقاوات جسمانی. و آنها در آتش تشویره^۵ و حسرت می سوزند، هر چند آتش به جوهر نفس کار نکند. فاما از حسرت آنکه چرا گناه کردم و چرا نیکی نکردم می سوزد. و آتش حسرت بدتر از آتش این جهان است. و اکنون که بدین بدن اندر است، به واسطه موانع هیولانی به ذات خویش و به این نوع شقاوت مستشعر نیست. و چون از قید تن آزاد شود عیب و هنرشان مرایشان را روشن شود، چون بدنی که بسیار سرد شده باشد، چون او را ملامسه آتش اتفاق افتد از آن متأذی نشود، و چون قوه لامسه به حرکت در آید او را المی سخت طاری گردد.

۱- ظ: استحصال. ۲- رديه، خبیثه، زیان رسان. ۳- فی الاصل: برخواسته.

۴- نکال، عقوبت. ۵- تشویر، پریشانی، شرم.

پس از این حاصل آمد که مثال لذات عقلیه و عدم احساس بدن، متوغلین در ابدان را چون نیل حلاوت بود طبیعت را، بعد از آنکه از غلبه صفرای خالی گشته بود. و همچنین مثال شقاوت عقلیه و آلام آن و عدم آگاهی از آن مرآتان را که به تن اندرند چون عدم احراق بود عضو لاس را بعد از آنکه طبیعت به خویشتن بازگردد. و چنانکه بدان اشاره رفت، این لذت را به لذت بدنی نسبت نتوان کرد مگر بر سبیل تخیل، چونین این شقاوت را به شقاوت حیوانی قیاس کردن از طریق تخریب و گمان باشد، نه از روی حقیقت و برهان. و فلاسفه را در این مثلی است بس نیکو و آن این است که دو شخص را در یک خانه شرکت باشد و هر دو ماده تمام دارند^۱ و با یکدیگر اتفاق کنند که ما را از دنیا ماده نیک هست و خورش و پوشش تمام داریم، الا آنکه ما را دو معشوقه بایستی نیکوروی، یکی مرا و یکی تورا، تا بدان عیش ما خوش بودی، و چنانکه نصیب خورش و پوشش هست لذت جماع نیز بودی. اکنون باید ما را به سبب عشق و شهوت سفری کرد و از شهر خوبان معشوقه بدان بها که باشد بخردن، و هر یکی جداگانه به شهر خویش باز آمدن، و همیشه به فراغ دل به عیش مشغول بودن. پس بدین اتفاق هر دو به شهر نیکوان شدند، و از این هر دو، یک رفیق به تماشای باغ بر عادت مردم، و در آن باغ فوجی دید از ددان و دیوان و فوجی از خوکان و از بوم و همچنین مار و کژدم و سگ و گرگ و خرس که در یکدیگر افتاده بودند، و هر یکی طلب مراد خویش می کردند و بعضی یکدیگر می خوردند و هر یکی بوالعجبی می کردند، پس این مرد در ایشان بعجب بماند، و سبب آنکه تا ایشان^۲ خصومت نکنند آن ماده خویش به طعمه ایشان می کند و ایشان را سیر می دارد، و این حیوانها و دیوان به سبب آنکه آن مرد ایشان را مراعات می کند به وی آمیخته شدند، و گرد وی می گردند و از بهر وی بازی می کنند، و آن مرد

۱- فی الاصل : دارد .

۲- فی الاصل : انسان .

خویشتن را بدان مشغول می‌کرد. و این رفیق دیگر هر روز بیاید و با یار خویش گوید که ای برادر مکن که این ماده بازی اندر خورد این ددان و دیوان دهی، و ایشان باتو به شهر نیایند و از آن معشوقه که شرط کرده بودیم باز مانیم و فردا حسرت باید خوردن. و این مرد مغرور گوید: خاموش که این جانوران که تومی بینی هر یک از بهر من کارهای عظیم خواهند کردن و من ایشان را به شهر خویش برم و جمله معشوقه من باشند. پس این رفیق از وی ناامید شود و از بیم گمراهی و مفلسی با وی همراهی نتواند کردن و برود و معشوقه به دست آورد و به شهر خویش باز رود. و این رفیق دیگر بر سر آن ددان می‌باشد، و این دیوان بر حال او را می‌گویند که ما هرگز تورا برنگردیم و باتو به شهر تو آییم. و این حال می‌باشد تا از این ماده او هیچ نماند. پس مرد آن ددان و دیوان و جانوران را گوید که ماده نماند و مرا به شهر خویش باید شد، شما بامن بیایید، جمله با وی بیایند تا در باغ، و چون مرد بیرون شود در باغ ببندند^۱ و باز گردند و او تنها بماند، ناچار به شهر خویش باز باید شد. چون به شهر رود آن رفیق را ببند با معشوقه و ماده و هر چه او را باید. پس این مسکین هر ساعتی^۲ در آراستگی کار رفیق و معشوقه وی می‌نگرد و هزار دوزخ بود او را و ناکام، و لابد او را می‌باید دید، و هر ساعتی از عجز و برهنگی و گرسنگی و بینوایی و یأس بی‌معشوقه گوید: کاش نبودمی و نیست شدمی، و هیچ فایده نباشد و در آن حسرت بماند

اکنون دو رفیق عمرو وزید، و خانه اصل^۳ آن عالم، و شهر نیکوان دنیا، و معشوقه نیکو علم و عمل، و دد و دیو و جانوران غضب و شهوت و آرزو و حرص و حقد و کینه و بخل و جهل و گناه، و مثال باغ عقل است و غرور، و در باغ گور، و در بستن باغ وقت مرگ. اکنون ببیند که این حسرت بدتر است از صد هزار آتش دوزخ یانه.

۱- فی الاصل : ببیند .

۲- فی الاصل : هر ساعتی که .

و ابویوسف یعقوب بن اسحق الکندی در رسالهٔ *نفس* - که از گفتار ارسطو طالیس و افلاطون و فلاسفهٔ دیگر تألیف نموده - گوید که این نفس که از نورباری - جل جلاله - مخلوق شده، چون از بدن مفارقت کند، صور و نقوش آنچه در عالم است در آئینهٔ ضمیر او منطبق خواهد شد و هیچ چیز بر او پوشیده نخواهد ماند. و دلیل بر این، سخن افلاطن است که گوید که بسیاری از پاکان و طاهران از حکمای پیشین چون از دنیا مهاجرت نمودند و اموری که اندر حس بود حقیر دانستند و به بحث و نظر در حقایق موجودات تفرد جستند، علم به مغیبات ایشان را حاصل آمد و آنچه آن را خلائق پنهان داشتند. و چون نفس را در حینی که بدین بدن ناپاک آمیخته و بدین جهان تاریک - که به نور آفتاب و ستارگان روشن شود - اندر است این حالت حاصل تواند آمد، چون از آمیزش این نوع نوازع عقلانی مستخلص گردد و از این بدن کثیف مفارقت کند و به عالمی برسد که به نور خداوند - عز اسمه - روشن و منور گردیده باشد، حالت او چگونه و چسان خواهد بود. پس گوید - یعنی افلاطن - که کسی که مقصود و غرض او اندر این جهان آن بود که به مآکل و مشارب - که به قاذورات مستحیل گردند - تلذذ جوید و غایت فعل او آن باشد که از جماع غبطت و لذت حاصل کند، نفس او را به شناختن و دانستن امثال این لذات هیچ گونه سبیلی نباشد و به تشبیه باری - سبحانه جل و علا - وصول او را ممتنع و مستحیل باشد.

پس همو گوید: *قوة شهوانی خوك* را ماند، و *قوة غضبی سگ* را، و *قوة عقلی فرشته* را. پس اگر شهوت بر او غالب آید و زمام ایثار به دست او دهد، به منزلگاه خوکان فرود آید، و اگر غضب بر او غلبه کند، در محل سگان ساکن شود، و اگر *قوة عقلیه* بر او غالب آید و او را غبطت و خرمی از فکر و تمیز و شناختن حقایق موجودات و بحث کردن از غوامض و مشکلات علوم ملکه شده باشد، انسانی شود فاضل که به مقام فرشتگان شود و یکی از ایشان بود و به باری - عز اسمه - تشبیه جوید.

چه چیزهایی که باری- عز و جل - [ر] است از حکمت و قدرت و عدل و خیر و فعل جمیل و حق است، و انسان را بود که نفس الهیه رابه تدبیر بدین زیور محلی گرداند به قدر وسع و طاقت که در جبلت دارد. پس انسانی حکیم و عادل و خیر و جواد و خواهنده حق و کننده کردار جمیل بود، و مرتبه او بلندترین مراتب انسان باشد.

پس همو گوید که چون نفس بدن را بگذارد و به عالم عقل رود و بر بالای آسمان بایستد و به نور باری او را ملاقات کند و مطابق او شود و در ملکوت او حلول نماید، در این حالت او را همه علوم منکشف خواهد شد و ذوات همه او را حاصل آمد و نزدیک او بارز گردید، چونانکه نزد باری بارز و هویداست، آن جهت که در این جهان به روشنی آفتاب چندین صور گوناگون و پیکرهای رنگارنگ ما را حاصل می شود. پس چون نفوس ما مطابق آن عالم شود و به نور باری نظر کند، به میانجی آن نور شریف، که انتهای همه انوار بدوست و بازگشت همه از اوست، هر ظاهر و پوشیده و سر و علانیه که بود براو ظاهر و روشن خواهد شد.

و ماین رساله را از زبان تازی با زبان پارسی کردیم. و ابویعقوب از افبوقورس موبد سخنی چند در این رساله ذکر نموده که از ایراد آن چاره نیست و ما آن را به همان عبارت تازی بیاریم و گوئیم :

و كان افبوقورس يقول : ان النفس اذا كانت و هي مرتبطة بالبدن ، تاركة للشهوات ، متطهرة من الادناس ، كثيرة البحث والنظر في معرفة حقائق الاشياء ، تصقلت صقالة ظاهرة ، واتحدت بها صورة من نور الباري يحدث فيها ويكمل فيها نور الباري بسبب ذلك الصقال الذي اكتسبه من التطهر . فحينئذ يظهر فيها صور الاشياء كلها ومعرفتها ، كما تظهر صور خيالات ساير الاشياء المحسوسة في المرآة اذا كانت صيقلية . فهذا قياس النفس . لان المرآة اذا كانت صديئة لم تتبين فيها صورة شئى بته ، فاذا زالت عنه الصدى ظهرت وثبتت فيها جميع الصور . كذلك النفس العقلية اذا كانت صديئة دنسة كانت على غاية الجهل ولم يظهر فيها صور

المعلومات ؛ و اذا تَطَهَّرَتْ وَ تَهَذَّبَتْ وَ تَصَقَّلَتْ ، وَ صِقَالَةُ النَّفْسِ هِيَ أَنْ تَتَطَهَّرَ مِنَ الدَّنَسِ وَ تَكْتَسِبَ الْعِلْمَ ، ظَهَرَ فِيهَا حَيْثُ مَعْرِفَةُ جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ .
و على حسب جودة صقالها يكون معرفتها بالأشياء .
فالنفسُ كُلَّمَا أَزْدَادَتْ صِقَالًا ظَهَرَ لَهَا وَ فِيهَا مَعْرِفَةُ الْأَشْيَاءِ . وَ هَذِهِ النَّفْسُ لِاتِّتَامِ بُتَّةٍ ، لِأَنَّهَا فِي وَقْتِ النَّوْمِ تَتْرَكُ اسْتِعْمَالَ الْحَوَاسِّ وَ تَبْقَى مُحْصُورَةً ، لَيْسَتْ بِمُتَجَرِّدَةٍ عَلَى حَدِّتِهَا . فَيَعْلَمُ كُلَّمَا فِي الْعَوَالِمِ لِكُلِّ ظَاهِرٍ وَ خَفِيِّ ، وَ لَوْ كَانَتْ هَذِهِ النَّفْسُ تَنَامُ لَمَا كَانَ الْإِنْسَانُ إِذَا رَأَى فِي النَّوْمِ شَيْئًا يَعْلَمُ أَنَّهُ فِي النَّوْمِ ، بَلْ لَا يَفْرُقُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ مَا كَانَ فِي الْيَقُظَةِ .

وَ إِذَا بَلَغَتْ هَذِهِ النَّفْسُ مَبْلَغَهَا فِي الطَّهَارَةِ رَأَتْ فِي النَّوْمِ إِعْجَابًا مِنَ الْأَحْلَامِ وَ خَاطَبَتْهَا الْأَنْفُسُ الَّتِي قَدِ افْرَقَتْ الْأَبْدَانَ وَ أَفَاضَ عَلَيْهَا الْبَارِي مِنَ نُورِهِ وَ رَحْمَتِهِ . فَيَلْتَذُّ حَيْثُ لَذَّةٌ دَائِمَةٌ تَفُوقُ كُلَّ لَذَّةٍ يَكُونُ بِالْمَطْعَمِ وَ الْمَشْرَبِ وَ النَّكَاحِ وَ السَّمَاعِ وَ النَّظَرِ وَ الشَّمِّ وَ اللَّمَسِ ؛ لِأَنَّ هَذِهِ لَذَاتُ حِسِّيَّةٍ دَنَسَةٌ يَعْقُبُ الْأَذَى ، وَ تَلْكَ لَذَّةٌ رُوحَانِيَّةٌ مَلَكُوتِيَّةٌ عَقْلِيَّةٌ يَعْقُبُ الشَّرْفَ الْأَعْظَمَ .
وَ الشَّقِيُّ وَ الْمَغْرُورُ الْجَاهِلُ مَنْ رَضِيَ لِنَفْسِهِ بِلذَاتِ الْحَيْسِ ، وَ كَانَتْ هِيَ أَكْبَرُ أَعْرَاضِهِ وَ مُنْتَهَى غَايَتِهِ . إِنَّمَا نَحْنُ فِي هَذَا الْعَالَمِ فِي الْجَسْرِ الَّذِي تَجُوزُ عَلَيْهِ السَّيَّارَةُ ، لَيْسَ لَنَا مَقَامٌ نَطُولُ . فَأَمَّا مَقَامُنَا وَ مُسْتَقَرُّنَا الْعَالَمُ الْأَعْلَى الشَّرِيفُ الَّذِي تَنْتَقِلُ إِلَيْهِ نُفُوسُنَا بَعْدَ الْمَوْتِ حَيْثُ تُقْرَبُ مِنْ بَارِيهَا وَ تُقْرَبُ نُورُهُ وَ رَحْمَتُهُ .
فَهَذَا قَوْلُ أَفِيْقُورِسِ الْحَكِيمِ .

فصل دهم

وَ اَيْنَ قِسْمِ شَقَاوَتِ هَمَّةٍ نَاقِصَانِ وَ بَازِمَانِدْكَانِ رَا اَزْ كِمَالَاتِ وَ خَيْرَاتِ
الهيبة حاصل نباشد، بلکه آنان را بود که به قوه عقليه ايشان را شوق
به خيرات روحاني و سعادات نفساني حاصل آمده باشد، و به کمالات که
ذوات ايشان را ممکن است رسیده باشند، و دانسته باشند که نفوس ايشان
را هست که به نيل علوم حرکت کنند، و ادراك همه موجودات از انجام

تا آغاز آنها را حاصل آید، و از معلومات تصویری و تصدیقیه به مجهولات حقیقیه و یقینیه گرایند، یا آنکه کمالات که در جبلت دارند از قوه به فعل آید و انسانی کامل و موجودی فاضل شود و جزوی بزرگی باشد عالم کبیر را. و این سعادت از کمالات اولیه ایشان نیست که بطبع حاصل آید بی حرکتی که از نفس به ظهور آمده بود، نه قوی و آلات جسمانی را هست؛ چه امثال این نوع کمالات از آن خارج است. و اگر آنکه ایشان را بود، بی حرکت متصور نیست، و چون آنان در حرکت اهمال نمایند و جانب نفس ملکی فروگذارند و به مطالب قوای حیوانی گرایند، این نوع شقاوت ایشان را لازم خواهد بود.

و اما آن نفوس که مانند لوحی ساده از صور و نقوش خالی باشند و ایشان را از کمالات الهیه شعوری حاصل نیامده باشد و افهام و اوهام ایشان به خیرات و سعادات باقیه نرسیده باشد، مثل ایشان چون هیولی است که به هیچ گونه از صور متصف نبود و بجز صورتهایی که وجود آن هیولی بدان تمام شود او را حاصل نباشد، از آن جهت که شوق به کمالات و التفات بدان نه امری است که به ذات ایشان اندر بود، بلکه خیری است که حادث و طاری گردد، و لامحاله در حدوث و طریان خویشتن موجبی و سببی جوید که به وسیله آن در جوهر نفس ناطقه منطبع و منتقش گردد. و این معنی آنگاه صورت پذیرد که به حدود و براهین و ترتیب اشکال و فراگرفتن مجهولات از معلومات و طرق اکتساب وجدا نمودن افکار صحیحه از افکار عقیمه - که علم منطوق متکفل بیان آن است - توصل جوید و افکار خود را بر قوانین او عرض کند و آنچه بدان درست آید پذیرد و آنچه از آن خارج آمد قبول نکند. و اگر این همه اسباب درست نشده باشد، نتواند که بدین شوق فایز گردد. و معلوم است که دانستن این مقدمات که به اکتساب و تحصیل اندر است به نظر و فکر صحیح راجع شود، و بدین رأی و عمل مستشعر نبود، چون از بدن بیرون رود به شقاوت متأذی نگردد و الم را بدو گذری نباشد، و از این است که در شریعت ما

آمده که اکثرُ اهلِ الجنَّةِ البُلَّةُ^۱.

و اما آن نفوس را که شعور به آنچه رفت حاصل آمده باشد و به کمالات خویشتن مستشعرگشته باشد و اکتساب این عقیده نمود، چون این بدن بگذارد و آن را نیل معقولات از انجام تا آغاز بدان وجه که گفته رفت نبود و علوم آنها را احاطه به حقیقت موجودات حاصل نشده باشد، سرانها را انفصال بالکلیه دست ندهد و بدین شقاوت ابدی گرفتار باشند، از آن سبب که کمالات و سعادات ایشان از جانب بدن و ادوات و آلات جسمانی است و اکتساب و تحصیل و کردار و گفتار آنان به بدن اندراست، و چون بدن نماند ایشان را تعطیل ابدی حاصل آید. نعوذ بالله من ذلک .

فصل یازدهم

بدان که این گروه را دو شعبه بود:

شعبه نخستین آنان باشند که در کسب کمالات اهمال نمایند و در تحصیل خیرات آن جهان و سعادت جاودان فرو گذاشت کنند و به لذات الهیه متوجه نشوند، کاهلی و کسالت و بطلان را، نه عناد و جحود و ستیزه را.

و شعبه دومین آنان باشند که در عناد و انکار و تعصب کوشند و رایهای عقیمه را بر رایهای صحیحه اختیار کنند و حکم به بطلان معارف فلسفیه نمایند و سفسطه ها انگیزند و جدلها پیش آرند، به غلط افتادن مردمان را، و عقاید احداث و نوآموزان را تباها سازند. و چنین فرا نمایند که لذات ملکی حقیقتی ندارد، و اگر دارد ممکن الحصول نیست، و اگر ممکن الحصول هست حکما را نیست و به علمهای فلسفه تعلقی ندارد.

۱- در سفینه البحار، ۱۰۷/۲، آمده است: عن جعفر عن آبائه (علیهم السلام)

ان النبی قال: دخلت الجنة فرأيتها أكثر أهلها البُلَّةُ. البُلَّةُ: المتغافل عن الشر، العاقل فی

الخبیر والذین یصومون ثلاثة ایام فی کل شهر .

و این گروه بدترین خلائق خدا و تباہترین خلق اند، و شقاوت و آلام و اذی که ایشان را بود عظیمترین اقسام شقاوت جاودانی است.

و در رساله پیشتر از این در معنی حکمت و اقسام آن و شرف آن و شناختن نفس ناطقه و اثبات وجود آن و فضیلت آدمی و کمال و خیر و سعادت و شقاوت و آنچه بدان متعلق است نوشته ایم، بدین گروه چنین اشاره رفته: **وَلِئَلَّيْهَا بِسَبَبِ تَعَلُّقِهَا بِالْبَدَنِ وَاسْتِغَالِهَا بِالْأُمُورِ الْمُضَادَّةِ لِلْكَمَالِ إِذَا تَمَكَّنَتْ مِنْ هَيْئَةٍ رَدِيَّةٍ مَنَافِيَةٍ لِكِمَالِهَا، فَإِذَا فَارَقَتِ الْبَدَنَ فَرَعَتْ إِلَيْهَا وَنَالَتْ هَذِهِ الْإِنْفِعَالَاتِ الذَّمِيمَةَ وَالْهَيْئَاتِ الرَّذِيلَةَ مِنْ هِيَ مُضَادَّةٌ وَمَنَافِيَةٌ لِكِمَالِهَا وَخَيْرَاتِهَا، فَحَصَلَتْ لَهَا الْآمُ عَظِيمَةٌ؛ لِجُجُودِهَا الْكِمَالَاتِ الْحَقِيقِيَّةَ فَتَنَادَى بِهَا أَذَى عَظِيمًا؛ إِذَا لَمْ لَيْسَ إِلَّا أَذْرَاكُ الْمَنَافَى لِلْكَمَالِ وَنَيْلِهِ. وَكَأَنَّ اللَّذَاتِ الْعَقْلِيَّةَ أَقْوَى مِنَ اللَّذَاتِ الْحَسِّيَّةِ فَكَذَلِكَ الْآلَامُ الْعَقْلِيَّةُ أَشَدُّ مِنَ الْآلَامِ الْحَسِّيَّةِ، وَهِيَ «النَّارُ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَيَّ الْإِفْتِدَاءِ».**^۱

شیخ محمد تقی
مجلسی
۱۲۷۲

فصل دوازدهم

اما بیان آنکه چندی از علوم حاصل باید کرد، و اکتساب چندی از مجهولات نمود، و کی حصول این سعادات را امیدوار و متوقع بود، و چگونه از حد شقاوت که اندر مقابل این افتاده- تجاوز باید نمود بسیار مشکل و دشوار است. و بجز مؤیدین به نفوس قدسیه را به حقیقت آن به طریق تعین و عیان راهی نیست. و از این است که امیرالمؤمنین علی بن ابیطالب- صلوات الله علیه- فرمود: لو كشف الغطاء ما ازددت يقيناً. و فلاسفه را هرچند به نهایت کمال رسند از این حقیقت بر سبیل تحقیق خبری نه، چنانکه شیخ رئیس ابوعلی الحسین، در فصل آخر مقاله نهم از الهیات شفا، بدین تصریح نموده. **وَمَنْ أَرَادَ فَلْيَرْجِعْ إِلَيْهِ.**

۱- هُمَزَةٌ ۶/۱۰۴ و ۷ نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَيَّ الْإِفْتِدَاءِ.

و نه آنستی که آنچه فلاسفه در این باب گفته‌اند تواند بود، که نه چنان باشد و به خطا مقرون بود، بلکه چون پیغمبران و امامان را که می‌دیدند به نفوس قدسیه، هنگامی که به بدن اندرند خلع بدن و اتصال به لوح محفوظ میسر است، حقیقت این نوع سعادت ایشان را بالفعل حاصل خواهد بود. و چون حکما را نه این حالت محصل است، به دلیل و برهان بدان توصل جویند. و دلیل به جای مشاهده، و برهان به موقع عیان نباشد. پس گوئیم که سعادت تمام در آن است که نفس انسانی بحقیقت و یقین تصور کند مبادی مفارقه را و تصدیق کند به انیت آن از طریق برهان، و اسباب و علل را که واقع است در حرکات کلیه آسمانی و عنصری بشناسد، و صورت همه موجودات را دریابد، و بداند که مبدأ وجود از کجاست و معاد او به کجاست، و تصدیق کند بدانکه نظام موجودات چنان است و ترتیب آن بر چه منوال است، و آن را که در ترتیب داخل است بالذات بشناسد از مبدأ المبادی. جل جلاله. گرفته تا عقل اول، و از عقل اول تا آخر عقول که ابتدای نفوس سماویة ناطقه از آنجاست، و از نفس که به فلک نخستین اندر است تا نفس که به فلک زیرین متعلق است که ابتدای وجود صور از آنجاست، و از صورت فلک بالا گرفته تا به صورت عناصر که شریک است علت وجود هیولی را، و از هیولای آسمان اول گرفته تا به هیولی که در همه عناصر مشترك و قابل است این صور بیکران را. و اینجا مرتبه بدو به انجام آید. و همچنین مرتبه عود را بداند که آن عودی است بکمال پس از نزول از آن، از جسم آسمان بالا تا زمین که آرامگاه جانوران است، و از آنجا پایه پایه بالا می‌رفته باشد تا صور معدنیه و نباتیه و حیوانیه را بشناسد، و به آخرین مراتب کمال که آن نفوس انسانی است برسد، تا آنکه او را مرتبه کمال این نوع که آن عقل مستفاد است حاصل گردد و به طریق انفعال و قبول بر صور همه موجودات مطلع شود، چونانکه عقول را به طریق فعل بر آن اطلاع حاصل است. پس به معراج کمال برسد بعد از آنکه به حضیض

نقصان رسیده بود، و خداوند را به جلال قدر بشناسد و بداند که ایزد-جل جلاله- از چه سبب واحد است و به چه وجه حق است، و علم او چگونه به چیزهای مختلف احاطه کند به حیثیتی که او را تغیر و تبدل و تعدد و کثرت هیچ گونه عارض نشود، و وجود اول موجودات از او چرا باشد، و به چه سبب چندین شرور در قضای او در آید، و شرور را چه نهج تعقل کند، و موجودات بر ترتیب مذکور چرا باشد، و چسان از او بازگردند، و نظام آدمیان به چه باشد، و سعادت و شقاوت چون ایشان را حاصل شود، و از کجا آیند و به کجا روند، و سعادت چه بود، و شقاوت چه باشد، و مبادی اینها به چه پدید آید، و پیامبری و امامت کدام است، و عصمتی که ایشان را ناچار است چیست، و چیست معنی آنکه پیامبران و امامان به نفوس قدسیه مؤیدند، و معجزات و کرامات چه بود، چگونه گفتار خداوند-جل جلاله- بشنوند و فرشتگان را که محض نور الهی اند ببینند.

پس هر آن کس که به دانستن این حقایق و متعلقات آن-که حکمت متضمن بیان آن است- بر وجهی^۱ که مخصوص گردد در این جهان به انواع سعادات و در آن جهان به اقسام لذات، فایز شود، و نام عقل بحقیقت براو اطلاق رود.

یکی از اجله^۲ حکما و اکابر ایشان^۳ گوید که اصحاب این پیشه در عالم کل به منزله ملایکه اند که محض خیر رانند، و در عالم جسمانی به منزله ماه و آفتاب اند که انتظام عالم جسمانی بدیشان است، و در عالم سفلی انسان حقیقی ایشان اند که ریاست کل حیوانات ایشان راست، و در تدبیر معاملات بدن به منزله زرو سیم اند که بی وجود ایشان عدل در معاملات صورت نیندد، و ملوک بالطبع ایشان اند که از پادشاهی به مردن معزول نگردند، و نفس کل و عقل کل اند که نظام عالم برایشان است، و شریعت دوای کل است.

۱- فی الاصل : بوجه . ۲- ۵ : وهو السيد الالهی الامیر ابو القاسم الاسترآبادی .

فصل سیزدهم

چون این سعادت حقیقی، که خیری است ثابت نه متغیر و فاسد، متحقق نشود تا اصلاح جزء عملی کرده نشود، تا بعد از آنکه آن سعادت تام حاصل آمده باشد بعد از انحلال بدن بدان لذات که بدان اشاره رفت برسد، باید که به اصلاح جزء عملی اشاره تقدیم یابد تا این معانی درست گردد.

پس گوئیم که خلقت ملکه بود نفس را مقتضی سهولت صدور^۱ فعلی دون احتیاج به فکری. و در دفاتر اخلاق درست شده که در تقدیم بر افعال، توسط رعایت باید کرد تا ملکه توسط حاصل آید. و ملکه توسط قوه ناطقه و قوه حیوانیه را بود. اما قوه حیوانی را آنگاه بود که هیئت انفعال و قوت قبول و اذعان در او بفعل حاصل شده بود. و قوت نطقی را آنگاه بود که در او هیئت استعلا و فعل حاصل گردد. و چنین ملکه افراط و تفریط قوت ناطقه و قوت حیوانی را حاصل گردد، و آنگاه انتکاس^۲ مطلق به فعل آید و آمر مأمور شود، و مالک مملوک، و قوه افراط و تفریط از حیز قوه حیوانی برانگیخته شود. و چون این قوه بر قوه ناطقه غالب گردد و او را ملکه استعلا حاصل آید، هر آینه بر این نفس شریفه هیئت اذعان و قبول طاری خواهد شد، و اثر انفعال از قوای حیوانی در جبلت اوراسخ و ثابت گردید، و به واسطه این هیئت اذعانی و اثر انفعالی، او را رابطه بدنی مستحکم گردد و علاقه تعلق مضبوط شود، و رجوع او در کردار و افعال به بدن باشد، و در مطالب از او استعانت طلبد.

و چون نفس را ملکه توسط حاصل آمده بود، از هیئتهای انعقادیه تنزه جوید و از آثار انفعالیه پرهیز کند و از قوای حیوانی منفعیل نشود و از قاذورات بدنی پاک گردد و هیئت استعلا او را حاصل آید.

۱- فی الاصل : سهولت صدور فعلی درونی. ۲- انتکاس ، واژگون شدن.

و این امور جوهر نفس را مخالف و مضاد نبود، و به سبب بدن و آنچه از آن منبث شود بدان میل نکند و توصل نجوید، بلکه فعل او بر نهج صواب بود، و نیک دارد که سلطان عادل را مسخر سلطان بطن و فرج کند، و سعادت او را زوال و انتقال نباشد، و از انتکاس و انحطاط ایمن شود، و هیچ آفتی او را از سعادت خویشتن منتظر نگرداند.

پس گوییم که چون تنی که به ماده اندر است و مرکوب است جان را، جان را از شوق به نیل معقولات روحانیه باز دارد، و از طلب کردن او کمالات الهیه را. و به لذات آن توصل جستن و از الم فقدان آن متأذی شدن مانع آید، نه برای آنکه جان به تن اندر است و انیت او به بدن درست شده، چه جان در تن منطبع و منتقش نیست، بلکه برای علاقه مهربانی که میان جان و تن است و آن آن است به جبلت خود به تدبیر بدن و انتظام احوال و آثار او راغب و مایل است. و آن ملکه که جان را حاصل آید و عوارض که بر او طاری گردد به سبب بدن درست می شود. چون از تدبیر و انتظام بدن فارغ گردد و به جهت مخالطه و آمیزش بدن او را ملکه حاصل آمده بود که در افعال و اعمال مشابه گرداند بدن را به ذات خویشتن، به عالم ملکوت میل نماید و به شوقی که در جبلت دارد به کمالات و خیرات الهیه متوجه گردد. و هرگز بدان نتوان رسیدن و آن را در نتواند یافتن، چه آنچه از هیئات و اشکال بدنی در او متمکن شده او را از اتصال حقیقی باز دارد و از مشاهده کمالاتش محجوب گرداند و از انصراف به مقام که دارد مانع آید و نگذارد که به عالم الهی متصل گردد، و او را الم عظیم و اذیت کامل که بدان اشارت رفت حاصل آید و حرکاتش نامنتظم و مشوش شود. و این هیئت که او را از آمیزش و مخالطه تن حاصل آمده بود مخالف و مضاد باشد جوهرش را، و چون به بدن اندر آمیخته باشد او را اذیت و شقاوت محسوس نگردد و چون از بدن مفارقت کرده باشد، به سبب این مخالفت و مضادت، او را الم و اذیت عظیم حاصل آید، و چنان باشد که مرگ را به آرزو طلبد و نیابد.

پس فلاسفه گفته‌اند که این الم و اذیت نفوس را به وسیله ذات و لوازمی که به ذات اندر است نیوفتاده، بلکه به سبب امری که عارض او شده لازم آمده. و وجود این گونه عوارض دائمی نباشد و همیشه باقی نماند و بریک حال ثابت نبود. و چون افعال و آثاری را که این هیئت ذمیمه به میانجی تکرر آن لازم شده است ترك کند، لازم بود که این هیئت زایل و فاسد شود. پس عقوبت این نوع نفوس نیز همیشه و مخلد نباشد بلکه اندك اندك از آن منفسخ می‌شود، تا آنکه نفس از این نوازع پاک گردد و به سعادت که بدان مخصوص است و برای آن آفریده شده برسد. و اما نفوس ابلهانی که ایشان را شوق به دانستن معارف و خیرات خود نبود و ملکات و هیئات ردیه را تحصیل نکرده باشد چون از بدن مفارقت کند، ساکن و مطمئن گردند و در سرعت رحمت خداوند جل جلاله مقام گرفت و بدان مقام فرود آمد، و نیل چندی از لذات و راحت حاصل کرد و به سرور و غبطت و افرایز شد.

و اما آن نفوسی که به هیئت بدنی پای بسته باشد و به شوق خویشتن به لذات بدنی مشتاق و خواهنده بود و منکر و جاحد و متعصب و مجادل باشد، چون بدان جهان رود و از استعمال آلات حیوانی دور گردد، او را المی عظیم و غذایی سخت طاری گردد و به لذات حقیقیه مستشعر نشود و آنچه بدان مشتاق است در نیابد، چه این نفوس را کردار و اعمال و نیل لذات و خیرات به وجود بدن باشد، و چون بدن باطل شود امثال این قسم لذات از او برخیزد و او را هیچ گونه معارف نبود، نه از جهت حس و نه از جهت عقل، چه نفس برای اکتساب هیئات بدنی از کار خویشتن عاجز و قاصر آید و بدن به سبب آنکه باطل شده به چیزی توصل نجوید.

فصل چهاردهم

محال نبود که از این نفوس آنچه زکی و پاک باشد و از لذات و آلام جسمانی پیروی افتاده بود و نحوی از اعتقاد او را حاصل باشد. مانند عقایدی که عوام راست- و تصور آن در نفس ایشان راسخ شده باشد، چون از بدن مفارقت کنند از این نوع سعادت و شقاوت بالکلیه دور باشد چه سعادت از نیل کمال، و شقاوت از انکار کمال و عدم استشعار بدان منبعت شود. و چون کمال نبود، چه سعادت متوقع تواند؟ و چون عدم کمال نبود، از چه شقاوت خائف و ترسان تواندگشت؟ و چون او را این نوع سعادت و شقاوت حاصل نیامده بود و همه هیئات نفسانی او به جانب اسفل متوجه بود و به اجسام اندر بند باشد، تواند بود که این نفوس به اجسام زبرین که سماوات است پیوند و آن را موضوع افعال و کردار خویش گرداند، چه در سماویات مزاحم و مانعی از این نیست و آنها را شایستگی این حاصل است. پس او را جمیع آنچه از احوال آخرت متصور شده باشد حاصل آید و جسمی از این اجسام را موضوع تخیل خویشتن گرداند و از آن مشاهده آنچه در دنیا استماع نموده بود او را حاصل آید، از احوال قبر و پرسش منکر و نکیر، و لذات و خیرات بدنی را مشاهده نماید. و چنین از آنچه از این نفوس مهمل و ردی باشد او را مشاهده عقاب و عذاب قبر و بیم منکر و نکیر ظاهر شود و به نحوی که او را متصور و متعقل شده بدان برسد. و این لذت و الم که از مشاهده این صدور خیالیه منبعت می شود افزونتر و عظیمتر است از لذات و آلام بدنی. و این معنی از آنچه گذشت سخت روشن است. و از این سبب است که گاهی در خواب لذتی و المی حاصل آید که از آن افزونتر و عظیمتر نباشد، و ثبات و استقرار این نوع راحت و الم از آنچه در منام حاصل آید بیشتر است، قلت عوایق و تجرد نفس و صفای قابل را، از آنکه نفس را در این حالت

به چیزی^۱ اشتغال نباشد و بدانچه مشغول است نازعی او را از آن باز ندارد.

و در علوم فلسفیه ببران درست شده که آنچه در خواب و بیداری دیده می‌شود و محسوس می‌گردد صورتی است که به نفس اندر منطبق و منتقش باشد. و در بیداری این صور از خارج حاصل آید و به طرف نفس مرتفع شود تا به نفس برسد و در او مرتسم گردد، آنگاه نفس را ادراك آن حاصل آید، و لذت و الم مستتبع باشد آن را، و در خواب صور را از باطن به جانب نفس حرکت باشد تا به نفس برسد و در لوح او مرتسم شود. پس نفس به میانجی آن لذت و الم طاری و لاحق گردد، و بالحقیقه آنچه لذت و الم بخشد آن صور عقلی باشند که به خیال و نفس اندرند، نه آنچه وجود آن به خارج درست شده باشد. پس آنچه بالذات الم و لذت را لازم دارد آن صوری است که به نفس اندر است، نه به خارج متعلق است، و آنچه از خارج منبعث می‌شود بالعرض لذت و الم را لازم باشد نه بالذات. و ابویعقوب هم در این رساله^۲ از افلاطون الهی چنین نقل کند که افلاطون را عقیده آن است که مقام و مسکن نفوس زبر همه آسمانهاست، و نه هر نفسی که از بدن بیرون رود همان ساعت بدان مقام آید، بلکه آنچه از آن نفوس به دنس چیزهای حسی منغمس و آغشته بود به آسمان ماه رود و آنجا مدتی مقیم باشد و خود را از حرکت بدنی پاك سازد، پس به آسمان عطارد رود و آنجا مدتی از زمان اقامت کند و پاره دیگر را از علایق جسمانی ترك کند، و همچنین در افلاك می‌رود و در هر آسمانی چندی می‌ماند و ذات خود را طهارت می‌دهد تا به آسمان زبرین برسد و ادناس حسیه را تمام بگذارد و به مقام خود سرانجام قرارگیرد و به بقای ابدی برسد، پس چیزی براو پوشیده نماند. تا اینجاست سخن او.

و اما نفوس مقدسه را این احوال نباشد و ایشان را به امثال این امور اتصال نبود و به ذات خویشتن مسرور باشند و به لذات حقیقیه برسند.

۱- فی الاصل : به خیزی .

۲- رساله نفس .

و از مخالطت امور محسوسه تبرا جویند و به نور خداوند همه چیزها را بشناسند. و بسا باشد که خداوند جل جلاله سیاست چیزی از جهان را بدیشان تفویض کند و تدبیر آن بدیشان فرماید. و اگر بعضی ایشان را اثری فاسدی حاصل آمده باشد خواه به عقیده اندر بود و خواه به خلقی. چندی از درجه علیین باز ماند تا آن زایل شود، آنگاه به مقام خویشتن برسد و میانۀ او و معبود او حجاب برخیزد. این است احوال معاد نفس بدان وجه که فکر ما بدان رسید.

فصل پانزدهم

گروهی را چنین گمان افتاده که چون نفس از جسد مفارقت کند و او را تعلق به هیچ چیز از معشوقات زمینی نباشد و قاعده بد نداشته باشد، بیک طرفه العین بدانجا نرسد، و اگر او را معشوقه این جسد باشد و لذت‌های محسوس، هرگز بدینجا نرسد؛ و عالم علوی او را بر نگیرد و ملائکه او را گذار ندهند، بل در زیر آسمان ماه بماند و در این اجساد دنیا سیاحت می‌کند و از جسمی به جسمی می‌پیوندد و حالت‌های متضاد می‌بیند و از کون به فساد می‌شود و از فساد به کون. و این گروه را تناسخی گویند.

و حکیم اول ارسطو طالیس که استاد فلاسفه است تناسخ را به دلایل عقلیه باطل نموده، و این رساله احتمال ذکر آن ندارد. و به طریق اجمال بیاید دانست که بر وجود تناسخ هیچ گونه برهانی نیست که ما را لازم باشد که تصدیق کنیم بدان از جهت قیاس و برهان. و انیت آن برسبیل احتمال عقل است، و پیامبر ما - صلی الله علیه و آله و سلم - ما را به بطلان آن خبر داده. و در این هنگام ناچار است که تصدیق به بطلان آن از تصدیق خبر مخبران صادق ما را حاصل آید. و آنکه در این باب جدل کند منازعت و تعصب را خواهد بود.

و ما این رساله را بر سخن حکیم اول ختم کنیم و گوئیم که ارسطو طالیس فرماید که هر آنکه نفس خود را مهمل گذارد و به سوی شهوات

حقیره دنیاوی گراید و به طبیعت بهایم و دیدان غبطت جوید و نفس الهیه را فراخور آن قدرتی که او را هست پاك نسازد و از قاذورات بدنی اجتناب نکند و نفس خود را طهارت ندهد، رحم واجب و گریه و نوحه لازم بود. و تعظیم آنکه از امثال این امور دوری نماید مناسب و در خور باشد.

و كل میسر لما خلق والحمد لله رب العالمین. ترجمه: هر گاه کسی در این دنیا دنیا را از آنکه از او جداست بداند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند.

در این دنیا دنیا را از آنکه از او جداست بداند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند. ترجمه: هر گاه کسی در این دنیا دنیا را از آنکه از او جداست بداند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند.

در این دنیا دنیا را از آنکه از او جداست بداند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند. ترجمه: هر گاه کسی در این دنیا دنیا را از آنکه از او جداست بداند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند و در آن دنیا با او باقی بماند.

شرح ابیات سبعة خواجه طوسی
در اقسام و مراتب موجودات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وحده والصلوة على رسوله وآله الطاهرين.
وبعد، این چند کلمه‌ای است در شرح آیات سبعة که حکیم کامل
و استاد فاضل نصیرالدین محمد طوسی در شرح اقسام موجودات نظم
فرموده، امید که به نظر اصحاب حکمت برسد و به درجه قبول واصل گردد
و الله الموفق.

البیت الاول

موجود منقسم به دو قسم است نزد عقل
یا واجب الوجود و یا ممکن الوجود

التفسیر

معنی موجود همه کس را معلوم است^۱ و اندر خاطرها مفهوم، او مرتسم
بی مقدمه شیء دیگر، و آن را حد نتوان کرد، و به چیزی دیگر شناخت
که از موجود شناخته تر باشد، مگر آنکه دور پدید آید. چنانکه گویند که
موجود آن است که فاعل و منفعل تواند بود. و فاعل را بدان حد کرده‌اند
که «موجودی است که اندر موجود دیگر تأثیر کند». و منفعل را بدان
که «از موجود دیگری پذیرای وجود شود». پس مر این هردو را به موجود
حد توان کرد. و چون موجود را بدان دو حد کنند دور لازم آید، و از
این روی همه مردم حقیقت را بشناسند بی مقدمه معرفت حقیقی دیگر. و

۱- فی الاصل: معنی موجود را همه کس معلوم است.

خواجه ابوعلی سینا در کتاب شفا گوید : *وَأَنَا إِلَىٰ هَذِهِ الْغَايَةِ لَمْ يَتَضَحَّ* *لِي ذَلِكَ إِلَّا بِقِيَاسٍ لِأَغْيَرٍ*. و همچنین جزاین، موجود را به هرچه حد کرده آید دور لازم شود.

و معنی قسمت آن بود که مفهوم کلی را به امور مختلفه مقید سازند، تا از هر قیدی فردی حاصل آید که قسم آن مفهوم کلی بود.

و عقل را با شترک چند معنی است، چنانچه خواجه ابونصر، که حکیم دوم^۱ است، اندر رساله^۲ عقل بدان اشاره فرمود. و مراد اندر اینجا عقل نظری است^۳، که نفس مردم از مبادی عالیه منفعل گردد، و بدان، صور موجودات اندر لوح خاطر او صورت پذیرد، فلامحاله آن قوتی بود از قوای نفس مردم.

و چون این معانی تمهید یافت گوییم که هر آنچه موجود است به به حسب عقل و تجویز او، اگر چنان است که هرگاه اعتبار او نمایند از جهت ذات و حقیقت، وجود و هستی او را لازم باشد و نیستی بر او ناروا، این چنین موجود را واجب الوجود بذاته خوانند. و اگر چنان باشد که چون آن را از جهت ذات اعتبار کنند، هستی و نیستی بر او روا باشد و هیچکدام لازم نبود، آن را ممکن الوجود نامند. و از این لازم آید که واجب الوجود را علت نبود، و ممکن الوجود اندر وجود و عدم به علت حاجتمند باشد و بخود نه موجود بود. و اگر نه، واجب الوجود باشد و نه معدوم، و اگر نه، مستحیل الوجود باشد نه ممکن الوجود.

و هرچه واجب الوجود بود، متغیر نشود و از عدم به وجود و از

۱- منظور حکیم ابونصر فارابی معلم دوم است. ۲- م ض و ممکن است مراد از عقل، عقل عاشر باشد که به اصطلاح حکما آن را عقل فعال گویند؛ یعنی موجود منقسم به دو قسم است در واقع و نفس الامر. و ممکن است هر دو مراد باشد؛ یعنی که موجود منقسم به دو قسم است در واقع؛ زیرا که عقل هر عاقلی حاکم است به این حصر.

وجود به عدم نرود. چه آنچه مقتضای ذات بود، از ذات مفارقت ننماید. و اکثر آنچه ما را محسوس است متغیر است نه ثابت، فلا محاله هیچیک از اینها واجب الوجود نباشد، بلکه وجود، ایشان را ممکن بود. و هر ممکنی به علت موجود شود. و همه ممکنات همین حکم را دارد، خواه آنکه متناهی باشد و خواه آنکه نه متناهی باشد. و آنچه از همه ممکنات خارج افتد و علت وجود آنها شود، جز واجب نباشد. پس چون وجود ممکن درست آمد، وجود واجب نیز درست آمده بود.

البیت الثانی

ممکن دو قسم گشت یقین: جوهر و عرض
جوهر به پنج قسم شد ای ناظم عقود

التفسیر

یقین علمی بود که با واقع برابر باشد و ثابت و جازم بود، چنانکه به تشکیک اهل شغب و جدل زایل نگردد.

پس گوئیم که هر چه ممکن بود اگر نه به موضوع قایم بوده باشد آن را جوهر خوانند، و اگر هستی او به موضوع درست و راست شود آن را عرض نامند. و موضوع محلی بود که به حال محتاج نباشد، چون جسم که به گرمی اندر هستی خود احتیاج ندارد و گرمی را بی او وجود روا نبود. و از این لازم آید که اگر چیزی به محلی اندر بود که آن محل اندر وجود بدان حال احتیاج داشته باشد، آن نه عرض باشد، بلکه به جوهر نه سزاوار و اندر خور باشد.

البیت الثالث

جسم و دو اصل او که هیولی و صورتند
پس نفس و عقل، وین همه را یادگیر زود

التفسیر

اندر آن بیت اشاره بدان رفت که جوهر بر پنج نوع است برسبیل اجمال، و اندر این بیت آن را تفصیل داد:

و جسم جوهری است که در او سطبری و درازی و پهنی فرض توان کرد، و وجود او را به برهان بیان نشاید نمودن، چه برهان از اولیات فراهم آید که اوایل آن، محسوسات جسمانی است. و هیولی جوهری است که جسم بدان بقوه باشد.

و صورت جوهری است که جسم بدو از سر حد قوه به فعل گراید.

و این هر دو ان اصل جسم اند که جسم از آنها فراهم آمده.

و گروهی را گمان آن است که اصل جسم جوهری است که هیچ گونه پذیرای قسمت نباشند، نه از روی حس و نه از راه وهم. و حکیم بزرگ^۱ این رأی را به چند برهان باز پس زده، و ما به یکی از آنها اشارتی کنیم و گوئیم که چون خطی را فرض کنند که از اجزای فرد^۲ مرکب باشد، چون آن را تنصیف نمایند لازم آید که آن جزء میانین به دو نیم شود، یا آنکه خط را به دو نیمه نتوان کرد. و به اقلیدس این معنی مبرهن شده و کسی آن را انکار نیارد کردن. و چون این رأی باطل شد و دانسته آمد که جسم به ذات خود نه متصل است و نه منفصل، و قابل است مراتصال^۲ را، و نشاید که اتصال قابل انفصال باشد، چه، باید که قابل با مقبول جمع آید، و اتصال و انفصال جمع نیارد شد.

پس بذات، گوهر جسم چیز دیگری بود که قابل باشد مراتصال را و مراتصال را که آن را هیولی^۱ نامند، و جسم بدان بقوه باشد و به صورت به فعل آید. و جسم از هر دو ان مرکب و مؤلف.

۲- ل : و اتصال .

۱- گویا فارابی باشد .

اما عقل جوهری است که به ذات و کردار خویش از آمیزش ماده منزّه است و حکیم بزرگ را [برهان] بر وجود او بسیار است و یکی از آن جمله به دو مقدمه صورت گیرد:

مقدمه اول آنکه هرگاه علت واحد باشد و اندر او تعدّد و تکثر نبود، لازم بود که معلول نیز منحصر باشد اندر یکی. اگر علت واحد بود و معلول متعدد، علت را به هر کدام از آنها نسبتی بود خاص که به دیگری نبود. و مبدأ این دو نسبت اگر به ذات اندر بود لازم آید که ذات علت نه واحد باشد، و اگر نه به ذات اندر بود، این سخن باز پس رود تا آنکه تسلسل لازم آید و مع ذلک وجود هیچکدام از آن دو معلول متعین نباشد.

مقدمه دوم آنکه واجب الوجود واحد است به ذات خود، و نه مرکب است از جنس و فصل اندر عقل، و نه از اجزای مقداری، و نه از معانی و همانی. و دلیل بر این آن است که هر چه مرکب است، به هر نحو که تصور کرده آید، هر آینه ذات او اندر وجود و قوام به اجزا اندر بند باشد، پس بدان اجزا واجب بود نه به ذات خود.

و چون این مقرر شد گوییم که معلول نخستین خداوند - جل جلاله - را روا نبود که متعدد باشد، و از این لازم آید که آن نه جسم باشد که از ماده و صورت مولف است، و نه صورت که اندر تقویم به ماده محتاج است و نه ماده که اندر وجود به صورت متعلق است، و نه نفس که وجود او از پس جسم است. و هر چه چونین بود آن را عقل گویند. و اوّل مخلوقات ایزد - جل جلاله - اوست چنانچه پیغمبر - صلی الله علیه - فرمود: **اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلَ**^۱

اما نفس جوهری است که به خودی خود از ماده و آمیزش آن معری است، و بفعل بدن محتاج، از آنکه نشاید که ذات مردم عرض بود،

که عرض آن است که مقبول و محمول چیزی دیگر باشد، و نفس مردم قابل و حامل مدرکات است که صورتی از او نرود و دیگری اندر آید، و این منافی معنی عرض است. و چون نفس مردم معنی بسیط را می‌داند و صورتش اندر او مرتسم می‌گردد، نشاید که حقیقت مردم مرکب بود تا لازم آید آن معنی واحد مرکب باشد که از انقسام حال منقسم می‌شود و از این لازم آید که ذات مردم مجرد باشد نه مادی، و بفعل بدان حاجتمند است، چه احساس به حواس می‌کند و تحریک به عضلات و اعصاب.

البیت الرابع و الخامس

نه گشت باز جنس عرض، این دقیقه را
اندر خیال نظم به من عقل می‌نمود
کمست و کیف و این ومتی و مضاف و وضع
پس فعل و انفعال دگر ملک‌ای و دود

التفسیر

اقسام عرض بر نه گونه است:

اول کم و کم آن بود که به ذات خود پذیرای قسمت باشد، چون خط وسط و مقدار جسم جوهری که آن را جسم تعلیمی خوانند، و زمان که مقدار گردش سپهر اعظم است، و عدد که از جمله وحدات مرکب است. و وجود همه این اقسام روشن است، مگر وجود جسم تعلیمی و زمان. اما وجود جسم تعلیمی آن راست که چون پارچه مومی را گرد سازند، پس سه گوشه و چهار گوشه کنند، فلامحاله حقیقت جسمیه و جوهریه آن که به صورت مومی متعلق است - بنماند و مقدار جسمی و کمیت آن و زایل و غیر ثابت باشد.

اما وجود زمان آن راست که هر چه پاره‌ای از آن برود و پاره‌ای دیگر بیاید، و از آن چیزی کم باشد و چیزی دیگر افزون، و به ماضی و مستقبل و حال منقسم گردد، او را از وجود چاره نبود.

دوم کیف و کیف عرضی بود که به ذات خویش اقتضای قسمت و نسبت ننماید، چون سیاهی که قابض بصراست، و سپیدی که مفرق آن است، و طبع تندرستان در مزاج تنومندان بودن، و همچنین از این مقوله باشد گرمی که جمع کند مشاکلات را و تفریق کند مختلفات را، و سردی که به ضد این باشد، و تری که مقتضی باشد سهولت تشکل را، و خشکی که به ضد این باشد، و روانی که بدان اشیاء سیلان کنند، و بستگی که به ضد این بود، و گرانی که بدان جسم به مرکز عالم برسد، و سبکی که خواهد که جسم به زیر آسمان ماه برساند، و میل که سبب اول حرکت بود، و همچنین روشنی و تاریکی و آوازه‌ها و مزه‌ها و بویها. و از این مقوله بود علوم تصویری و تصدیقی، خواه آنکه یقینی بود و خواه آنکه نبود، و قدرت و توانایی و الم و لذت و اراده و کراهت و بیماری و تندرستی و استقامت و انحنا و تقعیر و تشکیل و جفتی و طاقی.

سیم این بود و این بودن جسم است اندر مکان، و نسبت اوست بدان، چون بودن مردم اندر خانه.

چهارم متی و متی بودن اشیاء است اندر زمان، چون بودن نوح اندر طوفان. و متی همیشه سیلان کند، و این دوگونه بود: سیال که متحرك را اندر حرکت بود، و غیر سیال که جسم ساکن را باشد. و تقدم مکانی و زمانی از اینجا خیزد.

پنجم مضاف و مضاف عرضی است که اقتضا کند نسبت را به چیزی دیگر به ذات خود. و آن را تعقل نتوان کرد مگر آنکه آن دیگری را تعقل

کنند، چون پدری و پسری، که پدری را بی پسری، و پسری را بی پدری تعقل نتوان کرد.

ششم وضع و وضع هیئتی است که عارض می شود مرجسم را چون اجزای او با یکدیگر قیاس کرده آید، یا باغیر از آنچه بدان محیط شده باشد یا محاط، چنانچه مردم را افتد در برخاستن و نشستن، و سپهر را اندرگردیدن و برآمدن و فرو شدن.

هفتم فعل و فعل تأثیر است اندر غیر خود بر اتصال قار، چنانچه تنش راست اندر وقت گرم کردن آب.

هشتم انفعالات و انفعال قبول تأثیر است از غیر خود براتصال غیر قار، چنانچه آب راست در هنگام پذیرفتن گرمی آتش.
نهم ملک و ملک نسبت است مرایشیاء را به هیئتی که از نسبت آنها ملاصقات حاصل آید، چون نسبت مردم به جامه که اندر بردارد.

البیت السادس

اجناس کائنات مقولات عشر دان

ده گشت کم از این نه برین دیگری فزود

التفسیر

مقولات عشر اجناس همه مخلوقات است، و موجودی از آن بیرون نیست استقراء تام را، و هریک را مفهومی است جز آنکه دیگری راست.

۱- م ض : شیخ ابوعلی در بعضی تصانیف خود تحقیق نموده که اگر مقوله ملک را این معنی باشد، پس داخل خواهد بود در تحت مقوله وضع. و حضرت خواجه نصیر محقق طوسی - قدس سره القدوسی - در منطق تجرید، دو معنی ملک را گفته: یکی آنکه مشهور است و شارح نیز در این کتاب ذکر نموده، و یکی دیگر تملک است، یعنی مالک چیزی شدن. و اینکه بعضی از علما این مقوله را «مقوله له» و «جده» نامیده نیز مؤید این معنی ثانی است. و بعضی توهم کرده اند که اگر مقوله ملک به معنی تملک باشد. داخل در مقوله کیف خواهد بود، و این خطایی است که بطلان آن غیر مخفی است.

وقول عَرَض بر همه، قولی است عَرَضی نه ذاتی، چه اثبات عَرَضیت آنها به برهان شود، و همه را توان شناخت بی آنکه مفهوم عَرَض شناخته آمده باشد. پس عرض به ذات ایشان داخل نبود. و اقسام جوهر را بحقیقت نتوان شناخت تا معنی جوهر شناخته نبود. و این مقولات هر کدام جنسی است از اجناس عالیه، و به زیر چیزی اندر نیستند مگر به عرض، از اینکه جز وجود و وحدت و شیء را به یک معنی شامل نیست، و ماحقایق همه را بشناسیم، و اگرچه وجود و وحدت و شیء و آنچه بدان ماند شناخته باشیم، و این خاصیت ذات و ذاتی باشد، چه نوع را بی جنس نتوان دانست.

الیت السابع

پس واجب الوجود کزین ده منزهدست

کو بودنش از آن که ازینها یکی نبود

التفسیر

دانسته آمد که همه مقولات داخل اند در تحت ممکن، پس نشاید که واجب الوجود - جل جلاله - بدان متصف گردد، و اوست ایزد پاک - جل جلاله - علت همه ممکنات، چه ممکن را از واجب اندر وجود چاره نیست، چنانکه ممکن را نیز از ترکیب گزیری نیست، که هر یک ذاتی است که بدان به قوت است، و وجودی که بدان به فعل آمده. و واجب به ذات خود موجود است نه به ارتباط به چیزی دیگر. و وجود او از ذاتش جدا نیست. و از این نیز لازم آید که واجب از آنکه یکی از مقولات بر او محمول شود منزهد باشد. گروهی از محدثان ببرهان دانستند که عقل و نفس، و سیاهی و سپیدی، و ماده و صورت، بسیط اند. و بسیط آن است که او را جزء نبود، و چون او را جزء نبود جنس نبود. پس برخی از پس ایشان اندر آمدند و جواب دادند که عقل و نفس و صورت و ماده اندر خارج مرکب نیستند، و بعقل مرکب اند از جنس و فصل. و ندانسته اند که هر چه را

جنس و فصل است در خارج مرکب است، چون عقل و نفس که جنس ایشان جوهر است، و تمایز هر یک به فصل مُنوع است، چه عقل همه عاقلان گواهی دهد که جوهر به خارج عقل با موجود است و جوهر معقول از آن جوهر خارج برداشته شده، و فصل منوع عقل و نفس که به ذهن اندر است از جزء عقل و نفس برداشته شده، چه اگر مطابق عقل همان مطابق جوهریه بود، لازم آید که عقل بانفس یکی گردد، و بدیهه خلاف این گواهی دهد. پس مطابق عقل بعینه مطابق جوهر نیست که جوهر در نفس، که نه عقل است، یافت می‌شود و عقل اندر او یافت نمی‌شود و چون گویند که عقل و آنچه بدان ماند در خارج مرکب نیست، مراد این است که هر دو مبدأ کون ایشان - که مادت و صورت است - در حقیقت و ذات ایشان موجود نیست. و از این لازم نبود که او را مبدأ قوام نبود. و فرق میان مبدأ کون که آن ماده است مرثی‌ءرا، و جنس را که مبدأ قوام است، آن است که مبدأ کون هیولی مقدم است بر وجود صورت کائن و از صورتی به صورتی نقل کند و از کونی به کونی. اما جوهر که مبدأ قوام عقل است، که جنس است بمثل، نه چنان است که مقدم بر فصل عقل باشد، که گاه از نفس به عقل گراید، و گاهی از عقل به نفس رود.

و همچنین است سخن اندر ماده و صورت، چه جوهر که در هیولی است از نوع هیولی بیرون نیاید و پذیرا شود فصل عقل را تا نوع عقل شود. و همچنین در اقسام دیگر از مقولات، که مقدار از نوع خط بیرون نیاید و سطح گردد، و نه لون از سواد بیرون آید و پذیرای فصل بیاض گردد. و بالجمله هر چه بجز «رب الارباب» است از موجودات عینی، او را از ترکیب چاره نیست. و ایزد از مثابه همه معری و مقدس - تعالی شأنه و جل جلاله.

تمت بالخیر و السعادة علی ید مؤلفها کافی بن محتشم القاینی
ختم الله له بالحسنی.

مقالة في اسرار العبادات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلوة على رسوله وآله الطاهرين، وبعد فاني اريد ان ابين في مقالتى هذه حقيقة الصلوة و انواعها و اقسامها والحكمة فيها و مقدار نفعها وغايتها، ثم أُبَيِّن اسرار اعمالها وانواعها، وأُبَيِّن عند هذا اشياء من اسرار الصوم والزيارة والحج على مبلغ ما انتهى اليه فحصى، وطلبى متقرباً الى مجلس شيخنا و مولانا الافقه الاعلم الاعظم^١.

الفصل الاول

في حدها و انواعها و اقسامها

فنقول: ان الصلوة لاتحد^٢ بحد واحد يصدق على افرادها بمعنى واحد. فلكل قسم منها حد آخر:

الحد الاول للصلوة الظاهرة و هو انها افعال معهودة مشروطة بالقبلة و القيام اختياراً تقرباً الى الله تعالى.

الحد الثاني للصلوة الباطنة و هو انها: (١) التعبد للعة الاولى و المعبود الاعظم الاعلى. و التعبد هو عرفانه جل جلاله بالقلب النقى و الخاطر الصافي. (٢) او هي الموجبة لتصفية النفس الانسانية عن الكدورات الوهمانية و الوسوس الشيطانية و الاعراض عن الاغراض الدنياوية. (٣) او هي التشبه

١ - م ص : المراد منه شيخ على بن محيي الدين الجامعي العاملي (ص م).

٢ - في الاصل : لا يحد.

للنفس الانسانية الناطقة بالنفوس السماوية المجردة للتعبد الدائم للحق المطلق للشواب السرمدى.

واصح هذه الحدود الثلاثة هو الثالث، فان الصلوة لاتتعد الا بمقايسة مع البدن. والاول من الحدود يعطى ان يكون كل معرفة قلبية صلوة وليس هذا هكذا الا ان ينظر الى البدن نظراً ما. وكذلك الامر فى الثانى. واما الثالث فقد يدل على المطلوب، فان النفس الناطقة السماوية اذا تعقلت المبدأ المفيض عليه الخيرات و البركات فارادت التشبه بها تحرك جرمها على هذا النسق المحكم المضبوط. و حال الصلوة الحقيقية كذا، فان النفس الانسانية اذا عقلت مبادئها و عالمها العلقى تحرك بدنه على نهج واحد. و هذا محفوظ بحسب نوعه مادام الانسان موجوداً كذلك مادامت السموات باقية. فهذا الحد يطابق محدوده ولكن اذا زيد على الاولين انها تعبد جسمانى كذا وكذا. اوانها بحسب البدن كذا وكذا. و اذا تكلمنا على حدها فقد دللنا على القسمين و ذلك ما اردنا بيانه.

الفصل الثانى

فى بيان حقيقة الصلوة و مقدار نفعها

فنقول : انا قدينا فى كتبنا الحكيمية ان كمالات سائر الانواع من المواليد قد اعطيت اليها فى اول خلقها و فطرتها دون الانسان، فان كماله و شرفه الفاضل انما يتحصل بفكرة و روية فهوان يحرك فى علمه و عمله على طريق مستقيم و منهج سليم الى ما خلق لاجله، فيصير مستعداً للسعادة الدائمة والخيرات الحقيقية والباقيات الصالحة. وان سكن فى موطنه و مقامه السفلى و اشتغل باللذات الخسيسية الوهمانية والامانى الشيطانية فيرجع بالقهقرى الى اسفل السافلين و هو عالم الارواح البهيمية والنفوس السبعية:

١- ح : وهو الحد الثالث للصلوة الحقيقية التى تجمع معنى الصلوة الظاهرة والباطنة .

هي النفس ان تهمل تلازم حساسة وان تنبعث نحو الفضائل تبتهج
ولان الانسان مستعد من اول فطرته للجانبين- و هو العروج الي
الاعلى و الهبوط الي السفلى - فاحتاج الي الانبياء والائمة والحكماء
والمجتهدين ليهدوا الناس الي الخيرات والباقيات الصالحات، وينهوا عن
الشور والنقائص و الامور المنبعثة عن النفوس اللوامة و الامارة ليرتقوا
الي اقصى الغايات و اعلى الدرجات.

ثم ان كمالات الانسان لاتخرج من نوعين، فان له قوتين: عاملة و
عالمة. وكمال القوة العلمية انما هو في ادراك المعارف والخيرات ونبيل
العلم بمراتب الموجودات و الاطلاع على حقائق المبدعات والكائنات
المبتدئة من غاية الغايات الي ارضل الدرجات المترقية منها الي اشرفها
واعلاها. والحكمة النظرية تعطي لمية هذه الاشياء وانيتها. وكمال القوة
العملية انما هو في تعديل قوى الانسانية وفعالها و اعمالها وانتظام هذه
وتسالمها، ليصير اخلاقها مرضية و مبادئ اعمالها محمودة. والعلوم
العملية والنواميس الالهية تعطي هذه علي اكمل وجه ووضح شرح.
فيكون كمال الاول منوطاً بالنظر كانه الصورة، وكمال الثاني مضبوطاً بالعمل
كانه المادة. وكما ان المادة لاتستكمل بدون الصورة ولاهي بدون
المادة^١ فيكون العلم الذي لايتعلق بالعمل ضائعاً، والعمل الذي ينبعث
من العلم باطلا. وان الانسان انما يترقى الي هذه الدرجات و يخرج
كمالاته من القوة الي الفعل بالاعمال الشريفة علي ما امرت بها شريعة
الشارع، فان للانسان قوى متباينة يصير بها مصدراً للفاعيل المختلفة

١- في الاصل: الصورة. ٢- م ض: اي العلم الذي لايعمل به يكون ضائعاً،
والا فمن المعلوم هوليس الغاية المطلوبة: او معناه: ان العلم الذي لم يجتمع معه عمل ايضاً
يكون ضائعاً. وان كان ذلك في نفسه لا يستدعي عملاً مثل بعض علوم الفلسفة. وهذا المعنى
انسب بسياق ما سبق من كلامه كفاه الله ما يحذر.

على وفق ارادتها ومشيتها. فاذا صارت واحدة منها غالبية تصير الباقية مغلوقة. و اذا تحركت النفس حركة معتدلة في ذاتها و غلبت على اللوامة والامارة فيستعد الانسان لكماله الممكن في جانب العلم والعمل. وهذه الغلبة انما يكون بارتياضها بالاعمال الشاقة و ترك الغذاء في كل حين يرهة من الزمان^١ لينجر بذلك من خباب الغرور الى جناب القدس، فان القوى البدنية اذا لم تكن فارغة فلا تتمكن النفس من الاشتغال الى جانب الجبروت ونحو الملكوت. و فراغها انما يكون بهذه الاعمال الشرعية لتتوجه النفس الى عالم القدس و تتخلص^٢ سيره اليه و يطاوعها في هذا، البدن. و ذلك هو الصلوة، و هي افضل الاعمال، لانها بمشاركة من الروح والبدن و الحواس باسرها، فهذه هي حقيقته.

واما الصلوة بالمعنى الاخر، فحقيقتها ظاهرة محسوسة^٣. واما لميتها فهي انها بمنزلة سياسة عند الناس لحفظ النظام، فان جميع الناس لا يرتقون مدارج العقل والمعرفة حتى يعرفوا امرها و يصلوا الى شرحها، وللناس في ذلك مراتب شتى في الشرف والنقصان بحيث لا يرجى امكان شرحها، شعر:

١- إشارة الى الصلوة المعهودة من حضرة الشارع ايماء الى الصوم المفروض والمندوب في الاوقات المعينة (ص). والله در الحكيم الالهى صاحب الاشراف حيث اورد في آخر كتابه «اشراق الى المناهج العملية التي عليها اصول اعمال الشرع» فقال بعد فقرات اخرى: والمصلون في الديجور، والصابرون في المناسك، والمتصدقون في غفلات نومهم، و الصابرون في الجهاد، والسائرون في الارض. و ارواحهم معلقة بالمحل الاعلى يسجدون من الله البشرى بالخلاص، اذ في هذا الكلام الشريف ايماء بل تصريح الى ذلك، اذ الصلوة تستفاد من الاولى، والصوم من الثانية، لان الصوم صبر كما قاله المفسرون في قوله تعالى: «وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ»، والزكوة من الثالثة، اذ الصدقة هي الزكوة، والجهاد من الرابعة، والحج من الخامسة، اذ هوسير في الارض مع التعلق بالملا الاعلى، والله اعلم بحقائق اصفيائه.

٢- في الاصل: تخلص. ٣- هـ ض: لا يعرف العوام منها الا تلك الظواهر.

ولم ارامثال الرجال تفاوتاً لدى الحدحتى عد الف لواحد
و نحن نتكلم فيما اقتضى وجود هذه الصلوة فى فصل آخر يتضمن
هذا وكثيراً من المباحث الشريفه .

الفصل الثالث

فى الحكمة فى التكليف بها على وجه يليق

بالنظر الفلسفى

ان من الواجب ان تدبرالشارع لاجل ان تبقى سنته موجودة فى امور
لمصالح الانسانية تدييراً لطيفاً يستمر الناس على معرفتهم بالصانع و
امورالمعاد و احواله، فان سبب وقوع النسيان فى الناس مع انقراض قرن
الذى يلي النبى و الامام كثير ، فان طبايعهم بذاتها مائلة الى اقتناص^٢
المحسوسات الشهوانية واللذات الفانية. فيجب ان يكون على الناس
افعال و اعمال يسن تكرارها عليهم فى مدد متقاربة متتالية حتى يبقى
التذكر لامور المبدأ والمعاد دائماً لايتفسخ ، وقبل ان يتفسخ يلحق
عاقبه.

و يجب ان يكون هذه الافعال مقرونة بما يشتمل على تذكرا لله
والعود اليه لامحالة، والافلا فائدة فيها. والتذكر انما يكون بالفاظدالة
على ان هذه الافاعيل والاعمال بماهى تتقرب الى الله و تستوجب به
الخيرات الكريمة والسعادات العظيمة. و لاتكون هذه الاعمال والافعال
الشرعية بالحقيقة الا على هذه الصفة، و هذه هى العبادات المفروضة
والاعمال الواجبة على الناس اجمعين. و هى منبهات: اما حركات واما
اعدام حركات تفضى الى الحركات.

فاما الحركات، فهى مثل الصلوات. و اما اعدام الحركات، فهى

١- ٥ ص : بيان للسبب .

٢- فى الاصل : اقتناس .

مثل الصوم، فانه وان كان معنى عدميا الا انه يحرك الطبيعة تحريكا شديداً الى ما يتقرب به الناس الى الله الواجب تعالى. ويكون اشرف هذه العبادات ما هو تفرض وتجب متوالية، لانه مخاطب الله، و مناج اياه، و صار اليه، و فارغ بدنه، و توجه بسره الى عالم القدس.

و هذا هو الصلوات، فيجب ان يسن للمصلى من الاحوال التي يستعد بها للصلوات والتحيات ماجرت العادة والسجية بمؤاخذه الانسان نفسه عند لقاء الملوك من الخضوع والسكون والطمأنينة و غمض البصر و بسط بعض الاطراف و قبض بعضها و ترك الالتفات والاضطراب.

فهذه الافعال والاعمال تنفع بها العامة فى رسوخ ذكرا لله الواجب تعالى شأنه، والمعاد فى انفسهم، فيدوم لهم الثبوت بالسنن والاعتصام بحبل الشرايع المتين. فان لم يكن للناس اجمعين فى الدنيا والدين مثل هذه المذكرات، تناسوا جميع ذلك مع انقراض قرن او قرنين. و تنفعهم ايضا فى المعاد منفعة عظيمة فيما تنتزه به انفسهم من الامور الخسيسة والانغماس فيها.

واما الخاصة، فاكثر منفعة هذه الاشياء اياهم فى القيمة ويوم الحشر؛ فان السعادة الاخرية انما تكون بتنزه النفس عن اكتساب الهيئات البدنية المضادة لاسباب السعادة والخيرات واكتساب السعادات.

و هذا التنزه يحصل باخلاق و ملكات مكتسبة بافعال من شأنها ان تصرف النفس عن البدن والحس، و تعد لتذكيرها الاصل الذى لها، والموضع الذى هى منه، فانها اذا كانت كثيرة الرجوع الى ذاتها، لم ينفعل من الاحوال التى هى بدنية. و مما تذكرها ذلك و تعينها عليه افعال متعبة و خارجة عن عادة الفطرة لتهدم القوى الحيوانية والامور البدنية من الاستراحة والكسل، و تعرض على النفس المحاولة لهذه الحركات

ذَكَرَ اللهُ تَعَالَى وَالْمَلَائِكَةَ وَالْجَنَّةَ وَالنَّارَ حَتَّى تَقْرُرَ فِيهَا هَيْئَةُ الْإِنزِعَاجِ مِنْ هَذَا الْبَدَنِ وَتَأْتِيَرَاتِهِ وَمَلَكَهَ التَّسَلُّطِ عَلَى الْبَدَنِ فَلَا تَنْفَعُ عَنْهُ .
 وَإِذَا جَرَتْ عَلَيْهَا أَعْمَالُ بَدْنِيَّةٍ لَمْ تَحْدُثْ فِيهَا هَيْئَةً وَمَلَكَهَ رَاسِخَةً حَدوثًا لَوْ كَانَتْ مَخْلُودَةً إِلَيْهِ مِنْقَادَةً لَهُ مِنْ كُلِّ وَجْهِ . وَإِلَيْهِ مَا وَرَدَ فِي التَّنْزِيلِ : « إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبُنَّ السَّيِّئَاتِ » ، فَإِنَّ دَوَامَ هَذَا الْفِعْلِ مِنَ الْإِنْسَانِ يَفِيدُ مَلَكَهَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى جِهَةِ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ وَأَعْرَاضًا مِنَ الْبَاطِلِ وَيَصِيرُ شَدِيدَ الْإِسْتِعْدَادِ لِلتَّخَلُّصِ إِلَى السَّعَادَةِ بَعْدَ الْمَفَارِقَةِ الْبَدْنِيَّةِ .
 وَهَذِهِ الْأَفَاعِيلُ لَوْ فَعَلَهَا فَاعِلٌ وَلَمْ يَعْتَقِدْ أَنَّهَا فَرِيضَةٌ مِنَ اللَّهِ جَلَّ جَلَالُهُ لَكَانَ يَصِلُ إِلَى حَظِّ وَاقِرٍ وَيَحْصِلُ سَعَادَةٌ كَامِلَةٌ وَخَيْرًا فَاضِلًا .
 فَكَيْفَ إِذَا اسْتَعْمَلَهَا ، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ قَدِ فَرَضَهَا عَلَيْهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ الْعَلِيمِ الْحَكِيمِ .

فَقَدْبَانِ : أَنْ سَبَبَ التَّكْلِيفِ بِالصَّلَوَاتِ مَا هُوَ ، وَإِنَّ الْفَائِدَةَ فِي الْعِبَادَاتِ لِلْعَابِدِينَ هِيَ أَنْ تَبْقَى بِهَا فِيهِمُ السَّنَةُ وَالشَّرِيعَةُ الَّتِي هِيَ مِنْ أَسْبَابِ وَجُودِهِمْ . وَإيضًا فَهِيَ تَقْرِبُهُمْ عِنْدَ الْمَعَادِ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَالْمَلَائِكَةَ وَعَالَمِ الْقُدْسِ وَالْمَلَكُوتِ ، وَلَا يَتَصَوَّرُ فَائِدَةَ أَشْرَفٍ وَأَنْفَعٍ وَأَشْمَلَ مِنْهَا .
 ثُمَّ إِنَّ الصَّلَاةَ بِالْحَقِيقَةِ هِيَ مَشَاهِدَةُ الْحَقِّ بِالْقَلْبِ الصَّافِي الْمَطْهَرِ مِنَ الْإِمَانِيِّ وَالغُرُورِ . وَهَذَا لَا يَجْرِي مَجْرَى الْأَعْدَادِ الْبَدْنِيَّةِ ، وَإِنَّمَا يَجْرِي مَجْرَى الْخَوَاطِرِ الصَّافِيَّةِ وَالنَّفُوسِ الزَّكَاةِ الطَّاهِرَةِ ، وَالْمَعُولِ فِي هَذِهِ الصَّلَوَاتِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى الْعَقْلِ الْإِلَهِيِّ ، إِذْ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ : « الْمَصْلِيُّ مَنَاجٍ رَبِّهِ » وَلَا يَكُونُ مَنَاجَاتُهُ جَلٌّ وَعَلَا بِالْأَعْضَاءِ الْجِسْمَانِيَّةِ وَالْحَوَاسِ الْجِسْدَانِيَّةِ ، لِأَنَّ هَذِهِ الْمَنَاجَاتِ وَالْمَكَالِمَةَ تَصْلُحُ مَعَ مَا يَحْوِيهِ مَكَانًا ، وَيَدْرِكُهُ زَمَانًا ، وَيَحِيطُ بِهِ شَكْلًا .

وَإِنَّمَا الْوَاحِدُ الْمَنْزَهُ الَّذِي لَا يُشَارُ إِلَيْهِ بِجِهَةٍ مِنَ الْجِهَاتِ ، وَلَا يَخْتَلِفُ حُكْمُهُ مِنَ الصِّفَاتِ ، وَلَا يَتَغَيَّرُ ذَاتُهُ فِي وَقْتٍ مِنَ الْأَوْقَاتِ ، فَكَيْفَ يَنَاجِيهِ

الانسان المشكل المجسم؟

ومن عادة الجسم : ان لا يناجى ولا يجالس الا مع من يراه ويشير اليه، فاذن هذا القول النبوى يكون محمولاً على عرفان النفوس المجردة الخالية الفارغة عن حوادث الزمان و جهات المكان. فالمصلى هو ان يشاهد الحق مشاهدة عقلية ربانية، لارؤية جسدانية، ويريده لالشىء غيره ولا يؤثر شيئاً على عرفانه و يكون تعبه له جل جلاله، لانه مستحق للعبادة ، ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة، بل لتجر نفسها عن خباب الغرور الى جناب الحق الاحد، فيصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلى الحق، و نوره لا تنازعه.

فمن فعل هذا فقد اخلص و صلى و ما ضل و غوى، و من لم يفعل فقد افترى و كذب و عصى، و الله اجل من هذا و اعلى.

فقد لاح: ان الصلوة هى الحقيقية و هى المشاهدة الربانية، والتعبد المحض و هو المحبة الالهية، و تضرع بالنفس التى يعبر عنها بالقلب. و يكون الصلوة الظاهرية متعلقة بالقلب المحسوس و البدن المشكل.

ثم نقول: كما ان سبب الصحة هو الدواء، و اذا لم يشرب الدواء لما ينال الصحة، فكذلك الحال فى الدعاء و التضرع، فانه قد جعل سبباً لحصول امر، فلا يصح وجوده من دون الدعاء و موافاته له، فيكون سبب استجابتها هو توافق الاسباب معاً للحكمة الالهية و هو ان يتوافق سبب دعاء امرء فيما يدعوه. و سبب وجود هذا الشىء معاً عن البارى عز اسمه على حسب ما قدر و قضى.

فالدعاء فى الصلوة واجب و كذا فى غيرها، و توقع الاجابة واجب، و النفس الزكية عند الدعاء قد تفيض عليها من الاول قوة بها تصير مؤثرة

١- ٥ ض : قال سيد الاولياء على عليه السلام : ما عبدتك خوفاً من نارك ، و لا طمعاً

فى جنتك ، بل وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك

في عالم العناصر، فتطاوعها متصرفة على ارادتها^١، فيكون هذا اجابة^٢ للدعاء.

وقد يكون المبادئ الاولى تستجيب لهذه النفس فيما تدعو فيها. وهذا انما يكون بعد توجه تام وتضرع كامل، فلا بد ان يعلم: كما ان للصلوة روحاً وجسداً، فكذلك للدعاء. وروح الدعاء تتعلق بروح الانسان وجسده بلسانه. وربما جردت الارواح لاجل الدعاء وكثرة التوجهات الى عالم القدس والجبروت من درن الطبائع والمحسوسات، والله ولي الخيرات والبركات.

الفصل الرابع

في اسرار مقدمات الصلوة و اسرارها

قد حصلنا اسرار هذه، والان نحصلها بوجه ابسط، ونبدء بالمقدمات. فنقول: ان ازالة النجاسة الظاهرية اشارة الى ازالتها الباطنية، فيجب ان يطهر القلب من غير الله من اللذات الدنيوية والمقتنيات الجسمانية. ثم يجب ان يطهر القلب من الاخلاق الذميمة كالحسد والرياء والحرص ليتحلى بالاخلاق المحمودة والشيم الحسنة كالتواضع والقناعة والصبر والتوبة والخوف والرجاء والمحبة. وفيها ايضاً اشارة الى انه يجب طهارة الجسد والاعضاء كالعين واليد والسمع والبصر والقلب وغيرها من الجوارح الجسمانية من المعاصي كالكذب واكل الحرام والخيانة^٣ والنظر الى غير المحارم، ليستعد بذلك للاطاعة والتحلى بالطاعة والعبادة. و آخر درجات الازالة: هو الطهارة الظاهرية المتعلقة بالثياب^٤ والجسد من النجاسات المقررة في السنن. وللنفس الامارة واللومة فيها

١- م ض: كذا قال الشيخ (ابن سينا) ايضاً في التعليقات. ٢- كذا في الاصل.

٣- في الاصل. بالثواب.

فيها شركة، فانها تحب النظافة كما تحب الثياب الفاخرة و المراكب الجياد ليعظم امره فى اعين الناس و يعرفوا انه من الزاهدين. واما المراتب الثلاثة، فهي اعظم درجة من ذلك، وليست لهذه النفوس فيها شركة، فان الناس غير مطلعين على الافئدة، فانها مواضع مشاهدة لله جل جلاله و خلص اصفياؤه، فيجب ان يطهرها من النجاسات و الخبائث، و يصرف و كده^١ فى ذلك اكثر مما يصرف فى الطهارة الظاهرية، فان من اراد ان يضيف سلطاناً، يقبح^٢ ان يطهر خارج داره من القاذورات و يبقى داخل داره الذى هو مجلس جلوس السلطان و مقربى حضرته مملوءاً بالادناس و الخبائث.

ثم اذا زالت النجاسة الظاهرية و الباطنية عن بدنه و قلبه. فيكون الوضوء و الغسل اشارة الى تحلى القلب بالصفات الحميدة و الاخلاق المرضية ليصح اقدامه على الصلوة التى هى اعلى الوسائل الى التقرب بالله سبحانه جل شأنه.

فيكون غسّل الوجه اشارة الى تنوير مرآة قلبه بالانوار الالهية، فان الماء كما يعطى الوجه طراوة و صفاءً فكذلك الانوار الالهية و المعارف السبحانية تعطى القلب نوراً و اشراقاً.

و غسّل اليدين اشارة الى قوتين من النفس : احد هما عالمة و هى اليمنى، و الاخرى عاملة و هى اليسرى، فانها اضعف و الاولى اقوى. و صفاء القوة العالمة انما يكون بادراك سلسلة الموجودات مبتدأ من العلة الاولى الاخر درجات الاشياء.

و اما مسح الرأس، فاشارة الى اطاعة كل القوى له جل جلاله، و عدم التخلف عن طاعته و عبادته، فان القوى كلها فى الرأس من الخيال و الوهم و الفكر و الذكر و الحفظ و التعقل. فيجب ان يضبطها عند الصلوة

١- وكد، هم

٢- فى الاصل : لينج.

من التشويش حتى لا يعارض الوهم معه حينئذ، ويكون كل فكرة وذكورة مصروفاً الى التوجه الى هذا الجنب والوصول اليه حتى لا يلتفت الى شيء آخر من الامور الخيالية والوهمانية ولا يتذكر امراً من الامور التي ينافي مسلك سلوكه وعبادته. وبالجملة يصير كل القوى الجسدانية متسالمة غير معارضة للحق^١.

واما مسح الرجلين، فاشارة الى مسالمة قوتى^٢ الباعثة والمحركة واطاعتها للنفس المظمتة في سلوكها الى هذا المكان النقي الالهى. فاذا صار الانسان بكليته ملتفتاً اليه وازال النجاسات عن بدنه و جسده، والاخلاق الذميمة من قلبه، وتطهر بدنه وثوبه بالماء، والوضوء والغسل^٣، وتحلى قلبه بالصفات الملكية والاخلاق والشيم الكريمة الفاضلة، وانخرط في سلك العابدين، واخذ في تصفية نفسه و تهذيب خلقه وذكاء فهمه وخلص عقله و صفاء فكره والاعراض عما سوى الله والتوجه الى الله، فليقبل على الصلوات.

واذ قد تكلمنا على هذه، فلك ان تستخرج من نفسك لكل فعل فعل سراً لطيفاً ان كانت لك قريحة فطنة .
فلنشرع في اسرار افعال الصلوة، فنقول: انك قد علمت ان للصلوة

١- م ض : وهذا احد معانى قول سيدنا الكل صلى الله عليه واله : « المؤمن وحده جماعة » تبصر .
٢- فى الاصل : القوتى .

٣- م ض : واما فى الغسل ، فلما كان نهاية غفلة الانسان وبعده عن ساحة الجبروت ونبه اللذة البهيمية ، هو حالة الجماع ، فاذا اراد التوجه الى ذلك الجنب فعليه بغسل جميع الاعضاء ، اشارة الى مزيد رياضة وزيادة تصفية، حتى يلىق به دخول الباب . واما فى التيمم ، فلما كان التراب احسن الاشياء ، فاذا عدم الماء فرض التيمم، اشارة الى ان من لا يمكنه الوصول الى اعلى الدرجات فلا يفوته التذلل لخالق الارضين والسموات، اذ هو تعالى يحب انين المذنبين، هو عند المنكسرة قلوبهم ، اذ بذلك يستعد للفوز بتلك الكمالات ، هذا ماسمح به الخاطر هذا ماسمح به الخاطر لضيق المجال والله الهادى .

روح و جسد وهما باطنها و ظاهرها، و من المعلوم ان الجسد الذى ليس بذى روح يكون ميتاً، فتكون الصلوة الظاهرة التى لا تنبعث عن القلب الباطن كَمَيَّتٍ لاروح له، او كَأُذُنٍ لاسمع له، و كعين لا يبصره. وقد عرفت روح الصلوة قبل.

فستر العورة اشارة الى ستر عورة الباطن عن المُطَّلِعِ عليه وليس غيره سبحانه بمطلع عليه ولا يمكن الاستار عنه سبحانه جل جلاله، اذ لا يخفى عليه شىء فى الارض ولا فى السماء و هو السميع العليم. فانما يتصور ذلك بتخليه الباطن عن عيوبه و ادناسه الردية، و هذا انما يكون بالتوبة و الندم على ماضى من العمر فى الملاهى و الانغماس فى امور البدنية .

و استقبال القبلة اشارة الى صرف القلب عن غيره سبحانه حتى تكون كما كانت قبلة الظاهرة واحدة تكون قبلة الباطن واحداً لا يكون له شريك. و يعلم انه كما لا يمكن التوجه الى جهتين مختلفتين، فكذلك لا يمكن ان يجتمع شيئاً آخر مع عبادته سبحانه حتى يكون نظره فى العلويات، و شغله فى تجريد العقلية حتى يصل الى الروحانيات و يأنس مع الباقيات الصالحات ، فصار بعد هذا الى الله، و اعرض عما سوى الله، ولا يرغب الى الدنيا بعد ما عرف المولى.

و اما القيام، فسرّه ان يسكن القلب من الحركات المشوشة المختلفة، و يطمئن و يخدم الله الاحد الصمد على سبيل التعظيم و الانكسار، فليذكر قيامه و قنثذ في يوم القيمة حين يعرض عليه اعماله و افعاله باسرها. و اما الركوع و السجود ، فظاهرهما التواضع الجسدانية، و المقصود منها هو التواضعات الباطنية^٢ القلبية، و الخضوعات الداخلية التى تنشأ من الاخلاص الكامل و الاعتقاد الفاضل.

١- فى الاصل : الدنى . ٢- فى الاصل : الباطنة .

و وضع الجبهة - وهو اشرف الاعضاء - على التراب - وهو اذل الاشياء و اخسها - اشاره الى انه فى آخر الامر يرجع الى التراب. فينبغى ان لا يتكبر ولا يفتخر باطلاً ، ويعرف عجزه و ضعفه و قلة حياته و يتذكر معاده، و يجر بهذا الى التعويد الى عوالم القدس .

و اما المقصود من الاذكار ، فهو ان يعرف حقيقة كل كلمة يتكلم بها فيها، و يجعلها نصب عين كانه يشاهدها، فيعمل على مقتضاها .
 فاذا قال بسم الله ، فليعلم ان الله مبداه و مفيضه . و اذا قال الحمد لله فليتكبر نعم الله سبحانه و يشكر عليها . و اذا قال اياك نعبد ، فيجب ان يلتفت اليه سبحانه كل الالتفات كانه حاضر عنده، مشاهد له، فلا يلتفت الى الامور الدنياوية و الاشياء المحسوسة الدنية، و بالجملة كل ما يشغله عن مطالعة بهجة الحق جل جلاله . و كذلك اعتبر هذا فى جميع الاذكار .
 فقد حصلنا ان فى الصلوات و غيرها من العبادات ثلاث منافع :
 احدها ارتياض النفس و تعويدها الامسالك عن الشهوات الحيوانية^٣ ،
 و تقوية القوة العقلية .

١- ٥ ض : و اذا قال رب العالمين ، يتعقل ترتيب الوجود من الرب تعالى الى نهاية العالم و تبلغ كل شئ شيئاً فشيئاً الى مرتبة من كماله ، اذ هذا هو الترتيب . و اذا قال الرحمن الرحيم ، يتذكر وسعة رحمة الله التى وسعت كل شئ . و اذا قال مالك يوم الدين ، يتذكر المعاد و استيفاء الجزاء ، فيجمع بين رجاء الرحمة و خوف الهيبة و السطوة ، اذ هو سبحانه ملك قهار ، نسال الله رحمته و نعوذ به من قهره .
 ٢- ٥ ض : و اذا قال اياك نستعين ، فيقبل بشرائه الى حضرة - المعين ، و يحقق معنى لاحول و لا قوة الا بالله العلى العظيم . و اذا قال اهدنا الصراط المستقيم ، فيطلب سلوك سبيل الاعتدال فى العقائد و الاعمال ، اذ العدل اساس كل خير . و اذا قال صراط الذين انعمت عليهم ، يتذكر مقربى الحضرة من الملائكة الطيبة و الانبياء الكرام و الاولياء العظام و يستشفع بهم حتى يتخرط فى زميرتهم . و اذا قال غير المغضوب عليهم و لا الضالين ، يستعيذ من حال المطرودين اما بسبب شؤم الاعمال او بخبث العقائد و النيات ، فيتخلى عن سلوك طريق هولاء الشياطين و يتحلى بالسير الى سبيل اولئك المقربين . هذا فى الفاتحة الشريفة . و لك فى الاخلاص ميدان واسع .

٣- فى الامل : الحيوة .

ثانيها تعويدها النظر في الامور الالهية و احوال المعاد والاخرة فيجرها المواظبة على العبادات والتذكر في الملكوت عن خباب الغرور الى جناب الحق، و تحرصها على الوجود الاول الحق، وعلى تحقيق اسمائه و صفاته، و تحقيق فيضان الوجود عنه مترتباً فى سلسلة الترتيب التى اقتضاها الحكمة الحقّة السرمديّة بالبراهين العقلية.

وثالثها تذكّرهم شرع النبى الحق وماتى به من الايات والاندازات و وعده و وعيده، الممضى احكام السنة العادلة فيما بينهم فيجرى بينهما التعادل، ويبقى نظام العالم الذى اقتضته عناية الله جل جلاله . ثم زاد الله لمستعملها، مع هذه المنافع الثلاثة، الاجر والثواب فى الاخرة، فانظر الى حكمة القيوم الحق، ثم الرحمة، تلحظ جنابا يبهرك عجائبه.

فهذا القدر، الذى لاح لنا. و هذه اصول ان بسطتها تلوح لك جليلة الحال فى كل سر من اسرار الصلوة والعبادات، وهذه المقالة لاتطبق اكثر من هذا.

الفصل الخامس

فى اسرار فضائل الجماعة و صلوة الجمعة والعيدىن والحج
والزيارة

انا قد صححنا فى العلوم التى قبل هذا: ان الاشخاص الانسانية لاتبلغ الى كمالاتها بالانفراد^١، بل احتاجت الى تألف، ليصير كل الاشخاص فى المعاونة^٢ بمنزلة اعضاء شخص واحد، فيكون الانسان بطبعه مفتقراً الى التألف. والمعجبة هى الاشتياق الى هذا التألف، ولذلك قال من

١ - م ض : قال الشيخ الكامل العارف محبى الملة و الدين العربى رحمه الله :
اختيار الصلوة انفراداً اولى من الجماعة فى زمننا هذا، فان فيه تشبهاً بالواحد الحقيقى جل ذكره،
و يظننى انه قدس سره قال فى الفتوحات . ٢ - كذا فى الاصل .

مهدلنا هذه المعارف رضى الله عنه ^١ : ان قوام الموجودات كلها انما يكون بسبب المحبة المقتضية للكمال، فتكون الغلبة مستدعية للفساد والنقصان. وهذه المحبة انما يكون يتحصل بالاجتماع ، ولذلك قد حرص الشارع على اجتماع الناس فى العبادات فى يوم خمس مرات، حتى اذا اجتمعوا كذلك يؤكد استيناسهم ويتدرج من الانس الى المحبة التى هى اهم من العدالة، اذمع وجود المحبة لا يحتاج الناس الى العدالة.

ولقد وضع هذا الاجتماع للذين لا يتعذر اجتماعهم فى يوم خمس مرات ^٢ ، كاهل سكة ^٣ و محلة و دسكرة ^٤ ، وكان لا يجوز حرمان اهل البلد من هذه الفضيلة الكاملة فى عنايته جل جلاله فوضع صلوة اخرى، وامرهم بالاجتماع فى كل جمعة فى موضع يشملهم ويحيط بهم، لكيلا يحرموا اهل البلد من هذه الفضيلة الكاملة، فان هذا مما لا يجوز فى العناية الالهية.

ولما كان اجتماع اهل الرستاق ^٥ والدسكرات والقرى والبلد فى كل جمعة يوجب تعطيل مهامهم الضرورية النافعة فى بقاء نظام النوع والشخص، وكان حرمانهم عن هذه الفضائل لا يجوز فى عناية البارى المحيطة بالكل، فقد وضع صلوة اخرى لهم، وامرهم بالاجتماع فى عيدين فى فضاء تحيط بهم، بصلوة فيهما، لكيلا يحرموا عن فضيلة الاجتماع والمؤانسة.

ثم لهذا السبب قد كلف الناس بالاجتماع مرة واحدة فى مدة عمرهم فى موقف واحد و هو الوقوف بعرفات، و امرهم بالصلوة المعلومة

١- ه ص : وهو الحكيم الاول ارسطوطاليس، هكذا قيل، م ض: اوهورئيس الحكماء

ابوعلى بن سينا كما يظهر من تصانيفه وتمهيدته القواعد المنقولة عنه فى الكتاب، فانه من اعظم حكماء

الاسلام . تبصر . ٢- فى الاصل : خمسة مرات . ٣- سكة، كوجه وباراز .

٤- دسكرة. ده وآبادى . ٥- رستاق ، روستا ، ده .

في هذه الايام ليكتسبوا هذه السعادة ، ويتعرجوا الى هذه، ويتظاهروا من انفسهم اللسن الذي هو مفطور في طبعهم. وكان تعيين هذا الموضوع بموضع استوطن فيه صاحب الشريعة اولى، لان الناس متى شاهدوا آثاره و شعائره و مناسكه ليعظم وقعته في قلوبهم، ويستدعى سرعة الاجابة والمطاوعة اليه. فهذه اسرار هذه الصلوات.

و اما ان الجماعة لا تتمشى بدون عادل يقتدى به المأمومون، ولا يجوز خلف الفاسقين والمخالفين، فاشارة الى ان امر الدين لا يتمشى الا بامام معصوم ذات نفس قدسية، وانه يجب ان يكون من الله ورسوله المختار، لانه صلى الله عليه قد نص على امور ليس خطبها كخطب الامامة ولا نفعها كنفعتها. و انه كما ان الصلوة لو كانت خلف المخالف والفاسق لبطلت، فكذلك امور الدين: لو كانت مفوضة الى غير هذا الامام، بان يتصدى لها من هو ليس بالاهل بقوة او مال واعوان ومكنة ذنباوية، ليصير جارية على نهج البطلان والنقصان.

ثم ان لكل فعل و منسك سر يطلع عليه الناظر بما لوحناه له في هذه المقالة الشريفة. ولنشر الى بعضها بالاجمال فنقول:

و اما السر في المسافرة للحج^١ وقطع هذا الطريق الطويل ومقاساة الغربة، فهو ان يعلم ان كمال الاشياء كلها في الغربة، لان جميع المحدثات كانت معدومة، فالبلدة الاصلية لها بلد العدم، والمسكن الاولى بهامسكن النفي المحض. ومن المعلوم انها ما دامت كانت في بلدة العدم ومقر النفي كان في حضيض النقصان. فلما سافرت من مقر العدم و مركز النفي الى غربة عالم الوجود حصلت لها انواع الكمالات و اقسام السعادات. و هذا يدل على ان الكمالات لا تحصل الا بالسفر والغربة. و ايضاً بعد الدخول كان الكل تراباً محضاً على ما قال امير المؤمنين على عليه السلام:

١- في الاصل: الحج.

فان يكن لهم في اصلهم شرف يفاخرون به فالطين والماء^١ فما كان باقياً على صفة الترايبية والمائية كان باقياً في المسكن الاصلى والمعدن الاولى غير ملتفت اليه، ولا مذكوراً بصفة من صفات الكمال وسمت الجلال.

فلما فارق موضع رحله ومسقط رأسه ومأنس نفسه واختلط بالطبايع التي هي بالنسبة اليه كالغرباء، استعد لقبول سلطان النفس الروحانية، والعقل الالهية الشريفة، وانفتحت عليه ابواب الفيوض والفتوحات الربانية كما قال: ثم انشأناه خلقاً آخر^٢. وايضاً المستقر هو صلب الاب، كما قال: فمستقر ومستودع^٣ وما دام تبقى هذه القطرة في ذلك المستقر كان موصوفاً بانه شيء مستقر، فاذا سافرت الى الرحم، تنالت عليه انواع الكرم، واتصلت به اقسام النعم.

فجميع هذه الخيرات قد حصلت لها في السفر. وايضاً فالارض دائمة في الاقامة، والسموات دائمة في الحضر. فبقدر ما بين النفوس السماوية الناطقة والنفوس الارضية تفاوت، فكذلك بين السفر والحضر. وايضاً فان محمداً صلى الله عليه وآله وعلياً عليه السلام انما اظهر الشريعة في السفر. وايضاً فان الموت الذي هو باب السعادات ومطلع الخيرات والكرامات، وبه نصل الى اعظم الدرجات واقصى الغايات، مسافرة من هذا العالم الكياني البلقع^٤ الخراب. فاذن لاجل هذه الامور يتضمن سفر الحج هذه الاسرار باسرها.

و هذا السفر يشابه سفر الآخرة، فان المقصود في هذا السفر هو

١- ازديوان منسوب به اميرالمؤمنين على عليه السلام كه چندبار به چاپ رسیده، وميبدي

٢- مؤمنون ٢٣/١٤.

نيران را شرح کرده است.

٣- في الاصل: دائماً.

٤- انعام ٨٩/٦.

٥- البلقع، الارض القفر، كناية عن مخلو الدنيا.

الوصول الى البيت و فى هذا هو الوصول الى صاحبه . فليقاس احوال هذا باحوال ذلك. فاذا اودع احبائه و اصدقائه، و اقدم على مفارقتهم و مهاجرتهم، فليذكر وداعه اياهم عند سكرات الموت. فكما انه يجب عند قدومه الى الحج ان يفرغ قلبه من الشواغل و العلائق المنزلية، لئلا يصير سفره ناقصاً، ثم يراعى الاحتياط فى الزاد و الراحلة، لئلا يبقى فى الفلوات بلا زاد و راحلة و مأكول و مشروب، و لا يعرض نفسه للموت و الهلاك. فلذلك يجب عند قدومه الى الاخرة ان يفرغ قلبه من الشواغل الدنيوية، و العلائق الجسدانية، و المطالب الشهوانية، و المآرب الوهمانية، و ان يهيئ الزاد و الراحلة من العلوم الحقيقية الثابتة بالبراهين العقلية الفاضلة، و الاعمال الشرعية الواجبة الشريفة، و يترك كل زاد و راحلة يصير فاسداً متعفنأ فى الطريق، و عند سلوكه هذه الفلوات المهلكة المخوفة المظلمة كالعلوم الباطلة و الاعمال المشوبة بالرياء المنبعثة من الاخلاق الرديئة و الشيم المذمومة.

و اذا استوى على الراحلة، فليتذكر التابوت و استوائه عليه.

و اذا لبس ثوب الاحرام، فليتذكر من الكفن، فانه كما ان هذا الثوب يخالف ذلك الثوب، فكذلك لذلك.

و اذا شاهد الاعقاب و الخطرات فى البوادي، فليتذكر المنكر و النكير و العقارب و الحيات التى تكون فى القبر، فان [من] اللحد الى المحشر عقبات شديدة و فلوات مظلمة و خطرات هائلة، لا يعد شرحها. و كما انه لا يمكن ان يسلك الفلوات الواقعة فى سبيل الحج الابهادى يرشده اليه، فكذلك لا يمكن قطع هذه البوادي المهلكة الا بالعلوم الهادية الى الاعمال الشريفة.

و اذا قال ليك ليك، فليعلم انه جواب لنداء الحق الكريم المتعالى عن الحركة و الزمان و المكان المتنزّه عن الدوران. فيجب عند

هذا ان يخلص سره من الشواغل الدنيوية كله، واشتغل بمطالعة الحق، والتفت الى جناب الباري، واجاب ندائه جل جلاله بلسان العقلى الالهى والقلب الصفى النقى، ولا يلتفت الى غيره من المانع الداخلى والخارجى. واما عند الطواف والسعى، فليتذكر يوم القيمة وطوف الناس حول النبى و الائمة المعصومين صلوات الله عليهم اجمعين لينظروا اليه و يشفعوا له.

و اما الوقوف بالعرفة، و اجتماع اصناف الخلائق من اطراف العالم و دعائهم بالسنة مختلفه و عبارات كثيرة، فتشابه العرصات اذا اجتمع الناس كله، و اشتغل كل واحد الى نفسه بحيث لا ينظر الى ابيه و اخيه و صاحبه و بنيه.

وقس عليه الوقوف بالمشعر .

و اما الهدى، فاشارة الى انه يجب ان يهدى نفسه الحيوانية البدنية للنفس الالهية الشريفه بحيث لا يبقى للامور الجسدانية اثر، حتى كأنه و هو فى جلباب من بدنه قد نضاهها و تجرد عنها و خلعهها، و صار مجرداً الهياً يتخلص سره بالكلية عن هذه الشواغل.

و اما رمى الجمره، فاشارة الى انه انما يستعد امر معاده اذا رمى^٢ عن نفسه جمرات الامانى والشهوات الباطلة والملكات والصفات الذميمة، ليصير نفسه طاهرة زكية نقيه، مستعدة للعروج الى العوالم العقلية والوصول الى الدرجات العالية والدخول فى جنات باقية، فى عيشة^٣ راضية.

و اما تحليل النساء بعد طواف النساء فالسرفيه ان فى تحريم الاشياء المقررة فى السنة والشريعة فى هذه المدة عليهم، ايماء الى انه مالم يعرف الله بماله من صفات الكمال و سمات الجلال، ولا يعرف امر النبوات

١- نضا الثوب عنه : نزعه وخلعه. نضا الرجل من ثوبه : جرده .

٢- فى الاصل : رميت .

٣- فى الاصل : عيش .

والمعاد، فليس له ان يلتفت الى امور الدنيا. فاذا عرف الله والنبي والامام و امرالمعاد، فله الالتفات الى الاشتغال بضروريات المنزل والمدن، الا النكاح، اذ لا بد فيه من قوة سياسة المنزل بشرائطها على ماوردت به الشريعة الحقة و هو الاشارة الى طواف النساء. فله ان يباشر امر النكاح، ولا يبعد ان يكون فيه ايماء الى ان الاحرام اشارة الى انه لما توجه الى الله باقدام الطاعات والعبادات، فيحرم عليه الالتفات الى نيل المحسوسات الهيولانية واللذات الدنيوية.

ثم انه اذا فرغ من الحج والعمرة، فكانه يصل الى ضبط الجانبين : جانب العقلي و جانب الحسى، وله ان يلتفت الى كلا الجانبين ، فان اشتغاله باحدهما لا يمنعه عن الالتفات بالآخر. الا ان مباشرة النساء حينئذ غير لائقة بهم، فانها تجر الانفس الى عالم المحسوس من المعقول اكثر من غيرها من الامور المحسوسة، فلا بد ان يزكى نفسه بعد هذه التزكية.

و في طواف النساء ايماء اليه، حتى انه اذا تزكى نفسه واقتدرت نفسه على ضبط الطرفين فله ان يباشر امر النكاح. واذ قد تكلمنا على هذه فلنقبل على امر الزيارات. فنقول: انا قد صححنا في اكثر صحفنا الحكيمية: ان النفس الانسانية جوهر مجرد عن المواد بذاتها، المتصرف فيها والمدرك بالآتها، وانها باقية ابدآ لا تهلك مع هلاك البدن، ولا يفنى بفنائها. فنقول: ان السرفى الزيارة هو ان الفائدة فيها قد تصل الى الزائر والمزور.

اما الفوائد العائدة الى الزائر ، فثلاثة :

الاولى ان الانسان اذا شاهد القبر يذكر احوال الميت، و يعلم انه كان فى الدنيا، ومات و ترك اللذات الدنيوية والامانى الجسدانية،

فيصير هذا زاجراً له عن الميل الى هذه الدنيا التي هي دار علقه ومحل نقلة، كثيرها قليل، وصبيحها عليل، وطويلها قصير، وقوتها حقير، وثابتها متخلخل، وساكنها متزلزل.

الثانية ان الانسان يرى من كان عالماً زاهداً يرغب الناس في زيارته و يقدمون على تعظيمه و تبجيله. و من ملك الدنيا باسره اذامات لا يزوره احد، فيعلم ان الرغبة في الدين هي التي اعطت له القرب في الحياة الدنيا فكيف في الآخرة. و هذا يرغب الناس في طلب الدين. و لمثل هذا فليعمل العاملون.

الثالثة ان الانسان قد عرف بالدلائل العقلية ان الخلائق مقهورة تحت قهر الربوبية، ولكنه لما يشاهد في الحيات هذه القدرة والملك والشوكة فيصير مشاهدتها حجاباً بينه و بين ما عرف بالدليل. فاذا شاهد القبور فقد يطابق الحس مع العقل، فيصير هذه مؤكدة لهذه الدلائل، وتتجلى عليه الجلايا العقلية. و هذه فوائد مخصوصة بالزائر.

واما الفوائد العائدة الى المزور، فاثنتان: الاولى يختص بالزائر، والثانية يعمهما.

اما الاولى فان نفس الزائر اذا استكملت علاقتها مع نفس المزور، فاذا تضرع الزائر الى الله تعالى، فحال تضرعه ترتفع الحجب الجسمانية، فعلى قدر الارتفاع يتجلى^٢ فيه الانوار الالهية، فينعكس هذه الانوار الفائضة الى روح الميت كما ينعكس شعاع الشمس من الماء الى موضع مخصوص من السقف الثانية. لان النفس المفارقة اذا كانت كاملة صافية، ثم تعلقت نفس المقدسة الزائرة بالنفس المفارقة الكاملة الصافية، صارت النفسان بمنزلة المرآتين المقابلتين اذا اشرفت الشمس عليهما، فتنعكس الشعاع من كل واحدة منهما الى الاخرى و تتجلى في كل واحدة منهما

١- اي الزائر و المزور.

٢- في الاصل: يتجلى الالهية.

ما تتجلى وتلوح فى الاخرى. واليه اشار بقوله: «و اما ان كان من اصحاب اليمين ، فسلام لك من اصحاب اليمين»^١ و هذه نعم الزائر والمزور. ومن المنفعة العائدة الى الزائر هو ان النفس المفارقة قد حصل لها من التجلى ما لم يحصل للنفس المشغولة . و هذا يختلف بحسب صفاء النفس المفارقة بذاتها عند حيوتها الدنياوية، فان النفس التى هى قدسية تدعن لها غريزة كل العالم كما تدعن لنفسك غريزة البدن، وينتقش فيها نقوش من اللوح المحفوظ فى حال نومه و يقظته، تكون هذه الحالة لا محالة فى حال مماته فيها اقوى و يختلف هذا بحسب تقديسها و تجريدتها، والنفس المشغولة قد توجهت الى نفس المفارقة و تضرعت اليها، ولا بخل فيها حتى لا يفيض منها التجلى على النفس الزائرة. فعلى قدر استعداد هذه النفس تفيض منها عليها الانوار الالهية والاشراقات النورية والتجليات الشهودية، التى تدعن لها طبيعة العالم الاكبر كله . فتأتى بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات كما فى حال الحيوة. و هذا فى حال الممات اقوى، فان جوهرها حينئذ اصفى.

ولا جل هذا كثيراً ما، نشاهد فى مشاهد ائمتنا الهدى ان يشفى العليل، و يبرء الاكمه والاعمى. فلا بد لمن يشتغل بالزيارات ان يتضرع الى رب الارباب ومبدأ المبادئ، ويتوجه الى هذه النفوس الزكية، لتتجلى عليه بقدر استعداده و صفاء الطرفين وقوتها وطهارتهما الانوار السبحانية الفائضة على الهياكل الانسانية.

ثم ان لكل فعل من الزيارات سرٌّ يمكن استخراجها مما اجملناه، و نفع يمكن الاهتداء به مما مهدناه، كما يقال: ان المواضع التى يجتمع فيها الزوار و المزورين ان كانت شريفة فاضلة يكون الاذهان اكثر رشداً، والخواطر اشد جمعاً، والنفوس احسن استعداداً، كزيارة بيت الله الحرام و

مشاهد النبي والائمة عليهم السلام. واذ قد اجتمعت العقائد على انها بيوت الهية تزدلف منها الى جناب الربوبية، وتتقرب بها الى الجهة المقدسه، وفيها حكم عجيبة لخلوص النفس من الدنيا وطيباتها، والاجتناب عن شواغل البدنية و علائقها، والتصرف في فكره الى قدس الجبروت واستدامة شروق نورالله المقدس على مرآة نفسه الناطقة. والله ولي الخير والرحمة.

الفصل السادس

في اسرار الصلوة، نحوا آخر من البيان، وفي الحكمة في الموت

و مما مهدناه لك فيمكنك تعلم لذلك مناسبات اخرى: بان تشبه البدن بحصن محكم، وتجعل كل عضو من اعضائك جزءاً او ركناً من هذا الحصن، وتجعل كل قوة فاضله فيك حارسة لركن من اركان هذا الحصن، وتجعل نفسك والية لهذا الحصن، مدبرة اياه بامرالله الذي هو ملك الملوك، اذ ليس تعلق قلبك ببدنك من هذا. وتجعل الاله جل جلاله ملكاً على الاطلاق، والنبي والامام وزيره و وكيله، والمجتهدين هم العمال. وان الله و رسوله والائمة قد جعلوك والياً لهذا الحصن، وفوضوا امره اليك. وتجعل الشيطان الرجيم عدواً لهم، يريد ان يسخر بلادهم، و يخرب ما عمروه، و يهدم ما احكموه.

وللشيطان اعوان خارجية، كالاموال الدنيوية والشهوات الهيولانية، و اعوان من داخل الحصن، كصفاتك الذميمة من الغضب والحرص والكبر والبخل والعجب والرياء وغيرها مما يتضمن شرحها كتب الفقهية، فيجب ان تحرس هذا الحصن من تغلب الشيطان و اعوانه و ترتاض نفسك^٢ بالاعمال الشرعية، وتزيل من قلبك الخيالات الباطلة، وتقمع

١- م : ليست الكتب الفقهية متضمنة شرح الصفات التي ذكرها المؤلف ، فينبغي

ان يقول المؤلف : الكتب الاخلاقية . ٢- في الاصل : يرتاض نفسه .

من داخل هذا الحصن تلك الاعداء الظالمة اهله، ثم تكررّ على قمع الاعداء الخارجية لتسلم هذا الحصن. فاذا دعاك الله الى عنده وانت بذلت الجهد فيما كان مفوضاً لك و فى تدبيرك له و عمارته و حراسته عن هذه الكفرة والظلمة لتزداد قدرك عند الله والمصطفين من عباده، فانهم بعد هذا يفوضون اليك تدبير بلاد لا تنعدم ولا تقنى و تبقى ابد الابدین، و يعطى اليك من اللذات والسعادات والخيرات ما يصل فهم الاوهام به ولا يشرحها المقال غير الخيال. و هذه جمل ان بسطتها لا يحيط بها الاوراق.

و ايضاً لوتشبه نفسك بالعالم الكبير على ما هو المشهور، وتجعل كل قوة من قواك و كل عضو من اعضائك بمنزلة جزء من هذا العالم، و تجعل نفسك مدبرة للكل، ناظمة اياه، مهذبة عن الفساد والخراب، فتطلع على اسرار اخرى يطول شرحها.

ثم لو تجعل نفسك طبيباً و بدنك مريضاً، و لاريب ان الطبيب يستحفظ الصحة و يستعوذها عند المرض بالادوية النافعة. و هى الاعمال المقبولة من الصلوات الفاضلة، و الصحة هو اتصاف النفس بالصفات المحمودة والشيم الحسنة، و المرض هو انغماسها فى عوالم^٢ الاجساد و ملاذها والشهوات الباطلة و بعدها عن جناب البارى جل شأنه. و هذه ان فصلت ليطول الكلام، و فى تفصيلها فوائد شريفة عليك باستخراجها من نفسك.

ثم نقول: ان الموت دليل فعله سبحانه و تعالى، ولا يكون فعله باطلاً. و فى الموت اسرار كثيرة:

منها: ان الله اعطى النفس ما يتجر به، فارسلها الى هذا العالم للتجارة. فلما اتجرت و حصلت ربح المعارف الالهية والعلوم الحقيقية،

١- فى الاصل : برضياً . ٢- فى الاصل : العوالم .

وتداولت الاعمال الشرعية، وتحلت بالصفات الحميدة، وتخلقت بالاخلاق السبحانية، فبالحرى ان ترجع الى وطنها، ولا تبقى في دار الغربة دائماً. واليه ورد في التنزيل «يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ، ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَةً»^١.

ومنها: ان انساناً لوبقى دائماً يستدعى حرمان اولادهم، و اولاد اولادهم عن الوجود و افاضة هذه النعماء، اذا الارض غير واسعة لهم، فعنايته اقتضت حيوة^٢ وموتاً^٣ حتى لاتحرم منها الباقون، بل تهيبه حظ الكل و نصيبهم من انعامه و اكرامه^٣.

ومنها: ان اللذات الجسمانية مختصرة محقرة مكذبة، والسعادات الاخروية كثيرة عظيمة باقية دائمة. فلايحتمل في عنايته ابقاء الروح في هذا العالم المكدر المختصر ابدأً، فيكون الموت لازماً ليتخلص الروح من حضيض النقصان الى اوج الكمال الى «مالاعين رأّت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر».

ومنها: ان سعادة النفس الناطقة انما هي بالوصول الى جناب الباري، لتتخلص من ضيق هذا العالم الظلماني و تتعرج الى عرش المجيد السبحاني، ولكنها لايمكن ان تصل الى هذا الموضع الشريف العقلي الا بمركب جسماني يوصلها باقدام العلوم والعبادات والطاعات الى باب الله سبحانه جل شأنه. فاذا اوصلها اليه فيجب ان تترك عندوصوله اليه، ليتمكن ان ينزل «فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكِكَ مُقْتَدِرٍ»^٤.

١- فجر ٢٧/٨٩ و ٢٨ . ٢- في الاصل : موت . ٣- م ض : والصواب:

ان شأن الحق ومقتضى جوده جل وعلا : ان لوحصل كل ذرة من ذرات العناصر الى مرتبة استعداد التعلق النفس الناطقة بها وحصول لوازمها و ولاى درجة العقل بالفعل . وهذا لايتحصل الا بموت الصورى للاشخاص ؛ فتأمل و احسن التدبير فيه ، فان في هذا التحقيق سرعظيم من اسرار الله تعالى شأنه ، ومن وفقه الله لادراكه تخلص عن بعض الشكوك و الشبه بفضله .
٤- قمر ٥٤/٥٥ .

ومنها: ان الانسان مادام حياً يكون حيوته حياتاً حيوانياً، واذا مات يصير حيوته حياتاً روحانياً ملكياً، فان روحه انما تكون من جوهر الملائكة وبدنه من جوهر الحيوان. والاولى ان يكون الجنس مع الجنس ليكون حياً بحيوة عقلية دائمة، لابيوة جسمانية فانية. وانها مادامت حية بهذه الحيوة، فانها محجوبة من جناب الله تعالى. فاذا صارت حية بالحقيقة فدخلت في زمرة الملائكة المقربين « مع الذين اَنعَمَ اللهُ عليهم مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ اُولَئِكَ رَفِيقاً »^١.

ختم المقالة

في دواء امراض القلب

اعلم ان غفلة القلب تكون من وجهين: [الاول] من الظاهر، والآخر من الباطن.

و اما ما كانت من الظاهر، فانما كان لاجل انه يصلى في موضع يسمع صوتاً او يبصر شيئاً. فان كان لاجل هذا فبالحرى ان يصلى في مكان خالٍ مظلم لا يبصر شيئاً ولا يسمع صوتاً.

و اما ما كان من الداخل^٢، فيكون لاجل رذيلة من الرذائل. فان كانت الحيرة - وهي انما تكون من تعارض الادلة - فيجب ان يتبع القوانين المنطقية و يعرف بالبرهان التام ما هو الحق وكيف هو ليزيل حيرته. وان كان لاجل انه لا يعلم شيئاً مما يعمل، ولا يتقن به، فليتحرك في العلم به ويطلبه ليطلع على ما هو الحق. وان كانت لشهوة او غضب وبالجملة: لا مرينبعث عن هذين، فانما يداوى هذا بدفع هذه الامراض

١- نساء ٤/٦٩ . ٢- ح ج : والاولى ان يقول « واما ما كان من الباطن »

لانه قال : اعلم ان غفلة القلب تكون من وجهين : الاول من الظاهر والآخر من الباطن . ولم يقل من الداخل ، فتطابق الصدر والذيل يقتضى ان يقول « واما ما كان من الباطن » .

باستعمال ما هو ضد له وارتياض هذه القوى الوهمانية، لتصير منقادة للنفس الالهية فى حركاتها وسكناتها ووقفاتها واملها وفعالها. ولا يخالفها فى شىء من هذه الى ان لا يعارض الوهم العقل، والباطل الحق. وتجرد عقله ويصفى فكره وتدقق نظره، وينفصل عن الشوائب الحسية والوساوس العادية، واستتكف عنها وتركها لاهلها، وتحقق ان الجيف بالكلاب اليق، ولا ينازع فيها موفق حتى امتزج بالروحانيات والتحف بالطاهرات الباقيات الصافيات، فجالت حول العرش اسراره، وعميت عن ما دون الله ابصاره فسار الى الله واعرض عن غير الله حتى عرف جلاله وشهد جماله وابتهج ببقائه وتلذذ بلقائه.

واما كيفية الترقى فى الدرجات وارتياضها للقوى الجسدانية وانزعاج النفس الانسانية الى عوالم الربانية، فانما يلوح من علوم اخرى اقدم على هذه المقالة.

و اذا بلغ مقالنا الى هذا المقام فلنختم الكلام حامداً لله ومصلياً على رسوله المصطفى وآله المصطفين الطاهرين.

وقد جمعنا هذه المقالة حسب ما امرنا به الشيخ الاجل الافضل فى ليلة واحدة بجمبال قاين سنة ستة وعشرين بعد الالف من الهجرة.

**مقالة فى العقل والعامل
والمعقول (المستورة)**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين والصلوة على رسوله المصطفى وآله وعترته
المصطفين الطاهرين .

و بعد، فاني اريد في مقالتي هذه انْ أُبَيِّنَ :

١ . ان صورة المعلول تجب ان تكون حاصلة عند علته على وجه
اشرف.

٢ . وان العقل مع العاقل ومعقوله متحدان.

٣ . وان المعلولات كيف صدرت عن عللها، ليتبين بها.

٤ . وان الواجب عقل لذاته وعاقل لذاته ومعقول لذاته.

٥ . وانه بم يعقل الاشياء من ذاته من دون ان يدخل فيه زمان
و تقع عليه حركة؟

متقرباً الى مجلس مولانا واستادنا الحكيم الشريف الاجل الاعظم.

١ - م ض : ليت شعري ان المقصود باتحاد العالما والمعقول هل هو اتحاد النفس
في هذه النشأة مع الصور المعقولة ، او اتحادها ببعض العقول المفارقة بعد ترك البدن ، او
كلاهما؟ ولعل مقصود الحكماء القائلين بذلك هو المعنى الثاني . ولذا بطل شيخ المشائين ،
الاول و اقر بالثاني ، الا ان ايه معنى آخر لا يعرفه ...

الفصل الاول

في ان صورة المعلول تجب ان تكون حاصلة عند علته
واذ قد تبين ان لكل معلول علة، فلا يخلو هذه العلة من ان صورة التي
يستفيد منها المعلول حاصلة لها، اوليست حاصلة لها. ولا يجوز ان لا تكون
حاصلة لها، لان ما لم يكن حاصلًا لشيء كيف يجوز ان يستفيد منه ذلك
غيره، وكيف يمكن ان يتعلم علماً ممن لم يكن له ذلك، وان يستفيد
وجوداً من معدوم، كما قال الاسكندر الافريدوسي.

فاذن يجب ان تكون صورة المعلول حاصلة لعته، فلا تخلو تلك
العلة من ان صورة المعلول لها بذاتها، اوليست بذاتها. فان كان صورة
المعلول لها بذاتها، فهذه العلة لا تكون معلولة. وان كانت ليست لها
بذاتها، فالعلة معلول. و يجب ان يكون لها علة غيرها، و يجب ان
ينتهي الى علة لاعلة لها، لان ما بالذات قبل ما بالعرض. فاذن يجب
ان تكون هذه الصورة حاصلة عند علته لا على سبيل الانفعال، بل على
سبيل الفعل، و عند معلولها على سبيل الانفعال، اذ ليس كل مُسخنٍ
بحارٍ، فان الشعاع مسخن وليس بحار، وليس كل مبرد يبارد، فان صورة
الماء مبرد وليست بباردة، انما الباردة مادته القابلة لتأثيرها.
فاذن يجب ان تكون صورة المعلول حاصلة عند العلة على وجه
اشرف مما في المعلول. وهذا ما اردنا بيانه.

الفصل الثاني

في ان العقل مع العاقل و معقوله متحد
فنقول اولاً: ان الصورة المعقولة هي كل ماهية فارقت المادة و علائقها.
ثم ان كان هذا بتجريد العقل، فليست معقولة بذاتها بالفعل، بل بالقوة،
مثل الاجسام الطبيعية والصناعية. وان كان هذا المعنى لذاتها، فذاتها

معقولة بذاتها بالعقل بالذات، ووجودها في العقل بالقوه هو العقل بالفعل، فان العقل بالفعل هو صورة كلية مجردة عن العوارض التي يعرض لها لاجل المادة. فليس للانسان المعقول مقدار من طول وعرض ولون ووضع واين. وكل صورة مجردة عن المادة اذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرته عقلا بالفعل، لابلان العقل بالقوة منفصل عنها انفصال مادة الاجسام عن صورتها، فانه ان كان منفصلا بالذات عنها و تعقلها كان ينال صورة اخرى معقولة. والسؤال في هذه الصورة كالسؤال فيها، وذهب الامر الى غير النهاية و هو محال.

و ايضاً لو كانت الصورة العقلية نسبتها الى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية الى الهيولى الطبيعية، ولم يكن اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتا هما شيئاً واحداً، فلا يخلو الحال من ان يكون العقل بالفعل [والعقل بالقوة]^٢ الذي حصل له الصورة، او يكون هذه الصورة نفسها، او يكون مجموعهما. والاقسام منحصرة فيها و هي كلها باطله. فقد بطل هذا الغرض. اما انه لا يجوز ان يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل بحصولها له و تعقله اياها، فانه حينئذٍ اما ان يتعقلها^٣ بان يحدث لذات العقل بالقوة منها صورة اخرى وهذا محال، لانه يذهب الى غير النهاية. واما يتعقلها بانها موجودة لها. فاما على الاطلاق فيكون كل شيء حصلت له هذه الصورة عقلاً. وهذه الصورة حاصلة للمادة و عوارضها فيكون هي عقلا بالفعل و هو خلف. واما لا على الاطلاق ولكن لانها موجود لشيء- من شأنه ان يعقل- فيكون ان يعقل اما نفس وجودها فيكون كانه قال لانها موجودة لشيء من شأنه ان يوجد له. واما ان يكون ان يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له، وقد وضع كذلك، هذا خلف.

١- م ض : كيف يكون للصورة المعقولة بتجريد العقل ذات ؟

٢- في الاصل : يتعلقتها .

٣- هذه العبارة في الحاشية .

فاذن ليس تعقل هذه الصورة نفس وجودها للعقل بالقوة، ولا وجود صورة مأخوذه عنها. فاذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة على هذا التقدير.

ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هو هذه الصورة حينئذ، فيكون العقل بالقوة لم يخرج الى الفعل، لانها ليست هذه الصورة بل قابل لها وقد وضع كذا، هذا خلف.

ولا يجوز ان يكون العقل بالفعل هو مجموعهما يعنى الحال مع المحل حينئذ، لانه اما ان يعقل الجزء الذى هو كالمادة، او الجزء الذى هو كالصورة، او كلاهما. وكل واحد من الاقسام اما ان يعقله بالجزء الذى كالمادة، او الجزء الذى كالصورة.

وبعد هذه المراتب انت اذا تعقبت هذه الاقسام باسرها بان لك الخطأ فيها جميعاً. فاذن الصورة اذا حلت العقل بالقوة اتحد ذاتاً هما شيئاً واحداً فلم يكن قابل ومقبول يتميز الذوات. فيكون العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة، وهذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلاً بالفعل بان يكون له فاذا كانت قائمة بذاتها فهي اخرى بان يكون عقلاً بالفعل. ولو جاز ان يكون قائماً بذاته لكان اولى بان يحرق. والبياض لو كان قائماً بذاته لكان اولى بان يفرق البصر.

فهذه الصورة القائمة بذاتها عقل بذاتها معقولة بذاتها. كل هذه الامثلة فيها واحدة لامحالة. فكل ماهية مجردة عن المادة فهي لذاتها جلية، ومالها لذاتها فليس بالقياس الى غيرها فقط، بل بالقياس الى كل شىء اولاً ذاتها ثم غيرها. فان لم يظهر لشىء فلضعف قبوله لتجليها.

وان بقى فى صدرك من امرالاتحاد شىء فلا مَسَلْنَك بمثال : و هو انه لا ريب فى ان النقطة موجودة فى الخارج، و هى اذا لاقيت اخرى مثلها تصير هى بعينها ، فان النقطتان لا تتواليان. غاية الامر ان لحقت لها

اعتبارات اختلفت هي من هذه الجهة كما اذا قيل هذه طرف هذا الخط و تلك بعينها طرف الاخر. وهذا مثل ما نقول في العقل والعقل والمعقول، فانه عقل باعتبار وعقل باعتبار ومعقول باعتبار. وهذا المثال غير مطابق له بوجه وان طابقه بوجه. وهذا الذي قلناه فقد لوحناه بالبرهان المستقيم، و ليس كلاماً شعرياً مخيلاً، و قد عقد عليه رأى الفيلسوف وبنى امر كتاب اثنولوجيا عليه، فان اتصال النفس بالعقل، والعقل الى العلة الاولى يتوقف فهمه على هذا.

لكن لما كان هذا طريق عسر، لقد عجزت النفوس عن سلوكه فنسبوه الى الجدل فقالوا اولاً و بالاطلاق: ان الاتحاد امر محال، و ما عرفوا ان هذا الاتحاد ليس من الاتحاد فى شىء^١، فان التعقل على ما عرفت هو ان يجرد العاقل ماهية المعقول عن كل العوارض، و يدرك صورتها على ما هي حاصلة عند علتها. والعاقل ايضاً لا يصير عاقلاً كذلك الا ان يصير ذاتها معرفة عن الشوائب المادية، و بقيت صورتها على وجه يليق بالصورة الحاصلة عند علتها، فاتحدت الصورتان بان يكون هذه الصورة صورة واحدة عند العلة، و انما تختلف بحسب القابل. و ليس يبعد ان يكون الشىء بسيطاً واحداً فى العالم الاعلى و منبسطاً فى العالم السفلى. و بالجملة يكون صورة الامرين اللذين اتحدا، يعنى، العاقل والمعقول واحداً بحسب العقل عند العلة، و تختلف عند المادتين. هذا اذا كان معلول ادرك معلولاً آخر لعله. واما اذا ادركت علة معلولها فانه تدرك ذاتها بذاتها ان كانت ليست علة فوقها، و الا فتدرك بعلتها. و اذا ادرك معلول علته فانما يمكن هذا بخروجه من القوة الى الفعل ورفض الزوايد عن ذاته حتى بلغ الى مرتبة صورته. و هذا الخروج ايضاً يكون من استمداد علته، اذا الشىء لا يخرج بذاته لذاته. و هذا هوالاتحاد

١- فى الاصل: ليس من هذا الاتحاد فى شىء.

الذي نحن اثبتناه والذي ابطلوه، فلا مدخل له في فحصنا و غرضنا. ثم قالوا بالخصوص: انه لو كان اذا تعقل العاقل صورة عقلية صار هو هي. فلنفرض الجوهر العاقل عقل «الف»^١ وكان هو على قولهم المعقول من «الف» فهل هو حينئذ موجود كما كان عند ما لم يكن بعقل او بطل منه، هذا. فان كان كما كان فنسوا عقل «الف» اولم يعقلها. وان كان بطل منه ذلك هل بطل على انه حاله او على انه ذاته، فان كان على انه حاله فهو كسائر الاستحالات ليس على ما قالوا. وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شيء آخر ليس انه صار شيئاً آخر. على انهم لو تأملوا علموا انه يقتضى هيولى مشتركة^٢ وتجدد مركب لا بسيط. و هؤلاء لا يفقهوا ان هذا الكلام ممن^٢ لا يعرف مقصود الفيلسوف من الاتحاد. والذي انتهى اليه طلبنا ان الجوهر العاقل اذا تعقل «الف» فانما يعقلها بان انتزع منها الشوائب اللاحقة حتى بقيت صورة هذائقية لا الصورة الحاصلة لدى المنفعل، فان هذا ليس من التجريد في شيء، بل الصورة الفائضة عن علتها. ولم يكن بد حينئذ من ان يخرج العاقل الى الفعل حتى بقيت صورته الخالصة الشريفة على ما هي في العالم الاعلى لافى العالم الادنى. ويكون صورة العاقل حينئذ هي صورة المعقول على ان الفعل واحد والمنفعل مختلف. و هذا في الاجسام كالنور فان الذي يسطع من سادة النجوم هو نور واحد يختلف بحسب القوابل. فالنور الذي في المرأة منها مثلاً لو عقل النور الذي منها في القمر على وجه اشرف، فيصير النوران واحداً، و هو النور الذي في الشمس يعنى عند فاعله. واذا حقق هذا المعنى وصح ان له وجوداً، فسواء سمي باسم الاستحالة او البطلان والفساد. وكلامنا في المعاني وليس في الاسامي، الا ان هذا كله

١- في الاصل: «ا». وهذا الحرف بهذه الصورة مكتوبة في مطاوى العبارات التالية

و نحن رسمناه بصورة «الف» .

٢- في الاصل: من .

لا يوجب مادةً وتجدد امر مركب لا بسيط. وهذا بين ايضاً وان ضاقت العبارة عن كشفه.

ثم ان هؤلاء قالوا: لوضح امر الاتحاد، فاذا عقل الجوهر العاقل «الف» ثم عقل «ب» فان بطل كونه «الف» فهو متجدد الذات عند كل تعقل. وان لم يبطل عنه ذلك بل بقي «الف» ولم يصير «ب» ناقضوا مذهبهم. فان بقي «الف» و صار معذلك «ب» كان القول باتحاد العاقل والمعقول قولاً باتحاد جميع المعقولات على اختلافها في الماهيات وتكثرها. وهذا بين شناعة واشد احالة.

و هذا القول ايضاً منهم ففيه مشاغبة، فان الجوهر العاقل اذا تعقل «الف» على ان «الف» في العالم الاعلى ثم عقل ايضاً «ب» كذلك فاذن يكون لا اختلاف بين العاقل و «الف» و «ب» في هذا العالم السيد الشريف. ولا يلزم ان يكون تعقل «ج» مثلاً، لانه يجوز ان لا يكون صورة «ج» في هذا العالم هي صورة «ب» او «الف». نعم يكون هذا بتجريد آخر في عالم آخر فوق هذا العالم، فان صورة الكل واحد في عالم الوجود لان لكل تعقل عالم يناسبه فالفاعل لالف و«ب» اذا كان في عالم واحد فصورتهما واحدتان في هذا العالم وليس يلزم ان يكون صورة «ج» «البتة» في هذا العالم، بل يمكن ان يكون صورة «ج» مع فاعل صورة «الف» و «ب» في عالم اعلى من هذا العالم. فاذا عقل عاقل صورة «ج» لزم ان يعقل صورة فاعل «الف» و «ب» و يصير الكل واحداً. وهذا قول يحتاج تأمله الى تجريد للعقل و تصفية للفكر.

ثم ان هؤلاء يقولون: لا ريب في ان النفس الناطقة اذا عقلت شيئاً فانما يعقل هذا الشيء باتصالها بالعقل الفعال. فلو كان اتصالها به هوان يصير هي نفس العقل الفعال، فاما ان يجعل العقل الفعال متجزياً قد يتصل به منها شيء دون شيء، او يجعل اتصالاً واحداً به

يجعل النفس كاملة واصلة الى كل معقول، وكلاهما محال. وهذا القول منهم ايضاً لا يرد على ما لوحناه من كلام الفيلسوف، فان العقل الفعال على ما نبين ليس الا صورة معلولاته من النفوس والاجسام الا ان فى انتهاء الصور اليه لا بد الى انتزاعات واعتبارات. فمن معلولاته ما يحتاج الى اعتبارات اكثر مما لآخر، فان الجسم العنصرى مثلاً اذا رفضت عنه الامور العارضة فتبقى صورته مساوية للطبيعة بل تتحد معها فانها علقها. والطبيعة اذا رفضت عنها العوارض تبقى صورتها متحدة مع النفس، والنفس بعد هذا الانتزاع مع العقل. فالنفس الناطقة اذا عقلت الجسم حتى حصلت صورته التى فى العالم الاعلى منه، فيتصل بالعقل الفعال ويتحد معه لا اتحاداً تاماً نقياً خالصاً. فقد يتعلق صورة ذاتها وهى بعينها هى العقل الفعال. ولا جل هذا يختلف الاتصالات بها والاتحادات معها، ولا جل هذا يختلف التعلقات. فليس كل اتصال به ان يتحد معه اتحاداً تاماً. وذلك لا يوجب تجزى العقل الفعال ولا ان يكمل النفس.

ولأمثلكم بالنور، ونفرض نور الشمس العقل الفعال، ونور القمر تحته، و نور المرأة تحته، و نور الماء الذى وقع عليه عكس نور المرأة تحته، و نور الحجر الذى وقع عليه شعاع الماء تحته، ونضع ان شيئاً ما من هذه الانوار لا يمكن ان يعقل نوراً آخر الا باتصال بنور الشمس، فنور المرأة اذا عقل نور الذى انعكس منها على الماء فانما يتصل بنور الشمس اولاً. وبالذات حتى يصير نفس نور الشمس نقياً. ولا هو يصير نفس نور القمر خالصاً نقياً، بل انه لما انتزع نور الماء من الكدورات بقى نور ذات المرأة، وهذا نور شمسي بالحقيقة، لكن الاتصال التام انما يصح اذا عقلت نور ذاتها ثم نور القمر. فاذا تعقل نور القمر على ما هو فى هذا العالم السيد النقى الشريف فيصير هو عين الشمس. فهذا ما لدينا، والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

و هذا ما دعى فرفور يوس الى ان عمل فى العقل و المعقول كتاباً
ثنى المشاؤون . و ليس لاحد ان يقول: ان قوله فيه حشف، والذي قال
به لما عرف شناعة ما قاله و علم ان مثل هذا الكلام عن مثله مع كثرة
حذقه فى الحكمة لبديع فعمل فى هذا الباب فصلاً وثيقاً.

و الان لما بلغ فحصنا و طلبنا الى هنا فبالحرى ان نورد من كتاب
الفيلسوف و غيره ممن نوثق بقوله ما يدل على ما قلناه.

ف نقول : قال الفيلسوف فى الميمرالثانى من كتاب اثولوجيا: العقل
هو الاشياء كلها كما مر مراراً. فاذا عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها، فاذا
كان هذا هكذا قلنا: ان العقل اذا رأى ذاته فقد رأى الاشياء كلها.
فيكون هو ما هو بالفعل ، لانه انما يلقى بصره على ذاته لا على غيره
فيكون محيطاً بجميع الاشياء التى دونه.

ثم قال : فالعقل لا يستحيل و لا يتمثل من حال الى حال . و اما
النفس فانها يستحيل اذا ارادت علم الاشياء. و ذلك انها تلقى بصرها
على الاشياء بحركتها المائلة . و انما صارت الاشياء كذلك، لانها موضوعة
فى افق العالم العقلى. و انما صارت لها حركة مائلة، لانها اذا ارادت علم
شئ القت بصرها اليه ثم رجعت الى ذاتها . و انما صارت ذات حركة
لانها انما يتحرك على شئ ساكن ثابت لا يتحرك وهو العقل. فلما صار العقل
ثابتاً قائماً لا يتحرك و كانت النفس غير ثابتة ، لم يكن بد من ان يكون
النفس متحركة، و الالكان العقل و النفس شيئاً واحداً. وهكذا يكون
ساير الاشياء .

و بين : ان كلام الفيلسوف كله يدل على ان صورة المعلول فى
العالم الاعلى هى العلة. و اذا القت العلة بصرها على ذاتها فقد علمت
ذاتها و اتحدت بصورة معلولها و هى ذاتها. و ان المعلول اذا القى بصره
على ذاته فلا يلوح له شئ؛ بل يجب ان يتحرك و يخرج الى الفعل و انتزع

من ذاته العوارض حتى يمكن له ان يلقى بصره على ما فوقه.
 و اليه ورد قول الفيلسوف في الميمر الرابع: ان من قدر على خلع
 بدنه و تسكين حواسه و وسواسه و حر كاته- كما وصفه صاحب الرموز عن
 نفسه-، و قدر ايضاً في حركته على الرجوع الى ذاته و الصعود بعقله على
 عالم العقلي فيرى حسنه و بهائه، فانه يقوى على ان يعرف شرف العقل
 و نوره و بهائه، وان يعرف قدر هذا الشيء الذي فوق العقل و هو نور
 الانوار و حسن كل حسن و بهاء كل بهاء.
 والنور والحسن والبهاء في كلام الفيلسوف هو المعنى من الصورة،
 كما اشرنا اليه.

ثم ان الفيلسوف قد اشار في الميمر الخامس: بان صورة المعلول في
 العالم الاعلى واحد غير مختلف و انما يختلف في العالم الاسفل و في
 منفعله بقوله: ان الانسان الحسى صنم للانسان العقلي. و الانسان العقلي
 روحاني، و جميع اعضائه روحانية، ليس موضع العين غير موضع اليد، و لا
 مواضع الاعضاء كلها مختلفة، لكنها كلها في موضع واحد. قال: و لذلك
 صار هيئتها بالشيء و لم يكن الشيء واحداً.
 ثم قال: و بالحرى ان يكون العالم الاعلى على هذه الصفة، و ان
 يكون كل منها متصللاً بنفسه لا يخالف صفاته ذاته، و لا يكون في اماكن
 شتى، بل في موضع واحد و هو الذات. فاذا كانت الاشياء العقلية على هذه
 الصفة كانت العلل العاليات في معلولاتها.

و قد اشار في الميمر الثامن: الى ان صورة المعلولات التي هي في
 هذا العالم ليست لها حيوة و ارادة في العالم الاعلى، فان عللها فيه كذلك
 بقوله: النار التي هي فوق هذه النار في العالم الاعلى هي اخرى ان تكون
 ناراً. فان كانت ناراً حقاً فلا محالة انها حيوة، و حيوتها ارفع و اشرف من
 حيوة هذه النار، لان هذه النار صنم لتلك النار.

فقد بان وضح : ان النار التي في العالم الاعلى هي حية، وان تلك الحيوه هي القوة القيمة بالحيوه على هذه النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك .

ومن وصل بطبعه الى ما قلناه اولاً ، فقد تمكن له ان يتصل الى فهم اقاويل الفيلسوف.

وليعلم : ان اعظم ما حمل الناس على انكار ما قلناه فسوء تفقهم بالتعقل ، فيدخلون الوهم في هذا الحكم ، و يحملون الذكر والفكر فيه . وللفيلسوف^١ قدبان الفرقان .

و ايضاً فما ذكره الاسكندر الافروديسي فقد يدل على ما لوحناه من التعقل ، لانه قال في «مقالة العقل» : الذي لم يعقل بعد الا انه يمكن ان يعقل فهو هيولاني وقوة النفس التي هي هكذا عقل هيولاني وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل ، الا انه قد يمكن فيه ان يكون فيه . كلا ان يصير بتصور الاشياء الموجودة كلها . فليس هو اذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها .

وبين : ان كلامه يبتنى على اتحاد العقل مع الاشياء اذا تعقلها . ثم قال فيها^٢ : النفس الناطقة اذا عقلت كل واحدة منها فانها تصير بالفعل معقولا وعقلا ، ولم تكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا . ودلالة هذا شديد على ما قصدناه .

و ايضاً ، فما اورده الحكيم الثاني^٣ صريح في [ما] فصلناه ، فانه قال في «مقالة العقل» : وانما صارت النفس عقلا بالفعل والتي هي بالفعل معقولات ، فانها معقولات بالفعل ، وانها عقل بالفعل شيء واحد بعينه . ومعنى قولنا انها عاقلة ليست هي شيء . غير ان المعقولات صارت صوراً

١- في الاصل : الفيلسوف . ٢- يعني : قال الاسكندر الافروديسي في مقالة

«العقل» . ٣- يعني : الفارابي .

لها على انها صارت هي بعينها تلك الصورة، فاذن معنى انها عاقلة بالفعل وعقل بالفعل ومعقول بالفعل، معنى واحد.

وهذه المقالة باكثرها تتوقف على ما اردناه، ومن اراد ان يعرف هذه فليرجع اليها، فان مقالتي هذه لاتطبق الكلام اكثر من هذا، وانما اوردت اقاويل هؤلاء فيها، لان مقالتنا كاشفه لغموضها ورموزها.

الفصل الثالث

فى ان المعلومات كيف صدرت عن عللها العالية

الواجب جل جلاله قد ابداع بذاته صورة العقل فى قوة انيته ليكون بالحقيقة هذه القوة موضوعة لذلك العقل^١، فان صورة العقل ليست غير فاعلها، لان العاقل يتحد مع معقوله، فيكون ذات العقل موضوعة للعلم والعمل كلاهما، ولكن الواجب اعلى من هذا كله، اذ ليست فيه قوة الانفعال اصلاً.

وبعد المرتبة العقلية تكون درجة النفس وهى موضوعة لفعل العقل، فان صورة النفس ليست منفصلة عن ذات العقل، لان العاقل يتحد مع معقوله.

و بعد هذه المرتبة يكون وجود الطبيعة المسماة بالصورة وهى

١- م ض : هذا بظاهره كلام لا يجتمع اوله مع آخره ؛ فانه اذا قران صورة العقل هو ذات فاعلها ، فكيف يتصور الابداع فى قوة انيته العقل ؟ ليت شعري ما المراد بهذه القوة ؟ فانه ليس لها امكان استعدادى مادة ، بل محدث بالذات على اصولهم والامكان الذاتى * لا يصير موضوعاً بل يمكن ان يقال له معنى باصول العارفين لالحكيم .

(* م ض : باى معنى كان ؛ اذ هو اسرلى يتنزع العقل الصحيح من الموجود الممكن بعد جعل الجاعل ، ويعكم باتصافه بصفة الامكان فى الواقع . هكذا يجب ان يحقق حال الامكان لا كماتوهمه اكثر القاصرين من انه امر ثابت للممكن فى حال عدمه ؛ فانه تخيل صرف و توهم بحث لا اصل له .

موضوعة لفعل النفس ، و هو قابل للصورة الشمسية والزهرية و القمرية والعنصرية بحيث اذا انتزعت منه هذه الامور تصير متحدة مع النفس ، فان العاقل يتحد مع معقوله .

و يتلو هذه الدرجة مرتبة الجسم المطلق الذى هو موضوع لفعل الطبيعة بقوة الهيولى الجسمية التى بالحقيقة موضوعة لفعل الطبيعة، وهى كمال للصورة الجسمية، اذ العاقل هو عين معقوله .

وبعد هذه المرتبة درجة الهيولى الموضوعة لفعل الصورة الجسمية. وهذه الهيولى هى قوة انفعالية محضة ، لاجل عدم قارن ذاتها. وهى ليست منفصلة عن الصورة والقوة اذا انتزعت هذه من محض العدم. و هكذا صدرت الامور الدائمة عن مبادئها .

فالصور مقدمة فى الترتيب العقلانى و فى العوالم الالهية على موضوعاتها. و فى هذا العالم فهى مؤخرة عنها ، فان الترتيب اذا ابتداء من الوجود المحض ينتهى ابدأ من الاشراف الى الاخس . و هذا الذى سماه الفيلسوف فى كتاب البرهان بالاقدم و الاعرف عند العقل. و اذا ابتداء من العدم الخالص يصير الاول هو الاخر، و الاخر هو الاول. و هذا الذى سماه بالاقدم عند الحسن، فان محض العدم صار موضوعاً لقوة انفعالية محضة. و هذا الذى سماه زرادشت باهر من الذى هو محتاج محض و به يفنى كل الموجودات ، وقد احوال الشرور اليه، فانها لا تكون الا فى عوالم العدم. و كلامه حق لم يصدر عنه الا بتأييد سماوى.

و الفاعل بالذات واولاً للصورة الجسمية هو الطبيعة، و الهيولى الجسمانية موضوعة لها. و الفاعل الذاتى الاولى للطبيعة الكلية هو النفس الكلية، و الطبيعة مع جسمها موضوعة لقبول النفس مع الجسم ينتقش لفعل الواجب. و هذا الفعل هو صورة العقل وهو صورة التمامية للعالم. و هذا معنى قول الفيلسوف: ان الحد اذا انحل فينحل الى مادة و صورة و المادة

تكون اقرب الى العدم، والصورة الى الوجود وهو الفعل، والعدم هو القوة. والموجودات على هذا النحو من الترتيب بانث عن مبدأ المبادئ جل جلاله وصارت السموات متحركة حركات دائمية لشوقها الى الوجود بالفعل، وهذا العالم المتوسط صار موضوعاً لافاعيلها، لان يحدث منها بقوة الحركة فيه فعل قوى. ومقدار هذا الفعل وان كان واحداً بالنسبة الى الفاعل، الا انه مختلف بالقياس الى القابل. وهذا الجسم الوسطاني ليس ان يقبل الاثر من فاعله وهو السماء على نهج واحد ونحو واحد ودرجة واحدة، فان الاقرب يقبله اكثر، والابعد الاقل، والوسط الاوسط. فلاجل هذا اختلفت صور العناصر وهي مقدار اثر هذا الفاعل في ذلك القابل، فصارت ناراً وهواءً وماءً وارضاً. فصار هذا الجسم الوسطاني موضوعاً لفعل السادة العلويات اذا حدثت فيه منها هذه الامور البديعية، وصارت هذه الامور موضوعة لفعل السادة من النجوم، اذا اقرب منها يؤثر فيها اثراً غير ما يؤثر فيه الابد والوسط. وكذلك المشرقى يفعل فيها ما لا يفعله المغربى. وكليات هذه مذكورة في علم النجوم الاحكامى على قدر ما وصل اليه الفكر الانساني.

ولاجل هذا الاختلاف اوجدت الامزجة والقوى واجناسها مع كثرة انواعها منحصرة في المعدن والنبات والحيوان.

واعلم ان للقابل في تأثره^٢ من فاعله الاجل منه كمال و نقصان. والكمال هو الذى لا يكون الزيادة على هذا الاثر ممكناً لجنس هذا القابل. واذا تجاوز عن هذا الحد فخرج عن القابل واتحد مع الفاعل. والنقصان هو الذى لا يكون قبول الاثر الانقص منه ممكناً لجنسه، حتى اذا تنزل عن هذا الحد صار لا متأثراً بالفعل بل قوة محضة.

والصورة الانسانية هي كمال لاثر الفاعل فى القابل. والصورة

١- فى الاصل : لثن . ٢- فى الاصل : تؤثره .

المعدنية هي نقصان اثره فيه. فاول درجة المعادن يتصل بأخر الاسطقسات، و آخر درجاتها باول النبات، و آخر النبات باول الجزء الغير الناطق من الحيوان، و آخر درجة الجزء الغير الناطق منه باول درجة الناطق منه، و آخر درجة الناطق منه باول درجة الملائكة الروحانيين. واليه اشار افلاطن الالهى: كلما كان كمال صورة الانسان اكثر، كان قربه الى العقل اشدًا.

فقد بان ولاح ان مراتب الموجودات متصلة غير منفصلة. والمرتبة التى تتلو الاخر هي بالذات واولا، فان الاخس منهما ينقاد الاشرف اكثر مما ينقاد الاشرف من ذاك الاشرف. ولذلك قدر فى حكمته ارسال الرسل والائمة المعصومين الى عبادته و على النحو [الذى] يحرى ان يصدق بترتيب العوالم.

و عليه استقر رأى الفيلسوف. وقال هو فى خواتيم الميمر الثامن من كتاب اثولوجيا : ان الاله الاول و هو النور الاول نور الانوار، و هو نور لانهاية له، ولا ينفد ولا يزال ينير ويضيء العالم العقلى دائماً، فلذلك صار العالم العقلى لا ينفد ولا يبدد. ولما صار هذا العالم العقلى دائماً صير فرعه ويشاهد العالم. واعنى بالفرع العالم السماوى، ولا سيما مادة هذا العالم، فانه لولم يكن يلائم هذا العالم لم يدبر هذا العالم، فان ترك طلب النور الذى فوّه مشغل^٢ تدبير هذا العالم لم يتيسر له، فصار يدبر العالم العقلى النور الاول، و يدبر العالم السماوى العالم العقلى. و هذه التدابير كلها انما تقوى بالمدبر الاول الذى يمدّها بقوة التدبير والسياسة

١- م ض : اى كلما كان الانسان احسن صورة يكون اشد مناسبة فى بدو الفطرة بالعقول النورية، او كلما كان كمال صورة الانسان اى النفس المجردة اكثر وعلمه اوفر، كان قربه الى الاول تعالى وعقوله [اكثر و اوفر] ولعل الحكيم الالهى يتصور كلا منهما و كلاهما مراده .
٢- كذا فى الاصل ؟

العقلية. ثم صارت النفس حسنة غير ان العقل احسن منها، لانها صنم للعقل^١ الا انها اذا القت^٢ بصرها على العالم^٣ العقلي ازداد حسناً.

وقال في الميمر الثالث: ان الله عزوجل علة للعقل، والعقل علة للنفس، والنفس علة للطبيعة، والطبيعة علة للاكوان الجزئية كلها^٤. غير انه ان كانت الاشياء بعضها علة للبعض، فان الله تعالى علة لجميعها كلها غيرانه علة لبعضها بغير توسط، وهو الذي جعل العلة كما قلنا في سلف.

والدليل على ذلك ما نحن ذاكر ان شاء الله تعالى: ان الشيء بالقوة لا يكون سبباً بالفعل الا بان يكون بالفعل شيء آخر يخرج الى الفعل. واما الشيء الكائن بالفعل فانه اذا اراد ان يخرج شيئاً من القوة الى الفعل فانه ينظر الى نفسه لا الى خارج، فيخرج تلك القوة الى الفعل ويبقى هودائماً على حالة واحدة لاحاجة به الى ان يصير الى شيء.

قال: فان كان هذا هكذا فالشيء الكائن بالفعل هو افضل من الشيء الكائن بالقوة، والطبيعة غير طبيعة الاجزاء، فالعقل والنفس قبل الطبيعة. غير انه ينبغي ان يعلم ان النفس وان كانت هي ما هي بالفعل؛ فانها معلولة من العقل. والعقل وان كان هو ما هو بالفعل، فانه معلول من العلة الاولى، لانه انما يفيض على النفس صورة من العلة الاولى التي صارت بالقوة فيه، وهي الانية الاولى غير انه وان كانت النفس في الهولى بفعل وال... يفعل في النفس فانما... الهولى الصورة و... النفس الصورة ايضاً... عزوجل فانه يحدث... وصورها ولكن... بعض. هذا بيان الترتيب وذلك ما اردناه^٥.

١- م ض: مثال وظل له .
 ٢- م ض: وتتوجهت اليه بالتوجه التالي بترك
 لذات الدنيا وما فيها لاهلها، كما قالت فئة الصوفية النورية والفلاسفة الالهية في تعاليمهم .
 ٣- م ض: بتحصيل المعارف والصفات الحسنة . ٤- في الاصل: كلها الجزئية .
 ٥- وقد سقطت العبارات في مواضع النقط .

الفصل الرابع

فى ان الواجب جل جلاله عقل لذاته وعقل لذاته ومعقول لذاته
واذ قد دللنا على هذه الامور الشريفة وشرحنا امرها على قدر طلبنا، فنقول:
ان المانع للصورة من ان تكون عقلاً بالفعل وان يعقل، هو المادة
التي يوجد الشئ فيها. فمتى كان الشئ فى وجوده غير محتاج الى مادة
كان جوهره عقلاً بالفعل. وهذه حال الاول. فهو اذن عقل بالفعل، وهو
ايضاً معقول بجوهره، لان المانع ايضاً للشئ من ان يكون بالفعل معقولاً
وان يكون بجوهره معقولاً، هو المادة وهو معقول وعقل من جهة ما هو
عقل، لان الذى هو يته عقل فذلك هو معقول للذى هو يته عقل وليس
يحتاج. فى ان يكون معقولاً - الى ذات اخرى خارجة عنه بعقله، بل هو
بذاته يعقل ذاته فيصير العقل من ذاته عاقلاً وعقلاً بالفعل، ويان ذاته
يعقل معقولاً بالفعل. وكذلك ليس يحتاج. فى ان يكون عقلاً وعاقلاً
بالفعل - الى ذات تعقلها وتستفيدا من خارج، بل يكون عقلاً وعاقلاً
بالفعل بان يعقل ذاته، فان الذات التي تعقل هي الذات تعقل، فهو عقل
من جهة ما هو معقول، وانه معقول، وانه عاقل هي كلها ذات واحدة و
جوهر واحد غير منقسم، وليس المعقول منه غير انه عاقل وعقل لذاته.
وهذا ما اردنا بيانه.

الفصل الخامس

فى ان الواجب به يعقل الاشياء من ذاته من غير ان يدخل
فيه زمان و تغير
وليس يجوز ان يكون واجب الوجود يعقل الاشياء لا من ذاته بل
من الاشياء. والا فذاته اما متقومة بما يعقل فيكون تقويمها بالاشياء. واما
عارض لها ان تعقل، ولا تكون واجبة الوجود من كل جهة، بل نرجع و

نقول: لانه مبدأ للموجودات التامة باعيانها، وللموجودات الكائنة الفاسدة بانواعها. وبالجملة: فان وجود الكل يعود اليه عز اسمه، و هو قد تعقل ذاته بذاته. وذاته هو صورة الاشياء بالحقيقة على نحو ما علمت، فيكون اذا عقل ذاته فقد عقل الاشياء كلها على نحو اشرف واعلى، فان صورة الكل قد فاضت من لدنه، والعقل هو فعله الاول و هو لا ينفصل عنه، فيكون عقله لذاته علة لعقله للمعلول الاول، على ان ذاته و عقله لذاته شيء واحد في الوجود، فيكون معلوله الاول و عقل الاول له شيئاً واحداً من غير تغاير، والتغاير بنحو من الاعتبار. فالاول اذا عقل ذاته و عقل انه مبدأ كل موجود، عقل اوائل الموجودات و ما يتولد عنها، ولا شيء من الاشياء توجد الا وقد صار من جهة ما يكون واجباً بسببه، فتكون هذه الاسباب تتأدى لمصادماتها الامور الجزئية. فالاول يعلم الاسباب و مطابقتها، فان ذاته هي صورة الاشياء على وجه اشرف، فانه علة لكل الاشياء و صورة العالم في العالم الاعلى هي نفس العلة. و هي اذا عقلت ذاتها فقد تعقل المعلولات في العالم الاعلى. فهو يعقل الانسان العقلي الغير المختلف، و النار التي هي حيوة بالفعل. وهكذا يعقل الحركات و السكنات و الصور و المواد من حيث هي حية موجودة في العالم الاعلى دون الادنى، ولكن انه لا يعقل الاشياء في هذا العالم الواقع تحت الحركة و الزمان، فانه لو تعقلها كذلك فيكون تارة تعقل منها انها موجودة غير معدومة، و تارة تعقل انها موجودة غير معدومة، و لكل من الامرين صورة عقلية على حدة، و لا واحدة من الصورتين تبقى مع الثانية، فيكون واجب الوجود داخلاً تحت الزمان و الحركة.

و ايضاً فهذه الامور ان عقلت على انها واقعة في هذا العالم، فان عقلت بصورها فلم يعقل بما هي واقعة في العالم الادنى، بل انها واقعة

في العوالم الالهية. وان عقلت على انها مقارنة لمادة و عوارض فلم تكن معقولة، بل واقعة تحت الخيال. فاذن، الواجب يعقل كل شيء على هذا النحو. وبالجملة: انه لما كان تعقلا بالفعل المحض. وهذا لا يختلف. فهو يعقل كل تعقل، فيكون هو يعقل الاشياء الثابتة والفاصلة والازمنة والحركات في العوالم العالية على نحو لا يتكرر ذاته. وكيف تكثرت ذاته ولم تكثرت حين ابدعها؟ ومعنى قولنا «حين ابدعها وحين اعقلها» واحد، ولنرجع الى المثال و نقول:

ان نور الشمس الذي هو نور القمر و نور المرأة و نور كل منور في العالم الاعلى لا في عالم البصر، فان كل نور في هذا العالم يخالف صاحبه اذا قام بذاته و عقل بذاته ذاته، فقد يعقل نور القمر والمرأة و غيرها على وجه اشرف مما هو فيها، فانه انما هو فيها على وجه الانفعال وعند الشمس على طريق الفعل. وحصول الشيء لمنفعله اذا كان يوجب انكشافه له، فحصوله لفاعله يدل عليه اكثر، لانه ذات فاعله في العالم السيد العلوى و متحد معه و ليس متحداً مع منفعله.

قال الفيلسوف في الميمر الخامس من اثولوجيا: و نقول: ان كل فعل فعلة البارى الاول عزوجل فهو تام كامل، لانه علة ثابتة ليس من ورائها علة اخرى. ولا ينبغي لمتوهم ان يتوهم فعل من افاعيلها ناقصاً، لان ذلك لا يليق بالفواعل الثواني، اعنى العقول. فبالحرى ان لا يليق بالفاعل الاول؛ بل ينبغي ان لا يتوهم المتوهم ان افعال الفاعل الاول هي قائمة عنده وليس شيء عنده اخيراً، بل الشيء الذي عنده اولاً وهو هيهنا اخيراً. و انما يكون الشيء اخيراً، لانه زمانى والشيء الزمانى لا يكون الا في الزمان الذي وافق ان يكون فيه. و اما في الفاعل الاول فقد كان لانه ليس هناك زمان، فان كان الشيء الملاقي في الزمان المستقبل هو قائم هناك، فلا محالة انه انما يكون هناك موجوداً قائماً بذاته، كما

انه سيكون فى المستقبل. فان كان هذا هكذا فالشيء اذن الكائن فى المستقبل هو هناك موجود قائم لايحتاج فى تمامه وكماله الى احد الاشياء البتة. فاذن الاشياء عند البارى جل ذكره كاملة تامة زمانية كانت ام غير زمانية وهو عنده دائم . وكذلك كانت عنده اولا كما يكون عنده اخيراً. فالاشياء الزمانية انما يكون بعضها من اجل بعض، وذلك: ان الاشياء اذا هى امتدت وانبسطت وبانت عن البارى الاول كانت بعضها علة كون بعض، واذا كانت كلها معاً ولم يمتد ولم ينبسط ويبين من البارى لم يكن بعضها علة كون بعض، بل يكون البارى الاول علة كونها كلها. فاذا كان بعضها علة لبعض كانت العلة يفعل المعلول من اجل شيء ما. والعلة الاولى لم يفعل معلولاتها من اجل شيء ما. وعلى هذا النحو قد تعقل الواجب الاشياء من ذاته من غير ان يقع عليه حركة و زمان، وهذا ما اردنا بيانه.

خاتمة

ياسيدى ورب عقلى، انى لم افهمت من كتب الفيلسوف: ان الحسن الحق هو الكائن فى باطن الشيء لافى ظاهره، وجلُ الناس انما يشتاق الى الحسن الظاهر ولا يشتاق الى الحسن الباطن، فذلك لا يطلبوه ولا يفحصون عنه، لان الجهل قد غلب عليهم، واستغرق عقولهم. فلهذا العلة لا يشتاق الناس كلهم الى معرفة الاشياء الخفية الا القليل منهم اليسير، وهم الذين ارتفعوا عن الحواس و صاروا فى حيز العقل. تفحصت بقدر طاقتى عن غوامض العلوم، وسألت العون والتوفيق لايضاح هذا من الله عزوجل ورفعت اليه يدي لالد اِثْرَيْن فقط. بل توجهت اليه بعقلي حتى انار عقلى بنوره الساطع. ورسمت هذه المقالة وسميتها بالمستورة اذ الناس لم يستأهل لها.

و جعلتها تحفه لمجلسك الشريف النقى الفاضل العقلي^١ ، فالحق بصرك اليها، فان طابق رأي الفيلسوف فاعلمنى حتى افسر تمام كتابه المعروف بالحكمة الخاصة . وان زل فيها قدم فكرى ونظرى فاهدنى الحق، فان الحق احق بالاتباع .
وليكن هذا آخر مقالتنا فى هذا الباب، والحمد لله وحده ، والصلوة على رسوله وآله الطاهرين .
وقد عملها و رسمها احوج خلق الله اليه: كافي بن محتشم بن عميد بن محمد القاينى^٢ سنة ١٠٦٦ .

١- ولعله هو ميرابوالقاسم الحسينى الفندرسكى . ٢- م ض: واظن انه رحمه الله من تلامذة السيد الحكيم الكامل النقى ميرابوالقاسم الحسينى الفندرسكى - نورالله روحه العزيز؛ - فانه - رحمه الله - تكلم فى هذه الرسالة الشريفة بالاصول المنقولة عن السيد المسطور كما صرح به فى الرسالة الصناعية (تتبع) ، على ما سمعتها عن تلميذه الغاضل الحكيم آخوند مولانا موسى الطيب - رحمه الله - و هو استادى .

فهرست اعلام

افلاطون: هشت، ۳۶، ۷۶، ۷۷، ۸۸، ۱۴۹

اقلیدس: ۹۶

امام صادق (ع): نه، سی و سه، ۴۸، ۸۰

امام علی (ع): بیست و دو، بیست و نه، ۱۰

۳۲، ۳۵، ۳۶، ۵۱، ۸۱، ۱۱۲، ۱۲۰

انسان: ۳۳

ب

برهان: ۱۴۷

بطلمیوس: ۴۵

بیان حال معاد: هشت

ت

تحریر مجسطی: سه

ترشیزی، محمدصادق بن عبدالعلی: سه

التسهیل: یک، چهار، نه، ده، چهارده، شانزده

ث

ثمره: ۴۵

خ

خردنامه: چهار، نه

خواجه نصیرالدین طوسی: ده، یازده، ۹۳، ۱۰۰

آ

آصف (وزیر سلیمان ع): ۹

ا

ابن سینا: بیست و دو، بیست و سه، سی و دو، ۱۳

۴۶، ۸۱، ۹۴، ۱۰۰، ۱۱۳، ۱۱۹

اثولوجیا: نوزده، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۹، ۱۵۳

ارسطو: پنج، هشت، نه، هیجده، نوزده،

بیست و دو، بیست و سه، بیست و هشت،

سی و دو، ۱۲، ۱۴، ۱۶، ۳۳، ۳۶، ۳۷

۴۱، ۴۵، ۴۷، ۵۰، ۵۳، ۷۶، ۸۹، ۱۱۹

اسرارالآیات: پنج، بیست، بیست و سه، بیست

و شش - بیست و نه، سی و یک، سی و دو،

سی و چهار

اسرار العبادات: دوازده

الاسرار فیما اعتقدته من المسائل المختاره:

سیزده، هفده، هیجده

اسکندر افرویدیسی: پنج، نوزده، ۳۴، ۱۳۶،

۱۴۵

افیقورس (فیقورس) مؤید: هشت، ۷۷، ۷۸

افراسیاب: ۴۰

علی بن محیی‌الدین جامعی عاملی تونی: چهار،
دوازده، سیزده، هیجده، ۱۰۵

ب

فارابی: ۱۴۵، ۹۶، ۹۴
فتوحات: ۱۱۸
فرعون: سی و یک
فروریوس: نوزده، ۱۴۳
فریدالدین بن محمد: هیجده
فصول الحق: سه
فلسفه اولی: پنج
فیض الہی (ابن سینا): پنج، سی و دو، ۴۶

ق

قرآن: سی و یک، ۲۸، ۴۰، ۶۰، ۱۱۱
قطیفی، ابراهیم بن سلیمان: چهار

ک

کندی، یعقوب بن اسحاق: ۷۶، ۷۷، ۸۸
کیخسرو (پادشاه ایران): ۴۰

م

مابعدالطبیعه (متافیزیک ارسطو): پنج،
بیست و دو، سی و دو، ۱۲، ۳۴، ۴۷، ۵۳
محتشم قاینی: سه
محمد (ص): بیست و پنج، بیست و نه، سی، ۶۹
۲۴، ۲۵، ۳۲، ۳۵، ۳۶، ۳۹، ۴۰، ۵۹
۶۰، ۸۰، ۸۹، ۹۷، ۱۱۱، ۱۱۴
محمد محسن اصفهانی: ۴۷، ۴۸
محیی‌الدین بن عربی: ۱۱۸
مریم (ع): ۹
ملاصدرا: هفده

ذ

الذریعه: نه

ر

رازی، ابو عبد الله محمد: پنج، ۵۲
رسالة عقل: ۱۴۵، ۹۴
رسالة فی النفس: هیجده
رسالة نفس (کندی): هشت، ۷۶

ز

زردشت: پنج، شانزده، بیست و پنج، سی، ۳۹
۱۴۷
زند: پنج، سی، ۳۹

س

سماع کیان (سماع طبیعی ارسطو): ۱۶، ۳۶
سهروردی (در متن: صاحب اشراق): ۱۰۸

ش

الشجرة الطیبة فی اثبات الحرکة: پنج، سیزده،
هفده
شرح ابیات سبعة خواجة طوسی: ده
شفا: ۸۱، ۹۴

ص

صناعیه: هشت، هیجده

ط

طبیعت (فیزیک ارسطو): ۴۷

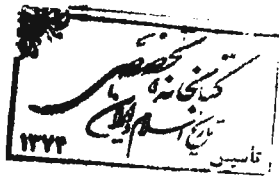
ع

عاملی، شیخ بهاء‌الدین محمد: سه
العقل والمعقل والمعقول (مستوده): چهار، هیجده
علوی، میرضیاء‌الدین: هشت، دوازده، هیجده

هیجده، ۸۳، ۱۵۵
 میرمعزالدین محمد حسینی اصفهانی : چهار،
 پنج، سی و دو، سی و سه، ۴
 هادیالمسترشدین : سه

موسی (ع) : سی و یک، ۴۱
 موسی طبسی : هیجده
 مولوی (در متن : عارف روسی) : ۱۰
 منطق تجرید : ۱۰۰
 میرزا ابوطالب رضوی : هفده
 میرفندرسکی، ابوالقاسم : چهار، هشت، دوازده،

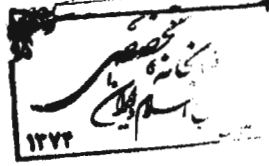






copyright 1985 by Sherkat-e enteshârat-e elmi va farhangi
printed in sh. e.e.f. printing House
Tehran - Iran

Legacy of Iran & Islam



Risa'il-i Kāyini

Edited by

Sayyid Muḥammad Bākir Ḥudjdjati

**Scientific & Cultural
Publications Company**