

پنج رساله

تصنیف

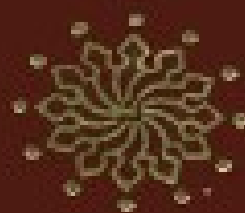
شیخ رئیس ابوعلی سینا

بامقدمه و حواشی و تصحیح

دکتر احسان یارشاطر



وزارتگاه ابوعلی سینا



کتابخانه آثار و مناظر فرهنگی

بهاران ۱۳۸۳



ہمایش بین المللی
بوعلی سینا
ہمدان
۱-۳ شہریور ۱۳۸۳

International Colloquium
Bu-Ali Sina
(Avicenna)

جمع‌داری شد

ش. اموال: ۶۹۰۴۲

پنج رساله

تصنیف

شیخ رئیس ابوعلی سینا

بامقدمه و حواشی و تصحیح

دکتر احسان یارشاطر

استاد دانشگاه

همدان ۱۳۸۳

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

[رسائل...]

پنج رساله / تصنیف ابوعلی سینا؛ با مقدمه و حواشی و تصحیح
احسان یارشاطر. - همدان: دانشگاه بوعلی سینا؛ تهران: انجمن آثار
و مفاخر فرهنگی، ۱۳۸۳.

[۹۸] ص. - (انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ ۲۹۷)

ISBN : 964-7874-47-2

۹۵۰۰ ریال

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

چاپ دوم.

۱. فلسفه اسلامی -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. تفاسیر شیعه قرن ۵ق.
الف. یارشاطر، احسان. ۱۲۹۹ - ب. دانشگاه بوعلی سینا. ج. انجمن
آثار و مفاخر فرهنگی. د. عنوان.

۱۸۹/۱

BBR۳۶۶

۱۳۸۳

۵۶۱۷-۸۳م

کتابخانه ملی ایران



انجمن آثار و مفاخر فرهنگی

مرکز تحقیقات کتاب ویراستاری



دانشگاه بوعلی سینا

پنج رساله

شیخ رئیس ابوعلی سینا

با مقدمه و حواشی و تصحیح

دکتر احسان یارشاطر

ناظر فنی چاپ: محمدرثوف مرادی

لیتوگرافی و چاپ: رایانه پرداز نگارش

چاپ دوم، ۱۳۸۳ □ شمارگان ۲۰۰۰ نسخه

حق چاپ برای انجمن آثار و مفاخر فرهنگی و دانشگاه بوعلی سینا محفوظ است.

دانشگاه بوعلی سینا؛ همدان، صندوق پستی ۴۱۶۵-۶۵۱۷۵

تلفن: ۰۸۱۱-۸۲۷۳۳۳۶ / دورنگار: ۰۸۱۱-۸۲۷۲۰۸۳

انجمن آثار و مفاخر فرهنگی؛ تهران، صندوق پستی ۱۶۳-۱۳۳۴۵

تلفن: ۵۳۸۰۴۱۶، ۳-۵۳۷۴۵۳۱ / دورنگار: ۰۲۱-۵۳۷۴۵۳۰

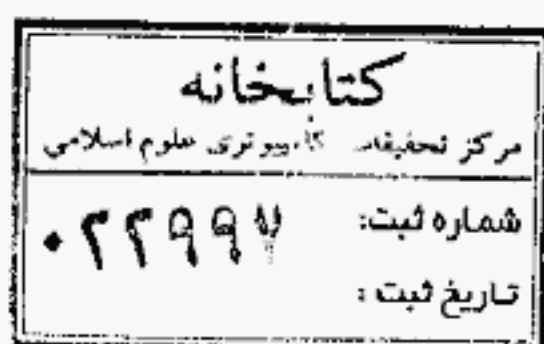
شابک: ۹۶۴-۷۸۷۴-۴۷-۲ ISBN : 964-7874-47-2

قیمت: ۹۵۰ تومان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پنج رسالہ

پتویر علوم اسلامی



پیشگفتار

مهدی محقق

ابن سینا

به نام آنکه گنج جسم و جان ساخت

يَا مَنْ لَا يُرْجَى الشِّفَاءُ إِلَّا مِنْ جُودِهِ وَلَا يُطْلَبُ النَّجَاءُ إِلَّا مِنْ فَيْضِ جُودِهِ، فِي كِتَابِهِ
إِشَارَاتٌ إِلَى حَقَائِقِ الْمُلْكِ وَالْمَلَكُوتِ وَفِي خِطَايِهِ تَنْبِيهَاتٌ عَلَى كَيْفِيَّةِ الْوُصُولِ إِلَى
قُدْسِ الْجَبَرُوتِ.

ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا که در اروپا به اویسنا Avicenna مشهور است در سال ۳۷۰ هـ / ۹۸۰ م متولد شد و در ۴۲۸ هـ / ۱۰۳۷ م رخت از این جهان بر بست. حاصل زندگی نسبتاً کوتاه این نابغه دوران، تربیت شاگردان دانشمند و مبرز و تألیف کتابهای علمی و مفید بود. شاگردان او همچون بهمنیار بن مرزبان و ابو عبید جوزجانی و ابو عبدالله معصومی و ابوالحسن علی نسائی و ابن زیله و مانند اینها هر یک به سهم خود اندیشه‌ها و افکار استاد را، به شرق و غرب عالم اسلامی، گسترش دادند. آثار ارجمند شیخ بسیار زود از دروازه‌های حوزه‌های علمی کشورهای اسلامی بیرون رفت و تا قلب اروپا مراکز علمی و معاهد فلسفی را منور و درخشان ساخت.

پیش از ابن سینا، حنین بن اسحق با ترجمه متجاوز از صد اثر از جالینوس دانشمند فرغامسی، آن پزشک نامدار را به عنوان سید الطّب به عالم اسلام معرفی کرد و همچنین ابونصر فسارابی با نقل و تحلیل آثار ارسطو، آن فیلسوف عهد باستان را به عنوان حکیم علی الاطلاق بر جهان علمی اسلام عرضه داشت، ولی ظهور ابن سینا و احاطه او به طب و فلسفه و گسترش و نوآوری‌های او در هر دو فن، ارسطو و جالینوسی تازه نفس را وارد میدان علم و تمدن اسلامی کرد و الحق که او نمونه‌ای کامل از طبیب فاضل و فیلسوف کاملی بود که جالینوس توصیف آن را در رساله: *فی أنّ الطّیب الفاضل یجب أن یکون فیلسوفاً* بیان داشته بود، چنانکه اثر اندیشه ابن سینا در همه پزشکان و فیلسوفان پس از او در جهان اسلام نمودار و نمایان است.

در این مقدمه کوتاه مجال آن نیست که به شرح احوال و برشمردن آثار ابن حکیم بزرگ پردازیم. چه آنکه صدها کتاب و مقاله به زبانهای مختلف در شرح احوال و افکار او نوشته شده و برای آگاهی از آثار فراوان او در زمینه‌های مختلف علوم اسلامی کافی است که خوانندگان به دو کتاب: *مؤلّفات ابن سینا* از جورج قنوتی (قاهره ۱۹۵۰ م.) و فهرست نسخه‌های *مصنّفات ابن سینا* از دکتر یحیی مهدوی (تهران ۱۳۳۳ هـ ش.) مراجعه بفرمایند و مناسب حال و مقام در این گفتار، آن است که کلماتی چند درباره دو اثر مهم او یعنی شفا و قانون آورده شود.

ابن سینا کتابهای متعددی در فلسفه از جمله کتاب النّجاة، و الاشارات والتنبیّات، و عیون الحکمة، و دانشنامه علائی به رشته تحریر درآورده، ولی از همه مهمتر و مبسوط‌تر کتاب شفای اوست که در واقع نخستین دائرةالمعارف علوم و فلسفه در عالم اسلام به شمار می‌آید، چنانکه مهمترین و مفصل‌ترین کتابهای پزشکی او، کتاب قانون است که ظهور آن کتابهای پیشین را متروک و منسوخ کرد.^۱

برخی از دانشمندان بر تسمیه این دو کتاب خرده گرفته که شفا مناسب با پزشکی است و قانون با فلسفه تناسب دارد و برخی دیگر در توجیه این نام‌گذاری گفته‌اند که ابن سینا با

این عمل خواسته بفهماند که اهمیت طب نفوس نزد او کمتر از طب اجساد نیست و نیز فلسفه او متأثر از طب و طب او متأثر از فلسفه بوده است^۱ و این تعبیر پیشینیان که فلسفه طب روح و طب فلسفه بدن است، ناظر به همین حقیقت می باشد.^۲

ابن سینا در کتاب شفا از هیچ بحث و مطلبی در فلسفه و علوم فروگذاری نکرده و آن را به گونه ای تدوین کرده که خوانندگان آن از کتابهای دیگر بی نیاز باشند، چنانکه خود می گوید:

«وقد قضيت الحاجة في ذلك فيما صنفته من كتاب الشفاء العظيم المشتمل على جميع علوم الاوائل حتى الموسيقى بالشرح والتفصيل»^۳ و در جایی دیگر گوید: «ومن أراد الحق على طريق فيه ترض ما إلى الشركاء و بسط كثير، و تلويح بمالو فطن له استغنى عن الكتاب الآخر، فعليه بهذا الكتاب»^۴.

نظر به اهمیت این کتاب بوده است که او خود در زمان حیاتش با وجود مشاغل اداری و گرفتاریهای دنیوی به تدریس آن می پرداخته است. چنانکه بیهقی می گوید: «طالبان علم هر شب در خانه استاد جمع می شدند. ابو عبید پاره ای از کتاب شفاء، و معصومی پاره ای از قانون، و ابن زیله پاره ای از اشارات، و بهمنیار پاره ای از حاصل و محصول را بر او قرائت می کردند»^۵.

درباره کیفیت تدوین شفا بهترین مأخذ همان سرگذشت ابن سینا است که به وسیله شاگردش ابو عبید جوزجانی تدوین و تکمیل شده و ارباب تراجم احوال حکما، همچون قفطی و ابن ابی اصیبعه و بیهقی و شهرزوری از آن استفاده و در کتابهای خود نقل کرده اند. این ابو عبید که از نزدیک ترین شاگردان و ملازمان استاد بوده، کیفیت پیوستن به استاد و ملازمت او را که حاوی بسیاری از نکات مهم در روش علمی ابن سینا و

۱. مقدمه کتاب الشفاء، ص ۲.

۲. مطالعاتی درباره طب اسکندرانی در دوره متأخر، ص ۴۱۸.

۳. المباحثات، ابن سینا در کتاب ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوی، ص ۱۲۱.

۴. کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، ص ۱۰.

۵. تاریخ حکماء الاسلام، ص ۶۲.

چگونگی تدوین آثار اوست، به تفصیل شرح داده که در نسخه‌های کتاب شفا پیش از مقدمه ابن سینا نقل شده است و چون سخنان ابو عبید از اهمیت فراوانی برخوردار است، مناسب دانسته شد که ترجمه فارسی آن در این گفتار آورده شود:

«دوستی و رغبت من در علوم حکمی و اقتباس از معارف حقیقی مرا به ترک خانه و دیار و مهاجرت به بلاد اقامتگاه شیخ‌الرئیس - خداوند روزگار او را پایدار بدارد - فرا خواند؛ زیرا اخباری که از او به من رسید و سخنانی که از او بر من عرضه شد، موجب گردید که از میان کسانی که مذکور به این صناعت و منسوب به این علم‌اند؛ فقط به او روی آورم. از اخباری که از او به من رسیده بود این که او در عنفوان جوانی که هنوز دو دهه از عمر او نگذشته بود، ماهر در این علوم شده و کتابهای بسیاری تألیف کرده است؛ جز آنکه او به آثارش کم توجه و به ضبط نسخه‌های آنها بی‌اعتنا بوده است. ازین روی رغبت من راست آمد که قصد او کنم و به ملازمتش پیوندم و از او خواهش و التماس کنم که بر تألیف اهتمام ورزد و من به ضبط تألیفات او همت گمارم.

سپس من به سوی او شتافتم هنگامی که در گرگان اقامت داشت و سنّ او قریب به سی و دو سال بود و در آن هنگام او گرفتار خدمت سلطان و تصرف در اعمال او شده بود و این امر همه اوقات او را اشغال می‌کرد و فقط در فرصت‌های کم بود که در آن قسمتی از منطق و طبیعیات را بر من املاء کرد و هرگاه از او می‌خواستم که کتابهای بزرگ و شروح را تألیف کند، مرا به متون و شروحی که در دیار خود تألیف کرده بود، حواله می‌داد و شنیده بودم که آن تألیفات متفرّق و منشئت گشته و مالکان نسخه‌های آنها بر خواهندگان بسیار بخل می‌ورزند. اما او عادت نداشت که برای خود نسخه‌ای نگه دارد. همچنانکه از عادتش نبود که کتاب را از روی دستور (= پیش نویس) بنویسد و یا از سواد به بیاض درآورد، بلکه نسخه‌ای را می‌نوشت و با املاء می‌کرد و آن را به خواهندگان آنها می‌بخشید و با وجود این خود گرفتار محنت‌های پی در پی شده و کتابهایش در معرض دستبرد حوادث قرار گرفته بود.

من چند سالی با او ماندم و از گرگان به ری و از ری به همدان نقل مکان کردیم و او به وزارت ملک شمس‌الدوله مشغول گردید و این اشتغال او مایه اندوه و تباهی روزگار ما

شد و امید ما از به دست آوردن تألیفات نایاب او سست گردید و از او خواستیم که آنها را دوباره بنویسد و او در پاسخ گفت: «وقت من به اشتغال به الفاظ و شرح آنها نمی‌رسد و نشاطی هم برای آن ندارم. اگر می‌خواهید با آنچه که برای من میسر است کتابی جامع بر ترتیبی که مرا پیش آید، برای شما تألیف می‌کنم». ما بدان رضایت دادیم و خواستیم که از طبیعیات آغاز کند و او چنین کرد و نزدیک بیست ورقه نوشت. سپس مشاغل سلطانی سبب انقطاع این کار گردید.

روزگار ضربات خود را وارد ساخت و آن سلطنت منقطع گردید و او مصمم شد که در قلمرو آن دولت نماند و به آن خدمت برنگردد و اندیشه‌اش بر این استوار گشت که راه احتیاط و سبیل مطلوب او اینست که پنهان بماند و فرصتی طلبد تا از آن دیار دور گردد و من این خلوت و فراغت او را مغتنم شمرده و او را وادار به تمام کردن کتاب شفا کردم و او خود با جدی وافر به تصنیف آن روی آورد و طبیعیات و الهیات را - به جز کتاب الحیوان و کتاب النّبات - در مدت بیست روز به پایان رساند بدون اینکه به کتابی حاضر مراجعه کند و فقط بر طبع خود اعتماد کرده بود. او از منطق آغاز کرد و خطبه و آنچه را که به آن مربوط بود، نوشت.

پس اعیان آن دولت بر پنهانی او خشم گرفتند و عزلت و جدائی او را ناخوش داشتند و گمان بردند که آهنگ مکیدت دارد و یا میل بر دشمنی را در سر می‌پروراند. برخی از خادمان خالص او کوشیدند او را در مهلکه‌ای بیفکنند تا از اموال او بر متاع دنیا دست یابند و جماعتی از شاگردان او - که سابقه احسان او به آنان اگر به یاد می‌آوردند باید مانع از آزرده شدن او می‌شد - بدخواهان را بر محلّ اختفای او آگاه ساختند و سپس او گرفتار شد و به قلعه فردجان محبوس گردید و به مدت چهارماه در آنجا ماند تا آنکه اسباب آن ناحیه بر فیصله امر تقرّر یافت و منازعان آنجا را رها کردند و او آزاد گشت و در بازگشت به وزارت نامزد شد و او اعتذار جست و مهلت خواست، سپس او را معذور داشتند. او در آنجا به منطق مشغول گشت و کتابهایی در اختیار او قرار گرفت و پایه‌پای آن کتب و بر روشی که قوم در آنها اتخاذ کرده بودند آن را عرضه داشت و بر روشی سخن گفت که اقوال آنان را مورد انکار قرار دهد، از این روی منطق به طول انجامید و

در اصفهان پایان یافت.

و اما ریاضیات را بر روش اختصار در زمان گذشته نوشته بود و سپس آن را به کتاب شفا افزود و کتاب الحیوان و النبات را نیز تألیف کرد و از این کتاب‌ها فارغ گشت و در بیشتر کتاب الحیوان از کتاب ارسطوطالیس فیلسوف پیروی کرد و اضافاتی را بر آن افزود و در این هنگام سن او به چهل رسیده بود.^۱

ابن سینا خود در آغاز منطق شفا مقدمه‌ای دارد که در آن ترتیب تألیف کتاب و روشی را که در آن بکار برده با مقایسه با روشی که در کتابهای دیگر خود منظور نموده بیان می‌دارد و چون این مقدمه خود دارای فوائد علمی است و نیز مکمل مقدمه ابو عبید است؛ ترجمه فارسی آن نیز در این گفتار یاد می‌گردد:

«غرض ما در این کتاب، که امیدواریم روزگار مهلت ختم آن و توفیق خداوند نظم آن را برای ما میسر گرداند، اینست که نتیجه اصولی را که در علوم فلسفی منسوب به قدما مورد تحقیق قرار داده‌ایم در آن بیاوریم. همان اصول که بر نظر مرتب و محقق پایه نهاده شده و با نیروی فهم بر ادراک حق استنباط گردیده و در رسیدن به آن زمانی دراز کوشش شده است، تا آنکه پایان آن بر جمله‌ای استوار گردیده که اکثر آراء بر آن متفق و پرده‌های اهواء از آنها مهجور است.

در تدوین این کتاب نهایت کوشش خود را بکار بردم که بیشتر مباحث این صنعت را در آن بگنجانم، و در هر جایی به موارد شبهه اشاره کنم و آنها را به اندازه توانایی خود با آشکار نمودن حقیقت حل نمایم و همراه با اصول، فروع را یاد آور شوم؛ مگر آنچه را که اطمینان داریم که تبصیر و تصویر آن بر مستبصران منکشف و متحقق است، و یا آنچه را که از یاد من رفته و برای فکر من آشکار نگردیده است.

در اختصار الفاظ و دوری از تکرار نهایت جدّ و جهد را به کار بستم؛ مگر آنچه که از روی خطا و سهو واقع شده است و در نقض مکتب‌هایی که بطلان عقائدشان آشکار است و یا تقریر و تعریف اصول و قوانین ما را از اشتغال به آن مذاهب بی‌نیاز می‌کند، از

۱. مقدمه ابو عبید جوزجانی، المدخل از منطق شفا، صص ۱-۲.

تطویل و بسیارگویی اجتناب کردم و در کتابهای پیشینیان مطلب مهمتی یافت نمی‌شود که من آن را در این کتاب یاد نکرده باشم و اگر در جایی که عادت اثبات مطلبی در آنجا باید باشد آن مطلب یاد نگردیده در جایی دیگر که من آن را مناسب‌تر دانسته‌ام یافت می‌شود و آنچه را هم که فکر من آن را دریافته و نظر من آن را بدست آورده، خاصه در علم طبیعت و مابعد طبیعت و منطق، به کتاب افزودم. عادت بر این جاری شده است که دانشمندان مطالبی را که ارتباط با منطق ندارد، بلکه جزء صناعت حکمت یعنی فلسفه اولی است، همراه با مبادی منطق ذکر کنند و من از این عمل خودداری جستیم و زمان را بدان تباه نساختیم و ذکر آن مطالب را برای جای خود به تأخیر انداختیم.

سپس اندیشیدم که کتابی دیگر پس از این کتاب تألیف کنم و آن را کتاب اللّو احق بنامم که آن به آخر عمرم پایان پذیرد و به اندازه‌ای که هر سال تمام می‌شود مورّخ گردد و آن کتاب همچون شرحی برای این کتاب و تفریعی برای اصول آن و بسطی برای معانی موجز آن خواهد بود.

غیر از این دو کتاب، مرا کتابی دیگر است که من در آن فلسفه را بنابر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می‌کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده، آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است و این کتاب همان کتاب است که من آن را فی الفلسفة المشرقیة موسوم ساخته‌ام.

اما این کتاب (= الشفاء) مطالب آن بیشتر بسط داده شده و جانب شریکان مثانی بیشتر رعایت گردیده است و آنکه طالب حقی است که در آن شائبه‌ای نباشد، بدان کتاب (= فی الفلسفة المشرقیة) روی آورد و آنکه طالب حقی است که در آن رضایت‌مندی شریکان و بسط فراوان در آن باشد و نیز روشنگر چیزی باشد که اگر فهمیده گردد از کتاب دیگری نیاز می‌شود، باید به این کتاب (= کتاب الشفاء) بپردازد.

در افتتاح این کتاب از منطق آغاز کردم و کوشیدم که در آن ترتیب کتابهای صاحب منطق (= ارسطو) را رعایت کنم و اسرار و لطائفی در آن وارد ساختم که در کتابهای موجود یافت نمی‌شد، پس از آن به علم طبیعی پرداختم و در این صناعت نتوانستم در

بیشتر اشیاء به محاذات و پیروی تصانیف و تذاکیر پیشوا (= ارسطو) گام بردارم، سپس به علم هندسه روی آوردم و کتاب اسطقسات اقلیدس را با لطافتی خاص مختصر کردم و شبهه‌های آن را گشودم و بر همین اکتفا کردم، و همزمان با آن به همان کیفیت کتاب مجسطی در هشت را مختصر کردم که با وجود اختصار بیان و تفهیمی را دربرداشت و بعد از فراغت از آن اضافاتی را که دانشجو واجب است برای تکمیل آن صنعت بداند و در آن احکام رصدیه را با قوانین طبیعی مطابقت دهد به آن افزودم، پس از آن کتاب المدخل فی الحساب را به اختصار آوردم و سپس صنعت ریاضیون را با علم موسیقی بر وجهی که برای خود آشکار بود با بحثی طویل و نظری دقیق به پایان رساندم و پس از آن کتاب را با علمی که به ما بعد الطیعه منسوب است با اقسام و وجوه آن ختم و در آن به گونه اجمال در علم اخلاق و سیاعات اشاره کردم تا اینکه در آن کتابی مفرد که جامع باشد، تألیف کنم.

و این کتاب با وجود خردی حجم دارای علم بسیار است و از متاتل و متدبر آن تقریباً چیزی از این صنعت فوت نمی‌گردد و دارای زیاداتی است که عادة در کتابهای دیگر یافت نمی‌شود.^۱

از کتاب اللواحق که ابن سینا در مقدمه خود یاد کرده اثری در دست نیست، او در جاهای دیگر نیز اشاره به این کتاب کرده است؛ از جمله در پایان موسیقی شفا می‌گوید: «ولنقتصر علی هذا المبلغ من علم الموسيقى و ستجد فی کتاب اللواحق تفریعات و زیادات کثیرة ان شاء الله تعالی»^۲ و در آغاز کتابی که با نام منطق المشرقیین چاپ شده، پس از ذکر کتاب شفا چنین گوید: «وسنعطیهم فی اللواحق ما یصلح لهم زیادة علی ما أخذوه و علی کل حال فلا ستعانة بالله وحده»^۳.

از کتاب الفلسفة المشرقیة او هم فقط قسمتی که درباره منطق است به نام منطق المشرقیین به دست ما رسیده و برخی از دانشمندان معتقدند که مراد ابن سینا از مشرقیین

۱. المدخل از منطق شفا، ص ۱۱.

۲. جوامع علم الموسيقى، ص ۱۵۲.

۳. منطق المشرقیین، ص ۴.

علمای مشائی بغداد هستند در برابر مغربیین که به شارحان ارسطوئی همچون اسکندر افرویدیسی^۱ و ثامسطیوس^۲ و یحیی النحوی^۳ اطلاق می‌شود^۴ و ابن سینا در کتاب الانصاف خود میان این دو گروه یعنی مشرقیین و مغربیین به انصاف و حکمت برخاسته و صدویست و هشت هزار مسأله را در آن کتاب ذکر کرده است.^۵

افکار فلسفی ابن سینا در سفا به وسیله شاگردان و شاگردان شاگردان او بسیار سریع منتشر شد. بهمنیار بن مرزبان شاگرد ابن سینا در تدوین کتاب التحصیل^۶ تحت تأثیر مستقیم استاد خود بود و شاگرد برجسته بهمنیار، ابوالعباس لوکری، کتاب بیان الحق بضممان الصدق^۷ را تألیف کرد و به وسیله او فلسفه مشائی که مبتنی بر عقاید و آراء

1. Alexander of Aphrodisias.

2. Thernistius.

3. John Philoponos.



۴. مقدمه عبدالرحمن بدوی بر ارسطو عند العرب، ص ۲۴.

۵. المباحثات، ص ۳۷۵. برای آگاهی بیشتر از کلمه «مشرقیه»، رجوع شود به مقاله نالینو C. Nallino که به وسیله عبدالرحمن بدوی ترجمه و تحت عنوان: «محاولة المسلمين ايجاد فلسفة المشرقية» در کتاب «التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية» (قاهره، ۱۹۴۶ م) ص ۲۹۳ - ۲۴۵ چاپ شده است و همچنین تحقیق مفید و مستع دکتري يحيى مهدوي که در فهرست خود ذيل الحكمة المشرقية ص ۷۸ - ۸۰ آورده‌اند.

۶. اين کتاب به وسیله مرحوم مرتضی مطهری تصحيح و در سال ۱۳۴۹ ه. ش. به وسیله دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران، چاپ شد و ترجمه فارسی آن تحت عنوان «جام جهان‌نمای» به وسیله استاد عبدالله نورانی تصحيح و در سال ۱۳۶۱ ه. ش. به وسیله مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مکیل شعبه تهران به چاپ رسید.

۷. از کتاب بیان الحق لوکری نسخه‌ای کامل به شماره ۱۰۸ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و قسمت مدخل از منطق آن به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی تصحيح و با مقدمه‌ای مبسوط و مفید به وسیله انتشارات امیرکبیر در سال ۱۳۶۴ ه. ش. چاپ شده است و بخش علم الهی به اهتمام همین مصحح در سال ۱۳۷۳ به وسیله مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی مالزی چاپ شده است.

فارابی و ابن سینا بود در خراسان منتشر شد.^۱

با وجود اینکه غزالی کتاب تهافت الفلاسفه را در ردّ بر عقاید و افکار فیلسوفان مشائی نوشت و لبّه نیز تیغ آن متوجه دو شخصیت بزرگ فلسفی، فارابی و ابن سینا بود، کمتر فیلسوف و متکلمی را در حوزه علوم و تمدن اسلامی می توان یافت که تحت تأثیر ابن سینا قرار نگرفته باشد، از شهرستانی و فخررازی و نصیرالدین طوسی گرفته تا نسفی و ایجی و تفتازانی. در آثار همه اینها ردّ پای ابن سینا و فلسفه سینوی به نحو آشکار مشاهده می شود. شهرت شفای ابن سینا بسیار زود از دامنه حوزه های علمی شرق تجاوز کرد و در مدارس مغرب زمین گسترش یافت. هنوز یک قرن از وفات ابن سینا نگذشته بود که ترجمه های پاره ای از شفای او آغاز شد و به سرعت در عاصمه های بزرگ اروپایی راه یافت و این نفوذ چنان بود که در اوایل قرن سیزدهم، مکتب «سینوی لاتینی» در برابر «ابن رشد لاتینی» کاملاً چهره خود را نمایان ساخت و بزرگانی همچون روجر بیکن^۲ و البرت کبیر^۳ به آثار علمی ابن سینا توجه خاصی مبذول داشتند و بزرگانی دیگر همچون گیوم دورونی^۴ و توماس اکویناس^۵ از ترس نفوذ او در صدد معارضة و ردّ و نقض او برآمدند و این نشان دهنده اثر عمیق ابن سینا در حرکت فکری گسترده دانشمندان دین و فلسفه در زمانی است که فلسفه مدرسه ای (اسکولاستیک) در اوج ترقی و تعالی خود بوده است.

مسائلی که ابن سینا در الهیات شفا درباره ذات و صفات واجب الوجود و کیفیت صدور عالم از او و رابطه خالق با مخلوق و همچنین نحوه توفیق میان عقل و نقل بیان

۱. نزّهة الارواح، ج ۲، ص ۵۰.

2. Rojer Bacon.

3. Albert le grand.

4. Guillaume d'Auvergne.

5. Saint Thomas d'Aquin.

داشته از مهمترین موضوعاتی بوده است که استادان دانشکده الهیات پاریس را مدتها به خود مشغول داشته است.^۱ علی رغم توجه شدید اروپائیان به آثار فلسفی ابن سینا و بحث و فحص در مطالب آن، در عالم اسلام خاصه در حوزه‌های علمی اهل تسنن موج شدیدی بر علیه او برخاست، تا به جایی که سنت فلسفی او را شومی روزگار محسوب داشتند^۲ و شفای او را شقا^۳ و خوانندگان آن را بیمار خواندند^۴ و کذب ابن سینا را حتی

۱. مقدمه کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، صص ۳۱-۳۵. کتاب الشفاء در لاتینی به اشتباه Liber sufficientiae خوانده شده. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقاله دالورنی M. T. d'Alverny تحت عنوان: یادداشت‌هایی درباره ترجمه‌های آثار ابن سینا در قرون وسطی در مجله اسناد تاریخ اندیشه و ادب قرون وسطی [AHD] به نقل از کتاب ارسطو و اسلام تألیف پیترز F. E. Peters (دانشگاه نیوربوک، ۱۹۴۸ م)، ص ۱۰۵ و همچنین مقاله آقای دکتر یحیی مهدوی تحت عنوان: «از هزاره‌ای به هزاره دیگری که در مجله آینده سال هشتم شماره ۵، ۱۳۶۱ ه. ش. صص ۳۰۲-۳۸۶ چاپ شده است.

۲. ابیات زیر ناظر به همین معنی است:

قد ظهرت فی عصرنا فرقة	ظهورها شوم علی العصر
لاتقندی فی الدین الا بما	سسن ابن سینا و ابونصر

المقری، ج ۱، ص ۷۱۶، به نقل از التراث اليونانية، ص ۱۵۳

۳. شهاب الدین ابوحفص محمد بن عمر سهروردی متوفی ۶۳۳ به ترغیب الناصر الدین الله خلیفه عباسی، در پی آن شد تا شفای ابن سینا را شقا بنماید. ترجمه رشف النصائح الایمانیه فی کشف الفضائح اليونانية، ص ۸۲.

۴. ابیات زیر ناظر به این معنی است:

قطمنا الاخوة من معشر	بهم مرض من کتاب الشفاء
وماتوا علی دین رطالی	و متنا علی مذهب المصطفی

صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، ص ۵.

در دم واپسین یاد کردند^۱ و کتاب شفا را در ملاء عام سوزاندند^۲ و وقاحت را تا جایی رساندند که ابن سینا را از جمله مخانیث دهریّه خواندند^۳ و این در حالی است که در حوزه‌های علمی تشیع از او با جلالت و بزرگی یاد می‌کردند. میرداماد استرآبادی او را رئیس فلاسفة الإسلام^۴ و رئیس المشائیة من فلاسفة الاسلام^۵ می‌خواند و به شریک بودن با او در ریاست افتخار می‌کند^۶ و صدرالدین شیرازی او را شیخ الفلاسفة می‌خواند^۷ و از شفای او و تحصیل شاگرد او، بهمنیار بن مرزبان، به عنوان کتب اهل فن استناد می‌جوید.^۸

مهمترین بخش کتاب الشفا بخش الهیات است. در کتب فلسفه اسلامی از الهیات تعبیر به علم مابعدالطبیعة و فلسفه اولی و علم الهی شده است. وجه تسمیه به الهیات آن است که ثمره و نتیجه این علم شناخت خداوند و فرشتگان اوست و مابعدالطبیعة از آن جهت است که در معرفت، پس از شناخت طبیعات محسوسه قرار می‌گیرد و هرچند که در وجود قبل از طبیعت است و این علم فلسفه اولی است، برای آنکه معرفت مبادی اولیه و صفات عامه و کلیه‌ای که وسایل شناخت آن مبادی هستند از این علم به دست می‌آید.^۹ علم الهی نیز تعبیر دیگری از الهیات است. در هر حال به هر اسمی که خوانده

۱. ابن نجاء الاربلی آخرین سخنی که هنگام مرگ گفت این بود: «صدق الله العظيم و کذب ابن سینا»

بغیة الوعاة، ص ۲۲۶

۲. الکامل فی التاریخ، ذیل حوادث سال ۵۵۵.

۳. رشف النصائح الایمانیة فی کشف الفضائح الیونانیة، ص ۲۵.

۴. قبسات، ص ۴۸۷. ۵. السبع الشداد، ص ۸.

۶. میرداماد با تعبیرات: الشریک الریاسی، الشریک الرئیس و الشریک فی الریاسة از او یاد کرده است.

قبسات، ص ۴۸۷. ۷. مفاتیح الغیب، ص ۵۰۷.

۸. الاسفار العقلیة، ج ۲، ص ۳۲۷. ۹. المعثر، ج ۳، ص ۳.

شود این قسم از شریف‌ترین اجزاء فلسفه به شمار می‌آید و فیلسوفان اسلامی از یعقوب بن اسحق کندی گرفته تا صدرالدین شیرازی و بالاخره حاج ملاهادی سبزواری درباره فضیلت و شرافت این علم سخن گفته‌اند.

کندی می‌گوید که شریف‌ترین و عالی‌ترین قسم فلسفه همان فلسفه اولی است که به وسیله آن شناخت خدا که علت هر حقیقی است حاصل می‌شود؛ از همین جهت فیلسوف اتم و اشرف آن کسی است که احاطه به این علم اشرف داشته باشد، زیرا علم به علت اشرف از علم به معلول است.^۱

صدرالدین شیرازی درباره الهیات گوید که آن برترین علم به برترین معلوم است، برتری این علم بدان جهت است که یقینی است و تقلید را در آن - همچون سایر علوم - راه نیست و برتری معلوم آن از این روی است که معلوم آن حق تعالی و صفات فرشتگان مقرب و بندگان مرسل و قضا و قدر و کتب و لوح و قلم اوست در حالی که معلوم در سایر علوم اعراض و کمیات و کیفیات و استحالات و مانند آن است^۲ و در جایی دیگر می‌گوید که این علم آزاد است و نیازمند و متعلق به غیر خود نیست و سایر علوم به منزله بندگان و خادمان این علم‌اند، زیرا موضوعات علوم دیگر در این علم به اثبات می‌رسد و همه دانشمندان از آن جهت که دانشمنداند خانواده و خادم علم الهی‌اند زیرا که در اخذ مبادی علوم و کسب ارزاق معنوی خود بدو نیازمند هستند.^۳

حاج ملاهادی سبزواری درباره آن می‌گوید: «سیمّا العلم الالهی الذی له الرئاسة الکبری علی جمیع العلوم و مثله کمثل القمر البازغ فی النجوم»^۴

اهمیت علم الالهی یا الهیات و استواری و اتقان این قسمت از کتاب شفای ابن سینا موجب شد که این کتاب مورد توجه دانشمندان قرار گیرد و شروح و حواشی و تعلیقات فراوانی بر آن نوشته شود که از میان مهمترین آنها می‌توان از آثار زیر نام برد:

۱. کتاب الکندی فی الفلسفة الاولى، ص ۹۸.

۲. تعلیقه بر الهیات شفا، ص ۴.

۳. پیشین، ص ۵.

۴. شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، ص ۳۶.

۱- ابن رشد کتابی به نام فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالهی فی کتاب الشفاء لابن سینا نوشته است.

۲- علامه حلی کتابی به نام کشف الخفاء فی شرح الشفاء تألیف کرده است.

۳- غیاث‌الدین منصور دشتکی شیرازی کتابی بنام مغلفات الهیات الشفاء به رشته تحریر درآورده است.

۴- سید احمد علوی عاملی، شاگرد و داماد میرداماد، کتابی تحت عنوان مفتاح الشفاء والعروة الوثقی فی شرح الهیات کتاب الشفاء نگاشته است.

۵- صدرالدین شیرازی چنانکه یاد شد تعلیقاتی بر الهیات شفا دارد که همراه با شفا به صورت چاپ سنگی طبع شده است.^۱

۶- ملامهدی نراقی نیز شرح الالهیات من کتاب الشفاء را به رشته تحریر درآورده است.^۲

این قسمت یعنی بخش الهیات شفا مورد توجه اروپائیان قرار گرفته است که آنان به صورت‌های گوناگون از آن بهره‌برداری کرده‌اند.

متن عربی و ترجمه فرانسوی بخش روان‌شناسی (کتاب النفس) شفا را، یان‌هاکوش در دو جلد، در ۱۹۵۶ م در پراگ و متن عربی آن را فضل‌الرحمن در آکسفورد (انگلستان) منتشر کرده است. ترجمه قدیمی لاتینی آن نیز برای نخستین بار در ۱۵۰۸ م در ونیز ایتالیا و چاپ انتقادی جدید آن ترجمه به کوشش سیمون فان ریت در دو جلد زیر عنوان «ابن‌سینای لاتینی، کتاب درباره روان» در لوون سویس در سال‌های ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲ م همراه مقدمه‌ای درباره نظریات روان‌شناسی ابن‌سینا از ج. وریبکه منتشر شده

۱. برای آگاهی بیشتر از شروح و حواشی در ترجمه و تلخیص شفا رجوع شود به فهرست نسخه‌های خطی مصنفات ابن‌سینا از دکتر یحیی مهدوی صفحه ۱۷۲-۱۷۴ و مقدمه کتاب النجاة من الغرق فی بحر الضلالات ابن‌سینا (تهران، ۱۳۶۴ ه.ش) از محمدرضا دانش‌پژوه، صفحه ۷۵ به بعد.

۲. این کتاب به کوشش نگارنده (= مهدی محقق) از روی نسخه به خط مؤلف تصحیح و در سال ۱۳۶۵ ه.ش به وسیله مؤسسه مطالعات اسلامی چاپ و نشر شده است.

است. چاپ انتقادی جدید ترجمه لاتینی «الهیات» شفا نیز به کوشش سیمون فان ریت، با مقدمه‌ای از وریبکه در دو جلد (ج ۱، مقاله ۱-۴ و ج ۲، مقاله ۵-۱۰ را دربرمی‌گیرد) در سال‌های ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰ م در لوون سویس انتشار یافته است.^۱

اما کتاب قانون در علم پزشکی که می‌توان گفت که آن از مهمترین آثار ابن سینا و بزرگترین هدیه او به علم و تمدن بشری به شمار می‌آید. این کتاب که از نظر اشمال آن بر بیماری‌های گوناگون و کیفیت درمان آنها یک دائرةالمعارف بزرگ علم پزشکی محسوب می‌شود بیش از هر کتاب دیگر مورد توجه اهل علم به ویژه پزشکان قرار گرفته و شروح و تعلیقات متعدد بر آن نوشته شده و ترجمه‌های گوناگون از آن صورت گرفته است. پیش از ابن سینا در یونان می‌توانیم از بقراط و جالینوس و در جهان اسلام از علی بن ربن طبری صاحب کتاب فردوس الحکمه و محمد بن زکریای رازی صاحب الحاوی و المنصوری و علی بن عباس اهوازی صاحب کامل الصنعة الطبیة به عنوان بزرگترین پزشکان نام ببریم؛ ولی ابن سینا در قانون همه ممتازات علمی آنان را مورد توجه داشته و پس از او شاید بتوان فقط از کتاب فارسی ذخیره خوارزمشاهی نام برد که جنبه دائرةالمعارفی داشته و بیماری‌های انسانی را از فرق تا قدم بیان کرده و برای درمان آنها انواع روش معالجه را از خوردنی و نوشیدنی و واردکردنی و مالیدنی معرفی کرده است. در مقایسه ابن سینا با حکیمان پیش از خود جمله‌ای نزد پزشکان معروف است که در پشت جلد یکی از نسخه‌های ارجوزه طیبیه ابن سینا دیده می‌شود:

«پزشکی معدوم بود. بقراط آن را از عدم به وجود آورد و سپس مرده بود، جالینوس آن را زنده کرد و بعد از آن کور شد و حنین بن اسحق آن را بینا کرد و بعد از آن در شهرها متفرق گردید و محمد بن زکریای رازی آن را جمع آوری نمود». علامه قطب‌الدین شیرازی گفته است: و باید گفته شود که: «پزشکی ناقص بود و ابن سینا آن را کامل ساخت».^۲

۱. دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۶.

۲. مقدمه شرح ارجوزه طیبیه ابن سینا، ص ۷.

دوستان گرامی ما که خود پزشک بودند و به تاریخ پزشکی می پرداختند، از جمله مرحوم دکتر محمود نجم آبادی در تاریخ طب ایران و دکتر حسن تاج بخش در تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران هر یک به سهم خود به تحلیل محتوایی کتاب قانون پرداخته و ممیزات و نوآوری آن را به تفصیل بیان داشته اند که کوشش آنان مأجور باد. دانشمندان غربی همچون ادوارد براون و الگو و اولمان و دبتریش نیز فصلی از کتابهای خود را که در تاریخ طب اسلامی نگاشته اند، اختصاص به ابن سینا و بیان برجستگی های علمی کتاب قانون داده اند.

کتاب قانون در قرن دوازدهم میلادی به وسیله جرارد دکرمونانی به فرمان اسقف اعظم تولدو (طلیطله) به زبان لاتین ترجمه شد و در سال ۱۴۸۶ در ونیز ایتالیا برای نخستین بار و سپس در رم در سال ۱۵۹۳ چاپ شد و در دست دانشمندان اروپایی قرار گرفت و به زودی جزو کتابهای درسی در دانشگاه های سن لوی و مون پولیه فرانسه و لایپزیک و توینگن آلمان و لوون بلژیک برای چند قرن در دست استادان و دانشجویان پزشکی می گشت.

ترجمه روسی کتاب در طی سال های ۱۹۵۴ - ۱۹۶۰ م در تاشکند چاپ و منتشر گشت و ترجمه فارسی آن که به وسیله مرحوم عبدالرحمن شرفکندی صورت گرفت، به وسیله انتشارات سروش در هفت مجلد در سال ۱۳۶۳ چاپ شد و در دسترس اهل علم قرار گرفت.

متن عربی کتاب قانون در سال ۱۳۹۵ هـ ق در تهران و در سال ۱۳۹۴ هـ ق در مطبعة بولاق مصر و در سال ۱۳۲۴ هـ ق در چاپخانه نامی در لکنهو هند چاپ شد. مرحوم حکیم عبدالحمید مؤسس و رئیس دانشگاه همدرد و رئیس مؤسسه تاریخ طب و پژوهشهای طبّی در سال ۱۹۸۱ قانون را در پنج مجلد منتشر ساخت و در آن نسخه ای را که در کتابخانه ایاصوفیه موجود است و در سال ۶۱۸ هجری از روی نسخه ای به خط مؤلف نوشته شده، اصل قرار داد و با چهار نسخه چاپی موجود مقابله کرد و این بهترین چاپ قانون به شمار می آید، هرچند که پس از آن در سال ۱۴۰۸ / ۱۹۸۷ چاپی در چهار مجلد به وسیله مؤسسه عزالدین در بیروت منتشر شد که مزیت آن به این

است که جلد چهارم اختصاص به فهرست‌های گوناگون نام داروهای مفرد و مرکب و نام پزشکان و اوزان و مکاییل و نباتات و حیوانات و واژه‌های یونانی و فارسی دارد. نظامی عروضی در مقالة طب از چهار مقاله پس از آنکه پزشک را به خواندن کتاب‌هایی همچون فصول بقراط و مسائل حنین بن اسحق و مرشد محمد بن زکریای رازی و هدایة المتعلمین اخوینی بخاری و اضرار الطبیة سیداسماعیل جرجانی توصیه می‌کند در پایان از قانون یاد می‌کند و درباره آن چنین گوید:

«و اگر خواهد که ازین همه مستغنی باشد به قانون کفایت کند، سید کونین و پیشوای ثقلین می‌فرماید: «كُلُّ الصَّيِّدِ فِي جَوْفِ الْفَرَا» همه شکارها در شکم گور خراست این همه که گفتم در قانون یافته شود با بسیاری از زوائد و هر که را مجلد اول از قانون معلوم باشد از اصول علم طب و کلیات او هیچ بر او پوشیده نماند؛ زیرا که اگر بقراط و جالینوس زنده شوند روا بود که پیش این کتاب سجده کنند و عجبی شنیدم که یکی درین کتاب بر بوعلی اعتراض کرد و از آن معترضات کتابی ساخت و اصلاح قانون نام کرد. گوئی در هر دو می‌نگرم که مصنف چه معتوه مردی باشد و مصنف چه مکروه کتابی، چرا کسی را بر بزرگی اعتراض باید کرد که تصنیفی از آن او به دست گیرد، مسألة نخستین بر او مشکل باشد»^۱.

بخش داروهای مفرد از کتاب قانون بیش از بخش‌های دیگر مورد توجه و عنایت دانشمندان بوده است و به صورت‌های مختلف نام آن داروها استخراج و با تعاریف هر یک از آنها به صورت مستقل چاپ شده است. از جمله:

۱- قاموس القانون فی الطب لابن سینا

در این کتاب نام داروهای مفرد به صورت الفبائی همراه با معادل انگلیسی آنها آورده شده است. این کوشش که به وسیله اداره تاریخ طب و تحقیق طبّی در دهلی‌نو

صورت گرفته، در سال ۱۳۸۷ / ۱۹۶۷ م به وسیله دائرةالمعارف العثمانیه در حیدرآباد دکن چاپ شده است.

۲- کتاب الادویة المفردة و النباتات

در این کتاب داروهای گیاهی از روی چاپ قانون که در رم در سال ۱۵۹۳ میلادی صورت گرفته استخراج شده و مورد شرح و تفصیل قرار گرفته و در بیروت در سال ۱۴۰۳ / ۱۹۸۳ م به وسیله مکتبه دارالمعارف چاپ شده است.

۳- الادویة المفردة فی کتاب القانون فی الطب

این کتاب که به وسیله دانشمندی گمنام به نام سلیمان بن احمد تدوین شده و نسخه‌ای خطی از آن به شماره ۱۹۲ در دانشگاه بغداد موجود بوده به وسیله مهتد عبدالامیر الاعسم با اصل کتاب القانون تطبیق داده شده و در سال ۱۴۰۳ / ۱۹۸۴ م به وسیله دارالاندلس در بیروت چاپ شده است.

اهمیت و ارزش قانون بدان پایه بوده که دانشمندان بسیار آن را مورد شرح و تفسیر قرار دادند و مدرّسان آن کتاب به شروح و تفاسیر آن مراجعه می‌کردند و برای نشان دادن اهمیت قانون کافی است به آنچه که قطب‌الدین شیرازی در کتاب شرح کلیات قانون خود (= التحفة السعدیة) آورده، مراجعه نمایم تا بینیم تا چه اندازه در قرن هفتم این کتاب از نظر علما و دانشمندان و اطباء مهم بوده است. قطب‌الدین در آغاز کتاب آشنایی خود را با طب و کتاب قانون چنین بیان می‌کند:

«من از خاندانی بودم که به صنعت پزشکی مشهور بودند و آنان با دم عیسایی و دست موسایی خود به علاج مردم و اصلاح مزاج آنان می‌پرداختند. در آغاز جوانی، به تحصیل این فن و فراگیری مجمل و مفصل آن شایق شدم؛ شب بیداری را بر خود واجب و راحتی و خواب را بر خود حرام ساختم تا آنکه کتابهای مختصر در پزشکی را فراگرفتم و درمان‌های متداول را مشاهده کردم و در همه مطالبی که به پزشکی وابسته

است، ممارست نمودم و همه این کوشش‌ها تحت ارشاد و راهنمایی پدرم، امام همام ضیاءالدین مسعود بن مصلح کازرونی بود که در این فن به اجماع اقران، بقراط زمان و جالینوس او ان خود بود. وقتی من در پزشکی به حدس صائب و نظر ثاقب در درمان بیماران مشهور شدم، پس از وفات پدرم - خدایش رحمت کند - در مقام پزشک و چشم پزشک، در بیمارستان مظفری شیراز به خدمت پذیرفته شدم؛ در حالی که پیش از چهارده سال از عمر من نمی‌گذشت و مدت بیست سال به همان سمت باقی ماندم و برای آنکه به غایت فصوی و درجه‌علیا در این فن برسم به خواندن کتاب کلیات قانون ابن سینا نزد عم خود، سلطان حکیمان و پیشوای فاضلان کمال‌الدین ابوالخیر بن مصلح کازرونی، پرداختم و سپس، آن را نزد شمس‌الدین محمد بن احمد حکیم کیشی و شیخ شرف‌الدین زکی بوشکانی که هر دو مشهور به مهارت در تدریس این کتاب بودند، ادامه دادم. از آن جا که این کتاب از دشوارترین کتاب‌هایی است که در این فن نگاشته شده است و مشتمل بر لطایف حکمی و دقایق علمی و نکته‌های غریب و اسرار عجیب است، هیچ یک از مدرسان آن گونه که باید از عهده تدریس و تفهیم کتاب بر نمی‌آمدند و شرح‌هایی هم که بر کتاب نوشته شده بودند، وافی و کافی برای رسیدن به مقصود نبودند؛ زیرا شرح امام علامه فخرالدین محمد بن عمر رازی فقط جرح بعض بود، نه شرح کل و کسانی هم که از او پیروی کرده و بر کتاب شرح نوشته بودند، همچون امام قطب‌الدین ابراهیم مصری و افضل‌الدین محمد بن نامور خونجی و ربیع‌الدین عبدالعزیز بن عبدالواحد جیلی و نجم‌الدین ابوبکر بن محمد نخجوانی، بر آنچه فخرالدین گفته بود، چیزی نیفزوده بودند تا اینکه به جانب شهر دانش و کعبه حکمت و حضرت علیه بهیة قدسیه و درگاه سنیه زکوة فیلسوف استادی نصیری (= خواجه نصیرالدین طوسی) روی آوردم که او برخی از دشواریها را گشود و برخی دیگر، باز برجای ماند؛ زیرا، احاطه به قواعد حکمت در شناخت این کتاب کافی نیست، بلکه شخص باید ممارست در قانون علاج در تعدیل

مزاج داشته باشد. سپس، برای هدف خود، به خراسان و از آنجا به عراق عجم و عراق عرب و سپس به بلاد روم مسافرت کردم و با حکیمان این شهرها و پزشکان این بلاد بحثها و گفتگوها درباره دشواری های کتاب داشتم و آنچه را آنان می دانستند فرا گرفتم؛ هرچند که در بلاد روم نادانسته های کتاب بیش از دانسته ها بود. ناچار، دست کمک به سلطان مصر، ملک منصور قلاوون دراز کردم و در سال ۶۸۱ نامه ای به او نوشتم که در این باره مرا مدد رساند. در نتیجه، به سه شرح کامل از کلیات قانون دست یافتم که نخستین، از فیلسوف محقق علاءالدین ابوالحسن علی بن ابی الحزم قرشی معروف به ابن نفیس و دومین، از طبیب کامل یعقوب بن اسحاق سامری متطبب و سومی، از طبیب حاذق ابوالفرج یعقوب بن اسحاق متطبب مسیحی، معروف به ابن قف بود و نیز، به کتاب هایی دیگر مربوط به قانون برخورددم، از جمله: پاسخ های سامری به ایرادهای طبیب فاضل نجم الدین ابن المفتاح بر برخی از مواضع کتاب و نیز، تنقیح القانون هبة الله ابن جمیع یهودی مصری که ردّ بر شیخ است و برخی از حواشی عراقیه که امین الدوله ابن تلمیذ بر حواشی کتاب قانون نوشته است و نیز، کتاب امام عبداللطیف بن یوسف بغدادی که گفتار ابن جمیع را در تنقیح القانون رد کرده است.

هنگامی که این شروح را بررسی و مطالعه کردم، حلّ بقیه کتاب بر من آسان شد، چنان که موضع اشکال و محلّ قبل و قال باقی نماند و اطمینان یافتم که منابعی را که گرد آورده ام، نزد کسی دیگر در عالم یافت نمی شود. لذا تصمیم گرفتم که شرحی بر کتاب بنویسم که دشواری های کتاب را حل کند و نقاب از چهره معانی آن بگشاید و اعتراضات شارحان را پاسخ گوید و در این شرح، لفظ متن را با شرح ممزوج ساختم تا آنکه اصل کتاب از زواید و اضافات ممتاز باشد و گذشته از خلاصه شروحنی که یاد شد، از اختیارات حاوی رازی که ابن تلمیذ گرد آورده است و بستان الاطباء ابن مطران و فصول طیبیه که از مجلس شیخ استفاده شده است و ثمار المسائل الطبیّه ابوالفرج عبدالله

بن طیب و اجوبة للمسائل که ابن بطلان در دعوة الاطباء آورده است و همچنین، از قراضة طبيعيات و نوادر المسائل و کتب جالینوس در تشریح و شرح ابن ابی صادق نیشابوری بر منافع الاعضاء جالینوس و خلق الانسان ابوسهل مسیحی استفاده کردم و این کتاب را نزهة الحكماء و روضة الاطباء نامیدم، که موسوم به التحفة السعدية است تا با این اسم، تیمن و با این رسم تفأل جسته باشم.

چنانکه می دانیم ابن سینا تحریر کتاب قانون را در جرجان آغاز کرده و پاره ای از آن را در ری و پایان آن را در همدان انجام داده و تا مدتی مورد شناسایی و ارزیابی قرار نگرفته و بعد از نیم قرن از تألیف، به بغداد رسیده و نیم قرن دیگر بر آن گذشته تا به قرطبه در دسترس اهل علم قرار گرفته است. ابن سینا خود در اندیشه این بوده که شرحی بر کتاب بنویسد ولی اشتغالات فراوان و مرگ زود هنگام او مانع از تحقق این خواست او شد و یکی از شاگردان او محمد بن یوسف ابلاقی بخشی از کلیات قانون را مختصر کرده و آن را به نام الفصول الایلاقية موسوم ساخته است. پس از آنکه برخی از دانشمندان همچون ابن تلمیذ متوفی ۵۶۱ کتاب قانون را کتاب درسی قرار دادند توجه دانشمندان به آن جلب شد و شروح و حواشی و تلاخیصی بر کتاب نگاشته گردید که گذشته از آنچه که قطب الدین شیرازی در آغاز شرح کلیات قانون یاد کرده، می توانیم از کتابهای زیر نام ببریم:

- ۱- حواشی بر کتاب قانون از ابو جعفر عمر بن علی بن البذوخ مغربی متوفی ۵۷۵ ق.
- ۲- مختصر کتاب القانون از ابونصر سعید بن ابی الخیر مسیحی متوفی ۵۸۹ که آن را الاقتضاب نامیده است.
- ۳- تعالیق کتاب القانون، کمال الدین مظفر بن ناصر الحمصی متوفی ۶۱۵ ق.
- ۴- شرح کلیات من کتاب القانون، قطب الدین مصری ابراهیم بن محمد سلمی متوفی ۶۱۸ ق.

۵- اختصار الکلیات من کتاب القانون، رفیع الدین ابو حامد عبدالعزیز الجیلی متوفی ۶۴۱ ق.

۶- شرح الکلیات من کتاب القانون، ابن القف کرکی متوفی ۶۸۵ ق.^۱
مهمترین شرح های قانون همان بوده که قطب الدین شیرازی در دسترس داشته و آن عبارت بود از شرح ابن جمیع متوفی ۵۹۲ و فخر رازی متوفی ۶۰۶ و سامری متوفی ۶۸۱ و ابن نفیس متوفی ۶۸۷.

در شبه قاره هند و پاکستان کتاب قانون مورد پذیرش پزشکان و داروشناسان قرار گرفت و شروح و حواشی و تعلیقاتی بر آن نگاشته گردید که پروفیسور ظل الرحمن همه آنها را در طی کتابی که ترجمه فارسی آن در کنگره همدان به وسیله انجمن آثار و مفاخر فرهنگی عرضه می گردد، یاد کرده است.

از مهمترین شرح هایی که در شبه قاره هندوستان مورد توجه و عنایت قرار گرفته، شرح کلیات قانون محمد بن محمود آملی است که همراه با شرح حکیم علی گیلانی که جزء اول آن به صورت سنگی به وسیله چاپخانه کاشی رام در لاهور چاپ شده است. مؤلف کتاب در آغاز اشاره به اهمیت کتاب قانون می کند و پس از یاد کردن از شرح های امام فخر رازی و افضل الدین خونجی و ابن نفیس قرشی، شرح قطب الدین شیرازی را بدین گونه توصیف می نماید: «اجتمع عنده ممّا یتملّک بکُلّ الکتاب مالِم یجتمع عند أحد من الأصحاب، و اشتغل ببسطه و حلّه و سعی فی استخراج لُبّه من قشره. والحقّ أنّه - رحمه الله - قَبَدَ ما کان مرسلًا و فضّل ما کان مجملًا و حلّ ما وجده ملغزًا و بسط ما ظنه موجزًا و بالغ فی ردّ الاعتراضات و سدّ أبواب المعارضات»

از ابن سینا کتابهای فراوانی در پزشکی باقی مانده که برای آشنایی و دسترسی به آنها

۱. مختصر تاریخ الطب العربی، ج ۱، ص ۵۵۹.

چنانکه پیش از این یاد شد می‌توان از فهرست قنواتی و یحیی مهدوی استمداد جست؛ ولی مناسب است که از ارجوزه ابن سینا در طب یاد کرد که او در آن از ذوق شعری خود کمک گرفته و مسائل پزشکی را برای سهولت یادگیری متعلمان و دانشجویان به سلیک نظم درآورده است.

ابن سینا برای آنکه نشاطی برای دانشجویان پزشکی به وجود آورد و حفظ مطالب آن را بر آنان آسان گرداند، همه ابواب پزشکی را به نظم درآورد. این منظومه که مشتمل بر ۱۳۲۶ بیت است در بحر زجزر سروده شده و از همین جهت به نام الارجوزه فی الطب خوانده شده است. این کتاب که ابن رشد اندلسی آن را با عبارت: «المیسر للحفظ و المنشط للنفس» توصیف می‌کند مورد توجه دانشمندان شرق و غرب قرار گرفت؛ چنانکه ترجمه لاتینی آن شش بار طی سال‌های ۱۵۲۲ تا ۱۶۴۹ در شهرهای مهم اروپا و متن عربی در سال ۱۸۲۹ در کلکته و در سال ۱۸۴۵ در لکنهو چاپ و منتشر گردید. بهترین چاپ ارجوزه چاپی است که در آن متن عربی همراه با ترجمه لاتین قرن سیزدهم و ترجمه فرانسه در سال ۱۹۵۶ در پاریس چاپ شده است. این چاپ به کوشش مرکز ملی تحقیقات عالی فرانسه C.N.R.S و حکومت الجزایر منتشر گردیده است. ابن سینا در تعریف و تقسیم طب، کتاب خود را چنین آغاز می‌کند:

الطَّبُّ حِفْظُ صِحَّةِ بُرَّةٍ مَرَضٍ مِنْ سَبَبٍ فِي بَدَنِ عَنَّةٍ عَرَضٍ
قَسَمَتُهُ الْأُولَى لِإِلْمٍ وَعَمَلٍ وَالْعِلْمُ فِي ثَلَاثَةٍ قَدِ اكْتَمَلَ

(پزشکی عبارتست از نگهداری تندرستی و بهبود بخشیدن بیماری که از سبب و عرضی بر بدن وارد آمده. تقسیم آغازین آن به علمی و عملی برمی‌گردد و علم آن در سه بخش کامل می‌شود.)

او در این ارجوزه مانند سایر کتابهای پزشکی اسلامی پس از تقسیم پزشکی به نظری و عملی به ذکر طبیعیات، یعنی ارکان و مزاج‌ها و اخلاط و اعضا و قوئ و ارواح و افعال می‌پردازد و از عناصر ضروری برای حفظ تندرستی یعنی هوا و خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها

و حرکت و سکون و خواب و بیداری و استفرغ و احتقان بحث می‌کند و انواع بیماری‌ها و داروها و درمان آنها را بیان می‌نماید.

در اهمیت ارجوزه ابن سینا همین بس که ابن رشد فیلسوف و پزشک اندلسی متوفی ۵۹۵ هجری آن را شرح کرده و این شرح در سال ۱۲۸۴ میلادی به وسیله یکی از استادان دانشکده پزشکی مون پولیه فرانسه به زبان لاتین ترجمه شده است. متن عربی شرح ابن رشد در سال ۱۴۱۷ ه. ق / ۱۹۹۶ م. به وسیله دانشگاه قطر چاپ و منتشر شده است. پس از ابن رشد حدود نه شرح دیگر بر ارجوزه ابن سینا نگاشته گردید که در مقدمه شرح ابن رشد نام نویسندگان آنها یاد شده است.

گذشته از این ارجوزه معروف، ارجوزه‌های دیگری نیز به ابن سینا نسبت داده شده؛ از جمله: ارجوزه در تشریح، ارجوزه در مجربات طبّی، ارجوزه در فصول چهارگانه، ارجوزه در وصیتهای پزشکی که تفصیل این ارجوزه‌ها در کتاب مؤلفات ابن سینا به وسیله جورج قنوتی یاد گردیده است.

ابن سینا هرچند کتابهای مهم خود همچون شفا و نجات و اشارات را در فلسفه و قانون و ارجوزه را در طبّ به زبان عربی یعنی زبان علمی حوزه‌های اسلامی نوشت و همین موجب گردید که آثار او در شرق و غرب عالم میرکند «وَسَارَ مَسِيرُ الشَّمْسِ فِي كُلِّ بَلَدٍ»، در عین حال او زبان مادری خود را مغفول نهاد و آثاری از او به این زبان باقی مانده است که مهمترین آنها دانشنامه علائی است که مشتمل بر جمیع اجزای فلسفه یعنی منطقی و الهیات و طبیعیات و ریاضیات می‌شود. او این کتاب را هنگام اقامت خود در اصفهان نگاشته و به نام علاءالدوله ابن کاکویه موسوم و به او تقدیم داشته است. ارزش این کتاب در این است که شیخ مصطلحات فارسی را در برابر اصطلاحات عربی به کار برده و ثابت کرده است که برخلاف عقیده برخی که می‌گفتند زبان فارسی زبان علم نیست، با زبان فارسی هرگونه علمی را می‌توان بیان و بررسی کرد. در سال ۱۳۳۱ شمسی

مطابق با ۱۳۷۱ قمری که مقدمات کنگره بین‌المللی ابن‌سینا در ایران فراهم می‌شد، مجموعه آثار فارسی ابن‌سینا از جمله دانش‌نامه علائی به وسیله انجمن آثار ملی چاپ و منتشر گردید که اکنون همه آنها نایاب است.

اکنون که کنگره بین‌المللی دیگری درباره ابن‌سینا در همدان یعنی جایی که چراغ زندگی مادی او خاموش گشت تحت اشراف و نظارت دانشگاه بوعلی‌سینای همدان و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با مساعدت و حمایت: ۱-وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۲-وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۳-وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۴-استانداری همدان، ۵-فرهنگستان علوم پزشکی، ۶-دانشگاه پیام نور منطقه ۶ کشور، ۷-اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی همدان، ۸-فرمانداری همدان برگزار می‌شود، مناسب دانسته شد که این مجموعه فارسی هر چند در انتساب برخی از آنها به شیخ مورد تردید است، همزمان با چاپ کتابهای دیگر و مجموعه مقالات کنگره چاپ و منتشر شود و در اختیار اهل علم قرار گیرد. این مجموعه عبارتند از:

- ۱- الهیات دانشنامه علائی ۲- طبیعیات دانشنامه علائی ۳- منطق دانشنامه علائی ۴- ترجمه فارسی اشارات و تنبیهات ۵- رساله نفس ۶- رساله جودیه ۷- پنج رساله در لغت و تفسیر برخی از سوره قرآن ۸- رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات ۹- ظفرنامه ۱۰- رگ‌شناسی ۱۱- کنوز المعزمین ۱۲- قراضه طبیعیات ۱۳- جشن‌نامه ابن‌سینا و علاوه بر اینها دو کتاب عربی هم به این مجموعه اضافه گردیده است: ۱۴- الاسؤله والاجوبه (پرسش و پاسخ میان ابوریحان و ابن‌سینا و دفاع فقیه معصومی از ابن‌سینا) ۱۵- شرح الهیات کتاب شفا از ملامهدی نراقی از روی نسخه به خط مؤلف. گذشته از کتابهای یاد شده قرار است که شرح کلیات قانون ابن‌سینا از قطب‌الدین شیرازی بر پایه نسخه‌های خطی کتابخانه بوعلی همدانی و کتابخانه بادلیان اکسفورد در همین مجموعه چاپ و منتشر گردد.

در پایان بر خود لازم می‌داند این ابتکار دانشگاه ابوعلی همدان را در زنده گردانیدن نام و آثار ابن حکیم و طبیب بزرگ ایرانی در این برهه از زمان که دیگران می‌کوشند او را به خود منسوب دارند، تبریک بگویند و توفیق اولیای این کنگره را که اکنون دست‌اندرکار مقدمات آن هستند تا در آغاز شهریور ۱۳۸۳ یعنی روز بزرگداشت ابوعلی سینا، روز پزشک برگزار گردد از خداوند بزرگ خواهان است. بخت‌تعالی و کرمه.



مرکز تحقیقات کتاب و تیر علوم اسلامی

منابع و مأخذ

۱. الاسفار العقلية، صدرالدين شيرازي، بيروت، ۱۹۸۱ م.
۲. بغية الوعاة، سيوطي، قاهره، ۱۳۲۶ هـ.ق.
۳. ترجمة تاريخ الحكماء، قفطي، تهران، ۱۳۴۷ هـ.ش.
۴. ترجمة تاريخ حكماء الاسلام، بيهقي، دمشق، ۱۳۶۵ هـ.ق. / ۱۹۶۴ م.
۵. ترجمة رشف النصاب الايمانية في كشف الفضائح اليونانية، به اهتمام نجيب مابل هروي، تهران، ۱۳۶۵.
۶. جوامع علم الموسيقى، ابن سينا.
۷. چهار مقاله، نظامي عروضي، ليدن، ۱۳۲۷ هـ.ش. / ۱۹۰۹ م.
۸. دائرة المعارف بزرگ اسلامي، زير نظر سيد كاظم بجنوردي، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸.
۹. السبع الشداد، ميرداماد، چاپ سنگي، ۱۳۱۷ هـ.ق.
۱۰. شرح غرر الفرائد يا شرح منظومة حكمت سبزواري، تهران، ۱۳۳۸ هـ.ش.
۱۱. شرح كليات القانون، قطب الدين شيرازي، بادليان، شماره ۲۶۳. Hant
۱۲. صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام، تحقيق على سامي النشار، قاهره.
۱۳. قبسات، ميرداماد، تهران، ۱۳۵۶ هـ.ش.
۱۴. الكامل في التاريخ، ابن الاثير.
۱۵. كتاب الكندي في الفلسفة الاولى، رسائل الكندي الفلسفية، قاهره، ۱۳۶۹ هـ.ق. / ۱۹۵۰ م.
۱۶. المباحثات، ابن سينا، در كتاب ارسطو عند العرب، عبدالرحمن بدوي، قاهره، ۱۹۷۴ م.
۱۷. المباحثات، ابن سينا، قم، ۱۴۱۳ ق. / ۱۳۷۱ ش.
۱۸. مختصر تاريخ الطب العربي، كمال السامرائي، بغداد، ۱۹۸۴ م.
۱۹. مطالعاتي درباره طب اسكندراني در دوره متأخر، تمكين Temkin Owsei، مجله تاريخ

پزشکی، شماره ۳، سال ۱۹۳۵ م.

۲۰. المعبر، ابوالبرکات بغدادی، حیدرآباد، ۱۳۵۳ هـ.ق.

۲۱. مفاتیح الغیب، صدرالدین شیرازی، تهران، ۱۳۶۳ هـ.ش.

۲۲. مقدّمه شرح ارجوزة طبّیة ابن سینا، انتشارات دانشگاه قطر، ۱۹۹۶ م.

۲۳. مقدّمه کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، قاهره، ۱۹۵۲ م.

۲۴. منطق المشرّقین، ابن سینا، قاهره، ۱۹۱۰ م.

۲۵. نزهة الارواح، شهرزوری، حیدرآباد، ۱۹۷۶ م.



مرکز تحقیقات کتب و پژوهش‌های اسلامی

فهرست اسامی و اصطلاحات

که تعریف آنها در این رساله آمده

صفحه		صفحه	
۱۶	جبریه	۱۴	ابدال
۱۵	جلسه التَّهَدُّ	۸	ابلیس
۸	جَنّ	۱۳	ابوبکر
۱۶	جهنّم	۱۰	اُستَا
۸	حرّانیون	۱۵	استفتاح
۸	حَنّ	۹	اُمّ الکتاب
۱۴	حواریا رسول الله	۹	البحیل
۹	خافی	۱۴	انصار
۱۶	خوارج	۱۰	انکلیون
۹	خیال	۱۷	اهل السنّة والجماعة
۱۷	دهری	۱۰	بازند
۱۴	نوالنورین	۱۴	بدل
۱۶	رافضة	۸	بنّ
۹	رجیم	۱۵	تحریمه
۱۵	رکوع	۱۵	تسلیم
۱۰	رواسیم	۱۵	تَشْهَد
۹	زبور	۱۵	تَعَوَّذ
۱۴	زُبیر	۹	توریه

ابن سينا		٣٠
٩	طيف	١٠ زئد
١٤	عابد	١٤ زهد
١٤	عارف	١٥ سجود
١٦	عجماء	١٠ سفر الاسفار
٨	عفريت	٩ سور
١٣	علي بن امي طالب	١٦ سُراة
١٣	عمر	١٥ شفق
١٦	عواهن	٨ شياطين
٩	غول	١٧ شيعة
١٤	الفاروق	٨ صابئة
٩	فرقان	١٣ صحابة
١٦	قدريّة	١٤ الصديق
١٥	قراءة	١٤ صلوة
١٠	فضاء الله	١٦ صلوة الاستسقاء
٧	مخاذاة	١٦ صلوة الجنائزة
١٦	مذاهب	١٥ صلوة الجمعة
١٤	المرئضي	١٦ صلوة الخوف
١٧	مرجىء	١٥ صلوة العيدين
١٧	مرجشي	١٦ صلوة الكسوفين
٧	مساواة	١٥ صلوة الوتر
١٥	مسجد	٩ طائف
٧	مشابهة	١٤ طلحة

رسالة في لغة علي بن سينا		٢١	
اصطلاح	صفحة	اصطلاح	صفحة
مشاكلة	٨	مُوعِدِي	١٧
معتزلة	١٧	موازاة	٧
معطل	١٧	مواطاة	٨
ملحد	١٧	مهاجرون	١٣
مماثلة	٨	ناصرية	١٦
مُوعِد	١٧		



مرکز تحقیقات کلام و علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

تفاسیر

- 
- ۱ - مقدمه
 - ۲ = تفسیر سورۃ نوحید
 - ۳ = تفسیر سورۃ فلق
 - ۴ = تفسیر سورۃ ناس



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

سه رساله فارسی که پس از این مقدمه میآید ترجمه سه رساله عربی از ابن سینا است در تفسیر سور مبارکه اخلاص و فلق و ناس. متن عربی این رسالات مکرر طبع شده، از جمله در ضمن جامع البدایع (قاهره، ۱۹۱۷).

مترجم این تفاسیر فخرالدین بن احمد رودباری است که در آخر ترجمه سوره اخلاص از خود چنین نام میبرد: «مترجم مسکین ابن احمد رودباری، الواصل جنان ربّه الباری، فخرالدین عرض مینماید، در شب جمعه بیستم محرم الحرام بعد از این نماز مغرب را با تعقیبات بتعامی خواندم. حسب الامر قدر قدر نواب مستطاب حضرت ایالت، که مصدر عظمت و جلالت باد، این ترجمه را نوشتم».

این سه ترجمه در ضمن مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مجلس شورای ملی، بشماره ۶۳۱، آمده. این مجموعه نسخه ایست بقطع کوچک (۱۲×۲۵ سانتیمتر) مشتمل بر ۲۲ رساله، بخط نستعلیق خوش، و با تفسیر سوره اخلاص آغاز میشود. تاریخ کتابت نسخه که ظاهراً بتاریخ ترجمه این رسالات بسیار نزدیک است ۱۲۶۸ هجری قمری است، و کاتب در خاتمه آن چنین میگوید: «صورت اتمام پذیرفتند حسب الفرمایش سرکار ایالت روحی فداه از دست اقل عباد کمترین خلق الله ح س ی ن بن شیخ احمد کانیمشکانی الاصل... در سنه هزار و دو و سیست و شصت و هشت، روز پنجشنبه بیست و سوم ماه رجب». ترجمه این تفاسیر عموماً به نشر روان و روشن صورت گرفته. اما اصل عربی از ترجمه فارسی بسیار موجز تر است. مترجم برای روشن ساختن

مطلب عموماً در ترجمه بتفصیل پرداخته و گاه نیز بایراد یت یا ابیائی
توسل جسته . بیان مترجم بیشتر شیوه تقریر دارد ، و از فارسی معمول امروز
دور نیست .

از خصوصیات این ترجمه یکی اینست که مترجم « همان » و « همین »
را عموماً بجای « آن » و « این » بکار میبرد . دیگر آنکه از حضرت
باری تعالی عموماً بصیغه جمع یاد میکند و هر جا بخواهد ضمیری
بجهان آفرین ارجاع کند « ایشان » میآورد .

نسخه این تراجم باوجود وضوح و خوش خطی ، خالی از حذف و اشتباه
نیست .

این ترجمه ها را با متن عربی (جامع البدایع) مقایسه کردم و هر جا
عبارت فارسی مبهم یا نارسا یا مغلوط بود اصل عربی را برای توجه خوانندگان
در حاشیه آوردم .

تفسیر سورۃ توحید

که مترجم از کلام شیخ رئیس است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قل هو الله - باید دانست که «هو» ی مطلق آنست که هویتش موقوف بر غیر خود نباشد. زیرا هر آنچه هویتش حاصل و مستفاد از غیر خود باشد، تا اعتبار و ملاحظه همان غیر نشود، آن شیء هویت ندارد. و هر آنچه هویتش بسبب ذات خویش باشد، او را «هو» گویند، و صاحب هویت اوست، خواه ملاحظه غیر واقع شود یا نشود. لکن هر آنچه ممکن باشد، وجودش باید ناشی از غیر باشد؛ و هر آنچه وجودش ناشی از غیر باشد خصوصیت وجودش از غیر است، و هویتش همین است. پس ممکن هویتش از غیر است، و هر آنچه بذات خودش هویت داشته باشد واجب الوجود است.

و ایضاً هر آنچه ماهیتشان مغایر وجود باشد، بالضروره باید چنان وجود ناشی از غیر بوده باشد، نباید هویت و ماهیتش از نفس خود بوده باشد. پس لذاته چنین شیء «هوی مطلق نیست، بعلت تغایر وجود و ماهیتش.

بناءً علی هذا، واجب الوجود آنست که هیچ هوی نباشد سوای هویت مطلقه ایشان، یعنی ماهیت و وجودش عین یکدیگر باشند. و هر آنچه غیر این مفهوم باشد آن شیء را «هو من هو» نمیگویند، بلکه هویتش در غیر خویش است. و اما واجب الوجود آنست [که] هویت مطلقه اش لذاته هر من حیث هو باشد، بلکه ذاتشان هوی باشد که [از

آن [بغیر هویت مطلقه چیزی دیگر مدرک و مفهوم نشود. و همین هویت و خصوصیت که در معنی واجب الوجود پدید گردیده است معنی می باشد که در مقابل او اسمی که دلالت بر آن نماید موجود نیست، و شرح آن معنی بهیچوجه میسر نمیشود مگر بدستکاری لوازمات آن. و لوازماتش برخی اضافی اند، و برخی سلبی. و بلوازم اضافیه تعریف و شناسائی جهت معنی هویت مطلقه واجب الوجود زودتر و بیشتر حاصل میشود از لوازم سلبی. لکن آنچه درین تعریف و توصیف کاملتر باشد این است [که] او را به لازمی که جامع لوازم اضافی و سلبی باشد تعریف کرده گردد. و همان لازم جامع اینست که بگویی بودن همان ماهیت است آله، (۱) زیرا آله آنست [که] غیر بدو منسوب گردد و او بغیر مضاف نشود. پس آله مطلق آنست که بدین گونه باشد بالنسبه جمیع موجودات. و انتساب غیر به حضرت شان اضافی است؛ عدم انتساب آن حضرت بغیر سلبی است.

پس در حیننی که هویت مطلقه حضرت الهی بهیچ زبان از آن بیانی نتوان داد و بهیچ نوع از وی تعبیر ممکن نیست، بعلت عظمت و جلالتی که دارد، سوای اینکه بگویی «هو هو» (۲)، و راه شناسائی همان هوی مطلق بکلی مسدود است مگر بلوازم خویش.

و بعرض سده سنیه سر کار شوکت مدار ایالت، که مجمع و منبع

(۱) در اصل با آله، متن عربی اینست: «وذلك هو كون تلك الهوية آلهاً، فان الآله

هو الذي ينسب اليه غيره ولا ينسب هو الى غيره». جامع البدایع، قاهره ۱۹۱۷، ص ۱۷

(۲) متن عربی: «ولما كانت الهوية الالهية مما لا يمكن أن يعبر عنها لجلالاتها وعظمتها

الآبانه هو هو»، ثم شرح تلك الهوية انما يكون بلوازمها «جامع البدایع»، ص ۱۷.

جلالات باد ، رسید (۱) [که] لوازم بعضی اضافی اند و برخی سلبی . وایضا معروض شد کاملترین شرح و تعریف همان هویت مطلقه تعریف ملازمی است که جامع اضافه و سلب باشد . و در جمیع کتب و زبر علما مکرر نوشته اند لفظ الله شامل جمیع امرین اضافی و سلبی است . پس در عقب همان هویت مطلقه مشروح کلمه الله موافق و ملائم مقام [است] که در عقب آن بدان ایتان فرمودند ، تا اینکه لفظ الله شارح و کاشف باشد جهت آن معنی که در « هو » پنهان و مرموز است ، و لسان بیان باشد جهت آن امر مشکله که مشروح افتاد .

و در واقع شدن لفظ « الله » در عقب « هو » چندین لطایف دیگر موجودند :

یکی اینکه در حینی که تعریف هویت مطلقه بلوازم شرف صدور یافت ، و حال آنکه همان لوازم لوازم الاهیّت اند ، درین وقوع اشعار است بدینکه هویت مطلقه را ابدآ از مقومات چیزی موجود نیست ، و الاعدول از مقوم بلوازم قصور و فقور بود .

دیگری آنکه چون شرح و تعریف هویت مطلقه بلوازم الاهیّت واقع شد ، که عبارت از کلمه جامعه « الله » است ، و در عقب آن کلمه طیبیه اتیان بلفظ احد نمودند ، زیرا در آن غایت واحدیت پدید میگردد ، درین (۲) نکته تنبیه است بر اینکه این لفظ « احد » نزدیکترین نهایت وحدت

(۱) این عبارت از اضافات مترجم است . متن عربی ، وقد بینا ان اللوازم منها الاضافیة و منها السلیتیة . . . همان صفحه .

(۲) در اصل : دگر یا درین نکته . متن عربی ، « و منها انه لما شرح تلك الهوية بلازم الالهية ، و عقب ذلك بانه احد ، وهو الغایة الوحدا نية ، كان فيه تنبیه علی انه لما كان فی أقصى غایات الوحدة » جامع البدایع ، ص ۱۷

است، [و] مراوراً مطلقاً از مقومات چیزی موجود نیست، پس شرح نمودن همان هویت بچیزی دیگر متعذر و متعسر بود. لاجرم در شرح آن بلوازم پرداختند.

بناءً علی هذا، تقدیر کلام ملک علام چنین است: هویت آن است [که] مشروح و مکشوف نگردد، و ابواب تعریف بدینکه بمقومات باشد بروی مسدود گردد (۱). پس در تعریف و توصیف آن هویت مطلقه اقتصار بذکر لازم کردند. و آن عبارت از معنایی بود که در لفظتین **الله احد** پدید گردید، بعلم حصول وحدت و کمال بساطتی که درك عقول عقلا بسکنه حقیقت آن نمیرسد. زیرا یای اطلاع [و] وقوف درین راه لنک و عرصه فهم درین مکان تنگ است.

دیگری اینکه همان هویت مطلقه مذکوره را لوازمات بسیار و بیشمار است. و وجود این لوازم بسبیل ترتیب است. زیرا بدیهی است که لوازم فی نفسها معلولاتند، و شیء واحد بسیط من کل الوجوه از وی سوای يك چیز حاصل نمیشود، مگر بسبیل ترتیب، که از آن علت معلول دیگر هم جز بسبیل طول و عرض (۲). پس بالضروره معلولات و ملزومات یاره ای قریب اند و ماباقی بعید. پس تعریف بلازم قریب هویت مطلقه را کاملتر است از لوازم بعید. مثلاً تعریف انسان بمتعجب کاملتر است از ضاحك. و مقرر است لازم هر چند قریب تر باشد، تعریف کاملتر است.

(۱) متن عربی: «و یصیر تقدیر الکلام، الهوية التي لا شرح لها، إنما ترك في تعريفها ذكر المقومات، واقتصر على ذكر اللوازم، وهي الالهية». جامع البدایع، صفحه ۱۷
(۲) عبارت مضطرب است و ظاهراً چیزی حذف شده. متن عربی اینست: «والشيء الواحد الحق البسيط من كل وجه لا يصدر عنه أكثر من واحد إلا على الترتيب النازل من عند طولاً وعرضاً». جامع البدایع، ص ۱۷

و بطریقی دیگر معروض میشود : لازم بعید شیء حقیقه لازم آن شیء نیست ، بلکه معلول علتی است که آن علت نیز در حقیقت معلول واقع گشته است . و امری که خداوند سببی باشد تعریفش بدان سبب است ، نه به چیزی دیگر . نهایت امری [که] سبب نداشته باشد را عرفان بجانب آن بکلی مسدود است مگر بلوازم آن . بنابراین تحقیق و تدقیق که معروض گردید ، اگر در تعریف ماهیت چیزی از لوازمات بعیده مذکور آید ، همان تعریف بلوازم بعیده حقیقه تعریف آن ماهیت نیست ، بلکه تعریف حقیقی این ماهیت ذکر کردن لوازم قریبه اوست که فی نفسه ولذاته مقتضی همان لوازمات است .

پس هویت مطلقه که عبارت از مبدء اول است ، لازمی که باو نزدیکتر باشد از واجب الوجودیت نیست ، و بتوسط واجب الوجود [بودن] (۱) مبدءیتشان مر ما عداى خویش [را] ملزوم میشود ، و مجموع این دو امر مندرج در کلمه « الله » است .

پس ازین جهت است که چون بلفظ « هو » اشارت بهویت مطلقه بسیطه محضه فرمودند ، و تعبیر بدان هویت مطلقه به چیزی دیگر ممکن نشد غیر از کلمه « هو » ، لازم گردید همان هویت به چیزی از لوازم مشروح آید . پس بقریب ترین لوازمی که عبارت از آللهیت جامعه مر لازمین سلبی و ایجابی [را باشد] تعقیب لفظ هو را نمودند (۲) ، که حضرتشان پاک و منزّه است . ما اعظم شانه و اقهر سلطانه . منتهای حاجاتند و محل نیل طلبات .

(۱) متن عربی ، « فانه هو واجب الوجود ، و بوساطة وجوب وجوده يلزمه انه مبدء لكل ما عداه » جامع البدایع ، ص ۱۸

(۲) متن عربی ، « و هو الالهة الجامعة [۱] الالزامی السلب والایجاب » . جامع البدایع ، ص ۱۸

نهایت نعت ناعتین وعظیمترین وصف واصفین بادی پایه جلالشان نمیرسد، بلکه چیزی [که] از تعریف و توصیف از ذکر جلال آنحضرت ممکن باشد، و زیاده از آن در ممکن امتناع باشد تعریفی است که خودشان در کتاب حمید خویش فرموده اند و در وحی مقدس گاهی (۱) بودیعت نهاده اند، و زمانی بصراحت و اوانی بر رمز و کنایت گذاشته اند، و درین بحث مجال تشکیک نیست.

پس عنوان ماهیة حضرت حق سبحانه اگرچه معرفتشان غیر را حاصل نمیشود مگر بتوسط لوازم اضافیّه و سلوبیّه، نهایت حضرت حق سبحانه و تعالی را علم بحقیقه خود حاصل است بدینکه (۲) در آن مقام عقل و عاقل و معقول یکی است (۳). چون فهم این معنی لایق درک بشری نبود، از آن اعراض فرمودند، و در شرح آن بلوازم لب کشودند. و رمز حدیث «کلم الناس علی قدر عقولهم» درین مقام محقق میگردد.

پس ما معروض رای ایالت، مدّظله، میداریم: عرفان [و] شناسائی هوّیة مطلقه و مبدء اول را نباید بمقوّمات بوده باشد، که مقوم جزئیت میرساند، و ایشان وحدت مطلق اند و هستی بحت. در آن صحرا کثرت پدید نمیکردد و اثنیثیت حاصل نیست سوای وحدة مجرد و بسطت محض. و ایضاً تصور خودشان ذات پاک خویشتن را، آنهم بمقوّمات نیست. بلکه

(۱) کذا. متن عربی: «... ذکره فی کتابه العزیز و اودعه فی رحبه المقدس»، جامع البدایع، ص ۱۸.

(۲) دراصل: بدانیکه.

(۳) متن عربی اینست: «وهنا قد یمن سؤال وهوان ماهیة تعالی، وان کان لایمکن لغيره معرفتها الا بوساطة الاضافات والسلوب، الا انه جل جلاله عالم بها، وان هناك العقل والعاقل والمعقول واحد». جامع البدایع، ص ۱۹-۱۸.

خود از ذات خود بغیر از هویت محضه صرفه و متنزّه از کثرة من جمیع -
الوجوه نباید چیزی تصور فرمایند. و مکرّر مقرر و معروض گردید مرهین
وحدت را لوازم بیشمار است، و در میان همان لوازم متعدّد باید شرح هویتشان
بلازم قریب باشد، تا ابواب معرفت فی الجملة مفتوح آیند.

و مرین بیان را در کتب حکمیّه اصلی است اصیل و مقامی است نبیل،
چنانچه نوشته اند: تعریف بسایط بلوازم قریبه در وضوح و کمال بسان تعریف
مرکبات است بایراد مقومات. زیرا تعریف کامل مر آن است [که]
بتوسط آن در قوه متخیله^(۱) نفس آدمی صورتی که مطابق و موافق معرف
باشد حاصل آید. پس اگر معرفت مرکب است، باید در نفس معرف اجزای
مرکبه مصور آیند. و اگر معرفت بسیط، و لوازم داشته باشد، بملاحظه
لوازم در عقل باید صورتی که مطابق آن بسیط باشد حاصل آید. بناءً علی
هذا، تعریف بلوازم مرکب را بسان تعریف بمقومات است مر مرکبات
را. و تمام این تقریر در کتاب خود در فن منطق در شفا مذکور نموده ام.
و کلام بلاغت فرجام آن حضرت جلّ جلاله میفرمایند: احد مبالغت
است در وحدتشان. و مقرر است که مبالغه تمام در وحدت تصور نمیشود
مگر اینکه واحدیت بنوعی صدور یافته باشد که از آن کاملتر و شدیدتر
موجود نشود، و الا واحد بر ما تحت خود بسبیل تشکیک و فرض، نه
حقیقه، که آن را نواطؤ گویند، مقول میگردد.

پس [آن] که بهیچ وجه منقسم نشود بواحدیت اولیتر است از واحدی
که ببعض الوجوه بحیث انقسام آید. و ایضاً واحدی که انقسام عقلی داشته

(۱) در اصل: متخلیه. این کلمه در متن عربی نیست.

باشد، بواحدیت بهتر^(۱) است از واحدی که بهیچ منقسم آید. و ایضاً واحدی که بالقوه منقسم باشد بهتر است از واحدی که بالفعل باشد، اگرچه او را وحدت جامعه بوده باشد؛ و نیز از واحدی که بالفعل منقسم باشد، و او را جهت جامعه هم نباشد، بلکه وحدتش ناشی از اتساع بمبداء باشد. پس چون ثابت شد که وحدت^(۲) قابل شدت و ضعف است و بر مانحت خود مقول میشود بسبیل تشکیک، کاملترین^(۳) وحدت آنست که مافوق آن بهیچ گونه وحدت متصور نگردد، و الا در غایت و نهایت وحدت نیست، و احدیتش بقیاس چیزی دیگر است، نه احد مطلق است.

پس حضرت حق سبحانه میفرماید احد، دلالت کامل دارد^(۴) بر اینکه من جمیع الوجوه واحدند. زیرا در آن مقام راه کثرت بکلی مسدود است، که نه کثرت معنوی موجود است که بمقومات از اجناس و فصول حاصل آید، و نه کثرت اجزای عقلیه متصور است، مثل ماده و صورت و اعراض و ابعاد و اعضاء و اشکال و الوان و سایر وجوه عقلیه تشبیه که بدانها بنیان وحدت کامله و بساطت حق متزلزل آید.

پس اگر کسی سؤال نماید که مدعیان^(۵) این مسائل کلاً در زیر این لفظ واحد اندراج دارند، لکن برهانی ضرور است تا مطلب بحصول آید،

(۱) در ترجمه «اولی» عربی. جامع البدایع، ص ۱۹

(۲) در اصل: در وحدت. متن عربی: «واذا ثبت ان الوحدة...» جامع البدایع، ص ۱۹

(۳) در اصل: و کاملترین. متن عربی: «فالاکمل فی الوحدة هو الذی لایمکن شیء آخر اقوی منه». جامع البدایع، ص ۲۰

(۴) متن عربی: «فقله تعالی احد دال علی انه واحد من جمیع الوجوه». جامع البدایع، ص ۲۵

(۵) در متن عربی: «دعاوی هذا المسألة» جامع البدایع، ص ۲۵

در جواب گوئیم : برهان این کلام سابقاً مکرر عرض کرده ایم : آنچه (۱) هویتش بسبب اجتماع اجزا باشد ، پس همان هویت بموسط آن اجزا بود ، آنرا هویت محضه بسیط لذاته نمیگوئیم ، چنانچه الله برای برهان این معنی در نهایت وضوح کفایت نموده است . پس آن هویت مطلقه بسیطه شان را ابدأ اجزا موجود نیست (۲) . و آنچه فهم من درین آیه کریمه بدان رسیده است همین است که معروض افتاد ، والله المحیط باسرار کلامه .

الله الصمد - کلمه صمد [را] در تفسیر موجود است . اول : صمد چیزی را گویند که جوف نداشته باشد . دویم : سید (۳) .

بنا بر تفسیر اول معنی سلمی است ، [و] اشارت است که ذات آنحضرت باید ماهیت نداشته باشد ، زیرا هر آنچه صاحب ماهیت باشد بالضرورة باید اورا جوفی و باطنی بوده باشد . پس هر آنچه ابدأ اورا باطن نباشد ، و حال آنکه وجود داشته باشد ، ذات اورا سوای وجود بحث جهت و اعتبار حاصل نمیشود . و هر آنچه او را اعتبار سوای وجود نبوده باشد ، بالضرورة قابل عدم نمیشود ، و الا باید تضاد و تناقض حاصل آید ، که بدرستی چیزی که همین وجود بحث داشته باشد ، و اعتبار و جهتی نداشته باشد عدم بروی ساری نمیشود . پس ثابت گردید که صمد نیز معنی واجب الوجود (۴) من کل الوجوه بهرسانید .

(۱) در اصل : بر آنچه . متن عربی ، « برهان ذلك ان کل ما کان هویتہ انما یحصل من اجتماع اجزاء کان هویتہ موقوفه علی حصول تلك الاجزاء » . جامع البدایع ، ص ۲۰

(۲) در اصل : است .

(۳) در اصل : سند . در متن عربی : السید . جامع البدایع ، ص ۲۰ . در سطور بعد نیز همه جا در ترجمه سند و در اصل عربی سید است .

(۴) در اصل : واجب الوجود است . شاید : واجب الوجودیت .

و بنا بتفسیر ثانی معنی است اضافی . زیرا وجود آن حضرت سید (۱) است هر تمام مبدعات را ، و سید (۱) تمام مبدعات بالضروره نیز واجب الوجود است . و محتمل است که معنی سلبی و اضافی هر دو درین آیه مراد باشد ، یعنی باید الله چنین باشد که حاوی مجموع سلب و ایجاب باشد .

ثم یلد ولم یولد - که چون مبین شد که تمامی عالم محتاج بدیشان است ، و مستند حضرت ایشان ، و معطی وجود جمیع موجودات و فیاض وجودند (۲) بر تمامی ماهیات ، لازم گردید که مبرهن آید که از چنین وجود بحت یگانه متمنع است از ایشان بسان ایشان چیزی تولید آید ، زیرا بدرستی چون بر او هام سبقت یافت ، درحین که هویتشان مقتضی الاهییتی است که ایجاد کل مکونات و اضافه تمام موجودات بدیشان (۳) مقصور است ، که از وجودشان فیضان وجودی بمشابه و مثال خود پدید آید ، که ایشان نسبت بدان وجود پدر کردند ، و همان وجود ثانی فرزندی بدیهی است این تصور در نهایت فساد است (۴) ، و بحصول نمی آید مگر بتوسط مواد و علایق . و هر آنچه بدین سمت متسم باشد ، و یا او را علایق و عوائق حاصل آید ، البته خودش نیز از غیری بوجود آمده است . و مکرر مشروح شد همان هویت و وجود هویت مطلقه باشد .

- (۱) در اصل «سند» و در متن عربی «سید» است . جامع البدایع ، ص ۲۱
 (۲) در اصل ، جودند . متن عربی ، «والفیاض للوجود بالوجود علی کل الماهیات» . جامع البدایع ، ص ۲۱
 (۳) در اصل ، ایشان است .
 (۴) ظاهراً عبارتی از ترجمه افتاده است . متن عربی پس از این عبارت این است : «بین سبحانه انه لا یولد عنه مثله ، فان کان کل ما یولد عنه مثله فماهیه مشترکة بینه و بین غیره فلا یتشخص الا بواسطه ماده و علاقتها» . جامع البدایع ، ص ۲۱

پس تقدیر کلام ملك علام چنین است: آن حضرت چیزی از وی متولد نمیشود، بعلمت اینکه خودش متولد نگشته است.

اگر کسی گوید برین مطلب که تحریر نمودی کدام عبارت است [که] بدان معنی اشارت می نماید که ایشان از چیزی متولد نگشته اند، گوئیم: مکرر عرض شد^(۱) در حین آن حضرت را ماهیت و اعتباری نبود سوای هویت مطلقه، چنانچه در اوایل سورت مذکور گردید، و هویتشان از ذات خویشتن بود، بالضرورة واجب است متولد از غیر بوده باشد، و الا هویتشان مستفاد از غیر است و هویت مطلقه نیست. و ما شرط کردیم باید هویت مطلقه باشد.

و در این مقام تنبیه است بر سرّی که بغایت عظیم است، بر تهدید و توبیخ کسانی [که] ولد^(۲) و صاحب جهت ایشان قایل گشته اند، و همان تهدیدات که در آیات و سوره^(۳) دیگر دارند از چه رهگذر بوده است، زیرا ولد باید منفصل باشد از چیزی بسان خویش^(۴). پس چیزی [که] او را مثل نباشد چگونه متصور است از وی ولد پدید آید؟ ولد در زمانی منفصل میشود که ماهیت نوعیه متحقق میشود، و ماهیت نوعیه نیز بسبب ماده است، و هر آنچه مادّیه باشد هویتش مطلقه نیست، بلکه مقید است. پس نباید از وی غیری بتولد آید.

(۱) در متن عربی، قبل. جامع البدایع، ص ۲۱

(۲) در اصل بولد. این عبارت با متن عربی برابر نیست. ظاهراً اشتباه مترجم از آنجاست که «تهدید» را «تهدید» خوانده. متن عربی اینست: «... وهوان التعهید الوارد فی القرآن بالولد و الزوجة یعود الی هذا الشرح، وهوان التولد ان ینفصل عن الشیء مثله». جامع البدایع، ص ۲۱

(۳) در اصل، سوری. (۴) در اصل، خویش شود.

ولم یکن له کفو احد - چون مبرهن گردید ایشان از مثل متولد
نکشته‌اند، و غیره نیز از ایشان متولد نشده و نباید شود، باید ایضاً مبرهن
و مبین آید ایشان را کفوی که در قوت وجود باوی مساوی باشد حاصل
نکردد.

و تساوی در قوت وجود احتمال دو وجه دارد: اول اینکه کفو باشد باوی
در ماهیت نوعیه، و مساوی باشد. و این معنی، کریمه **ولم یولد** او را باطل
گرداند (۱). زیرا هر آنچه ماهیتش مشترک میان خود و دیگری باشد
بالضرورة وجودش مادی است، باید از غیر خودش متولد شده باشد. و
ببرهان مستقیم بطلان این مفهوم سقیم بحیث ترقیم رسید.

دویم اینکه در کفو اگر ماهیت نوعیه مساوی نباشد، لکن (۲) در
واجب الوجودیت مساوات داشته باشند، این معنی نیز بآیه مذکوره بحیث
بطلان میرسد. زیرا درین حین باید او را جنسی و فصلی پدید آید، و
وجودشان [از] ازدواج حاصله از جنس خودشان بوده باشد. او را
باید مادر باشد (۳) و حصولشان بوجود فصلی باشد [که] او را بسان پدر
باشد. و بطلان چنین اوهم در اول کلام مذکور شد، زیرا مقرر است
هر آنچه ماهیتش ملتئم از جنس و فصل باشد هویتش (۴) را لذاته هو هو
نمیگویند.

(۱) در اصل، گردانند.

(۲) در اصل، لکن لازم. متن عربی اینست: «و اما ان یكون له مایساویة فی الماهیة
الجنسیة، وهو وجوب الوجود، فذلك یبطله هذا الایة» جامع البدایع، ص ۲۲

(۳) ظاهراً عبارتی از ترجمه افتاده است. متن عربی اینست: «لانه حیثند یكون
ذاجنس وفصل، ویكون وجوده متولداً من الازدواج الحاصل من جنسه الذی یكون
کالأم، وفصل الذی یكون کالاب» جامع البدایع، ص ۲۲

(۴) در اصل، هویتشان.

خاتمه - در حقایق و دقایق این سورة مبارکه باید تفکر کردن، که اول بار اشاره فرمودند که هویت مطلقه اش را اسمی موجود نیست. از آن معنی تفسیر بکلمه هو فرمودند. و چون آن معنی در نهایت خفا بود و حضرتش را عرفان و شناسائی (۱) لازم بود، با قرب لوازم که الله باشد، که مرآه را در تعریف از همه ملزومات شدیدتر و کاملتر بود معقب ساختند. بعد از آن جهة دفع و رفع اوهام نافرجام، و همین که مبدا بگویند تعریف هویت مطلقه بدین لازم در مکنون قصور است، [و] میبایست بمقومات تعریف را آورده باشند، کلمه احد را نیز در عقب آن آوردند، تا اینکه دلالت نماید که من جمیع الوجوه این هویت مطلقه واحد است و بسیط، و او را اصلاً مقومی موجود نیست سوای لوازم احدا (۲).

حد را مرتب در عقب الله فرمودند، نه بعکس، زیرا الاهیّت عبارت از استغنائی کامله حضرت ایشان است از ماسوی الله. و هر آنچه چنین باشد او را واحد مطلق گویند. و اگر چنین نباشد باید محتاج بدیشان باشد. و این نیز هویت مطلقه است. پس الاهیّت بالضرورة مقتضی وحدت است نه عکس آن.

و بعد از آن کلام حقیقت فرجام را بکلمه صمد معقب فرمودند، که در آن نیز برهانی کامل و تبیانی (۳) شامل بر واجب الوجودیتشان بوده باشد. بعد از آن بتعقیب این کلام، عدم تولّد غیر در آوردند، بدلیل اینکه خودشان از دیگر متولّد انکشته بود [ند].

و ایضاً بیان فرمودند اگر چه در الاهیّت فیاض وجود جمیع موجوداتند،

(۱) در اصل: شناسائی.

(۲) کذا. (۳) در اصل: تبیان.

روا نیست فیضان وجودی بر مثل خویش بنمایند. بعد از آن نیز بیان فرمودند او را در عالم وجود چیزی موجود نیست که با او مساوات داشته باشد. پس در اوایل سورت تابه صمد میرسد، در بیان ماهیت و لوازم ماهیت ایشان. اگرچه ماهیت ندارند. و وحدت حقیقی ایشان است که بساحت حضرتشان باب (۱) تر گب مسدود است. و از لم یلد تا آخر سوره در بیان این است: چیزی با او نه در نوعیت و نه در جنسیت مساوی نیست، و ابواب تناسل در آن حریم بسته گشته. و بدین مبلغ کمال معرفت در ذات ایزد تعالی حاصل است.

و باید دانست که غرض در طلب تمامی علوم معرفت ذات بی زوال حضرت حق سبحانه و تعالی است، و بیان صفات و کیفیت صدور افعالشان است که بچه گونه و چه سیاقند. پس مخفی نمائاد این سوره (۲) بسبیل تعریض دایماً بر جمیع این حالات دلالت مینماید، و از اینجهت است مخبر صادق او را در نواب یوم حساب بقدر ثلثی از قرآن بر شمرده اند. بنظر ناظرین از اسرار این سوره میرسد ما را اطلاع بدان گشته (۳). والله اعلم بحقیقة الاحوال (۴)

(۱) در اصل: ارباب.

(۲) در اصل: سوره را.

(۳) عبارت مضطرب است. متن عربی اینست: «فهذا ما وفتت الی أن وفتت علیه من اسرار هذه السورة الکریمۃ العظیمة». جامع البدایع، ص ۲۴

(۴) پس از خاتمه ترجمه این عبارات آمده است:

«مترجم مسکین ابن احمد اردوبادی، الواصل جنان ربّه الباری، فخرالدین عرض می نماید: در شب جمعه، بیستم محرم الحرام بعد ازین نماز مغرب را با تعقیبات بتمامی خواندم. حسب الامر قدر قدر نواب مستطاب حضرت ایالت که مصدر عظمت و جلالت باد این ترجمه را نوشتم، و هنوز از شب مذکور چهار ساعت نگذشته بود، الهی مدام در حشمت و عظمت باشند».

تفسیر سورۃ فلق

که مترجم از کلام شیخ رئیس است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قل اعوذ برب الفلق : بگو ای محمد پناه می برم پیروردگار که شکافنده ظلمت سرای عدم اند بنور وجود . و همان خالق عبارت از مبدأ اول است ، جل سبحانه ، که لذاته واجب الوجودند ، و سربان این کار از لوازم خیریه مطلقه اوست ، بسبب هویت مطلقه که دارند در قصد اول آن حضرت (۱) سبحانه و تعالی .

مخفی نماید که اولین موجودی که از قدرت کامله آن حضرت بوجود آمد قضا بود ، و در آن مطلقاً شایبه شرّیت مشوب و مختلط نگشته ، مگر آنچه مخفی بوده باشد در هنگام ارتفاع نور اول (۲) . و همان شرّ مخفی عبارت از کدورت و تیرگی میباشد که لازمه ماهیت نور اول است که از هویت مطلقه ناشی گردید .

و بعد از آن که قضا بوجود آمد ، اسباب بعثت از دحام میل بجانب شرّهایی که لازمه کدورت بودند نمودند . و قضا که سبب اول است سعی در نفوذ و انجام کار خود نمود ، تا اینکه معلولات را بتفصیل آورد . و همین حالت عبارت از عالم قدر است و عالم خلق در حالت ثانوی . و بدینجهت

(۱) متن عربی : « و ذلك من لوازم خيريته المطلقة الفائضة عن هويته المقصودة بالقصد

الاول » . جامع البدايع ، ص ۲۵

(۲) متن عربی : « و ليس فيه شر اصلاً الا ما صار مخفياً تحت سطوع النور الاول » جامع-

البدايع ، ص ۲۵

فرمودند: **من شر ما خلق**. زیرا حصول شرّ ناشی از عالم قدر و خلق است که آنرا عالم ثانوی گویند. بعلمت اینکه شرّ حاصل نمیشود مگر از اجسامی که ناشی اند از قدر و خلق.

و ایضاً چون حصول اجسام از عالم قدر است نه از عالم قضا، و قدر است که منبع شرور گردیده، بعلمت اینکه ماده و اجسام حاصل نمیشود مگر از وی، شر را اضافه بلفظ **ما خلق** دادند. و باید دانست که حضرت حق سبحانه و تعالی تقدیم انفلاق نمودند بر کلمه شرّ که ناشی از عالم خلق است و لازمه اوست؛ سرّ و سببش اینست که انفلاق عبارت از افاضه نور وجود است بر ماهیات ممکنه. و همان افاضه سبقت دارد بر شروری که از لوازم عالم ثانوی قدر و خلق اند. زیرا همان انفلاق عین جزائست که بقصد اول مقصود بود. و شرّ چون ناشی از عالم خلق است بقصد ثانوی منظور است. پس حاصل این کلام فالحق و شکافنده ظلمت عدم بنور وجود، حضرت واجب الوجود است. و شرور لازمه قضای آن حضرت نیست که عالم اول است، بلکه از عالم قدر و خلقند که عالم ثانوی است. پس از آن حضرت که قیّاض وجودند امر صادر است بدینکه استعاضه نمایند بیروردگار خلق از شروری که آنها را لازمه عالم قدر و خلق گردانیده اند.

پس در این مقام اگر سائلی سؤال کند **رب الفلق** را چرا فرمودند، و «**آله الفلق**» و «**خالق الفلق**» و امثال آنها چرا نگفتند، در جواب عرض میشود: درین وقوع از حقایق علمی سرّی در غایت لطافت، چنانچه بدرك بشری میرسد، موجود است. و آن اینست: رب عبارت از پرورش دهنده پرورش یافتگان است. و این گروه پیوسته محتاج بالطف حضرت ایشان جلّ سبحانه [اند] و آبی استغناء از وی ندارند. مثلاً نگاه بجانب طفل

رضیع شیرخواره که در کناره مادر است باید کرد : تا محتاج بمادر است آنی
از وی بمیل خود دور نمیگردد ، حتی

که چون مادر بتأدیش ستیزد همان در دامن مادر گریزد
پس چون ماهیات ممکنه در تمامی اوقات وجود ناقص خویش و باوصاف
ثبوت حالات خود (۱) مستغنی از تربیت کاعله آن حضرت نیستند ، لاجرم
اثبات بلفظ رب ضرور بود که شرف صدور یابد .

و « آله » اگرچه بمعنی رب است لکن نسبت بمربوب و مخلوق همان
ملایمت رب را ندارد . و افعال اگرچه محتاج بآله اند و آله مستحق عبادتند ،
لکن مربوب محمول بر رب بیشتر میشود تا بر مستحق عبادت .

و در این باب اشارتی دیگر نیز موجود است که از خفیات است ، و آن
اشارت باین است که استعانه و عوذ و عیاذ در لغت عبارت از التجا بردن بغیر
است . پس امر مجرد التجاست بغیر ، و این معنی دلالت مینماید که عدم
حصول کمال تمام بعلت امری نیست که راجع بحضرت مبدأ کمال باشد ،
بلکه راجع بقابل است ، چنانچه بعضی عرفا می فرمایند :

نقصان ز قابل است و گرنه علی الدوام فیض سعادتش همه کس را برابر است .
پس تحقیق کلامی که بنزد علما مقرر است این است که تمامی کمالات
یا بعضی از آنها که در حضور مبدأ اول در موقع بخل و ضنّت واقع نگشته اند ،
بلکه تمامی حاصل اند و از مبدأ فیاض ظاهر و باهر ، توقفشان بر این است
که مستعد و ارسته و پیراسته جهت خود پیدا نمایند . اگر پیدا گردیدند متوالی
و متعاقب فیضانشان خواهد شد ، و الا در همان محلّ خویش بوده و هستند .

(۱) متن عربی : « لا تستغنی فی شیء من اوقات وجودها و لا من احوال ثبوتها عن افاضة
المبدأ الاول » . جامع البدایع ، ص ۲۶

و ازین تقریر سرّ حدیث نبوی صلوات الله وسلامه علیه پدید می‌گردد که فرموده اند: **وان تربکم فی ایام دهرکم نفحات من رحمته الا فتعرضوا لها**، یعنی که بدرستی هر پروردگار شمارا در روزهای زمانه‌ایان نفحه‌های بسیار و بیشمار حاصل است از رحمت و کرم حضرت حق سبحانه و تعالی، که بیدار باشید، خود را بر آنها عرضه دارید. و درین حدیث بصراحت (۱) مبین فرمودند که نفحات الطافشان دوام دارد، چنانچه خللی واقع گردد بالضروره از مستعدّ است که بمرتبّه استعداد نرسیده است.

و در زیر این اشارت با بشارت تنبیهات عظیمه و جلیله موجود، و قاعده‌های خطیره و کثیره حاصل. در اوان تدبّر و تفکر متأمل را وقوف بر اینها حاصل است.

پس می‌فرمایند: **ومن شر غاسق اذا وقب** - استعاذه کنند (۲) در این محلّ همین نفس جزئیّه است هر انسان جزئی را از ضروری که لازمه اشیائی است که ناشی اند از تقدیرائی که واقع اند در بواهی قدری که از قضا حاصل گشته است.

بعد از این تحریر باید دانست که عظیمترین امورات مذکوره در اینکه تأثیر در اجزای بدنیه بتوسط جوهر نفس انسانی نمایند، اشیائی باشند [که] با همان اجزاء داخل پوست عروق بدن میشوند (۳). و همان امور

(۱) در اصل: بصراحتاً

(۲) در اصل: استعاذه کنند، متن عربی: «المستعبد هو النفس الجزئیة». جامع البدایع، ص ۲۷

(۳) متن عربی: «ثم ان أعظم تلك الامور تأثيراً في الاضرار بجوهر النفس الانسانیة الاشياء الداخلة معها في اهاب البدن». جامع البدایع، ص ۲۷

گاهی مرجسم را آلت اند، بدانها کار می نمایند (۱). و زمانی سرمایه نکال و وبالی اند. و اوایی سبب مشقت و عسرش میگردند. و همان امور عبارت از قوای حیوانیه و قوای نباتیه است.

اما قوای حیوانیه ظلمتی است تاریک و تیره. و سابقاً معروض گردید که ماده و بدن حیوانی منبع ظلمت و شر و عدم است. و ازین مواد مقرر است بغیر از تیرگی و ظلمت باید چه به حصول آید. پس آنچه در حضرت با کبریای سبحانی عزوجل در مقام استعاذه در آید باید نفس ناطقه باشد، که آن فی حد ذاتها در جوهر خویش نقی و نقی و صاف و مبرا از کدورت بدن و علائق اوست. و بعلت صفوئی که دارد بسان آئینه قابل انتقاش هزاران هزار صور و حقایق است. و نفس ناطقه فی حد ذاتها لطافت و انواری که دارد بمعرض زوال و فنا نمیرسد، مگر بدنیکه در وی قوای حیوانیه مسطور آید و صور تخیلیه و وهمیه و امثال آنها از شهوت و غضب در آن مکتوب گردد. درین حین چنانچه زنگ آئینه را تیره و تاریک نماید، قوای مذکوره نفس ناطقه را از کیفیت نورانیة فطری خود زائل (۲) مینمایند.

و اموری که از خارج در اشیاء انفلاق که سرمایه وجود است و عدم از وی معلوم میشود، که از مضمون **بِرَبِّ الْفَلَق** مفهوم شد، در جوهر نفس ناطقه دم بدم تجدّد بهم می رسانند (۳). چون آن مذکور شد، بعقب همان انفلاق کلمه **ما خَلَقَ** را آوردند که متحلی حلیه عموم است. زیرا انفلاق همین

(۱) متن عربی: «و هی التي تكون آلة لها من وجه و وبالا عليها من وجه».

جامع البدایع، ص ۲۷

(۲) کذا.

(۳) عبارت روشن نیست. متن عربی اینست: «و الامور التي تحصل في الشيء من

الخارج تكون متجددة، فاذا تلك الظلمة متجددة...» . جامع البدایع، ص ۲۷

خبر را متضمن است، بخلاف **ماخلق** که متضمن خیر و شر هر دو هستند. لکن شوری که در وقب غاسق حاصل است مشارکت با شر **ماخلق** دارد، شرکت خاص مرعاً را. لکن چون این خاص را مزیتی بود در اینکه نفس مذکوره را مظلوم و تیره و تار میساخت، از آن جهت اتیان بدان لازم بود، نائیکه دانسته شود که حصول آن حالت در نفس ناطقه از عظیم ترین رذائل است، باید از آن اجتناب حاصل آید و اسباب مخالطتش برچیده شود. بعد از آن میفرمایند: **ومن شر الثفائت فی العقد**، اشارت است بحصول قوای نباتیه که بتدبیر بدن موکل اند، و در نشو و نما و باعث و سبب اند. باید دانست که جسم را عقده و پیوند بسیار بسبب اختلاط عناصر اربعه حاصل است. لکن عناصر فی حد ذاتها با یکدیگر پیوسته در اختلاف و تنازعند، و مدام سعیشان بر این است که از یکدیگر جدا شوند. چون بعضی از ایشان سورت و تیزی [دارند]، برخی دیگر شکسته اند و کارشان در یکدیگر بفعل و انفعال انجامیده ازین تر گب و تکرر بدن حیوانی و مزاج حاصل شده.

پس آنچه ازین عناصر بکیفیت نفائیت متکیف است قوای نباتی است. زیرا نفث است [که] سعی در ازدیاد جوهر نفس در مقدار آن فی جمیع الجهات می نماید، یعنی طویلاً و عرضاً و عمقاً. و این قوای نباتیه پیوسته در ازدیاد جسم که طالب غذاست، و از آن غذا نهایتاً رسانیده، سعی می نماید، و درین سعی و ازدیاد جسم را مزیت حاصل می گردد. بخلاف صنعت های دیگر که اگر از جانبی مزید نمایند بالضروره باید از جانب دیگر بمعرض نقصان رسانیده باشند. حدّاد اگر چه آهن را بکوبیدن دراز و پهن نماید، البته از جانب ثخن و عمق آن کم میکند، مگر از خارج آهنی

دیگر بر آن اضافه کند؛ بخلاف قوای نباتیه که در جوهر اعضای حیوانی طولاً و عرضاً و عمقاً مزید مینمایند.

پس آنچه مشابَهتش بقوای (۱) نباتیه بیشتر باشد نفث است، زیرا بدان اشیاء را انتفاخ دست میدهد، و بحسب مقدار آن شیء را مزید میگرداند، خواه از طول و یا عرض و یا عمق. پس آنچه نافث عُقد [است] قوای نباتیه است. و بالجمله شری که لازم است میان قوه حیوانیه و قوه نباتیه و در جوهر نفس ناطقه باشد و مایه منقصت آن گردد این است که آنچه علایق بدن باشد بتوسط آن سرور بدن محکم شود [و] نگذارد نفس ناطقه (۲) تغذی بخداهائی که موافق و ملایم اصل جوهر اوست بنماید.

و غذای موافق اویسکی اینست [که] احاطت بملکوت سماوات نماید و تفکر و تدبیر در مصنوعات زمین کند، و در دل خود نقوش باقیه منقش سازد، چنانکه بعضی گفته اند:

هان غذای روح تو فکر خداست جوهر تو زین عرضها دان جداست
 همتی کن اندرین کاخ غرور تا برون (۳) آبی پی دار سرور
 آسمانها را یکایک طی کنی روی جانرا سوی عرش حی کنی
 یوسفی تو، چاه کنعان تا بسکی؟ مکر اخوان و فغان و واخی
 مصر را بهر تو آئین بسته اند جان اعدا بهر تو اشکسته اند
 آوخ آوخ تو ندانی قدر خویش گاه فکر یار و گاهی رنج کیش
 بعد از آن میفرمایند: و من شر حاسد اذا حسد. باز از حضرت

(۱) در اصل: بالقوای.

(۲) در اصل: نگذارد و نفس ناطقه. متن عربی اینست: بالجملة فالشر لازم من هاتین القوتین فی جوهر النفس استحکام علائق النفس و امتناع تغذیها بالغذاء الموافق، اللائق بجوهرها. جامع البدایع، ص ۲۸

(۳) در اصل: بیرون.

ایشان امر است باستعاده از نزاع و جدل شری که حاصل است از بدن و قوای او و نفث . پس بدرستی چون (۱) از حضرت حق سبحانه و تعالی اشارت بشروری که لازم اجسام متغذیه است گردید، و بتفصیل بدانها اشارت واقع شد که اول بار ابتداء از شری بوده که لازم قوای حیوانیه است ، پس قوای نباتیه افراد [آ] ، پس در بدن باز بقوای دو گانه حیوانیه جمعاً ، و به چیزی دیگر که میان بدن و میان نفث واقع گشته بود و از آن نزاع و جدل برخاسته و بهم پیوسته ، و آن عبارت از حسدیت ناشی از میان حضرت ابوالبشر علیه السلام و میان ابلیس لعنه الله . و این معنی دردی بود بغایت مشکل ، پس امر باستعاده [ه] از جمیع این شرور که در مشکل بیدرمان اند (۲) بمبده اول صدور یافت .

مخفی نماید این سوره مبارکه که دلالت بر کیفیت صدور شرور ناشیه از قضای الهی مینماید . و حصول این شرور بالفرض است لا بالذات ، و الا مکرر مشروح شد که در قضا سوای خیر چیزی دیگر در آن (۳) نیست . زیرا منبع آن شرور بحسب نفس انسانی منحصر در قوای حیوانیه و نباتیه و علایق بدن است .

بنابر این مذکورات ، بر نفس ناطقه که سرمایه و بال و تکال اند بر بدن ، سبحان الله تاچه مرتبه اعراض ازینها شیرین و مگوست (۴) ، و مفارقت از اینها تاچه حیثیت مقبول و مطبوع است ، اگر مفارقتش بالذات باشد و بریدن و انقطاع از علاقه و جمیع حالات باشد ، رزقنا الله تعالی التجرد التام .

(۱) ظاهراً چون زائد است .

(۲) کذا . شاید « در » زائد است .

(۳) کذا .

(۴) عبارت مضطرب است . متن عربی اینست : « و اذا كان ذلك و بالا » و کلاً علیها

(ای علی النفس) فما احسن حالها عند الاعراض عن ذلك . . جامع البدایع ، ص ۲۹

تفسیر سورة ناس

ترجمه کلام شیخ رئیس است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قل اعوذ برب الناس ملك الناس . سابقاً در اوان تفسیر سورتین مبارکتین توحید و فلق مفهوم گردید ربوبیت رب عبارت از ترتیب کامله حضرت حق سبحانه است مر مکونات و موجودات را ، و تربیت نیز عبارت و اشارت است بتسویه مزاج بدنی . زیرا انسان موجود (۱) کامل محسوب نمیشود مادام که بدن او مستعد و آماده نشود . و مقرر است که همین استعداد حاصل نمیشود مگر به تربیت لطیفه و تمزیج پاکیزه و نیکو که عقل عقلا از درك آن قاصر آید . و همین معنی است که مذکور گردید آنچه نص کریمه : فاذا سویته و نفخت فيه من روحي بدان دلالت مینماید . پس اولین درجات خلق تربیت است هر بدن را بدین که تسویه مزاج او حاصل آید . بنابراین اولین نعمتهای خلاق عالم جل و علا بر انسان کامل این است [که] او را بمرحمت خود تربیت میفرمایند ، بدین که بتسویه مزاج او میپردازند .

و چون تمکن تربیت متمکن گردید ، در وی فیضان رحمت دیگر میفرمایند ، بدنیکه نفس ناطقه بدیشان عطا میفرمایند . و اعضای بدن او را از قوای حسیه و خیالیّه [و] وهمیه و فکریّه گردانیده (۲) ، و سمع و

(۱) در اصل : بوجود .

(۲) متن عربی : « و ذلك بان افاض عليه نفساً ناطقة و جعل اعضاء البدن بها من

القوى الحسية والخيالية . . . » جامع البدايع ، ص ۳۰

بصر و شمع و ذوق و لمس و شهوت و غضب و جماع بدیشان عطیّت می کنند ،
و عضلاتش را قوای متحرّ که نیز کرامت کرده ، و قوای نباتیّه از غادیه و
شعبه های آن از ماسکه و جاذبه و هاضمه و دافعه و منمیه و مولده نیز کرم
کرده اند .

وفی الجمله قوای نباتیّه و حیوانیّه که دارد ، باینکه احوال هر يك از
آنها در نهایت اختلاف است و متعلقاتشان غایت تباین دارد و مأخذشان
گروه گروه و جدا گانه است ، همه اینها را مقهور و مغلوب تدبیر نفس
ناطقه روحانیّه [و] شریعه کامله گردانیده . چون اول بار بتسویه مزاج او
پرداختند ثانیاً او را مقهور نفس گردانیدند ، که حضرت حق سبحانه و تعالی
حق و پادشاه مطلق است که تدبیر بدن را نفس نفیس می فرماید (۱) . و
بعد از آن نفس را با جوهری که دارد مشتاق با اتصال بدان مبادی که از آنها
جدا گشته است مینمایند ، و متوجه باعتکاف بر ساط قرب حضرت خود
میسازد . و راه ملازمت کوی خویش بدیشان نشان میدهد ، و از مشاهده
آثار بهجتش دمبدم مزید میسازد ، و انسیّشان بقرب حضرت بمرتبه کثرت
میرساند .

و همین شوق ثابت جبلی و غریزی که نفس انسانی دارد مدام بر این
است که طلب و ترغیبشان برین معنی باشد که مدام در تضرّع و ابتهال بدان
مبادی با عظمت و جلال باشد ، در اینکه شیئاً فشیئاً افاضه انعام عام مقدسه
جهت خود تحصیل سازد . و همین طلب بدستیاری حرکاتی است از عقل
ناشی - اگر نفسشان بمرتبه عقل بملکه رسیده باشد - و یا بدستیاری استعانه

(۱) ظاهراً : تدبیر بدن نفس نفیس را می فرماید ، اصل عربی : « از یملک تفویض

نمودن از قوای باطنه است، و آمیخته گردانیدن صورتهای قوای باطنیه و معانی آن، و حرکت دادن همان قواست بچندین حرکات نوع نوع که بحسب همان حرکات مستعد قبول فیوضات گردد. و تمامی اینها عباراتی است که صدور ازین قول می‌یابند، جهت همان مبادی صادر میشوند.

پس نفس درین درجه قبول عبادت می‌کند (۱). و همان مبادی عبارت از مبدء فیوضات است، جلّ شأنه. زیرا مقرر است مبادی را در هنگامی تلبّس بیکی ازین حالات اسمی جداگانه حاصل است. پس در هنگامی که تکوّن مزاج می‌نمایند او را «رب» میخوانند. و در هنگامی که فیوضات وافره بنفس میرسانند ملکش میگویند. و در هنگامی که نفس را بخود متشوق میسازد، و میخواهد او را بمبدء اتصال دهد آلهش می‌نامند، و درین مقام درجات اصناف تعلّقات مبادی و نفوس (۲) بواهب صور و مدبّر امور واقعه در زیر کره قمر میرسد؛ یفعل ما یشاء و بحکم ما یرید. و در هنگامی که کیفیات استعاده را بمبدء اوّل در سورة فلق بیان فرمودند، و آن تبیین عبارت از مبدء وجود که تعبیر از آن بانفلاق صدور یافت (۳)، و ایضاً در آن سوره نیز بیان کیفیت شرّ مشروح شد، درین سوره نیز بیان کیفیت استعاده بمبدء قریب که وّهاب صورند و مبدء ارواح و اجسام در زیر کره قمر، و بیان درجات آن، صدور یافت.

(۱) در اصل: می‌کنند.

(۲) متن عربی: «درجات اصناف التعلّقات بین المبادی و النفوس» جامع البدایع،

ص ۴۱

(۳) اصل عربی اینست: «ولما تبین کیفیة الاستعاده بالمبدء الاول فی السورة الاولى، و هو مبدء الانفلاق ای المبدء للوجود... ففی هذه السورة یتن کیفیة الاستعاده بالمبدء القریب...» جامع البدایع، ص ۴۱

پس میفرمایند: **من شر الوسواس الخناس** . وسواس عبارت از قوائی (۱) است که وسوسه از آنها پدید می‌گردد [و] آن **قوة متخیله** است بوفق صورنی که دارد، که در نفس حیوانی مستعمل است (۲) . یعنی عمل مینمایند، پس حرکات **قوة متخیله** و نفس حیوانی بمخالفة یکدیگر است. پس روی نفس حیوانی بطرف مبادی می‌باشد که او از آن جدا گشته و درین محل رسیده . اما **قوة متخیله** نیست که بوسوسه پردازد مگر در سینه آنها هنگامی [که] بفکر مواد اند و بعلاقی می‌پردازد (۳) . پس برین حالشان می‌گذرد، و بر فکرشان مزید میکند و اوها (۴) را بمرتبه خنس درمی‌آورد . پس خنس این **قوة متخیله** بحرکت بالعکس است، بخلاف حرکت نفس .

بعد از آن میفرماید: **یوسوس فی صدور الناس** . معنی این کلام [آنست که] خناسی که عبارت از **قوة متخیله** است، نیست که بوسوسه پردازد (۵) مگر در سینه هائی که مطیئة نفس انسانی‌اند . زیرا مقرر است [که] متعلق اول جهت نفس انسانی قلب است، و بتوسط ایشان ثبوت قوی

(۱) در اصل عربی مفرد است: **هذه القوة التي** .

(۲) اصل عربی: «بمعرب صیورتها مستعملة للنفس الحيوانية» . جامع البدایع، ص ۳۱ .

(۳) متن عربی: «فالقوة المتخیله اذا جذبتها الى الاشتغال بالمادة وعلائقها فتلك القوة تخنس» ای تتحرك . بالعکس وتجذب النفس الانسانية الى العکس . جامع البدایع، ص ۳۱ .

(۴) در اصل چنین است . شاید: اوها م را .

(۵) اصل عربی: «معناه ان الخناس هو القوة المتخیله انما یوسوس فی الصدور . . .» جامع البدایع، ص ۳۱ .

در سایر اعضای دیگر واقع میگردد . پس تأثیر وسوسه اوّل بار در سینه اتفاق می افتد .

بعد از آن میفرمایند : **من الجنة والناس** . «جنّ» عبارت از استتار است و «انس» [عبارت] از استیناس . و مراد از اینها حواس ظاهره و باطنه است . و آنچه در تفسیر این دو صورت بحیّز تحریر رسید نهایت عقل و درک من است . والله اعلم بحقایق الامور .



مرکز تحقیقات کاپیتول اسلام



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

رسالة بعض الافاضل الى علماء
مدينة السلام في مقولات الشيخ الرئيس

مركز تحقيق كتاب پير علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

رساله‌ای که پس از این مقدمه میاید رساله‌ای است فلسفی که بنام
 «رسالة بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام في مقولات الشيخ
 الرئيس» خوانده شده، و با احتمال بسیار قوی از آثار ابن سیناست.

ماخذ عمده انتساب این رساله بابن سینا آنست که در بعضی از نسخ
 قدیمی «رساله سرگذشته» تألیف عییدالله جوزجانی، شاگرد ابن سینا،
 نام رساله‌ای که از نام رساله حاضر در زمره آثار شیخ دیده میشود.

از جمله در نسخه مجموعه او نیورسیتة اسلامبول، بشماره ۴۷۵۵،
 مورخ ۵۸۸ هجری، و نسخه مجموعه کتابخانه ایاصوفیه، بشماره ۴۸۵۲،
 که ظاهراً در اواخر قرن ششم هجری نوشته شده در ضمن آثار ابن سینا
 رساله‌ای بنام «رسالة الى علماء بغداد يسألهم الانصاف بينه وبين رجل
 همداني يدعى الحكمة» مذکور گردیده (۱).

ابن ابی اصیعة نیز در طبقات الاطباء در ضمن آثار شیخ از رساله‌ای
 بهمین نام یاد می‌کند (۲). این عنوان بر مضمون رساله حاضر کاملاً منطبق
 است. زیرا موضوع این رساله اختلافی است که میان صاحب رساله و
 دانشمند دیگری که وی در همدان دیده است در موضوع «وجود کلی
 طبیعی» روی داده است.

دانشمند همدان معتقد است که «کلی طبیعی» وجود عینی و خارجی

(۱) این اطلاعات را آقای دکتر یحیی مهدوی در اختیار نگارنده گذاشتند. به
 «فهرست آثار ابن سینا» تألیف ایشان، (تهران ۱۳۳۳) ص ۱۱۸ - ۱۱۷
 رجوع شود.

(۲) عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع مصر، ۱۸۸۳، جلد دوم، ص ۲۰

دارد و در تحقق پای‌بند مصادیق جزئی نیست. صاحب رساله، که پیداست از پیروان فلاسفه مشاء است، بعکس بر این عقیده است که «کلی طبیعی» تنها وجود ذهنی دارد، و ذهن آدمی است که آنرا از مصادیق جزئی منتزع می‌سازد.

صاحب رساله نام خویش را در رساله نمی‌آورد، و از خود بعنوان «مردی دوستدار فلسفه، اهل بخارا» نام می‌برد که گذارش بهمدان می‌افتد و در این شهر بیدانشمندی بر می‌خورد که اهل حکمت و فلسفه است، اما عقایدی غریب دارد و مدعی است که این عقاید را از بغدادیان آموخته است. صاحب رساله نامه‌ای بفیلسوفان بغداد می‌فرستد و بحث و اختلاف خود را بادانشمند همدانی برای اظهار رأی ایشان عرضه می‌دارد. عین عبارت صاحب رساله اینست: «ان رجلاً من اهل بخارا احب الفلسفة، وجهدها بمقدار ما وئى من المقدور. ولما عرضت له السفر الى هذه البلاد، لقي قوماً ممن خذوا عنكم، فكانوا يحلونه محل اهل العلم، وكان يسمع منهم اصولاً مشاكلة لما اخذها من معلميه، والكتب التي استفرغ في تدبرها جهده، والنتائج التي نتجت بفكره. حتى بلغ همذان، فصادف بها شيخاً كبيراً عزيز المحاسن، وافر العلوم، متقناً في العلوم الحكمية والشرعية السمعية. فاستأنس واستطاب مجاورته الا انه لما استكشف مذاهبه، صادفها غريبة عجيبة، مبينة لما فهم من الاقدمين... يقول ان هذا بديهة وان هذا اجماع (كذا)، وان هذا مأخوذ من افواهكم، معشر الحكماء بمدينة السلام، ومن افواه من سلف منكم...»

وإذا حللت له مقائسه واثبت عقمها واتاجها غير مطلوبه، لم ينجع فيه، بل رام اصلاحها بما هو بعد من الاول.

وقد انفذت اليكم ، متعنا الله بكم ، نسخة مقالة في نقض مذهب ثقفون عليه ، ومقالة لي في ابانة بعده عن الحق ... » (١)

انتساب ابن رساله را باین سینا منابع دیگری نیز تأیید می کند ، از جمله ملاحظه در کتاب اسفار ابن رساله را با نقل موضوع آن باین سینا منسوب می کند (٢) . عین عبارت وی اینست : « وقد بينوا في كتبهم و تعاليمهم أن الكلّي بما هو كلّي مالا وجود له في الخارج . و للشيخ الرئيس رسالة مفردة في هذا الباب ، شنع فيها كثيراً على رجل غزير المحاسن كثير السن قد صادفه بمدينة همدان ، قد توهم أن معنى وجود الأنواع والأجناس في الأعيان هو أن يكون ذاتاً واحدة بعينها مقارنة لكل واحد من الكثرة المحصلة المختلفة مطابقة لها ... » (٣)

ابن سینا در کتاب شفا نیز ، آنجا که از « وجود کلی طبیعی » گفتگو میکند ، بدسته ای از متفلسفان اشاره می کند که عقیده ای نظیر عقیده دانشمند همدان دارند ، و از آنها بنام « طائفة ممن يتشعّب في التفلسف » یاد می کند (٤) . این را نیز میتوان قرینه ای در تأیید انتساب رساله باین سینا بشمار آورد .

قرینه دیگری برای انتساب این رساله باین سینا شهرت ابن انتساب است ، چنانکه در فهرست مجموعه خطی که در طبع این رساله اصل قرار

(١) ص ٧٦-٧٣ کتاب حاضر . در نقل این قسمت بعضی تصحیحات قیاسی بکار رفته است .

(٢) سفر اول ، منهج سوم ، فصل دوم .

(٣) رجوع شود به « فهرست آثار ابن سینا » ، تألیف دکتر یحیی مهدوی ،

ص ١١٨ - ١١٧

(٤) مقالة پنجم ، فصل اول الهی شفا . رجوع شود به « فهرست کتب اهدائی آقای

سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران » جلد سوم ، تألیف آقای محمد تقی دانش پژوه ،

تهران ، ١٣٣٢ ، ص ٤٨

گرفته این رساله بشیخ نسبت داده شده است .

هویت دانشمندی که صاحب رساله درهمدان دیده است درست دانسته نیست . در این باب و هم چنین در باب آراء فلاسفه دیگر درباره وجود کلی طبیعی ، دانشمند فاضل آقای محمد تقی دانش پژوه تحقیقی کرده اند که در « فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران » بطبع رسیده است (۱) . بموجب تحقیق ایشان ممکن است مدعی صاحب رساله ابوالقاسم کرمانی باشد که از معاصران ابن سینا بوده و با وی در بسیاری از مسائل اختلاف داشته است .



نسخی که در طبع این رساله مورد استفاده قرار گرفته از این قرار است:
 ۱ - نسخه الف = مجموعه خطی متعلق بکتابخانه ملی ملک ، بشماره ۴۶۹۴ ، بقطع $۱۲ \frac{1}{2} \times ۲۲ \frac{1}{2}$ سانتیمتر ، که بخطی نزدیک بخط تعلیق در سالهای ۲۲-۱۰۲۱ نوشته شده و قدیمترین نسخه ایست از رساله مزبور که بدست نگارنده رسیده است .

۲ - نسخه ب = مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار ، بشماره ۲۹۱۲ ، بقطع رحلی بزرگ ، تاریخ تحریر یکی از رسالات این مجموعه ۱۲۶۶ است .

۳ - نسخه ج = مجموعه خطی ، متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار ، بشماره ۱۲۱۶ ، بقطع رحلی بزرگ . این مجموعه در سال ۱۲۷۷ بدست مهر علی الخوئیساری نوشته شده و رساله مورد بحث در صفحات ۱۱۵-۱۱۲ آن قرار دارد .

نسخه اهدائی جناب آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران از روی
دو نسخه اخیر نوشته شده (۱)

این نسخ همه مغلوط اند و در آنها حذف و اشتباه بسیار است. نسخه ج
که از همه نسخ مغلوط تر است پیدا است یا از روی نسخه الف نوشته شده
و با آن اصل مشترك دارد. نسخه ب در بسیاری موارد با این دو نسخه
متفاوت است و در تصحیح متن کمک می کند.

در طبع این رساله نسخه الف، یعنی نسخه کتابخانه ملی ملک را که
قدیمترین نسخ است اصل قرار دادم و نسخه بدلها را در حاشیه آوردم. هر جا
در صحت یکی از نسخه بدلها تردید نبود، نسخه اصل را در حاشیه قرار
دادم. تصحیحات قیاسی را نیز عموماً در حاشیه آوردم. هر جا عبارت
مضطرب بود و در صحت قرائت تردید بود، از مُعرب ساختن کلمات
خودداری کردم تا موجب اشتباه نشود و خواننده در حدس خود آزاد باشد.
در تصحیح و مُعرب ساختن متن این رساله مدیون مساعدت گرانبهای
دوست فاضل دانشمند آقای جلال الدین محمّد ام که با لطف بی منتها
نکارنده را در کشودن دشواریها مدد فرمودند و طبع این رساله را بمدد
علم خویش آسان کردند. هم چنین درین باب از تذکرات و راهنماییهای
دوست دانشمند و عزیزین خود آقای عباس زریاب خوئی فایده برده‌ام.

« رساله بعض الافاضل » را امسال دانشمند محترم آقای محمد تقی
دانش پژوه نیز در شماره سوم « فرهنگ ایران زمین » انتشار داده‌اند

(۱) رجوع شود به « فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه
تهران » تألیف آقای محمد تقی دانش پژوه، جلد سوم، ص ۵۴

و فضل تقدّم ایشان راست . در طبع این رساله نسخه چاپی ایشان نیز مورد استفاده نگارنده بوده است .

با آنکه در طبع این رساله اینجانب از افادات دانشمندانی که نامشان گذشت برخوردار بوده ام مسئولیت هر گونه خطا در تصحیح رساله بمهده نگارنده است .



مرکز تحقیقات کلام و فقه اسلامی

رسالة بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام (١)

في مقولات الشيخ الرئيس

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

سَلَامُ اللَّهِ عَلَى مَشَائِخِ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ بِمَدِينَةِ السَّلَامِ ، مَدَّ اللَّهُ
فِي أَعْمَارِكُمْ ، وَزَادَ فِي الْخَيْرَاتِ لَدَيْكُمْ ، وَافَاضَ مِنْ حِكْمِهِ
عَلَيْكُمْ ، وَرَزَقَنَا مُجَاوِرَتَكُمْ ، وَعَصَمَنَا وَآيَاكُمْ مِنَ الْخَطَا (٢)
وَالنَّعْطَلِ ؛ إِنَّهُ وَاهِبُ الْعَقْلِ وَ مُفِيضُ الْعَدْلِ وَلَهُ الْحَمْدُ ، وَالسَّلَامُ
عَلَى (٣) رَسُولِهِ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ .

و بعد ، إِنَّ رَجُلًا مِنْ أَهْلِ بَخَارَا أَحَبَّ الْفَلَسَفَةَ وَجَهَدَ فِيهَا بِمَقْدَارِ
مَا أُوتِيَ مِنَ الْمَقْدُورِ . وَلَمَّا عَرَضَتْ لَهُ السَّفَرَةُ إِلَى هَذِهِ الْبِلَادِ ،
لَقِيَ قَوْمًا مِمَّنْ (٤) أَخَذُوا عَنْكُمْ ، فَكَانُوا يُحَدِّثُونَهُ مَحَلَّ أَهْلِ الْعِلْمِ ،
وَكَانَ يَسْمَعُ مِنْهُمْ أَصُولًا مُشَاكِلَةً لِمَا أَخَذَهَا مِنْ مُعَلِّمِيهِ وَالْكِتَابِ

(١) في نسخة الاصل : السَّلام . نسخة ج : السلام . العنوان مخدوف في نسخة ب .

(٢) نسخة ب : خطأ .

(٣) نسخة ب : وعلى .

(٤) نسخة ب : من .

التي استفرغ^(١) في تدبيرها جهده و النتائج التي نتجت
لفكره^(٢)، حتى بلغ مدينة همدان، فصادف بها^(٣) شيخاً كبيراً
غزير المحاسن^(٤)، وافر العلوم متقناً^(٥) في العلوم الحكيمية والشرعية
السَّمعية، فاستأنس^(٦) وأستطاب مجاورته، إلا أنه لما استكشف
مذاهبه صادفها غريبة، عجيبة، مُبَايَنَةً لما فهم عن^(٧) الاقدمين:
أما المنطق فمنطق آخر، واما الطبيعيات فطبيعيات آخر، واما
الالهيات فتمط مناسب لكلام الصوفية، عجيب. ورأى له ايضاً
في الهندسة رقماً آخر. و تعجب^(٨) من شيء لا يزال يصير^(٩)
عليه عند كل مخالفة يعرض، ويقول^(١٠) أن هذا^(١١) بديهية، وإن

مركز تحقيق كاپيتول علوم اسلامی

- (١) نسخة ب: استفرق.
- (٢) نسخة ب: انتجت بفكره.
- (٣) بناءً على نسخة ب. في الاصل وفي نسخة ج: به
- (٤) في جميع النسخ: غزيراً بمحاسن.
- (٥) بناءً على نسخة ب. في الاصل و نسخة ج: متيقناً.
- (٦) نسخة ب: استأنف.
- (٧) نسخة ب: من.
- (٨) نسخة ج: يعجب.
- (٩) كذا في جميع النسخ ظ: يصير.
- (١٠) محذوف في نسخة ب.
- (١١) كذا. ظ: هذه.

هذا اجماعٌ ، وان هذا مأخوذٌ من أفواهكم معشر الحكماء بمدينة السلام ومن أفواه سلف منكم قد انقضى ، بَارَكَ اللهُ في أعماركم .
 وإذا تَكَلَّمْتُمْ تَكَلَّمْتُمْ بنوع آخر من المقائيس يراها مُنتِجَةً لمطلوباتها^(١) ، وهي غير مُنتِجَةٍ لها بالفعل ولا بالقوة القريبة من^(٢) الفعل . وإذا حَلَلْتُمْ له مقائيسه وأثبتت^(٣) عُمَمها^(٤) وانتاجها غير مطلوبه ، لم يَنْجَعْ فيه ، بل رام اصلاحها^(٥) بما هو أبعد من الأول .
 وقد انْقَذْتُ^(٦) إليكم ، مَتَعَنَا اللهُ بِكُمْ ، نُسخة مقالة^(٧) في نقض مذهب يَقْفُون^(٨) عليه ، ومقالة لي في إبانة بُعده عن الحق .
 ثم كَتَبْتُ بعد ذلك مذاهبه في مسائل أخرى^(٩) لما ورد^(١٠)

(١) نسخة ب : لمطلوبه .

(٢) نسخة ب : الى .

(٣) نسخة ب : اثبتت .

(٤) بناءً على نسخة ب . في الاصل وفي نسخة ج : عممها .

(٥) بناءً على نسخة ب . في الاصل وفي نسخة ج : اصطلاحها .

(٦) بناءً على نسختي ب وج . في الاصل : انقذت .

(٧) نسخة ب : نسخة و مقالة .

(٨) كذا في جميع النسخ . ظ : تقفون

(٩) بناءً على نسخة ب . في سائر النسخ : اجرثني .

(١٠) نسخة ب : اورد .

فيها قياسات له أولي ، بل نفس المذهب .
 أسألكم أن تُصَرِّحُوا عَنِ الْحَقِّ . فإن المذاهب كلها إما
 حَقَّةٌ (١) وإما باطِلَةٌ (٢) لها قوَّةٌ ، وإمامن (٣) جنس الغفلة والقصور .
 فأسألكم أن تدلُّوا على مذهبي ومذهبي في تلك المسائل أنه
 من أي القسمة (٤) الثلاثة .

وأعلموا أنكم ، أطال الله بقاءكم وحرس قصدكم ، إذا تصفَّحتم
 كلام الرجل لمتُّم (٥) من محله (٦) محل النقض والمُقَابَلَةِ (٧) ، و
 استحققرتم (٨) من يتعرَّضُ لذلك ويُضِيعُ (٩) وقته به . لكن لكل
 إنسانٍ عذرٌ فيما يفعله ، لا يقف عليه غيره . والله أسأل أن يحرس
 جماعاتكم وبطيل مدَّتكم .

(١) بناءً على نسخة ب . في سائر النسخ : حقه .

(٢) نسخة ج : باصلاً .

(٣) نسخة ب : عن .

(٤) كذا في جميع النسخ ولعل الصحيح : القسم .

(٥) نسخة ج : ملتم .

(٦) كذا في جميع النسخ . ظ : يحله .

(٧) نسخة ب : مقائمه اومقابله .

(٨) نسخة ج : اسحقه ثم .

(٩) كذا في جميع النسخ . ظ : يضيع .

حكاية المسألة التي (١) كَتَبَ هذا الشيخ مقالة فيها عند هذا الشيخ ، آدَامَ اللهُ تَوْفِيقَهُ : أَنَّ فِي الوجودِ انسانيةً واحدةً ، هي بعينها مقارنة للعوارض التي يتقوّم بها شخصُ زيدٍ ، وهي مع هذه العوارض غيرها مع ذلك العارض ، وغير متغيرة بنفسها ، و إذا مات زيدٌ فقد فارقها الاعراضُ الخاصةُ بزيدٍ فقط .

وَأَمَّا عَيْنُ تِلْكَ الانسانيةِ فهي باقيةٌ و إنما يَفْسُدُ منها مُقَارَنَتُهَا لتلك الاعراضِ فقط ، و إِنَّهُ لَيْسَ فِي زيدٍ انسانيةٌ تُقَارَنُ أَعْرَاضَهُ غيرَ الانسانيةِ التي في عمروٍ لمقارنةٍ (٢) لأعراضه ، و إن كان من حيث هو يقارن (٣) هذا ، غيره من حيث هو يقارن ذلك (٤) ، و ذاته ، الموضوعُ للأمريّن (٥) ، شَيْءٌ آخَرُ ، ثَالِثٌ ، و لا جزء (٦) . بل انسانيةٌ واحدةٌ بعينها ، مُقَارِنَةٌ لَاعْرَاضِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا (٧) .

(١) محذوف في نسخة ب .

(٢) نسخة ب : المقارنة .

(٣) محذوف في نسخة ج .

(٤) عبارة « يقارن هذا غيره من حيث هو يقارن » . محذوف في نسخة ب .

(٥) نسخة ب : لا مريّن .

(٦) بناءً على نسخة ب . في نسخة الأصل و ج : لا آخر .

(٧) نسخة ب : منهما فقط .

ولا هذا فقط^(١)، بل هي بعينها التي يقارن المواد، وهي بعينها التي يفعل^(٢) فيتجرد^(٣) [و] يرتسم في العقل وهي بعينها التي في عقل^(٤) كل واحد منا، وفي العقل الأول، فإنها ذات واحدة هي بعينها باقتران أعراض يصير^(٥) انسانية عمرو باعتبار حصولها معقولة صورة في العقل^(٦)، وهذا كله معاً في زمان واحد.

قال: وليس المعقول كالمثال للموجود في الاعميان منها، بل هو هو بعينه. بل قال: ان الصورة المنطبعة في المرآة، الانطباع الشبحي، هي بعينها الصورة التي في وجه زيد، لا آخر مثلها وخيال لها، هي شيء في نفسها آخر^(٧).

قال: ووجود الانواع والاجناس في الاعميان هو ان يكون ذات واحدة مقارنة هي بعينها لكل واحدة من الكثرة. فتارة

(١) كذا في جميع النسخ.

(٢) كذا.

(٣) نسخة ب: فبحر.

(٤) نسخة ج: في العقل.

(٥) بناء على نسختي ب و ج. في الاصل: بصير.

(٦) نسخة ب: صورة العقل.

(٧) كذا في الاصل وفي نسخة ج. نسخة ب: آخر في نفسها.

يقول إن الانسان مثلاً هو النوع الذى يذكره^(١)، و تارة يندم
 فيجمله الانسانية بلا إنسان . والذى يدعو هذا الرجل إلى هذا
 الاعتقاد ما يسمعه من القوم ، إنهم يقولون إن الاشخاص قد
 تشترك و يتباين^(٢) ، و أنها تشترك^(٣) فى حقيقة واحدة و
 معنى واحد . فيتمدّر عليه تحصيل غرضهم^(٤) فى استعمال لفظة^(٥)
 الواحد فى هذا الموضع . فسبق وهمه^(٦) الى انهم يرون^(٧) أن
 الحقيقة الواحدة ، ذاتاً^(٨) واحدة فى الوجود ، و يظن أن معنى
 قولهم الانواع والاجناس موجودة فى الاعيان من حيث هى
 طبائع ، لا من حيث هى انواع واجناس ، كما لا^(٩) يخفى على احد

مركز تحقيق كاپيور علوم اسلامی

- (١) نسخة ب : نذكر .
- (٢) نسخة ب : يشترك و يتباين .
- (٣) نسخة الاصل : و أنها تشترك و تتباين و أنها تشترك . نسخة ج : و أنها
 تشترك . نسخة ب : مشترك .
- (٤) بناءً على نسخة ب . فى نسختي الاصل و ج : غيرهم .
- (٥) نسخة ب : اللفظ .
- (٦) نسخة ب : الوهم .
- (٧) بناءً على نسخة ب . فى الاصل و فى نسخة ج : فسبق وهمه انه يرون .
- (٨) كذا فى الجميع التسخ .
- (٩) نسخة ب : لا مالا يخفى .

من أنَّ الغرض في هذا أنَّ حقيقة الإنسان أو الانسانية من حيث هي
 إنسان وإنسانية موجودة في الاعميان ، لا من حيث هو واحد مشترك
 فيه الكل^(١) ، لا من حيث^(٢) هو طبيعة وقد فرض العموم لاحتالها .
 بل نقول إن المناقشة في هذا الباب على جهة أخرى ، وذلك
 لأن هذه الطبيعة وقد أشترك فيها موجودة طبيعة ، هي بعينها
 مشترك بها ، ولكن لا^(٣) يعنون أن الذي لا يصح وجوده
 في الاعميان هي^(٤) الأنواع والاجناس المنطقية التي هي صور
 في النفس ، منتزعة عن^(٥) الكثرة كأنه ليس الغرض في الإبطال ،
 هو إبطال وجود طبيعة مشتركة فيها في الاعميان ، بل إبطال وجود
 ما في النفس المنتزع عن الكثرة . فلما في الاعميان^(٦) كان هذا

(١) بناءً على نسخة ب . في الأصل وفي نسخة ج : الكلّي .

(٢) محذوف في نسخة ب .

(٣) نسخة ج : لا يعنون . نسخة ب : يعنون .

(٤) نسخة ب : هو ان الأنواع .

(٥) نسخة ب : من .

(٦) جملة « بل إبطال وجود ما في النفس المنتزع عن الكثرة فلما في الاعميان »

محذوف في نسخة ج .

امرُ كان^(١) يخفى^(٢) على أحدٍ من الناسِ أنَّ الموجودَ في النفسِ ،
و هو المنطقي ، ليس موجوداً في الاعيان .

ثم نقول^(٣) كَرَّةً أُخْرَى أنَّ الموجودَ في النفسِ والموجودَ
في الاعيان ذاتٌ واحدةٌ هي بعينها ، لا آخرُ مماثلٌ موجودٌ في
الاعيان و في النفس .

فاذا نُبِّه على هذا قال : انما ليست الانسانية المعقولة ، مثلاً ،
موجودةً في الاعيان الخارجة من حيث هي في النفس ، فَيَحْصُلُ
كأنَّه يقولُ انما البحثُ والنظرُ عن الانسانية النوعية هل هي
موجودةٌ في الاعيان الخارجية هو على معنى انها من حيث هي
النفس^(٤) ، فهل هي باعتبار ذلك موجوداً^(٥) خارجاً^(٦) عن النفس
فيكونُ هذا كان^(٧) هو المشكل ، حتى احتيج^(٨) ان يُبْطَلَ بما

(١) محذوف في نسخة ب .

(٢) كذا . ظ : كملاً يخفى ؟

(٣) كذا . نسخة ب : تقول . ظ : يقول .

(٤) كذا .

(٥) كذا . لعل : كان موجوداً .

(٦) نسخة ب : خارجاً في الاعيان .

(٧) كذا .

(٨) بناءً على نسخة ب . في الاصل وفي نسخة ج : احتج .

قيلَ في كتب ما بعد الطبيعة و بما قد يُقال في شروح المنطق
أحياناً .

سبحان الله ! هل يبلغ من عقل إنسان أن يظن أن هذا موضع
خلاف بين الروافيين والمشائين ، حتى يظن الروافيون بزعمه أن
الإنسانية ، من حيث هي في العقل ، هي بعضها خارج العقل ،
فيحتاج أن يتكلف المشاؤون نقض (١) ذلك ، وانا لله (٢)

و هذا مذهب الرجل . و يرى أن هذا مأخوذ منكم ، و
مذهبكم بديهة (٣) و اجماع .

والذي انا اليه واقوله (٤) أن الإنسانية الموجودة كثيرة ، و
ليست ذاتاً واحدة . وكذلك (٥) الحيوانية الموجودة . لا كثره
يكون باعتبار اضافات مختلفة ، بل ذات الإنسانية المقارنة لخواص
زيد ، هي غير ذات الإنسانية (٦) لخواص عمرو . فهما (٧) إنسانيتان

(١) بناء على نسخة ب . في الاصل وفي نسخة ج : بعض .

(٢) كذا . نسخة ج : انا اليه . محذوف في نسخة ب . لعل : انا لله ؟

(٣) كذا .

(٤) بناء على نسخة ب . في الاصل وفي نسخة ج : والذي اليه واقواله .

(٥) في نسخة ج : يحرر كك لكذلك .

(٦) جملة « زبدهي غير ذات الإنسانية لخواص » محذوف في نسخة ج .

(٧) ولعله هنا .

انسانية قارنت خواص زيد ، و انسانية قارنت خواص عمرو ،
و ليس في الموجودات واحدة الانسانية جامعة . و كذلك
الحيوانية التي تقارن فصل^(١) الانسان غير الحيوانية التي تقارن^(٢)
فصل الفرس ، لا غيرية باعتبار المقارنة هي تكون^(٣) حيوانية
واحدة تضاف الى فصل الفرس و يضاف الى فصل الانسان
على ما يراه هذا الشيخ ، من ان حيوانية واحدة تقارن المتقابلات
من الفصول .

بل أقول إن حيوانية كل واحد منهما ذات أخرى في
الوجود و أقول إن معنى كون الحيوانات^(٤) الموجودة واحدة
هو كونها واحداً^(٥) بالحد ، ان الحد^(٦) المتقوّر في النفس الانسانية
والحيوانية مطابق لكل واحد منهما^(٧) نسبة الى كل واحدة^(٨)

(١) نسخة ج : فضل .

(٢) محذوف في نسخة ب .

(٣) نسخة ب : يكون .

(٤) بناء على نسخة ب . في الاصل و نسخة ج : الحيوانات .

(٥) بناء على نسخة ب . في الاصل و نسخة ج : واحد .

(٦) « ان الحد » محذوف في نسخة ب .

(٧) بناء على نسخة ج . في الاصل وفي نسخة ب : الى نسبة .

(٨) بناء على نسخة ب . في الاصل و نسخة ج : واحد .

منهما واحدة .

فاذا ناقشني : إنه كيف صار هذا الحد الواحد^(١) مطابقاً لها ،
و أنه كيف انتزع من الكثرة^(٢) حداً واحداً ؟

قلت له : هذان مسألتان : أما الاولى منهما فلأنه يصدق حمل
الحد^(٣) على كل واحد منهما . و أما الثاني ، فيجوز أن يكون
معنى الحد حدث من شخص واحد لما ارتسم في الخيال ، فقشرت
القوة النطقية لواقعها العارضة ، فآخذ صورة معقولة . ثم أي
شخص عرّضها على العقل مقشراً عنه ، ذلك التقشير لم يفد^(٤)
صورة معقولة أخرى . وكان حال كل شخص كحال الآخر ،
إلا أن الاستفادة منه ما يتفق أن يسبق تصوره^(٥) إلى الخيال
والذهن . فما كان كذا قيل إن حدودها واحدة و ما كان مثل
صورة شخص فرس إذا عرّضت على ذهن بعد ارتسام ماهية^(٦)

(١) في الاصل : والواحد .

(٢) نسخة ب : الكثير . في الاصل : الكرة .

(٣) بناءً على نسخة ب . في الاصل : البعد . نسخة ج : البعد .

(٤) نسخة ب : يعد .

(٥) في الاصل : صورة .

(٦) نسخة ب : مهية .

الانسانية في النفس. ثم تَقَشَّر عنها العوارض ، فَيَحْدُثُ ماهِيَّتُهُ (١)
 مستفادَةٌ غيرُ التي اسْتَفِيدَتْ اولاً ، فما كان كذلك (٢) يقالُ إِنَّه
 ثَانٍ ، و يغايِرُ [هـ] في الحدِّ ، ويجوز أن يكونَ علي ما يشتهيهِ ،
 و هو أَنه لا يُحْصَلُ هذه الصورة المعقولةُ إلا عن كثرةٍ (٣) لَمَّا
 عُرِضَتْ علي الذهنِ ، ولكن لا على ما يَقَعُ عندك امه (٤) يجد (٥)
 في تلك الاكثرة (٦) انسانية واحدةً بالعددِ ، اذا قُشِرَتْ (٧) عن
 العوارضِ بَقِيَتْ واحدةٌ ، هي الحدُّ (٨) المعقولُ .
 بل نحو آخر (٩) ، وهو ان العقل يصادق (١٠) في كُلِّ شخص

(١) كذا . ظ : ماهيَّة . مركز تحقيق كتاب توير علوم راسدي

(٢) نسخة ب : فما كذلك .

(٣) في الاصل : كثرت .

(٤) كذا في الاصل . في نسخة ج و ب : او . ظ : انه .

(٥) نسخة ب : يجد .

(٦) كذا . لعل : انه يجد في تلك الكثرة انسانية واحدة .

(٧) بناءً على نسخة ب و ج . في الاصل : قُشِرَتْ .

(٨) بناءً على نسخة ب . في الاصل وفي نسخة ج : الجد .

(٩) نسخة ب : على نحو .

(١٠) كذا . في جميع النسخ ظ : يصادف .

انسانيةً أخرى . فاذا زال العوارضُ امتنعتُ^(١) أن يبقى كثيرة^(٢) في العقل بل بعدم تلك الكثرة . ويرتسمُ معني الانسانية واحدةً علي ما يَظُنُّه ان الثلاثة يتحدُ شيئاً واحداً ، تارةً وانه^(٣) في نفسه صورة واحدة ذات اضافاتٍ ، بل بعدم صورتها ، مع ازالة العوارض . فان كل واحدٍ منها إن كانت تكون ذاتها موجودة بما يقارنُها ، فاذا بطل لانه^(٤) بقي^(٥) ، والحد مع الثاني .

علي ان ههنا نظر آخر . وهو انه عسي لا يُسلم^(٦) له العقل بعقل^(٧) الشخص من حيث شخص^(٨) ، بل صورة الاشخاص بقيت^(٩) في الخيال ، ثم يحدث في النفس صورة المعني ، علي

(١) في النسخ : ان امتنعت .

(٢) كذا . لعل : كثرة .

(٣) بناءً علي نسخة ب : في الاصل وفي نسخة ج : او انه .

(٤) نسخة ب : لا انه .

(٥) كذا .

(٦) نسخة ب : ان لا يسلم .

(٧) نسخة ب : تعقل . ظ : عسي لا يسلم أن العقل يعقل الشخص .

(٨) نسخة ب : حيث هي هي .

(٩) نسخة ب : يغيب .

نحو ان احتيج (١) ان يُبين لم يكن بد من اطناب في القول .
 أو ان (٢) سأم ان العقل يغفل (٣) الاشخاص شخصاً شخصاً ، فيعقل (٤)
 في كل واحد منها (٥) انسانية ، اذا ازيلت خاصيتها لم (٦) هي
 بعينها في العقل ، أعني انسانية كانت في خيال زيد وأخرى كانت
 في خيال عمرو . فأزيل عن كل واحد منها (٧) المقارنة التي له
 مع الخواص . والنسبة الموضعين فلا يبقى عينها (٨) مرتسمة في
 النفس ولا ايضاً يصير هي عين الأخرى ، بل يبطلان . وليس
 اذا بطلا فقد بطل صورة الانسانية عن العقل . فان ذلك حده .
 و يكفيه شخص واحد في الافادة . وان احتيج (٩) الى أشخاص
 فيجوز أن يكون مع بطلان انسانية واحدة منها عند التقشير (١٠)

(١) نسخة ج : احتج .

(٢) نسخة ج : و ان .

(٣) نسخة ب . تعقل . ظ : يعقل .

(٤) بناء على نسخة ب . في الاصل و في نسخة ج : فيفعل .

(٥) نسخة ب : منهما .

(٦) نسخة ب : ثم . ولعل : لم يبق ؟

(٧) نسخة ب : معها .

(٨) نسخة ب : عنها .

(٩) نسخة ج : احتج .

(١٠) نسخة ب : التفسير .

يرتسم في النفس حدُّ الانسانية ، ليس هو عن الانسانية المعقولة
كانت في شخص عمرو نعم . (١)

و اقول له (٢) ان يكون معنى الانسانية والحيوانية و احداً
اعتبار (٣) آخر . و هو ان هذا المعقول لولا كثرة الموضوعات
في الوجود او الفصول ، استحال أن يكون مقسوماً الى كثرة
في الوجود ، بل (٤) اذا ازيلت كثرة الموضوعات والفصول (٥) ،
حتي كأنه لم يكن كثرة البتة ، لم يكن لهذه الصورة المعقولة
وجود ، أو كانت الموجود منه عيناً واحدة و ليس كذا (٦) حال
شخص الانسان و شخص الفرس (٧) .

فانه اذا توهمنا انه لم يكن كثرة موضوعات فالمعقول منهما (٨)

(١) كذا . نسخة ب : نعم .

(٢) نسخة ج : اقواله .

(٣) نسخة ب : اعتباراً . ولعل : باعتبار ؟

(٤) بناء على نسخة ب . في الاصل وفي نسخة ج : الى .

(٥) عبارة « استحال ان يكون مقسوماً الى كثرة في الوجود بل اذا ازيلت
كثرة الموضوعات والفصول » محذوف في نسخة ج .

(٦) بناء على نسخة ب . في الاصل و في نسخة ج : كذا .

(٧) الفرس محذوف في الاصل و في نسخة ج .

(٨) نسخة ب : منها .

إما ان لا يكون له نسبة الى موجودٍ، او يكون نسبة الى موجودين،
لا محالة اذا لم يصير لصوريته^(١) المعقولة نسبة الى كثرة في
الوجود لا تفاق كثرة الموضوعات فقط، بل لاستحالة أن يكون
لها نسبة الى عين واحدة.

و اقول ايضاً: ان الاشخاص المتكثرة التي يقال ان لها حداً
واحداً، و يُعني^(٢) بالحد ما عُرف، ليس معني هذا انه ليس
لهذا في هذا العالم الا واحد^(٣) واحد في الوجود فقط، بل في
كل نفس لها حد^(٤) آخر بالعدد.

ومعني قولنا ان له حداً واحداً اي^(٥) بحسب انسان واحد،
و بصورة واحدة^(٦) فان صورة واحدة في النفس هي^(٧) في
هذه النفس حد واحد لها كلها، اي أي صورة منها فرضته

(١) بناء على نسخة ب. في الاصل: ضرورته. نسخة ج: لضرورته.

(٢) نسخة ب: يعنى.

(٣) نسخة ب: وجد. ظ: حد.

(٤) بناء على نسخة ب. في الاصل و في نسخة ج: حداً.

(٥) بناء على نسخة ب. في الاصل و في نسخة ج: ان.

(٦) بناء على نسخة ب. في الاصل و في نسخة ج: واحد.

(٧) نسخة ب: هي.

سابقة^(١) الي أن يتجرّد عن العوارض . ويحصل^(٢) ماهيّة بنطبع
 في ذات النفس . كان المنطبع منها هذا بعينه ، وهذه^(٣) النسبة
 موجودة لكل واحد من الاشخاص ، و اذا آخذنا نسبتها الي
 أنفس شتي كان لها في كل نفس حد^(٤) آخر .

فهذه صورة المسألة التي جرّت [بينى و] بين هذا الشيخ في
 اثبات^(٥) مذهب نفسه .^(٦)

مقالة أنفذت الي مدينة السلام في يوم الجمعة . الحمد لواهب
 الفضل والعقل بلا نهاية ، وهو الموهب^(٧) . تم .

مركز تحقيق كتاب توير علوم رسلى

(١) بناءً على نسخة ب . فى الأصل وفى نسخة ج : سابقة .

(٢) نسخة ب : تحصيل .

(٣) فى النسخ : هذا .

(٤) نسخة ب : حدّاً .

(٥) نسخة ج : اثبات نفسه .

(٦) نسخة ب : بعينه .

(٧) نسخة ب : والحمد لله الواهب العقل والحيوة .

هذه عكسي نسخة اصل

ان الجسم كسب ان يحمل مطلقا على الشيء من كل جهة لا من جهة واحدة وخصا
على راي من راي ان النفس ليست ذاتها واحدة بل انفسا فيكون القوة
المدركة عنده نفسا وليست قوة بمعنى الفاعلية والمحرك نفسا وليست قوة
بمعنى المنفعلة يجب اذن ان يضع الكائن كالجسم للنفس ويقول انه كائن الجسم
وقد يكون مبداء قد يكون بعد المبدأ فان التوحيك والاحساس ايضا كما
لنوع الحيوان واما النفس فهو هذا المبدأ لذلك يقول ان النفس كائن اول
لجسم لان الكائنات الاولى الاجسام الطبيعية تختلف كسب الاجسام الطبيعية
ثم النفس التي كمن في تجديدها وهي الارضية هي كائن النوع من الاجسام الطبيعية
متبين بما صدر عنه من الفعل الذي صدره عنه باللات فيه فيكون النفس
كالا اول الجسم طبيعي الى اول جسم ذي حياة من شأنه ان يحيى
بالنفس وينتج الغذاء ويربها كسب اجسام وتوحيكها
في قوله قد اهو صدر النفس وآله علم واتخذ
له اسم العقل لانها تارة والصلوة الدائم
على كل من منع الحكماء الشريعة وآله

الجميع

رسالة بعض الافاضل العلماء بدينه السلام في مقولات الشيخ الرئيس
بسم الله الرحمن الرحيم

سلام الله على مشايخ العلم والحكمة بدينه السلام مد الله في اعماركم وزاد في
انبياتكم وادكم من ملكه عليكم وزقنا مجاوركم وعصاواياكم من الخطا
وخطا انه واهب العقل ومفيض العدل له الحمد والسلام على رسوله وآله الطيبين
الطاهرين وبعدها من اجل تبارا احب الفلاسفة وجهدتها بمقدار
ما اوتي من المقدور ولما عرضت له السعة الى هذه البلاد التي قد ما نحن اشدوكم
فكانوا ياكلونه محل اهل العلم وكان يجمع منهم اصلا مشاكلا اشدوكم من معليه و

الكسب التي استوفى في تدبرها جهده ، والنتائج التي نجت لفكره حتى بلغ مرتبة
 ضاعف بها شيئاً عزيزاً بحاسن وإفرا العلم متيقناً في العلوم الحكيمية والشرعية
 السعيدة فاستأنس واستطاب مجاورته الآتية لما استكشف من أهداب
 صادفها غريته عجيبة مباينة لما فهم عن الأقدمين إنما المنطق منطلق إف و
 أما الطبيعيات فطبيعيات آخر وأما الآليات فمنها مناسب لكلام الصوفية
 عجيب ورأى له أيضاً في الهندسة رقاً آخر ، عجب من شئ لا يزال يصير عليه عند
 كل مخالفة لوصف ويقول أن هذا بدعيته وأن هذا اجعل ، وأن هذا مأخوذ من
 أخوانكم معتمدين ، بمدينة السلام ومن أخوانه سلفكم قد انقضت بآرائه
 في أعماركم وأدأنكم تكلمتموه من آخر من المقاييس براعاً منتهى لطلوباتها ، وهي
 غير منتهية لها بالفعل ، لا بالقوة القريبة من الفعل ، وأصلها لمقاييسه
 ، أثبت عقولها وانتاجها غير مطلوبة لم تمنع فيه بل أم اصطلاحاً بها ، هو أبعد من
 الأول ، وقد اتفقت إليكم متعانة بكم نسخة مقالته في بعض مذهب يعقون عليه
 ، ومقالته في إبانته بعده عن الحق تم كلفت بعد ذلك مذاهبه في مسائل أخرى
 لما ورد فيها قياسات له ، إلى بل نفس المذهب ، وأسألكم أن تضرحوه عن الحق
 فإن المذاهب كلها إما حقة ، وإما باطلاتها قوة ، وأما من جهن الخلفه والقصور
 فأسألكم أن تدلوا على مذهبي ومذهبي في تلك المسائل من باقي القسم الثالث
 ، وأعلموا أنكم أطال الله بقاءكم ، حرس قسدهم إذا تصفتم كلام الرجل لهم من جملة محل
 النقص ، والمقابلة ، استحققتهم من يفرض لذلك نصيب وقتاً به لكن لكل أن
 عذر فيما يفعل لا يقف عليه غيره ، والله أسأل أن يكرس جماعتكم ويظيل برككم
 بكماية الميسل التي كتب هذا الشيخ مقالته فيها عند هذا الشيخ إمام الله حقيقة
 أن في الآجور الإنسانية واحدة هي بعينها مقارنة للعوارض التي تقوم بها
 شخصية ، هي مع هذه العوارض غير طامع ذلك العارض وغير مستعدة بغيرها
 ، وإذ مات زيد فقد فارقها الأعراض الخاصة بزيد فقط ، وأما غير تلك الآث

فهي باقية وإنما يفسد منها مقارنتها لتلك الأعراض فقط وأنه ليس في زيد
 انسانية تقارن أعراضه فيم الانسانية التي في عم والمقارنة لأعراضه
 أن كان مرجح هو يقارن هذا غيره مرجح هو يقارن ذلك و
 ذاته الموضوع للأمرين شيء آخر ثالث ولا خير بل انسانية واحدة يعينها
 مقارنة لأعراض كل واحد منها ولا هذا فقط بل هي يعينها التي يقارن
 المواد هي يعينها التي يفعل فتتوثر برسم في العقل هي يعينها التي في عقل
 كل واحد منها وفي العقل الاول فانها ذات واحدة هي يعينها باقران
 أعراض بصير انسانية عم وباعتبار حصولها معقولة بصورة في العقل وهذا
 كلمة معاني زمان واحد قوله ليس المعقول كالمثال الموجود في الالعيان
 منها بل هو هو يعينه بل قوله ان الصورة المنطبقة في المادة الانطباع
 الشيء هي يعينها الصورة التي في وجه زيد لا آخر مثلها وخیال لها هي
 شيء في نفسها آخر قوله وجود الانواع والاجناس في الالعيان
 ان يكون ذات واحدة مقارنة هي يعينها الكل واحدة من الكثرة
 فتارة يقول ان الانسان مثلا هو النوع الذي يذكره وتارة يندم
 فيجعل الانسانية بلا انسان والذي يدعي هذا الرجل هذا الاعتقاد
 ما يسمع من القوم انهم يقولون ان الأشخاص قد يشترك ويتباين وانها
 تشترك ويتباين وانها تشترك في حقيقة واحدة ومعنى واحد فيتخذ
 عليه كتحليل غيرهم في استعمال لفظ الواحد في هذا الموضوع فتنبى الى وهم
 انهم يرون ان الحقيقة الواحدة ذاتا واحدة في الوجود ويطعن ان معنى
 قولهم الانواع والاجناس موجودة في الالعيان مرجح هي طبائع لا
 مرجح هي النوع واجناس كما لا يخفى على احد من ان العرض في هذا
 ان حقيقة الانسان او الانسانية مرجح هي انسان والسانية
 موجودة في الالعيان لا مرجح هو واحد مشترك فيه الكل لا مرجح هو

طبيعة وقد فرض العموم لاحتقالها بل نقول ان المناقشة في هذا الباب
 غائبة اخرى وذلك لان هذه الطبيعة قد اشترك فيها موجود
 طبيعة هي بعينها مشتركة بها ولكن لا يعنون ان الذي لا يصح وجود
 في الاعميان هي الانواع والاجناس المنطقية التي هي صوري في النفس
 منتزعة عن الكثرة كانه ليس الغرض في الابطال هو ابطال وجود
 طبيعة مشتركة فيها في الاعميان بل ابطال وجود ما في النفس المنتزعة عن
 الكثرة فلما في الاعميان كان هذا ام كان محققا على احد من الناس ان
 الموجود في النفس هو المنطقي ليس موجودا في الاعميان ثم نقول مرة
 اخرى ان الموجود في النفس الموجود في الاعميان ذات واحدة هي
 بعينها الاخر مماثل موجود في الاعميان وفي النفس فاذا ثبت على هذا
 انما ليست الانسانية المعقولة مثالا موجودة في الاعميان الخارجية من
 حيث هي في النفس فحصل كانه يقول انما البعث والظفر عن الانسانية
 النوعية بل هي موجودة في الاعميان الخارجية هو على معنى انها من حيث
 في النفس فهل هي باعتبار ذلك موجودا خارجا عن النفس فكون هذا
 كان هو المشكل حتى اجماع ان يبطل بما قيل في كتب ما بعد الطبيعة وبما قد
 يقال في شرح المنطق احيانا سبحانه الله هل يبلغ من عقل انسان
 ان يظن ان هذا موضع خلاف بين الروايتين والمثابرة حتى يظن
 الروايتين بزعامة ان الانسانية مرجح هي في العقل هي بعضها خارج
 العقل فحتاج ان يتكلف المشاؤون بعض ذلك واناسه وهذا هو البطل
 ويرى ان هذا المأخوذ منكم وذهبكم بهية واجماع والذي اليه واقواله
 ان الانسانية الموجودة كثيرة وليست ذاتا واحدة وكذلك الحيوانية
 الموجودة لا كثره يكون باعتبار اضافات مختلفة بل ذات الانسانية
 المقارنة لطوائف زبدي هي فم ذات الانسانية لطوائف وفما انسايتان

انسانية قارنت خواص زيد و الانسانية قارنت خواص عمرو و ليست
 في الموجودات واحدة الانسانية جامعة وكذلك الحيوانية التي يقارن
 فصل الانسان عن الحيوانية التي يقارن فصل العرس لا غيرية باعتبار
 المقارنة هي تكون حيوانية واحدة يضاف الى فصل العرس و يضاف
 الى فصل الانسان على ما يراه هذا الشيخ من ان حيوانية واحدة يقارن
 المقابلات من الفصول بل قول ان حيوانية كل واحد منها ذات اخرى
 في الوجود و اقول ان معنى كون الحيوانات الموجودة واحدة هو كونها
 واحدة بالحد ان الحد المتقرر في النفس الانسانية و الحيوانية مطابق لكل
 واحد منها الى نسبة الى كل واحد منها واحدة فاذا انا قشني انه كيف
 صار هذا الحد الواحد مطابقا لها و انه كيف اشبع من الكرة صرا هذا
 قلت له هذا من مسئلتان اما الالاء منها فلانه يصدق حمل الحد على كل
 واحد منها و اما الثاني فبحر ان يكون معنى الحد حدث من شخص واحد لما ادرتم
 في احوال ففشرت القوة النطقية لو احقها العارضة فاخذ صورة معقولة
 ثم اى شخص عرضها على العقل مقشرا عنه ذلك التقشير لم يفد صورة
 معقولة اخرى و كان حاصل كل شخص كمال الآخر الا ان الاستفادة مما
 يتفق ان سبق تصوره الى احوال و الذهن فاما كان كذا قيل ان صورة
 واحدة و اما كان مثل صورة شخص فرس اذا عرضت على الذهن بعد ان
 ما بهية الانسانية في النفس ثم تقسم عنها العوارض فيحدث ما بهية مستفاد
 غير التي استفيدت اولا فاما كان كذلك يقال ان ثاب و يعاير في الحد
 و كثر ان يكون على ما بهية و هو انه لا يحصل هذه الصورة المعقولة الا
 عن كثر لما عرضت على الذهن و لكن لا على ما يقع عندك امية كبد
 في تلك الاكثرية الانسانية واحدة بالعدو اذا قدرت عن العوارض
 بقية واحدة هي الحد المعقول بل كخواف و هو ان العقل يصادق

في كل شخص انسانية اخرى فاذا زال العوارض ان امتنع ان يبقى
 كثيرة في العقل بل لعدم تلك الكثرة وترسم معنى الانسانية واحدة
 على ما يظنه ان الثلثة يتجدد شيئا واحدا تارة او انة في نفسه صورته
 واحدة ذات اضافات بل لعدم صورته مع ازالة العوارض فان
 كل واحد منها ان كانت تكون ذاتها موجودة بما يفارها فاذا ابطال
 انة يبقى واحد مع الثلثة ان ههنا نظرا آخرة هو انه عسى لا يسلم العقل
 بعقل الشخص من حيث شخص بل صورة الاشخاص بقيت في الخيال ثم تجد
 في النفس صورة المعنى كما ان اجتهاد ان يبين لم يكن به من الطاب في
 القول او ان سلم ان العقل بعقل الاشخاص شخصا فيفعل كل واحد
 منها انسانية اذا ازيلت فاصيبتها لم هي بعينها في العقل اعني انسانية
 كانت في خيال زيد واخرى كانت في خيال عمرو فاذا ازيل عن كل واحد منها
 المقارنة التي لمع الخاص والنسبة المصنوعين فلا يبقى غيرهما لسم في
 النفس ولا ايضا يصير هي عين الاخرى بل بطلان وليس اذا ابطلا فقد هطل
 صورة الانسانية عن العقل فان ذلك حدة ويكفي شخص واحد في الالف
 وان اجتهاد الى اشخاص هم زان يكون مع بطلان الانسانية واحدة منها
 عند النقشير يرسم في النفس حدة الانسانية ليس هو عن الانسانية المعقولة
 كانت في شخص عمرو فلم اقول له ان يكون معنى الانسانية والحيوانية حدة
 اعتبار آخرة وهو ان هذا المعقول لو لا كثرة الموضوعات في الوجود او
 الفضول استحالة ان يكون مقسوما الى كثرة في الوجود بل لما ازيلت كثرة
 الموضوعات والفضول حتى كانه لم يكن كثرة البتة لم يكن لهذه الصور
 المعقولة وجود او كان الوجود منه عينا واحدة وليس كذا حال شخص
 الانسان ونفس فانه اذا توهمنا انه لم يكن كثرة موضوعات فالمعقول
 منها اما ان لا يكون له نسبة الى وجود او يكون نسبة الى وجوده في الاحالة

اذا لم يصور صورة المعقول نسبة الى كثرة في الوجود لا تفارق كثرة الصور
 فقط بل لا يستحال ان يكون لها نسبة الى عين واحدة . و أقول ايضا ان
 الاشخاص المتكثرة التي يقال ان لها صداً واحداً . يعني بالجد ما عرف
 ليس معنى هذا انه ليس لهذا في هذا العالم الا واحد واحد في الوجود فقط
 بل في كل نفس لها صداً آخر بالعدد . معنى ذلك ان له صداً واحداً في كل
 انسان واحد وصورة واحد فان صورة واحدة في النفس هي في
 هذه النفس صداً واحداً لها كلها اي اي صورة منها فرضت سابقه الى ان
 يخرج عن العوارض ويحصل ما يمتنع في ذاته النفس كان المنطوق منها
 هذا المعنى . وهذه النسبة موجودة لكل واحد من الاشخاص و اذا اخذنا
 نسبتها الى النفس شئ كان لها في كل نفس صداً آخر هذه صورة المسئلة
 التي حثرت بين هذا الشئ في اثبات مذهب نفسه .
 مقال انقذت الى مدينة السلام في يوم
 الحمد لله اجمع له افضل العقل
 بالانهاية وهو الموهب
 تم

بسم الله الرحمن الرحيم . العصور ان الانسان في خيرة اي في الاستعمال بالادب
 والطبيعة والاستغراق بالنفس البهيمية الا الذين آمنوا اي الكاملين في القوة
 النظرية . وعلما الصالحات اي الكاملين في القوة العملية . و تواسوا بالحق الذين
 يكملون عقول الخلق بالمعارف النظرية . و تواسوا بالصبر الذين يكملون اخلاق
 اخلاقهم و يهذبونها من لطائف كلمات الحق الطوسي قدس سره
 و انما جارت الدنيا عليك فديتها . على ان سرها انما تنقلب
 فلا محجوب فيها انما هي اثبات . و لا العمل بها انما هي



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

اسامی اعلام

اعداد سیاه اشاره بصفحات دیباچه است

۷	شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا	۶۷۰۱	ابن ابی اصیبه
۵۹۰۵۱۰۳۷	شیخ رئیس	۳۵۰۳۰۲۰۱۰۹	ابن سینا
۶۷۰۱	طبقات الاطباء	۶۹۰۶۷	
۱۴	طلحة	۷۰	ابوالقاسم کرمانی
۶۷	عبدالله جوزجانی	۱۴۰۱۳	ابوبکر الصدیق
۱۴	ثمان	۱۵	ابو حنیفة
۱۶۰۱۳	علی بن ابی طالب	۳۰۱	ابو سعید ابی الخیر
۱۴۰۱۳	عمر	۶۹	اسفار
۶۷۰۱	عیون الانباء فی طبقات الاطباء	۶۷	اسلامبول
۳۵	فخرالدین بن احمد رودباری	۱	اصفهان
۹	الفرقان	۹	انجیل
۶۹۰۶۷	«فهرست آثار ابن سینا»	۶۸	بخارا
	«فهرست کتب اهدائی آقای سید محمد	۸	البطایح
۷۱۰۷۰۰۶۹	مشکوٰۃ بدانشگاه تهران»	۶۸	بغداد
۹	قرآن	۹	توریه
۷	کشاف اصطلاحات الفنون	۳۶۰۳۵	جامع البدایع
۳۰۲۰۱	لسان العرب	۱۴	حبشة
۱۰	مانی	۳۵	حسین بن شیخ احمد کانی
۷۱۰۵۰۰۴۰۳	محدث - جلال الدین	۱	حکمت - علی اصغر
۷	محمد اعلی بن علی التهانوی	۷۱۰۷۰۰۶۹	دانش پژوه - محمد تقی
۷۱۰۲	محمد مشکوة - سید		«رسالة بعض الافاضل الی علماء
۱۳	مدینة	۶۷	مدینة السلام»
۱۳	مکه		«رسالة الی علماء بغداد یسألهم الانصاف
۶۹	ملاصدرا	۶۷۰۱	بینه و بین رجل همدانی»
۲۰ (حاشیه)	مهدوی - دکتر یحیی ۱۰۳	۱۰	زردشت
۶۹۰۶۷۰۴		۷۱۰۳	زریاب خوئی - عباس
۷۰	مهر علی الخونیساری	۱۶	زید بن علی
۷۰۰۶۹۰۶۸۰۶۷	همدان	۶۹۰۴۳	شفا

فهرست مطالب کتاب

۱-۲	دبیاچه
۱-۳۱	رسالة فی لغة ابی علی بن سینا :
۱	مقدمه
۷	متن
۱۹	متن عکسی نسخه ها
۲۹	فهرست اسامی واصطلاحات
۳۳-۶۳	تفاسیر :
۳۵	مقدمه
۳۷	تفسیر سورة توحید
۵۱	تفسیر سورة فلق
۵۹	تفسیر سورة ناس
	رسالة بعض الافاضل الی علماء مدينة السلام
۶۵-۹۰	فی مقولات الشیخ الرئيس :
۶۷	مقدمه
۷۳	متن
۹۱	متن عکسی نسخه اصل
۹۹	فهرست اسماء اعلام



رَسْمُ خَطِّ ابْنِ عَلِيٍّ حُسَيْنِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِينَا

Five Treatises

Written by
Shaykh al-Ra'īs Avicenna

Edited, annotated and introduction

By


مرکز تحقیقات علوم و فلسفه اسلامی
Dr. Ehsān Yār Shāter

Hamadan_IRAN 2004

پنج رسالہ

- ۱ = مقدمہ
- ۲ = رسالہ فی لغۃ ابی علی ابن سینا
- ۳ = تفسیر سورۃ توحید
- ۴ = تفسیر سورۃ فلق
- ۵ = تفسیر سورۃ فاضل
- ۶ = رسالہ بعض الافاضل



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

دیباچه

این کتاب مشتمل است بر پنج رساله فارسی و عربی، بدین قرار:
۱- «رسالة في لغة ابي علي بن سينا»، به عربی، که منتخبی است
از کتاب «لسان العرب» ابن سینا.

۲- سه رساله فارسی در تفسیر «سورة اخلاص» و «سورة فلق»
و «سورة ناس» که ترجمه رسالات عربی ابن سینا در تفسیر این سه
سوره است.

۳- «رسالة بعض الافاضل الى علماء مدينة السلام في مقولات
الشيخ الرئيس»، به عربی، که با احتمال قوی از آثار ابن سینا است.

در خردادماه ۱۳۳۲ انجمن محترم آثار ملی که بمناسبت جشن هزاره
ابن سینا بانشار قسمتی از آثار شیخ دست زده بود از نگارنده خواست تا
رسالات مزبور را با مقدمه و تصحیحات و حواشی لازم بطبع برساند. هر چند
اینجانب خود را شایسته چنین وظیفه‌ای نمیدیدم و اندک مایه خود را در خور
اقدام بچنین مهمی نمیدانستم، بشوق انجام خدمتی و با امید مساعدت دوستان
دانشمندی که وعده افادت و مدد فرمودند دستور انجمن را پذیرفتم، خاصه
آنکه تشویق جناب آقای علی اصغر حکمت، رئیس هیئت مدیره انجمن
آثار ملی نیز نگارنده را قویدل کرد.

در تصحیح رسالات عربی بخصوص از افادات دوست داشتمند محقق آقای جلال‌الدین محدث برخوردار بوده‌ام. هم‌چنین از راهنمایی و تذکرات دوست فاضل گرامیم آقای عباس زریاب خوئی، رئیس کتابخانه مجلس سنا، فایده برده‌ام. نیز مدیون مساعدتهای گوناگون آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد فاضل داشکام که در مدت طبع رساله از هیچ نوع کمک علمی مضایقه فرمودند و نسخه عکسی رساله «قضا و قدر» را نیز مدت‌ها در اختیار اینجانب گذاشتند.

رسالات عربی را برای سهولت استفاده مبتدیان معرب کردم، و باتکاء مساعدت و راهنمایی دوستان فاضلی که در این باب مدد کردند از پذیرفتن این خطر روی نگرداندم. هر يك از رسالات مصدر بمقدمه‌ای در تعریف رساله و نسخ آن و توضیحات لازم دیگر است. امید آنکه در نظر دانشمندان کریم و خطاپوش مقبول آید.

کتابخانه مرکزی
کتابخانه ملی
کتابخانه مجلس
کتابخانه آیت الله العظمی
کتابخانه آیت الله العظمی
کتابخانه آیت الله العظمی



رسالة في لغة أبي علي بن سينا

مركز تحقيقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مقدمه

این رساله منتخبی است از کتابی بنام «**لسان العرب**» در لغت که ابن سینا تألیف نموده بود ولی باتمام و انتشار آن توفیق نیافت .
گزیننده این منتخب در مقدمه آن چنین میگوید : «**شیخ الرئيس ابوعلی بن سینا** کتابی در لغت تألیف کرد ، مشتمل بر چند جزء ، و هر جزء مشتمل بر چند فن ، و آن کتابی نادر است ، و مؤلف در آن تریبی بسکو اختیار کرده . ولی این اثر پایان نیافت و ابن سینا آنرا از سواد به بیاض نیاورد . در این تألیف ابن سینا از شیوه اهل لغت تجاوز نمود ، و مانند ایشان الفاظ را حصر نکرد ، بلکه بسروشن ساختن مقتضای لغات و فرق میان مقتضای معانی آنها نیز پرداخت . من قسمتی ازین کتاب را ، در حدود صد و سی ورق بخط وی دیدم . نوشتن همه آن امکان نیافت ولی بعضی فصول و برخی نکته های عجیب آنرا برگزیدم . .. » (۱)

ابن ابی اصیبه نیز در **طبقات الاطباء** ازین کتاب نام میبرد . گفتار او نیز مؤید قول صاحب رساله است : «**کتاب لسان العرب** را ابن سینا در اصفهان تألیف کرد ، ولی هرگز آنرا به بیاض نیاورد و از آن نسخه یا مثلی در دست نیست . من برخی ازین کتاب برخوردارم ، و آن کتابی است در تصنیف غریب » (۲)

-
- (۱) برای متن عربی به صفحه ۷ همین کتاب رجوع شود .
(۲) متن عربی اینست : «**کتاب لسان العرب فی اللغة** ، مؤلفه باصفهان ، ولم ینقله الی البیاض ، ولم یوجد له نسخه ولا مثله ، ووقع الی بعض هذا الكتاب ، وهو غریب التصنیف » .
عیون الانباء فی طبقات الاطباء ، مطبع مصر ، ۱۸۸۳ ، جلد دوم ، ص ۱۹ . بیان ابن ابی اصیبه را نخست آقای دکتر یحیی مهدوی بنکارنده تذکر دادند .

از این منتخب پیداست که ابن سینا لغات را بر حسب موضوع مرتب کرده بوده است، چنانکه در این رساله فصولی در فرق مذهبی، جن و انواع آن، کتب انبیاء، قضا و قدر، صحابه پیغمبر، مهاجرین و انصار و زهد و عبادت دیده میشود. فضل قضا و قدر را ظاهراً ابن سینا بصورت رساله جداگانه نیز انتشار داده است، زیرا عین آنچه در این منتخب آمده ضمن مجموعه‌ای متعلق بکتابخانه اباصوفیه اسلامبول (شماره ۴۸۴۹) نیز که آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد فاضل دانشگاه، از آن عکس گرفته‌اند بصورت مستقل دیده میشود.

اما همین فصل بصورت دیگر نیز در آثار شیخ آمده. چنانکه در دو مجموعه خطی، از نسخ اهدائی آقای سید محمد مشکوة بدانشگاه تهران، این فصل در ضمن جوابهائی که ابن سینا بسؤالات شیخ ابوسعید ابی‌الخیر داده است مندرج است (۱).

در مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سیهسالار، بشماره ۱۲۱۶، این فصل جزء رساله‌ای است که عنوان آن چنین است:

«رسالة فی القضاء والقدر والمشيئة للشيخ الرئيس قدس الله سره»، و باین

عبارت آغاز میشود:

«سأل بعض الناس الشيخ الرئيس ابی علی بن سینا عن معنى القول

القول الصوفية: من عرف سر القدر فقد الحدد».

(۱) درین باره رجوع شود به «فهرست آثار ابن سینا» تألیف آقای دکتر

یحیی مهدوی، تهران ۱۳۳۳، صفحات ۹ و ۱۰. و همچنین به «فهرست کتابخانه

اهدائی آقای سید محمد مشکوة به کتابخانه دانشگاه تهران»، جلد سوم، تألیف آقای

محمد تقی دانش بزره، تهران ۱۳۳۲، ص ۱۷۰ و بعد.

پس از جواب شیخ درباره قدر، عبارات ذیل آمده: «و کتب الیه ایضاً،
 قدس الله روحه العزیز: و جزاك الله عنا خيراً، فهمت ما کتبه المولی افضل
 المتأخرین سؤمه الله بسیماء السعادة والسلامة و توجه بتاج العز والكرامة
 فی سرائر القدر، و ما الیق بهذا الموضع حقيقة قضاء الله تعالى. فان تفضل
 المولی بازالة الاشكال فزیادة انعام. فکتب الشيخ الرئيس: قضاء الله...»
 در مجموعه خطی دیگر متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار، بشماره
 ۲۹۱۲، نیز نظیر رساله فوق دیده میشود، ولی عنوان آن چنین است:
 «رساله الشيخ فی تحقیق القدر والقضا» و اینطور آغاز میشود: «و سأل
 ایضاً قدس سره عن معنی قول الصوفیه...». مقدمه جواب در باره قضا همان
 است که در مجموعه شماره ۱۲۱۶ آمده.

از اینهمه چنین بنظر میرسد که ابن سینا مقاله خود را در باب قضا در
 بیش از یک جا بکار برده، و محتمل است که نخست آنرا در پاسخ سؤال
 ابوسعید ابی الخیر آورده و پس از آن آنرا در لسان العرب نیز مندرج
 ساخته باشد.

نسخی که در طبع این رساله مورد استفاده اینجانب بوده است
 عبارتند از:

- ۱- نسخه م = مجموعه خطی متعلق بکتابخانه ملی ملک، بشماره ۶۹۳۴.
 این مجموعه نسخه ایست جدید و بی تاریخ و مشتمل بر سی و سه رساله و مقاله
 فلسفی و کلامی و جز اینها. نسخه منتخب لسان العرب نسخه ایست بدون اعراب
 و بنهایت مغلوط، و بسیاری از کلمات آن بی نقطه و لایقراً است. جز در
 مورد فصل «قضا و قدر» این نسخه تنها نسخه مورد استفاده نگارنده بوده است.
- ۲- نسخه ت = نسخه عکسی مجموعه خطی کتابخانه ایا صوفیه اسلامبول،

بشماره ۴۸۴۹، متعلق آقای دکتر یحیی مهدوی که فصل « قضا و قدر » در آن مستقلاً ضبط شده و چنین آغاز میشود: « بسم الله الرحمن الرحيم تمم بفضلک . قضاء الله هو حکمه الاول . . . »، و باین عبارت پایان می یابد: « تمت رسالة القضا لابی علی رحمة الله علیه ». این نسخه تاریخ ندارد ولی قدیمتر از سال ۶۹۸ هجری است که در آن مجدداً مقابله شده است. این نسخه بخط نسخ روشن نوشته شده قدیمتر و درست تر از سایر نسخ است. نسخه عکسی مزبور را آقای دکتر مهدوی با کمال کرامت در اختیار نگارنده گذاشتند، و در مورد فصل قضا و قدر آنرا اصل قرار دادم.

۳ - نسخه س = مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره ۱۲۱۶، مکتوب بسال ۱۲۷۷ هجری. این نسخه فقط در مورد فصل قضا و قدر مورد استفاده قرار گرفت.

۴ - نسخه ش = مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار، بشماره ۲۹۱۲، مشتمل بر هفتاد و شش رساله، که نسخه ای است جدید. این نسخه نیز فقط در مورد فصل قضا و قدر مورد استفاده قرار گرفت.

در قرائت و تصحیح متن این رساله و معرب ساختن آن مدیون مساعدت گرانبهای دانشمند فاضل آقای جلال الدین محدثام که با لطف بیدریغ نگارنده را در این مقصود یاری کردند و در کشودن مشکلات راهنما شدند. در حقیقت اگر مدد ایشان نمیبود این مقصود بانجام نمیرسید.

تصحیحاتی که در قرائت متن صورت گرفته قیاسی است. اما برای آنکه خواننده بتواند در موارد تردید خود با اصل رجوع کند، گراور عکسی نسخ اصل را نیز ضمیمه کردم، و از ذکر تفاوت نسخه اصل با متن مصحح که مستلزم نقل کلمات لایقراً بود خودداری نمودم. ولی در فصل « قضا و قدر »

که نسخ متعدد در دست بود بتفاوت نسخ در حاشیه اشاره کردم .
 هر چند در تصحیح این رساله مدیون مساعدت و ارشاد آقای جلال الدین
 محدث ام، مسئولیت هر گونه خطا در قرائت و تصحیح متن بعهدۀ نگارنده است .
 کلماتی که در نسخه اصل لایقراً یا مغلوط بوده و در آنها تصحیحی
 بکار رفته با علامت ستاره (*) مشخص نمودم تا خواننده آگاه باشد و با
 مراجعه بمتن اصلی از بکار بردن علم خویش در قرائت بازماند .
 فهرستی از کلماتی که در این رساله تعریف شده با آخر رساله افزوده
 شده است .



مرکز تحقیقات کتب و تواتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

رسالة في لغة [أبي] علي بن سينا

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كَانَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ أَبُو عَلِيٍّ بِنِ سَيْنَا صَنَّفَ كِتَابًا فِي اللُّغَةِ سَمَّاهُ
«لِسَانُ الْعَرَبِ»، وَجَعَلَهُ كُتُبًا عِدَّةً، يَشْتَمِلُ كُلُّ كِتَابٍ مِنْهَا عَلَى
فُنُونٍ. وَهُوَ كِتَابٌ نَادِرٌ، قَدْ جَعَلَ لَهُ تَرْتِيبًا حَسَنًا، غَيْرَ أَنَّهُ
لَمْ يُتَمِّمْ وَلَمْ يُخْرِجْهُ عَنِ الْمَسْوُودَةِ إِلَى الْبَيَاضِ. وَقَدْ تَنَحَّطًا عَنْ
حَضَرِ الْأَلْفَاظِ عَلَى عَادَةِ أَهْلِ اللُّغَةِ إِلَى الْإِبَانَةِ عَنْ مُقْتَضِيَاتِهَا وَ
الْفَرْقِ بَيْنَ مَا يَقْتَضِيهِ مِنْ مَعَانِيهَا. وَقَدْ رَأَيْتُ طَرَفًا مِنْ هَذَا الْكِتَابِ
يَنْحَطُّهُ، مِقْدَارَ مِائَةٍ وَثَلَاثِينَ وَرَقَةً. فَمَا تَمَكَّنْتُ مِنْ تَحْرِيرِهَا،
فَأَتَخَذْتُ مِنْهُ فُصُولًا وَنُسُكًا تَجِيئَةً، وَاللَّهُ تَعَالَى الْمُؤَفِّقُ وَالْمُسَدِّدُ
وَالْهَادِي الْمُرْشِدُ، وَهُوَ حَسْبِي.

الْمِشَابَهَةُ اتِّفَاقٌ فِي الْكَيْفِيَّةِ وَمَا يَجْرِي مَعَهَا. وَالْمُسَاوَاةُ

اتِّفَاقٌ فِي الْكَمِّيَّةِ. وَالْمُعَادَاةُ وَالْمُوَازَاةُ اتِّفَاقٌ فِي الْمَصْنَعِ (١)

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ. لَعَلَّ الْوَضْعَ أَوْ الْجِهَةَ: «الْمُوَازَاةُ» بِالزَّاءِ الْمَعْجَمَةُ،
عِنْدَ الْحُكَمَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ هِيَ الْإِتِّجَادُ فِي الْوَضْعِ، كَشَافِ اسْطِلَاحَاتِ
الْفُنُونِ، لِمُحَمَّدِ أَعْلَى بْنِ عَلِيٍّ التَّهَانَوِيِّ (كُلُّكْتَه ١٨٦٢) ص ١٥٢٥. وَإِيضًا:
«الْمُعَادَاةُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْحُكَمَاءِ الْإِتِّجَادُ فِي الْوَضْعِ بِالْقِيَاسِ إِلَى ثَلَاثِ،
وُتُسَمَّى مُوَازَاةً إِيضًا» ص ٣٩٤

وَالْمَعَانِلَةُ وَالْمَشَاكِلَةُ اتَّفَقُ فِي الدَّائِتِ. وَالْمُوَاطَاةُ اتَّفَقُ فِي الْمَعْرَمِ.

فصل - يُقَالُ «صَبَا مِنْ دِينٍ إِلَى دِينٍ» : خَرَجَ. وَمِنْهُ الصَّابِئَةُ،

وَهُمْ بِالْحَقِيقَةِ فِي الْأَصْلِ قَوْمٌ مِنَ الْيَهُودِ، مَالُوا إِلَى دِينِ عِبْدَةِ
الْأَصْنَامِ وَالْكَوَاكِبِ؛ وَلَعَلَّ سُكَّانَ الْبَطَائِحِ مِنْهُمْ.

وَأَمَّا الْحَرَائِيُونَ فَلَا يَسُوּ مِنْ الصَّابِئِينَ الَّذِينَ فِي الْقُرْآنِ فِي

شَيْءٍ، لَكِنَّهُمْ لَفِتُوا إِلَى أَنْ * يَتَلَقَّبُوا بِهِ * لِيَسْتَحَقِّقُوا دِمَاءَهُمْ وَ
* يَسْبُلُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ * سِتْرَ الدِّمَةِ.

فصل - الْجِنُّ هُمْ خَلْقُ اللَّهِ مُسْتَوْرُونَ، أَيْسُوا فِي رُكَا شَبَحِ (١) (٢)

الْمَلَائِكَةِ، سَمُّوا جِنًّا لِاجْتِنَانِهِمْ. وَهُمْ أَيْضًا أَرْوَاحٌ لَطِيفَةٌ لَا
تَنْحَصِرُ انْحِصَارَ الْأَجْسَادِ الْكَثِيفَةِ. وَقَدْ قِيلَ إِنَّهُمْ قِبَائِلُ ثَلَاثَةِ :

«جِنٌّ» وَ «جَيْنٌ» وَ «بَيْنٌ» ؛ اقْوَالُهُمْ (٢) : «الْجِنُّ» ثُمَّ «الْجِنُّ»

ثُمَّ «الْبَيْنُ». وَأَنَّ ابْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ. وَالشَّيَاطِينُ كَفَرَةُ الْجِنِّ وَ

عَصَاتُهُمْ. وَالْعَفْرِيتُ الْمَرَدَّةُ مِنَ الشَّيَاطِينِ. وَجَمِيعُ ذَلِكَ خَلْقُ

الْغَالِبِ فِي أَمْشَاجِهِمُ النَّارُ، كَمَا أَنَّ الْغَالِبَ فِي أَمْشَاجِنَا التُّرَابُ،

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ.

(٢) كَذَا فِي الْأَصْلِ. لَعَلَّ : أَوَائِلُهُمْ.

و*قُدْرَةُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ. وَالْجِنُّ يُقَالُ [لَهُ] *الْخَافِي وَيُقَالُ لَهُ الْخِيَالُ، لِأَنَّهُ لَا يَظْهَرُ إِلَّا خِيَالًا، وَهُوَ الطَّيْفُ، وَالطَّايِفُ أَيْضًا. وَيُقَالُ لِلشَّيْطَانِ رَجِيمٌ، لِأَنَّهُ يُرْجَمُ بِشَهَابِ الْقَذْفِ إِذَا تَسَمَّعَ (١) إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى. وَالْفَوْلُ شَيْطَانُ الطُّرُقَاتِ.

كتب الانبياء والنبيين - الفرقان كتاب الله المعجز، وهو القرآن. وَقَدْ تَقَدَّمَ لِلانبياء كتبٌ لَيْسَ يَصِحُّ نِسْبَةُ الْمَوْجُودِ فِيهَا إِلَى التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالزُّبُورِ، مَعَ التَّحْرِيفِ الْكَثِيرِ فِيهَا، الَّذِي يَشْهَدُ بِهِ عُقُولُ ذَوِي الْبَصِيرَةِ. وَقَدْ تَكَلَّفَ أَهْلُ اللُّغَةِ أَنْ يَدُلُّوا عَلَى اشْتِقَاقِ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ، وَهَذَا بَعِيدٌ، فَانْهَمَا اسْمَانِ مُعَرَّبَانِ. وَأَمَّا الزُّبُورُ، فَهِيَ اسْمٌ عَرَبِيٌّ، وَلَيْسَ *مُعَرَّبًا عَنْ عِبْرَتِي أَوْ سُورَتِي، وَاشْتِقَاقُهُ مِنَ الزُّبْرِ. فَمَنْ شَاءَ أَنْ يَسْمَعَ مَا قِيلَ فِي *اشْتِقَاقِ التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ فَلْيَتَأَمَّلْ مَا قُلْنَاهُ فِي كِتَابِ النَّبَأِ (٢)

وَأَمَّا الْكِتَابُ، قَدْ تَدُلُّ بِهِ تَارَةً عَلَى فَاتِحَةِ الْكِتَابِ وَتَارَةً عَلَى الْكِتَابِ الْأَوَّلِ الَّذِي فِيهِ الْوُجُوحُ الْمَحْفُوظُ. السُّورَةُ مُسَمَّاةٌ مِنْ (١) لَعَلَّ: يَسْمَعُ، بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ تَعَالَى: لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى.

سورة الصافات، آية ٨

(٢) كَذَا. لَعَلَّ: فِي كِتَابِ نَبَأِ.

السورة ، وهي التامة .

وأما كُتُبُ النَّبِيِّينَ فَمِثْلُ كِتَابِ * الْأُسْتَا وَ الزَّند وَ الْبَارَزْد
 لَزَرْدَشْتِ الْاَرْدِيْلِي الْاَحْسَبِ (١) (٢) وَمِثْلُ كِتَابِ أَنْكَلِيدُونِ وَسِيفِرِ
 الْأَسْفَارِ لِمَالِي * الزَّرَاقِ (٣) * الثَّنَوِي ، وَهِيَ كُتُبٌ بَعِيدَةٌ عَنْ أَنْ تُنَاسِبَ
 كُتُبَ الْعُقَلَاءِ ، فَضْلاً عَنْ كُتُبِ بَابِ (٤) (٥) بِهَا الْأَنْبِيَاءُ . وَ * الرُّوَاسِيمُ
 كُتُبٌ كَانَتْ فِي الْجَاهِلِيَّةِ .

القضاء والقدر . - قضاء ، الله هو حُكْمُهُ الْأَوَّلُ الْوَاحِدُ
 الَّذِي يَشْتَمِلُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ ، يَتَقَرَّعُ عَنْهُ كُلُّ شَيْءٍ عَلَى مَعْرِ الدَّهْرِ (٦) .
 وَقَدْرُهُ تَرْتِيبُهُ إِنْجِثَاتِ الْأَشْيَاءِ عَنْ ذَلِكَ الْقَضَاءِ الْأَوَّلِ شَيْئاً بَعْدَ
 شَيْءٍ ، كَمَا قَالَ : « وَمَا نُنْزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ » (٧) . وَقَدْ نَطَقَتْ
 الْكُتُبُ الْإِلَهِيَّةُ الْمُقَدَّسَةُ كُلُّهَا بِتَصْدِيقِ الْقَضَاءِ وَالْقَدَرِ ، وَجَمِيعُ
 أَهْلِ التَّمَسُّكِ (٨) قَالُوا بِهِ . وَإِنْ كَانَ النُّهْيُ عَنْ تَجَسُّسِهِ وَتَعَرُّفِ كَيْفِيَّتِهِ
 وَكَمِّيَّتِهِ شَامِلاً لِأَهْلِ الْأَذْيَانِ كَافَّةً ، إِذْ كَانَ (٩) سِرُّ اللَّهِ تَعَالَى فِي

(١) كذا . الْاَرْدِيْلِي الْاَصْلُ ؟ (٢) أَوِ الزَّيْدِيْقُ ؟

(٣) كذا . جَاءَ ؟ (٤) فِي نَسْخَةٍ مِنْ وَش : الزَّمَانُ .

(٥) سُورَةُ الْحَجَرِ ، آيَةُ ٢١ (٦) فِي نَسْخَةٍ مِنْ وَش : الْمَلَلُ .

(٧) نَسْخَةٌ م : إِذْ ذَلِكَ .

تَخْلِقَتِهِ ، إِنَّمَا هُوَ يَسْتَبْدُ (١) هُوَ تَعَالَى بِمَعْرِفَتِهِ . فَلَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ ،
وَالْأَمْنُ أَخَذَهُ مِنْ تَخْلُقِهِ بِهِ (٢) .

وَأَمَّا الْمُنْشِطُونَ الَّذِينَ يَهْوُونَ أَنْ يَجْرُوا الدِّيَانَاتَ إِلَى
*مِلَازِمَةٍ (٣) عُقُولِهِمُ الْمُنْخَدِجَةِ الَّتِي لَمْ تَقْطُنْ وَلَمْ تَتَيَقَّنْ وَلَمْ تَقْدُولَمْ
*تَسْتَفِدْ وَلَمْ *تَرْبْ *لِيُمِثِلِ ذَلِكَ فَإِنَّهُمْ يَحْسِبُونَ أَنَّ فِي الْإِقْرَارِ بِالْقَدْرِ
تَجْوِيرَ الرَّبِّ تَعَالَى ، ثُمَّ لَا يَنْفَكُونَ عَنِ الْقَوْلِ بِالْذُّوْعَى وَالصَّوَارِفِ
وَأَيْجَابِهَا أَرَادَاتٍ لِلْأَنْفُسِ (٤) الْمُتَّصِلَةِ بِأَيْجَابِهَا (٥) بِأَيْجَابِ الْأَعْمَالِ .
ثُمَّ إِذَا *عُزِيَتْ الذُّوْعَى وَالصَّوَارِفُ إِلَى مَنَاجِمِهَا ، وَنُسِبَتْ إِلَى
أَوَائِلِهَا ، وَبُحِثَتْ عَنْ أَسْبَابِهَا ، وَاسْتَقْصِيَ الْحَالُ فِي مَبَادِيهَا [لَمْ
تَزَلْ] (٦) إِلَى تَرَاقِي (٧) إِلَى أَسْبَابِ قَدَمِهَا (٨) خَالِقِ الْخَلْقَةِ وَنَظْمِهَا
صَاحِبِ التَّنْذِيرِ الْأَوَّلِ وَسَنَاهَا (٩) مَنْ لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ ، وَعَلِمَ فِيمَا
[لَمْ] (١٠) يَزَلْ أَنْ أَوَّلَهَا يَسْتَشْبِعُ ثَانِيَهَا ، وَسَابِقَهَا يَسْتَتْلِي لَاحِقَهَا ،

(١) فِي نَسْخَةِ س وَش : يَسْتَبْدُ . (٢) نَسْخَةُ س : مِنْ خَصِهِ بِهِ مِنْ خَلْقِهِ .

(٣) فِي الْأَصْلِ : مِلَافَةٍ . فِي نَسْخَةِ س وَش : مِلَازِمَةٍ .

(٤) نَسْخَةُ ت : الْأَنْفُسُ . (٥) نَسْخَةُ م : أَتْمَامُهَا . (٦) بِنَاءٌ عَلَى نَسْخَةِ م .

(٧) نَسْخَةُ س : اسْتَقْصَى الْحَالُ فِي مَرَاتِبِهَا الَّتِي تَرَاقَى . نَسْخَةُ ش : الَّتِي تَرَقَى .

(٨) نَسْخَةُ ش : قَوْمُهَا . (٩) نَسْخَةُ س : هِيَاهَا .

(١٠) بِنَاءٌ عَلَى نَسْخَةِ م وَش وَش .

وَأَنَّ نِظَامَهَا يَسْتَمِرُّ إِلَى إِيْجَابِ أَرَادَاتِ شَيْءٍ وَ إِعْمَالِ أَخْيَافٍ
وَحَرَكَاتٍ مُتَعَارِضَةٍ وَ مُرَاوَلَاتٍ مُتَقَابِلَةٍ وَ نَتَائِجِ حَمِيدَةٍ وَ ذَمِيمَةٍ
وَ عَوَاقِبَ رَشِيدَةٍ وَ غَوِيَّةٍ .

وَمَا نَقَصَ ^(١) الْخَالِقُ الْأَوَّلُ لِذَلِكَ خَلْقَهُ ، وَلَا بَدَّلَ حُكْمَهُ ،
وَلَا بَالِي بِمَا يَكُونُ ، بَلْ خَلَقَ [هَؤُلَاءِ] ^(٢) لِلْجَنَّةِ وَلَمْ يُبَالِ ، وَ
أُولَئِكَ لِلنَّارِ وَلَمْ يُبَالِ ، لَتَعْلَمَ أَنَّ مَشِيَّتَهُ لَا تُجَارَى بِحُكْمِ الْعُقُولِ
الَّتِي لَمْ تَلْفَحْ بِقَاحِ الْحِكْمَةِ وَلَمْ تُغَايِرْ بِمُغَايِرِ ^(٣) الْأَحْلَامِ الَّتِي لَمْ
تُتَقَفَّ ^(٤) بِثِقَافِ الْبَصِيرَةِ . فَإِنَّ الْفِطْرَةَ الْعَامَّةَ ^(٥) وَالْقَرَائِحَ السُّودَاوِيَّةَ
وَالْقِيَاسَاتِ الْمُتَعَارِفَةَ مِنَ الْجُمْهُورِ فِيمَا يَسْتَحْسِنُونَ وَ يَسْتَقْبِحُونَ
لَا تُنَاسِبُ مَذْهَبَ سُلْطَانِهِ ، وَلَا تَلْتَفِتُ ^(٦) لِفِتَّةِ كِبَرِيَّائِهِ ، وَلَيْسَ
شَأْنُهُ شَأْنُ غَيْرِهِ ، وَلَا حُكْمُهُ حُكْمُ مَا سِوَاهُ ؛ جَلَّ عَنْ ذَلِكَ ،
« لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ » ^(٧)

(١) نسخة س : ما تقتضى . نسخة ش : ما يقضى . (٢) بناءً على نسخة م .
(٣) كذا في نسخة ت و م . نسخة س : لم يغير بمغاير . لعل : لم يغير بمغاير ،
أو لم يقايس بمقاييس ؟ (٤) نسخة س : لا يتقف . (٥) في الأصل : الفطرة
العامة . (٦) نسخة س : لا يلفت . (٧) سورة الانبياء ، آية ٢٣ . في آخر
هذا الفصل في نسخة ت هذه العبارة : « تمت رسالة القضاء لابي على رحمة الله عليه » .

فصل في امر الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين - : الصحابة

عَشْرَةٌ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ، شَهِدَ لَهُمْ بِالْجَنَّةِ ^(١). وَاِبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ سَيِّدُ
الصَّحَابَةِ، وَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ سَيِّدُ أَهْلِ الْبَيْتِ، وَ ابُو بَكْرٍ وَ عُمَرُ
وَ زَيْرٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ، وَ خَلِيفَتَاهُ، وَ اللَّذَانِ نَصَرَا الْإِسْلَامَ فِي
حَيَاتِهِ وَ بَعْدَهُ. وَ عَلِيٌّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ أَخُوهُ وَ نَحْتَهُ وَ مِنْ نَفْسِهِ وَ وَصِيَّهُ.
وَ كَانَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهُمَا غَيْرُ مَا * يَتَنَوَّلهُ الْمُبْتَدِعُونَ عَلَيْهِمْ. فَكَانُوا إِخْوَةً
فِي اللَّهِ حَرَصًا عَلَى مَصْلَحَةِ عِبَادِ اللَّهِ فِي دِينِ اللَّهِ. وَ الْعَاقِلُ مِنْ أَصْحَابِ
لِهَذَا السُّوْلِ لَعَلَّهُ بِمَدَدَانِهِ وَ تَقْصُورِهِ ^(٢) * الْمُصِيبَةُ * الْمُضْلَّةُ عَنْ بَيَانِهِ،
بَلْ ^(٣) جَرَتْ يَدَيْهِمْ * مَنَافِسَاتٌ فِي أُمُورٍ لَمْ تَبْلُغْ بِفَضْلِ الْعِصْمِ وَ بِقَطْعِ
الْأَسْبَابِ. وَ يَدْعُوا إِلَى * الْعُنَابَةِ وَ الْمَخَالَعَةِ وَ سَلَّمَ فِيمَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ
فِي عَقْدِ الدِّينِ وَ نُصْرَتِهِ، إِلَّا الَّذِينَ بَغَوْا مِنْ بَعْدِهِمْ، أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ
وَ صَحَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ.

في * بيان (٤) المهاجرين والانصار - : فالمهاجرون هم الذين

هَاجَرُوا مَعَ هِجْرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ بَعْدَهَا مِنْ مَكَّةَ
إِلَى مَدِينَةٍ. فَصَارُوا إِلَيْهِ وَ أَقَامُوا عِنْدَهُ. وَ قَدْ كَانَتْ قَبْلَ ذَلِكَ هِجْرَةٌ

(١) كذا.

(٢) كذا في الاصل.

(٣) لعل: بلى.

الى النجاشي والى الحبشة . واما الانصار ، فهم اهل يثرب ، الذين
 * آووا رسول الله صلى الله عليه و نصروه . ولطيفة من الصحابة
 القاب لاقت بهم ، فلزمتهم : فيقال على المرتضى ^(١) ، و ابو بكر
 الصديق ، و عمر الفاروق ، و عثمان ^{*} ذو النورين ، و يقال لطلحة و
 الزبير حواريا رسول الله . و من وقع في المشقة من صحابة الرسول
 و من تلائموهم و لزم ^{*} سبهم فهو مبتدع ملامون .
 العبادة و الزهد - : الزاهد من زهد في الدنيا ^{*} رغبة في الآخرة .
 و العابد من اعتكف على عبادة الله طلبا لدوابه . و العارف من
 عرف الحق حق المعرفة فأعرض عن الباطل كله .
 ألاكل شئ مما خلا الله باطل و كل نعيم لامحالة زائل
 و الأبدان اوتاد الأرض من عباد الله الصالحين ، واحد هم بدل .
 اصل العبادات ^(٢) ، و ^{*} الصلوة ^(٣) في اللغة الدعاء ، و يقال : صلى
 يصلي صلوة . و [أول وقت] صلوة الفجر طلوع الفجر ، و أول وقت

(١) في الاصل : الرضا

(٢) لعل : اصل العبادات الصلوة .

(٣) في الاصل : واصله .

* العَتَمَةُ غُرُوبُ الشَّفَقِ. وفي الشَّفَقِ خِلَافٌ؛ فَعِنْدَ الْكَثَرِ أَنَّهُ الْعُمَرَةُ،
وَعِنْدَ أَبِي حَنِيْفَةَ هَوَاثِرُ الشَّمْسِ فِي الْأَفْقِ الْغَرْبِيِّ بِتَمَامِهِ، الْمُقَابِلُ
لِلْفَلَقِ الَّذِي هَوَاثِرُ الشَّمْسِ فِي الْمَشْرِقِ قَبْلَ أَنْ يَطْلُعَ بِتَمَامِهِ. وَ
فِي أَوَّلِ وَفَتِ الْعَصْرِ خِلَافٌ؛ وَهُوَ عِنْدَ الْكَثَرِ إِذَا بَلَغَ ظِلُّ [كُلِّ] شَيْءٍ مِثْلِيَّهِ.

وَأَجْزَاءُ الصَّلَاةِ: التَّحْرِيمَةُ، وَهُوَ قَوْلُ «اللَّهُ أَكْبَرُ». ثُمَّ الْإِسْتِفْتَاحُ
وَالْقِرَاءَةُ، وَجَمِيعُ ذَلِكَ فِي الْقِيَامِ. ثُمَّ الرُّكُوعُ. ثُمَّ السُّجُودُ. وَوَضْعُهُ
الْمَسْجِدُ، مَفْتُوحُ الْجِيْمِ. وَالتَّشَهُدُ هُوَ الدُّعَاءُ الْمَعْرُوفُ. وَجِلْسَةُ
التَّشَهُدِ. وَالتَّعَوُّذُ قَدْرُ التَّشَهُدِ. وَأَمَّا التَّسْلِيمُ فَهُوَ أَنْ يَقُولَ: «السَّلَامُ
عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ»؛ وَفِيهِ خِلَافٌ. قَالَ أَبُو حَنِيْفَةَ: إِنَّهُ
بَعْضُ الصَّلَاةِ، لَيْسَ رُكْنًا لَهُ؛ وَيَحْتَاجُ عِنْدَهُ إِلَى وَقْعِهِ بِالْقَصْدِ دُونَ
السَّهْوِ. وَعِنْدَ قَوْمٍ آخَرِينَ هُوَ رُكْنٌ مِنَ الصَّلَاةِ، دَاخِلٌ فِيهِ. وَ
أَصْحَابُ أَبِي حَنِيْفَةَ يُخَالِفُونَهُ أَيْضًا فِي شَرْطِ وَقْعِهِ بِقَصْدٍ أَوْ غَيْرِ
قَصْدٍ. وَمِنَ الصَّلَوَاتِ صَلَاةُ الْوُثْرِ، وَقَدْ أَوْتَرَ الرَّجُلُ: صَلَاةٌ؛
[وَصَلَاةُ الْجُمُعَةِ]، وَقَدْ جَمَعَ الرَّجُلُ: [صَلَاةٌ]؛ وَصَلَاةُ الْغَيْدَيْنِ،
وَقَدْ عَيَّدَ النَّاسُ: أَقَامُوا صَلَاةَ الْعِيدِ، أَوْ قَامُوا بِشَرَائِطِ الْعِيدِ؛ وَصَلَاةُ

الْكُسُوفَيْنِ وَصَلَاةُ الْإِسْتِسْقَاءِ وَصَلَاةُ الْجِنَازَةِ. لَكِنَّ صَلَاةَ الْجِنَازَةِ
عِنْدَ الْمُحَقِّقِينَ لَيْسَتْ صَلَاةً عَلَى الْإِطْلَاقِ، بَلْ صَلَاةٌ بِبَعْضِ أَحْكَامِ
الصَّلَاةِ. وَصَلَاةُ الْخَوْفِ صَلَاةٌ * الْآفِي الْأَرْكَانِ وَالْهَيَّاتِ. وَالصَّلَاةُ
الَّتِي لَا يُقْرَأُ فِيهَا تُسَمَّى عَجْمَاءَ.

المذاهب - : الْقَدَرِيَّةُ سَمَّوْا بِهَا لَا لِثَبَاتِهِمُ الْقَدَرَ، بَلْ لِخَوْصِهِمْ
فِي تَحْصِيلِ أَمْرِ الْقَدَرِ وَتَخْصِيصِهِ، حَتَّى جَعَلُوا اللَّهَ * قَدِيرًا فِي شَيْءٍ
دُونَ شَيْءٍ. الْجَهْمِيَّةُ هُمُ الَّذِينَ عَلَى مَذْهَبِ جَهْمٍ. وَالرَّافِضَةُ هُمُ
الَّذِينَ رَفَضُوا زَيْدَ بْنِ عَلِيٍّ، وَهُمْ الَّذِينَ يَقْعُونَ فِي الصَّحَابَةِ وَيَقْصِرُونَ
الْإِمَامَةَ عَلَى عِدَّةٍ. وَالنَّعْوَارِجُ هُمُ الَّذِينَ تَبَرَّؤُوا مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ
عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَخَرَجُوا عَلَيْهِ؛ وَالنَّاصِبَةُ يَجْرُونَ مَجْرَاهُمْ. وَ
الشُّرَاةُ قَوْمٌ مِنَ النَّعْوَارِجِ؛ وَكَذَلِكَ الْعَوَاهِنُ، مِنْ «عَهَن» أَيْ جَدٌّ
فِي الْمَمَلِ. وَالْجَبَرِيَّةُ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ أَنَّ لَا * اخْتِيَارَ لَنَا الْبَتَّةَ * لِكُلِّ
شَيْءٍ، وَالْإِخْتِيَارُ مِنَ الْقَدَرِ. وَالْحَقُّ أَنَّهُ لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ، وَإِنَّ
لَنَا اخْتِيَارًا يَحْدُثُ فِينَا بَعْدَ مَا لَمْ يَكُنْ، بِقَدَرِ اللَّهِ. وَبِذَلِكَ الْإِخْتِيَارِ
وَبِمَا أَعْطَانَا اللَّهُ مِنَ الْقُدْرَةِ، نَفْعَلُ * فَمَلْنَا، لَكِنَّمَا لَا تَكْفِي فِي أَنْ
يَصُدَّرَ عَنْهَا أَمْثَالُنَا مَا لَمْ يَقْتَرِنْ بِهَا مَشِيَّةٌ وَإِرَادَةٌ وَلَا يَشَاءُ بِقَدَرِ اللَّهِ

وان لاساء الله (١) (٢). والمُعْتَرِلة هُم هَؤُلَاءِ * الْمُتَشَوِّطَةُ * الْجَائِدُونَ
 الشريعة إلى ما * تَسَوَّلُ لَهُمْ او هَامَهُم التي يَظُنُّونَهَا عُقُولاً . وكانوا
 في الأصلِ خَارِجِيَّةً وَ نَاصِبِيَّةً ، وَالْآنَ فَقَدْ * اسْتَقَلُّوا .
 وَالْمُرْجِي * هُوَ خِلَافُ الْمُوعِد ، وَالْمُوعِدُ يَقُولُ إِنَّ اللَّهَ يَخْلُدُ
 عَلَى أَدْنَى كَبِيرَةٍ فِي النَّارِ ، وَ إِنْ كَانَ لِصَاحِبِهَا حَسَنَاتٌ كَثِيرَةٌ ، لَا
 يَنْقُصُهُ * إِيْمَانُهُ بِاللَّهِ ، وَهُوَ حَسِيدُهُ (٢) (٣) إِلَّا أَنْ يَنْقُصَهُ مِنْ عَذَابِهِ ، فَأَمَّا
 الْخُلُودُ فَضَرْبَةٌ * لَازِب . وَالْمُرْجِي * هُوَ الَّذِي يَقُولُ إِنْ صَاحِبَ
 الشَّهَادَةِ لَا تَضُرُّهُ الْمَعْصِيَةُ . وَالْحَقُّ بَيْنَ بَيْنٍ . وَالنَّسَبُ إِلَى الْمُرْجِي *
 مُرْجِيٌّ وَ إِلَى الْمُوعِدِ * الْمُوعِدِي .
 وَالْمُلْحِدُ الَّذِي يَقُولُ فِي اللَّهِ تَعَالَى مَا لَا يَلِيقُ بِهِ ، وَالذَّهْرِيُّ
 الَّذِي يَقُولُ بِالذَّهْرِ وَ أَنَّ لَا مُدَبِّرَ وَلَا صَانِعَ ، وَهُوَ الْمُعْطَلُ .
 وَالَّذِينَ يَمِيلُونَ إِلَى جَانِبِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ بِأَكْثَرٍ مِنَ الْقَدْرِ
 الْمُعْتَدِلِ يُسَمُّونَ أَنْفُسَهُمُ الشَّيْعَةَ ، وَ يُقَالُ : فَلَانٌ شَيْعِيٌّ . وَ أَهْلُ
 السُّنَّةِ وَ الْجَمَاعَةِ هُمُ الَّذِينَ يَتَمَسَّكُونَ بِظَاهِرِ مَا شَرَعَ لَهُمْ ، * وَ الْغَلْبَةُ

(١) كذا

(٢) كذا . لعل : حسيبه .

*لَهُمْ وَهُمْ الْجُمْهُورُ قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ، وَلَمْ يُخَالَفُوا *رَأَى الصَّحَابَةُ
والتَّابِعِينَ .

ثم ههنا مذاهبٌ و *بِدْعٌ *تَبْلُغُ *الْفَأْ *عِدْداً ، لا فائدة لك
في أن تسممها ، فضلاً عن أن تعرفها .
هذا آخر ما وجدتُ من هذا الكتاب . تَمَّتْ



مرکز تحقیقات کاپیتولر علوم اسلامی

مرساة الشجر في لغت علي بن سينا

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا صنف كتابا في اللغة سماه لغت علي بن سينا فيه جمع ما كان
 كتب منها على قوسه وهو كتاب قد جعل له ترتيبا حسنا بغير ان لم يسم ولم يخرج من المسودة الى
 الباطن وقد كان غرضه من اللفاظ على عادة اهل اللغة في الامة من مقتضياتها والفرق بين ما يقينه
 من معانيها وقد ايسر طريقا من هذا الكتاب بخطه مقدار مائة وثلاثين ورقة مما كتب من كتابه
 فانجبت منه فصولا فكلما عجيبة والله تعالى الموفق والمسدد والهادي والمرشد وهو حي
 المشابهة اتفاق في الكيفية ما يخرج عنها المساواة اتفاق في الكمية والتميز في الموازنة اتفاق
 في المعصية والتميز في المشاكسة اتفاق في الذات والمواظاة اتفاق في الغرم فصل
 يقال صباخر دين في دين يخرج ومنه الصاير وهم بحقيقة في الامل قوم من اليهود والوالي دين
 عبدة الاصنام والكواكب ولعل سكان البطائح منهم واما امراسون فليسوا من الصايين الذين
 في القوان فرشتهم لعلوا الى انهم يلقبوا به لستحفظوا ما واهم ولبسوا على انفسهم سرالمة
 فصل ابن ام خلق اسم مستور ومنه لسيواني ركا شيخ الملائكة سموا جنانا لانهم
 وهم ايقار وواح لطيفة لا يحكم انحصار الاحياء والكيفية وقد قيل انهم قبائل ثلثة جن وحن وبن
 اقوالهم اكن ثم اكن ثم ابن وان ابليس كان من ابليس اكن والشياطين كفرة اكن وعصايتهم
 والعفريت المردة من الشياطين وجميع ذلك خلق الفالس في امثالهم النار كما ان الغالب
 في امثال جنان التراب في قدراته واسعة واكن يقال اكن في ويقال له اكنبال لانه لا يظهر

الاضياء وهو الطيف والطيف ايضاً ويقال للشيطان ربح لا زيرج لشهاب القذوف
اذ تسمع الى الملائكة والنفوس شيطان الطرقات كتب الانبياء والنبئين
القرآن كتابه المجدد هو القرآن وقد تعدد للاغنياء كتبه ليس يصح نسبة الموجود فيها
الى التوريه والابجيل والزبور مع التحريف الكثير فيها الذي يشبه بها عقول ذور البصيرة وقد
كتفت اهل اللغة ان يدلو على اشتقاق التوريه والابجيل وهذا بعيد فانما ايمان مقربان واما
الزبور فنوام عربي وليس معها غير ولا سور واشتقاقه من الزبر نشت ان يسمع
ما قيل في اسحق في التوريه والابجيل فلتا على ما قلناه في كتب النبا واما الكتب قد تدل
تارة على فائده الكتاب في تارة على الكفاية الاول الذي في اللوح المحفوظ السور مسماة
فهم السورة واهل العلامة واما كتب المسلمين فمثل كتاب الانبا والند والبايزيد زردشت
الار ويلي الاصب ومثل كتاب الكليو وسوا الاسفار لما في الرراق السورة واهل كتب بعيد
عن ان يارب كتب العقول افضل من كتبها الاغنياء والروايم كتب كانت في ابا طيبة
القضاء والقدر قضاء الله هو حكمه الاول الواحد الذي يشمل على كل شئ وسوء عنه
كل عنه على محال به وقد صرح بوليه انبعاث الاشياء عن ذلك القضاء الاول شياً بعد شئ ويتوقع
كما قال ولا نزله الا بعد معلوم وقد نطقت الكتب الالهية المقدسة كلها بتقدير القضاء
والقدر وجميع اهل التمسك فالواجب ان كان المنزلة من جهة وتبسمه وتعرف كيفية وكيفية شأنا
ولا اهل الايمان كافة اذ ذلك سره في خليفته انما هو سببه هو تعالى المعرفة فلا يعلم الا هو
والاخر اصفه من خلقه به واما المخطوطة الدين هو نوسان كروا الدمار الى ما افقه عقولهم
الحمد التي لم تعطى ولم يفسر ولم يفهم ولم يفسر ولم يرث لمثل ذلك فانهم يفتخرون في الاقرار
بالقوة بتكوين الحق الرب العالمين ثم لا يتفقد ومنه الحق بالبرهان على الصوارف والكماله ارادته

فانفس المتصلة اقامتها بالاجابة الى اعمال ثم اذا عرفت الداعي والصارف الى ما يجب وسلكه
اولا منها وكما في سببها واستغنى عما اراد بها لم يزل سراجا الى اسباب قد منها خالق الخلق
ولطيفها صاحب التدبير الاول وسنا ما عرفت الخلق والامر وعلم فيما لم يزل اثرها مستتبع ما بينها
وسا بقها سبب لاصحتها وان رطابها مستمر الى ايجاب ادا تسمى واعمال اصناف وحركات
معاودة وعراولات متعاقبة ونتائج جميلة وعوالب سرسدة وعوالب واما بعض الخلق الاول
له تلك كلفة ولا يدل حكمه . ما تله بما يكون من بل خلق هو لا، لحيته ولا يعالى واولئك الخلق ولم يعقل
لعلهم ان مشيئة لا كما حكم العقول التي لم يبلغ بخلق الحكمة ولم يغير لمعاصر الاعلام التي لم سعف
بتعاقب البصيرة وان الفطرة العارضة والقوايح السوداء والقياسات المتعارفة من غير الجواهر
فيما يستحسنه يستحسنه لا ياسبب سلطان ولا يعلف امره زمانه وليس شانه شان غيره
ولا حكم حكم سواه بل علم ذلك لا يبال عما يغفل وهم يبالون في فضائل في امر الصلابة وفواضله عليهم السلام
الصلابة عشرة مرات في النسخة لم ينجحوا وابو بكر الصديق سيد الصلابة وعنه ابن ابي طالب سيد اهل البيت
وابو بكر وعمر وزيار رسول الله صلى الله عليه وسلم وخليفته والذنان نصر الاسلام وصيافته وبعده وعنه ابن
ابو طالب اخوه وحله وخلفه وصيه وكان بينه وبينهم غير ما سجد له المنة عوسر عليهم فكانوا
اخوة في امره على مصلو عباده ودين الله والعاقل من اصحاب لهذا الرسول عليه بعد دانه
ونقص مره العيبة المفضلة عن سائر بل جوت بينهم مناقشات في امور لم يطلع بعضهم العمم وطلع الكا
ويدعو الى النبادة والمخالعة وسلم فيما اجمعوا عليه من عهد الدين ونصير الالدين لغوا في عهدهم
واحرصهم الى الله ومحبته رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورسائل المباحين ومنه والالف في المباحين
بهم الذين اخرجوا مع هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد اخبركم في مدينة فصاروا اليه واقفا موا
عنده وقد كانت قبل ذلك بحجرة الى النجاشة والى الكوفة واما الالف فمهم اهل خير الدين اروا

له صلى الله عليه وسلم ولطائفه من الصلوة القابلة لهم فلم يمتهم فيقال على الرضا وابرر الصديق
 وعمر الفاروق وعثمان ذو النورين ويقال لطلحة والزبير حواري رسول الله وخبر وقع في العشرة
 من صحبة الرسول صلى الله عليه وسلم ولزم سبعهم فهو مستمع لمعنى العبادة والزهادة
 الزاهية من زهد الدنيا وعنه في الآخرة والعاب من اعتكف على عبادة الله طلبا لنوابه والعارف
 من عرف الحق في الموعظة فاعرف في الباطل كل ما كان له باطل وكل نعم لا يحصى لا زایل
 والابدال او ثناء الارض من عبادة الله العالين واعدتهم من اصل العبادات واصلها في اللغة
 الدعاء ويقال يصلي صلاة واصلها في اللغة الدعاء واصلها في اللغة الدعاء واصلها في اللغة الدعاء
 خلا في فخذ الاكثر انه احمره وعند ابى حنيفة هو اثر الشمس في افق النوبة سماه المقابل للفق في الدر
 هو اثر الشمس في المشرق قبل ان يطلع تمام وفي اول وقت العصر خلاف وهو عند الاكثر اذا بلغ
 ظل شيء شليم واخر الصلاة التوجه وهو قوله الله اكبر ثم الاستفتاح والقراءة وجميع ذلك في
 القيام ثم الركوع ثم السجود وموضع المسجد مفتوح الجهم والتشهد هو الدعاء المودع وجلسه التشهد
 والتعوذ من التشهد واما تسليم فهو ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وفيه خلاف قال ابو
 حنيفة ان بعض الصلاة ليس ان لا يحتاج عنده الى وقته بالتقصد ونحو السهو وعند قوم آخرين يجوز
 من الصلاة داخل فيه واصح في حنيفة في الفونة اي في شرط وقوعه ليقصد او غير قصد وفيه خلاف
 صلاة الوتر وقد اوتر الرجل وصلاه وقد جمع الرجل وصلاة العيدين وقد عيّد الناس اقاموا
 صلاة العيد اقاموا اثر ايط العيد وصلاة الكسوفين وصلاة الاستسقاء وصلاة الجنازة لكن
 صلاة الجنازة عند المحققين ليس صلاة على الاطلاق بل صلاة ببعض احكام الصلاة وصلاة الخوف
 صلاة الاوفى الاركان والمسا والصلوة الذرية اوقافها لمعنى المذاهب القدرية
 سموها لا بنام القدر بل كونهم في كنف القدر وكيفية من جعلوا الله قدرا في شئ دون شئ

الجهمية هم الذين على مذاهبهم والرافضة هم الذين رفضوا دين عليا وهم الذين معوضون
 واليهودية ويقفرون العامة على عمدة الخوارج هم الذين تروا غير المؤمنين على ابن
 طالب وغيره عليه والناصبية بحدود مجازهم والشرعية قوم الخوارج وكذلك العوام من طاعت
 غير علي من صفه العمل والنجس ثم هم الذين يقولون ان الاختيار لنا البتة بكل شر ما جاز في القدر
 والحق انه لا غير ولا تعويض وانما اختيارهم في ما بعد ما لم يكن بقدر الله وبذلك الاختيار وبما عطاها
 الله من القدرة تفعل فلما لم يكن في انهم يريدونها انما لم يكن يقرن بها مشيئة واراذه ولا
 لها بقدر الله وان لا يشاء الله والمعتزلة هم هؤلاء المسوطة كما دلوا في الشريعة الى السؤل لهم
 او لهم التي يظنونها عقولا وكانوا في الاصل فادرجة واصلة والآن فقد اسيعوا والمرحور هو
 خلاف الموعد والموعد يقول ان الله كلفه على اذنه كثيرة من ان كان لها جهات كثيرة
 ولا ينفعه المانة بالله وهو حسين الا ان معصية من عذابه واما الجنداء فغيره الاربع والمرحور
 هو الذي يقول ان صاحب الشهادة لا يفره المعصية والحق بين بين والنسبة الى المرحور وحرور
 المرحور والمرحور يقول ان الله تعالى لا يطيع به والد هر الذي يقول بالبدن وان لا بد من
 ولا مانع وهو المحتل والذين يميلون الى جانب علي بن ابي طالب يكرهون القدر المعتدل السمو
 انفسهم الشيعة ويقال فلان شيعي واهل السنة والجماعة هم الذين يمتكون بظنهم ما شرع
 لهم ولعله اليهم الرأى والجمهور قرنا بعد قرن ولم يخلفوا في الصحابة والتابعين ثم بهنا مذاهب
 ونوع طبع القدر والافان لكنت ان ليعلم فضل من يعرف هذا اقربا وجد من هذا الكتاب



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی