

توضیح لہلہ

ترجمہ کتاب

لہلہ و لہلہ

تالیف

ابوالفتح محمد بن عبدالکریم شہرستانی

مترجمی بسال ۵۴۸ ہجری قمری

مؤلف
مُصطَفٰی خَالِقِدَادِ اَشْمٰی

بِ

مقدّمہ و حواشی و تصحیح و تعلیقات

سید محمد رضا جلالی نائینی

جلد دوم

۱۳۶۲

توضیح الملل

ترجمہ

الملل والنحل

تألیف

محمد بن عبدالکریم بن احمد شہرستانی

(متوفی بہ سال ۵۴۸ ہجری قمری)

تحریر نو

مصطفیٰ بن خالداد ہاشمی عباسی

در سنہ ۱۰۲۱ ہجری قمری

با مقدمہ و تصحیح و تحقیق و تکمیل و ترجمہ

سید محمد رضا جلالی نائینی

جلد دوم

چاپ سوم

شرکت افست «سہامی عام»

۱۳۶۱ ہجری شمسی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

«ابتدای سخن به نام خداست»
«آن که بی مثل و شبه و بی همتاست»
(سنایی)

درین بخش از کتاب ملل و نحل محمد شهرستانی (متوفی به سال ۵۴۸ و به قوی ۵۴۹ هجری) که اختصاص به گفتار: اهل اهواء و نحل^۱ دارد؛ گفتار صابئه و حنفاء، و حکمای سبعه و فلاسفه یونان، و متأخرین: از فلاسفه اسلام و آرای عرب در عصر جاهلی، و همچنین آرای هند بترتیب فراهم آمده است.

درباره صابئه، و حنفاء، آنچه شهرستانی گرد آورده، کمال اهمیت دارد؛ زیرا شرح مناظره صابئه و حنفاء را در هیچیک از مآخذ و منابع موجود بتفصیلی که شهرستانی آورده است، نمیتوان یافت و فقط در همین کتاب باید جست و جو کرد.

از آنچه درباره حکمای سبعه، و فلاسفه یونان درین جا نقل شده، اطلاع وسیع و عمیق مؤلف به احوال و آثار این دسته از فلاسفه استنباط می شود و ظاهراً شهرستانی به بسیاری از کتب فلسفی که از زبان یونانی به عربی نقل شده دست یافته و مطالب آنها را تلخیص و استخراج کرده است، هر چند محمد بن فتح الله بدران مصحح چاپ انتقادی کتاب: الملل و النحل، و استاد کرسی توحید و فلسفه در جامعه الازهر مصر نظرداده که محمد شهرستانی زبان یونانی قدیم را نیک میدانسته است؛ و بهمین جهت منقولاتش نسبت به آثار منقول ابن سینا - درین زمینه به روح گفتار فلاسفه یونان نزدیکتر می باشد و برین گفته خود می افزاید که همه علماء و محققان جهان در قبال وجدان و ضمیر علمی امین شهرستانی در نقل آرای فلاسفه یونان باید سر تعظیم و تکریم فرود آورند.

در مورد نقل آرای حکمای اسلام درین کتاب شهرستانی گفتار بوعلی را جامع تر تشخیص داده، از اینرو فقط بذکر نام سایر فلاسفه اسلامی اکتفاء کرده است. درین تألیف، او گفتار ابن سینا را در منطق و الهیات، و طبیعیات تلخیص نموده بی آنکه نسبت بنظرات

۱ - نحل، بکسر اول و فتح دوم و سکون لام جمع: نحله بمعنای: دعوی، در مقابل ملل، جمع ملت؛ بمعنی: دین.

خالقداد عباسی، این ترجمه را، «توضیح الملل» نامیده، در صورتی که موضوع این تألیف بررسی و دراست ادیان و فرق، و مذاهب و آرای فلاسفه و اهل اهواء است. شهرستانی در گزینش نام، «الملل والنحل» خواسته است این نام معرف و نمایانگر مباحث و ابواب عنوان شده درین تصنیف باشد؛ و «توضیح الملل» گویا و رسا و سازگار با منظور و مقصود مصنف نیست؛ و اصولاً تغییر نام تألیف شخص دیگر شیوه مطلوبی نمی باشد.

شیخ الرئیس اعتراض و ایرادی ابراز دارد، و در ذیل آرای فلاسفه یونان از آن جهت که بوعلی را دنیالورو ارسطو دانسته، نقل و ضبط کرده است.^۱

راجع به آرای عرب، آنچه شهرستانی فراهم آورده، بیشتر منقول است از آثار ابوالنضر محمد بن سائب کلبی، و ابومنذر هشام بن محمد سائب کلبی، و کتاب الادیان العرب تألیف جاحظ و مؤلف توانسته است به قدیمترین مأخذ و مدارک مربوط به عرب عهد جاهلیت دست یابد.

در فصل مربوط به آرای هند، ظاهراً مأخذ شهرستانی درین باره محدود بوده است و گویی به کتاب مشهور و مستند ماللهند^۲ تألیف علامه محمد بیرونی دست نیافته و نتوانسته از آن استفاده کند. شاید در عصر شهرستانی هم نسخه‌های خطی کتاب ماللهند بیرونی مثل زمان ما بسیار کمیاب بوده است.

نظر شهرستانی بر اینکه مذهب هند با مذهب عرب جاهلی متقارب است، صحیح بنظر نمیرسد؛ زیرا قبائل آریایی هند و ایرانی در عصر باستان دارای يك نژاد و زبان و مذهب متقارب بوده‌اند و با توجه به ادبیات اوستایی و ودایی (VEDA) به خوبی این حقیقت روش میشود.^۳ در خاتمه باید بگوییم در تصحیح و تکمیل و ترجمه این جلد مانند جلد اول آن نهایت سعی و اهتمام به عمل آمد، و هر جا ترجمه نقصی داشت، مرتفع شد؛ و در هر مورد که خالقداد عباسی به اقتضای مترجم اول صدر تر که اصفهانی دچار اشتباه و غلط شده بود، اشتباهات و اغلاط مترجمان تصحیح شد و در ذیل همان صفحه ترجمه صحیح آن ثبت و ضبط گردید.

اینک ملل و نحل شهرستان به نام توضیح الملل که خالقداد بر این تحریر نهاده در دو جلد - جلد اول ملل، و جلد دوم نحل - انتشار می‌یابد - باشد که مورد توجه اهل علم و ادب قرار بگیرد.

در اینجا از دوست فاضل و ارجمند آقای سید عبدالحمید نقیب‌زاده مشایخ طباطبائی که در تصحیح چاپی این کتاب رنج فراوان کشیده‌اند تشکر مینمایم. والسلام علی من اتبع الهدی.

تهران - سه‌شنبه ۱۴ بهمن‌ماه ۱۳۵۸ برابر هشتم شعبان‌المعظم ۱۳۹۹ هجری قمری مطابق سوم جولای ۱۹۷۹ میلادی.

سید محمد رضا جلالی نائینی

- ۱ - درین چاپ گفتار بوعلی را که قبلاً از عربی به زبان فارسی نقل کرده بودم بترتیبی که در متن عربی آمده است خوانندگان ملاحظه خواهند فرمود.
- ۲ - فعلاً دو نسخه خطی از کتاب ماللهند بیرونی در عالم موجود است و هیأت مصححان چاپ حیدرآباد دکن اساس تصحیح خود را بر هر دو نسخه قرار داده‌اند.
- ۳ - رجوع شود به مقدمه کتاب گزیده سرودهای ریگ‌ودا - ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی - نویسنده این سطور - چاپ تهران - سال ۱۳۴۸ هجری شمسی.

[بخش دوم]

کتاب:

توضیح الہدای

اہل اہواء و نحل:

صابئہ ، وفلاسفہ

و

آرای: عرب در ایام جاہلیت

و

[آرای: فلاسفہ ہند]

1. 1. 1.

2. 2. 2.

3. 3. 3.

4. 4. 4.

[سر آغاز]

منها :

اهل هواها و نزجالتها

این طایفه مقابل «ارباب دیانات» اند۔ تقابل تضاد (یعنی ضد یکدیگرند)۔
چنانکه مذکور گشت .

و اعتماد این طایفه بر:

فطرت سلیم؛

و عقل کامل؛

و ذهن صافی است .

[مقدمه اول]

[در تقسیم اهل اهواء و نحل]

بعضی از ایشان معطله اند که فکر ایشان بسته شده از راه راست ، و عقل و نظرایشان را هدایت و رهنمونی نکند باعتقاد ، و فکر و ذهن ایشان را راه ننماید بمعاد؛ الفت بمنحسوس گرفته اند و میل بآن کرده اند (۱) و از عالم عقل رونهفته دارند و زعم ایشان آنکه عالم نیست و رای چیزهایی که در آن است ، از : طعامهای دلپذیر ، و دیدنی های بی نظیر ، و عالم همین محسوسات است (یعنی آنچه دیده میشود) .

و این طایفه طبیعیان و دهریان اند که اثبات معقول نکنند .

و بعضی اند کی از « تعطیل » بیرون آیند و از « محسوس » به « معقول » انس گیرند ، و « معقولات » را ثابت کنند ؛ لیکن به حدود و احکام و شریعت و اسلام قایل نباشند ؛ و گمان ایشان آنکه چون « معقولات » حاصل کردند ، و عالم را مبدأ و معاد ثابت نمودند بآنچه کمال مطلوب است از نوع انسان رسیدند ، [و] سعادت را بر احاطه علم مقصور داشتند ، و شقاوت را جهل و نادانی انگاشتند . و عقل را در حاصل نمودن سعادت مستقل دانند ، و فرو گذاشتن عقل اوضاع نیک را شقاوت پندارند .

و این طایفه : فلاسفه الهیان اند ؛ گویند : شرایع اوضاعی [است] (۲) که بمصلحت های عامه مردم تعلق داشته باشد و حدود و احکام و بیان نمودن حلال و حرام امور وضعی است ؛ و « اصحاب شرایع » : مردمانی اند که ایشان را حکمی علمی (۳) است ، و بسیار است آنکه تأیید می یابند از خدای تعالی به ثابت کردن احکام (۴) و وضع نمودن حلال و حرام از برای مصلحت عباد و انتظام احوال بلاد ؛ و آنچه خبر میکنند انبیاء از : احوال عالم ارواح ، و ملائکه (۵) و عرش و کرسی و لوح و قلم ؛

(۱) ترجمه عبارت : «رکن الیه» که در متن عربی آمده چنین معنی میدهد : و بر آن اعتماد کرده است .

(۲) ب: اوضاعی است .

(۳) ازهر و خ: عملی .

(۴) تأیید می یابند از: و اهب الصور باثبات احکام .

(۵) از احوال: «عالم روحانیان» از ملائکه و عرش .

بیان امور معقول است مرایشان را که تعبیر از آن بصورت جسمانی خیالی^(۱) میکنند؛ و آنچه از احوال «معاد» باز مینمایند، از: بهشت و دوزخ؛ و آنکه در بهشت قصرها و جویهاست^(۲)، و مرغان، و میوه‌هاست از برای رغبت پیدا کردن در دل‌های عوام مردمان است که میل طبع ایشان بآن باشد؛ و در دوزخ زنجیرها و غلها؛ و رسوائی و بندها از برای ترسانیدن عوام است تا طبع‌های ایشان از آن نفرت گیرد، والا در «عالم علوی» اشکال جسمانی صورت نبندد، و صورت‌های جرمانی متصور نباشد.

و این بهترین اعتقادات ایشانست در شأن انبیاء - علیهم‌السلام - . در این طایفه نه آنانند که از چراغ نبوت روشنی علم پذیرفته‌اند؛ بلکه ایشان گروهی‌اند که از آن دولت محروم بوده‌اند؛ مثل: «دهریه»، و «حشیشیه»، و «طبیعیه»، و «الهیة» که بحکمت‌های خود مغرور بوده‌اند [و] به هوی‌ها^(۳) و رأی‌های خود استقلال نموده و ببدعت و زاده فکر خویش ساخته‌اند].

و از بی ایشان طایفه دیگر بحدود و احکام عقلی اقرار داده‌اند، اگرچه اصول و قانون‌ها را از: «انبیاء» فرا گرفتند؛ لیکن بعد از آن بفرموده عقل کار کردند، و از حکم شرع هدایت نیافتند. «مترجم اول^(۴)» میگوید که چون عهد نموده‌ام که شبهات اهل گمان‌ها و شکهای گمراهان [را] بسعی مشکور دفع نمایم، و تا [غنا] بت بقدر قصور فهم [خویش]، از طوایف اسلامی که گمراه شده‌اند، و از اهل طغیان و کفر که بر رأی‌های فاسد و گمان‌های ناقص خود صفای زلال یقین را آلوده و تیره ساخته‌اند، پرده رسوائی از روی اعتقادات ایشان برداشته‌ام، درین محل که پیروان^(۵) عقل کوتاه‌بین اعتماد بر تخمین فکر نارسیده کرده گمان بردند که اوضاع شرع متین که باصناف حکمت‌ها پُر است مقصود راست بر مصلحت^(۶) های عامه مردم از آنچه به مدد خادمان آستان شریعت پادشاه پیغمبران - علیه صلوات الرحمن - در بر کندن بیخ آن شبهات و شکوک خاطر فاتر به آن دلیری نموده، ثبت نمودن آن ضرورت افتاد.

اما آنکه گفتند که اوضاع شرع بنا بر رعایت مصلحت‌های عوام مردمان است سخنی است از صواب بغایت دور؛ زیرا که شرایط بتضمین فنون حکمت‌ها از قواعد تصدیق است به خدائی معبود به حق و به رسالت پیغمبران و به وجود ملائکه که مصلحت‌های عوام را اصلاً در آن دخلی نیست. دیگر آنکه مصالح عوام مردم که بقانونی حقیر که مشتمل بر بعضی ضابطه‌های سیاست‌ها

(۱) خیالی جسمانی.

(۲) و دوزخ مانند: قصور.

(۳) ب: و به هواها.

(۴) مقصود: خواجه افضل‌الدین محمد صدرتر که اصفهانی میباشد.

(۵) ب: پیروی.

(۶) م: مصلحت.

باشد، صورت می‌گیرد^(۱)، افواج انبیای بزرگ را - علیهم‌السلام - با چندین کتابها برای این مطلب جزوی فرستادن لایق شأن حکمت حکیم دانای قادر نتواند بود.

و آنکه گویند که احوال عالم ارواح و ملائکه و عرش و لوح و قلم تمام امور معقوله است، این نیز از وهم خالی نیست؛ زیرا که اطلاع بر عالم‌های الهی در حوصله عقل ننگند، و این اندیشه ناقص ایشان از آنجاست که درین چیزهای عقلی هیچ چیز در حوصله اهل عقل نمی‌آید و حقایق موجودات که فی الواقع بتحقق و وجود نامزدند، مراد از آن صورتهای معقوله داشتن که از حقیقت عاری اند ب فکر مستقیم ارباب هدایت لایق ننماید؛ و آنچه در عالم عقل از تنگی میدان بتعلل در نیاید آنرا موجود نداشتن بهیچ وجه صواب نیاید، از: عرش و کرسی و لوح و قلم خاطر^(۲) حکمت آموزان مکتب عقل چه نقش در پذیرد؟

و آنکه گویند تعبیر از امور معقوله، بصور جسمیه کرده‌اند مستقیم نیست؛ زیرا که تعبیر، تفسیر و تعریف است و از صور جسمی به امور عقلی تعبیر توان کرد و صواب آید؛ زیرا که [شیخ] رئیس میفرماید که عقل به عمل محسوس را معقول تواند کرد؛ اما از امور معقوله تعبیر به صور جسمیه موافق قانون نیست، چه شیخ رئیس میفرماید که معقول در ذات خویش از شوائب ماده و لواحق آن بری است، و صور جسمی مادی باشد و بری از ماده را به مادی تعبیر نکنند؛ زیرا که تعبیر تفسیر است و تعریف و مودی^(۳) از آن رو که بخیال یا بحس در یابند جزئی حقیقی باشد؛ و جزئی تعریف کلی عقلی^(۴) نشود.

و آنکه گویند که آنچه از احوال معاد بازمینمایند از: احوال بهشت، و دوزخ، و جویها، و مرغان، و درختان ترغیباتی است که عوام را بآنچه میلان طبایع ایشان بآنست مایل میسازند؛ این سخن [را] بهیچ وجه مستقیم نتوان داشت؛ چه کلیات حکم الهی که در نشأه ثانیه نسبت بنفوس بشری واقع میشود و احسان در حق نیکوکاران به بهشت دایمی و انتقام از بدکاران به دوزخ سرانجام خواهد یافت از آفرینش این دوسرای، هوشمند صاحب توفیق را آگاهی میدهند و مثل این خلقت پر حکمت را بر مجرد ترغیب و ترهیب (یعنی بیم کردن) عوام فرود آوردن بر کجی رأی شاهدهی قوی است و به مجرد این مصلحت جزوی سراسر خبرهای آسمانی و نصوص قرآنی را که باثبات این دو خانه سرمدی وارد شده در پس پشت گذاشتن، رای درست و فکر صواب اندیش را لایق ننماید.

و آنکه گویند: در عالم علوی اشکال جسمانی صورت نبندد، این وقتی باشد که آن صورتها از همه وجوه مساوی باین صور باشند، و چنین نیست؛ بلکه آن صورت‌های میوه‌ها و درختان و جویها

(۱) م: می‌کرد.

(۲) ب: لوح خاطر.

(۳) ب: و مادی.

(۴) ب: کلی و عقلی.

که در آن عالم است، لایق آن عالم از حضرت الهیت (۱) فیض می‌یابد؛ و همچنین سلاسل و اغلال بطوری که موافق حال آن عالم است وجود می‌گیرد و موافق بودن آن عالم با این عالم از همه وجوه بهیچ وجه لازم نیست .

بیشتر خلل و لغزش که قایلان این سخن را واقع شده، از آنست که ایشان را شادکامی عالم عقل چنان فریفته است که بکمال و جمال این عالم هیچ عالمی دیگر تصور نمی‌کنند؛ غافل از آنکه در فراخنای جلال الهی عالم‌ها موجود است، و در هر عالمی مقتضیات و لوازم خاص آن موجود و ثابت است، لوازم هر عالم را بعالم دیگر موافق نتوان ساخت. در عالمی که بهشت و دوزخ و میوه و درختان آن موجود است عالمی است و رای عالم عقل بطریقی که انبیاء - علیهم السلام - از آن خبر فرموده‌اند. این امور موجود است و موافق واقع است و فریفتگان خوشی و شادی صفای عقل چون مقتضیات عالم عقل را بآن موافق نمی‌یابند این چنین شك آوردن بتخمین را بیقین مبدل ساخته این نوع حقیقت‌های کلی الهی را برین نوع صورتهای جزئی فرود آوردند و مشکل آنکه خود را بآن آرام دادند و بشیفتگی عقل از دریافت سعادت هدایت محروم ماندند، و ازدولت پیروی انبیاء بی بهره و به خسران ابدی گرفتار گشتند. و الحاصل هوشمند صاحب یقین را بصیرتی کامل باید که بمخیلات خطایی حقایق کلی الهی را مأول ندارد و بقیاس فکرهای ناقص دقایق حکمت‌های الهی را که در ضمن خلقت عالم‌ها مندرج است نسنجد .

الهی چشم بصیرت را روشنائی یقین بخش (۲) که از حقایق اشیاء بطریقی که مطابق حق و واقع باشد بهره مند تواند شد - اللهم اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك واحفظنا من وسواس النفس والشيطان بحرمة هادی الكل و صلی الله علیه و علی آله اجمعین ، (۳).



مصنف اصل کتاب بعد از آنکه بیان کرد که این نوع مثال بر فلاسفه غیر اسلامی نسبت دارد گفت که این طایفه: **صایبه اولی** اند که به **عازیمون وهرمس** که شیث و اد ریس اند. علی نبینا وعلیهما السلام - قایلند از انبیاء، و بدیگر انبیاء قایل نشده‌اند .

(۱) ب: الهیست.

(۲) ب: روشنائی بخش.

(۳) از صفحه ۵ سطر ۱۳ تا اینجا زاید بر متن عربی است و از ترجمه صدرتر که تلخیص

و نقل شده است .

[بخش اول]

[صایبان]

[مقدمهٔ دوم]

[در تقسیم اهل عالم]

و تقسیمی که ضبط این طوایف کند، آنست که بعضی گروه‌ها که نه بمحسوس قایلند و نه بمعقول : **سوفسطانیه** اند .

و بعضی قایلند به «محسوس» ، و به «معقول» قایل نیستند؛ و ایشان : **طبیعیه** اند .
و بعضی قایلند به محسوس و به معقول، و بحدود و احکام قایل نیستند که **فلاسفهٔ دهریه** اند .
و بعضی قایلند به محسوس و معقول و حدود و احکام، و قایل بشریعت و اسلام نیستند که **صابیه** اند .

و بعضی [به] شریعت (۱) و اسلام قایلند، و بشریعت **مصطفی** قایل نیستند که **مجوس** اند،
و یهود، و نصاری .

و بعضی به همه قایلند و بشریعت **مصطفی** - علیه الصلوة والسلام - قایلند ، و این طایفه **مسلمانان** اند .

چون از ذکر طایفه‌یی که به شرایع و ادیان قایلند فراغ حاصل شد، اکنون سخن از گروهی
کوئیم که قایل بشرایع و ادیان نیستند و به رای خویش مستقل‌اند.

[مقدمه]

[صابئه]

از آن جمله صابئه اند .

بیشتر ذکر کردیم که صَبْوَة در مقابل: حنیفیه است .
و در لغت گویند: صبا الرجل؛ اذا مال وزاغ (یعنی مرد میل کرد)؛ و چون
این طایفه از راه حق میل نمودند و کجی پیش گرفتند از طریقت: «انبیاء» ، ایشان
را صابیه گفتند .

و گاه گفته میشود: صبا الرجل اذا عشق وهوى (یعنی عاشق شد و محبت
ورزید مرد (۱)) .

و ایشان گفتند: الصبوة: هو الانحلال عن قيد الرجال؛
و مدار مذهب: صابیان بر تعصب روحانیان است ، چنانچه مدار مذهب
حنفاء بر تعصب بشر جسمانی است .
و صابئه (۲) را مدعا بر آنست که مذهب ایشان اکتساب است .

(۱) م: ورزیدن مرد - ب: ورزید مرد .

(۲) «صابیه» : در زبانهای اروپائی این طایفه را ماندئیسیم Mandeism خوانند و این
نام به دسته از پیروان عقائد مختلف بشرح زیر اطلاق میشود .

۱ - دسته‌ای از اعراب مشرك «مکه» که پیش از ظهور حضرت محمد - صلی الله علیه
وسلم - در کیفیت عقاید مشرکانه ایشان تحول پیدا شده است و در ردیف یهود و نصاری در
«قرآن» - ضمن سه آیت - درآمده‌اند . اجداد ایشان از جنوب عربستان (یمن) به حوالی مکه
مهاجرت نمودند و بانتشار عقاید خود پرداختند .

۲ - صابیان حرانی (حرانیه) : که در بعضی از مآخذ بفلط «جربانیه» ضبط شده
است . اینان بقایای مذهب یونانی و رومی‌اند که در شهر «حران» کنار رود فرات بجهت
متعددی در مقابل کیش عیسوی مقاومت کردند و تا دوره اسلام باقی ماندند و چون از
طرف «مأمون» - خلیفه عباسی - به پیروان آنها تکلیف شد که یکی از ادیان کتابی بپیوندند
(بقیه پاورقی ذیل صفحه بعد)

و حنفاء را دعوی آنکه مذهب ایشان فطرت است .
 پس دعوت: صابیان با کتساب باشد، و دعوت حنفاء بفطرت .

کلمه « صابین » را برای خود برگزیدند - و اینان « صابئه » مذکور در کتاب: « ملل و نحل »
 شهرستانی هستند که درین کتاب بتفصیل از آنها بحث میشود .

۳- صابیان بین‌النهرین (عراق) که خود را از پیروان « یحیی بن زکریا معمدان »
 میدانند و به « مغتسله » معروف میباشند . اینان بقایای مذاهب « کلدانی » و « بابلی » قدیم‌اند
 که باقتضای عوامل تاریخی تغییر اسم و شکل داده‌اند .

باید دانست که صابیان از قدیم در جنوب عربستان و از جمله در « یمن » پیش از زمان سلطنت
 ملکه « سبا » نفوذ و اعتبار داشتند و بهرستش اجرام سماوی و کواکب آسمانی خاصه آفتاب
 میپرداختند و گویا پس از خرابی سد « مارب » از یمن بسایر بلاد عرب مهاجرت کردند و
 عقاید خود را انتشار دادند و پیش از ظهور اسلام چنانکه گفته شد دسته از آنها در پیرامون
 مکه بسز میبردند .

از طایفه « مغتسله » در اردن و ، بین‌النهرین (کشور عراق) ، و ایران - در استان
 خوزستان - هنوز باقی هستند .

[باب اول]
اصحاب روحانیات

[مقدمه]

اصحاب روحانیات :

[روحانی]

درین عبارت دولغت است:

روحانی بضم (رای مهمله) از: رُوح،

وروحانی بفتح (رای مهمله) از: رَوح.

[و «رُوح»، و «رَوح» متقارب اند] :

رُوح : جوهری معروف است،

و رَوح: صفت و حالت آن جوهر است، و بهر دولغت معنی نزدیک است.

[فصل اول]

[مذهب: أصحاب روحانیات]

و مذهب این طایفه آنست که عالم را صانعی است قادر (۱) حکیم که پاک است از سمات حدثان .

و واجب است بر ما که بدانیم که عاجزیم از رسیدن [به] بزرگی او .
و نزدیکی نمیتوانیم یافت به حضرت او مگر بوسیلهٔ مقربان او که روحانیان اند که بجوهر و فعل و حالت مقدس و مطهرند .

اما از جهت جوهر: پاک اند از مواد جسمانی و منزله از قوت های جسدانی ، و مبرا اند از حرکات [مکانی] و تغییرات زمانی؛ و مجبور اند بر طهارت ، و مخلوق شده اند بر تقدیس و تسبیح :
« لا یعصون الله ما امرهم ، و یفعلون ما یؤمرون » (یعنی بی فرمانی نکنند خدای را در چیزی که فرموده است حق تعالی ایشان را و میکنند چیزی که مأمورند بدان) (۲) ، و ما را بدیشان راهنمونی کردند معلّم [اول] ما : عاذیمون ، و هر مس .

پس بایشان تقرب کنیم ، و ایشان ارباب والهة مانند ، و ما را در حضرت رب الارباب شفاعت کنند .

پس بر ما واجب باشد که نفس های خود را از پلیدی شهوت های طبیعی پاک گردانیم ، و اخلاق خود را از عیالایق قوت های نفسانی و غضبی پاکیزه داریم تا میانة ما و روحانیات مناسبتی حاصل آید تا در عرض حاجات به روحانیان توسل کنیم و احوال خود را برایشان عرض کنیم و در جمیع مهمات بدیشان روی آوریم تا روحانیان نزد خالق ما و خالق خود ما را شفاعت کنند . و این تهذیب و تطهیر ما را حاصل نشود مگر بکسب کردن ما و ریاضت و بازداشتن نفس خود از شهوات بد تا مدد خواستن از روحانیات میسر شود .

و مدد خواستن آنست که بتضرع و زاری متوجه دعاها شویم ، و نماز را برپای داریم ، و ادای زکوة کنیم ، و به روزه گرفتن و نگاهداشتن خود از خوردنیها و آشامیدنیها و ذبیح قربانیها

(۱) فاطر .

(۲) قرآن ۶/۶۶

«سوختن بخورات [وتعزیم عزائم] نفس‌های ما را استعداد [و] استعداد (۱) از روحانیات حاصل شود ، بی‌واسطه ؛ بلکه [حکم] ما و حکم طایفه (۲) که به وحی فخر و هدایت یافته‌اند ، یکی باشد .
گویند : انبیاء امثال ما اند در نوع ، و در بشریت ؛ چرا ما ایشان را پیروی کنیم ؟ ایشان راجه زیادتى است بر ما ؟ می‌خورند آنچه ما می‌خوریم ، و می‌نوشند آنچه ما می‌نوشیم ؛ «اگر بشری مانند خود را پیروی کنیم به زیانکاری فاحش مبتلا شویم» (۳) .

اما از جهت فعل :

گویند : «روحانیات» سبب‌ها و واسطه‌های ایجاد و خلقت آفریدگارند ، و بگردانیدن امور از حالی به حالی ، و متوجه ساختن مخلوقات از مبدأ به سوی کمال فرمان بردارند و از حضرت قدسی مدد می‌خواهند ، و فیض می‌رسانند بموجودات سفلی .

و از روحانیات بعضی مدبر : «سیارات سبعة» (۴) اند که «هفت کوکب» معروف اند در افلاک ، و آن افلاک هیکل‌های آن هفت سیاره اند (۵) ؛ و هر روحانی را «هیکلی» هست ، و هر «هیکلی» را «فلکی» که نسبت روحانی بآن (۶) هیکل نسبت روح است بیدن ، و آن روحانی رب او ، و مدبر او است . و هیکل‌ها را «رب» گویند ، و گاه «أب» خوانند ؛ و «عناصر» را «امهات» گویند .

و «روحانیات» حرکت دهند هر فلکی باشند به مقداری مخصوص که از آن حرکات انفعالات در «طبایع» و «عناصر» پدید آید ؛ و از آن انفعالات ترکیبات و امتزاجات در مرکبات عناصر پیدا شود ؛ و قوای جسمانی در آن مرکبات حادث شود ، و نفوس روحانی نیز بآن مرکبات ، مرکب شود ، مانند ؛ انواع رستنی ، و انواع حیوانات .

و تأثیرات کلیه از : «روحانی‌کلی» حاصل شود ، و تأثیرات جزئی از : «روحانی جزئی» حاصل آید ؛ چنانچه باجنس باران ، فرشته‌بی صاحب است ، و با هر قطره ، فرشته‌بی .

و بعضی [از] روحانیات (۷) مدبر آثار علوی اند که در هوا ظاهر است :

از آنها که از زمین بالا می‌رود و از هوا فرود می‌آید ؛ مانند : باران ، و برف ، و سرما ، [و باد] .

(۱) ب: و استعداد.

(۲) ب: حکم ما و حکم طایفه.

(۳) در متن عربی این آیت مرقوم است : «ولئن اطعتم بشراً مثلکم انکم اذا لخاصرون» (قرآن ۲۴/۲۳).

(۴) م : سیارة سبعة .

(۵) اینجا عبارت مترجم اول مبهم و در این ترجمه عبارت غلط و اشتباه صریحی است که در فهم متن عربی روی داده است . ترجمه صحیح متن عربی این است : «و آن سیارات هیکل‌های این دسته از روحانیاتند» .

(۶) ب: بآن.

(۷) ب: از روحانیات.

و از آنها که از آسمان فرود می‌آید از : صواعق ، و شهب (۱)
 و از حوادثی که در هواست ؛ از : رعد و برق [وابر] و تگرگ ، و قوس قزح و ستاره‌های
 دم دار ، و هاله ، و کاهکشان .

و حوادثی که در زمین پیدا میشود ؛ از : زلازل ، و آب‌ها ، و بخارها و غیر آن .
 و بعضی سبب‌ها ، و واسطه‌های قوت‌ها اند (۲) که سیر میکنند آن قوت‌ها در جمیع موجودات
 و «مدبرات هدایات» اند شایع (یعنی پراکنده) در جمیع کاینات؛ بمرتبیهی که هیچ موجود را خالی
 از قوت و هدایت نمی‌بینیم وقتی که آن موجود قابل این‌هر دو باشد .

و اما از جهت صفت و حالت :

گویند: احوال «روحانیات» از : روح ، و ریحان ، و نعمت ، و لذت ، و راحت ، و بهجت ،
 (و فرح) و سرور در جوار رب الارباب چگونه مخفی باشد «نزد اولوالالباب (۳)» ؟
 و طعام و شراب ایشان تسبیح و تقدیس (یعنی پیاکی یاد کردن خدای را تعالی شأنه) [و تمجید
 و تحمید] و تهلیل (یعنی کلمه لا اله الا الله گفتن) است .
 و الفت ایشان بذکر حق تعالی [و طاعت او] است ؛ و بعضی ایستاده‌اند ، و بعضی در رکوع ،
 و بعضی در سجود ، و تبدیل این احوال نخواهند ، از غایت خوشی و لذت ، بعضی در مقام فروتنی‌اند
 و چشم بالا نمیکنند ، و بعضی در مقام زاری‌اند و چشم پوشیده نواجد میکنند ، و بعضی آرام
 گرفته‌اند ، و بعضی در حرکت و تبیدن‌اند ، و بعضی کروی‌اند در عالم قبض ، و بعضی روحانی در عالم بسط :
 لا یعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون (۴).

(۱) م: شهب.

(۲) ب: واسطه‌ها و قوت‌ها اند.

(۳) جمله اخیر زاید بر متن عربی است .

(۴) قرآن ۶/۶۶ .

[فصل دوم]

[مناظره میان صابیان ، و حنفاء]

- و میانه صابیه و حنفاء «مناظره» ها و «بحث» ها در تفضیل : «روحانیان» بر «انبیاء» از صنف بشر واقع شده [است] ، و ما می آ [و] ریم آنرا بطریق سؤال و جواب که در آن فواید بسیار است.

صابیه گویند : «روحانیات» از لاشیء (۱) پدید آمده اند ، نه از ماده و هیولی ، و تمام ایشان يك جوهرند بريك وتیره؛ و جوهر (۲) این ها انوار محض است که بظلمت اصلا امتزاج ندارد و از غایت نورانیت در نمی یابد آنرا حس ، و بصر مشاهده آنرا نتوان کرد؛ و از نهایت لطافت عقل اندر آن حیرانست ، و خیال را در آن مجال رسیدن محال .

و نوع انسان : مرکب است از عناصر اربعه (که آب و آتش و خاک و باد است) :

و ترکیب یافته از: «صورت» و «ماده» .

و «عناصر» ضد یکدیگرند (۳) :

دوازده آن باهم ازدواج دارند ، و دوازدهم نفرت دارند .

و از ضد بودن اختلاف و هرج پیدا میشود ، و از ازدواج فساد و مرج (۴) پدید می آید.

پس هر چه از لاشیء پدید آمده باشد ، مقابل پدید آمده از شیء نتواند بود ؛ .

و «هیولی» و «ماده» منبع شر و فساد است (۵) .

پس مرکب از هیولی و صورت در مرتبه ، چگونه مقابل تواند شد با آنچه از محض صورت

هستی یافته ؟

و ظلمت با نور چگونه مساوی باشد ؟

(۱) در این تعبیر نظر است زیرا عبارت عربی مؤلف چنین است : الروحانیات ابدعت ابداعاً لا من شیء ، و این هر دو مترجم تعبیر «لا من شیء» را به «من لاشیء» تفسیر کردند و التفات بتفاوت بین این دو مفهوم ننمودند .

(۲) ب: و جواهر.

(۳) و عناصر بالطبع متضاد و مزدوج اند.

(۴) م: هرج.

(۵) و ماده و هیولی منبع شر و فساد است.

و محتاج به ازدواج ، [و] مضطر درهوت (۱) خویش چگونه ترقی خواهد کرد به درجه آنچه مستغنی است ؟ (۲)

جواب-حنفاء گویند : ای طایفه صابیه ! وجود روحانی بچه کیفیت معلوم کردید و حال آن که حس را در آن مجال دریافت نیست ، و هیچ دلیلی شمارا رهبری نکرد ؟
صابیه گفتند : وجود روحانی و حالات آن از **عازیمون** و **هرمس** که **شیث** (۳) و **ادریس** اند - علیهما السلام - شناخته ایم .

حنفاء گویند : این سخن شکننده مذهب شماست ؛ زیرا که مذهب شما ترجیح : «روحانی» است ، بر «جسمانی» و نفی «متوسط بشری» (۴) ؛ و درین سخن به متوسط اعتراف نمودید . دیگر آن سخن شما که پدید آمده از «لاشیء» ، اشرف است از هستی یافته از «شیء» ، مسلم نیست ؛ بلکه امر بعکس است ، چه جانب «روحانی» یک امر است ، و جانب جسمانی دو جهت است :

هم [جهت] روحانیت (۵) و هم جهت جسمانیت .

و از حیثیت روحانیت پدید آمده است به امر باری - تعالی شانه - ؛

و از حیثیت جسد پیدا شده است بخلق او - تعالی - پس در او دو اثر است : اثری «امری» و

اثری «خلفی» : قولی و فعلی .

پس مساوی است با روحانیت به جهت روحانی ، و فاضل باشد بجهتی زاید خصوصاً که جهت

خلقی در ماده انبیاء از جهت روحانیت ناقص نیست [؛ بلکه کامل و طاهر است] .

و غلطی (۶) که شمارا واقع شده است ازدو جهت است :

یکی آنکه بیان تفضیل را کوتاه ساختید (۷) به : «روحانی مجرد» ، و «جسمانی مجرد» ،

بوضع کردن روحانی با آن .

(۱) ب و م : و محتاج به ازدواج مضطر در هویت خویش چگونه . اینجا باز اشتباهی برای مترجم اول و دوم روی داده است که عبارت متن عربی را مسخ ساخته است . عبارت شهرستانی این است : «والمحتاج الی الازدواج والمضطر فی هوة الاختلاف کیف یرقی الی درجه المستغنی عنهما ؟» و این هر دو مترجم لفظ «هوة» را که بمعنی «گودی» و «مغاک» است «هویة» خوانده و هویت ترجمه کرده اند ؛ بنابراین ترجمه برین تقریب است : و محتاج بازدواج ، و مضطر در مغاک اختلاف چگونه به درجه بی نیازی از آنها ترقی خواهد کرد .

(۲) ب : مستغنی است از ازدواج .

(۳) م : و شیث .

(۴) م و ب : بر جسمانی و نفی متوسط بشری .

(۵) ب : هم جهت روحانیت .

(۶) و خطائی .

(۷) ب و م : تفضیل را کوتاه ساختند .

لیکن سخن در روحانی مجرد و جسمانی منضم باروحانی است ، و هیچ عاقل ، روحانی مجرد را بر منضم از روحانی و جسمانی فضل ننهد (۱) ؛ زیرا که منضم از روحانی و جسمانی بطرف روحانی مساوی روحانی است ، و بطرفی دیگر بر او فضل دارد ، و فرض در صورتی است که دنس نگیرد به ماده و لوازم آن ، و احکام تضاد و ازدواج را در آن ماده اثری نخواهد بود ؛ بلکه قوای مادی مستخدم قوای روحانی باشد و در هیچ امر نزاع نکند ؛ بلکه باری ده باشد در اغراض قوای روحانی [به غرضی که برای آن ترکیب بوجود آمده ، و وحدت و بساطت از میان رفته است ؛ و این غرض تلخیص نفوس است که به ماده و لوازم آن آلوده شده ، و علایق موجب عوایق گشته است . کاش میدانستم چگونه لباس نیکو آدم زیبارا زشت میکند و چگونه لفظ خوش آیند بمعنی مستقیم صدمه میزند؟ چه نیکو گفته است! :

اذا المرء لم يدنس من اللوم عرُضه فكل رداء يرتديه جميل
وان هو لم يحمل على النفس ضيمها فليس الى حسن الثناء سبيل

و این بدان ماند که کسی مخیر میانهُ لفظ مجرد، و معنی مجرد باشد ، و معنی را اختیار کند و چون به او گفته شود که در انتخاب معنی تنها، و با الفاظی که متضمن معانی صحیح باشد مختاری؛ درین صورت مثال واضح است که معنی لطیف در عبارتی بلیغتر، خوبتر نماید از معنی مجرد .
در دیگر آن که شمانبوت را کمال و تمام میدانید و بس، و ندانسته اید (۲) که نبوت کمالی است با تکمیل غیر؛ آنچه در نظر شما آمد کمال مطلق آمد ، و تصور نکردید که کمالی است که مکمل غیر است ، و حکم کردید بتساوی میان دو کمال مطلقا روحانی ، و کمال نبوی .
و ما میگوئیم : در نبوت کمالی است با (۳) تکمیل ، و شك نیست که کمالی با تکمیل افضل است از کمال مطلق .

صایبه گویند : «نوع انسان، از غضب و شهوت خالی نیستند» (۴) ، و این دو قوت بی‌بیمیت و سبعمیت (یعنی بحالت: حیوانی و درندگی) میکشد ، و نفس انسانی [را] آنچه در طبیعت این دو قوت باشد رساند؛ و از قوت : «شهو» حرص و امل پیدا آید ، و از قوت : «غضبی» کبر و حسد ، و دیگر اخلاق ذمیمه زاید .

(۱) م: نهید.

(۲) ب: میدانید پس ندانسته اید.

(۳) م: یا.

(۴) خالی نیست .

پس چگونه مانند باشند جمعی که باین نوع صفات از زنا بیل آلوده باشند با آنان که از پلییدی این چنین صفات پاک و از اوصاف حیوانیت مقدس باشند؟؛ نه غضب ایشان را بر حجاب جاه مایل و راغب سازد، و نه شهوات ایشان را بردوستی لذات میل دهد؛ بلکه طبع های ایشان را موافقت و محبت جبللی است، و اتحاد و الفت جوهر ایشان را فطری؟ .

جواب - حنفاء گویند: این مفاطله در سخن نخستین شما است؛ چه بشریت را دو «نفس» است (۱):

«نفس حیوانی» و آنرا دو قوتست: غضب، و شهوت؛

و «نفس انسانی»، و آنرا نیز دو قوتست: علمی، و عملی.

و باین دو قوه که از خاصیت های نفس انسانی است، قادر است که تقسیم امور کند و اقسام را بر عقل عرض نماید.

و متوجه اقوال صدق شود و کذب را باز گذارد، و از افعال خیر را پیش گیرد، و شر را رد کند (۲).

و بقوت عملی اختیار کند از قوه غضبی خوبی های آنرا [که] شدت است و شجاعت و

حمیت؛ و بیدلی و خواری و نذالت بگذارد؛

و از قوت شهوی خلاصه آنرا که الفت گرفتن و دوستی ورزیدن و بذات (۳) است، فرا گیرد

و نقصان آنرا که شره و مهانت، و خساست است، بگذارد؛

و هر آینه باشد از سخت ترین مردم از روی حمیت بردشمنان خود، [و] از رحیم ترین

مردمان از روی فروتنی و تواضع بردوستان خود.

و چون شخص باین کمال رسد؛ هر آینه استخدام هر دو قوه و استعمال آن در جانب خیر کرده

باشد؛ پس ترقی کند از آن بسوی راهنمایی خلائق در تزکیه و پاک ساختن نفس ها از علایق و آزاد

ساختن آنها از قید شهوت و غضب و رسانیدن آنها به حد کمال (۴).

و این ظاهر و روشن است که هر نفس شریف که پاک باشد، و این حالت داشته باشد، با وجود

معاندان بانفسی که از معاندان خالی باشد؛ برابر تواند بود.

(۱) اینجانب نیز عبارت هر دو مترجم (اول و دوم) مشوش است - عبارت عربی شهرستانی چنین است: «هذه المغالطة مثل الاولى حذو النعل بالنعل.» یعنی: «این مفاطله درست مانند مفاطله در سخن نخستین شما است» و معلوم نیست منشأ اختلاف نسخه مغلوطنی بوده است از متن شهرستانی و یا غلطی است که در دو نسخه ترجمه اول و دوم روی داده است، زیرا فرض اینکه مترجم اول و مترجم دوم این عبارت صریح و ساده را فهمیده اند و فهمیده چنین ترجمه کرده اند بعید بنظر میرسد.

(۲) ترجمه متن عربی برین تقریب است: از عقاید حق را بگیرد و باطل را باز گذارد و از

اقوال متوجه صدق شود و کذب را باز گذارد و از افعال خیر را پیش گیرد و شر را رد کند.

(۳) م: بدادت.

(۴) ب و م: بحال کمال.

و عنین (یعنی: نامرد) که مطلقاً مردی ندارد و عاجز است در راندن شهوت؛ برابر باشد با مردی که زهد و بتقوی خود را نگاهدارد، با وجود قوت مردی؛ زیرا که آن شخص از جهت نامرد بودن پارساست، و این با قدرت شهوت پارسائی می‌ورزد.

و شرف و کمالی در نابودن این دو قوه نیست؛ بلکه کمال و شرافت در وجود این دو قوه است و زبون ساختن آن در خود (۱) بمقل.

پس نفوس پیغمبران (۲) همچون نفوس فرشتگان باشد در فطرت پاک، و بدین وجه شرکت ثابت شد. و فضل انبیاء به رام ساختن آن دو قوت و کار فرمودن در کارهای نیک است بر روحانیات که فرشتگانند.

صایبه گویند: روحانیات صورتهای مجرده اند از مواد، و اگر فرض کنیم آنها را اشخاص، تعلق آنها به اشخاص تعلق تدبیر و تصرف باشد، نه تعلق امتزاج و مخالطت؛ و اشخاص (روحانیات) نورانی [یا هیاکل] باشند - [همچنان که ذکر کردیم] - و مقصود ایشان ازین مقدمه آنست که چون صورتهای مجرد (۳) باشند موجود باشند بالفعل، نه بالقوه، و کامل و تمام باشند [، نه ناقص]؛ و متوسط باید که کامل باشد تا دیگری را به کمال تواند رسانید.

و امام موجودات [بشری] صورتهای در موادند، و [هر گاه برای آن نفوسی فرض شود] نفوس ایشان با مزاجی است یا خارج از مزاج. و مقصود آنست که چون صور در مواد باشند، موجودات بالقوه باشند نه بالفعل [و ناقص باشند نه کامل]، و هر چه از قوت بفعل آید، آنرا مخرجی (یعنی بیرون آورنده‌یی) باید که از قوت به فعل آورد، و مخرج از قوت به فعل واجب است که امری باشد که بالفعل حاصل باشد، و باید که غیر ذات چیزی باشد که از قوه به فعل آید؛ زیرا که آنچه بقوت باشد بذات خویش از قوت به فعل نیاید؛ بلکه غیری او را از قوت به فعل آورد، و روحانیات (۴) آنچه در جسمانیات بقوت است، به فعل می‌آورند؛ و محتاج با آنچه بسوی او احتیاج است برابر نباشد.

جواب حنفاء گویند: این که گفتند که تمام روحانیات موجودات بالفعل اند - باطلاق

مسلم نیست؛ زیرا که بعضی روحانیات موجود بالقوه اند و احتیاج دارند به یاری دهی و مخرجی تا از قوه به فعل آیند؛ زیرا که بر اصل مقرر صابیان نفس را استعداد قبول هست از عقل، و عقل را [با هر چیزی] اعداد است، و فیض نسبت با هر چیزی، و البته قبول بالقوه باشد، و اعداد بالفعل؛ زیرا که ترتیب در موجودات علوی ضروری است؛ و لایحه قاعده‌یی از قواعد علوم عقلی منتظم نباشد پس در روحانیات در طرفی کمال باشد، و در طرفی نقصان؛ و این کلیه باطلاق نماند که هر روحانی کامل باشد، و هر جسمانی ناقص [از هر وجهی].

(۱) ب: ساختن در خود.

(۲) پس نفس پیغمبر.

(۳) ب: صورتهای مجرد.

(۴) م: در روحانیات.

بلکه از جسمانیات بعضی آنست که کاملاند بالفعل ، و سایر نفوس در کمال بآن محتاج اند ؛ زیرا که در موجودات سفلی ترتب ناگزیر است ؛ و الاضوابط عقلی ملتئم نماند (۱) بلکه [چون ترتب ثابت شد] البته کمالی از جانبی ، و نقصانی از جانبی در جسمانیات هم محقق باشد ، پس هر جسمانی ناقص از جمیع وجوه نتواند بود .

صایبه گویند (۲) : چون از ما مسلم داشتید (۳) که این عالم جسمانی در مقابل آن عالم روحانی است ، و اختلاف در آنست که آنچه درین عالم هست آثار چیزی است که در آن عالم هست ؛ پس صورت های این عالم مثل آن عالم است ، و این دو عالم با هم چون شخص و سایه اند ؛ و چون در آن عالم اثبات موجودی از موجودات گردید که بالفعل کامل باشد تا سایر اوصاف از او صادر شود از حیثیت وجود و بواسطه او به کمال رسد ، واجب باشد که درین عالم نیز موجودی از موجودات بالفعل باشد و کامل تمام باشد که تعلم دیگر موجودات و وصول بکمال را او مصدر باشد .

حنفاء گویند (۴) : طریق مادر تعصب انبیاء و نیابت پیغمبران در صورتهای بشری طریق شماس در اثبات ارباب «روحانی سماوی» ؛ و آن که هر مریوب محتاج است به : «ربی» که مدبر باشد او را ، و تمام محتاج رب الارباب [اند] (۵) .

و عجب آنکه **صایبه** گویند : اکثر «روحانیات» قابل و منفعلاند ، و [فاعل] کامل یکی است ؛ و از این رو بعضی بر آنند که ملائکه «اناث» اند (۶) و در قرآن از ایشان خبر میدهد :

[وجعلوا الملائكة الذین هم عباد الرحمن اناثاً] (۷) .

و چون فاعل کامل مطلق یکی باشد ؛ پس بجز آن یکی ، دیگران قابلاند (۸) . و حاجت دارند بآن که چیزی که در ایشان بقوت باشد به چیزی دیگر آنرا بفعل آورند :

(۱) ب : و گرنه قواعد عقلیه مستمر نباشد .

(۲) اینجا يك اشتباه بزرگی برای مترجم اول و دوم روی داده است که مطلب شهرستانی را کاملاً واژگونه نموده است و آن اینکه : در متن عربی بصورت «فاعل مضمر» در دنباله گفتار حنفاء باین نحو تعبیر شده است : «قالت: و اذا سلتم لنا ان هذا العالم.. الخ» و روشن است که فاعل مضمر در «قالت» همان «حنفاء» اند و با این توجیه سراپای مطلب منطقی و درست می آید ولی مترجمان ضمیر مزبور را به «صایبه» باز گردانده اند و چنانکه میخوانیم بصراحت گفته اند : «صایبه گویند..» و با این اشتباه مهم چنانکه مشهود است یکسره مطلب منطقی و روشن مؤلف را مشوش و واژگونه و نامربوط ساخته اند و باید ترجمه می شد : حنفاء گویند

(۳) م و ب : داشتند .

(۴) اینجا در متن عربی با ضمیر مستتر در « قالوا » از دنبال کنندگان مطلب تعبیر شده است و مترجمان آنرا (ظاهر) ساخته اند ولی باکی ندارد زیرا گویندگان مطلب همان «حنفاء» میباشند .

(۵) ب : رب الارباب اند .

(۶) ب : ملائکه «ارباب» اند .

(۷) قرآن ۱۹/۴۳ .

(۸) م : قابلاند - ب : قابلاند .

و همچنین میگوئیم ما در موجودات سفلی از نفوس بشری که تمام را قابلیت آن هست که بواسطه علم و عمل بکمال رسند ، و محتاج اند به مخرجی (یعنی : بمرشدی (۱) راهنمای) که آنچه در ایشان بقوت باشد ، بفعل رساند ؛ و این مخرج «نبی» و «رسول» است - صلی الله علیه و سلم - .
و آنکه امری را از قوت بفعل رساند ، روانیست که امری باشد بالقوة و محتاج ؛ زیرا که آنچه متحقق بالفعل نباشد از زوی وجود ، بیرون نمی آورد غیری را از قوت بسوی فعل ؛ زیرا که بیضه بیضه را از آنچه در او بقوتست به فعل نمی تواند رسانید ؛ بلکه مرغ بیضه را بمرتبه پرندگی تواند رسانید .
و این جواب مانند میشود به جواب اول از یک وجه - و در آن فایده دیگر هم هست که نزد

حنفاء : هیچ معقولی ، معقول نتواند بود تا آنرا «مثالی» در محسوس نباشد ؛ والا متخیل موهوم باشد و محسوس محسوس نباشد تا آنکه او را مثالی در معقول روشن نشود ؛ والا سراپی معدوم باشد .
و چون این قاعده مقرر شد ، هر که اثبات عالمی روحانی کند ، و در آن عالم اثبات مدبری کامل که موجود باشد بالفعل و فعل آن بیرون آوردن موجودات باشد از قوه به فعل به فیضان «صور» بر موجودات و رسانیدن آن بهر یک بر سیل استحقاق ؛ پس بضرورت لازم آید که اثبات عالم جسمانی کند ، و اثبات مدبری کامل موجود بالفعل کند از جنس آن عالم که فعل آن بیرون آوردن موجودات باشد از قوت بفعل .

و «مدبر» را در عالم ارواح ، «روح اول» گویند بر مذهب : **صابیه** .

و «مدبر» را درین عالم «رسول» گویند بر مذهب : **حنفاء** .

و میان «رسول» ، و «روح» مناسبتی و ملاقاتی عقلی هست ؛ پس «روح اول» مصدر باشد ، و «رسول» مظهر .

و میان رسول و دیگر افراد بشری مناسبت و ملاقاتی حسی هست ؛ پس «رسول» مؤدی باشد ، و «بشر» قابل .



صابیه گویند : جسمانیات مرکب اند از «ماده» ، و «صورت» ، [و] «ماده» را طبیعت عدمی است .

و چون از اسباب شر و فساد و سفه و جهل تفحص کنیم - غیر از «ماده» و «عدم» سبب آن نتواند بود ؛ و هر دو محل بر آمدن شر است .

و «روحانیات» مرکب از : «ماده» و «صورت» نیستند ؛ بلکه صورت (۲) مجردند ، و صورت را طبیعتی وجودی است .

و چون از اسباب خیر ، و صلاح ، [و حکمت ، و علم] - تفتیش (۳) کنیم ؛ غیر از صورت سببی ندارد . و آن منبع خیر است ؛ پس چگونه چیزی که مشتمل اصل شر است مانند شود به

(۱) ب : مرشدی .

(۲) ب : صور .

(۳) ب ، و چون از اسباب خیر و صلاح و حکمت و علم بحث کنیم ؛ واضح همین است ،

چیزی که مشتمل اصل خیر است ؟

جواب - حنفاء گویند : این که گفتید شما که «ماده» سبب شر است ، مسلم نیست ؛ زیرا که بعضی ماده‌ها سبب تمام صورت‌هاست ، چون «هیولی اولی» و «عنصر اول» ؛ چنانچه قدمای «فلاسفه» بر آنند که وجود آن پیش از وجود عقل است .

و بر تقدیر تسلیم مرکب از ماده و صورت بر طریق تمثیل مرکب از : «جواز» و «وجوب» است ؛ زیرا که جواز عدمی است ، و غیر از وجود باری - تعالی - تمام موجودات جایز بذات است ، و واجب بغیر ؛ پس اصل شر ملاقی سایر موجودات باشد (غیر از باری تعالی) .

[گویند] : و اگر تمام مقدمات شمارا مسلم انگاریم ، نزد ما آنستکه صورتهای نفوس بشری - خاصه صور نفوس (مطهر) انبیاء - موجود بود پیش از ماده‌ها ، چنانچه بسیاری از حکماء اثبات مردمان سرمدی کرده‌اند ؛ و آن نفوس مجرد (۱) اند که موجود شده‌اند مثل : سایه در حوالی عرش (۲) و به تسبیح و تهلیل مشغولند ، و اصل خیر و مبدأ خیر و مبدأ وجود آنهاست ؛ لیکن چون صور بشری را لباس ماده در پوشانیدند ، بطبیعت دست در زدند و ماده دام ابتلای آنها شد و «واهب اول» (به رحمت متوجه حال آن مبتلاهای دام شد و) یکی را از عالم خود بسوی ایشان برانگیخت و لباس ماده در روی پوشانید تا آن صورتهارا از دام خلاص سازد ؛ نه آنکه آن یک فرد دست درزند به ماده و به شبکه در آویزد و با تار فساد متدنس (یعنی پلید) شود .

و باین معنی است اشارت **حکمای هند** : از روی رموز به «حمامه مطوقه» (یعنی کبوتر طوق‌دار) و دیگر کبوتران که در دام افتاده بودند .

دیگر گویند **حنفاء** : ای گروه **صائبه** ! شما همیشه تشنیع میکنید به ماده بر ما و به لوازم آن ما را سرزنش مینمائید ، مادام که بتفصیل در آن باب سخن نکنیم از تشنیع شما خلاص نمیشویم . پس میگوئیم که نفوس بشری خصوصاً نفوس : «نبوی» از آن رو که نفوس اند مفارق «ماده» اند ، و مشارک نفوس روحانی اند ، یا مشارکتی نوعی که تمیز با امور «عرضی» باشد ، یا مشارکتی جنسی که تمیز بفصول و امور ذاتی باشد ، و بر نفوس روحانی زیادتی یافتند بافقران «بدن» و [یابه] «ماده» ، و آن نفوس را نقصانی نرسید از اقتران بدن ؛ بلکه کمال یافت با آنچه لوازم بدن راست و آن امور جسدانی منشاء استفاده عملی چند صالح و خلقی چند فاضل گشت که در آن عالم متجدد شود معلوم جزئی (شریفه) و اعمال خلقیه (مرضیه) .

و این اقتران سبب صلاح و خیر باشد ، لاجرم از لازم آمدن محذوری که شمارا مدعی است ، ایمن باشیم .

صائبه گویند : «روحانیات» : نورانی ، علوی ، لطیف‌اند ، و «جسمانیات» : ظلمانی ،

(۱) ب : و آن صور مجرد که .

(۲) و آن صور مجرد اند که موجود شداند قبل از عقل مانند سایه حول عرش .

سفلی کثیف‌اند، [پس] چگونه برابر باشند و اعتبار در شرف و فضیلت: بذات [اشیاء]، و صفات، مرکزها، و محال‌ها^(۱) تواند بود؟

و «عالم روحانیات» «علو» است از روی نورانیت، ولطافت.

و «عالم جسمانیات» «سفل» است از روی ظلمت و کثافت.

و هر دو عالم متقابل‌اند، [و] کمال علوی راست، نه سفلی را.

وصفات نیز متقابل‌اند، [و] فضیلت نور راست، نه ظلمت را.

جواب - حنفاء گویند: ما مسلم نداریم که «روحانیات» همه نورانی‌اند، و با شما موافقت نکنیم که شرف جانب علو راست. و [اصلاً] مساوله نکنیم با شما که اعتبار در شرف ذوات اشیاء را باشد. و بیان این مقدمات [ثلاثه] بر ماست.

اما مقدمه اول:

حنفاء گویند: **صابیه** را که بر همه «روحانیات» بمساوات در شرف حکم کردید و ترتیب مراتب که لازم می‌آورد تضاد بعضی را از اعتبار انداختید با آنکه قایل باشید که در همه موجودات جسمانی و روحانی تضاد و ترتیب هست؛ هر آینه از تفاوت در جانب روحانی غافل باشید با وجود آنکه طایفه بی‌تعبیر از غیر جسمانی به روحانی کنند و شیاطین و ابلیسان [واراکنه] را از جمله روحانیات دارند. و طایفه بی‌که انبات: «جن» کنند، جن را از جمله: «روحانیات» شمرند؛ و از «جن» بعضی مسلمان^(۲) اند، و بعضی ظالم. و طایفه بی‌مخلوق از روح را روحانی گویند؛ پس بعضی از ارواح خیرند، و بعضی شریر، و بی‌شبهه ارواح خبیثه ضد ارواح طیبه باشد؛ پس درین صورت در هر دو جنس تضاد و تناقض [بین طرفین] لازم آید. و دعوی آنکه تمام روحانیات نورانی‌اند، مسلم نباشد.

[بلی] و ما طایفه **حنفاء** گوئیم که روح حاصل است با مر حضرت باری - تعالی - و بر مقتضای امر کریم او باقی است؛ پس هر که امر خدا را - عزوجل - مطیع‌تر، و بدپیغمبری رسل او صادق‌تر، روحانیت در او بیشتر و روح بر او غالب‌تر باشد؛ و هر که با مر حق - تعالی - منکر‌تر و بشریعت رسل کاذب‌تر، شیطنت بر وی غالب‌تر باشد.

اینست قاعده معتبر مادر روحانیات؛ پس هیچ روحانی در روحانیات غالب‌تر از ذوات مطهر «انبیاء» [ورسل] - علیهم السلام - نتواند بود.

اما آنکه گفتید^(۳) که شرف مر «علو» راست، اگر مراد شما جهت «علو» است بما عالی درجهت باشد که از روی: [رتبه و علم] ذات [و طبیعت] سافل باشد؛ و بسیار سافل درجهت باشد

(۱) کلمه «محال» خود جمع است و مسلماً لفظ «ها» در این جا غلط و ظاهر آغفتنی است از ناسخان.

(۲) م و ب: مسلمانان‌اند.

(۳) م و ب: گفتند.

که در رتبه و فضیلت و ذات [و طبیعت] عالی باشد .
 اما قول شما که اعتبار در شرف ذوات [اشیاء] و صفات و محل^(۱) [ها و مراکز] را باشد ،
 این حق نیست ؛ و مذهب شیطانست که او نظر بسوی ذات خود ، و ذات آدم - علیه السلام -
 کرد ، و ذات خود را فضل نهاد زیرا که از آتش مخلوق بود که علوی نورانی است ، بر ذات
 آدم - علیه السلام - که اواز گل مخلوق است که [سفلی ظلمانی است]^(۲) : بلکه اعتبار
 در شرف به امر است و قبول امر الهی .

هر که قبول او امر الهی را مستعدتر و حکم ربانی را مطیع تر و بتقدیر رحمانی راضی تر ،
 شریفتر ؛ و هر که بخلاف این باشد ، او دورتر و خسیس تر و خبیث تر باشد ؛ زیرا که
 فیض^(۳) عطای روح بامر باری - تعالی - واقع شده است - چنانچه فرمود : **قل الروح**
من امر ربی^(۴) (بگو ای محمد که روح از امر پروردگار من است) ؛ و به روح
 آدمی زاد را حیات حقیقی میسر گردد ، و بحیات مستعد عقل غربزی باشد ، و بعقل فضیلت ها
 کسب کند ، و از صفات بد ، دوری جوید .
 و هر که قبول امر باری - تعالی - نکند ، نه روح است او را ، و نه حیات ، و نه عقل ،
 و نه فضیلت ، و نه شرف .

* * *

صائبیه گویند : «روحانیات» بر «جسمانیات» فضیلت دارند به [دوقوت] علم ، و عمل .
 اما «علم» : انکار نتوان کرد احاطه ایشان را با مورغیبی که از ما پوشیده است و اطلاع
 ایشان بر احوال آینده که بر ما جاری شود ؛ و دیگر علوم ایشان کلی است و فعلی ، و علوم
 جسمانیات جزئی [و] انفعالی ، و علوم ایشان فطری است ، و علوم جسمانیات کسبی^(۵) . ازین
 وجوه ایشان را شرف باشد بر جسمانیات .

و اما «عمل» : منکر نتوان شد دوام طاعت و عبادت ایشان را . [**یسبّحون اللیل**
والنهار لایفترون]^(۶) و آن که شب و روز بتسبیح و تهلیل مداومت نمایند ، و لحظه بی
 از آن نیارامند ، و کلال و ملال ایشان را از دوام پرستش و اعمال مانع نیابد ؛ پس ازین جهت
 شرف ایشان را ثابت باشد ؛ بخلاف جسمانیات که حال ایشان چنین نیست .
خلفاء بدو جواب شبهه ایشان دفع کنند :

(۱) ب: محال .

(۲) ب : آدم علیه السلام کرد و ذات آدم علیه السلام که او از گل مخلوق که سفلی
 ظلمانی است بلکه .

(۳) ب : باشد که فیض .

(۴) قرآن ۸۵/۱۷

(۵) ازهر : علوم ایشان کلی ، و علوم جسمانیات جزئی است ؛ و علوم ایشان فعلی ،

و علوم جسمانیات انفعالی است ؛ و علوم ایشان فطری ، و علوم جسمانیات کسبی است .

(۶) قرآن ۲۰/۲۱ .

یکی آنکه در علوم؛ «انبیاء»، و در روحانیات، برابرند، و ثابت [کنند] افزونی (۱) در جانب انبیاء - علیهم السلام.

دوم آنکه ثبوت شرف در غیر علم و عمل بیان کنیم.

اما اول؛ گویند: علوم: «انبیاء» - علیهم السلام - کلی و جزئی، [و] فعلی، و انفعالی، [و] فطری، و کسبی است؛ از آن رو که عقول کامله ایشان بملاحظه و نگریستن در غیب مشغول میشود، و از عالم شهادت روی میگرداند ایشان را بیک دفعه بفطرت علوم کلیه حاصل میشود، و چون عالم شهادت را ملاحظه میفرمایند (۲)، علوم جزئی حاصل میشود از روی کسب بواسطه حواس برترتیب و تدریج؛ پس چنانچه انسان را علوم نظری هست که آن معقولات است، و علوم دیگر حاصل بحواس هست که آن محسوسات است؛ پس عالم معقولات نسبت با انبیاء - علیهم السلام - همچو عالم محسوسات است نسبت با سایر مردمان؛ پس علوم نظریه ما نسبت به انبیاء فطریات است و بنظریات ایشان ما اصلاً نمیتوانیم رسید؛ [بلکه محسوسات ما مکتسب است، برای ایشان و برای ما به کواصب جوارح (یعنی: جوارح حواس)] .

و مزاجهای انبیاء - مزاجهای نفسانی است، و نفسهای ایشان، نفسهای عقلی، و عقلهای ایشان عقول امری فطری است. اگر در بعضی اوقات ایشان را حجابی واقع میشود، از جهت موافقت کردن نفوس ایشان است با ما تا ما تزکیه عقول و تصفیه ذهنها و نفسهای خود کنیم، والا درجات ایشان از آن بلندتر است که قدرت ما بر آن تواند برآمد.

و اما ثانی؛ در نفوس انبیاء - علیهم السلام - گویند که عجبت آنکه باین علوم کامل بهجت و خوشحالی نکنند، و تسلیم را بر بصیرت اختیار کنند، و عجز را بر قدرت و بیزار شدن از قدرت را بر قدرت افزونی دهند، و فطرت را بر کسب کردن غالب دانند؛ و گویند (۳) ما ادری ما یفعل

بی ولا بکم (۴) (یعنی؛ نمیدانم که چه کرده شود با من، و نه با شما)، [را بر:] «انما

او تیتة علی علم عندی (یعنی جز این نیست که داده شدم آنرا برداشتی که نزد من است) برگزینند [(۵)] .

و میداند بیفین کامل که روحانیات، و ملائکه بتمام، اگر چه بکمال خویش رسند در

(۱) ب: ثابت کنند افزونی.

(۲) م: میفرماید.

(۳) کلمه «گویند» بحکم سیاق و نیز بر طبق اصل عربی زاید مینماید. و عبارت عربی چنین است: «و: ما ادری ما یفعل بی ولا بکم، علی: انما او تیتة علی علم» و باید چنین معنی شود: «و گفتن: «ما ادری ما یفعل بی ولا بکم» را بر: «انما او تیتة علی علم» برگزینند».

(۴) قرآن ۹/۴۹

(۵) قرآن ۷۷/۲۸

علم ، ایشان را محلی معین در دانش خواهد بود ؛ زیرا که آنچه در علم الهی است آنرا احاطه نتوانند کرد ؛ و آنچه از سرحد مرتبه ایشان بگذرد از علوم غیر متناهی بتسلیم و تصدیق آن فرمان میبرند ؛ [« نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ (۱) » کمال حال ایشان نیست ؛ بلکه : « سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا » کمال است] (۲).

و چون غایت علوم این درجه باشد ؛ پس نهایت اقدام « ملایکه » و « روحانیین » بدایت قدمهای « انبیاء » و « رسل » باشد ؛ [« قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ »] (۳) ؛ پس عالم روحانیات بنسبت با انبیاء - علیهم السلام - شهادت باشد ، و بنسبت (۴) با ما غیب ، و عالم بشر جسمانی نسبت با ما شهادت است [و بنسبت با ایشان غیب] . [و خدای تعالی است که « يَعْلَمُ السِّرَّ وَالْخَفِي »] (۵) .

حنفاء گویند : آنکه بدانند که میدانند به تمامی علم رسیده است ، و آنرا احاطه نموده ؛ و کسی که معترف شد بعجز از ادای شکر ، تمامی شکر را ادا کرد .

صایبه گویند : روحانیات را قوت تصریف اجسام و تقلیب اجرام است ، و قوتی که ایشان راست از جنس قوتهای مزاجی نیست که کلال و سستی آنرا عارض شود ، و تباه گردد ؛ ولیکن قوتهای روحانی ، بخاصیت جسمانی مشابه (۶) تر افتاده است ، بلکه در قوتهای روحانی اقور دشوار به است که طبیعت در آن تصرف نمیتواند کرد ، (۷) و ازین جهت دانه لطیف از رستنی در ابتدای بر آمدن سنگ را شکافته بیرون می آید ، و این تصریف عجیب از اثر قوتهای آسمانی است که بقوت نباتی فایض شده و الا قوت مزاجی ازین تأثیر قاصر است ، لاجرم قوت تصرف روحانیات بانواع در اجسام واقع است : بارها بجنبانیدن آن قوت می وزد ، و ابرها بتصرف آن قوت پدید می آید ، و میرود ، و همچنین زلزله ها واقع میشود - در جبال و غیر آن - و حوادث را اگر چه اسباب جزئی هست ، اما در آخر بقوتهای سماوی مستند میشود ، و مثل این قوت در جسمانیات موجود نیست .

جواب : حنفاء گویند که روشن ساختن مقصود ما را در دفع این شبهه موقوف است بر بیان قوتها - بتفصیل [و تجنیس آن] ؛ گوئیم : قوتها قسمت یافته است به : « معدنی » ، و

(۱) قرآن ۳۱/۳۰/۲

(۳) قرآن ۶۵/۲۷

(۴) ب : نسبت .

(۵) قرآن ۶/۲۰

(۶) ب : متشابه .

(۷) جملات داخل گیومه در سطر ۱۴ و ۱۵ زاید بر متن عربی است .

«نباتی»، «و قوت‌های حیوانی»، «و قوت‌های انسانی»، «و قوای ملکی»، «و قوت‌های روحانی»، «و قوت‌های نبوی ربانی».

«انسان» جامع است مجموع این قوت‌ها را، و افراد کمال^(۱) نبوی برین قوت‌ها افزونی دارد^(۲) بخاس بودن بقوت‌های ربانی، و معانی الهی.

پس ما اولاً وجه ترکیب انسان، و [وجه] ترتیب قوت‌ها در آن ذکر میکنیم؛ بعد از آن ترکیب بشریت که در مواد کمال انبیاء - علیهم‌السلام - مرتب شده، و ترتیب قوت‌های ایشان را واضح میگردانیم؛ بعد^(۳) از آن مقابله اجزای: «روحانی»، «و جسمانی» [را] مقرر می‌سازیم. اما شخص انسان: مرکب است از: «چهار ارکان»: خاک، و آب، و هوا، و آتش - که طبایع چهارگانه از: خشکی، و نری، و گرمی، و سردی از آن ارکان پیدا شده [است]: و در آن اجزای انسان [از] سه نفس ترکیب یافته:

اول: نفس نباتی: که خاصیت آن: روئیدن و غذا گرفتن، و زائیدن مانند است.

دوم: نفس حیوانی: که خاصیت آن: حس، و حرکت باراده است.

سیوم: نفس انسانی: و خاصیت آن: تمیز، و تفکر است، و تعبیر از آنچه تفکر کند.

و وجود نفس نباتی^(۴) از «ارکان» است، و «طبایع» آن و بقای آن به «ارکان» است، و طلب مددش نیز [از] ارکان^(۵).

و وجود نفس دوم: از «افلاک» است، و حرکات و بقای آن از افلاک و طلب مدد نیز از آن.

و وجود نفس انسانی: از عقول محض است، و روحانی صرف، و استمدادش نیز از آن.

و «نفس نباتی»^(۶) بطبع طالب غذاست؛ و «نفس حیوانی» طلب غذا میکند بحس؛ و

«نفس انسانی» طلب غذا میکند باختیار و بمقل.

و هر نفسی را محلی مقرر است:

و محل «نفس نباتی» جگر است، و مبدأ نشوونمای او از آنست؛ و از این روح حکمت الهی

رگ‌ها در آن جا آماده ساخته تا غذا از آن باطراف رسد.

و محل «نفس حیوانی» دل است، و از اوست مبدأ تدبیر حس و حرکت؛ و ازین رو گشاده‌اند

در آن رگ‌ها را بسوی دماغ تا از حرارت دل حصه‌ی بدمماغ برسند و سردی دماغ را بحال اعتدال

(۱) ت: کمالی.

(۲) و انسانیت نبوی برین قوت‌ها فضیلت دارد.

(۳) ب: و بعد.

(۴) نفس اولی.

(۵) ب: نیز از ارکان.

(۶) م: انسانی.

آورد - و اثر اعتدال از دماغ بدل فرود آید - اثری که بآن تدبیر حرکت تواند کرد .
 ومحل « قوه انسانی » وتصریف و تدبیر آن دماغ است ، و آن مبدأ فکر، وتعبیر است ،
 واز دماغ گشاده شده است درهای حواس (۱) بآنچه محاذی آن (۲) عالم است ، و گشاده شده است
 برای او درهای مشاعر بآنچه محاذی این (۳) عالم است .

واینجا سه عضو است که مددکار است و ناچار است از آن :

« معده » مددکار « جگر » است به غذا ، و « شش » مدد « دل » است به ترویج (۴) هوا ، و

رگها که متصل دل است بمدد دماغ است به حرارت .

پس ترکیب انسانی اشرف ترکیبها تواند بود ؛ زیرا که جامع آثار عالم جسمانی وعالم
 روحانی است ؛ وقوتهای شریفه آن بکاملترین وجهی ترتیب یافته ؛ [است]

پس انسان مجمع آثار دو عالم است ، و هر چه در عالم پراکنده است ، آن همه در پیکر
 انسان جمع است ؛ و آنچه در شخص انسان درج یافته - از خاصیت اجتماع آن - در تمام عالم
 نیست ؛ زیرا که اجتماع وترکیب را خاصیتی است که در اجزای متفرقه نتواند بود . و از
 خاصیت سکنجبین (۵) و آثار صلاحی که در آنست و آن درس که وشکر نیست میتوان دریافت که
 آثار اجتماع دیگر است ، و آثار مفردات دیگر ، وهمچنین است حکم در هر مزاجی .
 اینست حکم ترکیب بدن وترتیب قوتهای خاصه بآن .

اما وجه اتصال نفس وبدن وترتیب قوتهای خاصه بآن ، از آنها که متصل این عالم است و
 متصل آن عالم :

بدان که « نفس انسانی » جوهری است که آن اصل قوتهای : محرکه ، ومدرکه ، و
 حافظ مزاج است ؛ ونفس انسانی است که شخص را به اراده متحرک میدارد بجهانی که میل
 طبیعت بآن نباشد ، ونفس در اجزای انسانی متصرف است ، و در جمیع آن تصرف میکند ، و
 مزاجش را از انحلال (۶) محافظت مینماید و درک میکند بمشاعری که در اوست (یعنی : بحواس
 خمس دریافتنیها (۷) را) ؛ پس بقوت : « باصره » ادراک میکند رنگها وشکلها را ؛ وبقوت :

(۱) م : احساسات .

(۲) این عالم .

(۳) آن .

(۴) م وب: به رواج دادن هوا . - کلمه « ترویج » را که در متن عربی وهم در متن ترجمه
 اول آمده و درست هم هست مترجم دوم « ترویج » خوانده و غلطی مرتکب شده و آن
 را به « رواج دادن » ترجمه کرده است .

(۵) م وب: خاصیت شکر وسرکه وسکنجبین .

(۶) م : آن حلال - ب : انحلال .

(۷) ب : دریافتها .

«سامعه» آوازا و سخنان را درمی‌یابد؛ و بقوت: «شامه» بویها؛ و بقوت: «ذائفه» چشیدنی‌ها را درك مینماید؛ و بقوت: «لامسه» لمس کردنی‌ها را درمی‌یابد.

و مر نفس را قوت‌های فرعی است که در اعضای بدن پراکنده است که چون بعضوی از اعضا احساس کند امری را یا تخیل و توهم کند یا بشهوت یا بغضب متوجه آن شود؛ بعلاقه‌یی که میانه نفس انسانی و این قوت‌های فرعی است، ازین نفس هیئتیی پیدا شود که آنرا تعقل کند، و نفس انسانی را ادراك است، و [قوة] تحريك.

اما «ادراك» بآن تواند بود که مثال آنچه ادراك کند در ذات دریا بنده متمثل و مرتسم باشد، بی آنکه مباین او باشد؛ و این مثال گاه باشد که مثال صورت شیء باشد، و گاه مثال حقیقت آن. و «مثال صورت شیء» آن باشد که محسوس و مرتسم باشد در قوه باصره؛ و گاه باشد که غواشی غریبه (یعنی: چیزهای پوشنده غریب) (۱) او را بپوشد از ماهیت (۲) که اگر زایل گردد آن غواشی در کنه ماهیت آن اثر نکند؛ مثل: آبن، و وضع، و کیف، و کم معین که اگر توهم کنیم که آن امور مبدل شود بغیر آن در ماهیت آن مدرك هیچ تأثیر نکند، و «حس» انسان آن امور را از آنرو که مغمور است در عوارضی (۳) که بسبب ماده باو لاحق شده در میتواند یافت (۴)؛ و مجرد از ماده در نیابد، الا بعلاقه وضعی که میانه حس و ماده هست.

دیگر «خیال باطن» (۵) متخیل میسازد [آنرا] با این عوارض، و خیال را قوه تجرید مطلق از عوارض نیست؛ لیکن از علاقۀ وضعی که با ادراك حس تعلق دارد تجرید تواند کرد، و خیال را قوت بر آمدن بصورت اشیاء هست با غیبوبه حامل آن، و نزد خیال مثال عوارض حاضر شود، نه نفس عوارض. دیگر فکر عقلی اشیاء را مجرد میگرداند از عوارض؛ و ماهیت و حقیقت آنرا بر عقل عرض میکند، و مثال حقیقت آن در عقل مرتسم میشود تا آنکه چنان نماید که در محسوس عملی میکند که آنرا معقول میگرداند.

اما اشیائی که - در ذات خویش - عاری اند از شوائب ماده، منزه اند از عوارض غریبه؛ به ذات معقول توانند [شد] (۶) و عقل را در ادراك آن حاجت بعمل نباشد؛ پس این صنف را عقل در یابد [بی] مثالی (۷) که از آن در عقل متمثل شود، و بی ماهیتی که از عوارض مجرد گرداند،

(۱) ظاهراً مراد از «غواشی غریبه» عوارض خارج و بیگانه از ماهیات و حقایق محسوسات است، نه «پوشنده‌های عجیب و غریب».

(۲) این عبارت در جای خود قرار نگرفته و معنی مراد را مغشوش ساخته است و باید عبارت چنین می‌بود: «و گاه باشد که غواشی غریبه از ماهیت او را بپوشد» و عبارت کلامی عبارت «از ماهیت» متعلق و قید «غواشی غریبه» است نه متعلق به فعل «بپوشد».

(۳) ب: عوارض.

(۴) ب: در میتواند دریافت.

(۵) ت: خیال باطن.

(۶) ب: توانند شد.

(۷) ب: بی مثالی.

و دریافت این مدرکات بفکر و عقل نتواند بود؛ مگر دلیل و برهانی (۱) دلالت کند ما را بر آن و رهنمونی نماید.

و گاه باشد که «عقل انسانی» عالم «عقل فعال» را ملاحظه نماید (۲) و صورتهای مجردة معقوله که از علایق مادی (۳) و عوارض غریبه بری باشد در آن مرتسم شود؛ پس خیال بتمثل (۴) آن بشتابد و در صورت خیالی متمثل دارد که مناسب عالم حواس باشد؛ و این مثال از خیال بجانب: «حس مشترك» منحدر شود و بمرتبهایی رسد که گوئیا مشاهده کرده شده است در ناحیتی یا جهتی (۵)، و درین صورت گویا عقل، معقول را محسوس گردانیده، و این حالت وقتی وجود گیرد که حواس از کار خود بازماند، و مشاعر از جنبش بایستد، و این در خواب باشد نسبت با جماعتی، و در بیداری نسبت بجماعتی از ابرار و اصفیاء.

و این شمه‌یی است از عجایب دقیق‌های خاصیت‌ها که درین ترکیب انسانی و دیعت نهاده شده، و در غیر این ترکیب مثل این نوع لطیفها موجود نتواند بود.

باز آمدم (۶) بر سر ترتیب قوتها و تعیین (۷) محل‌های آن:

اما قوتهایی که تعلق ببدن دارد و آلات مشاعر جواهر انسانی است:

اول: «حس مشترك» است که معروف است به «نطاسیا» (۸) که محل جمع شدن حواس و وارد شدن محسوسات است، و آلت دریافتن او روحی است که ریخته شده است در مبادی عصب حس؛ خاصه در مقدم دماغ.

دوم: «خیال» [و «مصوره»] و آلت ادراک او روحی است که ریخته شده است در درون مقدم دماغ؛ خاصه در جانب اخیر از آن.

سیوم: «وهم» که بیشتر حیوانات را همت، و آن قوتی است که گوسفند دشمنی را که (۹) گرگ باوی دارد بآن درمی‌یابد (۱۰) و از او می‌گریزد، و ملایمت که با نوع (۱۱) خویش

(۱) حق این بود که بجای این عبارت گفته می‌شد: «باحاطة فکر» - و افزودن کلمه «عقل» بی‌جا مینماید (۹)

(۲) م: نماند.

(۳) م: از عوارض مادی - ب: معقوله که از عوارض غریبه.

(۴) ب: بتمثل.

(۵) عبارت صحیح عربی چنین است: «کانه یراه معایناً مشاهدأ یناجیه و یشاهده». و اشتباه مترجم اول و دوم در این است که لفظ «یناجیه» را بغلط ناشی از رسم الخط و یا کم اطلاعی «بناحیه» خوانده‌اند و آن معنی غلط را کرده‌اند.

(۶) ب: باز آمده‌ایم.

(۷) ب: تعیین.

(۸) ب: نبطاسیا.

(۹) ب: دشمنی که.

(۱۰) ب: دریابد.

(۱۱) ب: بانواع.

دارد در می‌یابد و بسوی او می‌رود و يك جا میشود ؛ و آلت این قوت تمام دماغ است ؛ لیکن جای خاص آن میانۀ جای خالی دماغ است .

چهارم : قوة « مفكرة » (۱) است که ترکیب و تفصیل میدهد چیزی را که متصل است از صورت‌هایی که گرفته است از « حس مشترك » و معانی و همیه که به « وهم » ادراک کرده ؛ پس گاه آنها را جمع میکند ، و گاه تفصیل مینماید ، و گاه ملاحظه عقل کند و بر وی عرض نماید ، و گاه ملاحظه حس کند ، و صورت‌ها را از وی اخذ کند ؛ و سلطان او در جزو اول است از وسط دماغ ، گوئیا قوتی است از قوتها « وهم » (۲) که بواسطه « وهم » ؛ عقل را حاصل میشود .

پنجم : قوة « حافظه » که آن همچون خزانه است این دریافت شده‌های حس ، و وهم ، و خیال را - نه قوت عقلی خالص را - ؛ زیرا که معقول صرف در جسم و در قوتی که در جسم باشد مرتسم نشود ، و « حافظه » قوتی است در جسم ؛ و آلت آن روحی است که ریخته شده است در اول بطن مؤخر از دماغ (۳) .

ششم : قوة « ذاکرة » است ، که آنچه در خزانه باشد ، بر عقل و خیال عرض کند ؛ و آلت ادراکش روحی است که ریخته شده است در آخر بطن مؤخر از دماغ .

اما « معقول صرف » که از شوائب ماده مبرا باشد ؛ آنرا قرار گاهی در قوت‌های جسمانی متصور نتواند شد ، و محلی در آلت جسمانی نباشد تا بقسمت پذیرفتن محل قسمت یابد ، و قابلیت وضع پیدا کند ؛ زیرا (۴) که قوت « حافظه » (۵) خزانه « معقول صرف » نتواند شد ، بلکه « مصدر اول » - که افاضه آن صورت کرده - خزانه حفظ آن صورتست ؛ تا چون « نفس انسانی » بقوت عقلی که مناسب و اهب صور (۶) است بنوعی از انواع مناسب مطالعه (۷) آن معقول کند فایض شود از « و اهب الصور » بروی آن صورت‌های مستحفظه از برای وی ، بمرتبه‌یی که آن معقول نفس را گویا (۸) بیاد آورده است بعد از آنکه فراموش کرده بوده است و یافته است بعد از آنکه گم کرده است . و نفس صافی از کدورت جسمانی دایم بجانب قدس مشتاق میباشد تا از اموری که از او غایب گشته آنها را یاد نماید ، و از جهت ظاهر ساختن این سرقرآن از کیفیت آن خبر میدهد :

« وَاذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰ اَنْ يَّهْدِيَنِي رَبِّي لَا اُقْرِبُ مِنْ هٰذَا رَشْدًا » (۹)

(۱) ب : متفکره :

(۲) ب : قوت‌های وهم .

(۳) ب : مؤخر از دماغ .

(۴) عبارت بهمین صورت در ترجمه اول نیز هست و این دیگر غفلتی است از هر دو

مترجم و باید چنین می‌بود : « از این رو است که قوه .. »

(۵) م و ب : قوة عاقله .

(۶) ب : صورتست .

(۷) ب : مطالع .

(۸) ب : گوئیا .

(۹) قرآن ۲۴/۱۸

بمرتبه‌یی که جمعی از «حکماء» بر آن رفته‌اند که علوم همه یاد دهنده آن اموری است که اول امر او را (۱) حاصل بود؛ زیرا که «نفوس» در اول امر در «عالم ذکر» بود، بعد از آن به «عالم فراموشی» فرود آمد؛ ناچار محتاج یاد دهنده شد که فراموشی‌ها را بیاد اودهد و اعاده کننده‌یی که آنچه در ابتدا در وی بوده، آنرا باز آورد - و آیت قرآنی بآن اشارت می‌کند که:

«وَنذَكِّرْ فَاِنَّ الذِّكْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِیْنَ» (۲)، «وَنذَكِّرْهُمْ بِآیَاتِ اللّٰهِ» (۳).

و «نفس انسانی» را قوت‌های عقلی است، نه جسمانی؛ و کمالات نفسانی روحانی است، نه جسدانی؛ و از جمله آن قوت‌های نفس، قوتی است که در تدبیر بدن بآن احتیاج است، و آن قوتی است که مخصوص است باسم (۴)؛ «عقل عملی»؛ و قوت عملی آنست که فعلی که واجب باشد از غیر واجب جدا گرداند.

و از جمله آن قوت‌های نفس: قوتی است که در تکمیل جوهر آن بعقل بفعل شدن بآن محتاج میشوند، و بیرون آوردن از «قوة» به «فعل» را ناگزیر است از بیرون آورنده غیر ذات آن؛ پس واجب باشد که او را قوتی و استعدادی باشد، و آنرا: «عقل هیولانی» گویند؛ تا از غیر خویش قبول کند چیزی که آنرا از استعداد بکمال رساند.

پس اول خروجی که عقل را در آن مرتبه از استعداد بفعل رساند، آنست که از «واهب الصور» او را قوتی حاصل شود که بآن قوت وقت حاصل نمودن معقولات اولی مستعد و آماده تواند شد برای کسب کردن معقولات ثانی یا به «فکر» یا به «حدس» (۵) تا بیاری تعقل معقولات اول اندک اندک در کسب دیگر معقولات ترقی یابد و آن قدر که او را مقدور باشد از معقولات کسبی حاصل شود او را؛ و هر نفسی را معقولات خاص است و معلوماتی معین که از آن در نمیگذرد؛ و هر عقلی را مرتبه (۶) معین است که از آن يك گام پیش نرود تا بکمال مقدر خود رسد و مقصود شود بر قوت مذکوره که در فطرت اوست.

و روشن نمیشود اینجا وجود تضاد میانه: «نفوس» و «عقول»، و وجوب ترتیب (۷) در آن. و مقادیر «عقل» ها و مراتب «نفس» ها را «انبیاء» [و فرستادگان] - علیهم السلام - می‌شناسند که بر کیفیت ترتیب تمام موجودات اطلاع دارند؛ از: روحانی، جسمانی، و معقولات، و محسوسات، و کلیات و جزئیات، و علویات، و سفلیات؛ و میزان‌ها، و مقیاس‌ها و مقادیر آنها را میدانند.

(۱) همه یاد دهنده آن اموری است که اول مر او را.

(۲) قرآن ۵۵۱

(۳) قرآن ۱۴

(۴) م: مخصوص نیست باسم.

(۵) م: بحدی - ب: بحدس.

(۶) م: در مرتبه معین - ب: را مرتبه معین.

(۷) ترتب.

و تمام آنچه مذکور شد ، از : «قوت‌های انسانی» مرکب است در ایشان ، و حاصل است هر ایشان را ، منصرف (۱) است آن قوت‌ها از جانب غرور و متوجه است بجان‌ب‌قدس ، و بردوام مستعد شروع نورحق‌اند در آن قوی ؛ تا آنکه هر قوتی از قوت‌های «جسمانی» ، و «نفسانی» آن نفوس کامله را فرشته روحانی است متوجه نگاهداشت و حصول آنچه از برای آن مخلوق شده .

بلکه بمجموع (۲) نفس و جسد مجمع آثار دو عالم‌اند از : «روحانی» و «جسمانی» ، و بزیادتی رجحان و افزونی از دیگران مخصوص‌اند از دو وجه :

یکی : خاصیت‌ها و اثرها که در ترکیب ثابت شود ، و در مفردات نتواند بود - چنانچه در سر که و شکر روشن داشتیم .

دوم : آنچه بر نفس‌های کامل ایشان فایض میشود از (۳) شوارق وحی ، و الهام ، و لطایف اسرار ، [و] مناجات ، و اکرام .

و روحانی را این نوع درجه بلند و مقام محمود کی دست دهد ؟ و این ترکیب بدیع و ترتیب که مشتمل بر خاصیت‌ها و اثرهای شریف است روحانیان را از کجا حاصل باشد ؟ و آنچه در روحانیات است از قوتی که بر تصرف کردن در اجسام و حرکت دادن آن قادرند از آن شرف لازم نمی‌آید ؛ زیرا که آنچه ثابت شود مرجیزی را و مثل آن ثابت شود مرزداورا متضمن شرف نتواند بود . و معلوم است آنکه «جن» و «شیاطین» را قوت‌های کامل و قدرتهای شامل هست که بسیاری از موجودات از مانند آن عاجزند و با وجود آن سبب شرف [و کمال] آنها نمیتواند شد . بلکه شرف در استعمال کردن هر قوتی است در آنچه که از برای آن مخلوق شده است و بی‌آن مأمور گشته و قدرت (۴) داشته باشد بر آن .



صایه گویند که «روحانیات» را اختیارهاست که همه متوجه خیر است و مقصور (۵) بر سرانجام (۶) و نظام عالم ، و قوام کل که بهیچگونه شائبه شری ممتزج و مخلوط نشود ؛ بخلاف اختیار «بشر» که میانه خیر و شر متردد است ، مگر در حق بعضی که به خیر محض متوجه میشود به رحمت الهی ؛ والا وضع اختیار ایشان بجان‌ب شر و فساد میکشد ؛ زیرا شهوت و غضب که در جبلت ایشان مرکوز است ، ایشان را بجان‌ب شر و فساد میکشد .

و «روحانیات» را اختیار متوجه مرضیات (۷) الهی و وجه الله است ، و طلب رضای حق

(۱) م : متصرف - ب : منصرف .

(۲) بلکه و مجموع .

(۳) م : میشود و از - ب : میشود از .

(۴) ب : گشته قدرت .

(۵) م : مقصود - ب : مقصور .

(۶) عبارت «سرانجام» حشو ناروایی است و احتمالا در اصل حسن انجام بوده است و یا هم

سهو القلمی برای ناسخان روی داده است .

(۷) ب : مرضات .

- تعالی - و فرمانبرداری او - سبحانه - .

پس هر اختیاری که این چنین باشد ، دشوار نباشد بروی آنچه اختیار کند - پس چنانچه اختیار کند ، مراد او موافق اراده او حاصل شود .

و هر اختیاری که مثل اختیار بشری میانه خیر و شر باشد ، - هر چه اختیار کند - موافق خواهش او حاصل نشود .

جواب : **حنفاء** ازین شبهه به دو وجه است : [یکی از آن بنیابت از «جنس بشر» ، و دیگر به نیابت از : «پیامبران» - علیهم السلام -] .

اما اول : گویند : چون اختیار «روحانیات» مقصور بر خیر باشد ؛ پس در وضع اختیار مجبور باشند ، و هیچ شرف نیست در : «جبر» . و اختیار ، بشر چون بخیر و شر رسد ؛ از يك جانب ملاحظه آیات : «رحمانی» نماید ، و از جانب دیگر وسوسه های «شیطانی» او را مانع آید ؛ از طرفی بدعت حنفائی میل بفرمانبرداری کند ، و از طرفی داعیه شهوانی او را بمتابعت هوی رغبت دهد ؛ و چون بطوع و بطبع بوحدانیت حق - تعالی - اقرار کند ، و بی جبر و اکراه اطاعت و فرمانبرداری حضرت باری - تعالی شانه - اختیار نماید ، و اختیار خود را که به خیر و شر قادر است کوتاه سازد در قبول فرمانهای سبحانه ، این اختیار افضل و اشرف باشد از اختیاری که مجبور فطری بود مانند کسی که او را به کره کاری فرمایند ؛ هر کس در اصل شهوت نباشد بترك شهوات سزاوار مدح نشود . استحقاق ستایش کسی راست که با قوتهای شهوانی و میسر بودن کامرانی ؛ نفس را از هوای آن باز دارد .

پس روشن شد که اختیار: «بشر» ، افضل و اشرف است ، از اختیار: «روحانیات» .

اما ثانی : گویند : اختیار انبیاء - علیهم السلام - با آنکه از جنس اختیار بشر است ، از وجهی ، پس آن اختیار متوجه خیر محض است ، و مقصود است بر صلاحی که نظام عالم و قوام کل در آن باشد ، و از فرمانهای الهی صادر میشود ، و بسوی فرمانهای وی - تعالی - باز میگردد ، و باختیارهای ایشان لاحق نمیشود میل فساد و شر ؛ بلکه درجه ایشان در کمال بالاتر از آنست که وهم بآن تواند رسید ؛ زیرا که هر عالی اراده نمیکند امری را برای سافل - از آن رو که سافل است - بلکه اختیار وابسته بنظامی کلی باشد که در ضمن آن نظام کلی مصلحت های جزئی (۱) مندرج باشد . و این چنین «اختیار» و «اراده» موافق اختیار و اراده الهی واقع است ؛ زیرا که ارادت الهی که تعلق گرفته بنظام کلی ، بی علتی و بی سببی است تا آنکه گفته نمیشود که این اختیار برای فلان غرض است ، و این فعل بسبب فلان چیز ؛ زیرا که ارادت الهی از آن عالیه است که تعلق آن باشیاء بسببی و علتی باشد ؛ و الا آن علت باعث بر ارادت باشد . و آنکه خالق «علت» ها (۲) و «معلولات» است ، او را هیچ چیزی بر ارادت باعث نتواند بود . و اختیار پیغمبران - که نایب و

(۱) ب : آن کلی مصلحت های چیزی .

(۲) ب : علت .

فائز مقام حق‌اند. در رسانیدن نیکی‌ها و افاضه خیرات به رنگ اختیار سبب‌حانی است که متضمن نظام کلی باشد که از آن نظام کلی قوام امور و مصلحت‌های جمهور عالم صورت یابد .

«روحانیات» را این مرتبه از کجا باشد ، و چگونه برسند باین درجه عالی ؟
با آنکه آنچه **صایبه** می‌گویند امور موهومه است ؛ و آنچه ما می‌گوئیم اموری است ثابت و محقق که بمشاهده و عیان جزم بآن حاصل کرده‌ایم (۱)؛ بلکه هر چه از «روحانیات» نقل میکنند از کمال علم ، و قدرت و نفوذ اختیار ، و استطاعت ایشان «انبیاء» - علیهم‌السلام - اخبار فرموده‌اند ، والا کدام دلیل رهنمونی کرد مارا باحوال ایشان ، و حال آنکه ما بمشاهده روحانیات فایز نشده‌ایم ، و بفعلی از افعال ایشان ، و بصفی از صفات ایشان استدلال نکرده‌ایم .



صایبه گویند : روحانیان که به پیکرهای علو مخصوص‌اند ؛ مانند : «زحل» ، و «مشتری» ، و «شمس» ، و «زهره» ، و «عطارد» ، و «مریخ» ، و «قمر» ؛ و این ستاره‌ها بجای بدن‌ها [واشخاص] است «روحانیات» را ، و هر چه حادث میشود ، از موجودات تمام مسببات این اسباب‌اند ، و آثار این علویات‌اند که باین «علویات» از «روحانیات» تصریفات و تحریکات فایض میشود بجانب خیر و صلاح ، و از حرکات و اتصالات این علویات «ترکیبات» و تألیفات درین عالم پیدامی‌آید ؛ پس «روحانیات» اسباب اولی باشند ، و باقی امور مسببات باشند ، و مسبب مساوی سبب نتواند بود .

و «جسمانیات» (۲) متشخص‌اند باشخاص سفلی ، و متشخص چگونه مانند باشد غیر متشخص را ؟ و [واجب است که] «اشخاص» در افعال و حرکات [خود] پیروی اثرهای «روحانیات» کنند ؛ تا رعایت کنند احوال «هیکل»‌ها و حرکات «افلاک» را ؛ در زمان ، و مکان ، و جوهر ، و هیئت ، و لباس ، و بخور ، و تعزیم ، و تنجیم ، و دعاء ، و حاجتی که مخصوص به هر «هیکل» باشد ؛ پس تقرب به «هیکل» ، تقرب به «روحانی» باشد که بآن هیکل مخصوص است ؛ و این تقرب به «رب الارباب» باشد تا حاجت خود روا گرداند ، و سؤال خود باجابت رساند .
و بعد ازین تفصیل امر هیکل‌ها بیایند - جائی که ذکر اصحاب هیکل‌هاست - انشاء الله تعالی .

جواب - حنفاء گویند : با **صایبه** که از نیابت «روحانیات» تنزل کردید ، به نیابت : «هیکل‌ها» ، و مذهب : «صبوت» - خالص را ترك نمودید ؛ زیرا که هیکل‌ها «اشخاص روحانیان» (۳) است .

(۱) و آنچه پیامبر ذکر میکند بمشاهده و عیان محقق است .

(۲) و جسمانیان .

(۳) ب : روحانیات .

«اشخاص» «هیاکل، ربانیان» اند؛ الا آنست که هر روحانی را هیکلی خاص ثابت میکنند که نتیجه بخش فعلی مخصوص است که در آن فعل غیر آن شریک نیست.

وما اثبات اشخاص «پیغمبران» بزرگ میکنیم که اوضاع کریم ایشان مقابل هر «کونی» روحانی از روحانیات و هیکل‌های آنست (۱)،

و حرکات ایشان مقابل حرکات جمیع کسواکب، وافلاک است.

و «شریعت» های ایشان وابسته است بر عایت کردن حرکت‌هایی که مستند است بتأیید الهی، و وحی سماوی؛ سنجیده بمیزان عدل، مقدره بر مقادیر کتاب اول؛ «نامردم بمدل و راستی گسرایند» (۲)، نه بیرون آرنده باشند به رای‌های تاریک خود و استنباط کننده بگمانهای کاذب که اگر با عقل بسنجیم موافق عقل (۳) باشد، و اگر به محسوسات مقابله کنیم مطابق آید.

با آنکه دعوی ما آنست که «دین الهی» موجود اول است، و کاینات موافق آن مقدر شده؛ و راههای تقدیر بر مسالك خلق مقدم باشد، و سنت‌های طبیعی متوجه مسالك خلق باشد (۴).

و حق - تعالی - را دو «سنت» است: یکی در: **خلق**، و یکی در: **امر**. و «سنت امری» مقدم تر است و سابقتر از «سنت خلقی»؛ و بتحقیق مطلع اند خواص بندگان حق تعالی از نوع بشر بر هر دو سنت: «ولن تجد لسنة الله تحویلاً» (۵): این از جهت: «خلق» است،

«ولن تجد لسنة الله تبدیلاً» (۶): این از جهت: «امر» است.

و «انبیاء» در تقریر سنت: «امر» واسطه اند.

و «ملائکه» در تقریر سنت: «خلق».

و «امر» اشرف است از: «خلق»؛ پس «متوسط امر» اشرف باشد از: «متوسط خلق».

لاجرم «انبیاء» افضل باشند از: «ملائکه» - علی جمیعهم التحیة والسلام - .

(۱) ظاهراً در نسخه عربی که در دسترس مترجمان بوده است (مانند متن چاپ تهران که در حاشیه تکمیل و تصحیح شده است) این عبارت ساقط بوده است: «الروحانی منهم فی مقابله الروحانی منها والاشخاص منهم فی مقابله..» و در نتیجه، در هر دو ترجمه مطلب ناقص و نامربوط شده است. ترجمه صحیح و کامل عبارت شهرستانی بر این تقریب است: «.. اوضاع ایشان مقابل تمام عالم وجود (کون) است: روحانی از آنان در مقابل روحانی از آن، و «اشخاص» ایشان در مقابل هیاکل آنها...».

(۲) در متن عربی آیت: «لیقوم الناس بالقسط» مرقوم است ولی در متن فارسی ترجمه آن آمده است (قرآن ۲۵/۵۷).

(۳) معقولات.

(۴) اینجا نیز هر دو مترجم را غفلتی روی داده و ترجمه صحیح این است: «ومسالك خلقی وسنت‌های طبیعی متوجه راههای (مناهج) تقدیری باشد.

(۵) قرآن ۴۳/۳۵

(۶) قرآن ۲۳/۴۸

و در ضمن این سری عجیب است که «روحانیات عالم امری» متوسطانند در «خلق» .
و «اشخاص خلقی» متوسطانند در «امر»؛ نادانسته شود که شرف و کمال در تر کیب است
نه در بساطت ،

و فضل و افزونی «جسمانی» راست ، نه «روحانی» را .
و توجه بخاک اولی است از توجه به آسمان .

و سجده کردن مر آدم را افضل است از تسبیح و تحمید و تقدیس .
و نیز تا معلوم شود که کمال در ثبات کردن رجال است ؛ نه در تعیین «هیكلها» و «ظلال» ،
و ایشان در وجود آخزند ، و در فضل و شرف سابق .
و آخر در عمل ، اول در فکر [ت] است .
و فطرت کسی را تواند بود که بشرف حمزت (۱) مشرف باشد .

و آن که آفریده شد به دو دست بی چگونه افضل است از وجود یافته به دو حرف وی -
چنانچه در حدیث قدسی وارد گشته : « فوعزّتی (۲) و جلالی ، لا اجعل من خلقته
بیدی » ، کمن قات له : کن ، فکان » ([پس] قسم به عزت و جلال من که نمی سازم من
کسی را که آفریده ام به دو دست قدرت خویش ، مانند کسی که گفتم مر او را که «شو» ؛ پس او
موجود شد) .



صابیه گویند : «روحانیات» مبادی موجودات اند ، و «عالم روحانیات» : معاد و باز گشت
ارواح باشد .

و مبادی اشرف است از روی ذات ، و سابقتر در وجود ، و اعلی در مرتبه و درجه از سایر موجودات
که بواسطه او حاصل شده .

و همچنین عالم روحانیات ؛ «عالم معاد» است ، و عالم معاد کمال است ؛ پس عالم
روحانیات عالم کمال باشد .

[پس] مبدأ از «روحانیات» است ، و معاد بسوی روحانیات ، و مصدر از ایشان ، و مرجع
[به] سوی ایشان ؛ بخلاف «جسمانیات» .

و دیگر آن که تنزل «ارواح» از عالم روحانیات جهت متصل شدن به بدن هاست که بچر کنت (۳)

(۱) ازهر : و فطرت کسی را تواند بود که دارای حجت باشد . در بعضی نسخ عربی «خمرة»
ضبط است - کلمه مسلماً «خمرة» است و عبارت شهرستانی که گفت : « وان الفطرة لمن له الخمرة »
مثل گونه ای است و ترجمه صحیح آن اینکه « فطیر مال کسی است که خمیر از آن او است »
و این معنی را هیچیک از مترجمان ظاهراً درک نکرده اند .

(۲) م وب : و عزّتی .

(۳) این کلمه ترجمه «اوساخ» است که در متن عربی آمده و معنی آن «چرکها» است
و شاید در اصل «چرکینی» بوده است (۴) .

اجسام تیرگی پذیرفت ، و باز با خلاق پاک و اعمال نیک ، پاک گردد ، و از بدن جدا شود ، و به «عالم ارواح» (۱) بالا رود .

پس «نزول» را «نشأة اول» گویند ، و «بالارفتن» را «نشأة آخر» .
لاجرم روحانیات اصحاب کمال باشند ، نه اشخاص رجال .

جواب - **حنفاء** گویند : مسلم نداریم که «روحانیات» مبادی است ، و کدام دلیل دارید برین ؟

و حال آن که بسیاری از : «حکماء» بر آن رفته اند که مبادی «جسمانیات» است با اختلافی که دارند که «اول» در جسمانیات : آتش است ، یا هوا ، یا زمین ، یا آب ؟
و اختلاف دارند در آنکه «اول» مرکب است یا بسیط (یعنی غیر مرکب) ؟ .
و اختلاف دارند در آن که اول انسان است یا غیر او ؟ - چنانکه جماعتی اثبات مردمانی سرمدی کرده اند .

و ازین جماعت طایفه‌یی گویند که مردمانی درین عالم مانند «سایه» هاند کرد «عرش» (۲) ،

و جمعی بر آنند که شخص انسان آخر موجودات است - درین عالم - ، و روح او ، اول موجودات - در آن عالم .

و از آن جاست که گویند : اول موجودات «نور محمد» ی است - صلی الله علیه وسلم .
پس بدن شریفش آخر است از جمله «اشخاص پیغمبران» ، و روح او اول است از ارواح ربانی ، و درین عالم برای آن آمد که خلاصی بخشد ارواح پلید شده را با وضار طبیعت ، پس اعاده فرماید آنرا بسوی مبدأ آن ؛

چون انسان «مبدأ» است (۳) ، «معاد» هم او باشد - فهو النعمة وهو النعميم ، وهو الرحمة وهو الرحيم .

و گویند که چون بیان کردیم که کمال در ترکیب است ، نه در بسیط بودن ؛ پس واجب باشد که «معاد» به اشخاص [واجساد] باشد ، نه بنفوس ، و ارواح ؛ زیرا که معاد کمال است - آری . فرق میان «مبدأ» و «معاد» آنست که در مبدأ روح پوشیده است بجسدها ، و احکام اجساد غالب است ، و صفات و احوال جسد ظاهر است مرئوس را ؛ و اجساد در معاد پوشیده است به ارواح ، و احکام نفوس (۴) غالب است و احوال آن ظاهر مرعقل را ؛ زیرا که اگر گوئیم اجساد مطلقاً ناچیز شود ،

(۱) عالم اول .

(۲) عبارت شهرستانی این است : «.. انهم كانوا كالظلال حول العرش» و باید چنین ترجمه میسد : «.. گویند که آن مردمان سرمدی مانند سایه‌ها گرد عرش بودند» .

(۳) ب: و احکام نفوس . م : احکام ارواح .

(۴) ظاهراً ضمیر در « و اذا كان هو المبدأ ..» از عبارت شهرستانی به حضرت «محمد» برمی گردد نه به «انسان» .

و معاد ارواح را باشد؛ پس متصل شدن آنها به بدن و شریک بودن [بدن] را در عمل فایده نباشد؛ و مقدر بودن ثواب و عذاب بر فعل بندگان باطل باشد.

و از جمله دلیل‌های قطعیه بر حشر اجساد و ارواح باهم آنست که نفس انسانی در حالت اتصال با بدن کسب اخلاقی چند میکند که از آن اخلاق هیأتی چند عارض میشود نفس را که آن هیئت‌ها بجای فصل باشد نفس را از نفس دیگر، و نفوس بآن فصل‌ها متمیز و جدا گردد.

و آن هیئت‌ها، بشریک بودن قوت‌های جسمانی وجود یابد؛ پس چون تمیز نفوس ثبوت و وجود نگیرد مگر بآن هیئت‌ها، و آن هیأت ثبوت نپذیرد بغیر اجسام؛ پس حشر اجساد ضروری باشد.



صائبیه گویند: طریق ما در توسل بحضرت قدس ظاهر است، و شرع ما معقول است؛ زیرا که پیشینیان [ما] - از زمان اول - چون اراده توسل بجانب حق تعالی نمودند، اشخاصی چند در مقابل هیکل‌های علوی بر نسبتی مخصوص بساختند و باوقات و احوال و صورتهای مخصوص آنرا معین گردانیدند و بر هر که بآن توسل‌ها بهیچ‌کل علوی تقرب جوید، مقرر کردند که انگشتری معین نگاهدارد، و لباسی مخصوص بپوشد، و بخوری خاص استعمال کند و دعا و تعزیمی که لایق و مناسب آن هیکل باشد، بخواند؛ چون بدین طریق عمل کنند به روحانیات تقرب نموده باشند، و از روحانیات به «رب الارباب» و مسبب الاسباب توسل جستند؛ و این طریقی است روشن، و شرعی گسترده شده که باختلاف شهرها و مدینه‌ها مختلف نشود، و در دورها و زمان‌ها تغییر نیابد. و ما ابتداء این مذهب را از: **عاذیمون (۱)** [بزرگ] و **هرمس** [عظیم] گرفته‌ایم؛ و برین طریقت دایم ملازمت مینمائیم.

و شما - ای معاشر حنفاء - تعصب مردان میکنید و میگوئید که «وحی» و «پیغمبری» از حضرت حق - تعالی - بر ایشان فرود می‌آید بواسطه، یا بی‌واسطه.

و «وحی» بچه طریق تواند بود؟

و چگونه (۲) حق - تعالی - با آدمی کلام کند؟

و کلام وی چگونه از جنس کلام ما باشد؟

و چگونه فرشته‌یی از آسمان فرود آید که جسمانی نباشد؟

آیا بصورت خود باشد، یا بصورت آدمی بود؟

و متصور شدن او بصورت غیر چگونه باشد؟

از صورت خود بر آید و لباس دیگر بپوشد، یا وصف و حقیقت او بدل شود؟

(۱) م: غاذیمون.

(۲) و آیا روا باشد که خدا با آدمی سخن گوید؟

و دلیل شما بر برانگیختن پیغمبران [بصورت بشر] چیست ؟
 و هر چه پیغمبران دعوی کنند بمجرد دعوی صادق باشند ؟، یا ناچار است از خارق عادت
 (یعنی : معجزه و کرامتی) ؟
 و ظهور آن خارق عادت از خاصیت های «نفوس» است یا از خواص «اجسام» ؟ یا فعل حق
 - تعالی - است ؟

و کتابی که پیغمبر می آورد : آیا «کلام باری» - تعالی - است ؟ و چگونه تصور توان کرد
 در حضرت حق کلام ، بلکه کلام «روحانی» باشد ؟
 [و] این [حدود] و [احکام] اکثر آن در طریق عقل راست نمی آید ، [پس] چگونه
 شخص منقاد شود کسی را بامری که «عقل [انسان]» قبول آن نکند ؟
 و چگونه قبول کند نفس شخصی تقلید کردن شخصی را که مانند اوست ؟ !
 و اگر اراده حق - تعالی - تعلق گیرد ، فرشتگان را فرود فرستد ؟ «ولو شاء الله
 لانزل ملائکة» ما سمعنا بهذا فی آبائنا الاولین «(۱) (یعنی : و اگر خواسته بود
 خدا فرود فرستاده بود فرشتگان را) ؛ نشنیده ایم این معنی را در پدران خود که بیشتر از ما
 بوده اند و گذشته .

جواب : حنفاء گویند :

«متکلمان» ماجواب این فصل به دو طریق گویند :
 بیک وجه بطریق : «الزام» مذهب خصم را باطل سازند .
 و بیک وجه [دیگر] بطریق : «حجت» مذهب خود را ثابت کنند .
 اما : الزام : گویند : سخن شما مشتمل مناقضه است ؛ زیرا که شما بتوسط : **عاذیمون** ،
وهرمس قایل اید ، و طریقت و مذهب خود از ایشان گرفته اید .
 و آنکه اثبات «متوسط» کند در انکار «متوسط» در کلام او تناقض باشد ، و از مقصود خود
 تخلف کند .

و زیاده میکنیم چیزی از روی تفریر و میکوئیم : ای معاصر **صایبه** ! شما نیز محتاج
 میشوید به «متوسطی» در فایده گرفتن مذهب خویش ؛ زیرا که ظاهر است که تمام افراد **صایبان**
 بر مقاصد مذهب خود مطلع نیستند از مواجب (۲) علم و عمل .
 اما علم : احاطه حرکات : «کواکب» و «افلاک» است ، و چگونگی تصرف روحانیات
 در آن .

(۱) قرآن ۲۴/۲۳

(۲) ب : موجب .

واما عمل : صنعت : «اشخاص» است درمقابله «هیكل»ها بر نسبت های مخصوص ؛ بلکه يك قومى مخصوص از صابيه ، یا یکی از افراد انسانی در هر زمانى ؛ باین دانش (۱) شایستگی میدارد که مقاصد علم این مذهب را احاطه نماید ، و موافق آن علم مقاصد آنرا بعمل درآورد .

پس ثابت کردید شما عالمی ، دانائی «متوسط» از: «جنس بشر» ؛ پس اول کلام شما مناقض آخر کلام شما باشد ؟

و برین الزام زیاده کنیم و گوئیم : موافق مقصد شما، شمارا لازم می آید «شرك» .

[یا شرك] در افعال «باری» - تعالی - ؛ [و یا «شرك» در اوامر او .

اما «شرك» در افعال : اثبات تأثیرات هیاكل و افلاك است ؛ زیرا که شما تأثیرات را ثابت میکنید از هیکل ها و افلاك ؛ زیرا که نزد شما اختراعی که بحق - تعالی - مخصوص است اختراع «روحانیات» است ، و دیگر تفویض امور: «عالم علوی» به «روحانیات» ؛ و فعلی که خاص است به «روحانیات» حرکت دادن هیکل هاست ، و تفویض امور «عالم سفلی» بآن ؛ چنانچه کسی کارخانه بنا کند و جمعی را جهت عمل کردن در آن بگمارد ، مثل : فاعل و کارکن ، و ماده ، و صورت ، و آلتی چند که قوام عمل بر آن باشد ، مقرر کند ، و بعد از آن عمل را بشاگردان بپارد ؛ پس این «طایفه صابیه» را اعتقاد آنست که «روحانیات» ، «خدایان» اند ، و «هیكلها» ، «ارباب» اند ، و «مُبتان» درمقابله هیاكل (۲) است که بتصنع و کسب خود و فعل خود گرفته اند .

پس «اصحاب مُبتان» را ملزم داشتند که شما تکلف بسیار کردید تا «سنگی» را در برابر «هیكلی» برآراستید ؛ اما صنعت شما بپدید آوردن صفت: حیات ، و شنوائی ، و بینائی ، و گویائی ، در آن نرسید ؛ پس حال شما سزاوار سرزنش : افتعبدون من دون الله مالا ينفعكم شيئاً ولا يضرکم ؛ 'اف لكم ولما تعبدون من دون الله ، افلا تعقلون' ؟ .
 کردید (یعنی : آیا میپرستید غیر خدای چیزی را که نه نفع رساند شمارا چیزی ، و نه زیان کند ؛ اف مر شمارا و هر چیزی را که میپرستید و رای خدای ، پس آیا تعقل نمیکنید که چه میکنید؟) (۳).

آیا نیست اوضاع فطری و اشخاص خلقی شما افضل و اشرف از ساخت های شما؟ ، و نیست نسبت ها و اضافت ها نجومی که در خلقت شما مرعی شده اشرف و افضل از آن چیزی که رعایت

(۱) ب : زمانى دانش .

(۲) م : درمقابله همه است .

(۳) قرآن ۶۷/۲۱

کرده‌اید شما در صنعت خود؟ : «أتعبدون ما ننحتون ، والله خلقکم وما تعملون»؟ (۱)
(آیا میپرستید شما چیزی را که خود میترسید؟ و حال آنکه خدای - تعالی - آفریده شمارا ،
و آنچه می‌کنید) .

و آیا محتاج نیستید شما به متوسطی از برای قضای حاجت آن ساخته‌خود ، یا برای نفع
رسانیدن او، یا دفع نمودن ضرری از او؟

پس این عامل صنعتگر، بی‌شبهه قادرتر است ، بر دفع ضرر و جلب نفع؛ زیرا که در وی
قوت : «علمی» ، و «عملی» هست که بآن قوت استخدام : روحانین ، و استعمال «هیکل‌ها» [ی]
علوی تواند نمود؛ پس چرا جهت نفس خود ثابت نکند چیزی را که ثابت میکند جهت ساخته
خویش (یعنی : استحقاق پرستش)؟!

و باین الزام متفطن (یعنی: آگاه) گشت و دریافت **فرعون** - لعین - که الهیت و ربوبیت هر
خویش را ثابت کرد؛ زیرا که او در اصل بر مذهب : «صابیان» بود ، پس از آن در گذشت و
بنفس خویش دعوی الوهیت نمود، و گفت : «انا ربکم الاعلی» (یعنی : منم خدای بزرگ
شما) ؛ [« ما علمت لکم من اله غیری » (یعنی : نمیدانم مر شمارا هیچ الهی
غیر من)] (۳)؛ زیرا که در نفس خویش قوت استعمال و استخدام مشاهده میکرد ، و پشت
گرمی به وزیر خود **هامان** داشت ، و «هامان» صاحب صنعت بود ، از آنرو **فرعون** گفت:
« یا هامان ابن لی صرحاً لعلی ابلغ الاسباب ؛ اسباب السموات ، فاطلع
الی اله موسی ؛ و ائی لاطنه کازبا» (۴) (یعنی : ای هامان ! بنا کن برای من
کوشکی بلند همسر آسمان ، شاید برسم من اسباب را یعنی: درهای آسمانها را ؛ پس مطلع شوم
بر «اله» **موسی** که من «موسی» را در دعوی او دروغ زن گمان می‌پریم) .

و **هامان** خوانست که مثل «رصد» بنائی ، بنا کند تا حرکات : «افلاک» و «کواکب»
بآن دریابد ، و چگونگی ترکیب آسمانها ، و هیأت آن ، و چند [ی] (۵) دورها و کورها؛ معلوم
نماید؛ شاید که برسر تقدیر درخلیقت و آخر کار این صناعت مطلع شود (۶).

و او را این قوت بصیرت از کجا بود؟

(۱) قرآن ۹۵/۲۷

(۲) قرآن ۲۴/۷۹

(۳) قرآن ۳۸/۲۸

(۴) قرآن ۳۶/۴۰

(۵) م : چند .

(۶) باشد که برسر تقدیر در صنعت و مآل امر در خلقت و فطرت آگاهی یابد .

ولیکن فریفتگی و غروری بود او را از زیر کمی و رسائی فهم که درجیلت داشت .
و به مهلت یافتن دراز بمجب مغرور شده بود ؛

چون بسودای مجال سرش شوریده شده بود ، هنوز صنعت او تمام نشده بود که در دریا غرق شدند و به دوزخ درآمدند (۱).

و بعد از فرعون ، سامری پیدا شد ، و او نیز در آن سررشته چیزی چند یافت ، و طریقه صایبه را رواجی داد تا آنکه از اثر قدم « روحانی » قبضه خاك فرا گرفت ، و خواست که جمادی را از مرتبه جمادی بمرتبه حیوانی رساند ، و از اثر تصرف آن روحانی کوساله پیدا شد ، و قدرتش وفا نکرد که آنچه اخص اوصاف متوسط بود که آن « کلام » است در وی پدید آورد ، و هدایت قوم سخن نتوانست کرد (۲) *الم یروا انه لا یكلمهم ولا یهدیهم سبیلاً؟* (۳) و در آن راه به زیانکاری افتاد و کشیدکارش بجائی که کشید و گفته شد (یعنی: حق- تعالی فرمود:) *«لنحرقنه ثم لنسفنه فی الیم نسفا»* (۴).

(که هر آینه بسوزانیم آن کوساله را و بیاد بردهیم و پراکنده سازیم آنرا در دریا پراکنده کردنی) .

و از عجیب سری که در ویران شدن و از بنیاد افتادن این دو «اله» ظاهر شد آنکه « فرعون » بعد از غرق به درآمدن در دوزخ مبتلا گشت ، به جزای آنکه دعوی الوهیت کرد ، و کوساله بعد از سوختن پراکنده ساختن خاکسترش در دریا ابر شد ، به سزای آنکه بروی الوهیت بستند ، و آب و آتش را بر «حنفاء» ، هیچ دستی و قوتی و استیلائی نیست و قول خدای عز و جل : *«یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم»* (۵).
(ای آتش سرد و سلامت باش بر ابراهیم) ؛

و دیگر : *«فالقیه فی الیم و لا تخافی و لا تحزنی اثار اذوه الیک»* (۶) (بینداز ای مادر موسی او را در دریا و مترس و اندوهگین مشو [بدرستی که ما باز گرداننده ایم او را بسوی تو] .

(۱) «اغرقوا فادخلوا ناراً» (قرآن ۲۴/۷۱) .

(۲) و آنچه که اخص اوصاف متوسط بود که کلام و هدایت است در وی پدید آورد .

(۳) «فأخرج لهم عجلاً جسداً له خوار» (قرآن ۱۴۷/۷) .

(۴) قرآن ۹۷/۲۰ .

(۵) قرآن ۶۸/۲۱ .

(۶) قرآن ۷/۲۸ .

و (۱) شاهد عدل است درین باب . و ازین نوع تشکیک رهی (۲) بکوچه شریک ساختن در فعل وخلق تواند بود .

و دعوی آن دو لعین : **فرعون** و **نمرود** که ایشان دو اله اند ارضی ، همچون خدایان سماوی، روحانی؛ دعوی الهیت باشد از روی «امر» نه از روی «فعل وخلق» ؛ زیرا که در زمان هر یک از ایشان جماعتی بود که در سال بزرگتر از ایشان بودند و در وجود مقدم بر ایشان بودند ؛ چون هر دو در دعوی خویش چنان ظاهر کردند که امر بکلی بایشان مفوض است پس به تحقیق دعوی الهیت کردند ؛ [برای خودشان] .

و این آن شرکی است که «متکلمان» الزام کردند «صابی» را بآن ؛ زیرا که بآنچه دعوی کردند که در اشخاص امری ثابت میکنند که حاجت خلق بآن روا شود ، پس بتحقیق تقدیر را بصنعت خویش عاید میگردانند ، پس امر بآنکه کردن این فعل واجب است و باز ایستادن از آن دیگر لازم آن امر در مقابله امر باری - تعالی - باشد ، و متوسط درین امر متوسط در امر الهی باشد ، پس شرک باشد و به ثبوت این نوع از وحی الهی دلیلی وارد نشده . و آنچه تمسک بآن میجویند از احکامی که مترتب است بر احکام فلکی ، «قوت بشری» بآن نمیرسد .

و درین شك نیست که « افلاك » لحظه بلحظه تغیر می یابد ، بتغیر [جزئی از] اجزاء [خود] ، و وضع ، و هیئت [خویش] ، بحیثیتی که بر آن حال سابق نبوده و درآینده بآن حالت رجوع نخواهد کرد . لاجرم حاکمی که حکم او وابسته بر تغیر اوضاع فلکی باشد ، بی اطلاع حکم نکند ، و چون اطلاع بر اوضاع فلکی محال مینماید ، چگونه صنعت او در اشخاص [و اصنام] مستقیم باشد ؟!

و چون صنعت مستقیم نیاید ، حاجت روا نتواند شد ؛ پس لاجرم حاجت برده باشد بسوی کسی که حاجت از وی بر نتواند آمد ، و این عین شرک است غایت شرک .

و اما طریق ثانی : گذرانیدن دلیل است بر اثبات مذهب خود ، و در واضح ساختن آن ، « متکلمان حنفاء » را دومسلك است :

یکی : آنکه از امر الهی بسد حاجت های خلق تنزل نمایند ؛

دوم : آنکه از حاجت های خلق باثبات امر الهی ترقی کنند ؛

پس مابیان هر دو مذهب کنیم ، و اشکالهایی که بر آن لازم آید ، بیاریم - انشاء الله تعالی .

مسلك اول : « متکلم حنیفی » گوید : حجت و دلیل قایم شده که حق - تعالی -

خالق خلایق ، و روزی دهنده بندگانت ، و اوست پادشاهی که **ملك** [و **ملك**] مرا وراست .

(۱) م : دو .

(۲) م : رائی .

و «ملك» آنست که مر او را فرمان و تصرف باشد در بندگان؛ زیرا که «حرکات بندگانی» با اختیار است، یا بی اختیار. آنچه با اختیار بنده است واجب است که مالک را در فعل اختیاری بنده [«امر» و حکم باشد و آنچه بی اختیار بنده است واجب باشد که مالک را در آن] تصرف و تقدیر باشد، و یقین و ظاهر است که هر شخصی بر «امر» و «حکم» مطلع نتواند بود؛ پس ناگزیر درین صورت يك کس از افراد انسانی سزاوار باشد بشناساندن «حکم» و «امر الهی» در میان بندگان.

و این فرد باید که از جنس آدمی باشد تا احکام و فرمانهای الهی بایشان بشناساند، و این شخص واجب است که از نزد حق - تعالی - مخصوص باشد بآیات «خلقی» و حرکات «تصرفی» [و] «تقدیری» (۱) که ظاهر سازد آن تصرفات را حق - تعالی - بر دست او وقتی که تحدی کند بچیزی که دعوی میکند آترا، و آن آیات دلالت کند بر صدق او و ثبوت دعوی او.

و این نوع معجزات قائم مقام تصدیق زبانی خلائق باشد. و چون باین نوع آیات، صدق او روشن شد، متابعت او در جمیع آنچه گوید و کند واجب باشد و وقوف بر هر آنچه او امر فرماید و یا نهی نماید واجب نیست؛ زیرا که بر دقایق هر علمی قوت هر بشری نتواند رسید.

و چون به «وحی الهی» حرکات فکری، و قولی، و عملی او قوت یابد، هر آینه آن قوت و تأیید الهی فکرهای او را بر طریق حق جاری سازد، و اقوال او بر نهج صدق و افعال او موافق خیر و راستی بظهور آید و بطرفی مانند باشد نوع بشر را، و آن طرف صورتست، و بطرف «معنی» و «حقیقت» محل نزول وحی باشد: «قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ أَهْلُ كُنْتُمْ إِلَّا بَشَرًا رُسُولًا؟» (۲).

پس بطرفی او مشابه «نوع بشر» باشد، و بطرفی مانند «ملك» گردد، و بجهت جمع کردن هر دو طرف در خویش، بر هر دو نوع فاضل باشد بمرتبه‌ای که «بشریت» او فاضلتر از «بشریت» دیگران باشد از روی مزاج و استعداد،

و «ملکیت» او راجع آید بر «ملکیت» «نوع ملك» از روی قبول، و اداء؛ پس بطرف «بشریت» ضلالت و غوایت نپذیرد، و بطرف «روحانیت» میل و انحراف نوزد.

و مقرر است که امر الهی یکی است و در آن کثرت و انقسام جایز نیست، و مفهوم وحی

(۱) بآیات خلقی حرکات تصرفی و تقدیری.

(۲) قرآن ۹۳/۱۷

آسمانی آنجا که فرموده : « وما امرنا الا واحده »^(۱) ، باین ناظر است ؛ الا آنکه این وحی گاهی بلباس عربی ظاهر شود ، و گاه بعبارت عبرانی ، پس مصدر یکی باشد ، و مظهر متعدد .

و «وحی» انداختن امری است بسرعت^(۱) ، پس «روح» امری انداخته شود^(۲) بسوی آن مرد شریف که بکرامت وحی مکرم شده بیک دفعه بی توسط زمان : [« کلمح بالبصر »]^(۴) (بچشم زدنی) ؛ و در نفس شریف او صورت آن امر انداخته شده متصور میشود - چنانچه در آینه روشن صورتی که محاذی آن واقع شود ، نموده میشود - لاجرم ازین وحی گاه بعبارتی که مقترن بنفس آن تصور^(۵) باشد ، تعبیر فرماید . و آن : « آیات کتاب » است ؛ یا تعبیر از آن بعبارت خویش کند و آن « اخبار نبوی » است ، و این تمام بطرف روحانی است .

و گاه هست که ملک روحانی متمثل میشود بصورت بشری - چنانچه معنی واحد متمثل میشود بعبارات مختلف ، یا یک صورت در آئینه های متعدد^(۶) جلوه نماید ، و بآن نفس کلام کند ، مکالمه حسی^(۷) و مشاهده نماید [او را] مشاهده عینی ، و این بطرف جسمانی میسر شود . و اگر در بعضی اوقات از آن نفس « وحی الهی » منقطع شود ، عصمت و تأیید حق - تعالی - از وی منقطع نمیشود ؛ بحدی که فکرهاى او را استقامت و درستی میدهد ، و راستی میبخشد او را در اقوال ، و توفیق میدهد او را در اعمال او .

ای گروه **صایبان !** بدین طریق مذکور القاء « وحی » و فرود آمدن فرشته بعید نمی نماید ؛ و بر رأی شما **هرمس** بزرگک بعالم روحانی بالا رفته است ، و در سلك ایشان منظم شده ؛ پس چون نزد شما بالا رفتن بشر را متصور است ، نزول فرشته چرا نتواند بود ؟ و چون ثابت شد که « هرمس » عظیم از لباس بشریت بر آمد ، چرا فرشته لباس بشر نتواند پوشید ؟

« **حنیفیه** » : کمال درین لباس ثابت میکنند (یعنی : « لباس بشری ») ، و **صایبه** : کمال را ثابت نمایند در بر آمدن از هر لباس .
و ایشان را این نوع کمال انتظام نیابد تا اولاً اثبات « هیکل » ها نکنند ، و ثانیاً لباس : « اشخاص » و « مبتان » را ثابت نمایند .

(۱ و ۴) قرآن ۴۹/۵۴ ، ۵۰ :

(۲) متن عربی : والوحی القاء الشیء الى الشیء بسرعه .

(۳) ترجمه درست از عبارت مؤلف این است : پس روح (یعنی حامل وحی) امر :

می اندازد (القا می کند) ...

(۵) م : منصور .

(۶) م : مکرر .

(۷) و بآن نفس مکالمه کند مکالمه حسی .

و « رئیس حنفاء » (یعنی : ابراهیم - علیه السلام -) از « هیکل ها ، و « اشخاص » تیرا فرمود ، و بیزار شد و گفت :

[« ائی بریءٌ ممّا تشر کون [، ائی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً ، وما انا من المشرکین » (۱) .

(یعنی : [من بیزارم از آنچه شرک می آورید] ، من متوجه و خالص ساختم روی - یعنی دین - خود را از برای کسی که بقدرت کامله آفریده است آسمانها و زمین ها را ، در حالتی که مسلمانم و میل کننده از دین باطل بسوی اسلام ؛ و نیستم من از شرک آرندگان) .

* * *

مسلك دوم : آنست که از حاجت مردم باثبات امر باری - تعالی - بالا رود ؛ « حنیفیه » گویند : چون نوع انسان محتاج است باجتماعی که موافق نظام احوال باشد ، و این اجتماع وجود نگیرد مگر به بیان حدها و حکم هائی که حرکات و افعال موافق آن درست دارند ، و از آن تجاوز نکنند ؛ پس ناگزیر باشد از « شرعی » که « شرعی » آنرا وضع کند که احکام و حدود الهی که افعال و حرکات بآن درست شود ، روشن گردد ، و بآن « شریعت » اختلاف و تفرقه از میان قوم برطرف سازد و اجتماع و الفت حاصل شود .
و این جمعیت چون لازم نوع انسان است ضرورتاً واجب باشد که آن « صاحب شریعت » که این احتیاج از وی دفع میشود ، در میان نوع انسان باشد ، و نسبت او با سایر نوع انسانی نسبت غنی با فقیر ، [و] صاحب عطاء با سایل ، و پادشاه با رعیت باشد ، چه اگر تمام مردم [ملوک] باشند (۲) هیچکدام پادشاه (۳) نباشد ، [چنانکه اگر تمام عالم (۴) رعیت باشند] ، هیچکدام رعیت نباشد .

و « این شخص » ببقای زمان باقی نماند ، و عمر او بعمر عالم برابر نباشد ؛ پس قائم مقام او « علمای امت » (۵) او باشند ، و علم او « امینان شریعت » او میراث برند ؛ و « سنت » و « طریقت » او باقی ماند ، و چراغ او در* [میان] خلق ابدالدهر روشن باشد ؛ زیرا که « علم » بمیراث رسد ، و « نبوت » بمیراث نباشد ، و « شریعت » ترک* (۶) « انبیاء » است ، و « علماء » ورثه « انبیاء » - علیهم السلام .

(۱) قرآن ۶ / ۷۸ ، ۷۹ .

(۲) ب : مردم ملوک باشند ؛

(۳) م : رعیت .

(۴) ب : چنانکه عالم .

(۵) ب : او علمای امت - م : او و علمای امت .

(۶) م : ترک .

صایه گویند : مردمان در حقیقت انسانی و بشری مانند هم اند ، و شامل است تمام انسان را يك «حد» که «حیوان ناطق مانت» است .
 و «عقول» و «نفوس» برابرند در «جوهریت» ؛
 و حد نفس بمعنی که مشترك است در آن انسان و حیوان و نبات (۱) آنست که «کمال جسم طبیعی آلی است» که خداوند حیات بالقوة باشد ،
 و بمعنی که در آن مشترك باشد «انسان» و «ملائکه» آنست که جوهریت - غیر جسم - که آن «کمال جسم» باشد ، و حرکت دهنده او باشد با اختیار از مبدأ نطقی - [یا] عقلی - بالفعل ، یا بقوت ؛ پس آنچه نطق بالفعل است خاصة (۲) نفس ملکی باشد ، و آنچه بقوت ، آن فصل نفس انسانی است .
 و اما «عقل» : قوتی است - یا هیئتی - مرین نفس را که مستعد قبول ؛ «ماهیات اشیا» تواند بود مجرد از مواد .

و اصناف مردم درین متساوی - قدم اند ؛
 و اختلاف راجع به [یکی از] دو امر است ؛
 یکی اضطراری از جهت «مزاجی» که مستعد قبول آن «نفس» تواند بود ؛
 و یکی اختیاری ؛ [و این] از جهت سعی و «اجتهاد» که موثر است در برداشتن حجابهای مادی ، و آنکه نفس را از زنگ زدایل خلقی که مانع منتفش شدن صورتهای معقوله باشد مصفا و پاکیزه دارد ، بحدی که اگر فرض کنیم که تمامی افراد در اجتهاد [و] سعی بمرتبه نهایت رسند ، هیچ بشری را بر بشری زیاده‌تری در مرتبه به «نبوت» نباشد (۳) و هیچ کس بر دیگری دعوی پیروی فرمودن نکند .

جواب : خنفاء گویند : مانند هم بودن مردم در صورت بشری [و انسانی] مسلم است ، و در آن شکی نیست .

نزاعی که ماراهست در «نفس» و «عقل» است که بعضی با بعضی از روی اوصاف ضد یکدیگرند ، و تفاوت بسیار واقع است ، و بیان آن بر ماست برسیاق حدودی که شما مر ماهیات و عقول را ظاهر ساختید ، و بر مذاق (۴) اصولی که ماراست : گوئیم که شما تعریف نفس میکنید که جوهری است که کمال جسم بآن باشد ، و محرك نفس باشید با اختیار ؛ و این تعریف وقتی موافق آید که اطلاق «نفس» بر «انسان» و «ملك» مقصور داریم ؛ و هر گاه نفس را بر انسان و حیوان اطلاق کنیم ؛ تعریف لایق این باشد که نفس کمال جسم طبیعی آلی است که خداوند حیات بالقوة

(۱) م و ب : نباتات

(۲) م و ب : خلاصة .

(۳) م : باشد .

(۴) م و ب : خلاف .

باشد، و برین تقدیر نفس را مشترك ساختید، و تفرقه و تمییز کردید میان: «نفس حیوانی»، و «نفس انسانی»، [و «نفس» ملکی].

پس چرا زیاده نکنید قسم رابع که «نفس نبوی» باشد و آنرا از «نفس ملکی» ممتاز سازید چنانچه «نفس ملکی» را از «نفس انسانی» ممتاز میدانید؟ زیرا که مبدأ «نطق عقلی» انسان (۱) را بقوتست، و «مبدأ عقلی» ملك را بفعل است. ازین جهت تغایر میان «نفس انسانی» و «نفس ملکی» ظاهر شد؛ و از جهت دیگر تفرقه میشود که «موت طبیعی» بر «انسان» عارض میشود و بر «ملك» «موت عارض نیست» چون ترتیب میانۀ: «نفس انسانی»، و «نفس ملکی» ظاهر ساختید، پس در «نفس نبوی» نیز مانند این ترتیب روشن دارید.

و اما «کمالی» که شما متوجه بیان آن شده‌اید، «کمال جسم» وقتی باشد که اختیار «محرک» محمود باشد؛ اما وقتی که اختیار محرک مذموم باشد از همه وجه، آن کمال نقصان باشد؛ لاجرم ضدیت میانۀ «نفس خیر» (یعنی: نیکوکار)، و [«نفس» شریر] پیدا آید، بمرتبه که یکی در طرف «ملائکه» واقع باشد، و یکی در جانب «شیطان»؛ تا ضدیت ثابت شود. چنانچه ترتیب مذکور حاصل شد؛ زیرا که اختلاف بقوت، و فعل: اختلاف در ترتیب (۲) است، و اختلاف بکمال و نقصان و خیر و شر: اختلاف بتضاد است، و تماثل را باطل میسازد.

و گمان برده نشود که اختلافی که میانۀ نفس شریر و نفس خیر است، اختلاف در «عوارض» است؛ زیرا که اختلاف میانۀ «نفس ملکی»، و «نفس شیطانی» اختلاف «بماهیت» و «نوع» است؛ [همچنانکه اختلاف میانۀ: «نفس انسانی» و «نفس ملکی» به نوع میباشد] و با وجود آنکه اختلاف نفس انسانی بفعل و بقوتست، اختلاف آن دو اختلاف نوعی است، پس اختلاف بخیر و شر باید که بطریق اولی اختلاف نوعی باشد، و سر درین معنی آن تواند بود که خیر هیئتی غریزی طبیعی است که در اصل خلقت در نفس متمکن شود، و همچنین شر هیئتی غریزی طبیعی است. و نگوییم: فعل خیر (۲)، و فعل شر؛ زیرا که غریزت غیر است، و فعلی که مترتب میشود بر آن غیر غریزتست.

پس ثابت شد که اینجا نفس حرکت دهنده است مر بدن را اختیاراً بجانب خیر از مبدأ عقلی: یا «بقوت» یا «بفعل» و این حال کمال جسم تواند بود، و جسم نباشد؛ و اینجا نفس محرک است مر بدن را اختیاراً بجانب شر از مبدأ نطقی: یا «بقوت» یا «بفعل»،

(۱) ازهر: مبدأ نطقی انسان.

(۲) در ترتیب.

(۳) م: فعل فعل خیر.

و این حال نقصان جسم باشد ، و جسم نیست .
 و باید که طبع تو ابا نکند از آنچه «متکلم حنیفی» بر تو ایراد و اعتراض (۱) کند (۲)، چه
 شاید که مسلم ندارد که اسان «نوع الانواع» است ، و اختلافی که در آن واقع میشود ،
 اختلاف در «عوارض» و «لوازم» است ؛ بل ثابت است در نفوس انسانی (۳) ، اختلافی جوهری ،
 پس جدا میشود بعضی از بعضی بفصل‌های ذاتی ، نه به «لوازم عرضی» .

پس چنانچه اختلاف بقوت و فعل در «نفس انسانی» ، و «نفس ملکسی» اختلاف
 جوهری است ؛ و موجب آنست که هر يك نوعی باشد ، مخالف نوعی دیگر ؛ و اگر چه «نفس-
 ناطقه» شامل هر دو نوع هست و «فصل ذاتی» قوه و فعل است (۴) ، همچنان گوئیم در
 «نفسی» [که آنرا] قوه علم خاص هست ، وقوه عمل خاص ، و قوه خیر ، و [قوه] شر ،
 و کمال مطلق که اصل خیر است ؛ و نقص مطلق که اصل شر است .

و آنچه «متکلم صابی» در «حد عقل» گوید که «قوتی است یا هیئتی که نفس بآن
 مستعد قبول ماهیات اشیاء باشد مجرد از مواد» ؛ این تعریف شامل جمیع عقل‌ها نیست نه نزد
 «صابیه» و نه نزد «حنیفیه» ؛ بلکه امریست که عقل هیولانی را فقط عارض میشود .

پس «عقل نظری» (۵) خارج شود ، و حد او آنست که قوتی است نفس را که قبول
 میکند ماهیات امور کلیه را - من جهة ماهی کلیه (۶) .

و «عقل عملی» خارج شود ، و حدش آنکه قوتی است مرنفس را که آن مبدأ است مرن
 تحریک قوه شوقیه را بسوی آنچه اختیار کند از جزئیات از جهت غایت مظنونه .

و «عقل بملکه» خارج شود ، و حد او آنکه «استکمال قوت هیولانی است ، بمرتبه‌یی
 که قریب بفعل شود» .

و «عقل بفعل» خارج شود ، و آن : «استکمال نفس است بصورتی معقوله که هر گاه
 قصد کند متمقل (۱) و ملحوظ گردد بالفعل» .

و «عقل مستفاد» خارج شود ، و آن : «ماهیتی است مجرد از ماده که در نفس نقش بندد
 بطریق حصول از خارج» .

(۱) م : اعراض .

(۲) عبارت نغز و پرمغز که در متن عربی باین صورت آمده است : «فانما یقترفه من بحر
 و لیس ینحته من صخر» از قلم ترجمه افتاده است .

(۳) م و ب : انسان .

(۴) م و ب : ناطقه و فصل ذاتی که قوه و فعل است شامل هر دو نوع هست ؛

(۵) م و ب : پس نفس عقل نظری .

(۶) م و ب : من جهة ماهی کلیه - «و عقل علمی» خارج شود ، و حد او آنکه قوتی است

مرنفس را قابل ماهیات امور کلیه من جهة .

(۷) ب : منفعل .

و « عقول مفارقة » خارج شود و آن ماهیاتی است مجرد از ماده .
 و « عقل فعال » که بجهتی که عقل است جوهری است صوری ، و ماهیتی است مجرد
 در ذات خویش - نه بتجربید غیر - از ماده و از علایق ماده که آن ماهیت هر موجود است ؛
 و از جهتی که « فعال » است ، جوهری است غیر مادی که از شأن آن بیرون آوردن عقل
 هیولانی باشد از قوه به فعل به اشراق آن بر عقل .

پس او متعرض شده است يك نوع را از « عقول » .
 و بی شبهه حدهای این « عقول » مختلف است ، و « فصل » های آنها مخالف یکدیگر
 است که از هم جدا میسازد ، و تمیز میکند چنانچه شنیدی تو .

پس از این حکیم نکته دان باید پرسید که عقل خویش را از این اقسام کدام قسم شمردی ؟
 و آیا راضی میشوی که گوئیم ترا که مساری شد اقدام تو در عقول تا عقل تو با افاده فعلی مقابل
 عقلی باشد که در افاده در پرده قوت جبلی مانده باشد ؛ بلکه در استعداد قبول جواهر معقول
 عقل نومتساوی باشد با عقل غافل گولی که اصلاً فکر بر عقلش وارد نشود (۱) و منفک نشود خیال از
 عقل او چنانچه منفک نیست حس از خیال او .

[و چون اقدام عقول متساوی باشد ، پس ترتب کجا صورت بندد ؟ !
 و چون ترتب عقول ضروری نمود ، ترقی در صعود بدرجه استقلال و افاده و تنزل در هبوط
 بجانب استعداد و استفاده] ضروری خواهد بود تا منتهی شود بدرجه تنزل که عقل از فرط فتور
 لاعقل نماید .

و این نوع که آنرا در عداد شیطان شماری آیا در عداد معدودات آری یا خارج از
 معدودات ؟

پس اگر تو ذکر کنی « حد ملك » را که جوهر بسیط است دارای حیات و نطق عقلی (۲) ،
 غیر مائت که واسطه است میانه « باری » - تعالی - و اجسام سماوی و زمینی ؛ و اقسام آنرا
 عقلی و نفسی و حسی شماری ؛ بنا برین لازم باشد از حیث تضاد که ذکر شیطان بر ضد « حد ملك »
 مذکور شود و عد انواع و اقسام آن کند .

و بر همین نسق واجب باشد که بیان حد انسان کند مخالف حدی که « ملك » را کرده
 است و انواع و اقسام آنرا شمار نماید تا متبیین شود از اقسام قسمی که محسوس باشد فقط ،
 و قسمی که با اینکه محسوس است - روحانی ، نفسانی ، و عقلی نیز باشد و این رتبه پیامبری
 است .

(۱) عبارت : « اصلاً فکر بر عقلش وارد نشود » در ترجمه عبارت عربی : « لا یرد
 علیه الفکر برادة » رانده شده و غفلتی از مترجم را نشان میدهد - باین اجمال که فعل « یرد »
 که « مضاعف » و از ماده « ردد » است « مثال وادی » از ماده « ورد » گرفته شده است .
 (۲) م و ب : و نطق و عقل .

[پس عقلی داریم ساخته از حس ، وحسی ساخته از عقل ، ونفسی داریم مزاجی ، ومزاجی نفسانی ، و روحی داریم جسمانی ، وجسمی روحانی : گفتار عامه را واگذار و از آنچه گفتیم شکفتی مدار و آنرا طامع‌ای از طامات میندار].

* * *

صایبه گویند با حنفاء : مازم (۱) داشتید ما را بیاطل ساختن برابری عقول ونفوس و ثابت کردن « ترتب » و « تضاد » در « نفوس » و « عقول » و بی شبهه هر که مسلم داشت ترتب را ، اورا تبعیت لازم شد ؛ پس خبر کنید ما را از مرتبه « انبیاء » نسبت با « نوع انسان » ، و رتبه « انسان » با « فرشته » و « جن » [وسایر موجودات] ، و رتبه انبیاء - علیهم السلام - نزد حق - تعالی - ؛ زیرا ما که « صایبه » ایم - روحانیات را عالی رتبه تر از جمیع موجودات میدانیم و فرشتگان را در حضرت حق بزبادنی قرب و مکرمات مخصوص می‌شماریم ، و شما که (۲) « حنفاء » اید گناه می‌گوئید که « نبی » از « روحانی » می‌آموزد ، و گناه می‌گوئید که روحانی از نبی می‌آموزد .

جواب : حنفاء گویند : در مراتب تفصیل سخن را به فیصل رسانیدن دشوار است ، و هر کس بمرتبه‌یی نرسیده باشد سخن در اقسام آن مرتبه بآخر نمیتواند رسانید ، این قدر دانیم که مرتبه « انبیاء » - علیهم السلام - نسبت با ما حکم مرتبه ما دارد نسبت با حیواناتی که فروترند از ما در مرتبه ؛ چنانچه ما اسامی موجودات میدانیم و حیوانات را اطلاع بر آن نیست ؛ همچنین نفوس : « انبیاء » - علیهم السلام - خاصیت ها ، و حقایق ، و نفع ها ، و ضررها ، و وجود مصالح در حرکات و حدود و اقسام [آنها] میدانند که ما را وقوف بر آن دشوار است . و چنانچه « نوع انسان » پادشاه حیوان [نا] است بهرام و مسخر کردن (۳) آنها ، « انبیاء » - علیهم السلام - « ملوک » مردم اند بتدبیر ؛ و همچنانکه حرکات انسان ، معجزات حیوانات است ، حرکات « انبیاء » ، معجزات مردمان است ؛ زیرا که حیوانات را ممکن نیست که بحرکات فکریه در تو اندر رسید تاحق را از باطل جدا کند ، و نه بحرکات قولی در رسد تا صدق از کذب متمیز شود ، و بحرکات فعلی در تو اندر رسید تا خیر از شر متمیز گردد ؛ زیرا که حیوانات را نه این تمیز عقلی است و نه [مثل] این حرکات « فعلی » ، (۴) .

و برین طریق است حرکات انبیاء - علیهم السلام - چه منتهای فکر ایشان را غایتی محدود نیست ، و حرکات فکری ایشان در جلوه گناه قدس در احاطه قوت بشری در نیاید ؛ و ازین

(۱) ب : عزم .

(۲) م : شمارا که - ب : شما که .

(۳) ب : کردن انبیاء .

(۴) و نه مثل این حرکات بالفعل .

درجات کمال، زمزمه (۱) افتخار :

« لی مع الله وقت لا یسعی فیہ مَلِکٌ مقرب ولا نبی مرسل »، [سراید].

(یعنی : مرا با خدای تعالی وقتی هست که نمیکنجد بامن در آن وقت ملکی مقرب،

و نه نبی مرسل) .

و همچنین حرکات قوای وفعالی ایشان بنوعی صدور و ظهور یابد که موافق فطرت سلیم

جمع اصناف بشری باشد .

و ایشان در مرتبهٔ اعلیٰ ، و درجهٔ اولی اند از درجات کل موجودات ؛ علم ایشان احاطه

نموده بچیزی که اطلاع داده حضرت علام - تعالی شانه - ایشان را ، نه غیر ایشان را از :

« ملائکه ، و روحانین ؛

پس حال ایشان در اول : آموختن باشد ، و مضمون وحی : **وعلمه شدید القوی (۲)**

از آن خبر میدهد (یعنی : تعلیم کرد محمد را جبرائیل که سخت با قوه است) .

و در آخر تعلیم خلق فرمایند ، چنانچه حال آدم - علیه السلام - بود ، و کریمه :

انبئهم باسمائهم (۳) آنرا روشن میسازد (یعنی آگاهی ده ای آدم فرشتگان را بنامهای

ایشان) وقتی که در اول ظهور و کشف، امر ایشان این چنین باشد ، بنگر که در نهایت ظهور حال

ایشان چگونه باشد .

اما نسبت ایشان با حضرت مقدس بندگی خاص است که :

قل ان کان للرحمن ولد فانا اول العابدین (۴) .

(یعنی : [بگو] اگر خدا را فرزندی باشد ، پس من اول پرستندگان باشم) .

[گوئید : ما بندگان مربوبون هستیم . و گوئید : در فضایل ما آنچه را خواهید] .

سزاوار ترین نامها ، مرایشان را ، و خاصترین حال بابیشان : « عبده و رسوله »

است ؛ لاجرم خاصترین تعریفات جلال کبریای الهی با اشخاص انبیاء است که : (۵)

« اله ابزاهیم » : و « اله اسماعیل و اسحاق » : و « اله موسی و هرون » :

و « اله عیسی » : و « اله محمد » - صلوات الله تعالی علیهم اجمعین - .

[پس همچنانکه عبودیت را در نوع است : نوعی عام الاضافة و نوعی خاص الاضافة ،

(۱) م : از زمزمه .

(۲) قرآن ۵۳/۵ .

(۳) قرآن ۳۳/۲ .

(۴) قرآن ۸۱/۴۳ .

(۵) م وب : بجلال کبریای الهی نسبت با اشخاص انبیاء آنست که گویند .

همچنان تعریف « حق » به خلق نیز ، چه بوصف الهیت و ربوبیت ، و چه برصفت تجلی و ظهور ، دو نوع است : نوعی دارای عمومیت : رَبِّ الْعَالَمِينَ (۱) و نوعی واجد خصوصیت : رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ (۲) .

* * *

این نهایت مذهب ؛ حنفاء ، و صابیه است .

* * *

و در فصولی که میانه این هر دو گروه جاری شده فواید بیشتر مندرج است .

* * *

وبعد از انتظام این مقصد بسوی ذکر : حکم **هرمس** (۳) عظیم عنان گردانیدم ، نه از برای آنکه ذکر آن بزرگ در ذیل ذکر **صابیه** مذکور شود ، و نه آنکه وی از جمله **صابیه** است - جاشا ؛

جناب مقدسی که **سده** حکمتش بلفاف‌های نبوت پیچیده باشد ، چگونه بتوهم امری که از حق دور باشد نسبت توان کرد ؟ بلکه حکم او بر مقرر ساختن مذهب «حنفاء» در اثبات کمال در اشخاص بشری است ، و در اثبات قول تبعیت نمودن « نوامیس الهی » ؛ برخلاف مذهب **صابیه** .

(۱) اشاره بآیت ۱/۱ و غیر آن از آیات قرآن مجید .

(۲) اشاره بآیت ۱۲۱/۷ از قرآن .

(۳) م و ب : حکیم هرمس عظیم

حکم هرمس عظیم (۱)

هرمس از عظمای حکماء به آثار رضیه (۲) و اقوال [و افعال] مرضیه مخصوص بود - چنانچه آن بزرگ را از «انبیاء» کبار شمرده اند؛ و گویند او: **ادریس** پیغمبر است - علیه السلام. و اوست که وضع اسامی «بروج» و «کواکب سیاره» نمود؛ و ترتیب داد آنها را در خانه - هاشان، و ثابت کرد [برای آنها] شرف و وبال، و اوج و حضيض؛ و نظر (۳) و تثلیث و تسدیس و مقابله و مقارنه، و رجعت و استقامت؛ و بیان نمود تبدیل و تقویم کواکب را. و اما احکامی که منسوب است باین انصالات، ظاهر و مبرهن نیست نزد همه. و هندی و عرب را طریقی دیگر در «احکام» هست که از خاصیت های «کواکب» فرا گرفته اند، نه از طبایع؛ و بناء ترتیب آن بر «ثوابت» است، نه «سیارات». و گویند: **غاذیمون** (۴) و **هرمس** : شیث و **ادریس** اند. [و] **فلاسفه** از غاذیمون (۵) نقل کنند که گوید: مبادی پنج است: باری - تعالی -، و عقل، و نفس، و مکان، و خلاء؛

و بعد از آن وجود مرکبات است.

این سخن که «غاذیمون» (۶) گفته، از «هرمس» نقل نکنند.

هرمس میگوید: اول چیزی که واجب است بر مرد عاقل فاضل محمود الخصال، مرضی العادة، تعظیم: خدای است - عز شأنه - و قبله توجه خود داشتن و شکر بر نعمت شناخت او کردن و حق تعظیم ناموس اکبر و طاعت داشتن او نیز مقصود خود داند و بر رفعت و بلندی درجه او اعتراف نماید؛ و سلطان را متقار و ناصح باشد؛ و بانفس باجتهاد و گشادن درهای سعادت سعی کند؛ و با مخلصان حق بخلق ورزیدن (۷) و رعایت دوستی کردن و برایشان در بذل مسارعت نمودن جهد بلیغ نماید، و چون برین اسرار اطلاع یابد بر وی از محامد هیچ باقی نماند؛ الا آنکه آزار خود را از خلق برگیرد، و معاشرت نیکو و سهوات خلق (۸) ورزد.

(۱) م و ب: حکم هرمس الحکیم.

(۲) م و ب: مرضیه.

(۳) و مناظر به تثلیث.

(۴) و ۵ و ۶: م: غاذیمون.

(۷) م: حق تحلی - ت: تخلق نمودن.

(۸) م و ب: باخلق.

چون لطایف معارف این‌ها دی دانستید، نظر کنید ای گروه صابیه که چگونه تعظیم امر رسالت فرمود تا آنکه طاعت رسول را که بناموس اکبر از وی تعبیر نمود بمعرفت حق تعالی قرین ساخت، و تعظیم روحانیات را اصلاً ذکر نکرد؛ و اگر چه آن نیز از واجبات است .

و پرسیدند از وی که رای [مردمان درباره] «انسان» بچه سان نیکو شود ؟

فرمود : بآنکه ملاقات انسان با [۱] صنف مردم ملاقاتی جمیل باشد، و معاملت [با] ایشان، معاملتی نیکو (۱) .

دیگر فرمود: دوستی برادران لایق چنانست که نه بامید منفعتی باشد ، و نه جهت دفع مضرتی؛ بلکه برای صلاحی باشد، و فطرتی نیکو که آن او را بردوستی آرد .

دیگر فرمود که بهترین چیزی که در مردمان است از خیر: «عقل» است؛ و سزاوارتر خصلتی که خداوند عمل را بر آن پشیمانی نباشد، عمل صالح است؛ و فاضلترین چیزی که احتیاج میشود بسوی آن در تدبیر [امور] اجتهاد است ؛ و تاریکترین تاریکها جهل است؛ و محکمترین اسیران [اسیر] در بند حرص است .

دیگر فرمود که فضل ایگوئی خصال شخص در سه چیز است: راستی در وقت غضب؛ و بخشایش در تنگدستی؛ و عفو در وقت قدرت .

دیگر فرمود؛ هر که بر عیب نفس خود مطلع نباشد (۲)؛ و زنی و قدری نباشد نفس او را نزداو . و فرمود: فرق میان عاقل و جاهل آنست که سخن گفتن عاقل ویرا سودمند افتد، [و سخن گفتن] جاهل [وی] را در بلا اندازد .

و فرمود که شاید که عاقل سه قوم را استخفاف کند:

سلطان ، و علماء ، و اخوان را ؛

زیرا که استخفاف سلطان معیشت او را تباه سازد؛

و استخفاف علماء دین او را تباه کند؛

و استخفاف اخوان مروت را فاسد سازد .

و فرمود که استخفاف بموت یکی از فضیلت‌های نفس است .

و فرمود که لایق [و] سزاوار (۳) مرد آنست که بطلب حکمت همت بندد، و آثار آنرا در نفس خود نقش کند، و اول خاطر بر آن گمارد که از مصیبت: جزع نکند، و از حاصل شدن اسباب شرف کبر نوزد، و کسی را بر آنچه در وی باشد عیب نکند .

(۱) م و ب : ملاقات ایشان با صنف مردم ملاقاتی جمیل باشد و معاملت ایشان معاملتی

نیکو .

(۲) م و ب : باشد .

(۳) ب: و سزاوار .

و بقرب سلطان و توانگری تغییر بخود راه ندهد (۱) ،
 و در میان بیت و قول خود عدالت مرعی دارد که در آن هر دو تفاوت نشود؛ و سنت و طریقت
 او همان باشد که در آن عیب نباشد .
 و دینی را اختیار کند که در آن اختلاف نکند، و حجتش آن باشد که شکست در آن راه
 نیابد .

و فرمود؛ سودمندترین چیزها مردمان را قناعت است، و رضا ؛
 و مضرترین چیزها شره است، و غضب؛
 و تمامی سرور، و فرح به قناعت و رضا حاصل شود؛
 و تمامی اندوه به شره و غضب به حصول پیوندد .

و از آن کان هدایت حکایت کنند که اصل گمراهی و هلاکت آنست که آنچه از خیر در عالم
 پیدا آید، آنرا از مواهب و عطایای خدای - تعالی - بشمارد؛ و آنچه از شر و فساد باشد، آنرا از عمل
 شیطان و مکرهای او ندارد؛ و چون هر که دروغی و بهمانی بر برادر خود بنهد از سرایت نقصان آن
 خلاص نشود تا بمکافات آن نرسد؛ پس چگونه خلاص شود از بزرگترین افترا بر حق - تعالی - بنسبت
 کردن شر بساحت مقدس او - تعالی شانه - با آنکه سر اداق جلال او محل خیر و احسان است ؟
 و فرمود که خیر و شر هر دو باهل آن میرسد البته؛ پس نجات و فلاح بصاحب عمل خیر میرسد،
 و نکال و عذاب بصاحب عمل شر میرسد .

دیگر فرمود که اخوت دایم که از صلاح آن منقطع نمیشود امری است از دو امر؛ یکی
 محبت شخص است نفس خویش را در امر معاد و پاکیزه ساختن اخلاق خود در علم صحیح و عمل
 صالح ؛

دیگر مودت برادر صالح در دین حق؛ زیرا که این محبت مصاحب برادر دینی است در دنیا
 بجسد و در آخرت بروح .

و فرمود : غضب سلطان و حجت درشت خوئی (۲) است، و حرص سلطان احتیاج است؛ و این
 دو خصلت منشاء هر خصلتی مذموم است، و بنای فساد هر جسد و هلاکت هر روح .
 و فرمود که هر امر را صلاحیت تغییر است، مگر طبیعت را که قابل تغییر نیست .
 و [بر] هر چیزی قدرت اصلاح هست، الا خلق بد،
 و هر امری را باستطاعت و تدبیر دفع توان کرد، مگر قضاء .
 و فرمود که جهل و حماقت نفس را بمنزله گرسنگی و تشنگی است مریدن را؛ زیرا که درین

(۱) عبارت عربی چنین است : « ولا یغیره الغنى والسلطان » و ترجمه صحیح آن ،
 این است : « غنی و قدرت او را دگرگون نسازد » .
 (۲) ت : غضب سلطان فظاظت است .

در هلاکت نفس است، و در آن دو هلاکت بدن (۱).

و فرمود: ستوده‌ترین چیزها پیش‌گروییان عالم علوی و ساکنان زمینی، زبان (۲) راست-
گفتار ناطق بعدل و حکمت و حق است.

و فرمود: سست‌ترین مردم در حجت کسی باشد که بر خود بغل حجت خود گواهی دهد.
و فرمود: هر که رادین او سلامت و رحمت باشد، و بازداشتن خود را از آزار؛ پس دین او دین
خداست - عز وجل - و معاندان او بر ظهور حجت او شاهد باشند؛

و هر که رادین در شتخویی و هلاک‌ساختن و آزار کردن مردم باشد، دین او دین شیطان باشد
[و او به سستی حجت خود گواه بر نفس خویش است] .

و فرمود که ملوک تحمل همه چیز کنند، الا سه چیز که تاب آن نیارند: نکوهیدن در ملک،
و آشکار ساختن راز، و تعرض حرمت (یعنی: بی‌ادبی) (۳).

و فرمود: ای مردم! مبادید مانند طفل که چون گرسنه شود فریاد بر آرد، و نه چون بنده
که وقتی که سیر شود طقیان و بی‌فرمانی پیش‌گیرد، و نه مانند جاهل که چون مالک جائی شود
باغی گردد.

و فرمود که با دشمن عناد گر، و با دوست موافق در مشورت کردن طریق نصیحت پیش‌گیرید
تا با دوست آنچه واجب است از حق او مرعی شده باشد، و اما (۴) دشمن برای آنکه چون فواید نصیحت
تو در باب طریق مخالفت بگذارد (۵)؛ پس اگر عقلش درست باشد، از مهربانی تو شرم دارد و بدوستی
و محبت تو گراید.

و فرمود: دلیل بر کمال جود، جوانمردی است در ایام تنگدستی؛ و دلیل بر ثبات بودن در
ورع و تقوی راستی است هنگام سختی، و دلیل بر کمال حلم عفو کردن است در وقت غضب.

و فرمود: هر که شادمان شود از دوست داشتن مردم مروی را، و از مدد کردن بنی نوع خود
مراورا، و از آنکه با او طریق راستی سپردند لایق چنان آید که با مردم بهمان طریق سلوک نماید
[چنان] که بدوستی عموم مردم نقد صفا را عیار دهد، و بر همه خلق مهربانی کند، و با همه به
راستی گفتار و کردار راه مصادقت پیماید.

و فرمود که هیچکس قدرت بر احاطه خیر و حکمت ندارد، و نفس خود را از عیوب نتواند
رهائی داد؛ مگر بیاری سه کس: وزیر، ولی، و صدیق.

(۱) متن عربی چنین است: « زیرا که درین دو خلاء نفس است، و در آن دو خلاء بدن.

(۲) م: ستوده‌ترین چیزها نزد مردم آسمان و زمین زبان راست است.

(۳) مراد از « تعرض حرمت » که در متن عربی آمده است، تعرض به ناموس و حرم

پادشاه است، نه مطلق بی‌ادبی.

(۴) م و ب: و با.

(۵) عبارت متن عربی چنین است: « اما العدو؛ فانه اذا عرف نصيحتك اياه هابك وحسدك ».

پس وزیر: عقل اوست، و ولی، پارسائی او، و صدیق (یعنی: یار) دوستدار: عمل صالح او. «پس عقل بشناسائی کارهای او را فلاح دهد، و پارسائی همه [چیز] بصلاح (۱) آورد، و عمل صالح مقاصد نجات را رونق دهد». (۲)

و فرمود: هر شخصی موکل است بصلاح دادن مقدار يك باع از زمین (و «باع»: ازین سردست است تا آن سردست): پس چون باصلاح آورد مقدار باع را، بصلاح آید جمیع اموراو، و چون ضایع سازد آن يك باع زمین را ضایع کند جمیع احوال (۳) خود را؛ و آن مقدار باع زمین نفس اوست. و فرمود: ستوده نشود مرد بکمال عقل تا در پارسائی کامل نباشد، و نه بکمال علم تا عقل کامل نداشته باشد.

و فرمود: فاضلترین عمل‌های علماء سه چیز است:

آنکه دشمن را دوست سازد، و جاهل را عالم، و فاسق را نیکوکار.

و فرمود: صالح کسی است که خیر او خیر باشد همه (۴) کس را، و چون بشمار خیر در آید،

خیر هر فرد (۵) انسان را از برای خود خیر شمارد.

و فرمود: حکیم نیست آنکه از جهل تجاوز نکند، و نور نیست آنچه تاریکی را محو نتواند

ساخت، و خوشبوی (۶) نیست آنچه دفع بوی بد نتواند کرد، و راستی نیست آنچه دروغ را ناچیز

نسازد، و صالح نباشد کسی که مخالفت طالح نکند.

(۱) ب: همه چیز بصلاح.

(۲) عبارت میان گیومه زاید بر متن عربی و شرح گونه‌ای است از متن.

(۳) م و ب: اموال.

(۴) ب: خیر باشد همه.

(۵) م: خیر هر دو فرد.

(۶) خوشبوی.

[باب دوم]

[اصحاب میاکل و اشخاص]

اصحاب هیا کل و اشخاص

[مقدمه]

این طایفه از فرقه‌های صابیه‌اند .
وسخنان ایشان در «مناظرات» بطریق اجمال آوردیم .
و اینجا بتفصیل ذکر میکنیم .

[فصل اول]

[اصحاب هیماکل]

بدان که چون «اصحاب روحانیات» دانستند که آدمی را از «متوسطی» چاره نیست، ولایق آنست که «متوسط» دیده شود تا بجانب او متوجه شوند، و به وی نزدیک شده از وی استفاده نمایند؛ پس متوجه هیماکلها شدند که «هفت ستاره» سیاره است؛

اول: خانه‌ها و منازل آنرا شناختند ،

ثانیاً: بر مطلع‌ها و مغرب‌های آنها اطلاع یافتند،

ثالثاً: بر اتصالات آنها بر شکل‌های موافق و مخالف [بر] ترتیب (۱) طبیعت‌هایشان واقف گشتند،

رابعاً: بر تقسیم شب‌ها و روزها و ساعات مطلع شدند،

خامساً: تقدیر صورت‌ها (۱) و اشخاص و اقالیم و شهرها موافق آن نمودند .

لاجرم موافق آن خوانیم ساختند، و عزائم و دعوات آموختند؛ و معین ساختند [مثلاً] روز شنبه برای «زحل»، و رعایت کردند در آن ساعت اول را، و انگشتری بر صورت آن ستاره ساختند، و لباسی که خاص اوست پوشیدند، و بیخور خاص که ملایم (۲) اقبال روحانیت آن کو کب (۴) تواند بود اشتغال نمودند، و بدعوانی که مخصوص اوست دعوت نمودند؛ و درخواستند حاجت از «زحل» آن حاجتی که موافق باشد بافعال و آثار زحل - که خاص باوست - پس حاجت ایشان روا می‌شد و اکثر مقصودهای ایشان حاصل میشد .

و همچنین حاجتی که خاص به «مشتری» باشد - در روز او و ساعت او بهمان چیزها از خوانیم و عزایم و بخور و غیره که مذکور شد - از وی خواهند .

و همچنین سایر حاجت‌ها که هر یک به ستاره‌ای مناسب است، از آن کو کب خواهند .

و این طایفه این هفت ستاره را «ارباب الهه» گویند؛ و حضرت حق را - سبحانه و تعالی - «رب الارباب»، و «اله الالهة» خوانند .

(۱) ب: بر ترتیب .

(۲) ب: تقدیر صورت‌ها - م: بر صورت‌ها.

(۳) م: بیخور خاص که خاص که ملایم.

(۴) م: کو کب .

و بعضی «آفتاب» را اله الالهة، و رب الارباب گویند .
 و به «هیكلها» تقرب جویند و از آن به روحانیات تقرب نمایند،
 و تقرب [به] روحانیات برای تقرب [به] باری - تعالی - کنند با اعتقاد آنکه هیاكل، بدن های
 روحانیات است ، و نسبت هیاكل به روحانیات همچو نسبت اجساد ماست به ارواح ما ، پس هیاكل
 زندگان اند، سخن گوی بحیات روحانیات، و روحانیات در بدن [آن]ها متصرف باشند بتدبیر و تغییر (۱)
 و تحریک ، چنانچه روح ما در بدن ما بتدبیر و تصریف متصرف است . و شك نیست که هر که
 تقرب جوید بشخصی تقرب مینماید بروح او .
 و بعد از توجه استخراج نمودند از عجایب حیلها که بر عمل این کواکب مترتب و مبتنی
 باشد، آن چنان عجایبی که زبان از بیان آن عاجز آید .
 و این «طلسمات» که در کتابهاست از: سحر، و علم کهانت، و تنجیم، و عزایم (۲) و خوانیم،
 و صورتها ؛ همه از علوم ایشانست .

(۱) متن عربی : تصریف .

(۲) متن عربی : و تعزیم .

[فصل دوم]

[اصحاب اشخاص]

اما «اصحاب اشخاص» گویند: چون ناچار است از «متوسطی» که به آن وسیله جویند و شفیمی که از وی (۱) شفاعت خواهند - و روحانیات اگرچه وسیله‌ها اند، اما چون بچشم سر دیده شوند، و بمخاطبت و سخن گفتن زبانی مخصوص نگردند، تقرب بایشان حاصل نشود مگر با، الا به هیاکل که «کواکب سبعة» اند؛ ولیکن هیاکل در وقتی دیده میشوند، و در وقتی دیده نمیشوند؛ زیرا که کواکب را طلوع است و افول (یعنی: زایل شدن) است، و ظهور در شب و پنهان شدن در روز؛ لاجرم همیشگی تقرب میسر نشود به هیکل‌ها و توجه بسوی آنها همه وقت متصور نگردد - پس ناچار بصورت‌ها و شخص‌های موجود محتاج باشیم که در برابر و مقابل [چشم‌ما] قائم باشند تا پیرستیم آنها را، و وسیله سازیم بسوی هیکل‌ها، پس تقرب جوئیم به هیاکل بسوی روحانیات، و تقرب حاصل کنیم [بوسیله روحانیات] بخدای - عزوجل -، پس از عبادت روحانیات ما را تقرب حق - تعالی - بحصول پیوند. [پس آنها را پرستش کنیم: **لِیَقْرَبُوا إِلَى اللَّهِ زَلْفَى**] (۲).

و بنا برین بنان را «اشخاص» گرفتند بر مثال هیکل‌های «سیارات هفتگانه»: هر «شخصی» در مقابل «هیکلی»، و درین معنی رعایت «جوهر هیکل» نمودند که خاص بآن هیکل بود، مانند: آهن (۳) و ارزیز، و غیر آن، و تصویر نمودند او را بصورت آن هیکل بهیشتی که مناسب است که افعال از آن صادر شود؛ و درین معنی رعایت زمان و وقت و ساعت [و درجه]، و دقیقه و جمیع اضافات نجومی که عبارت از اتصال محمودی است که در انجام مطالب درخواست شده از آن مؤثر است [کنند]، پس به آن هیکل در روز و ساعت مخصوص بخودش تقرب جویند [و بخور خاص و انگشتری مخصوص و لباس خاص] [آن کو کب را استعمال کنند] و توجه بعزیمتی که مخصوص بآن کو کب باشد، بعمل آرند (۴) و بعد از رعایت این احوال حاجات خود را بخواهند. و گویند که بقدر رعایت تمام این چیزها حاجات روا میشود.

(۱) ب: از وی - م: از روی .

(۲) قرآن ۳/۳۹ .

(۳) از آهن .

(۴) م و ب: و لباس خاص آن کو کب را استعمال کنند و توجه بعزیمتی که مخصوص بآن

کو کب باشد استعمال کنند و بعمل آرند .

و از احوال ایشان قرآن مجید خبر داده است که ایشان پرستندگان «ستاره‌ها» و «بتان» اند؛ زیرا که «اصحاب هیاکل» پرستندگان کواکب اند [همچنانکه باز نمودیم] - و «اصحاب اشخاص» عابدان بتان؛ و این‌ها را «الهة» گویند [در مقابل الهة سماوی] و گویند: این‌ها شفیعان مانند نزد خدا (۱).

(۱) و گویند: «هؤلاء شفعاؤنا عندالله» (قرآن ۱۸/۱۰).

[فصل سوم]

[مناظرات ابراهیم با اصحاب هیاکل و اصحاب اشخاص و کفر مذاهب آنها]

حضرت خلیل - صلوات الرحمن علیه - دربر انداختن این هر دو مذهب باطل سعی مبذول داشت .

اولاً بشکستن مذهب: «اصحاب اشخاص» اشتغال فرمود و کریمه؛ و تلك حجتنا آتیناها ابراهیم علی قومه نرفع درجات من نشاء انّ زبک حکیم علیم (۱) ؛ اشارت بآنست، و حجتی که بآن شوکت ایشان را شکست آن بود که بایشان بطریق استفهام سرزنش فرمود که انعبدون ما تمنحتون؟ والله خلقکم و ما تعملون (۲) (آیا شما میپرستید چیزی را که تراشیده دست قدرت شماست؟ و خدای تعالی آفریده است شما را و آنچه میکنید شما) .

و چون پدرش آزر (۱) داناترین قوم بود در ساختن اشخاص و اصنام، و در رعایت مناسبت های نجومی که لایق به صنعت بتان باشد - ازین جهت قوم از «آزر» (۲) بتان میخریدند، و از دیگران نمیخریدند - بنابراین ابراهیم - علیه السلام - حجت و الزامات با پدر میکرد، چنانکه با وی گفت: [اتخذ اصناماً آلهة انی اراک و قومک فی ضلال مبین ؟] (۳) ([و گفت: ای پدر! چرا میپرستی چیزی را که نمیشنود چون بگوئی، و نمی بیند چون بپرستی، و باز ندارد از تو هیچ چیزی را از عذاب خدای (۴)؟])

(۱) قرآن ۸۳/۶ .

(۲) قرآن ۹۵/۳۷ .

(۱) ب: آزر - م: آذر .

(۲) م: آذر .

(۳) قرآن ۷۵/۶ .

(۴) ترجمه این آیت است: «یا ابت لم تعبد ما لا یسمع ولا یبصر ولا یفنی عنک شیئاً»

(قرآن ۴۲/۱۹) .

نهایت سعی و تمام جهد خود صرف عمل کردی تا بتی چند درمقابلهٔ هیكل‌های آسمانی ساختی؛ ولیکن قوت علم و عمل تو بآن نرسید که آرا شنوائی و بینائی توانی داد [یا] آنرا (۱) قدرتی و توانائی شود (۲) و تو درخلقت اصلی خود از آن بتان شریفتری؛ زیرا که صفت شنوائی و بینائی داری و نفع رسانیدن و دفع ضرر از تو می‌آید، و آثار آسمانی در تو ظاهر تر است از آنچه درین بتان که بتکلف و بعمل خود آنها را برای پرستش اختیار کرده‌ای کدام رسوائی و زیانکاری برابر شود با این که تو ساخته خود را پرستش کنی و بی‌شبهه صانع و خالق اشرف باشد از مصنوع و مخلوق؟

ای پدر! از پرستیدن شیطان دور باش و رقم فرمانبرداری او را از صفحهٔ دل بتراش که میترسم از آنکه بعذاب خدای رحمان درمانی (۳).

بعد از آن او را بسوی ملت حنیفی دعوت نمود و گفت:

ای پدر! از خزانهٔ علوم الهی مرا علمی رسیده است که از آن حرفی بتو نیامده، بمتابعت من سر در آرد تا براه راست و پرستش معبود بحق ترا رهنمونی کنم (۴)؛ لیکن آزر [دعوت پسر] را در دل (۵) جانمیکرد و آتش شریک او با این زلال نصایح فرو نمی‌نشست تا بی‌اختیار در جواب گفت: ای ابراهیم! نورو گردانیده و رغبت باز گرفته از پرستیدن معبودان من که عمر در عبادت آنها صرف نموده‌ام.

چون آزر، به حجت قولی ابراهیم - علیه السلام - سر فرمانبرداری در نیاورد، «ابراهیم» علیه السلام - از راه قول عدول کرده بشکستن بتان بفرمود در آمد و بقوت بازوی پیغمبری تمام بتان را بشکست و ریزه ریزه کرد؛ مگر بزرگترین بتان را. طایفه از «صنم پرستان» نزد خلیل علیه السلام - گفتند:

کیست که این بی‌حرمتی و شکست در کار خدا یان ما (۶) آورده؟ ابراهیم - علیه السلام - گفت: خدای بزرگتر و بتا کبر، ایشان را اینگونه ادب کرده و خرد [کرده] و شکسته، از خدا یان خود پیرسید که این بی‌عزتی با ایشان چه کس رسانید که مقتضای خدائی آنست که قدرت نطق داشته باشند؟! .

(۱) ب: یا آنرا .

(۲) ترجمهٔ متن عربی برین تقریب است: «یا قدرتی و توانائی که تورا بینیازی تواند داد و ضرر تواند رسانید» .

(۳) عبارت در دو سطر فوق ترجمهٔ این دو آیت قرآن است که در متن عربی آورده شده است: «یا ایت! لا تعبد الشیطان ان الشیطان کان للرحمن عصیا * یا ایت! انی اخاف ان یمسک عذاب من الرحمن» (قرآن ۱۹ و ۴۳ و ۴۴) .

(۴) این دو آیه در متن عربی مضبوط است: قال: یا ایت! انی قد جاءنی من العلم ما لم یأتک، فاتبعنی - اهدک صراطاً سوياً ... قال: اراغب انت عن الهی یا ابراهیم؟! .

(۵) م: آذر اره را در دل - ب: آذر را در دل.

(۶) ب: خذلان.

«صنم پرستان» چون بفکر و تأمل در نفس خود رجوع کردند و دریافته اند که خدا یا نشان (۱) از قوه نطق و سخن کردن معزول اند، و قدرت حرف زدن ندارند الزام یافته سرها در پیش افکندند و با شرمساری و خجلی گفتند:

تو میدانی که این بتان قوت نطق ندارند؛

پس خاموش و ملزم ساخت ایشان را **ابراهیم** - علیه السلام - بفعل که حواله آن فعل به بزرگترین بتان ایشان کرد و این همه بجهت الزام آن سفیهان حماقت پیشه کرد، و الا ساخت قدس آن «رسول» بزرگ منزله بود از آنکه بفبار کذب آورده شود.

و چون از اصلاح کجی های حال بت پرستان و ایرادخت، بشکستن مذاهب: «اصحاب هیاکل» (یعنی ستاره پرستان) اشتغال نمود و چنانچه لایق حال آن رسول کامل بود از حضرت سبحانی بحجت آوردن بر قوم خود رهنمون شد - قال الله تعالی: «و كذلك نری ابراهیم ملکوت

السموات و الارض ولیکون من الموقنین» (۲)

انوار آفتاب عنایت ربانی ملکوت دو عالم را بر دیده او روشن گردانید و بر روحانیات، و «هیاکل» به زیادتى تعظیم و شرف افزونی یافت، و بر مذهب «صایه»، مذهب «حنفاء» را ترجیح ظاهر شد، و قانون آن که کمال (۳) [در] مردان است باین رجحان مقرر گشت؛ لاجرم روی بیاطل ساختن مذاهب اصحاب هیاکل آورد، و ستاره هدایت را به کم شدگان راه راست نمود، و چون آفتاب فرونشستی و شب درآمدی و ستاره را بدیدی با سلوب الزام فرمودی که این خدای من است، همچنان که بت پرستان را میفرمود که «بل فعله کبیر هم [هذا]» (۴) (یعنی: بزرگترین بتان این کار کرده است) و در این سخن که این خدای من است، مدعای او - علیه السلام - الزام قوم بود؛ و الا خاشا که **ابراهیم** - علیه السلام - با فضل نبوت کاذب یا مشرک باشد؛ پس بزوال یافتن آن ستاره و تغییر و انتقال پذیرفتن استدلال میسر کرد که این را صلاحیت: «رب» و «اله» بودن نیست زیرا که «اله» قدیم تغییر نپذیرد که تغییر اثر است و اثر را از مؤثری چاره نیست؛ و ساخت مقدس کبریای الهی از آن منزله تر است که مؤثری در آن تأثیر تواند کرد؛ و اگر درین ستاره اعتقاد شما آنست که رب قدیم است باین حجت ملزم خواهید بود؛ و اگر آنرا شفیع و وسیله قرار داده اید، زوال و انتقال او را از مرتبه کمال فرو می اندازد.

(۱) م و ب: خدایان ما.

(۲) قرآن ۷۵/۶

(۳) اینجا ظاهراً برای مترجم اشتباهی روی داده است تا عبارت عربی را که گفت: «و تقریراً: أن الکمال فی الرجال» باین صورت ترجمه نموده است و ممکن است با افزودن کلمه «در» بر متن عبارت را قابل توجیه ساخت و باین صورت در آورد: «و قانون آن که کمال در مردان است».

(۴) قرآن ۳۱/۲۱.

و از این جهت استدلال الزامی با فول و زوال کرد ، [نه] به طلوع ؛ و با آنکه طلوع به حدوث نزدیکتر بود ، بآن ملتفت نشد که بجهت حجت زایل شدن ستاره در اعتقاد و یقین ایشان خلل افتاد و حیرت زده گشتند و بعمل اشخاص انتقال نمودند. و **خلیل** - علیه السلام - بناء استدلال را از «نص قولی» که بصحت آن معترف بودند ، محکم ساخت ، و از آن خللی دیگر در اعتقاد ایشان نسبت به یا کل انداخت (۱) و چون «قمر» را دید (بهمان اسلوب الزامی توطئه یقین ایشان کرده) گفت : «هذا ربی» (۲) « و چون زایل شد، گفت: «لئن لم یهدنی ربی لا کونن من القوم الظالمین» (۳).

(اگر هدایت نمودی مرا ، پروردگار من ؛ هرآینه بودمی از قوم گمراهان) - .
و بطریق رمز و ایماء راه راست بآن طایفه نمود .
پس تعجب است از کسی که نشاند «رب» را این (۴) کلمه که «اگر هدایت نکنند مرا رب من» .

و هدایت [را] از حق تعالی [دانستن] غایت توحید و نهایت معرفت است ، و آنکه بنهایت (۵) رسیده باشد محال است که در درجه بدایت مانده باشد ؟
این نوع تمهید را در پس قاف فراموشی کن و بمنهج کافی شافی رجوع نمای ؛ و خلجان این گمان را بدلیل یقینی بر طرف ساز که موافقت در عبارت بامدعی بر طریق الزام بر خصم بلیغ - ترین حجتها و روشنترین راه ها باشد ؛ و از این روی **خلیل** - صلوات الرحمن علیه - چون آفتاب را دید : «قال: هذا ربی هذا اکبر» ؛ (گفت : این «رب» من است ، این بزرگتر است) ؛ و این سخن برای آن گفت که اعتقاد قوم آن بود که «آفتاب» پادشاه فلك است ، و «رب الارباب» - آنان که اقتباس انوار از آن کنند (۶) و با آرمه نورانیت چون زایل شد ؛ **ابراهیم** - علیه السلام - گفت : «یا قوم انی بریء مما تشرکون» (۷) (ای قوم ! من بیزارم از آنچه شما شرک می آورید) ، «انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً و ما انا من المشرکین» (۸)

(۱) ترجمه متن عربی برین تقریب است: «و ازین جهت بریشان به طلوع استدلال نکرد - هر چند طلوع به حدوث از افول نزدیکتر است پس آنان بسبب حیرتی که در مورد افول داشتند ، بعمل اشخاص منتقل شدند و خلیل بریشان بآنچه بصحت آن اعتراف داشتند دلیل آورد - و این رساتر در احتجاج است .

(۲) قرآن ۶/۷۷ .

(۳) قرآن ۶/۷۹ .

(۴) م و ب : را چگونه این .

(۵) م و ب : بهدایت .

(۶) اگر بخواهیم عبارت را منطبق بر اصل عربی و منطق کلامی سازیم باید چنین تعبیر

کنیم: و رب همه ارباب که اقتباس انوار از او کنند، و یا: «خدای خدایان دیگر که آنان اقتباس انوار از او کنند» .

(۷ و ۸) قرآن ۶/۷۹ .

(من روی توجه و پرستش آوردم برای کسی که آفریده است آسمان‌ها و زمین‌ها را در حالتی که مایلم از دین‌های باطل بسوی دین راست خدای - تعالی - ونیستم من از شرك آرندگان)؛
 وباین تقریر مقرر ساخت مذهب: «حنفاء» را . و باطل گردانید مذهب : «صایبه» را ، و بیان فرمود که فطرت همین «دین حنیفی» است ، و طهارت و پاکیزگی در آنست ، و گواهی بتوحید حق - تعالی - مقصور است بر آن ، و نجات و خلاص متعلق است بآن ، و شرایع و احکام مشارع و مناهل (۱) آنست ، و «انبیاء» و «رسل» بمقرر ساختن آن دین بر انگیخته شدند و فاتحه و خاتمه و مبدأ و کمال وابسته بتلخیص و تحریر آنست .

و این است دین قیم و صراط مستقیم و راه روشن و مسلك لایح که حق - تعالی - به پیغمبر خود در قرآن خبر داده است و بر وی منت نهاده که « فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ؛ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنْ أَكْثَرُ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ، مَنبِئِينَ إِلَيْهِ وَ اتَّقُوهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ لَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ : مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِعْباً كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ » . (۲)

(۱) مناهج.

(۲) قرآن کریم ۳۰/۳۰ - ۳۱ - ۳۲.

باید دانست که شهرستانی اصول مطالب این فصل را از سوره‌های: انعام ، و صافات ، و مریم ، و انبیاء و روم اخذ نموده است .

[باب سوم]

[حر فانیة]

[فصل اول]

[مقالات حرانیه]

حرانیه (۱) : جماعتی اند از صابیه که گویند : «صانع» معبود ، واحد و کثیر است (یعنی یکی و بسیار است) .

اما واحد است ؛ در ذات ، و اول ، و اصل بودن و در ازلی بودن (۲) .
و اما کثیر [است ؛ زیرا] بسیار میشود به «اشخاص» در چشم ظاهر و آشکار - و آن : هفت ستاره مدبره ، است - و اشخاص [زمینی] (۳) خیر ، عالم ، فاضل که به آن ظاهر میشود و با اشخاص آن مشخص مییابد و وحدت او باین نوع کثرت ها خلل نپذیرد .

و گویند که مبدع اول که آفریننده «فلك» و آنچه در وی است از : اجرام ، و کواکب ، اوست و این هارا مدبر این عالم گردانید ؛ و اجرام و کواکب بمنزله : «آباء» اند ، و عناصر : «امهات» (یعنی : مادران) ، و مرکبات : «موالید» (یعنی : فرزندان) .

و «آباء» زندگانند و سخنگو که آثار به «عناصر» میرسانند ؛ و عناصر آن آثار را در رحم های قابلیت خود پرورش میدهند تا از آن «موالید» حاصل [شود] (۴) .

و از صاف آن موالید [گاهی] شخصی وجود میگیرد ، و مر او را مزاجی کامل الاستعداد حاصل می آید ، و «اله» بآن در «عالم» متشخص (۵) میگردد .

(۱) موب : جربانیه . این نام در بعضی از مأخذ بلفظ : «جربانیه» ضبط شده است و صحیح آن «حرانیه» یا «حرانیه» منسوب به شهر «حران» میباشد . ظاهر این طایفه بقایای مذاهب یونانی و رومی اند که در شهر حران کنار رودخانه فرات بجهت متعددی در مقابل کیش عیسوی مقاومت کردند و تا دوره اسلام باقی ماندند و وقتی از طرف مأمون عباسی به پیروان آنها تکلیف شد که بیکی از ادیان اهل کتاب به پیوندند کلمه «صابئین» را برای خود برگزیدند و اینان «صابئین» کتاب ملل و نحل شهرستانی هستند که در اینجا عقاید آنها مورد بحث قرار گرفته است .

(۲) اما واحد است در ذات ، و اول ، و اصل ، و ازلی .

(۳) ب : اشخاص زمینی .

(۴) ب : حاصل میشود .

(۵) م : تشخیص میگرد - ب : تشخیص میگرد .

بعد از آن «طبیعت کل» در هر اقلیمی از اقالیم که در آن سکونت دارد (۱) هست در هر سی [وشش] هزار و چهارصد و بیست و پنج سال جفتی (۲) از : نروماده ، از انواع : حیوانات از انسان و غیر آن پیدا میکند. و از رستنی‌ها برین اسق جفتی ترتیب میدهد (۳) و برین طریق همیشه این پیدایش [تکرار] میشود ، و آن انواع آن قدر مدت میماند و چون آن دور تمام منقطع میشود انواع بانسل و توالد خویش منقطع میشود .

پس ابتدا میشود دور دیگر ، و پیدا میشود قرنی دیگر از : انسان و حیوان و نباتات ، و همچنین ابدالهر باشد .

و گویند : قیامتی که وعده داده‌اند بر زبان انبیاء همین است ، و غیر این سرا ، سرائی دیگر نیست : «وفنا نمیکند مارا مگر دهر» (۴) .

وزنده ساختن مردگان ، و برانگیختن آنها که در قبورند ، از خیالات فاسد دانند و قرآن ازین اعتقاد ایشان خبر میدهد :

«أَیَعِدُكُمْ : أَنکُمْ إِذَا مِتُّمْ وَ کُنْتُمْ تُرَاباً وَعِظَاماً أَنکُمْ تُخْرَجُونَ؟ هیهات

هیاهات لما توعدون» (۵) (معنی آیت آست : سران قوم باد دیگران میگفتند که آیا وعده میکند این پیغمبر شمارا که چون شما بمیرید و خاک شوید و استخوانی چند باشید ، شما بیرون آورده شوید از قبور ؟ هیهات هیهات چه دور است چیزی را که بشما وعده میدهند) .

(۱) مراد اقالیم مسکونه است . عبارت متن غلط واضحی است و احتمالاً ضعیفی میرود که در اصل چنین بوده است : «که در آن انسان سکونت دارد» .

(۲) م و ب : پنج سال از هر نوع اجناس جفتی .

(۳) معادل عبارت واقع بین دوخط (تیره) در نسخه‌های عربی نیست .

(۴) در متن عربی این آیت مندرج است : «وما یهلکنا الا الدهر» (قرآن ۴۵ ر ۷۴)

(۵) قرآن ۲۳/۳۵ - ۳۶

[فصل دوم] [تناسخ، و حلول]

واصل «تناسخ» و «حلول» ازین قوم - (ناقص فطرت) - پیدا شد (۱)؛ زیرا که «تناسخ» همین است که «اکوار» و «ادوار» بی نهایت پیدا آید، و حادث شود در دور آینده مثل آنچه در دور گذشته پیدا شده بود.

و ثواب و عذاب را گویند در همین «سرا» است - در سرای دیگر نیست .
و اعمالی که مادر آنیم جزای عمل هائی است که از ما صادر شده در دورها و زمانهای ماضی ؛
و راحت، [و] سرور، و شادمانی و جبوری که ما آنرا (۲) در خود می یابیم مرتب است بر (۳)
اعمال نیک که پیش از آن کرده ایم؛
و غم و اندوه و تنگی و کلفتی که در خود می یابیم مرتب است بر عمل های فاسد بد ما که در
زمانهای پیش از ما واقع شده.
و همچنین در اول بوده و همین طور در آخر خواهد بود ؛ و انصرام و قطع شدن بهیچوجه
[از حکیم] متصور نیست (۴) .

* * *

«مترجم اول میگوید که چون منشی بیان عهد نموده (۵) که بقدر مجال پرده رسوائی
از غلط های اهل بطالت بردارد بنا برین از قیاحت های احوال : هر نائیه (۶) ناکفته
نتوان گذشت .

گویم : سخن اول ایشان عین گمراهی است ؛ چگونه ذات (۷) بیچون به دو صفت :
[وحدت و کثرت] که ضد یکدیگرند متصف شود و از کجا [ذات لایتغیر احدیت] در
اجرام تغیر انجام گنجائی یابد و در اشخاص زمینی چگونه گنجد ؟ !

(۱) ترجمه متن : و اصل تناسخ و حلول از این قوم پیدا شد .

(۲) ب : جبوری - م : جبوی که ما اثر آنرا .

(۳) ب : در .

(۴) این عبارت ناظر به عبارت متن عربی است که میگوید : «و الانصرام من کل وجه غیر منصور
من الحکیم» و ترجمه صحیح آن برین تقریب است : «و انصرام یعنی کسبختگی همه جانبه از حکیم
متصور نیست» .

(۷) م و ب : صفات ذات .

(۵) در ترجمه صدر تر که چنین ضبط است : «و چون عهد منشی بیان آنکه ،

(۶) م : جریانیه ب : جریانیه .

مصراع

زهی تصور باطل ، زهی خیال محال !

و این سودای محال از آن رو دردماغ این بیخردان آمده که روشنائی چشم موررا بچشمه آفتاب یرنور برابر انگاشتند ؛ و این عین کراهی است .

مصراع

آیا تو کجا و ، ما کجائیم !؟

ممکن حادث نشان از قدیم بی نشان چه دریا بد ؛ مخلوق بی بنیاد از آفریننده عباد چه

ادراك تواند نمود ؟ !

بیت

نه اشارت می پذیرد ، نه بیان

نی کسی زو وصف داند ، نی نشان

و آن خیال دیگرش که سرسام زدگانه گوید که از صاف موالید مزاجی کامل تر کیب یافته [و] «او» بآن متشخص میگردد [د] (۱) کوئیم : ای سراسیمه هرزه درای ! چون به زعم تو موالید مبدأ حدوث آن شخص کامل است ، و موالید از عناصر پیدائی گرفته ؛ این چنین نابودی که بچندین مرتبه از فلک نابود متأخر الوجود باشد ، چگونه نزد عاقل لایق معبودیت باشد ؟ و تر کیب مزاجی که قابل پاکی و تنزیه (۲) الهی باشد ؟ - تعالی الله عما یقولون علواً کبیراً .

و باطلی دیگر که در خیال سراسر ضلال گذرانیده و بی سندی عقلی و دلیلی نقلی یقین خود کرده که طبیعت کل در هر اقلیمی مسکونه در مدتی معین که مذکور نموده از حیوانات و غیر آن نری و ماده بی پیدا سازد ؛ اگر این اثر را بطبیعت کل نسبت میکنند ، و آنرا علت تامه می شمارد تعیین (۳) این سالهای معین و نسبت احداث در اقالیم مسکونه نظر با سایر سالها و دیگر مکانها ترجیح بی مرجح باشد ؛ و اگر طبیعت باقتران این سالهای معین و این مکانهای مخصوص موصوف بصفه این پیدایش باشد از دلیلی که عقل با اعتماد آن ، این معنی را جزم کند چاره نیست .

الکلام بطولها ؛ هر که اندک عقل دارد ، بنای کار برین مقدمات سست استوار ندارد ؛

بلکه هوشمند صاحب فکرت این سخنان را چون نار عنکبوت تنیده ضعف یقین بشمارد.

(۱) ب : یافته اند بآن تشخیص میگردد - م : شخص میگردد .

(۲) م : تزمویه .

(۳) ب : تعیین .

اما قول به «تناسخ» چون آنرا در زیر سخنان دیگر اهل فساد روشن گردانیده شده و اینجا (۱) همان سخن او را که او از اهل تناسخ بآن جدا شده باطل میسازد که چون این کج بین، ستاره های هفتگانه را مدبر این عالم شناسد، و در دور های غیر متناهی اوضاع غیر متناهی وجود میگیرد؛ پس این سخن تو که در هر دوری مانند آنکه در دور گذشته پیداشده حادث میشود، محال باشد، و چون حدوث در دور آینده به زعم او مستند بوضع خاصی از اوضاع فلکی است مخالف آن وضع خاص که سابق بوده؛ پس احداث ثانی مثل احداث اول موافق یقین او محال باشد.

این قدر آگاهی روشن بصیرت را برای رهنمونی درین سنگلاخ کمراهی بس است. باز کشتیم بر سر اصل سخن مصنف اصل کتاب (۲):

اما حلول در شخص که مذکور شد، گاه باشد که بحلول ذات او باشد؛ و گاه باشد که بحلول جزوی از ذات او باشد؛ بقدر استعداد مزاج شخص؛ و گاه باشد که گویند: حق تعالی متشخص میشود به «هیکل های آسمانی» - هیئت مجموعی - و وحدت او بر اصل خویش باقی باشد، و فعل او در واحد واحد، ظاهر شود، بقدر آثار الهی در وی، و تشخص او، بآن.

پس گوئی (۳) هیکل های هفتگانه هفت عضو است، [و گوئی اعضای سبعة ما هیکل های هفتگانه اوست، که بآنها ظاهر میشود]؛

به نطق ما: سخن گوید (۴)،

و بچشم ما: ببیند،

و [به] گوش ما: بشنود،

و بدست ما: قبض و بسط کند،

و آمد و شد پاهای ما نماید،

و بجوارح ما: کار کند.

(۱) ب: شده اینجا.

(۲) از صفحه ۷۵ سطر ۱۵ تا اینجا زاید بر متن عربی است و خلاصه از اضافات صدر ترکه اصفهانی بر ترجمه ملل و نحل شهرستانی میباشد. رجوع شود به صفحه ۲۴۵ تا ۲۴۸ کتاب: «رتقیح الادلة والعلل فی ترجمه کتاب الملل والنحل» به تصحیح راقم این سطور سید محمد رضا جلالی نائینی - چاپ تهران سال - ۱۳۳۵ و ۱۳۵۰ هجری شمسی.

(۳) م: و گویند.

(۴) ازهر: پس سخن گوید به زبان ما.

[فصل سوم]

[گمانهای حرنانیه]

وزعم ایشان آنست که حق تعالی (اصل خیر است) بزرگتر است از آنکه شرها، وقبایح، وپاییدیها، و خنafs، و ماران، و گژدمان [را] بیافریند؛ بلکه وجود این چیزها بتمام وجودی وقوعی ضروری است؛ زیرا که اتصالات کواکب را سمادتی ونحوستی هست، واجتماعات عناصر را صفائی و کدورتی باشد.

هرچه از سعد و خیر و صفا خیزد، آن مقصود از فطرت تواند بود و آنرا (۱) بیاری تعالی نسبت کرده شود.

و هرچه از نحوست و شر و کدورت باشد، بضرورت واقع شود و آنرا بحضرت حق تعالی نسبت نتوان کرد؛ بلکه آن یا اتفاقیات و ضروریات باشد، و یا مستند باشد باصل شرها و اتصال نکوهیده.

* * *

دور باب باطل ساختن اغلوطه اهل حلول هترجم اول میگوید که در ضمن رد سخنان اهل فساد وجه بطلان آن نوشته شده و این مقدمه که بهوهم ناقص و فکر کوتاه گفتند که حق تعالی سخنگو به زبان ماست، و همچنین شنوائی، و بینائی، و ید، و رخل (یعنی: دست، و پای)، و جوارح را گفتند فساد این از آن ظاهر تراست که عاقل متوجه بیان وجوه بطلان آن شود که چندین خلل از آن واضح میشود؛ از آن جمله: نسبت عجز بحضرت حق تعالی باید کرد که در دیدن بیصرا محتاج باشد؛ و لازم آید که حاجت داشته باشد؛

و غنی مطلق را به حاجتی نسبت کردن قبیحترین اقوال در (۲) اعتقاد آنست. و همچنین در شان [قبض] و (۳) بسط و رفتن و آمدن و غیر آن و نسبت نکردن آفریدن شرور (۴) [به ذات باری] و مانند آن، این همه مستلزم قباح است که این گمراهان باو هام فاسد خود در بی راهه مهلك

(۱) و آن بیاری تعالی

(۲) ب: واعتقاد.

(۳) ب: شان و قبض.

(۴) ب: آفریدن شرور-م: آفریدن خلق شرور.

افتاده اند . اللهم زينا بمتابعة الشرع و احكام الحق و لا تجعلنا ممن سلط عليه الظنون
والاوهام الباطله - بمحمد وآله واصحابه اجمعين - آمين، (۱).

و **حربانیه** (۲) سخنان خود را نسبت به **عاذیمون** (۳)، و **هرمس و اعیانا و اوادی**
(۴) کنند، و گویند این هر چهار پیغمبر بوده اند .
و بعضی از ایشان نسبت خویش به **سولون** کنند که **جد افلاطون** است - از جانب
مادر - و زعم ایشان آنست که [او پیامبر بوده است].
[و گمان بردند که **اوادی** (۵) بر ایشان پیاز، و مار (۶) و ماهی و باقلا حرام گردانیده [است].

(۱) از صفحه ۷۸ سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی و خلاصه مطالبی است که در ترجمه اول
بر متن عربی افزوده شده است .

(۲) م: وب: حربانیه .

(۳) م: عاذیمون .

(۴) م: اوذا . در چاپ مصر: «اوری» ضبط است .

(۶) - ازهر: و گمان بردند که اوادی بریشان پیاز، و ماهی و باقلا حرام کرده است.
عبارت عربی متن ازهر چنین است: «و زعموا أن اوادی حرم علیهم: البصل، والکراث،
والباقلی» . در چاپ تهران عبارت عربی چنین است: «... حرم علیهم: البصل، والحرث،
والباقلی» و در حاشیه بنقل از نسخه حکیم مؤمن کلمه «حرث» را به «مارماهی» ترجمه و معنی
کرده است بنا برین احتمالاً عبارت متن «مارماهی» بوده است، نه ماهی .

[پایان]

[اعمال صابیان، وهیا کل آنها]

و عامه صابیان سه وقت نماز گذارند، و از جنابت و امس^۳ مرده غسل کنند، و خوردن جزور، و خوک، و کلب [حرام کردند]، و از پرنده هر چه چنگال دارد، و کبوتر نیز - حرام داشته‌اند. و شراب را بمرتبه که بمستی رساند، و ختنه کردن را مکروه دانند. و گویند: «تزویدج» به ولی و شهود، درست باشد، و طلاق جایز ندارند، مگر بحکم حاکم، و میان دوزن جمع نکنند.



اما هیاسکل : که صابیان بر اسماء «جواهر عقلیه روحانی» و اشکال «کواکب آسمانی» بنای آن دارند؛ (۱) از آن جمله :

هیگل علت اولی است ؛
و فرود آن : هیگل عقل ؛
[و هیگل] سیاست ،
و هیگل صورت ،
و هیگل نفس شکلش (۲) مدور است ؛
و هیگل زحل : مسدس ،
و هیگل مشتری : مثلث ،
و هیگل مریخ : مربع مستطیل ،

(۱) یعنی : ساخته‌اند . برای تفهیم عبارت بهتر بود بجای « بنای آن دارند » ، نوشته می‌شد : « بنا نهاده‌اند » .

(۲) معنی عبارت متن عربی این است : از آن جمله است هیگل علت اولی و فرود آن هیگل عقل و هیگل سیاست و هیگل صورت و هیگل نفس که شکلشان مدور است .

- [وهیکل شمس : مربع،
 وهیکل زهره] : مثلث درجوف مربع، (۱)
 [وهیکل عطارد : مثلث درجوف آن مربع] مستطیل ،
 وهیکل قمر : مثنی .

[بخش دوم

از:

جلد دوم کتاب :

توضیح المثل

درباره

آراء و عقاید فلاسفه]

[آراء و عقاید فلاسفه]

و از آن جمله: فلاسفه اند .

فلسفه: بزبان یونانی «محبیت حکمت» است .

و فیلسوف (۱)؛ مرکب است از دو کلمه: «فیلا و سوف»؛ «فیلا»؛ «محب و «سوف»

حکمت؛ یعنی: محب حکمت . (۲)

و حکمت «قولی»، و «فعلی» است .

اما حکمت قولی که آنرا: «حکمت عقالی» نیز گویند هر چیزی است که تعقل کند آنرا

عقل یحد و چیزی که قائم مقام حد باشد؛ مانند «رسم»؛ و آنچه تعقل کند به «برهان»، و آنچه قائم مقام آن باشد؛ مانند: «استقراء»، و «تمثیل» و آنرا تعبیر باین دو چیز کنند .

اما «حکمت فعلی»: هر چیزی است که «حکیم» بفعل آرد آنرا، از جهت غایت کمالی .

و چون «اول ازلی» بغایت و کمال مهتف است؛ پس متوجه فعلی نشود برای غایتی که غیر

ذات [او] باشد؛ والا غایت و کمال حامل باشد، و اول محمول؛ و این مجال است .

لاجرم «حکمت» در فعل اول تابع کمال ذات باشد؛ و این است کمال مطلق در حکمت؛ و در

فعل غیر اول - از «متوسطات» - مقصود کمال مطلوب باشد؛ و برین نسق است در افعال ما .

و «فلاسفه» را در حکمت قولی عقلی (۳) اختلافات بسیار است؛ و «متأخران» از ایشان مخالفت

«متقدمان» کرده اند در اکثر مسائل .

و کلام اولینان (۴) محصور است در «طبیعیات» و «الهیات» که کلام باشد در باری تعالی، و

عالم؛ و بعد از اولینان در «ریاضیات» برافزودند (۵) و گفتند: «علم» منقسم است به سه قسم:

علم: ما؛

و علم: کیف؛

و علم: کم؛

(۱) فیلسوف Philosophe مرکب از دو واژه یونانی یکی: «فیلو» Philos (دوست)

و دیگر: «سوفیا» Sophia (حکمت) میباشد و آنرا دوستدار حکمت میتوان ترجمه کرد .

(۲) م: حکمت است .

(۳) م و ب: قولی و عملی

(۴) ب: اولیان

(۵) ترجمه صحیح متن عربی این است: «و بعد ریاضیات را بر آن افزودند» .

پس علمی که طلب کرده میشود در آن «ماهیات» اشیاء؛ «علم الهی» است .
 و علمی که در آن طلب «کیفیات» اشیاء کنند؛ «علم طبیعی» است .
 و علمی که [در آن] طلب «کمیات» اشیاء کنند، «علم ریاضی» (۱) است؛ خواه «کمیات»
 مجرد از «ماده» باشد، و خواه مخلوط با «ماده» .

و بعد از قدماء ، **ارسطاطالیمس** حکیم «علم منطق» را پیدا کرد، و آنرا «تعلیمات» نام
 نهاد؛ و اگرچه (۲) منطق را از کلام قدماء تجرید کرد، زیرا که حکمت هرگز از قواعد و قانون‌های
 منطقی خالی نبوده است . و «قوانین منطقی» را از «آلت علوم» شمرد، نه از «علوم»؛ و گفت:
 «موضوع» در «علم الهی» ، «وجود مطلق» است، و مسائل آن بحث است از احوال وجود از
 آن حیثیت که وجود است .

و «موضوع» در «علم طبیعی» ؛ «جسم» است؛ [و مسائل آن بحث است از احوال جسم از آن
 حیثیت که جسم است]

و «موضوع» در «علم ریاضی» ؛ «ابعاد و مقادیر» است؛ [و بالجمله: «کمیت» از آن حیث که
 مجرد از ماده است؛ و مسائل آن بحث است از احوال] کمیت از آن رو که کمیت است (۳).
 و موضوع در «علم منطق» ؛ «معانی» است که در ذهن انسان است؛ از آن رو که مؤدی تواند
 شد بعلمی دیگر؛ و مسائل آن بحث است از احوال این معانی ، از آن حیثیت که معانی است .

* * *

«فلاسفه» گویند: چون سعادت مطلوب است بذات خود؛ و آدمی عمل میکند از برای
 دریافتن آن و رسیدن بدان، و بآن نتواند رسید، الا بحکمت؛ پس حکمت مطلوب باشد از جهت
 عمل یا علم مجرد؛ و ازین [رو] حکمت (۴) دو قسم باشد: علمی ، و عملی .
 و طوایف حکماء دو گروه اند :

بعضی «علمی» را بر «عملی» مقدم دارند، و بعضی برعکس - چنانچه بیان کرده شود -
 (انشاء الله تعالی) .

قسم عملی؛ عمل خیر است ،

و قسم علمی؛ علم حقا است .

و گویند : به هر دو قسم بمقل کامل، و رای راجح توان رسید؛ الا آنکه یاری خواستن از غیر

در قسم عملی بیشتر از قسم علمی باشد .

(۱) م و ب : کنند در آن علم ریاضی .

(۲) عبارت : «اگرچه» درین سیاق درست بنظر نمی آید و مفهوم متن عربی را هم

نمی رساند و اگر بخواهیم مطلب مفهوم و مطابق نص عربی ترجمه شود باید بگوئیم : «مانای...»

(۳) م : مقادیر است بلکه کمیت از آن رو که کمیت است .

(۴) ب : و ازین رو حکمت - م : و ازین و حکمت

و «انبیاء» - علی نبینا وعلیهم السلام - به مدد های روحانی تأیید یافته اند؛ و بتقریر قسم عملی متوجه [شده] اند، و بعضی اقسام از قسم علمی نیز توجهی میفرمایند.

و «حکماء» به مدد های قوت عقلی استمداد نموده تقریر قسم علمی نموده بطرفی از قسم عملی نیز توجه کنند.

و غایت مطلب «حکیم» آنست که متجلی (۱) شود عقل او را جمیع هستی، و متشبه شود به حضرت باری - جل و علا - بقدر امکان.

و نهایت مقصد «انبیاء» - علیهم السلام - آنست که متجلی شود ایشان را نظام هستی تاموافق آن نظام. مصلحت های بندگان را انتظام دهند؛ و انتظام نشود مگر بترغیب و ترسانیدن و تشکیل (۲) و تخییل.

پس هر چه اصحاب شرایع و ملت ها روشن داشته اند، مأول باشد نزد «فلاسفه» - مگر بعضی فلاسفه که علم خویش از مشکوٰۃ نبوت گرفته اند؛ زیرا که تعظیم: «انبیاء» را بدرجه اعلی میسرسانند، و حسن اعتقاد بکمال دارند.



«مترجم اول گوید: از خیال فاسد صاحب این سخنان را گمان آنست که کلیات مقاصد انبیاء که وابسته به امام خدائی است که از خزانه: «تلك الرسل فضلنا بعضهم علی بعض» (۳) یافته اند مقصور بر انتظام مصلحت های بندگان است؛ پس ترغیب و ترهیبی (یعنی: ترسانیدنی) که بنای سعادت ها و شقاوت ها بر آن تواند بود بر همین نظم مصلحت های جزوی عنصری مقتصر داشته اند. زهی کوته اندیشی خرد خود کام، و زهی گمان فاسد حکیم بد سرانجام!! چه مصلحت های جزوی عنصری در جنب کلیات مقاصد انبیاء - علیهم السلام -

مصراع

چو خشخاشی بود در جنب دریا

همای همت آن گروه که به هدایت خلایق متوجه است باین محقر طعمه کی التفات را

مقصود درد؟! ؟

اما مور بحفارت چشم ذره بین از انوار آفتاب عالم تاب کجا خبر تواند داد؟ عذر حکیم همین تواند بود که مور آسا بچشم تنگ بصیرت از فراخنای (۴) عالم های الهی بیش ازین عالم عنصری نتواند دید؛ پس او باین گمان بردن که ترغیب و ترهیب: انبیاء - علیهم السلام - بر نظم مصلحت

(۱) م و ب: متجلی.

(۲) م و ب: تشکیک.

(۳) قرآن ۲/۲۵۳.

(۴) م: فراخنای - ب: فراخنای.

های این عالم مقصود است، معذور باشد، و بمقاصد ارجمند انبیاء - علیهم السلام - حکیم بینوارا
فرا رسیدن همان مثل باشد که مگسی پرواز شهباز آرزو کند و گنجشک شکار چرخ (۱) نمی نماید -
هیات !

بیت

مگس چون پرواز آید بیاز در اول فرود آید از راه باز
این تمثیل موافق خرد ارجمند است و هوشمند را این قدر آگاهی بسنده است .
باز بر سر سخن مصنف اصل کتاب میرود :
مصنف اصل کتاب گوید (۲) :

از جمله فلاسفه ؛ حکمای هند - از : برهمنان - [اصلاً] به « نبوت » قایل
نیستند .

و از فلاسفه ؛ حکمای عرب که جمعی قلیل اند ؛ و بیشتر حکمت های ایشان فلتات
[طبع] ، و خطرات فکراست ؛ به نبوت قایل میشوند .
و دیگر حکمای روم اند، و دو قسم اند :
«متقدمان» که ستونهای حکمت اند،

و «متأخران» [از آنها] که مشائیان اند ؛ و اصحاب : رواق و شاگردان ؛
ارسطالیس .

و فلاسفه اسلام که حکمای عجم اند ؛

اما از (۳) عجم پیشتر از اهل اسلام هیچ سخنی در فلسفه نقل (۴) نکرده اند ؛ زیرا
که حکم ایشان از نبوت ها بوده یا از ملت قدیمه ؛ یا از دیگر «ادیان» ؛ بغیر (۵) از «صابیان» که
«حکمت» را به «نبوت» بر آمیختند .

☆☆☆

ومذاهب: قدمای حکماء از: رومیان، و یونانیان، بترتیبی که در کتابهای ایشان نقل

کرده اند خواهیم آورد؛ و عقب ذکر ایشان، ذکر سایر حکماء کنیم؛ زیرا که اصل در فلسفه حکمای
روم اند، و غیر ایشان همچو عیال (واطفال) ایشان توانند بود .

(۱) ب و م : جزع . کلمه: «جزع» تصحیف: «چرخ» است و چرخ لغتی است در «چرخ» که
نوعی از مرغان شکاری است .

(۲) از صفحه ۸۴ سطر ۱۳ تا این جا زاید بر متن عربی و مأخوذ از اضافات صدرترکه
اصفهان بر اصل کتاب ملل و نحل میباشد .

(۳) م و ب : در .

(۴) م و ب : در فلسفه از عجم نقل .

(۵) غیر از صابیان .

[باب اول] [حکمهای هفتگانه]

[مقدمه]

واما آن هفت حکیم، که از ستونهای بزرگ حکمت بوده‌اند، از: ملطیة، وسامیا، و اثینیه^(۱) اند؛ این شهرهای ایشانست .

و نامهای ایشان: تالس ملطی^(۲)،

انکساغورس^(۳)،

انکسیمانس،

انبذقلیس^(۴)،

فیثاغورس،

سقراط ،

[و] افلاطون

و فوجی از حکماء، تابع ایشان اند؛ [مانند] :

فلوطرخس^(۵) ،

بقراط ،

ذیمقراطیس ،

و شعراء و نساك .

و کلام عامه این حکماء، در فلسفه دایر بر ذکر وحدانیت باری - تعالی - است، و آنکه

علم او که محیط است به «کاینات» ؛ آن چگونه است ؟

(۱) : اینیه

(۲) : تالیس ملطی

(۳) : انکساغورس

(۴) : انبذقلیس

(۵) : فلوطرخیس -

[و] در ابداع و تکوین عالم، و آنکه مبادی اول کدام [وچند] است؟ هنگام ظهور کی تواند بود؟ (۱)

و گاه حق - تعالی - را نوع حرکت و سکون ثابت کنند .
 و «متأخران» از **حکمای اسلامی** از ذکر ایشان ، و مقالات ایشان تفاعل کردند (۲) ؛
 مگر بعضی نکته‌های نادر، و آنچه بر بصیرت‌های فکرهای ایشان (۳) ناپسندیده آمده بود و [به]
 تزئیف (یعنی : ناسره باز نمودن) آن توجه فرموده‌اند .
 مصنف اصل کتاب میفرماید که ما بنقل سخنان ایشان کوشش نمودیم و بنقد سخنان (۴)
 ایشان سعی کردیم، و زمام اختیار بدست مطالعه و مناظره در کلام متقدمان، و متأخران دادیم (۵) .
 « والله الهادی الی طریق الصواب والیه المرجع والمآب » (۶) .

(۱) ترجمه صحیح عربی این است : « واینکه معاد چیست و کی است ؟ » .

(۲) م : کرده .

(۳) برابصار و افکار ایشان .

(۴) م و ب : بنقد آوردن سخنان .

(۵) ترجمه صحیح عبارت متن عربی این است : « و زمام اختیار را در مطالعه و مناظره کلام

متقدمان و متأخران بدست تو [خواننده] دادیم » .

(۶) این سطر زاید بر متن اصلی است .

[فصل اول]

[فلسفه : تالس Thales]

۱

از آن جمله ؛ رأی «تالس» (۱) ، او اول کسی است که در «مطایبه» به فلسفه مشغول شد . گفت: عالم را پدید آورنده هست، صفت کمال او را عقول درك نتواند کرد از حیثیت هویت او؛ بلکه شعاع ادراك بر سر پرده جلال او نتواند افتاد؛ مگر از حیثیت آثار و مظاهر (۲) او؛ مقدسی است که با سم نتوان شناخت، بهویت چگونه شناخته شود؟ - مگر از راه ایجاد مصنوعات وهستی بخشیدن مکونات ؛ پس حوصله دانش ما استعداد دریافت اسمای حسنای او [را] از جهت ذات مقدس او ندارد؛ بلکه آنرا نیز از جهت ذات خود توانیم شناخت .

✧ ✧ ✧

«ودرین سخن چون راه معرفت آن حکیم عالیقدر عمل و برهان بوده بنهایت سعی عقل اشارت نموده وتحقیق سخن آنست که راه بمعرفت اسمای الهی فراخور ذات وی - سبحانه - عقل را میسر نیست بی تعلیم انبیاء - علیهم السلام - که به وحی و شناسانیدن الهی این راه برایشان گشاده اند؛ پس بی هدایت پیغمبران - علیهم السلام - راه شناخت صفات الهی ظاهر نشود؛ و ازین رو در شرح مطهر معرفت اسمای الهی توفیقی است، و بر اذن شارع موقوف (۳) .»

✧ ✧ ✧

دیگر از رموز حکمت این حکیم آنست که گوید: فولی که بهیچ نوع رد نتوان کرد آنست که الله - تعالی شانه - مبدع و پیدا کننده کائنات بوجود وهستی موصوف بود وهیچ چیزی از مبدعات ومخلوقات نبود؛ پس آفریننده ابداع و پیدایش کرد، ومصنوعات را صورتی در ذات مقدس نبود؛ زیرا که پیش از آفریدن و پیدایش هم بود بیکنائی خود؛ و چون در وحدت ذات بهیچگونه جهتی که از اعتبار کردن آن در احدیت تبدیلی لازم آید نبود؛ بلکه وحدت بحت بود و فردانیت صرف پس چون هم بود وبس؛ پس نتوان گفت جهتی و جهتی، تاهویت باشد و صورتی ، وحیثیت را نیز مجال نتواند بود تا گویم هویت و آن صورت؛ زیرا که وحدت صرف منافی این دو وجه است؛ بلکه

(۱) تالس

(۲) ب : آثار مظاهر

(۳) از سطر ۹ تا ۱۳ زاید بر متن عربی است .

هویت پدید آورنده نابودهاست؛ پس پدید آوردن نه از چیزی باشد که برین نابود سبقت و پیشی داشته باشد. چون این دو مقدمه مفهوم شد، گوئیم: پدید آورنده نابودها به حاضر بودن صورت بودنی‌ها نزد او حاجتمند نیست که اگر صورت بودنی‌ها نزد هویت حاضر باشد منفرد نتواند بود از صورت که نزد وی حاضر است؛ لاجرم هویت و صورت باشد؛ و بیان کردیم که پیش از ابداع هویت منفرد بود.

و دلیل دیگر آنکه اگر صورت نزد هویت حاضر باشد، آن صورت مطابق وجود خارجی باشد یا نه؟ اگر مطابق باشد، صورت متعدد موجودات متعدد شود؛ و کلیات صور بالضرورة مطابق کلیات باشد، و جزئیات صور مطابق جزئیات، و بتغییر جزئیات متغیر شود؛ همچنانکه بتکثیر افراد متکثیر شود، و همه این لازم‌ها محال باشد؛ زیرا که منافی وحدت صرف است.

و اگر مطابق وجود خارجی نباشد، بی‌شبهه صورت آن عین خارجی نباشد؛ بلکه شیء دیگر باشد.



و منشاء این سخن که حکیم دانش پرور را بتالیفات قیاسی و مقدمات فکری بر آن داشته که هویت مقدسه را در هنگامی پیدا کند که بودنی‌ها را از صور آن بودنی‌ها عاری انگاشته است که عقل بصرافت استقلال خویش بیاری نظرها و فکرها راه باثبات صفات نتوان برد، و اگر چه بیقین ذات پیدا کننده مبانی و ثبوت مستحکم دارد، و چون از اثبات صفات عقل بصرافت فطرت خویش قاصر افتاده و بهیچ‌گونه در ذات از آن رو که ذات است بسانی که اشعه ادراک این دانش اندوز بر آن افتاده حیثیت و جهت را مجال طریبان نیست؛ پس بحضور صور بودنی‌ها در آن حضرت عرصه یقین را تنگ باید داشت و این مرتبه هر چند از مراتب [کمال] ذات الهی است و اولیای امت محمد صلی الله علیه و سلم - از آن مرتبه نشان داده‌اند، و در آن مرتبه بهیچ‌نوع حیثیت و جهت را مجال تطرق نتواند بود، و تعبیر باسم را با اعتباری ملاحظه نتوان داشت؛ ولیکن این مرتبه را بیشتر از مرتبه ابداع و ایجاد محط رحال توجه دارند.

و چون این دانش اندوز به مبدع بودن قایل شده، از آن مرتبه رفیع‌تر سهام مرامش فروتر افتاده و در مرتبه که با ابداع قایل شده، هر چند آن دانش اندوز به تنزیه ذات مقدسه از هر چه جز ذات باشد متیقن است؛ اما ملزم است باعتبار حیثیت ابداع، و درین مرتبه شریفه حکم قهرمان جلال ذات بر تنقی که ملایم این مرتبه است بامضاء میرسد؛ لاجرم لطایم اهداء درین مرتبه بمطرشون و لوازمی که ملایم آن باشد، معطر توان داشت. و درین مرتبه منیفه عین از علم متمیز گشته و وجود صور در علم منافی وحدت عین نیست؛ چه مراتب کمال تجلیات الهی را در هر موطنی شرایف خواص قدوسی لازم خواهد بود که مناسب آن مرتبه باشد درین مرتبه که ذات در تار یکستان نابود به کلید ابداع میگشاید، بخصوصیات کمال (۱) متخصص باشد که در مرتبه سابقه تطرق آن خصوصیات را

مجال طربان نباشد که لازم خصوصیت آن موطن شریف باشد .

« سبحان ربك رب العزة عما يصفون » (۱).

چون حکیم دانشور، بعد از آنکه تجلیات جلال احدیت از مرتبه ابداع بر لوح شعورش انعکاس یافت خصایص مرتبه سابق (۲) بر آن مرتب داشت و چشم امعان بتفرقه آن دو مرتبه و خصوصیات هر يك نگماشت (۳) ، در مقدمات برهانش اگر بچشم مسامحه ننگرند از این نوع که (۴) شیوه (۵) [و] راه روان استدلال است، ایمن نتواند بود . و اگر با هتدای اثبات صفت علم که اجل اوصاف کمال است مهتدی شدی، دشواری این کار بروی آسان گشتی .

و مقصود (۶) از این نوع تنبیه آنکه هوشمند متبصر را آگاهی حاصل آید که معارج دانائی عرفان صفات و ذات الهی - تعالی شانه - از حوصله مضایق عقل و قیاس متجاوز است .

اللهم أرنا الحق حقاً وارزقنا اتباعه بهادی الكل في الكل صلى الله عليه و على آله وسلم .
و دیگر از گنجهای حکمت او آنست که (۷) گفت:

پیدا کننده کاینات، عنصری را که بر صورتهای معلومات ، و موجودات مشتمل بود، پیدا فرمود؛ پس از هر صورتی موجودی درین عالم برانگیخته شد بر مثالی که در عنصر اول که محل صورتها و جای پیدا آمدن موجودات بود، صورت یافتند .

و محل صور و منبع موجودات ذات عنصر است .

و هیچ موجودی در «عالم عقلی» و «عالم حسی» تصور نتوان کرد الا که در «ذات عنصر»

«صورتی» و «مثالی» از آن هست .

دیگر از افادات آن حکیم آنست که گفت که از کمال ذات اول حق آنست که مثل این عنصر

را ابداع فرمود؛ پس آنچه عامه خلایق تصور کرده اند که در ذات مقدس - تعالی شانه - صور معلومات هست ، آن صور در پیدایش اوست، و حق - عز شانه - در صرافت وحدانیت متعالی است از آنکه متصف شود یا آنچه پیدا کرده او متصف شود .

مصنف اصل کتاب گوید که از احوال آن حکیم عجب آنست که از وی نقل میکنند که گوید

«مبدع اول» (یعنی: اول مخلوقات) «آب» است؛ زیرا که قابل همه صورتها هست؛ و از آب

ابداع فرمود (یعنی: پیدا کرد آفریننده کاینات) جمیع «جواهر»: از آسمان، و زمین ، و آنچه

(۱) قرآن ۳۷/۱۸۰ .

(۲) ب: سابقه .

(۳) ت: بگماشت .

(۴) ت: بنگرند از منوع که .

(۵) ت: شیمه .

(۶) م: مقصور - ب: مقصود .

(۷) از صفحه ۸۹ سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از ترجمه اول میباشد .

در آسمان وزمین است؛ و آب علت و سبب هر وجودی و هر مرکبی [از عنصر جسمانی] باشد .
 [و میگوید : از جمود آب : زمین پیدا شد .]
 و از انحلال آن : هوا پدید آمد ،
 و از صاف ترین اجزایش : آتش وجود گرفت ،
 [و از دخان و ابخره : آسمان بوجود آمد] ،
 و از اشتعالی که از آن حاصل شد : ستاره ها موجود شدند ؛
 و در گرد هر کز بدوران جنبش گرفتند ، همچون دوران مسبب بر سبب خود بشوقی که
 حاصل است در آن .
 دیگر فرمود که «آب» بمنزله «ذکور» است ، و زمین بمرتبه «اناث» ؛ و این هر دو عنصر
 سفای اند .

و «آتش» نر است و «هوا» ماده ؛ و این هر دو علوی اند .
 دیگر فرمود که عنصر کمالی که صلاحیت اول و آخر دارد ، آن «عنصر جسمانی [و جرمانی]»
 است ؛ نه «عنصر روحانی [بسیط]» .
 و این «عنصر» را صافی ، و تیره ای هست ؛ آنچه از صاف (۱) آن وجود میگیرد ، آنرا «جسم»
 گوئیم ، و آنچه از تیره آن هستی یابد ، آنرا «جرم» خوانیم ؛ پس جرم فانی و زایل شود ،
 و جسم زوال پذیر نباشد ،
 و جرم کثیف ظاهر باشد ، و جسم لطیف (۲) باطن ، و در نشأه ثانیه : ظاهر شود جسم ، و زایل شود
 جرم ؛ و «جسم لطیف» ظاهر باشد ، و «جرم کثیف» زایل .
 دیگر فرمود که بالای آسمان عالم های بدیعه است که زبان از بیان وصف انوار آن قاصر
 است ، و عذرا قدرت و قوف بر حسن و روشنی (و بهای) آن عالم ها نیست ؛ و آن عالم ها از عنصری
 که با درك كنه آن و بتماشای نور آن نتوان رسید ، پیدا شد ؛ و «نطق» (۳) ، و «نفس» ، و «طبیعت»
 زیر آن و فرود اوست که آن «دهر محض» است از طرف آخریت ، نه از طرف اولیت ؛ و عقل ها و
 نفس ها بسوی او هشتاق است ؛ و آنست که او را «دیوممه» ، و «سرمدیه» (۴) و «بقاء» نام کنیم ؛
 در نشأه دوم .

و از این اشارات ظاهر شد که حکیم آنچه گفته است که پدید آمده اول «آب» است ، مرادش
 آنست که آب «مبدأ مرکبات جسمانی» است ، نه آنکه «مبدأ اول» در موجودات علوی «آب»

(۱) ب : از اوصاف .

(۲) م و ب : جرم لطیف .

(۳) منطق .

(۴) سرمد .

است؛ لیکن چون اعتقاد کرده که «عنصر اول» قابل هر صورتی است یعنی: منبع همه صور است - و در «عالم جسمانی» «مثالی» موازی آن (۱) ثابت کند که قبول تمام صور تواند کرد؛ و بدین صفت «عنصری» مثل: آب نیافت؛ پس آب را «مبدع اول» ساخت در مرتبه مرکبات و پدید آورد از آن اجسام، واجرام؛ آسمانی و زمینی .

و در «سفر اول» از کتاب: **تورات** آمده که «مبدأ خلق» «جوهری» است که حق - تعالی - آفریده آنرا، پس بسوی او نظر فرمود به هیبت چنانکه بگذاخت و آب شد؛ و از آب بخاری دود مانند بلند شد، پس از آن دخان آسمانها آفرید؛ و بر روی آب کفی پدید آمد مثل: کف دریا و آفرید از آن زمین را؛ پس زمین را بکوهها محکم و پایدار ساخت .

و «تالس» (۲) حکیم «ملطی» مذهب خود از مشکوة نبوت: **هوسی** - علیه السلام - روشن ساخت .

و آنچه اثبات کند از «عنصر اول» که «آب» است - قابل همه صور است - بسیار مشابه است به «لوح محفوظ» که در کتابهای الهی مذکور است؛ زیرا که در «لوح محفوظ» جمیع احکام معلومات، و صورتهای موجودات، و خبر (۳) همه کاینات است .

و «آب» برین قول - بسیار مشابه است به آبی که «عرش» بر آن نهاده و این آیت از آن خبر میدهد: «وکان عرشه عالی الماء» (۴) .

(۱) م و ب: مثالی نورانی از آن .

(۲) تالیس .

(۳) م: جز .

(۴) قرآن ۷/۱۱ .

[فصل دوم]

[فلسفه: «انکساغورس Anaxagore»]

۲

و از آن جمله: «انکساغورس» است. او نیز از «ملطیه» بوده. در وحدانیت حضرت حق (۱) همان دید که تالیس (۲) دید؛ و در مبدأ اول، مخالف اوست. و گوید که مبدأ موجودات: [«جسم اول»] متشابه الاجزاست؛ و آن اجزای لطیف است، در نیابد آنرا حس، و نرسد بآن عقل؛ و از آن تکوین یافته هستی بتمام (۳): علوی باشد یا سفلی؛ زیرا که «مرکبات» مسبوق است به «بسایط»، و مختلفات مسبوق به متشابهات. و «مرکبات» از «عناصر» مرکب باشند؛ و عناصر متشابه الاجزاست؛ چنانچه «بشر» و «نبات» و «حیوان»، و هر چه به غذا حاجتمند است هر آینه غذا [تحصیل] میکند از اجزای متشابه (۴) یا غیر متشابه پس در معده جمع میشود، و جسمی متشابه میشود؛ و بعد از آن به شریانات و دیگر رکها روان میگردد و اجزای مختلف میشود از: خون، و گوشت، و استخوان.

* * *

«مترجم اول گوید: چون قلم راقم تحریر نموده که از اغلو طه ارباب مذاهب باطله عقده اشکال بکشاید، آنچه این حکیم در مبدئیت اشیاء گفته در آن سخن میکند؛ زیرا که بمیزان صحت سنجیده نیست؛ چه جزم بمبدئیت امری متشابه الاجزا (۵) مر جمیع (۵) موجودات را از قبیل تخمین و خالی از یقین مینماید و از بیان منشأ تخمین که در بعضی مواد ایراد کرده اگر چه از قبیل «استقراء» تواند بود، و استقراء متکاء اطمینان یقین نتواند بود، و مواد وثوق برهان نشود. اگر استقراء تام بودی، با آنکه استقراء ناقص است و بر تقدیر تسلیم که امری را دخلی در ظهور و پیدائی چیزی (۶) باشد، مستلزم بمبدأیت نتواند بود و شبهه نیست صاحب عقل رسین را که آن امور که در بعضی مواد این دانش اندوز ظن بمبدأیت بآن مستند داشته، مجموع مستقل نیست در پیدا -

(۱) ب: حق جل جلاله.

(۲) م و ب: تالیس.

(۳) ب: یافت تمام.

(۴) ب: متشابه.

(۵) م: متشابه الاجرام جمیع.

(۶) ب: جزئی.

کنندگی آنچه امر را به پیدا کنندگی و مبدأیت متمم^(۱) داشته، بلکه از قبیل شروط [و] اجزای علت تامه تواند بود؛ پس از استقلال مبدأیت معزول باشد .

چون متظن صاحب توفیق را بر مبادی طغیان ظنی که در مبدأیت اشیاء این دانش پرور کرده مطلع گردانید باز باصل سخن مصنف کتاب میرود^(۲) .

* *

وازین حکیم حکایت کنند که با سایر «حکماء» موافق است در آنکه «مبدأ اول» «عقل فعال» است :

و درین مخالف است که گوید که اول [حق] - تعالی شانه - ساکن است، نه متحرك .
و معنی «حرکت» و «سکون» حق - تعالی - که بچه طریق است، و اصطلاح ایشان چیست مذکور خواهد شد .

و **فروریوش** از وی حکایت میکند که گفت : اصل اشیاء : جسمی واحد است که موضوع کل است، و اورانهایت نیست؛ ولیکن بیان نکند این جسم را که از عناصر است؟ یا خارج از عناصر؟ و گوید: جمیع اجسام، و قوت های جسمانی، و انواع، و اصناف از آن «جسم اول»^(۳) بیرون می آید .

و این حکیم اول کسی است که به «کمون» و «ظهور» قایل شده - از آن رو که همه اشیاء را در «جسم اول»^(۴) کامن (یعنی: پوشیده) خیال کرده؛ و مراد به وجود اشیاء، ظهور آنرا داند از آن جسم از روی : نوع، و صنف، و مقدار، و شکل، و تکاثف (یعنی: کثیف بودن)، و متخلخل بودن؛ چنانچه ظاهر شود خوشه ازدانه، و درخت خرما از استخوان خرما، و انسان کامل صورت از قطره آب، و مرغ از بیضه پیدا شود .

و این مجموع «ظهور» است از: «کمون»^(۵)، و از «قوت» به «فعل» آمدن است، و از «استعداد» ماده، «صورت» یافتن . و «ابداع» یکی است، و بهمین «جسم اول» قوت گرفته^(۶) .
و هم ازین حکیم حکایت کنند که گوید: اشیاء ساکن است^(۷) و «عقل» آنرا ترتیبی نیکو

(۱) ب : منقسم .

(۲) از صفحه ۹۳ سطر ۱۳ تا اینجا نقل از ترجمه صدرتر که است و مطالب منقوله زاید بر متن عربی کتاب میباشد .

(۳) م و ب : جسم کل .

(۴) م و ب : جسم کل .

(۵) ب : مکون .

(۶) در ترجمه مترجم اول چنین است : «و بهمین جسم اول تعلق گرفته» و ظاهر آن هم باید چنین باشد .

(۷) متن عربی چنین است : «همه چیز در اول ساکن بود» .

داد، و هر يك را در محلی که لایق بود نهاد - از عالی و سافل و متوسط - و بعضی را متحرك، و بعضی را ساکن داشت، و بعضی را بحر کت مستقیمه متحرك داشت از بسایط عنصری، و بعضی را حرکت دوری داد از اجرام فلکی؛ و باین ترتیب ظاهر (۱) گردانید مجموع موجوداتی را که در «جسم اول» کامن بود (۲).

و هم از وی حکایت کنند که «ترتیب دهنده» همین «طبیعت» است.
و گاه گوید که «مرتب»، «باری» - تعالی - است.

و چون «مبدأ اول» به مذهب او «این جسم» است؛ بمقتضای مذهب او، «معاد» (و بازگشت) باین جسم باشد.

و چون «نشأ اول»، «ظهور» باشد؛ «نشأ ثانی» «کمون» باشد.

و این مذهب نزدیک است به مذهب آن که به «هیولی اول» قایل شده که «صورت» در آن حادث شود؛ الا آنکه این «حکیم» اثبات «جسمی» کند که غیر منتهای [بالفعل] باشد که متشابه اجزاء باشد؛ و «اصحاب هیولی» اثبات «جسم» بالفعل نکنند.

و «حکمای» متأخر «برین حکیم نامور درین سخن که اثبات جسم مطلق کند که صورت سماوی یا عنصری عارض آن نشود، و غیر منتهای باشد انکار کنند.
و در «ظهور»، و «کمون» نیز نسبت خطاء به وی کنند؛

و در بیان سبب ترتیب و تعیین ترتیب دهنده نیز او را بر خطاء دانند.

مصنف اصل گوید که ما از مذهب این حکیم عقب ذکر رای «تالس» (۳) از آن [رو] آوردیم که هر دو از «مطلبه» اند، و هر دو موافق اند در اثبات «عنصر اول»؛ و صورتها در آن، و اثبات «جسم اول»، و کامن بودن جمیع موجودات در آن.

و ارسطاطالیس از وی حکایت کند که جسمی [که] از آن اشیاء هستی می یابد، قابل کثرت نیست.

و گوید که این حکیم نامور به ایماء و اشارت چنان ظاهر کرده که کثرت از جانب حق - تعالی - آمده است.

(۱) م و ب : مرتب .

(۲) ب و م : کامل بود .

(۳) تالیس .

[فصل سوم]

[فلسفه : انکسیمانس Anaximenes]

۳

و از آن جمله [است] : « انکسیمانس » .
این حکیم نیز از « ملطیه » بود و به خیر و حکمت معروف ، و بفضل و دانش بی نظیر بود .
از اعتقادات او آنست که گوید : حق - تعالی - « ازلی » است که او را اول نیست ، و آخر نیست ؛

و « مبدأ آفرینش اشیاء » است ؛ و از ابتدا منزله است ؛
آنچه خلق از او تواند دریافت همین است که اوست و بس ،
و هیچ هویتی مشابه هویت و ذات او نیست ؛
هر هویتی و ذاتی از « هویت » او وجود گرفته ؛
و ذات مقدسش « واحدی » است که به واحد شمار مانند نیست ؛ زیرا که واحد شمار بسیاری می پذیرد ، [و] ذات (۱) او کثرت پذیر نیست .
و هر « پیدا شده » ای که ظاهر شود ، صورت او در « علم الهی » (۱) باشد ، و [در] علم قدیم (۲) صورت های [بی] نهایت است .

دیگر گوید که [روا نباشد درین رای مگر یکی از دو قول :
یا گوئیم : خدا ابداع فرمود آنچه در علمش بود ؛
و یا گوئیم : خدا چیزهایی را پیدا کرد که علم بآنها نداشت ؛ و این قولی است مستشنع ،
و اگر بگوئیم : [آنچه در علم (۳) کامل بود ، ابداع فرمود ؛ هر آینه « صور » ازلی است
به ازلیت او ؛ و ذات او متکثر نشود به بسیاری معلومات ، و تغییر نپذیرد [بتغییر] معلومات (۴)]

(۱) ب: و ذات .

(۲) متن عربی : علم اول .

(۳) م : خهیم او .

(۴) م : عالم - ب : علم .

(۵) ب: بتغییر معلومات .

دیگر گوید که حق - تعالی - به وحدانیت خود « صورت عنصر » پیدا کرد ، و « صورت عقل » از صورت عنصر وجود یافت به پیدایش باری تعالی ؛

و عنصر در عقل انواع صورتها ترتیب داد ، بقدر آنچه در صورتهای (۱) بود از طبقات انوار ، و « اصناف آثار » ؛ و آن طبقات صورتهای بسیار یافت بیک دفعه ، بی ترتیب زمانی همچنانکه در آینه صاف پدیدار شود صورت بی زمان ، و بی ترتیب بعضی بر بعضی ؛

غیر آنکه « هیولی » احتمال قبول [دفعه واحد] نمیکند مگر بترتیب وزهان .
و در آن طبقات ترتیب آن صورتها حدوث یافت (۲) و بعد از آن به هر « عالمی » بعد از « عالمی » بحسب ترتیب عالمها در طبقات عالم (۳) آن صورتها فرود آمد تا بمرتبگی که انوار صورتها در « هیولی » کم شد ، و « هیولی » به کمی نامزد گشت و رذالتی و خساستی هیولی را عارض شد که قابلیت قبول صورت هیچ نفس روحانی ، و حیوانی ، و نباتی نداشت .

وفی الجملة هر چه قابلیت حیات ، و حس دارد از آثار « این انوار » خواهد بود .
و دیگر گوید که این عالم زوال خواهد یافت و فساد و عدم در آن درمی آید ؛ زیرا که « سفلی » آن عالمها است ، و « سفلی » آن : و نسبت بآن عالم همان نسبت قشر دارد با « لب » (یعنی : نسبت پوست بامغز) ، [دیوست افکنده میشود] .

و گوید : نبات « این عالم » بمقدار آن نور قلبی است که در وی است از آن عالم ، و اگر پرتو نور آن عالم درین عالم نبود بیک چشم زدنی فانی شدی ؛
و نباتش تا وقتی است که جزء نوری که بآن امتزاج دارد (۴) صافی شود ، و « نفس » نیز جزء مختلط خود را صافی دارد .

و چون هر دو جزء مصفی شود ، اجزای این عالم فانی شود (۵) و فاسد گردد ، و تاریک ماند که آن اندک نور از وی کم شده باشد ، و باقی ماند نفوس ناپاک چرکین درین ظلمت و تاریکی : بی نور ، و [بی سرور] ، و [بی روح] ، و [نا] ، راحت ، و [بی سکون] ، و [بی سلوت] .

و نقل کرده اند از وی که گوید: اول [اوایل - از] پیدا شده ها - « هوا » است ، و از « هوا » هستی یافته جمیع آنچه در عالم است از : « اجرام علوی » ، و « سفلی » .

دیگر گوید که آنچه از صاف هوا [ی محض] هستی گیرد ، لطیف ، روحانی است ؛ و زوال

(۱) م و ب : در عقل .

(۲) ترجمه صحیح متن عربی چنین است : « پس آن صورتهای در هیولی بترتیب حدوث یافت » .

(۳) اگر این جمله باین صورت در آید : « بحسب طبقات آن عالمها » با متن عربی قریب الافق خواهد بود .

(۴) ترجمه متن عربی برین تقریب است : « و نباتش تا زمانی است که عقل جزء ممتاز خود را صافی دارد » .

(۵) م : نشود .

و فنا بآن راه نیابد، و آنچه از تیره آن وجود یابد؛ فنا و زوال را بآن راه باشد، و ناپاکی و پلیدی را قبول کند.

پس آنچه بالای « هوا » است - از عالم ها - آن از صاف « هوا » است، و آن « عالم روحانی » است؛

و آنچه فرود هواست - از عالم ها - آن از تیره « هوا » است و آن « عالم جسمانیات » است که چرکنت بسیار دارد که ساکنان این عالم را گرانی آن چرکنت نمیکند که بجانب بالا مایل شوند و هر که از ظلمت این چرکنت هارهایی یابد و بگرانی آن فرود نیاید، بجاهای بلند ترقی تواند کرد؛ پس برشود و برآید « بعالمی » که تمام لطافت، و همه فرح و سرور است.

و غالباً (۱) « هوا » را « اول اوایل »، « [عالم] جسمانی » (۲) داشته است؛ چنانچه « عنصر » و « اول اوایل »، « عالم روحانی » انگاشته.

و این حکیم بر مذهب: « تالیس » (۳) است که « عنصر » ثابت کرد، و « آب » در مقابله آن - و این حکیم عنصر ثابت کرد و هوا در مقابله آن.

و « عنصر » را بمنزله قلم [اول] (۴) داشته،

و « عقل » را بمنزله « لوح » که قابل نقش صورتهای موجودات است؛ و موجودات را بر آن ترتیب مرتب داشت.

و مشرب و مذهب این حکیم نیز از مشکوة « نبوت » مقبوس است، و بعضی التباس ها در عبارات قوم واقع شده.

* * *

و نشان صدق این معنی آنکه در دو مسئله عریضه که قدم حکمای متأخر در بیابان ابتدای آن سست شده یکی حدوث عالم، و دیگر اثبات صفات پای جهد و سعی این حکیم نامور بر صراط مستقیم هدایت ثابت است.

هدانا الله وایاکم سواء السبیل و عصمنا وایاکم عن الخطاء و الا باطیل « (۵).

(۱) کلمه: « غالباً » را اگر بجای « احتمالاً » و بمعنای « شاید » بگیریم با متن عربی و ترجمه مترجم اول وفق میدهد و الا فلا.

(۲) ب: عالم جسمانی.

(۳) ب: تالیس.

(۴) در بعضی نسخ عربی: بجای « قلم اول » باختلاف: « عقل اول »، و « علم اول ».

و « عالم اول » ضبط است.

(۵) از سطر بیستم تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از ترجمه صدر ترکه اصفهانی است.

[فصل چهارم]

[فلسفه : انبذقلیس Empédocle] (۱)

۳

و از آن جمله : « انبذقلیس » (۱) از کبار « حکمای متقدم » بباریک بینی در علوم و بصفای عمل مخصوص بود .

در زمان : **داود نبی** - علیه السلام - بود و استفاده از بحر علوم آن پیغمبر دانشور نمود ؛ و بملازمت **لقمان حکیم** نیز استمداد یافته ، بهره مند شد و حقایق حکمت از معدن دانش او اندوخت .

و بعد از آنکه کمال یافت به **یونان** عود نمود و ابواب افاده و استفاده بر روی طالبان گشود .

و از لطایف اسرار که بیان فرمود گفت که حق - تعالی - همیشه در هویت مقدس بیکتائی متصف است ؛ و او علم محض است ، و ارادت محض ، و اوست : جود ، وعز [ت] ، و قدرت و عدل ، و خیر ، و حق ؛ و این اوصاف عین ذات است ، نه آنکه قوتی از قوتها است که باین نامها نام یافته .

و عامه موجودات پیدا شده است نه از شیء ، و نه آنکه در زمان پیدا کنندگی شیء بی از اشیاء با او بود ؛

پس پیدا کرد شیء بسیط معقول - و آن « عنصر اول » است - بعد از آن اشیای مبسوط بسیار از آن بسیط واحد [اول] پیدا آمد .
و « مرکبات » از بسایط موجود شد .

و حق - تعالی - پیدا کننده شیء ، و لاشیء : عقلی (۲) ، و فکری ، و وهمی است ؛ و مبدع ضدهای یکدیگر ، و مقابلات ؛ عقلی (۳) ، و خیالی ، و حسی است .

دیگر گفت : باری - تعالی - پیدا کرد صورتها را نه بنوع ارادتی مستأنف ، بل بآنکه علت است و بس (۴) ؛ و او - سبحانه - عین علم و ارادت است ؛

(۱) م و ب : انبذقلیس .

(۲) ب : عقلی - م : عقل .

(۳) معنوله .

(۴) م : پس - ب : است بس .

پس چون « پیداکننده » پیدایش صورت‌ها بآن نوع کرد که « علت » صورت‌ها شد ؛ پس « علت » باشد ؛ و « معلول » نتواند بود که با « علت » بذات مقارن باشد ؛ زیرا اگر معلول بذات مقارن علت باشد ؛ [پس معلول درین هنگام غیر از علت نیست] (۱) معلول به معلول بودن اولی نباشد (۲) از علت ، و علت بعلمت بودن اولی از معلول نباشد ، و چرا نشاید که معلول علت باشد و علت معلول ؛ و این باطل است زیرا که اگر باطل نباشد معلول معلول نباشد ، و علت علت نباشد ؛ پس معلول مقارن علت نتواند بود بهیچ جهتی از شش جهت [البته] (۳) ؛ والا تمیزمیانۀ اسم علت و معلول برطرف شود .

و « معلول اول » « عنصر » است ، و معلول ثانی - بتوسط عنصر - « عقل » است ، و معلول ثالث - بتوسط هر دو معلول - « نفس » است ؛

این نسق ربط بسایط و متوسطات است ، و بعد از آن مرکبات است .

دیگر گفت : « منطق » (۴) بیان نتواند نمود آنچه در «عقل» است ؛ زیرا که عقل بزرگ [تر] است از منطق (۵) که او بسیط است ، و « منطق » مرکب است ؛

و « منطق » متجزی است ؛ و «عقل» متحد است [و محدود میکند] و اشیاى متفرقه را یکی میسازد ؛ پس جمع میسازد ، متجزیات (۶) را بمعنی آنکه متجزیات نزد عقل جمع و متحد میشوند .

پس « منطق » وصف حضرت «باری» - تعالی - نتواند کرد ؛ الا بصفتی واحد که حق - تعالی - بهستی موصوف بود ، و « عالم‌های » بسیط و مرکب وجود نگرفته بود . و چون ذات مقدس بصف هستی بود و شیء بی از اشیاء نبود ؛ پس « شیء » و « لاشیء » هر دو مبدع باشند .

دیگر گفت که « عنصر اول » بسیط است از حیثیت «عقل» که فرود ازوست ، و بر متوال وی ، و عقلی که در مرتبه از «عناصر اول» فرود است ، بسیط مطلق نیست ؛ - یعنی واحد محض نیست (۷) - زیرا که علت اولی واحد محض است ، و باقی مرکب است ، بترکیبی عقلی یا حسی ؛

(۱) جمله : « فالمعلول حیثیذ لیس هو غیر العلة » در این محل بترجمه نیامده است .
 (۲) ت : چه اگر معلول بذات مقارن علت باشد معلول به معلول بودن اولی نباشد .
 (۳) در هیچیک از متون عربی از تعبیر : « از شش جهت » اثری نیست . عبارت عربی چنین است : « فلا محالة ان المعلول لم یکن مع العلة بجهة من الجهات البتة » و ترجمه آن چنین است : « پس ناچار معلول باعات نتواند بود بجهتی از جهات البته » .
 (۴) متن عربی : منطق .
 (۵) م و ب : میسازد و متجزیات .
 (۶) م : محض اینست .

• پس « عنصر » - در ذات خویش - مرکب باشد از « محبت » و « غلبه » ؛ و ازین دو صفت « جواهر بسیط روحانی » ، و « جواهر مرکب جسمانی » پیدا شد ؛
پس محبت و غلبه که دو صفت است - یا دو صورت - مر « عنصر » را مبدأ جمیع موجودات گشت ؛

پس مجموع « روحانیات » بر « محبت » خالص منطبق شد ،
و همه « جسمانیات » بر « غلبه » ؛
و مرکب از روحانیات و جسمانیات منطبق شد بر هر دو طبیعت : « محبت » ، و « غلبه » ،
و ازدواج ، و تضاد ؛

و بمقدار « محبت » و « غلبه » در « مرکبات » شناخته میشود مقادیر (۱) « روحانیات »
در « جسمانیات » ،

و [ک.وید] : از جهت این معنی « مزدوجات » بعضی به بعضی الفت میگیرد نوع (۲)
بنوع ، و صنف به صنف ؛

[و] مختلف (۳) میشود متضادات ؛ پس نفرت میگیرد (۴) بعضی از بعضی نوع از نوع ، و
صنف از صنف ؛ پس آنچه در مرکبات از الفت و محبت است ؛ از « روحانیات » است ، و
آنچه از اختلاف و غلبه است ؛ از « جسمانیات » است ؛

و در نفسی واحد گاه باشد که غلبه و محبت هر دو جمع شود به دو اضافت مختلف .
و گاه باشد که « محبت » را به « مشتری » و « زهره » نسبت کنند ؛ و « غلبه » را به
« زحل » و « مریخ » .

گوئیا این دو چیز (یعنی : محبت ، و غلبه) متشخص میشود به دوسعد ، و به دونحس .
دیگر میگوید که « نفس نامیه » قشر (یعنی : پوست) « نفس بهیمی حیوانی » است ،
و « نفس حیوانی » قشر « نفس نطقی » ، و نفس نطقی (۵) قشر « نفس عقلی » .

و هر نفسی که فرود است « قشر اعالی » است و « اعالی » لب (یعنی : مغز) اوست .
و گاه باشد که از قشر ، و لب به جسد ، و روح تعبیر کنند ؛ پس این حکیم « نفس
نامیه » را جسد « نفس حیوانی » سازد ؛ و « نفس حیوانی » [را] روح [« نفس نامیه »] . و بهمین
طریق و ترتیب گوید تا منتهی شود به « عقل » .

(۱) م و ب : و مقادیر .

(۲) ب : میگیرد نوع - م : میگرد و نوع بنوع .

(۳) ب : و مختلف .

(۴) ب : میگیرد - م : میگرد .

(۵) قشر نفس منطقی ، و نفس منطقی .

دیگر گفت که چون « عنصر اول » در عقل تصویر کرد آنچه بحضور « عقل » (۱) بود از « صورتهای روحانی معقوله » (۲) و عقل در نفس تصویر کرد آنچه از « عنصر » فرا گرفته بود ، « نفس کلی » تصویر کرد در « طبیعت کلی » آنچه از عقل استفاده کرده بود ؛ پس در طبیعت قشرها حاصل شد که بطبیعت مشابه نبود ، و نه مشابه عقل روحانی لطیف بود . پس چون عقل بنظر توجه متوجه آن صورتها شد ، و ارواح و مغزها را در جسد ها و پوستها دید از صورت های نیکوی شریف بهیه که صورت نفس بود و هم شکل صورتهای عقلی لطیف روحانی بود متوجه تدبیر نفس گشت و تصرف نمود در آن بجدا کردن پوستها از مغزها که به مغزها بمعالم روحانی برآید .

و آن نفوس جزئیة اجزای نفس کلی بود ؛ مثل : اجزای آفتاب که بر روزن های خانه پرتو اندازد ؛ و طبیعت کلی معلول « نفس » است ؛

و فرق است میانه جزء ، و میان معلول که جزء دیگر باشد و معلول دیگر (۳) .
دیگر گفت که خاصیت (۴) « نفس کلی » محبت است ؛ زیرا که چون نظر بعقل و حسن و بهای آن کرد ، به محبت عقل شیفته و واله گشت ؛ چنانچه **واهمق** واله و شیفته معشوق خود شد ؛ و جویای اتحاد با عقل گشت [و بسوی او در حرکت آمد] .

و خاصیت (۵) « طبیعت کلی » غلبه است ؛ زیرا که چون موجود شد ، او را نظری و بصری نبود که نفس و عقل را تواند درک نمود ، و ایشان را معشوق تواند گرفت ؛ بلکه از [او] قوتهای ضد یکدیگر پدید آمده :

[اما] در بسایط ، متضاده الارکان ، و در مرکبات ، متضاده القوای مزاجی و طبیعی و نباتی و حیوانی به متمرردی و دشمنی اختصاص یافت ؛ زیرا که از کلیت خود دور افتاده بود و اجزای نفسانی فرمانبرداری طبیعت کل و اطاعت او نمودند و بمعالم غدار خود مفرور شدند ؛ و میل کردند بلذت های حسی از طعامهای لذیذ ، و شراب های خوشگوار ، و لباسهای ناز و منظرهای بهیه (یعنی : شاهدان خوش منظر) ، و زنان آرزو برده شده ؛ و فراموش کردند چیزی را که منطبع شده بود (۶) بر آن از : بهاء ، و حسن ، و کمال روحانی نفسانی عقلی .

پس چون نفس کلی مفرور و متمررد شدن آنها دید فرو فرستاد از اجزای خود جزئی را که ذکی تر و لطیفتر و شریفتر بود از آن دو نفس - بهیمی ، و نباتی - و از نفسهایی که بلذت های

(۱) ظاهراً لفظ «عقل» در اینجا غلطی است از مترجم دوم که از ضمیر اشاره: « آن » در عبارت مترجم اول و ضمیر واقع در عبارت: «عنده» از متن عربی ، به «عقل» تعبیر کرده است و حال آنکه ضمیر مذکور راجع به «عنصر» است .

(۲) صورتهای معقوله روحانی .

(۳) ازهر : و فرق است میانه جزء و میان طبیعت ، زیرا جزء غیر معلول است .

(۴) م و ب : خاصه .

(۵) م و ب : خاصه .

(۶) م و ب : بودند .

این دو نفس مغرور بودند؛ پس این دو نفس شکسته شدند از تمرد، و تعجب نفوس^(۱) مغرور را بعالم خویش آشنا کرد، و بیاد داد آنها را آنچه فراموش کرده بودند، و بیاموخت ایشان را آنچه نمیدانستند، و آنها را پاک گردانید از آنچه آلوده شده بودند بآن.

و این جزء شریف «نبی» است، که برانگیخته شود در هر «دوری» از ادوار؛ و بر طریقهای «عقل»، و «عنصر اول» کارها را جاری فرماید از رعایت «محبت» و «غلبه»؛ پس «بعضی نفس‌ها» را به حکمت و پندنی نیکو الفت بخشد، و بعضی را باستیلاء^(۲) و غلبه راه راست نماید؛

گاه به زبان ایشان را از جهت «محبت» به لطف خواند، و گاه به شمشیر از جهت «غلبه» به عنف دعوت نماید؛

پس لاجرم خلاص سازد نفس‌های جزئی شریفه را - که مغرور است بتمویهات آن دو نفس مزاجی - از تمویه باطل، و تسویل زایل [فایل]؛

و گاه باشد که بپوشاند دو نفس سافل را لباس «نفس شریف»؛ پس صفت شهوی به محبت خیر و حق و صدق بدل شود؛ و صفت غضبی به غلبه منقلب شود؛ و غالب آید بر شر و باطل و کذب؛ پس نفس «جزئی شریف» بالارود بسوی عالم روحانین^(۳) با محبت خیر و حق و صدق^(۴)، و خیر در آن عالم با این نفس شریف بمنزله جسد باشند چنانچه جسد بودند او را درین عالم^(۵). و گویند بطریق تمثیل که هر گاه «دولت» و «بخت» یکی را مساعدت نماید - اشکال و شمایل او مرغوب و محبوب شود؛ پس هر که بمحبت سزاوار گردد بردشمنان به محبت دوستان فیروز گردد^(۶).

دیگر از آن حکیم نقل کنند که میگوید: عالم مرکب است از چهار «اسطقس» که چهار «عنصر» است؛ زیرا که چیزی از آن بسیط‌تر نیست؛ و اشیاء «کامن» است بعضی در بعضی؛ پس: کون، و فساد، و استحاله، و نمو را باطل

(۱) م و ب: تعجب و نفوس،

(۲) بقبر.

(۳) م: روحانین - ب: روحانین.

(۴) م: خیر و صدق و صدق.

(۵) معنی عبارت شهرستانی که گفت: «فتعمد النفس الجزئیة الشریفة الی عالم

الروحانین بهما جمیعا فتکونان جسداً لها فی ذلک العالم ظاهراً» این است که: «پس نفس جزئی شریف بالارود بسوی عالم روحانین با آن دو نفس مزاجی نباتی و حیوانی و در آن عالم با این نفس شریف بمنزله جسد باشند..»

(۶) معنی عبارت شهرستانی که گفت: «اذا كانت الدولة والجد لاجد احبة اشکاله فیقلب

بمحبتهم اضداده» این است: «هر گاه دولت و بخت یکی را مساعدت نماید محبوب اشکال و امثال خویش گردد و با محبت آنان بردشمنان پیروز شود.»

ساخت ؛ و گفت : «هوا» به آتش مستحیل نمیگردد ، و «آب» به «هوا» منقلب نمیشود؛ لیکن صورتهای استحالات بتکائف ، و تخلخل ، و کمون ، و ظهور ، و ترکیب ، و تحلل واقع تو اندشد ، بلکه (۱) ترکیب در هر کبات به «محبت» تواند بود ؛ و تخلخل در متخلخلات (۲) به غلبه باشد .

و دیگر آنچه از وی منقول است آنکه در حق تعالی بنوع حرکتی و سکونی قایل شده و گفته که وی - سبحانه - متحرك است بنوع سکون ؛ زیرا که عنصر و عقل متحرك اند بنوع سکون ؛ و او - تعالی شانه - مبدع و پدیدآورنده حرکت و سکون است ؛ و لامحاله «مبدع» اکبر (۳) است ؛ زیرا که او علت هر متحرك و ساکن است .

و برین رأی فیثاغورس ، و متابعان او از «حکماء» تا افلاطون متفق اند .
اما زینون اکبر (۴) ، و ذیمقراط ، و شاعران بر آن رفته اند که حق تعالی متحرك است .

و سابقاً نقل گذشت از انکساغورس که او گفته است که «باری» - تعالی - نه ساکن است ، نه متحرك ؛ زیرا که حرکت نباشد مگر محدث را .
بعد از آن گفته : مگر آنکه گوئیم که بدرستی این حرکت بالای آن حرکت است ؛ چنانچه این سکون عالیمتر از آن سکون است .

و این طایفه که ب حرکت و سکون حق - تعالی - قایل شده اند ، ب حرکت [و سکون] : «نقل» از جای و درنگ در جای (۵) دیگر نمیخواهند ؛ و ب حرکت تغیر و استحاله ، و بسکون (۶) ، ثبات جوهر و دوام بر یک حالت اراده نکنند ؛ زیرا که این معانی منافی از لیت و قدیمی حق - تعالی است .

و هر که از تکثر آن چنان احتراز کند ، چگونه در تغیر باین گزاف قائل تواند شد؟!
اما حرکت و سکون در : «عقل» ، و «نفس» - مراد داشته اند بآن فعل و انفعال را ؛ زیرا که «عقل» چون موجود کامل است بالفعل ، گویند او ساکنی (۷) واحد است که مستغنی است از حرکتی که بآن حرکت فاعل شود ،

و «نفس» چون ناقص است و متوجه کمال است ، گویند : متحرك است و طالب است درجه عقل را .

پس گویند : عقل ساکن است بنوع حرکتی - یعنی : او در ذات خود کامل است

(۱) کلمه : «بلکه» ترجمه عبارت : «و انما» است که در متن عربی آمده است !

(۲) از هر : و تحلل در متخللات ب غلبه باشد .

(۳) م و ب : اکثر .

(۴) م : زیتون - ب : ریتون .

(۵) م و ب : از جای .

(۶) از هر : استحاله بسکون .

(۷) ب : ساکن . م : بسکون و ثبات

بالفعل ؛ و فاعل است ، و بیرون آورنده است نفس را از قوت بفعل ؛ و «فعل» نوع حرکتی است در سکون ؛

و «کمال» [نوع] سکونی است در حرکت یعنی اوکامل است ، و کامل کننده غیر خود . پس بنا بر این معنی [رواست] - بمذهب ایشان - نسبت حرکت و سکون به «باری» - تعالی - کنند .

و عجب آنکه مانند این اختلاف یافته میشود در «ارباب ملل» بمرتبه که بعضی گویند که قرار گرفته است در مکانی ، و مستوی است بر مکانی - و این اشارت بسکون ؛

و بعضی بر آنند که فرود آید و بر آید ، و آمد و رفت دارد - و این اشارت ب حرکت باشد ؛

الا آنکه این معنی بر معنی که لایق بجناب قدس و سزاوار بزرگی حق باشد حمل

توان کرد .

دیگر آنچه از **انبیاء قلمیس** (۱) نقل کنند در [امر] « معاد » آنست که گویند : این عالم باقی است بروجهی که عهد کردیم ما از نفوسی که دست در زده بطبایع و ارواحی که تعلق گرفته بدشبابیک تا اسفانه کنند در آخر کار به «نفس کلی» ؛ و «نفس» به «عقل» زاری نماید ، و عقل به «باری» - تعالی - تضرع کند تا باری - تعالی - بفیض رحمت بجانب قبول عقل توجه فرماید ، و عقل بفیض متوجه [نفس] شود ، و نفس بتمامی نور توجه باین عالم فرماید ؛ پس نورانی شود «نفس جزئی» ، و زمین و عالم بنور الهی تابان و روشن گردد تا آنکه جزئیات کلیات خود را دریابد ؛ و از دام رسته بکلیات متصل شود ؛ و در عالم خویش بسرور و شادکامی قرار گیرد (۲) :

« ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » (۳) (یعنی : کسی که نداده است

حق تعالی او را نوری ؛ پس نیست او را هیچ روشنی) .



« مترجم اول گویند : ازین رموز يك نوع معادی مقرر میشود ، و طایفه که جز بیروان عقلی در نیابند نهایت بصیرت ایشان راه بمعاد روحی که مملک حکماء است ، میبرد ؛ زیرا که حقیقت معاد جسمی را قوای عقلی درک نتواند کرد ، و در طی کردن صراط مستقیم توشه می یابد که لذتهای نعمت های ایمانی ماده ذخیره آن باشد .

پس یقین کنندگان آن حق صریح مقلدان انبیاء و رسل - صلوات الله علیهم اجمعین - باشند از مؤمنان هر ملت یا اهل کشف و قرب که بنور الهام بسرحد یقین این حق مبین رسیده باشند .

(۱) م و ب : انبذقیس .

(۲) ب : قرار یافت .

(۳) قرآن ۴۰/۲۴ .

اما فرقه حکماء و متابعان دلایل عقلی که بحقایق اشیاء رسند باین حق که از دریافت عقل متعالی است نتوانند رسید (۱)؛ پس ناگزیر سخن را بر معاد روحانی حمل خواهند کرد که ذوق ایشان بآن رسیده .

اما صاحب هوش و توفیق هم ازین سخن ابن حکیم (۲) بمعاد جسمانی راه میتواند (۳) برد ، زیرا که این فقره که گفته است که فتستضی الا نفس الجزئیة ، و تشرق الارض بنور ربها ، ایمانی میتواند بود بچگونگی حشر جسد ها که در زمین خواهد بود - چنانچه زبانهای شرع شریف بتحقیق آن بیان فرموده است ؛ چه بر زعم حکماء چون معاد روحانی است ، نورانی شدن زمین را در آن دخلی نتواند بود .

و در فقره دیگر که گفت که فتتخلص من الشبکه [فتتصل بکلیاتها] ، و تستقر فی عالمها : مسرورة ، محبورة ؛ اشارت کرده است بخلایف که اهل سعادت را باشد ، و رسیدن بعالم بهشت و کیفیت حال آن رستگاران که شرع مطهر بآن (۴) رهبری فرموده است ؛ و از چگونگی بندها [و عذابها] (۵) که اهل خسارت را باشد خاموشی گزیده است .

و فقره آخر که اقتباس [از] قرآن نموده است که - ومن لم يجعل الله له نوراً فما له

من نور - اشارت بآنست که در زیر این رموز ایمانی لطیف بجانب دریافت سعادت راه یافتگی بحقیقت معاد جسمانی است . زیر کی که باین اشارات (۶) رسد ، بسیار تعجب نمیکند که سخن حکمای پیشین رموز است بر گنجهای مخفی باندک ایمانی دریافت راه حق را بسنده است . اما جمعی که تمام فرو رفته اند در اجزای حکمت نظری و همگی ایشان انس گرفته بعقلیات و نظریات ؛ اگر ازین تأویل سر باز زنند و حوصله عقل ایشان از دریافت آن تنگی نماید ، ایشانرا معذور داریم که از ذوق ایشان انکشاف این سخن عالیتر افتاده است ؛ زیرا که حکمای پیشین را طریق بیان مقاصد منحصر در ترتیب مقدمات و تألیف قیاسات نبوده بل بعضی مقاصد را به حدس و تفرس که حقیقت مطلب بآن ظاهر شود طریق تبیین حقایق مقرر داشته اند ؛ و سخن ابن حکیم راه یافته راهبر درین (۷) محل باین نوع تبیین مشابه است . ذکی طبع بحقیقت رسنده را تأویل موافق شرع هرگز بطریق جحود والحاد نگراید .

(۱) ب : نتوانند رسید - م : نتوانند رسید .

(۲) ب : از سخن ابن حکیم .

(۳) ب : میتواند .

(۴) ب : بر آن .

(۵) برای تفهیم مراد اضافه شد .

(۶) ب :

(۷) م و ب : راهبر را درین .

هر دهنی حامله راز نیست هر مگسی حوصله باز نیست
 اللهم ارزقنا الثبات على المنهج القويم واهدنا الصراط المستقيم بمبين الحق المبين محمد
 وآله - صلى الله عليه وعليهم اجمعين ، (۱) .

(۱) از صفحه ۱۰۷ سطر بیست و یکم تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و مأخوذ و ملخص از ترجمه صدر ترکه اصفهانی است .

[فصل پنجم]

[فلسفه: فیثاغورس Pythagore]^(۱)

۴

و از آن جمله: فیثاغورس بن منسارخس^(۲) از اهالی سامیا بوده [است].
 در زمان سلیمان - علی نبینا وعلیه السلام - نشو و نما یافته، و از انواع هدایت آن
 پیغمبر دانشور حکمت اندوخته [است].
 حکیمی فاضل، و دانش اندوزی کامل بود، صاحب عقل متین، و رأی رزین بود.
 دعوی او آنست که عالم ها [ی علوی] را مشاهده نموده بحس و حدس، و در ریاضت
 بمرتبه رسیده که حرکات فلک شنیده و در تجرد به ملک رسیده [است]؛ فرمود که هیچ صوتی
 لذیذتر از حرکات فلک نشنیدم و هیچ چیزی روشن و تابانتر از صورتها و هیئتهای فلکی
 ندیدم.

(۱) فیثاغورس Pythagore از حکمای نامی باستان است. گفته اند وی به مصر و ایران و
 هند مسافرت کرده و از حکماء و دانشمندان ایران و مصر و هند بهره‌ها برده است. ظاهراً
 معاصر کوروش و داریوش هخامنش است.
 گویند در اواخر سده ششم پیش از میلاد به یونان برگشت و عده پیرو او شدند و بتشکیل
 انجمن سری که جنبه اخلاقی و سیاسی داشت، پرداخت. پیروانش معتقد به تناسخ
 بودند و خوردن گوشت جانوران را روا نمیشمردند - و ازین جهات تعلیمات فیثاغورس به عقاید
 حکمای هند شباهت و نزدیکی دارد.
 اختراع جدول ضرب و کشف شکل عروس در هندسه و قضایای دیگر با او منسوب است.
 فیثاغورس بعلوم ریاضی اهمیت زیاد میداده است - چنانکه عدد را ریشه وجود دانسته
 و همه چیز را نتیجه ترکیب اعداد و نسبت‌های آنها می‌پنداشته است و چون باین نکته توجه
 کرده که ترکیب صوت‌ها در تولید نغمات پیرو تناسب عددی است از این رو موسیقی را هم
 همچون هندسه و نجوم از رشته‌های علوم ریاضی دانسته است. بنظر او عدد حقیقت اشیاء است
 و واحد را حقیقت عدد خوانده است - فیثاغورسیان به کروییت زمین پی بردند و بیک کانون آتش
 ناپیدائی قائل شدند که مرکز و محور عالم و مظهر الوهیت است و زمین و خورشید و ماه و
 سیارات و ثوابت بگرد آن میگردند. تولد فیثاغورس را در جزیره ایونی در ساموس Samos بین
 سالهای ۵۸۰ و ۵۷۰ پیش از میلاد و در گذشتش را در سال ۴۹۷ قبل از میلاد مسیح ضبط کرده‌اند.
 باید دانست که بعضی از محققان اصولاً در وجود فیثاغورس شک کرده‌اند و وی را شخصیت
 تاریخی ندانسته‌اند.
 (۲) م: میسارخس.

گفتار فیثاغورس در: الهیات] :

در الهیات فرمود که «باری» - تعالی - واحدی است نه همچون آحاد ، و در عدد داخل نیست ، و از جهت عقل دریافته نمیشود ، و در تصور «نفس» نمی آید ؛ و فکر هیچ عقلی بکنند (۱) معرفت او نرسد ، و نطق (۲) نفسی او را وصف نتواند کرد ؛ او - تعالی شانه - بالائر از صفات روحانی است ؛ دریافته نشود از جهت ذات - مقدس - ؛ بل بآثار ، و صنعت ها ، و افعال به ادراک در آید .

و هر عالم از عالم ها بقدر آثاری که ظاهر میشود [از صنع او] در آن عالم ها ادراک حضرت کبریاء توانند (۳) کرد ؛ و همان قدر نعمت و صفت او توانند (۴) نمود [از حیث آن آثار] .

و موجودانی که در «عالم روحانی» اند مخصوصاً آن بآثار خاص روحانی ؛ پس وصف میکنند او را از حیثیت آن آثار .

و موجوداتی که در «عالم جسمانی» اند ، مخصوصاً آن بآثار خاص جسمانی ؛ پس [نعمت و] صفت میکنند او را [از حیث آن آثار] .

و شك نیست که «هدایت حیوان» مقدر است بر اثرهایی که جبلی حیوان است ،

و «هدایت انسان» مقدر است بر آثاری که انسان بر آن آفریده شده است ؛ پس تمام پیدا

شدگان از حیثیت ذات خود او را صفت کنند ، و از خصایص صفاتش تقدیس (۵) نمایند .

دیگر فرمود که «وحدت» قسمت یافته به وحدتی که مستفاد نیست از غیر او ؛ و آن :

«وحدت» باری - تعالی - است :

«وحدت» اخاطه بهر چیز :

«وحدت» حکم بر جمیع اشیاء :

«وحدتی» که آحاد موجودات از آن صادر شود ، و کثرت موجودات در آن واقع شود (۶) .

دیگر به «وحدتی» که مستفاد شود از غیر (۷) ؛

و آن : «وحدت مخلوقات» است .

(۱) متن عربی: و فکر عقلی بکنه .

(۲) و منطق .

(۳ و ۴) موب: تواند .

(۵) تعبیر درست و مطابق متن عربی این بود که گفته شود : « و از خصایص صفات خود

تقدیس نمایند » .

(۶) ترجمه این عبارت متن است که گفت : « وحدة تصدر عنها الآحاد في الموجودات

والكثرة فيها، و ظاهراً ضمیر در : «فیها» به «موجودات» بر میگردد و نه به «وحدة» چنانکه عبارت مترجم حکایت مینماید .

(۷) م : شود آب غیر - ب : شود از غیر

و گاه باشد که گویند که «وحدت علی الاطلاق» قسمت می‌یابد به :

وحدت پیش از دهر ،

وحدت با دهر ،

وحدت بعد از دهر و پیش از زمان ،

وحدت با زمان .

پس وحدتی که پیش از دهر است «وحدت باری» - تعالی است .

و وحدتی که با دهر است ؛ «وحدت عقل اول» است .

و وحدتی که بعد از دهر است و پیش از زمان ؛ «وحدت نفس» است .

و وحدتی که با زمان است ؛ «وحدت عناصر و مرکبات» است .

و گاه باشد که وحدت را قسمتی دیگر کنند ؛ و گویند : وحدت منقسم است به :

«وحدت بالذات» و «وحدت به عرض ؛

«وحدت بالذات» مبدع و خالق هم‌درا تواند بود که وحدت در عدد ، و معدود از آن

صادر میشود .

و «وحدت بعرض» منقسم میشود بآنچه مبدأ عدد است و در عدد داخل نیست ، و بچیزی که

مبدأ عدد است و در عدد داخل است ؛

اول ؛ [مانند] واحدیت : «عقل فعال» است ؛ زیرا که در عدد ، و معدود داخل نیست .

و ثانی ؛ منقسم میشود بقسمی که داخل است در معدود و همچو جزء معدود است ؛ زیرا که

«ائین» مرکب نیست مگر از دو «واحد» ؛ و همچنین هر عددی مرکب باشد از واحد (۱) بی‌شبهه

و هر گاه که عدد ترقی کند به اکثر (۲) ، وحدت باقل تنزل نماید .

و بقسمی که داخل در معدود نیست و مانند لازم است مراد را ، نه همچون جزء است ؛ چه هر

عددی و معدودی که هست از وحدتی خالی نباشد بهیچ نوع .

چنانچه دو [و] سه (۳) در آن که دو سه اند از وحدتی خالی نیستند ،

و همچنین «معدودات» - در مرکبات و بسایط - واحد است ؛

یادر «جنس» یادر «نوع» یادر «شخص» ؛

مانند : «جوهر» که «واحد» به «جنس» است ؛ و «انسان» که واحد به «نوع» است ؛ و «زید»

که واحد به «شخص» است ؛ پس منفک نیست وحدت از «وجودات» .

(۱) م و ب : وحدت .

(۲) م و ب : باکثرت .

(۳) ب : دو و سه .

و این «وحدت» مستفاد است از «وحدت باری» - تعالی - که لازم جمیع موجودات است، و اگرچه در ذات خود کثرت دارند.

و شرف هر موجود به غلبه «وحدت» تواند بود؛ پس هر چه از کثرت دورتر است، اشرف و اکمل است.

و این حکیم را در «عدد» و «معدود» رأیی خاص هست که با حکمای متقدم و متأخر مخالفت کرده؛ و آن رأی خاص آنست که عدد را از معدود مجرد کرده است، مانند: «صورت» که از «ماده» مجرد باشد؛ لیکن تحقق عدد بوجود معدود تواند بود.

و گفت که مبدأ موجودات «عدد» است؛ و عدد اول مبدعی و موجودی است که حق - تعالی - پدید آوردن آن عنایت فرمود.

اول «عدد»، «واحد» است.

و اختلاف کرده که آیا واحد در عدد داخل هست [بانه]؟ - چنانچه سابقاً مذکور شد - و [بیشتر] میل این حکیم دانا بر آنست که در عدد داخل نیست؛ و ابتدای عدد از دو گیرد، و گوید: عدد منقسم میشود به زوج، و فرد؛

پس عدد بسیط اول «دو» است.

و زوج بسیط [اول]: «چهار» است که قسمت می‌یابد به دو متساوی؛ و دورا زوج نداشته!

زیرا که اگر قسمت یابد به دو واحد، واحد در عدد داخل باشد و واحد عدد نیست، و ما ابتدای عدد از دو میگیریم، و زوج قسمتی از اقسام اوست؛ پس چگونه نفس عدد باشد؟ [و] فرد بسیط اول: «سه» است.

دیگر گفت که قسمت به این تمام میشود و آنچه غیر از این است: قسم قسم است؛ پس

«چهار» نهایت عدد باشد که کمال (۱) است.

و از اینجاست که کمال (۲) به رباعی قسمت می‌یابد؛ چه مسند و مسندالیه است و نسبت حکمی

و حکم؛ پس چهار چیز باشد، و کلام حق رباعی است که نفس ناطقه است، چه بر مذهب او هر شخصی از چهار [چیز] مرکب (۳) است: وحدت، و هدایت، و نطق، و حکمت. آن نفس ناطقه که مدبر نفس ما است که اصل کل است؛ زیرا که کلام حق نفس ناطقه است (۴) و آنچه غیر از این باشد از اقسام زوج فرد است، و زوج زوج، و زوج زوج فرد.

(۱) و (۲) م و ب: کلام.

(۳) ب: چیز مرکب.

(۴) این فصل مشبع که از عبارت: «و از اینجاست که کمال به رباعی قسمت میشود» شروع شده و عبارت: «زیرا که کلام حق نفس ناطقه است» ختم می‌گردد يك پارچه خیال است که ذهن مترجم اول آن را رهم یافته و بجای این جمله کوتاه و فصیح و صریح مؤلف نهاده است: «و عن هذا كان يقسم بالرباعية: لا وحق الرباعية التي هي مدبر انفسنا التي هي اصل الكل» یعنی: «و از اینجاست که فیثاغورث به رباعیه سوگند می‌خورد و [میگفت]: سوگند بحق رباعیه آن چنانی که مدبر نفوس است و هموریشه و اصل همه (چیز و همه کس) است».

و پنج‌زا : عدد دایر خوانیم ؛ زیرا که چون پنج‌زاد در نفس خویش ضرب کنیم ، همچنان
به پنج عاید شود ،

و «سته» (یعنی: شش) را عدد تام گوئیم ؛ زیرا که اجزای آن مساوی تمام خود [او] است .
و «هفت» عدد کامل است ؛ زیرا که مجموع فرد [و] زوج (۱) است ؛ و در مرتبه از مراتب
«سبعة» نهایت است (۲) .

و «هشت» ابتداست و مرکب است از دو زوج .

و «نُه» از سه فرد (۳) ؛ [و] این نهایتی دیگر است .

و «عشرة» مرکب است از مجموع عدد از «واحد» تا «اربعه» ؛ و این نهایت دیگر است .
پس عدد را چهار نهایت باشد : اربعة ، و سبعة ، و تسعة ، و عشرة .

پس باز گردیم به «واحد» ؛ گوئیم (۴) : احد عشر (یعنی : یازده) [و بر شماریم .]

و ترکیبات - در ماورای اربعة - بطریق‌های مختلف باشد [بر انحاء سته] :

پس پنج بر مذهب کسی که واحد را [داخل] در عدد ندارد ، مرکب است از «عددی» و

«فردی» ؛ و بر مذهب آنکه واحد را از عدد دارد ، مرکب باشد از : «فرد» و «دو زوج» .

و همچنین شش بر مذهب اول مرکب باشد از : «دو فرد» ، یا از : «عدد [ی]» و «زوجی» (۵) ؛
و بر مذهب ثانی : [مرکب است] از : سه زوج .

و هفت : بر مذهب اول مرکب است از : فرد [ی] و زوجی (۶) ؛

و بر مذهب ثانی [مرکب باشد] از : فرد و سه زوج .

و هشت : بر مذهب اول مرکب است از : زوجین :

و بر [مذهب] ثانی [مرکب است] از : چهار زوج .

و نه : بر مذهب اول مرکب است از سه فرد ؛

و بر مذهب ثانی [مرکب باشد] از : فرد [ی] و چهار زوج .

و عشرة : مرکب است بر مذهب اول از : [یک] عدد و دو زوج یا یک زوج و دو فرد [؛

(۱) ب : فرد و زوج .

(۲) باید بجای : «و در مرتبه از مراتب سبعة نهایت است» گفته شود : «و سبعة نهایت دیگری است» تا بامتن مؤلف که گفت : «وهی نهایت اخیری» تطبیق نماید .

(۳) یعنی : از سه فرد مرکب است .

(۴) متن عربی : گوید .

(۵) (۶۵) م و ب : و زوج .

و بر مذهب ثانی: در چیزی که حساب نکنند از یکی تا چهار است که نهایت، و کمال است (۱).
 و عددهای آخر را بر همین قیاس کنند.
 دیگر گفت که این عددها اصلهای موجودات است.
 و بعد از آن ترکیب عدد کنند بر معدودات و مقدار بر مقدورات (۲):
 پس گفت که معدودی که اصل معدودات است و مبدأ آنست عقل است، و در آن «ائینیت»
 هست، از آنرو که در آن دو اعتبار باشد:
 اعتباری از جهت ذات، و آن که ممکن الوجود است بذات خویش؛
 و اعتباری از حیثیت مبدع، و آن که بآن جهت واجب الوجود است: پس مقابل میشود آنرا دو (۳).
 [و] معدودی که در آن ثلاثیه است: نفس است؛ زیرا که مقابل آن دو اعتبار، اعتباری
 ثالث هست (۴).
 و معدودی که در آن اربعیت است: طبیعت است؛ زیرا که بر آن سه اعتبار، اعتباری
 چهارم است (۵).
 و باین نهایت مبادی تمام شد؛ و بعد از آن مرکبات است؛ پس هیچ موجودی مرکب
 نیست؛ الا که در آن مرکب - از عناصر و نفس و عقل - چیزی باشد یا عین یا اثر تا به هفت منتهی
 شود؛ پس معدودات را برین گونه تقدیر کنند تا منتهی شود به «عشره»؛ و بعد از آن «عقل» است (۶).
 و هفت (۷) «نفس» با افلاک [خود] - که آن همچون بدن هاست آنها را، و عقول مفارقة - همچون

(۱) ترجمه این عبارت شهرستانی است که گفت: «و علی الثانی فما یحسب من الواحد الی
 الاربعه» و ترجمه صحیح آن، این است: «و بر مذهب ثانی عبارتست از آنچه بشمار می آید از یک تا
 چهار». و معنی مراد اینک: عدد ده مرکب است از تمام فصول و عناوین عددی که از یک تا چهار آن را
 در بردارد یعنی مرکب است از عدد یک (واحد مصطلح)، و دو که عدد اول بسیط نامیده شده و سه که فرد
 بسیط اول است، و چهار که زوج بسیط اول میباشد (۱۰ - ۱ + ۲ + ۳ + ۴)؛ خلاصه مطلب آنکه
 مترجم حرف «ه» را در عبارت: «ما یحسب»، «نافیه» گرفته است و حال آنکه «موصوله» است.
 (۲) ترجمه صحیح متن عربی چنین است: «سپس عدد را بر ممدود و مقدار را بر مقدر
 بار میکنند».
 (۳) سطر ۵ تا ۹ در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «فقال: المعدود الذی فیہ ائینیه،
 وهو اصل المعدودات و مبدؤها، هو العقل، باعتبار ان فیہ اعتبارین: اعتباراً من حیث ذاته،
 وانه ممکن الوجود بذاته، و اعتباراً من حیث مبدعه و انه واجب الوجود به».
 (۴) بجای عبارت: «زیرا که مقابل آن دو اعتبار، اعتباری ثالث هست» باید چنین میبود:-
 «زیرا که وی را علاوه بر آن دو اعتبار اعتبار ثالثی نیز هست» و اینک نص عربی شهرستانی:
 «ان زاد علی الاعتبارین اعتباراً ثالثاً».
 (۵) بجای عبارت «زیرا که بر آن سه اعتبار، اعتباری چهارم است» باید چنین ترجمه
 میشد: «زیرا که بر آن سه اعتبار، چهارمی مزید دارد».
 (۶) عبارت شهرستانی: «و بعد العقل و النفوس التسعة» بوده که مترجم «و بعد العقل»
 خوانده است. ترجمه صحیح متن شهرستانی این است: «و می شمارد عقل و نفوس نه گانه...»
 (۷) کلمه: «التسعة» را که بمعنی «نه» است مترجم «السبعة» خوانده است که
 «هفت» معنی میدهد و با نسخ عربی و نیز با سیاق سخن و نظر فیثاغورس نمی سازد.

«جوهر» و نه «عرض» .

و بهر تقدیر حال موجودات از عدد و مقادیر اول دانسته شود .
دیگر گفت : باری - تعالی - بجمیع معلومات عالم است ، بطریق احاطه به اسبابی که اعداد ، و مقادیر است ؛ و اعداد ، و مقادیر مختلف نشود ؛ [پس علم او اختلاف نپذیرد .
و گاه باشد که گوید: مقابل واحد عنصر اول است - چنانچه] **انکسیهانس** (۱) بآن قایل شد ، و آنرا : «هیولی اولی» گوید ؛ و این واحدی است که مستفاد است - نه واحدی که نه چون آحاد است - و آن واحد کل است (۲) که صادر میشود از وی همه کثرت ها ، و کثرت ازین واحد استفاده میکند وحدتی را که ملازم موجودات است ، و اصلاً از آن مفارقت نمیکند ؛ چنانچه مقرر کردیم .

و گفته است که عنصر یگانه است به وحدت خود ، بعد از آن افاضه کرده وحدت بر موجودات ؛ پس یافته نشود هیچ موجودی مگر آنکه در آن موجود حظی باشد از وحدت آن بر قدر استعداد آن موجود ؛

پس از «هدایت عقل» حظی بقدر قبول آن در آن یافته شود ،
و از «قوت نفس» حظی بر قدر تمیز متحقق شود ، و برین تقدیر تمیز او متحقق و متصور شود (۳) .

و برین نسق است آثار «مبادی» در «مرکبات» ؛ زیرا که هر مرکبی خالی نباشد از مزاجی ، و هر مزاجی خالی نباشد از اعتدالی ، و هر اعتدالی از کمالی یا از قوت کمالی خالی نباشد که یا طبیعی است بچیزی (۴) که او مبدأ حرکت باشد ، و یا از کمال نفسانی که مبدأ حس باشد . و چون مزاج انسانی بعد قبول این کمال رسد ، «عنصر» بر آن مزاج ، وحدت را افاضه کند ، و «عقل» هدایت را ، و «نفس» : نطق را و حکمت را .

دیگر گفت که چون «تالیفات هندسی» مرتب است بر «معادلات عددی» آنرا از قبیل مبادی شمار کنیم .

و طایفه‌یی از : «فیثاغورسیان» بر آن رفته اند که «مبادی» ، «تالیفات هندسی» است بر وفق مناسبات عددی ؛ و ازین رو «متحرکات سماوی» خداوند حرکات متناسب لحنی (۵) است که اشرف

(۱) م و ب : انکسمانس .

(۲) در نسخ عربی عبارت مؤلف بسه وجه ثبت آمده است . در چاپ مصر که ظاهراً اوجه وجوه است چنین ضبط است : لان الواحد الذی هو لا کلاً احد ، هو واحد یصدر عنه کل کثرة .
معنی آنکه « زیرا او واحدی که نه چون آحاد است ، و واحدی است که صادر میشود از وی همه کثرت ها » .
چاپ تهران هم قریب بهمین صورت و مفهم همین معنی است .

(۳) معادل این جمله در نسخ موجود این است : «ثم من قوة النفس حظ علی قدرته یؤتته (تهیئة)» و چنین معنی میدهد : «پس از قوت نفس حظی بر قدر آمادگی آن ...» .

(۴) ازهر : یا طبیعی آلی است ، مترجم کلمه «آلی» را «الی» خوانده و ترجمه نموده است .

(۵) م و ب : مناسب لحنی .

حرکات ، ولطیفترین تألیفات است .

پس از تألیفات باقوال تجاوز و عدول کردند بحدی که طایفه‌ی ایشان بر آن رفتند که «مبادی» ، «حروف» است و حدود مجرد از «ماده» ؛ و «الف» رادر مقابل واحد داشتند ، و «باء» رادر مقابل دو .

و برین نسق مقابلات را قیاس کردند .

و کیفیت مقدار این مقابلات را ندانم که بر کدام «زبان» و «لغت» است ؛ زیرا که زبان‌ها مختلف است به اختلاف شهرها و مدینه‌ها ؛ یا بر چه وجه است از ترکیب ؛ زیرا که ترکیبات نیز مختلف است ؛ و بسایط از حروف مختلف فیه است ، و مرکبات [همچنین] مختلف است ، و عدد برین گونه نیست ؛ زیرا که مختلف نیست (۱) اصلاً .

و جماعتی از «فیثاغورسیان» بر آنند که مبدأ جسم ابعاد ثلاثه است ، و «جسم» مرکب از آنست ،

و «نقطه» را در مقابل «واحد» داشته‌اند ،

و «خط» رادر مقابل : «اثنین» ،

و «سطح» در مقابل : «ثلاثه» ،

و «جسم» در مقابل : «اربعه» ؛

و رعایت کرده‌اند این مقابلات را در تراکیب اجمام ، و تضاعیف (۲) اعداد .

و از آنچه نقل میکنند از : **فیثاغورس** آنست که «طبایع» چهار است ، و «نفوس»

که در ماست - [نیز] - چهار است ؛

عقل ، و رای ، و علم ، و حواس .

پس ترکیب کنند «عدد» را بر «معدود» ، و «روحانی» را بر «جسمانی» .

و شیخ رئیس **ابوعلی** [حسین] **ابن سینا** گوید که مانند [ه] تر آنچه این قول را بر آن

حمل کنند ، آنست که گوئیم : بودن شیء واحد غیر از آنست که گوئیم موجود است ، یا انسان

است - و این حیثیت بذات اقدم (۳) است از آن دو حیثیت ؛ پس «حیوان واحد» ، واحد شمرده

نشود الا که معنی وحدت بر آن مقدم باشد - وحدتی که بآن واحد شده است که اگر واحد نبود

وجودش صحیح نبود ؛ هر آئینه این حیثیت اشرف و ابسط و اول باشد [و این صورت عقل است .

و عقل واجب است که «واحد» باشد ازین جهت ؛

و علم فروتر است از عقل [در رتبه] ؛ زیرا که علم به عقل [و از عقل] باشد ، و علم رار تبه اثنین باشد ؛

(۱) م : مختلف اینست ب : مختلف نیست .

(۲) م و ب : تضاعف .

(۳) م : اقدام ب : اقدام .

که از واحد منفرد است (۱) ، و از او صادر میشود ؛ همچنین علم مآل او بمقل راجع است ؛
و معنی : «ظن و رأی عدد سطح» است ، و «حس عدد مصمت» است ؛ (زیرا که «سطح»
را از آن رو سه جهت است ؛ طبیعت او ، طبیعت «ظن» است که اعم است از علم به مرتبه ؛ زیرا که
علم متعاقب است به معلومی معین ، و «ظن» و رأی منجذب میشود به شیء و نقیض آن ؛ و «حس» عام
تراست از «ظن» ؛ پس «مصمت» است ؛ لاجرم «جسم» را چهار جهت باشد (۲) .

و از آنچه نقل کنند از فیثاغورس آنست که «عالم» مؤلف است از : «لحن بسیط روحانی» .
و گفته است که «اعداد روحانی» منقطع نیست ؛ بلکه اعدادی متحد است که متجزی
میشود از جهت «عقل» ، و متجزی نمیشود از جهت «حواس» .

و «عوالم» بسیار می شمارد :

از آن جمله : «عالمی» است که سرور محض است در اصل آفرینش، و ابتهاج و روح محض
در اول فطرت (۳) ؛

و فرود آن «عالمی» دیگر است .

و نطق و حرف زدن آن مثل عالم‌های عالی نیست ؛ زیرا که نطق گاه باشد که به لحن‌های
روحانی بسیط باشد (۴) و گاه باشد که به لحن‌های روحانی مرکب باشد ،
و «عالم اول» سرور آن دایم است ، و منقطع نیست (۵) ؛

و بعضی از لحن‌ها آنست که ناقص است هنوز در ترکیب ؛ زیرا که نطق هنوز از قوت به
فعل نیامده ؛ لاجرم سرور بغایت کمال نباشد ؛ [زیرا لحن بغایت اتفاق نیست] ؛
و هر عالمی فروتر است بدرتبه [از] عالم بالاتر .
و عالم‌ها به حسن و خوبی و رتبه (۶) یکی بردیگری افزونی دارد .

(۱) عبارت شهرستانی باختلاف نسخ یکی از دو صورت ذیل را دارد : «فهو الاثنان الذی
یتفرد الی الواحد» یا : «فهو الاثنان الذی یفتقر الی الواحد» و خلاصه معنی هر دو عبارت این
است : زیرا او (یعنی : عالم) اثنان (یعنی : دوای) است که به واحد بر میگردد» یا «به واحد محتاج
است» .

(۲) عبارت میان دو کمان برای اینکه با متن عربی منطبق گردد باین صورت درآید :
«سطح از آن رو که سه جهت است طبیعت ظن است که اعم است از علم به مرتبه ... و حس عام تر
است از ظن ؛ پس مصمت است یعنی جسم است که چهار جهت دارد» .
(۳) و ابتهاج و روح در وضع فطرت .

(۴) متن عربی : و منطلق آن مانند منطلق عوالم عالی نیست ؛ و منطلق گاه باشد که به نغمه‌های
روحانی بسیط است .

(۵) عبارت : «و عالم اول سرور آن دایم است و منقطع نیست» ترجمه این جمله مؤلف است :
«والاول یكون سرور و هادئاً غیر منقطع» و ظاهراً مراد از «اول» لحن‌های روحانی بسیط است
و بنابراین باید لفظ «اول» را بضم همزه و تخفیف «راو» و فتح آن دانست و عبارت را چنین ترجمه
کرد : «و سرور لحن‌های روحانی بسیط دائم است و منقطع نیست»
(۶) لفظ «رتبه» در دو نسخه چاپ مصر و تهران «الرتبه» ثبت شده است .

و «عالم آخر» فرود عالم‌های [ثقلو] ثقل [و سفل] آن‌هاست (۱)؛
 و ازین جهت اجتماع کل در عالم آخر صورت نیندد .

و «صورت» را به «ماده» اتحاد تمام حاصل نیاید ،
 و رواست بر هر جزئی (۲) از آن انفکاک از جزئی دیگر ؛ الا آنست که درین عالم اخیر
 اندکی [نور] از «نور اول» یافت میشود ، و بسبب آن نور این عالم را نوع ثباتی تواند بود و اگر
 آن نور نبودى يك چشم‌زدنی ثابت نمی‌بود :

و آن نور اندک جسم «نفس» و «عقل» است که حامل است این هر دو را درین عالم .
 دیگر گفت : «انسان» - بحکم فطرت - در مقابل تمام عالم افتاده است . و این عالم صغیر
 است ؛ و انسان عالم کبیر است زیرا (۳) که حظ او از «عقل» و «نفس» او فراتر است (۴) ؛

[پس] هر که به حسن تقویم نفس خویش سعی کند، و بپا کیزه ساختن اخلاق و احوال خود کوشش
 نماید ممکن باشد که بشناخت عالم و کیفیت تألیف آن مطلع گردد ؛

و هر که تقویم [نفس] خود ضایع سازد ، و بمصالح آن قیام ننماید، از شمار «عدد» و «معدود»
 خارج باشد ، و در زیر ارتباط قدر و مقدور داخل نتواند بود ، و ضایع و مهمل گردد .

و گاه چنان گوید که نفس انسانی تألیفات عددی و لحنی است ؛ و ازین رو (۵) نفس [با مناسبات
 نمدها هم آهنگ شده] بشنیدن الحان لذت می‌یابد، و وجد می‌کند و طرب مینماید و در جوش می‌آید .

[و نفس انسانی - پیش از اتصال بیدرها ، از اینگونه تألیفات عددی اولی ابداع شده ،
 آن گاه به ابدان اتصال یابده ؛ پس اگر تهذیبات خلقی [مناسب (۶) فطرت میشود و نفس

از مناسبات خارجه مجرد میگردد ، بعالم خویش متصل میشود ، و در سلک دیگر نفوس در [می] آید
 بر هیئتی خوبتر و کاملتر از هیئت اول ؛ زیرا که تألیفات اول (گناه باشد) که ناقص باشد ، از آن رو که

(بعضی مناسبات (۷) دره کمین [قوت] مانده باشد ؛ و ریاضت و جهاد درین عالم شخص (۸) را از حد
 «قوت» به کمال «فعل» میرساند .

دیگر گفت که شرایعی که وارد شده است به مقادیر نمازها ، و زکوةها ، و دیگر عبادات
 شرعیة از جهت ایقاع این مناسبات است که در مقابل تألیفات روحانی واقع شده است .

(۱) عبارت شهرستانی بنا بر چاپ ازهر این است : «والاخر ثقل العوالم و ثقلها و سفلهما»
 و بنا بر چاپ تهران چنین است : «والآخر ثقل العوالم و ثقلها و سفلهما» و بر هر تقدیر ترجمه صحیح
 متن عربی بر این تقریب است : «و عالم اخیر سنگینی و درد و فرود عالم‌ها است» .

(۲) م : چیزی - ب : جزئی .

(۳) ازهر : و ازین رو حظ او ...

(۴) عبارت مؤلف اینست : «وهو عالم صغیر و العالم انسان کبیر و لذلك صار حظه من النفس
 و العقل اوفر» و ترجمه صحیح آن چنین : «(او) یعنی انسان) عالم صغیر است ، و عالم انسان کبیر
 و از این رو حظ او از عقل و نفس او فراتر است» .

(۵) در اینجا عبارت : «ناسبت النفس مناسبات الالجان» بترجمه نیامده است .

(۶) موب : در جوش می‌آید چون مناسب فطرت میشود .

(۷) برای تفهیم مراد و تطبیق با اصل عربی ، عبارت : «گناه باشد» از سطر ۱۹ و عبارت :

« بعضی مناسبات » از سطر ۲۰ باید حذف می‌شد .

(۸) در اینجا کلمه : «شخص» بجای : «نفس» نشسته است .

و گاه در تقریر «تألیف» بمرتبه بی‌مبالفه کند که گوید در عالم غیر از «تألیف» نیست؛ و «اجسام» و «اعراض» تألیفات است، و نفوس و عقول تألیفات (۱) است.

و تقریر آن بغایت دشوار است؛

آری! تقدیر «تألیف» بر «مؤلف» و «تقدیر» بر «مقدر» امری است که مردان به آن راه میتوانند برد.



خرینوس، و **زینون** شاعر برای تابع **فیثاغورس** اند در «مبدع» و «مبدع» اول (۲)؛ الا آنست که هر دو گویند که باری - تعالی - عقل و نفس را پیدا فرمود بیک دفعه، و همه آنچه در زیر آنهاست بتوسط عقل و نفس پیدا کرد و در ابتدای پیدایش عقل و نفس را بطریقی ابداع فرمود که فنا و زوال را با آنها راه نباشد.

و گویند [آن دو] (۳) که نفس گاهی که پاک باشد از هر پلیدی در عالم اعلی بجای خود باز گردد که مشاکل و مجانس اوست؛

و جسمی که از آتش و هوا باشد در آن عالم [جسم وی قرار گیرد] مهذب باشد از هر ثقلی و کدورتی؛ اما جرمی که از آب و زمین است فنا پذیرد؛ زیرا که مشاکل جسم آسمانی نیست که جسم سماوی لطیف است، آنرا وزنی نیست، [و لمس نشود] (۴)؛ پس جسم درین عالم مستبطن است در جرم؛ زیرا که در روحانیت اشد است. و جسم هم شکل این عالم (فانی) نیست؛ بلکه جرم مشابه (۵) اوست.

و هر مرکبی که اجزای آتش و هوای بر آن غالب است جسمیت در آن غالب باشد (۶)؛ و هر مرکبی که اجزای آبی و زمینی بروی غالب است، جسمیت در آن غالب باشد (۷)؛ [و] این عالم عالم جرم است؛ و آن عالم عالم جسم.

پس نفس در آن حادث شود بعدوث بدنی جسمانی - نه جسمانی - دایمی که بر آن فنا روا باشد، و لذت آن دایم باشد که طبع و نفس لذت آنرا مکدر نتواند (۸) داشت.

(۱) م و ب: عقول را تألیفات.

(۲) کلمه «اول» زاید بر متن عربی است.

(۳) م و ب: گویند.

(۴) جمله: «ولا یلمس» بترجمه نیامده است.

(۵) ترجمه متن عربی چنین است: «و این عالم مشاکل جسم نیست بلکه جرم مشاکل آنست».

(۶) ترجمه درست متن عربی این است: «پس هر چه مرکب است و اجزاء آتشی و هوایی بر آن غالب است، جسمیت آن غالب باشد».

(۷) عبارت: «جسمیت در آن غالب باشد» درست نیست، و درست و مطابق متن عربی: «جسمیت در آن غالب باشد» است.

(۸) ترجمه صحیح متن عربی این است: «پس نفس در آن عالم در بدن جسمانی حشر شود، نه در بدن جسمانی، و دائم باشد که فنا و دنور بدان راه نیابد و لذت آن دائم باشد و طبع و نفوس از آن لذت سیر، زده (مالول) نشوند».

«مترجم اول گوید: سخن این دو حکیم دانشور در قضیه معاد از یک جهت نزدیک به مذهب حق است که بمعاد جسمانی قایل شده‌اند و این موافق شریعت هدایت بیان است. و از آنرو که گفته‌اند که البته ماده فوام آن بدن که در معاد باشد هوا و آتش باشد، از طریق مستقیم شرع دور افتاده‌اند، و در تنگنای عقل خود کام‌پای بسته او هام شده بلکه موافق قانون صواب آنست که حضرت باری - تعالی - بدنی طبیعی که مزاجش لایق زندگانی آن عالم باشد، پیدا سازد. و آنکه زبان شرع بکیفیت ترکیب آن ناطق ند، از آنست که آن ترکیبات باین نوع آلهای ادراکی که از مقتضیات این عالم است دریافتن دشوار خواهد بود و عقل داند که استفاده را از مناسبت ناگزیز باشد که بآن مناسبت فایده حاصل شود؛ پس مقتضیات منافع آن نشأه که عالم اطلاق است در تنگنای تفهید این نشأه در یافتن از مناسبت خالی باشد؛ لاجرم حصول آن فایده نتواند بود مگر طایفه بی‌را که بنور وحی و الهام یا بکشف بمعاونت تأیید الهی بر کمای آن اطلاع یابند؛ پس حکم کردن بیفین که آن عالم از هوا و آتش مرکب باشد از تنگی حوصله عقل تواند بود چه عقل همین قدر تواند دریافت که چون هوا و آتش لطیف‌ترین اجزای بدن است و در آن عالم لطیفی و سبکی لایق و مناسب تواند بود یفین میکنند که البته بدن در آن عالم مرکب از هوا و آتش باشد؛ بی‌خبر از آنکه و رای حوصله دریافت عقل [در] فراخنای دایره حکم الهی اصناف حقایق را کنجایش هست و هر صنفی بآن قدر لطایف که در فطرت آن صنع و دیعت نهاده‌اند، بر تقدیر فرض اگر راه بآن یابد، آن نیز از لطایف قدرت صانع خواهد بود.

هدانا لله وایاکم سوا السبیل وعصمنا وایاکم عن القرور والا باطیل .

اکنون باز بر سر سخن اصل کتاب می‌رویم « (۱) :

بعضی از طالبان حقیقت از فیثاغورس پرسیدند که چرا به ابطال عالم قایل شدی ؟
گفت: بمثلی و غرضی که جهت آن موجود شده بود رسید؛ حرکت اوسکون یافت (۲).
و اکثر لذات علوی تألیفات لحنی است؛ و تمثال آن چنانست که گویند: تسبیح و تقدیس
غذای روحانیانست (۳)؛ و غذای هر موجودی چیزی باشد که آن موجود از آن مخلوق است؛

اما ایراقلیطس (۴) و اباسیس از اصحاب فیثاغورس گفتند:

«مبادی موجودات، (۵) آتش است؛

(۱) از سر صفحه تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و تلخیص از مطالب اضافی صدر تر که

اصفهانى بر اصل عربى است .

(۲) ترجمه صحیح متن عربی چنین است: « زیرا که او به عالمی که برای آن هست شده است

میرسد (یعنی در آخر کار و هنگام فنای عالم) و چون بآن رسید از حرکت می‌ایستد».

(۳) م و ب: روحانیانست

(۴) ایراقلیطس Heraclite

(۵) مبدأ موجودات .

آنچه متکاتف و متحجر شود از آتش ، «زمین» است ،
 و آتش به آب بدل میشود ،
 و آنچه از آب جدا شود بحرارت آتش هوا میشود (۱) ؛
 پس آتش مبدأ باشد ،
 بعد از آن زمین ،

و بعد از آن آب ،

[و] بعد از آن هوا ،

[و بعد از آن آتش] .

و آتش هم مبدأست ، و هم به آتش نهایت شود ، پس از آتش است کون ،
 و به اوست فساد .



و اما ابیقورس (۱) که در ایام **ذیمقراطیس** (۲) فلسفی شد ، رای او آنست که مبادی موجودات اجسام است که دریافته میشود از روی عقل ، و این اجسام حرکت کنند از «خلاء» درخلاء (۴) .
 و گویند (۵) خلاء را نهایت نیست .

و همچنین گویند : اجسام را نهایت نیست ، الا آنکه گویند اجسام سه چیز دارد : شکل ،
 و عظم ، و ثقل .

درای **ذیمقراطیس** آنست که اجسام را دو چیز باشد : شکل و عظم ؛ تنها .

و گویند که این اجسام متجزی نمیشود (یعنی : منفعل و منکسر نمیشود) ؛

و این اجسام معقول است (یعنی : موهوم) نه محسوس (۶) ،

و این اجزاء در حرکات خود اصطکاک یافت ، اضطراراً و اتفاقاً ، و از اصطکاک آن صورتهای

(۱) ترجمه این فصل از متن عربی مطابق چاپ ازهرچنین است : آنچه متکاتف و متحجر شود از آتش زمین است ، و آنچه از زمین حل شود به آتش - آب است ، و آنچه از آب نخلخل پذیرد - به آتش - هوا است و آنچه از هوا بحرارت آتش متخلخل گردد ، آتش است .

(۲) ابیقورس (اپیکور Epicure) .

(۳) ذیمقراطیس (دموکریت Démocrite) .

(۴) ترجمه صحیح متن عربی با رعایت سبک مترجم چنین است : « مبادی موجودات

اجسامی است که دریافته میشود از روی عقل و این اجسام حرکت میکنند از خلاء درخلاء » .

(۵) بجای «و گویند» باید گفته میشد : «و گویند» زیرا گوینده ابیقورس است و در متن

عربی نیز چنین است : «وزعم ان الخلاء لانهاية له» .

(۶) در بعضی نسخ عربی چنین است : «وهی معقولة او متوهمة غیر محسوسة» (و این اجسام

معقول است یا موهوم ؛ غیر محسوس) .

این عالم حاصل شد و اشکال آن ، و بجهت‌های متحرك متحرك شد (۱).
و این است که حکایت کنند از آنها (۲) که به «اتفاق» مایل شده‌اند و بصانعی که
اصطلاك واجب کند و این عالم (۳) را ایجاد نماید قایل نیستند .
امام‌تابعان ابی‌قورس اثبات : «صانع» و اثبات سبب حرکات کنند که این حواس است (۴).
و اما اصطلاك حرکات را قایل شده‌اند در آن باتفاق ، و برایشان لازم آید که عالم باتفاق
[و خبط] حاصل شده [است] .



«مترجم اول گوید :

ازین وهم‌های عقلی که حصول عالم را با اتفاق دانند و از مبدع حقیقی چنین صنعی را عاقلان نگارند (۵)،
فساد آن محتاج بتأمل نیست ؛ و مبدأ این توهم انس گرفتن قایل به محسوسات است ؛ ازینرو از (۶)
حرکات که در یافته حس است تجاوز نتوانست نمود و راه راست بروی پوشیده گشت که حرکت بی حرکت
دهنده تعقل کرد .

و گمان دیگر که گوید: از خلأ در خلأ حرکت کردن نیز از وهم‌های فساد است ؛ زیرا که مبدأ امر
موجوده حقیق ، امر معدوم غیر حقیق نتواند بود ، و امر وجودی حقیق ، کی (۷) [در] عدمی و وهم
محقق تواند شد ؛ این هم از حکمت‌های الهی است تا زیر کان آموزگار دانند که اجتهاد عقلی
بی باوری سمع و شرع [شاعر را] در ورطه ظلمات مهلك می‌اندازد . اعاننا الله و ایاکم عن الرسوخ
فی العناد (۸) ، الفساد ، بحق محمد و آله اجمعین ، (۹) .



و فیما عورس را در شاگرد رشید بود :

(۱) عبارت : «و بجهت‌های متحرك متحرك شد» ترجمه این عبارت مؤلف است : « و تحرکت
علی انحاء من جهات التحرك » و بر سبک مترجم باید چنین ترجمه میشد : «و بر انحاء از جهات
تحرک متحرك شد » .

(۲) م و ب : از او .

(۳) بجای : در این عالم ، باید : «این صورت» ترجمه میشد .

(۴) عبارت مؤلف این است : « وهؤلاء قد اثبتوا الصانع و اثبتوا سبب حرکات تلك
الجواهر » و ترجمه آن این : « و اینان (یعنی متابعان ابی‌قورس) اثبات صانع و اثبات سبب
حرکات این جواهر کنند » . و دور نیست که لفظ « جواهر » سهواً و غفلةً « حواس » بقلم نساخ
در آمده باشد . در نسخه خطی موجود نزد راقم این سطور و همچنین نسخه بدل متن عربی چاپ
ازهر نیز « حواس » ضبط است . معلوم است در نسخه موجود نزد مترجم هم « حواس » بوده است .
(۵) ب : انکارند .

(۶) م : و از .

(۷) م و ب : که در

(۸) م و ب : عن العناد .

(۹) از سطر هفتم تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و خلاصه از اضافات صدر ترکه اصفهانی
بر متن عربی کتاب است .

یکی: **فلنکس** که ادرا **مرزنوش** (۱) گفتندی، متوجه **فارس** شد و مردم را به حکمت های «فیثاغورس» دعوت کرد، و مجوسیت قوم را به حکمت او مضاف گردانید (۲).
 و دیگری را **قلانوس** (۳) خواندندی؛ او به **هند** در آمد، و حکمت: **فیثاغورس** را به برهمنیه قوم نسبت کرد.

مگر آنکه **مجوس** جسمانیت قول او را فرا گرفتند.
 و [مردم] **هند** روحانیت قول او [را] گرفتند.

و از آنچه خبر می‌کنند از: **فیثاغورس** که وصیت بآن کرده است (۴)، [آنست] که گفت: من این عالم‌های علوی را معاینه کردم بحسب - بعد از ریاضت - و از «عالم طبیعت» (۵) به «عالم نفس»؛ [و «عامل عقل» ترقی کردم و مشاهده صورت‌های مجرد را که به حسن بهاء و نور متجلی بودند نمودم و نغمه‌های شریف و آوازهای موزون روحانی آنها را شنیدم].

و گفت: آنچه «درین عالم» است، مشتمل است بر چیزی اندک [از زیبایی]؛ زیرا که معلول طبیعت (۶) است و آنچه بالاتر از این عالم است - از عالم‌های علوی - آن شریف‌تر و [بها تر (۷) و نیکوتر است] تا جایی که توصیف منتهی به نفس و عقل شود و متوقف ماند؛ و ممکن نیست که نطق و صف آنچه از شرف و کرم و حسن و بهاء در آنست، تواند کرد.

پس باید که (۸) حرص شما (یعنی: همگی همت شما) بر اتصال [به] آن عالم مقصور باشد تا بقاء و دوام شما از فناء و زوال محفوظ و دور باشد و مرجع شما به عالمی باشد که تمام حسن است و بهاء، و همه سرور است (و ارتقاء)، و تمام آن عزت است و حق و غناء، و سرور و لذت شما دادا بم باشد - غیر منقطع.

(۱) م: قوربوش - ب: مرزنوش.

(۲) ترجمه صحیح عبارت عربی اینست: و مردم را به فلسفه فیثاغورس خواند و حکمت او را با فلسفه قوم مجوس درهم بیامیخت.

(۳) م: فلابوس.

(۴) ترجمه متن عربی بر این تقریب است: «و از چیزهایی که فیثاغورس از آن خبر داد و بآن وصیت کرد این است که گفت: من این عوالم عنوی را بعد از ریاضت بسیار بالحس معاینه کردم و از عالم طبایع بعالم نفس و عالم عقل ترقی کردم و مشاهده صورت‌های مجرد که به حسن و بهاء و نور متجلی بودند، نمودم و لحن‌های شریف و اصوات موزون روحانی آنها را شنیدم.

(۵) عالم طبایع.

(۶) م و ب: معلول الطبیعه.

(۷) م: بیها تر.

(۸) م: باید کرد که.

دیگر گفت : هر که در میان او و حق تعالی وسایط بیشتر باشد (۱) او در مرتبه بندگی ناقص تر باشد .

و چون «بدن» محتاج است - در مصالح [خود] بتدبیر «طبیعت» ؛ و طبیعت در ادای افعال محتاج است بتدبیر «نفس» ؛ و نفس در اختیار «افضل» به ارشاد «عقل» محتاج است ؛ و بالاتر از عقل فاعلی نیست مگر هدایت الهی ؛ پس سزاوار آن باشد کسی را [که] (۲) به خلعت عقل پیراسته باشد که در کفایت مهمات به حق - تعالی - تولا داشته باشد ، و متابع آرزوهای بدنی و فرمان بردار داعیان طبیعت و مطیع هوای نفسانی نباشد که از مولی و رب خویش دور باشد و در مرتبه ناقص فرود افتاده باشد .

(۱) ترجمه متن عربی این است : و گفت : هر که در میان او و مولایش وسایط بیشتر باشد .
(۲) ب : کسی را که .

[فصل ششم]

[فلسفه : سقراط] (۱)

۴

و از آن جمله: رأی سقراط بن سفر نیساقون (۲) [است]. حکیمی فاضل، زاهد؛ از اهل :
اثینیه بود .
واققباس حکمت از : فیثاغورس و ارسالوس (۳) نموده بود. و [از] اصناف حکمت،
بر «حکمت الهی» [و اخلاقیات] اقتصار کرده بود .
و به زهد و ریاضت نفس و تهذیب اخلاق مشغول بود ؛ و از لذت های دنیا رو گردانیده بود و به
کوهی گوشه گرفته، و در غاری ساکن شده بود .
و رئیسان و سرکشان زمان خود را از شرک و بت پرستی منع می فرمود، پس عوام بروی جوشیدند
و غلبه نمودند (۴) و ملک زمان را بر کشتن او تحریک کردند؛ و ملک او را حبس کرد و به زهر جانگدازی
او را هلاک ساخت [وقصه او معروف است] .

(۱) سقراط Socrate (سوکرانس Sokrates) ظاهراً شخصیت واقعی دارد . گویند او پس
«سوفرونیسک Sophronisque» حجاز بود و در حدود ۴۷۰ سال پیش از میلاد در الوپس Alopèce
نزدیک آتن به دنیا آمد .
این فیلسوف ، در تعلیم اسلوب مذاکره و پرسش را برگزیده بود و هر جانشوندگان
متعددی پیدا میکرد ، بتعلیم میپرداخت . يك قسمت از تعلیمات یا مذاکرات او با افلاطون
شاگردش میباشد. درین مذاکرات روح حقیقی تعالیم سقراط آشکار میشود .
بعضی از محققان بر آنند که سقراط شخصیت واقعی و تاریخی ندارد و آنچه را که افلاطون
خیال پرداز و درام نویس، و گزنفون داستان نویس نوشته اند جنبه واقعی و تاریخی ندارد.
(۲) ب : سقراط ابن سفر شعرس - م : سقراط بن سفر شعرس .
(۳) م : اریارلاس - ب : ارنیالار . ارسالوس .
(۴) عبارت مؤلف این است : «فثور و اعلیه الفاعه» و باید چنین ترجمه میشد : «پس عوام
را بروی شورانیدند» یعنی : همان رئیسان و سرکشان که سقراط آنان را از شرک و بت پرستی منع
می فرمود غوغا را برانگیختند .

از سخنان اوست که باری - تعالی - لایزال هویت محض بود ، و جوهر فقط (۱) .
 و چون به حقیقت و صفا و - سبحانه - رجوع کنیم ، نطق و عقل را از رسیدن به کنه و صفا و -
 تعالی شانه - و تحقیق هویت و تعیین اسمای حسنی ، و دریافت آن (۲) اقصر و عاجز می یابیم ؛ زیرا که
 تمام حقایق از جانب جوهر او فیض [وجود] می یابند ؛ پس آن حضرت مدرك همه اشیاء می باشد حقاً
 و اوصاف هر شیء باشد ، و هر موجودی را اسمی عطاء فرماید ؛ چون نام تمام موجودات به رقم کرم او نوشته
 شود لاجرم [نام نهاده شده او را نرسد که ویرا نامی نهد و] احاطه کرده شده را قدرت محیط
 بودن به وصف او نباشد .

و از راه افعال و آثار ، اوصاف الهی توانند دریافت و به اسمای او شناسائی توانند پیدا کرد ؛
 لیکن این اسماء ، از اسمائی نباشد که خبر از کنه ذات بیچون و حقیقت جوهر الهی تواند داد .

و این است آن اسمای شریف ، مانند : « باری » (۳) یعنی : واضع هر چیز ،

و « خالق » ، یعنی : آفریننده و تقدیر کننده هر چیز ،

و « عزیز » که متمنع باشد و صول بساحت قدس او ،

و « حکیم » ، یعنی : محکم است افعال او بر وجه نظام عالم که محض حکمت

است ، و همچنین است دیگر صفات مقدس او - تعالی شانه - .

دیگر گفت که علم او ، و قدرت او ، وجود [او] ، و حکمت او بی نهایت است ، و « عقل »

به وصف صفات او نتواند رسید ؛ زیرا که اگر صفات در زیر و صفا در آید ، متناهی شود ؛

و او را ملزم داشتند به آنکه به عدم تناهی قدرت قایل آمدی ، و موجودات را متناهی می یابیم (۴) .

گویند : تناهی : بحسب احتمال قوایل است ، نه بحسب قدرت ، و حکمت ، و وجود (۵) ؛

و چون ماده : احتمال صورت های بی نهایت نیست ، پس صورت ها متناهی باشد ؛ نه از جهت بخل

در بخشندگی صورتها ؛ بلکه از جهت تصور [در] ماده ؛

و از اینجاست که حکمت الهی تقاضی کرد که موجودات از جهت ذات و صورت و حیز و مکان

متناهی باشند ؛ مگر از نظر زمان (۶) یا آخر متناهی نباشند ؛ و تناهی از حیثیت زمان از اول باشد ؛ و چون

(۱) عبارت مؤلف این است : « قال سقراط : ان الباری تعالی لم یزل هویته فقط و هو جوهر

فقط » یعنی : « سقراط میگوید : هویت باری تعالی ازلیست و بس و او جوهری است و بس » (یعنی :
 جز ذات بحت و بحیت باری تعالی هیچ موجودی ازلی نیست و ذات و هویت او نیز جز « جوهری » بسیط
 و هستی بحت و بحیت نیست .

(۲) مراد از « آن » ذات مقدس الهی است و بهتر بود گفته شود : « او » .

(۳) در متن عربی و نیز در ترجمه اول « اله » آمده است و باید هم « اله » می آمد ؛ زیرا مراد

« اسمی » از اسماء حسنی است ، و نه « وصفی » از اوصاف علیای او ، و « باری » وصفی است از اوصاف خدا .

(۴) ب : متناهی شود می یابیم .

(۵) هر چند عبارت در غالب متون عربی : « و الوجود » آمده است و مترجم اول هم « و وجود »

ترجمه کرده است ولی ظاهراً کلمه در اصل انشای شهرستانی « و الوجود » بوده است .

(۶) موب : حیثیت نظر زمان .

باقیمانده شخص متصور نیست ، حکمت مقتضی آن شد که باقیمانده «اشخاص» در ضمن بقای نوع (۱) حاصل شود ، و باقیمانده «نوع» به نو [بنو] پیدا شدن (۲) «شخص» باشد ؛ پس نه «قدرت» بسرحد نهایت رسد ، و نه «حکمت» را غایت متصور باشد .

دیگر از مذهب «سقراط» آنست که گوید :

خاص ترین چیزها که به آن وصف کنند «باری» - تعالی - را «حی» ، و «قیوم» است ؛ زیرا که علم و قدرت و جود ، و حکمت در حی بودن مندرج است ، و حیات صفتی است که جامع این همه اوصاف است [و بقاء و سرمد و دوام و حفظ نظام در عالم در قیوم بودن او مندرج است و قیومیت صفتی است جامع تمام این اوصاف] .

و گاه گوید که حضرت «باری» - تعالی - حی ناطق است ، از جوهر خویش ، یعنی : از ذات خویش ؛ و حیات و نطق ما از جوهرمانیست (۳) [و از اینرو] ، به حیات و نطق ماعدم ، و دثور (یعنی : فناء و فساد) توان رسید ؛

و به حیات و نطق «باری» - تعالی [و تقدس] - فناء ، و عدم نرسد .

و **فلوטרخیس** (۴) - [در مبادی] - از سقراط حکایت کند که [گفت :] اصل اشیاء (۵) [سه است ؛ و آن] :

علت فاعله است ،

و عنصر ،

و صورت ؛

و گوید (۶) «حق» - تعالی - فاعل است ، و عنصر موضوع اول کون و فساد است ، و صورت جوهر است ، نه جسم .

و گوید : «طبیعت» : امت (۷) ، نفس است ، و «نفس» امت (۸) عقل ، و «عقل» : امت مبدع اول (۹) ؛

(۱) انواع .

(۲) اگر گفته بود : «به نو بنویسدا شدن یا «به نو بنوشدن» مراد مؤلف را می‌رسانید زیرا عبارت مؤلف این بود : «وذلك بتجدد امثاله» یا «بتجدد الاشخاص» . ضمناً باید گفت که عبارت مؤلف بتمامها ترجمه نشده است ولی میتوان ازین نقص چشم پوشید .

(۳) موب : از ذات خویش و چون حیات و نطق ما از جوهر ماست .

(۴) فلووترخیس (پلوتارک Plutarque) .

(۵) اصول اشیاء .

(۶) موب : گویند - در ترجمه اول «گوید» ضبط است - و اصولاً این کلمه زاید بر متن عربی است .

ترجمه متن عربی برین تقریب است : و فلووترخیس در بحث از مبادی از سقراط نقل کرده است که گفت : اصول اشیاء سه است ؛ و آن : علت فاعله ، و عنصر ، و صورت است ؛ پس خدای تعالی فاعل است ، و عنصر موضوع اول کون و فساد است ، و عنصر جوهر است ، نه جسم .

(۷) و (۸) اینجا هر دو مترجم اول و دوم غلطی سخت ناروا مرتکب شده اند زیرا کلمه

«أمة» را که بمعنی «کنیز» و «خدمتکار» است ، «امت» خوانده و نوشته اند و خواننده را به خبط و خطا انداخته اند .

از آنرو که اول مبدعی که مبدع اول پیدا کرد «صورت عقل» بود .
و گوید: «مبدع» را نهایی، و غایتی نیست ؛ و هر چه آن را نهایت نباشد، آنرا شخص و صورت نباشد.
دیگر گهت : «لانهایت» اگر در همه موجودات متحقق گردد، آنرا از وقوع صورتی (۱)، و
وضعی . و ترتیبی ناگزیر است ؛ و آنچه آن را صورتی ، و وضعی ، و ترتیبی باشد، منتهای باشد :

پس موجودات بی نهایت نباشد ،

و مبدع اول را نهایت نیست ؛

بلکه بحیال و وهم در نمی آید ، بلکه خیال را بر شدن بر نردبان بزرگی اومجال نیست
تا آن حضرت را به نهایت ، و بی نهایتی وصف تواند کرد؛

پس آن حضرت را از جهت «عقل» نهایت نباشد ؛ زیرا که عقل بتحدید جلال احدیتش لابق
نیست ، و منتهای نتواند بود از جهت : «حس» ؛ چه حس نیز بتحدید حضرت قدس و بر اشایسته نباشد.
پس او را نهایت نباشد؛ [و] او شخص [و صورت: خیالی یا وجودی ؛ حسی یا عقلی] نباشد (۲).

۵۵۵

و از جمله قواعد مذهب او آن که «نفوس انسانی» پیشتر از «ابدان» موجود بود بنحوی از
انحای وجود : یا متصل به نفس کل ، یا به ذوات و خواص متمایز است (۳)؛
و به «ابدان» متصل شدند از جهت : استکمال و استدامت ؛
و «ابدان» قالبها ، و آلت های نفوس است ؛
پس «ابدان» باطل شود ، و نفوس به کلیت خویش باز گردد .
و از این روی - ملکی که سقراط را حبس کرده بود ، و میخواست که بکشد [اورا] - سقراط
با وی گفت :

من مانند آیم که در ظرفی باشد ، و «مَلِكٌ» را قدرت نیست مگر

بر شکستن ظرف ، [و] چون ظرف شکسته شود ، آب به بحر باز گردد .

و سقراط را در مسئله های حکمی : علمی ، و عملی (۴) قول بسیار است .
و از مسائلی که فیثاغورس ، و بقراط را در آن اختلاف است ، آنست که «سقراط

(۱) عبارت: «آنرا از وقوع صورتی ناگزیر است» ترجمه عبارت عربی است که مؤلف میگوید :
«لکان لیاصوره واقعة» و مراد از آن این است که «... هر اینها دارای صورت واقع شده و تحقق یافته ای بودی»
(۲) ترجمه متن عربی برین تقریب است : «مبدع اول را نهایی نیست، نه از این رو که
او (تعالی و تقدس) درش جهت به لانهایت امتداد گرفته است ، آن چنان که خیال و وهم تخیل و
توهم مینماید ، بلکه از این رو که اساساً خیال را راه بر شدن به علوم مقام او نیست تا او را به منتهای
بودن یا نامنهای بودن وصف کند؛ پس نه از دید عقل او را نهایی است ، و نه از جهت حس؛ زیرا نه عقل
او را محدود مییابد، و نه حس برای او حدی درک میکند، پس (درست آمد که) او را نهایی نباشد،
(در نتیجه) برای او شخص و صورتی، خواه خیالی یا وجودی نه در حس و نه در عقل نیست. - تعالی عن
ذلك و تقدس» .

(۳) عبارت باید چنین اصلاح شود: «یا متصل به نفس کل و یا متمایز به ذوات و خواص خویش» ،

(۴) حکمت علمی و عملی

گوید که، (۱) «حکمت» بیشتر از «حق» است یا «حق» بیشتر از حکمت؟
 و ظهور (۲) این مسئله این چنین کرد که «حق» اعم است از «حکمت»؛ مگر آنکه گاه جلی
 باشد، و گاه خفی.

و [اما] «حکمت» اخص است از «حق»؛ و نباشد الا جلی؛ پس حق در عالم گسترده شده است
 و مشتمل است بر حکمتی که مستفیض است و شایع در عالم،
 و حکمت واضح کننده حق است که گسترده شده است در عالم؛ پس (۳) «حق» آن چیز باشد که
 شیء به آن شیء باشد، و «حکمت» چیزی باشد که غرض بغایت اشیاء (۴) نواند بود.

و سقراط را لغزها و رموزی چندهت که به شاگرد خود «ارسانس» (۵) فرستاد.
 و تمامی آن در کتاب فاذن مذکور است (۶) و ما آنرا پراکنده ذکر میکنیم (۷):
 از جمله رموز آنست که گاهی که (۸) نقمیش علت حیات میکردم، «موت» را
 دریافتم، و چون «موت» را یافتم، «حیات دائمی» [را] دریافتم.
 دیگر از رموز او آنست که فرمود: خاموش باش در روشنی (۹) روز؛

(۱) عبارت: «سقراط گوید که» زاید و مغل ب معنی است.
 (۲) عبارت باید چنین ترجمه میشد: «و سقراط این مسئله را چنین توضیح داده است».
 (۳) کلمه: «پس» بیجا، و بجای «و» بکار رفته است و در معنی مرادخلل وارد آورده است.
 (۴) اگر بجای «اشیاء» گفته بود «شیء» ترجمه با اصل تطبیق میکرد.
 (۵) م: ارچاس، ب: ارخاس؛ ت: ارخانس، و در بعضی نسخ خطی عربی این نام نیز
 ازخانس ضبط است. شاید این نام تصحیف: آرخلائوس Archelaus ملطی باشد ولی آرخلائوس را استاد
 سقراط گفته اند - نه شاگرد او.

(۶) ازهر: «و سقراط را لغزها و رموزی است که به شاگرد خود ارسانس گفته است و
 تمامی آن در کتاب: «فاذن» مذکور است». فاذن (فیدون Phédon) فیلسوف یونانی سده پنجم و
 چهارم پیش از میلاد مسیح است که شاگرد سقراط بود. فیدون در رساله خود داستان زهرنوشی
 سقراط را شرح داده است. افلاطون هم رساله ای بنام: «فیدو Phaedo» در شرح حال سقراط دارد
 و ظاهراً در اینجا منظور همان رساله: «فیدو» (فیدون) باشد. م و ب: کتابی مذکور است.
 (۷) عبارت مؤلف این صورت را دارد: «و لسقراط الغاز و رموز القاها الی تلمیذه
 ارخانس (ارسانس) و حلهافی کتاب فاذن (فاذا: چاپ تهران) نحن نوردها مرسله معقوده...»
 معنی اینکه سقراط را الغاز و رموزی (چند) است که به شاگردش (ارخانس) القاء (یعنی املا و
 دیکته) کرده او (ظاهر امراد ازخانس باشد) آن رموز و الفاظ را در کتابی حل کرده (یعنی:
 گشوده است) و ما اینک آن را بر طریق ارسال (یعنی: با غماض ازسند روایتی، و یابی قید ترتیب،
 پراکنده - همچنانکه مترجم تعبیر کرده است -) و گره دار (یعنی همچنان معقد که در املا
 سقراط آمده است) نقل میکنیم»
 (۸) یعنی: هنگامی که.

(۹) متن عربی این است: «اسکت من ضوضاء الذی فی الهوا» و چنین معنی میدهد:
 «از جیغ و دادی که در هواست خاموش باش» و مترجم کلمه: «ضوضاء» را که بمعنی: «جیغ» و
 «فریاد» و «هياهو» می آید «ضوء» یا مثلاً مشتقی از مشتقات «ضوء» تلفی کرده است.

و در شب سخن گوی ، در جائی که خفاش (۱) را مجال پدیدن نباشد .
 و پنج روزن حواس پنجگانه را ببند و محکم گردان تا روشن شود « مسکن
 علت » (۲) .
 و « وعاء » را از بوی خوش پر کن .
 و « حوض مثلث » را از سر کوه ها پر کن (۳) .
 و بر در سخن بنشین ، و از سخن باز گیر - و با آنکه از سخن گوی
 محترز باشی . - لگام کلام را در آن وقت نگاهدار ، تا دشوار نشود ؛ و « نظام
 کواکب » دیده شود (۴) .
 و شیران ، گرگ را نخورند (۵) .
 و از میزان متجاوز مباش .
 و بر آتش وطن مساز به آنکه تسکین کنی (۶) .
 و بر مکیال منشین .

- (۱) خفاشان را .
 (۲) عبارت مؤلف این است : « اسد دالخمس الکوی ایضیء مسکن العلة » و ترجمه
 فارسی آن این : « پنج روزنه را ببند تا مسکن عات روشن شود » .
 (۳) عبارت عربی در متن چاپ ازهر چنین است : « وأفرغ الحوض المثلث من الفلال
 الفارغة » . و ترجمه فارسی برین تقریب است : « و حوض مثلث را از کوزه های خالی تهی گردان
 (بپرداز) »
 (۴) ترجمه عبارت عربی در چاپ تهران چنین است : « بر در سخن بنشین و با احتیاط لگام
 سست (نوسن زبان) را (محکم) بگیر تا نوسنی ننماید؛ پس نظام کواکب دیده شود (یا بنا بر آنچه در
 نسخه چاپ مصر دیده میشود : پس نظام کواکب را ببینی) و در متن انتقادی چاپ ازهر عبارت مؤلف
 چنین ثبت شده است : « و احبس علی باب الکلام و امسک مع الحضرة اللجام الرخولثلا نقض فتری نظام
 الکواکب » و ترجمه آن برین تقریب است : « و بر در سخن بازدار «جس کن» و با - حضرت -
 لگام سست را محکم بگیر تا خشمگین نشود ؛ پس نظام کواکب را می بینی » .
 (۵) در متن عربی چاپ انتقادی ازهر عبارت مؤلف باین شکل ضبط شده است : « ولا تؤکل
 الاسود الذئب » و چنین معنی میدهد : « شیران را خوراک گرگ مساز » یا « شیران را به گرگ منخوران » .
 (۶) در اینجا نیز مترجم اول و به تبعیت او مصطفی خالقداد (در تحریر نو خود - یعنی : در این
 کتاب -) دچار اشتباه شده است ؛ زیرا عبارت متن عربی چاپ تهران چنین است : « ولا تستوطن النار
 بالسکین » و ترجمه صحیح این عبارت چنین است : « و بر آتش وطن مساز به کارد » . و در متن
 چاپ انتقادی ازهر عبارت مؤلف چنین ثبت شده است : « ولا تستوطن النار بالسکین » و چنین معنی
 میدهد : « آتش را با کارد زیرورو مکن » .

[وتفاحة را بو مکن .

و بمیران زنده را تا زنده شود به مرگ ، و کشنده او (نفس) باش با کاردی
محکم یا غیر آن (۱) .

و حذر کن از اسود چهارپا] .

و از جهت « علّت » (۲) خر گوش باش (که به بیداری گراید) .

و در هنگام موت مور مباش (که به ذخیره قوت های فانی اوقات ضایع گرداند) .
و چون ذکر دوران حیات کنند بمیر تا ترا ذکر کنند (۳) .

و چشم از عیوب فرو گیر .

[و دوست مفضض باش] ، و دوست شرایطی مباش (۴) .

و بادوستان چون کمان کجی مکن .

و بر در خانه دشمنان پشت دوتو مکن (۵) .

(۱) ازهر : « و امت الحی تحی بموته ، و کن قاتله بالسکین المزینة لوالدیه » و در
بعضی نسخ چنین است : « قاتله بالسکین المرین او غیر المرین » .

(۲) م و ب و ت : علم .

(۳) عبارت مؤلف بنا بر اختلاف سه نسخه معتبر چاپی یکی از این سه صورت را دارد :
« و عندما یدکر دوران الحیوة امت المیت لتکون ذا کراً » (نسخه تهران) .

« و عندما یدکر دوران الحیة امت المیت لیكون ذا کراً » (چاپ مصر) .

« و عندما تذکر دوران الحیة امت المیت لتکون ذا کراً » (چاپ ازهر) . و در نسخه خطی
موجود : من بنده « و عندما یدکر دوران الحیة امت المیت لیکن ذا کراً » مندرج است و ترجمه عبارت
هریک از نسخ چنین است : « و چون ذکر دوران حیات کنند بمیران مرده را تا ذا کر (یاد آورنده)
باشی (بنابر نسخه چاپ تهران) و یا « تا ذا کر باشد » بنابر نسخه چاپ مصر و یا « و چون ذکر دوران
حیات کنی .. الخ » بنابر نسخه چاپ ازهر .

(۴) در چهار نسخه چاپی تهران و مصر که در دسترس است ، برای عبارت : « چشم از عیوب
فرو گیر و دوست شرطی (یا : شرایطی) مباش » که در ترجمه مترجم اول و دوم آمده است ، معادلی
جز عبارت : « و کن مفضضاً و لا تکن صدیق شرایطی » در چاپ تهران و چاپ مصر در حاشیه الفصل
ابن حزم ، و صورت : « و کن صدیق مفضض و لا تکن صدیق شرایطی » در یکی از سه چاپ مصر ، و
عبارت : « و کن صدیق مفضض و لا تکن صدیق شرطی » در چاپ دیگر مصر ، یافت نمیشود ، و
هیچیک از این صور سه گانه عبارت ، با ترجمه این هر دو مترجم نمیسازد و با احتمال قوی مترجم
اول کلمه « مفضض » یا « مفضض » را « مفض » و از ماده « فغض » گرفته و ترجمه : « چشم از عیوب فرو گیر »
را برای آن قائل شده است ، با آنکه این توجیه هم از نظر لغت فصیح و صحیح نمی نماید .

(۵) بجای این عبارت در متن عربی چنین است : « و لا تنس علی ابواب اعدائك » و معنی این
که « بر درهای خانه های دشمنان چرت مزن ! » .

و بريك آبشخور ثابت قدم باش و بر دست راست تکیه کن^(۱)
 و سزاوار آنست که بدانی که هیچ زمانی که در آن از طلب متقاعد باشی،
 زمان ربیع نیست (یعنی: در هیچ حال دست از طلب باز مدار)^(۲).
 و از سه راه پژوهش کن؛ پس چون راه نیابی راضی شو به آن که خواب
 کنی چون خواب کسی که مستغرق باشد.
 و ترفیح را با نار بزن.
 و عقرب را به روزه بکش.
 و اگر دوست داری ملک باشی؛ چون گورخر باش.
 چه هفت^(۳) از یکی کاملتر نیست.
 و دوازده از دوازده اقتن نتوان بود^(۴).
 و درسیاهی زراعت کن، و در سفیدی بدر^(۵).
 و تاج از سر مر بای، [و هتک احترام آنرا مکن].
 و راضی مباش که خیر و نیکوئی از تو در وجود نیاید؛ و تو در بیست و چهار جا
 موجود باشی^(۶).

و اگر کسی ازین غذا از تو بهره طلبید، [اورا تمیز بده] اگر مستحق
 غذا [ی مری] باشد؛ او را غذا بده؛ و چون به غذای دستمزد تو محتاج باشد،

(۱) در متن عربی جمله مربوط به این جمله باین شکل است: «رأيت علی ینبوع واحد
 متکئاً علی یمینک» یعنی: «بریک چشمه (آبشخور؟!) پایدار باش، متکی بر دست راست».

(۲) عبارت شهرستانی چنین است: «و ینبغی ان تعلم ان لیس زمان من الازمنة یفقد فیہ زمان
 الربیع» و معنی چنین میدهد: «شایسته است بدانی که هیچ زمانی از زمانها (هیچ فصلی از فصول
 زمان) نیست که بهار در آن نباشد» و ظاهراً در نسخه مترجم بجای «یفقد» نوشته بوده است: «تفقد»
 یا مترجم چنان خوانده و چنان دانسته است.

(۳) در متن فارسی: «چه نه» نیز نوشته شده. در بعضی از نسخ عربی هم عبارت چنین
 است: «و ایست التسعة باکمل من الواحد».

(۴) عبارت عربی چنین است: «و بالائنی عشر اثنی عشر» و معنی متن عربی
 این است: «و با دوازده، دوازده را کسب کن (بدست آر)».

(۵) ترجمه صحیح متن عربی این است: «و با سیاه بکار و با سپید بدر» و اینک نص عربی:
 «وازرع بالاسود واحصد بالابيض».

(۶) در ترجمه این عبارت عربی رانده شده است که مؤلف بنقل از سفر اطمینویسد: «ولا تقفن
 راضياً بعدمک للخیر و انت موجود؛ ذلك لک فی اربعة وعشرين مکاناً».

غذارا رنگ مکن^(۱)؛ زیرا رنگی که طلب میکنند از کمال غذاست؛ پس این [غذا] غذای بالغان در مرتبه کمال باشد.

« مترجم اول میگوید: که چون درین روزها دقایق پوشیده است خواننده را میل راه یابی بفهم آن خواهد بود؛ زیرا که بعضی لغزها را به مناسبات عقلی ظاهر نموده است؛ پس آنچه به خاطر فاتر در بیان آن عبارات مغلط میرسد مرقوم مینمایند - و من الله الاعانة والتوفیق و بیده افاضة التحقیق:

حکیم دانش اندوز: سقراط در این کنوز رموز را گشاده برهنه مونی که پرده از لطایف حقایق اسرار برداشتن را از ادب لایق باشد و سر این رشته به دست جمعی باید داد که شایسته آن باشند؛ لاجرم در اول رموز اشارت فرمود که در روشنائی روز خاموش باش (یعنی: دقایق اسرار را روشن بیان مکن و به همه کس ظاهر ساز)؛ زیرا که فهم آن و نگاهداشتن آن در خور هر حوصله نباشد.

و بعد ازین وصیت چیزی گفت که متضمن ادب چگونگی استعمال آن باشد که در شب سخن پرداز شو، جائی که خفاش را پریدن ممکن نباشد (یعنی: اسرار دقیق را در پرده حجاب در نظر صاحب بصیرت عرض کن و از وهم و خیال که شب پرک های هوای یقین اند، ایمن مباش، و از دویدن خیال به هر طرفی احتراز کن.

و از برای این تدبیر تعلیمی سودمند از پی آن کرد تا در زیادتی یقین یاوری نماید که رخنه های حواس پنجگانه ظاهر را به کمال توجه بر بند تا از هر روزنه آئینه ادراک و قبول رنگ زده نشود، و لوح دل از چرکنت آن از پرتو پذیری نور یقین محجوب نشود.

و بعد ازین وصیت ها باین نتیجه رهبری نمود که چون آن ها را بعمل در آوردی مسکن علت که قلب حقایق نما است به نور یقین منور گردد.

و بعد از پیراستن نفس به حقایق یقین آداب سلوک را روشن داشت و به پاک ساختن نفس به اخلاق نیکو زینت میدهد که ظرف را به خوشبوئی خوی های خوش پر ساز.

بعد از آن بر حاصل نمودن حقایق و علوم نافع برانگیخت که حوض مثلث که عبارت از ترکیب انسانی است؛ زیرا ازین رو که مرکب از نفس نباتی، و حیوانی، و انسانی و به خاصه های هر سه نوع اختصاص دارد، مثلث است. میفرماید که حوض مثلث انسانی را از مبادی

(۱) عبارت: «و چون به غذای دستمزد تو محتاج باشد غذارا رنگ مکن» بافته ای است که مترجم ازین عبارت عربی بهم بافته است: «وان احتاج الی غذا یمینک فاصنعه» و معنی درست آن که باسیناق کلام نیز وفق میدهد این است: «و اگر به غذای [ساخت] دست (راست) تو محتاج است، پس آن را بساز».

بلند که مانند قله‌های کوه‌ها اند از جواهر حقایق پُر کن (۱).

و بعد از آن به تحصیل معرفت‌های بعضی علوم کمیاب که معرفت کواکب است اشارت میکند و چون دانستن آن موقوف است بر بیداری و هوشیاری و توجه تام و چگونگی سیر نجوم؛ پس به محافظت نمودن امری که از لوازم آن بیداری و هوشیاری است، اشارت میکند که بر در سخن بنشین یعنی: بنوعی که احوال خود را هنگام سخن‌گذاری محافظت میکنی همچنان وقت سخن کردن (۲) را و نگاه داشتن آنرا نیز نگاهبانی کن، و از بیداری و هوشیاری غفلت موز و اگر چه توجه تو در اقدام به این مثل توجه سخنگذار باشد، لجام سخن‌گذاری با وجود [ی] که از سخن باز ایستاده باشی نرم نگاهدار؛ زیرا که اگر نفس در خاموشی محض باشد، بتوهم عارض شدن کاهلی از مانع بیداری ایمن نتواند بود؛ پس به نفی آن اشارت فرمود که از غفلت احتراز کنند و مستعد محافظت چگونگی نظم کواکب باشند.

و بعد از بیان طریق حصول این علم به فایده آن اشارت میکند که فایده این، آنست که شیران غالب، گرگ مغلوب را نخورند - یعنی چون خاصیت کواکب شناسی و تقاضای هر یک بدانی نتیجه این شناخت آن باشد که بمحافظت این قاعده از تسلط غالب که بمنزله شیر است بر مغلوب که بمنزله گرگ است ایمن توانی بود؛ زیرا که چوت اوقات غالبیت و مغلوبیت بدانی از تسلط غالب و شکستن مغلوب ایمن باشی؛ پس گفت: از میزان یقین تجاوز نکنی که تاثیر را مطلقاً از کواکب خیال کنی و مؤثر حقیقی را از دل بر آری؛ بلکه کواکب را علامت ظهور آفرینش آن اثر داری.

و چون این معنی مفهوم طالب ساخت، یقین او را می‌افزاید و می‌فرماید که چون به معرفت خاصیت‌های کواکب به علامت آفرینش اثری از فعل آفریننده قادر اطلاع یابی به زیانکاری تمامی آنرا از تاثیر کواکب دانستن بر آتش قضای الهی بنشینی، بلکه روی توجه از سؤال کردن و درخواستن از درگاه الهی تنابی تا در سودمندی و زیانکاری بیافتن مطلوب فایز نگردی. و چون صحیفه قبولش را به ارشاد این رقم نصیح داد، باز آن مقصد را بتأکید مقرون داشته، خاصیت‌های کواکب را به مثالی روشن ساخت تا به بیداری و هوشیاری به آن کرائیدن واجب داند.

(۱) فراموش نشود که مترجم اول در حل این لغز که نص عربی آن باین صورت در ذیل صفحه ۱۳۱ ثبت شد: «و افرغ الحوض المثلث من القلال الفارغة» در ترجمه آن مرتکب سه غلط عمده شده است: اول آن که لفظ «افرغ» را که «توی ساز» معنی میدهد، «پر کن» ترجمه کرده است. دوم آنکه لفظ «قلال» را که جمع «قله» است و درین سیاق بحکم ذوق «کوزه بزرگ» یا «سب» معنی میدهد جمع «قله» بمعنای «قله کوه» گرفته است. سه دیگر آنکه ظاهراً کلمه «فارغة» را هم که با غین معجمه و بمعنی «تهی» و «خالی» است «فارعة» با عین مهمله و بمعنای «رفیع» و بلند پنداشته است.

(۲) ب: سخن گفتن را.

می‌فرماید که چون خاصیت اثرهای این کواکب مکیالی است که اصناف آفریده‌های خالق قادر را از نفع‌ها، و ضررها به آن بستند و بر مکیال نشستن لایق هوشمند نباشد، بر مکیال نشستن، زیرا که نشستن بر مکیال آنرا خواهد که مکیال از خاصیت خود که سنجیدن است بیرون رود، و کاری زایش گرفتن که خاصیت اشیاء را بر طرف سازد موافق عمل حکیم نیست. و چون از بعضی وصیت‌ها که به حاصل نمودن علم میرساند فارغ شد به تحصیل بعضی لطایف که به حکمت عملی رساند، می‌فرماید که در وقت حاصل نمودن علم‌ها و معرفت‌ها چون خرگوش با احتیاط و بیداری و هوشیاری باش، و وقت موت و رخت بستن چون مورخریص بر ذخیره مباش. [باز] زاز [ی از] پی آن تعلیم سودمند نمود و گفت که هنگام لذت گرفتن به لذت‌های خوش، زندگانی جزم کن که موت رسیدنی است تا عمل‌های توازخلل خالی باشد و برین امور خود را آوردن موجب نیکنامی گردد بعد از موت.

و ختم این نصیحت بر خلق نیکو که تأکید ذخیره ذکر جمیل کند کرد و گفت که چشم از غیب بینی خلاق فروگیر و نتیجه این کار آن که دوست عیب‌جو که شرایطی (۱) است نباشی. و چون از آگاه ساختن بر بعضی لطایف اصول حکمت علمی پیرداخت، بعضی قانون حکمت زندگانی که نیز از قبیل حکمت علمی است، بیان نمود که بادستان در طریق برادری چون کمان بکجی مایل مباش؛ بلکه چون نیز راست روی پیشه کن و بکج روی دل دوستان مخراش.

و طریق زندگانی با اعداء نیز متصل این بیان فرمود که بانداك ضرورتی پشت عجز بر در دشمن دو تو ممکن.

و بعد از بیان سلوک بادوست، و دشمن بر قاعده کلی در سلوک اشارت کرد که بر يك آبشخور ثابت قدم باش تا دوستی از دشمنی متمیز شود.

باز تعلیمی نافع از پی آن کرد که هر چند بر عایت طریق سلوک لایق با احباء و اعداء، دوستان از دوستان به مندها امیدوار باشند و از دشمنان به مزاحمت بی‌انتظار؛ اما بهیچ حال از کوشش در اعمال نیک غافل مباش و تکیه بر دست راست خویش کن. باز اشارت به اصلی از حکمت معیشت کرد که بهیچ وجه کاهلی را بخود راه نده که هیچ زمان، زمان بهار نیست که لایق آسودگی تواند بود.

و چون به سعی و اجتهاد در هر وقتی بر قانون حکمت زندگانی آگاهی داد و تحریر نمود باز به رهنمونی حاصل نمودن، طریق اجتهاد آن تنبیه میکند که چشم تفحص بر طلب سه طریق بگمار زیرا که هر امری حصول آن خواهی، راه وصول به آن در سه طور منحصر است یا افراط، یا تفریط، یا حد وسط اعتدال؛ پس چون در هر چه متوجه حصول آن شوی، و این سه طور را پیش نظر داری، راه

اعتدال و میان‌روی را پیش گیر ، و ازدواجانب افراط و تفریط در گذر که مقصود به حصول پیوندد. و چون این سه طور راندانی و نفهمی بخواب غفلت راضی باش تا از استغراق در خواب از طلب بنشینمی و بارتکاب افراط یا تفریط مبتلانشوی .

باز به اصلی دیگر که میان‌روی را تأکید نماید اشاره نمود و اصلی دیگر از اصول حکمت معیشت در ضمن آن می آرد که در رفع چیزهایی که از آن نفرت باید کرد ، و جذب اشیاء ملایم مناسبت را مرعی دار؛

پس فرمود که ترنج را بانار بزن، یعنی: دفع ترنج بمناسبت ترشی انار کن تا میل نمودن توبه مماثل طبع ترانابع سازد؛

و عقرب حرص را به روزه بکش :

چون راههای حکمت معیشت را که اصناف مردم در آن مشترک اند ، بیان نمود بقانون حکمت يك صنف از مردم که بشرف و ارجمندی مخصوص اند ، اشارت نمود که اگر ذوق آن داری که ملک و فرمانروا باشی چون گورخر از آسایش و آرام دور باش و جانب احتیاط را فرومگذار و از کمین اعداء و فریب احماء ایمن باش ، و چون به ادب این منصب شریف اشارت کرد ، حوصله همت طالب را وسعت میدهد که تمام افراد این نوع را قابلیت قبول این بزرگی تواند بود و آنرا در مثالی می آرد که هفت کاملتر از واحد نیست ، و اگر چه از آن رو که مرکب است از هفت واحد به زیادتی فضل مخصوص است ، اما در جوهر واحدیت هر هفت فرد از افراد سببه مشترک اند .

و دوازده افتن از دوازده نیست یعنی تمام افراد نوع انسانی اگر بر عایت قانون آداب آن راه یابند از رسیدن آن شرف بهره مند خواهند بود .

و چون بقانون حکمت ایالت و آداب اکتساب آن شرف اشارت کرد باز تکمیل آن سعادت را به ارشادی سودمند که موجب دوام آن مکرمت باشد اشارت نمود که درسیاهی سختی ها [و] تنگی ها به زراعت حسنات و مبرات گرای نادر سفیدی فراخی و نعمت ها از درویدن نمره آن زراعت محروم نباشی و برین کار اقدام نمودن باعث دوام حصول آن شرف باشد ،

و بعد از آن که قانون کمال آن مرتبه را مقرر داشت تنبیهی لایق از بی آن نمود که باقتناص

ادب آن حالت مستعد در یافتن آن شرف می باش و بی آمادگی حصول مرتبه آنرا توقع مدار.

و بعد از آن که قاعده حصول مرتبه ایالت ظاهر گردانید از بی آن قانون اصلی کمال که متضمن نفع های ارجمند است می آرد که هر چند در یافتن آن شرف متضمن بهجت و مفضی بشوکت خواهد بود باید که همت خود را مقصور بر نیل فواید سرای آخرت داری : و راضی نباشی که بی یافتن مفاخر این جهانی از فواید آن جهان محروم مانی ، و راضی نشوی به آن که نیکوئی ها را در نیابی و در پیکر نونفع خیرات نباشد و تودر بیست و چهار جام وجود باشی (یعنی : در بیست و چهار ساعت) : چه ساعت ها و زمان از آن رو که موجودات در آن پیچیده شده اند ، بمرتبه مکان باشد موجودات را.

و چون مرموزات بتحریر (۱) دریافتن ثواب‌های آخرت ختم نمود تممیم آنها به‌صیحتی مینماید که اگر از این غذا (یعنی از این اشارات) سالی بهره طلبد در تشخیص حال او غفلت مکن اگر در طلب کار دلش ضعیف دارد و به بیماری نارسیدگی مبتلاست ، او را از غذای بیماران نصیبی از زالی‌دار ، و اگر عنصر استعدادش از مرض‌های افکار مصفاست و به‌غذائی که از دست کاملان مهیا شده باشد ، لایق بود ، آن طعام را به الوان دلایل یقینی رنگین کن ؛ چه آن زینت سبب کمال غذائیت (۲) آن طعام تواند شد ؛ پس قابلیت قبول آن طعام بالغان مرتبه کمال را لایق آید .

ختم تمامی رموزهای خود را حکیم نامور باین ارشاد سودمند فرمود که متضمن اصلی نافع است از اصول افاده و ارشاد ، و راقم در حل و کشف مرموزات آن دانش اندوز آنچه بشرح و بیان محتاج بود و در هویدا ساختن آن جوانمردی نمود تا نظر کننده رادر این رموزها خاطر دهشت نگیرد .

چون از توضیح بعضی اشارات مغلطه قلم برآسود ، دیگر افادات آن حکیم که از لباس التباس عاری است ، بی‌شرح (۳) و بیان رقم‌نموده (۴) .

و دیگر فرمود که بنده است آتش [۱] فروزنده را (۵) نور آتش (۶) .

و در مقام استفاده ، شخصی از وی پرسید که از کجا دانیم که این مشارالیه واحد است ؟ گفت : « واحد علی‌الاطلاق » محتاج به ثانی نیست . و هر گاه فرض کنی قرینی (۷) مرواحد را بطریق تمثیل ، تو مثل کسی باشی که وضع امری کند که احتیاج بسوی آن نیست [در برابر چیزی که گریزی از او نیست] - البته (۸) .

دیگر گفت : انسان را مرتبه واحد است از جهت حد ، و سه مرتبه از جهت هیئت ، دیگر گفت که دل را دو آفت است : غم و هم ؛ غم : خواب آورد ، و هم : بیداری تواند آورد .

(۱) ب : بتحریرص .

(۲) م : غذائیت .

(۳) ب : به‌شرح .

(۴) از صفحه ۱۳۴ سطر سوم تا اینجا زاید بر متن عربی است و مأخوذ از ترجمه اول می‌باشد .

(۵) ب : آتش افروزنده را .

(۶) ترجمه این جمله عربی است : « و یکفی من تأجیح النار نورها » .

(۷) در چاپ تهران و مصر عبارت : « قریباً للواحد » و در چاپ ازهر : « قریباً للواحد » ضبط است

و ظاهراً « قریباً » با سیاق بهتر می‌سازد .

(۸) این عبارت اضافی ، ترجمه جمله اخیر گفته سقراط و متمم آنست که باین تعبیر در متن

عربی آمده است : « ... إلى جانب ما لا بد منه البته » .

دیگر گفت : چون حکمت اقبال آورد ، شهوات به تمام به خدمت درآید ، و چون پشت ادبار دهد ، عقلها خادم شهوات شوند (۱) .

دیگر گفت : اولاد خویش را به آموختن آداب خود تکلیف نکنید که ایشان مخلوق اند جهت تعیش در زمانی که غیر زمان شما باشد (در اقتضای احوال یعنی : در طفولیت و نوجوانی از ایشان آداب پیری توقع نکنید) (۲) .

دیگر گفت : لایق آنست که به حیات غمگین شوی ، و به موت شادمان کردی ؛ زیرا که زنده شدیم تا بمیریم ، و می میریم تا زنده شویم .

دیگر گفت : دلها [ئی] که بمعرفت حقایق اشیاء مستغرق است ، منبرهای فریشتگان است ، و شکمهای کسانی که لذات شهوات گرفته اند ، قبور حیوانات هلاک شده است .

دیگر گفت که حیات را دو حد است : یکی : امل ، دویم : اجل ؛ به اول بقای حیات حاصل است ، و بادویم فنای حیات .

دیگر گفت که «نفس ناطقه» جوهری بسیط است و هفت قوت دارد ، و متحرك میشود به آن قوتها به حرکتی مفرده ، و حرکاتی مختلفه ؛

اما «حرکت مفرده» ، حرکتی است که به سوی ذات خویش [و «عقل»] کند ؛

و اما «حرکات مختلفه» ، حرکاتی است که به سوی «حواس» [پنجگانه] کند .



و یونانیان سه بنارا بنا کرده اند بر طالعهای مقبول ؛

یکی آن خانه بی که در **انطاکیه** در کوهی بنا کرده اند ، و آنرا تعظیم میکردند (۳) و به قربانیهای پرستش به آن توجه مینمودند .

دویم : بنای : **اهرام مصر** است که بتان را آنجا نهاده بودند ، و می پرستیدند ، و آن اصنامی بود که **سقراط** از پرستیدن آن منع کرد (۴) .

(۱) متن عربی این است : «وقال: الحكمة اذا اقبلت خدمت الشهوات العقول ، و اذا ادبرت خدمت العقول الشهوات» و ترجمه آن برین تقریب است : «و گفت: حکمت چون روی آورد شهوات در خدمت عقول درآیند ، و چون پشت کرد ، عقول در خدمت شهوات درآیند» .

(۲) داخل هالاین زاید بر متن عربی است

(۳) م و ب : میکنند .

(۴) ترجمه متن عربی برین تقریب است : «و یونانیان سه خانه بنا نهادند بر طالع مقبول ، یکی از آنها خانه ای است بر کوه انطاکیه که آنرا تعظیم میکردند و با قربانیها به آن روی می آوردند و آن ویران شده است . دویمی خانه ای است در یکی از اهرام مصر که در آن بتهایی را می پرستیدند و همین بتها بود که سقراط ایشان (یعنی: یونانیان) را از پرستش آن نهی کرد» .

سیوم : بیت المقدس [است] که حضرت داود [و] سلیمان - علیهما السلام - (۱) بنا کرده اند . و بعضی گویند که سلیمان - علیه السلام - بنا کرد .
 و هجوس گویند که ضحاک [آنها] بنا کرده [است] .
 و یونانیان تعظیم این خانه آن چنان می‌کردند که اهل کتاب کردند.

(۱) م : حضرت داود سلیمان علیه السلام - ب : حضرت داود علیه السلام بنا کرده اند . در هر دو متن فارسی در کتابت اسقاطی روی داده است . ترجمه متن عربی این است : «سیوم بیت المقدس است که بنیاد آنرا داود گذاشت و سلیمان - علیه السلام - تمام کرد - و بقولی سلیمان آنرا بنا کرد» .

[فصل هفتم]

[فلسفه : افلاطون Platon]

و از آن جمله : رأی افلاطون الهی [است] .

« [افلاطون] بن ارستون بن ارسطوقلیس » از ائیمیه است ،
آخر حکمای متقدم اوایل است ، و از اساطین حکماء است که معروف بودند به «نوحید» ،
و «حکمت» .

و در زمان اردشیر بن داریا متولد شد ، در سنه ست و عشر از ملکش و از جوانانی بود که به
شاگردی سقراط مشغول بود (۱) .

[و] چون «سقراط» را زهر دادند و سپری شد ، قایم مقام او شده بر کرسی ، او نشست .
و علم را از «سقراط» ، و **طیماوس** گرفته بود ، [و از «غریب» «غریب ائیمیه» و «غریب ناطس» ؛
و علوم ریاضی و طبیعی را به علموی که از «سقراط» گرفته بود ضم کرد ،
طایفه که به صحبت شریفش رسیده به شاگردی او مستعد گشته اند ؛ مثل :
ارسطوطالیس ، و **طیماوس** ، و **ثاوفرسطیس** (۲) چنان نقل کنند که گفت :
عالم را پدید آورنده [و] پیدا کننده ازلی است ، واجب به ذات ، عالم به جمیع معلومات بر
صفت کلیت که در اول به هستی موصوف بود ، و در وجود رسم و طلال هستی نبود ؛ الامثالی که
در علم باری- [تعالی]- بود . گاه از آن «مثال» تعبیر به «هیولی» کند و گاه به «عنصر» ؛ و گاه
اشارت کرد به صور معلومات در علم ازلی (۴) .

(۱) ترجمه متن عربی چاپ ازهر برین تقریباً است : «در زمان اردشیر پسر داریا- در شانزدهمین
سال سلطنت او- بدنیا آمد و در بیست و ششمین سال پادشاهی وی که نوجوانی متعلم بود ، نزد سقراط
تلمذ می کرد . در بعضی نسخ خطی و چاپی عبارت : « وفی سنه ست و عشرین من ملکه کان حدثاً
متعلماً يتلمذ لسقراط » ساقط است .

(۲) م : ثاوفرطوس .

(۳) در نسخ عربی چنین ضبط است : «والعله یشیر الی صور المعلومات فی علمه» یعنی : «و شاید
که او (یعنی : افلاطون) با این تعبیر اشاره میکند به صور معلومات در علم باری تعالی» .

وچنان افاده فرمود که مبدع اول «عقل اول» را پدید آورد، پس بتوسط «عقل»، «نفس کلی» را ابداع فرمود - و نفس کلی - از عقل برانگیخته شد؛ مانند ضرورت در آئینه، و بتوسط عقل [و] نفس (۱) عنصر پدید آمد.

و از وی حکایت کنند که «هیولی» که موضوع صورتهای حسی است، غیر «این عنصر» است.

استفهامی

و نیز از وی محکی است که او درج کرد «زمان» را در «مبادی اول» (۲) که عبارت از «دهر» است.

ن اولی : هرفسلف

و هر موجود (۳) مشخصی را در «عالم حسی» (۴) مثالی موجود غیر مشخص (۵) در «عالم عقلی اثبات» کند که آنرا: [مثل] افلاطونی، گویند.

و «مبادی اول» بسایط است، و «مثل» میسویات است و «این عناصر» هم کبریات و «این انسان» مرکب محسوس، جزئی [از] آن، «اینان» نیز بی شرط معقول است؛ و هم چنین هر نوعی از حیوان، و نباتات (۶) و معادن را این حکم باشد.

دیگر گفت که موجودات «درین عالم» آثار موجودات «آن عالم» است، و هر اثری را لا بد از استیضاح از مؤثری که مشابه باشد به آن نوعی از مشایخ است؛ و در این عالم نیز میباشند آن عالم.

دیگر گفت که چون «عقل انسانی» از آن عالم است، از محسوسات «مثالی» منتزعی از ماده، ادراک میکند؛ بطریق معقول که آن «مثال» مطابق «مثالی» است که در «عالم عقلی» (۷) هست از روی کلیت و مطابق «موجودی» است. که در «عالم حسی» است؛ به جزئی است؛ و اولی که آن «بودی» که «مدرکات عقل» را این دو جهت ثابت، بودی، آنچه «عقل ادراک کردی»، «مقابل» و مطابق «امل خارج» بودی؛ پس «عقل ادراک» کرده بودی؛ آنچه «موافق» حقیقت، «مدرک» بودی (۸).

... (۹) ...

(۱) ...
(۲) در متن عربی کلمه «اول» مندرج نیست - عبارت عربی این است: «ویحکی عنه: أنه ادرج الزمان فی المبادی» و هو الدهر، ...
(۳) م: «موجودی» ...
(۴) م و ب: «عالم حسی» ...
(۵) این بیان مطابق است با نسخه چاپ تهران که نوشته است: «... مثلاً موجودات غیر مشخصی» ...
(۶) ...
(۷) ...
(۸) جمله آخر در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «فما یکون مدرکاً لشيء: ووافق ادراکه حقیقة المدرک» (حقیقة المدرک) آری نمیتوان گفت عبارات متن در اصل چنین بوده است: ...
(۹) پس عقل ادراک نکردده بودی آنچه موافق حقیقت مدرک بودی؛ ...

فی العالم العقلي، و اما در نسخه طبع مص کلمه «غیر» نوشته نیست، بلکه نوشته است: «و مثلاً» موجوداً مشخصاً فی العالم العقلي، و در چاپ اذهر عبارت برین صورت است: «مثلاً غیر مشخص فی العالم العقلي» ...
(۶) ترجمه متن عربی: نبات ...
(۷) ترجمه متن عربی: عالم عقل ...
(۸) جمله آخر در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «فما یکون مدرکاً لشيء: ووافق ادراکه حقیقة المدرک» (حقیقة المدرک) آری نمیتوان گفت عبارات متن در اصل چنین بوده است: ...
(۹) پس عقل ادراک نکردده بودی آنچه موافق حقیقت مدرک بودی؛ ...

دیگر گفت که «عالم» (دو عالم است: یکی عالم عقل و در آن «مثل عقلی» است و در صورت های

روحانی و دیگری «عالم حسی» و در آن «اشخاص» حسی است، و صور جسمانی؛ مانند آئینه روشن جلا داده که در آن صور محسوسات منتفش میشود؛ زیرا که در مرآت صورت تمام آن اشخاص است. چنانچه (۱) «عناصر» در آن عالم - مرآت جمیع صورتهای این عالم است که جمیع صور در آن متمرکز میشوند؛ و فرقی این است که متمثل در مرآت حسی صورتهای خیالی است که [از آن را موجود می بینند و]

به حرکت شخص متحرک میشود، و بحقیقت متحرک (۲) نیست که متمثل در مرآت عقلی تصورتهای حقیقی روحانی [است] که (۳) موجود است بالفعل که اشخاص را می چندانند و خود نمی چنبد؛ پس نسبت اشخاص با صور عقلیه نسبت صورتهاست در مرآت به اشخاص؛ پس اشخاص را در مرآت عقل صورتهای دائمی باشد، و ثباتی قائم بیزوال، و آن صورتها در حقایق از هم جداند - چنانچه اشخاص در ذات متمیز باشند.

دیگر (۱) گفت که دوام این صورت های کلیه از آن جهت [است] که هر مبدعی که صورت آن در حقیقت ابداع ظاهر میشود صورتش در «عالم ازلی» (۵) حق موجود است و صورتها در عالم ازلی (۶) بی ثبات است که اگر صورتها نبود با او دراز است او - در علم او - هر آینه بقاء نداشتی، و اگر دائم نبودی به دوام، علم ازلی بدقنای «هیولی» فانی شدی، و اگر بقنای «هیولی» فانی شدی رجاء و خوف نبود؛ و چون صورت های حسی را رجاء و خوف هست، استدلال میکنیم که صور حسی را صور (۷) عقلی در آن عالم هست که رجاء و خوف به آنست و خوف تخلف از آن (۸) و دیگر گفت که اتفاق کرده اند عقلاء که حس و محسوس هست، و عقل و معقول هست و چون به حس محسوسات را دیده ایم و محسوسات محسوس و محدود است چه زمان و مکان (که باید که) به عقل جمیع معقولات دیده شود، و معقولات محدود و محصور نیست به زمان و مکان؛ پس «مثل عقلی» (۹) باشد.

(۱) کلمه: «چنانچه» بجای: «همچنین» بکار رفته است. (۲) در ترجمه حق این بود که گفته شود: «و حقیقت چنین نیست» و دیگر عبارت مجذوف بقرار قبل بر ترجمه درمی آید و این عبارت بدرستی ترجمه میشد، و طلب بدرستی نمایان میگردد. (۳) صورتهای حقیقی است روحانی که... (۴) این گفتار، گفتار «دیگر» نیست بلکه دنباله گفته قبل و متمم آن است و از این دقایق پس از مترجم ما فوت شده است. (۵) در متن عربی: «علم اول» ضبط است. (۶) اگر کلمه: «ازلی» را به «الهی» بدل کرده بود مفهوم روشنتر و با گفته مؤلف و سیاق مطلب سازگارتر می شد. (۷) در صورت... (۸) عبارت مؤلف این است: «ولکن لما صارت الصور الحسیه علی رجاء و خوف استدلال به علی بقائها وانما بقی اذا کان لها صور عقلیه فی ذلک العالم نرجوا للحوق بها و تخاف التخلف عنها» و ترجمه صحیح آن بارعایت سبک مترجم چنین است: «و چون صورتهای حسی را رجاء و خوف هست استدلال میکنیم ببقاء آنها، و بقاء آنها وقتی است (یعنی که در صورتی است) که مرآت آن را در آن عالم صور عقلی باشد که بلحوق و ترسیدن بآن صور عقلی آید و در آن تخلف از آن (یعنی: از ترسیدن بآن) ترسناک نباشد» (۹) م و ب: مثل عقل.

واز چیزهائی که افلاطون ثابت میکنند - موجودات ثابت (۱) است به این تقسیم !
 پس می‌فرماید که ما می‌یابیم نفس را که ادراك امور بسیط و مرکب میکند ؛
 و از مرکبات انواع و اشخاص آن در می‌یابد (۲) ؛
 و از بسایط آنچه هیولانی است و از موضوع عاری است - که رسوم جزئیات باشد - در می‌یابد ؛
 مثل : نقطه ، [وخط ،] و سطح ، و جسم تعلیمی .

و گوید : این اشیاء به ذات‌های خود موجود است ؛

و همچنین توابع جسم مفرده (۳) ؛ مثل : حرکت و زمان ، و مکان ، و اشکال ؛ زیرا که ما
 به ذهن‌های خود این اشیاء را صاف و خالص می‌سازیم (۴) از حیثیات و لوازم گاه بسیط و گاه مرکب ؛
 و این اشیاء را در واقع باعتبار ذات (- قطع نظر از خصوصیات -) (۵) بی‌حوامل و « موضوعات »
 حقایق ثابت‌هست ؛

و از اقسام بسایط : بعضی آنست که هیولانی (۶) نیست ؛ مثل : وجود ، و وحدت و جوهر ؛

پس عقل (۷) هر دو قسم را در می‌یابد مطابق و در عالم متقابل (۸) میدارد ؛

یکی عالم عقل ؛ و در آن « مثل عقلی » است که « اشخاص حسی » (۹) مطابق با آن است ،

دیگر : عالم حس ؛ و در آن « مثل حسی » (۱۰) است مثل عقلی با آن مطابقت مینماید (۱۱) ،

(۱) در متن عربی : « موجودات محققه » ثبت است .

(۲) م و ب : نفوسی را که ادراك امور بسیط و مرکب میکنند و از مرکبات انواع
 و اشخاص آن در می‌یابند .

(۳) لفظ « مفرده » وصف « جسم » نیست بلکه « وابسته به توابع » است و ترجمه صحیح این
 بود که بگوید : « و همچنین توابع جسم در حال افراد » .

(۴) عبارت : « صاف و خالص می‌سازیم » ترجمه لفظ : « ناخصها » است که در بعضی از نسخ آمده
 است ولی در نسخه چاپ « نهران » و چاپ « جامعه ازهر » بجای آن : « نلاحظها » نوشته شده است و بنظر
 صحیح تر از « ناخصها » است .

(۵) اگر از عبارت : « قطع نظر از خصوصیات » صرف نظر میشد ، عبارت روان و مفهم مراد

میبود .

(۶) م : هولانی - ب : هیولانی .

(۷) ازهر : والعقل . ظاهراً : « و عقل » اصح باشد .

(۸) ترجمه متن عربی برین تقریب است : و عقل هر دو قسم را در می‌یابد مطابق در دو عالم

متقابل .

(۹) م و ب : « که مطابق اشخاص حسی است » .

(۱۰) متن عربی : « المتماثلات الحسیة » .

(۱۱) م و ب : است که مطابق مثل عقلی . ترجمه عبارت به این صورت غلط است و ترجمه صحیح

آن ، اینست : « دیگر عالم حس و در آن متمثلات حسی است که مثل عقلی با آن مطابقت مینماید »

واعیان «این عالم» را آثار است در «آن عالم» ،
واعیان «آن عالم» را آثار است در «این عالم» (۱)؛ و برین سیاق است وضع فطرت و تقدیر
و این فصل را شرحی و تفریری زیاده ازین می‌باید .
و جماعتی (۲) از «مشائین» و **ارسطوطالیمس** مخالفت **افلاطون** نکردند در اثبات این
معنی کلی؛

الا آنست که گویند : این معنی عقلی است که در «ذهن» موجود است (۳)؛
و کلی از آن رو که کلی است ، در خارج موجود نتواند بود ؛ زیرا که تصور نتوان کرد که
یک چیز بر : «زید» ، و «عمرو» صادق آید ، و آن چیز یکی باشد در ذمت (۴).
و **افلاطون** گوید که این معنی که اثبات آن در عقل می‌کنیم [واجب است که مراد را چیزی
باشد در خارج که با آن مطابقت کند و منطبق بر آن گردد ، و آن مثالی است که موجود در عقل است
و آن] جوهر است ، نه عرض ؛ زیرا که وجود آن متصور است بی آنکه در موضوعی و محلی متحقق
گردد ، و آن معنی کلی بر اشخاص [جزئی] متقدم است [از نمونه تقدم عقل بر حس] ، و
این تقدم ذاتی و شرفی است [معا] (۵) .

و آن مثل عقلی مبادی موجودات حسی است ، و از اینجا (۶) مبداء حصولشان مقرر میگردد ،
و هم بآن عود خواهند کرد (۷) .

و متفرع میشود برین قانون آن که نفوس انسانی که متصل به ابدان اند- اتصال تدبیر و تصرف-
موجود باشد (۸) پیش از وجود ابدان ، و این نفوس را نحوی از انحای «وجود عقلی» باشد ؛
و بعضی افراد آن از بعضی متمیز باشند چنانچه «صور [مجرده]» [از ماده (۹) بعضی از بعضی

(۱) اگر بخواهیم ترجمه را بر متن عربی تطبیق کنیم اول این دو جمله را که درین دو سطر
آمده است پیش رو پس باید کرد و ثانیاً در الفاظ آن هم البته باید تغییری داد تا بتواند معنی مراد را
با هاشم بفهماند و خلاصه اینک باید این دو سطر چنین تصحیح شود : « پس اعیان آن عالم در این عالم
آثار است ، و اعیان این عالم در آن عالم آثار است » .

(۲) م و ب : و جماعه . شاید در م و ب عبارت چنین بوده است : و جماعه مشائین ،
و اگر چنین بوده باشد بانسخه مصحح چاپ مصر توافق خواهد داشت که مینویسد : « و جماعه
المشائین » یعنی « همه مشائین .. »

(۳) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است : « آن معنایی است در عقل و موجود در ذهن » .

(۴) ترجمه این جمله مؤلف است : « وهوفی نفسه واحد » .

(۵) عبارت متن عربی : « وهو تقدم ذاتی و شرفی معاً » است که باید ترجمه میشد : « و آن

تقدم هم ذاتی و هم شرفی است » .

(۶) م و ب : آنجا .

(۷) اگر بخواهیم معنی مراد را بفهمیم و بفهمانیم باید عبارت مؤلف را چنین ترجمه کنیم .

« و آن مثل عقلی مبادی موجودات حسی اند که موجودات حسی از آنها بروز یافته و هم بآنها باز
میگردند » .

(۸) م و ب : باشند .

(۹) م و ب : صور از مواد .

«ارسطوطاليس» از آن حکيم حکايت کند که مبادی را پنج جنس ثابت میکند :

جوهر ، و اتفاق ، و اختلاف ، و حرکت ، و سکون .

«ارسطوطاليس» تفسير کلام او چنان کرد که به جوهر ؛ وجود ميخواهد ،
و به اتفاق آن اراده نموده که اشياء متفق اند بر آنکه صدور ايشان از حضرت باری-تعالی-
است ؛

و مرادش به اختلاف آن که در صورتهای مختلف اند .

و مراد به حرکت هر فعلی خاص است که مخصوص باشد به چیزی از چیزها (۱) ، و این نوعی است
از حرکت ، نه حرکت نقلی ،

و چون به جانب فعل حرکت کند ، و بمقتضای فعل قیام [نماید] او را سکون حاصل شود
البتة (۲) .

«ارسطوطاليس» گوید ؛ «بخت» را ششم این پنج چیز داشت ، و گفت : «بخت» «نطق عقلی»
است و «ناموس» طبیعت کل است .

و **جرجيس** (۳) گوید که بخت قوتی [روحانی] است که مدبر کل است ، و بعضی از
مردم آنرا : «جد» گویند .

و زعم : **رواقیان** (۴) - از : «حکماء» - آنست که بخت نظام علل اشياء است و نظام اشياء
معلوله است .

(۱) ترجمه معادل این عبارت از اصل عربی این است: «و اما حرکت، پس برای اینکه هر چیزی
از چیزها را فعلی خاص است».

(۲) عبارت متن عربی این است : «و اذا تحرك نحو الفعل ، و فعل فله سکون بعد ذلك
لامحالة» .

(۳) گرجياس Gorgias فیلسوف سوفسطائی Sophiste یونانی متولد در لئون تیوم Leontium
در حدود ۴۷۰ و متوفی در ۳۷۰ قبل از میلاد مسیح از فلاسفه مکتب الثالث E³ Léates است در نیمه دوم
قرن پنجم پیش از میلاد مسیح جماعتی از اهل نظر در یونان پیدا شدند که بشاگردان خویش فن جدل و
مناظره می آموختند تا در هر مقام بویژه در مشاجرات سیاسی بتوانند بر طرف فایق آیند. این جماعت
سوفیست یعنی: «دانشور» خوانده شدند و چون برای چیره شدن بر مدعی بهر وسیله ای در مباحثات متشبه
میشدند لفظ سوفیست که ما آنرا سوفسطائی میگوئیم علم شد برای کسانی که بجدل می پرداختند و
شیوه ایشان : «سفسطه Sophisme» نامیده شده است .

گرجياس یکی از پهلوانان این مکتب بود . بعقیده او وجود موجود نیست و کسی نمیتواند
منکر شود عدم است یا لاوجود لاوجود است و نیز میگوید بفرض اینکه وجود موجود باشد قابل
شناختن نیست و هر گاه قابل شناختن هم باشد معرفت آن از شخصی بشخص دیگر قابل افاضه نخواهد بود.
(۴) یونانیان رواقی Stoiciens میگفتند و امروز پیروان این مکتب را بفرانسه استوئیسین

Stoiciens میخوانند .

وزعم بعضی از حکماء آن که علل اشیاء سه است: مشتری، و طبیعت، و بخت.
و «افلاطون» گفت که در عالم «طبیعتی عام» هست که کل طبیعت هارا جمع میکند (۱).
و در هر يك از مرکبات «طبیعتی خاص» است.

و حد «طبیعت» چنان گوید که امری است که مبداء حرکت و سکون است در اشیاء
یعنی: مبداء «تغییر» است؛ و قوتی است که در همه موجودات ساری است، و حرکات؛ و سکونات
به آن باشد؛ و «طبیعت [کل]» (۲)، محرك کل است.
و «محرک اول» واجب است که ساکن باشد؛ و الاتسلسل لازم آید در امر غیر
متناهی (۳).

و **ارسطو طاليس** در «مقالة الف کبری» از کتاب: «ما بعد الطبيعة» حکایت
کند [که] **افلاطون** در نوجوانی به **اقراطیلوس** (۴) تردد همی کرد؛ از «اقراطیلوس» (۱)
حکایت کند آنچه «اقراطیلوس» از **هرقلیطس** (۵) روایت کند که جمیع اشیای محسوسه
فاسده است، و علم به آن محیط نتواند شد؛

و بعد از «اقراطیلوس» (۶)، «افلاطون» به ملازمت **سقراط** مشغول شد، و مذهب سقراط
آن بود که به «طلب حدود» اشیاء ساعی بودی، و نظر به «طباع محسوسات» و غیر آن
نگماشتی؛

پس ظن (حکیم نامدار) افلاطون آن بود که نظر «سقراط» در غیر اشیای محسوسه
است؛ زیرا که محسوسات را حدود نیست؛ چه حدود اشیای دائمی کلی را تواند بود (یعنی:
اجناس و انواع).

و «افلاطون» اشیای کلیه را «صورتها» نام نهاد؛ [زیرا آن واحد است].
و رای او بر آن رفت که «محسوسات» بی مشارکت صورت [ها] نتواند بود؛ زیرا که
صورتها رسوم و آثاری است که متقدم باشد بر «محسوسات».
و چون «سقراط» وضع نموده «حدود» را مطلقا، نه باعتبار «محسوس»، و «غیر محسوس»؛

(۱) عبارت منقول از افلاطون در متن عربی شهرستانی این است: «ان فی العالم طبیعة عامة
تجمع الكل...».

(۲) عبارت عربی: «طبیعة الكل، محرکة الكل».

(۳) عبارت شهرستانی این است: «والا تسلسل القول فيه الا ما لا نهاية له».

(۴) م و ب: قراطوس - ت: افراطیوس.

(۵) م: افرطس - ب: اوقطس.

(۶) م و ب: افراطوس.

در ابعده : در تلبه ت و ح

در ابعده در تلبه ت و ح : در ابدات ت و ح

[اختلاف اوایل در ابداع و ابداع و ابداد]

در ۱۰۰ : در ابعده ت و ح : در ابدات ت و ح

مصنف اصل کتاب میفرماید که اوایل حکماء را اختلاف است در « ابداع » و « ابداع »

که [آن را آن دو] عبارت [تغییر] از معنی واحد است (۱) یا « ابداع » نسبتی است میانه
در ۱۰۰ : در ابعده ت و ح : در ابدات ت و ح

و برین منوال در « ابداد » اختلاف کرده اند که « مراد » است تا « ابداع » و « ابداع »
موافق اختلافی که « متکلمان اسلامی » دارند در : « خلق » و « مخلوق » و « ابداع » که خلقی

دیگر است ، یا مخلوق است ، یا « صفتی است درین خالق » ؟



از « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع »
مزید نیست ، و همچنین است « فعل » ؛ زیرا که « فعل » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع »
فعلی و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع » و « ابداع »

پس [ابداع] گاه پوشیده باشد در « ابداع »



و گاه ظاهر باشد در « ابداع »

و به همین قیاس است « فعل » (۲)



اما « افلاطون » ، و « ارسطو » این سخن را قبول نکنند ، و گویند : ابداع و فعل را دو
صورت هست که ابسط است از صورت مراد (۳) و معمول همچو فاعل است ، که مؤثر است و اثرش در
مقطوع که مؤثر فیه است ظاهر میشود و اثر که قطع است تا مؤثر است و اثرش در فاعل ؛ والا

لازم آید که مؤثر ، اثر باشد ؛ یا مؤثر فیه اثر باشد ، و این محال است ؛ « و برین قیاس » (۴)

پس [صورت مبدع : فاعل باشد]

ترجمه عبارت عربی چنین است .

(۱) ترجمه متن عربی این است ؛ و چنین است فعل مبدع و تلبه : تلبه (۲)

(۳) ترجمه متن عربی برین تقریب است ؛ و گویند در صورت ابداع و صورت فعل فاعل

(۴) جمله داخل هلالین زاید بر متن عربی است .

و صورت مُبَدَعٌ : مفعول ،

و صورت ابداع : متوسط باشد میانهُ فاعل و مفعول ؛

پس فعل را صورتی و اثری باشد ؛

صورتش : از حیثیت مُبَدَعٌ تواند بود ،

و اثرش : از حیثیت مُبَدَعٌ .

و صورت فعل از حیثیت مُبَدَعٌ در [حق] باری تعالی زاید [بر] ذات نتواند

بود ؛ تا گوئیم : «صورت ارادت» و «صورت باری» - تعالی - جمع نمیشوند (۱)

بلکه هر دو حقیقتی واحد است .

و اما بر همینیس (۲) اصغر این سخن را در «ارادت» مسلم دارد ، و در «فعل» رواندارد ،
و گوید : «ارادت» بی توسط «باری» - عزاسمه - است (۳) ؛ [پس آنچه آنان گفته اند رواست] .

و اما «فعل» بتوسط [اراده] صادرشود ، و آنچه بیواسطه باشد با چیزی که بواسطه باشد
برابر نباشد ؛ بلکه «فعل» اصلاً متحقق نشود مگر بتوسط ارادت ، اما عکس نتواند بود .

اما «حکمای اوایل» ؛ مثل : **تالیس** (۴) ، و **ابن قلیس** گویند :

«ارادت» از جهت : مُبَدَعٌ ، مُبَدِعٌ است ،

و از جهت : مُبَدَعٌ ، مُبَدِعٌ .

و تفسیر کرده اند این را بآنکه «ارادت» از حیثیت صورت مُبَدِعٌ است ،

و از جهت : اثر ، مُبَدَعٌ .

(۱) عبارت : « جمع نمیشوند » بجای : « متفرق اند » آمده است که در ترجمه مترجم
اول میخوانیم و این تصرف نابجائی است از مترجم دوم .

(۲) م و ب : ریموس . در بعضی نسخ عربی باختلاف : « برمتیدس » ، و « برمنیس » نیز
ضبط است .

(۳) عبارت : « ارادت بی توسط باری عز اسمه است » ترجمه ناروا و نابجائی است
از عبارت مؤلف که گفت : « ان الارادة تكون بلا توسط من الباری تعالی » و ترجمه روار
بجا این بود که گفته شود : « ارادت بی واسطه از باری تعالی است » .

(۴) م و ب : تالیس .

و نشاید که گوئیم که ارادت از حیثیت صورت مبدع است؛ زیرا که «صورت ارادت» نزد مبدع حاضر است پیشتر از ابداع؛
و نشاید که ذات صورت شیء فاعل مفعول باشد؛ بلکه از جهت اثر ذات «صورت» مفعول است.
ومذهب: افلاطون، و ارسطو بعینه این مذهب [است].

« و چون درین فصل دقایق حکمی است که تعلق دارد به ابداع و ایجاد، و بعضی صفات حق تعالی که بی مفتاح هدایت و توفیق آدر مخزن اسرار آن نتواند گشود، و بی شمع روشن وحی که از انوار اطلاع الهی روشنی پذیر باشد، راه انکشاف آن نتوان پیمود؛ لاجرم مرموزات حکمای دانش اندوز درین موطن هولناک بسیار مغلق و عمیق تواند بود.
اللهم حققنا بالاهتداء الى الحق المبين، و اعصمنا بفضله و لطفه عن الزيغ و التخمين،
بالرسول الامين - صلى الله عليه و على آله و اصحابه اجمعين» (۱).

(۱) از سطر هفتم تا اینجا زاید بر متن عربی و خلاصه از مطالب اضافی صدر ترکه اصفهانی بر متن عربی کتاب است و جمله دعائیه ای هم که در ذیل این زائده آمده است مغلوط و مشوش بنظر میرسد و کمترین اصلاحی را که لازم دارد تبدیل عبارت: «بفضله و لطفه» است به: «بفضلك و لطفك».

عزیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است و در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
: در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است

«تعارف و دوستی» در این کتاب است : در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
: در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است

[تسا] بی‌شک و تردید، **تسا** و **تسا** : بی‌شک و تردید

تفسیر و تفسیر، در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
نشود و در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
تا آنکه در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
: در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است

در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
[**باب دوم**] در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
(۱) در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است

[حکمهای اصول]

در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است (۱)
در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
: در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است
: در این کتاب نیز «تعارف و دوستی» در این کتاب است

تسهیل استماع و ابواب و بی بدیه ملازمه و کلامه و این اشعار و شعریه
(۱) تساهله و عینه و استماع

[سر آغاز] تساهله و عینه و استماع

تسهیل و عینه و استماع
حکمای اصول که از «قد ماء» اند؛ از ایشان رائی درین «مسابیل مذکور»
نیافته ایم، و در بیان مقاصد از ایشان نکته ای به تحریر آمده ندیده ایم؛ غیر از این
حکمی چند مرسله که در اقسام حکمت عملی آنرا انتظام داده اند، و آنرا
می آریم تا بیرون نیفتد مذهب ایشان از قسمت، و خالی نماند کتاب از آن
فواید.

بعضی از ایشان را «شعراء» گویند که استدلال به «شعر» کنند؛ و شعر
ایشان بر وزن و قافیه نباشد، و وزن و قافیه را رکن شعر ندارند؛ بلکه رکن
در شعر نزد ایشان مقدمات مخیله است و بس؛

و گاه باشد که قافیه و وزن [در] تخیل^(۱) معین باشند. پس اگر مقدماتی
که در «قیاس شعری» است، مخیله محض باشد، «قیاس شعر [ی]» محض باشد؛
و اگر قول اقناعی را به آن منضم سازند قیاس از شعر ی و برهانی مرکب
باشد (۲).

و طایفه دیگر را **نساك** گویند، و عبادت و نسك ایشان عقلی باشد، نه
شرعی؛

و کوتاه کنند کارها [را] بر (۳) تهذیب نفس از: اخلاق بد، و سیاست
«مدینه فاضله» که «جنت انسانی» است.

(۱) م و ب: وزن و تخیل.

(۲) ترجمه با متن غربی منطبق نیست. ترجمه بدین تقریب است: و اگر قول اقناعی را
بآن ضم نمایند مقدمه ترکیب می یابد از دو معنی: شعری و اقناعی؛ و اگر قول یقینی بآن ضمیمه
شود مقدمه ترکیب می گردد از شعری و برهانی. تساهله و عینه و استماع (۱)
(۳) ب: کارها را - م: کارها بر پایه - استماع: بر وجه عینه و استماع (۲)

و بعضی ایشان را در مسایل مذکوره که مُبدِع و ابداع است رأیی هست،
و آنکه او مبدع عالم است (۱)،
و اول چیزی که پیدا کرد چه بود؟،
و آنکه «مبادی» چند است؟،
و کیفیت «معاد» بچه نوع است؟
و صاحب رأی با طایفه‌ای که ذکر ایشان مسطور گشت، از حکمای اوایل
موافق است، و ما مقالات (۲) او را اگر چه مکرراًست می‌آریم، و از قلو طرخیس
ابتدا می‌کنیم:

(۱) ترجمه متن عربی: واو عالم است.
(۲) م: مقامات - متن عربی: مقاله - ب: مقالات.

[فصل اول]

[فلسفه : فلوطرخیس Plutarque]^(۱)

۷

واز آن جمله : «فلوطرخیس»^(۲) [است] .

گویند او اول کسی^(۳) بود که به «فلسفه» مشهور بود^(۴) ، و «حکمت» منسوب است به وی . در مصر به «فلسفه» مشغول بود ، و از آنجا به **ملطیه** آمد و ساکن شد .
و او را از «اساطین» شمارند .

گوید : «باری تعالی» لایزال باقی است به ازلیتی که «ازلیت ازیلیات» است^(۵) ، و آن

(۱) فلوطرخیس Plutarque نویسنده و فیلسوف یونانی بین سالهای ۴۵ و ۵۰ میلادی در کرونه Chéronée دنیا آمد و در حدود سال ۱۲۵ م درگذشت . تحصیلات اولیه را در شهر خود فرا گرفت . در بیست سالگی به آتن رفت و در آنجا به تحصیل معانی و بیان و سایر علوم زمان پرداخت سپس مسافرتی بمصر و روم کرد و بزبان یونانی کنفرانسها داد و بعدها بمولد خود بازگشت ، او تدریس فلسفه را از خانواده خود شروع کرد و نخست به همسر خود آموخت و پسران خود را نیز فلسفه یاد داد . در موطن خود مشاغلی رامتکفل بود و حتی بنمایندگی از طرف مردم آنجا انتخاب شد ، کتب بسیاری فراهم آورد ولی قسمت اعظم نوشته هایش از بین رفته است . بطور کلی در آثار او دو دسته کتب تمیز داده میشود : یکی آثار اخلاقی ، و دیگر آثاری که زندگی یکنواخت و متقارب را مقایسه و تشریح میکند .

آثار اخلاقی او بایاد داشت های شیرین همراه است و در آنها از یونان و روم سخن رفته است و همچنین درباره خدانشناسی و اخلاق و مسائل فلسفی بحث کرده و گاهی هم بانتقادهای ادبی پرداخته است ولی آنچه بیش از همه او را مشهور ساخته است «زندگیهای» پانواتارک است .

(۲) م و ب : فلوطرخس .

(۳) م و ب : اول کسانی .

(۴) م و ب : بودند .

(۵) عبارت : «باری تعالی لایزال باقی است به ازلیتی که ازلیت ازیلیات است»

ترجمه غلط و ناهنجاری است ازین عبارت مؤلف : «ان الباری تعالی لم یزل بالازلیة التی هی ازیلیة الازلیات» ، و غلط و ناهنجاری آن درین است که مترجم میان : «لم یزل» و «لا یزال» فرق نگذاشته و «ازل» را «ابد» گرفته است . ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است : «باری تعالی همیشه بوده و هستی او را ازلیت یعنی : قدمتی است که همه ازلیت هارا دربر دارد» .

حضرت پدید آورنده (۱) است و بس .

وهر پیدا شده‌ای که صورت او در سرحد هستی ظاهر میشود ، آن صورت در حضرت او حاضر است ؛ یعنی : اورا (- سبحانه -) معلوم است .

و صورت‌ها در آن حضرت بی‌نهایت باشد ، یعنی : معلومات او بی‌نهایت است .
دیگر گفت : اگر نه « صورت [ها] » در حضرتش موجود بودی پیدایش نبود و پیدا آمده را بقا نبود (۲) ؛

و اگر صورت‌ها در آن حضرت باقی دائمی نبودی ، به فنای «هیولی» فانی گشتی ، و بر آن تقدیر خوف و رجاء بر طرف شدی ؛ و چون صورت [ها] باقی (۳) است و به آن رجاء و خوف حاصل است این دلیل است بر آن که فناء به هیولی راجع است ، و «صورت» فانی نمیشود ؛ و چون صورت فانی نشود ، صورت‌ها در علم حضرت حق ازلی باشد .

دیگر گفت : چاره نیست از آنکه به یکی ازین اقوال قایل شویم :
یا بگوئیم حضرت باری را هیچ [چیز مطلقاً] معلوم نیست ، و این قول محال و قبیح است .

یا گوئیم : بعضی از صورتها معلوم دارد ، و بعضی نه ؛ [و] این نقصان است ، و لایق کمال جلال الوهیت نیست ؛

یا گوئیم : جمیع صورت‌ها و معلومات [را] داند ؛ و این است رای صحیح .
دیگر گفت که اصل هر گبات «آب» است ؛
چون متخلخل و صافی شود ؛ «آتش» باشد ؛

و چون متخلخل شود و در آن بعضی ثقل باشد ؛ «هوا» شود ؛

و چون کثافت پیدا کند - تکائفی مبسوط در غایت بسط - ؛ «زمین» باشد

و **فلو طر خیس** (۴) حکایت کند که **ایر قلیطس** (۵) راز عم آنست که اشیاء [به] «بخت» انتظام (۶) پذیرد .

و جوهر «بخت» نطق عقلی است که در جوهر کلی نافذ گردد (۷) .

(۱) متن عربی : و او پدید آورنده است فقط .

(۲) ترجمه متن عربی چنین است : «گفت : هر گاه صورت نزد او و با او موجود نبود ، پیدائی نبود ، و پیدا آمده را بقا نبود .

(۳) م : صورت و باقی .

(۴) م و ب : فلو طر خیس .

(۵) م و ب : ایر قلیطس .

(۶) م و ب : اشیاء بخت و جوهر انتظام .

(۷) در متن عربی «ازهر» کلام به جمله : «والله سبحانه و تعالی اعلم» ختم میشود .

[فصل دوم]

[فلسفه: اکسنوفانس Xenophon]^(۱)

۸

و از آن جمله [است] رأی اکسنوفانس^(۲)

گوید: «مبدع اول» را آئیت ازلی است، دایمی قدیم که بهیچ نوع صفتی منطقی که حرف زدن را در آن دخل باشد یا صفتی که عقل به آن رسد آنرا درنتوان یافت، و مبدع هر صفتی و هر نعتی منطقی و عقلی است.

پس نتوان گفت که صورتهای این عالم مبدعه در آن حضرت نبود یا بود یا چگونه بود [یا] (۴) ابداع نکرده؟ التزام این اقوال نمودن محال باشد در ذات بی‌چگونه - تعالی شانه؛ زیرا که عقل پدید آورد شده است، و پدید آورده، بعد از پدید آورنده است، و مسبوق سابق را در نیابد، پس جایز نباشد که مسبوق وصف سابق کند. بلکه پدید آورنده پیدا کرد به هر کیفیتی که خواست، و آن حضرت بهیوت ذوالجلال متفرد و یگانه بود، و هیچ چیزی از اشیاء مقارن او نبود (۵).

(۱) اکسنوفانس Xenophon (کسنوکراتس Xenocrates) مورخ، فیلسوف، شاعر و سردار یونانی از مردم آتن بود در حدود سال ۴۲۷ متولد شد و بسال ۳۵۵ قبل از میلاد مسیح، در گذشت. او یکی از شاگردان سقراط است که عقیده اش بوحود نزدیک است و همگنان خود را که قابل بخدایانی چند بودند استهزاء میکنند و میگوید خدای یگانه را بپرستید و معتقد بوده که خداوند از آلائش‌های بشری و جسمانی و توالد و تناسل و تغییر و تبدیل منزّه است، گزنفون در جنگ پلوپونز قوای یونانی را که شکست خورده بودند هدایت نمود و با عقب نشینی ماهرانه‌ای آنها را از نابودی نجات بخشید.

(۲) م و ب: کیسومانس.

(۳) ترجمه بدین تقریب است: گوید مبدع اول را آئیت ازلی دایمی قدیم است؛ در یافته نشود بهیچ صفت منطقی و عقلی و مبدع هر صفت و هر نعت منطقی و عقلی است.

(۴) ب: بود یا ابداع.

(۵) ترجمه بامتن عربی انطباق ندارد و ترجمه صحیح آن چنین است: «زیرا عقل مبدع

است، و مبدع: مسبوق به مبدع میباشد؛ و مسبوق سابق را ابدأ در نیابد؛ بلکه میگوئیم: مبدع پیدا کرد بهر طوری که دوست داشت و بهر نحوی که خواست؛ پس او، اوست و چیزی با او نیست».

و گوید: این کلمه که «هو»، و لاشیء معه - بسیط است که هیچ مرکب با آن نتواند بود - این سخن مجمع هر علمی است که روی طلب بجانب حصول آن [توان] کرد؛ زیرا که هر گاه که کوئی: «لاشیء معه» نفی ازلیت «صورت» و «هیولی» کرده شود، و نفی [ازلیت] هر چه پدید آمده از صورت [و هیولی و هر چه پدید آمده از صورت] محض و بس.

و به آن مذهب که صورت را [با] آئیت او ازلی دارند، هویت در صرافت وحدت نماند؛ بلکه هویت باشد و آئیت و کثرت: پس ذات مقدسه مبدع صور نباشد بلکه هر صورتی که هست ذات آن صورت، اظهار آن میکند. و چون ذات صورت اظهار صورتها کرد، این عوالم ظاهر شد. و این سخن قبیح و شنیع ترین سخنان تواند بود.

و هر مس و عاذیمون (۱) گویند که او ایل و مبادی نبود، و هیچ صورت معقول پیشتر از محسوس نبود بهیچ حال، بلکه مثال پدید آوردن مبدع اشیاء را مثل کسی است که شمامه خوشبوئی بذات ازوی فایح شود بی فعلی از وی؛ بلکه لایزال آثار از قوت به فعل می آورد تا موجود شود کامل گرداند؛ و محسوس و مدرک گردد و پیشتر از ظهور هیچگونه معقول نبود و عالم دایمی است،

و زایل نمی شود؛ زیرا که مبدع جایز نیست که محل فعلی باشد که فانی شود (۲) و الا لازم آید که فانی شود بفنای فعل، و این محال است.

«مترجم اول میگوید: دلیلی که این دو حکیم بر قدم و دوام عالم میگویند مقدمات آن از سستی و خللی خالی نیست؛ پس از صلاحیت استقلال یقین عاقل باشد؛ زیرا که این سخن که مبدع جایز نیست که محل فعلی باشد که فانی شود و الا لازم آید که بفنای فعل فانی شود و آن محال؛ در هر دو مقدمه آثار خلل ظاهر است؛ زیرا که مقدمه اول ممنوع است و صورت فانی با عروض حقوق وصف (۳) فناء در عالم ازلی ثابت و مقرر است. اگر مراد به محل بودن مبدع افعال را این معنی باشد که در علم ازلی صورت فانی ثابت است و ثبوت علمی را باین عبارت ادا کنیم سخنی حق است - مطابق اخبار انبیاء - علیهم السلام - و بهیچگونه غبارشک پیرامون یقین آنرا مکدر نسازد؛ پس نفی آن بمکابره یقین لاحق گردد، و توهم آن که چون صورت فانی باشد در علم ازلی ثابت بعد از فناء؛ هر آینه از صورت ثبوت متغیر گردد و ساحت کبریای الهی بتغیر

(۱) ازهر: «وکان تیرس، و القادیمیون یقولان».

(۲) عبارت مؤلف این است: «فان المبدع لا یجوز ان یفعل فعلا یدثر».

(۳) ب: لحقوق و وصف.

مشوب گردد، گرد ضمیر صاحب توفیق نکرود؛ چه در علم قدیم ازلی صور اشیاء مجملا بتفصیلی که به آن مقترن خواهد گشت ثابت است؛ پس لوازم و لواحق که بعد از تفصیل اشیاء را لاحق گردد، در علم قدیم روشن باشد، چون لواحق و لوازم بهمان نوع که بوقوع خواهد آمد در علم قدیم ثابت و مقرر باشد بعد از عارض شدن لوازم و لواحق از فنا و غیر آن از لوازم و لواحق که اشیاء را لاحق میشود در علم کامل الهی هیچ تغیر نباشد.

و طریق تحقیق این مسئله دوریاب چون بدین روش روشن گردد، زنک بسیاری از شبهات از آئینه ضمیر زدوده گردد؛ زیرا که شکر ایقان (۱) این امان رادر کتب معتبره که اساطین ائمه کلام بجمع و ترتیب آن سمی بسیار مبدول داشته اند چاشنی گیری نیست.

و مقدمه نانی که از فنای فعل فنای فاعل لازم آید از شبهات سست است و بنای این وهم بر تساوی فعل و فاعل باشد در ذات و جمیع لواحق بالاتحاد (۲) فعل با فاعل؛ و این ممنوع است؛ و بدیهه حدس در افعال ممکنات که باستعداد در یافتن حس نزدیک است برخلاف این جزم مشاهده میکند؛ بلکه فنای فعل بهیچ نوع بدزوال فاعل نمیرساند؛ پس در شأن جلال احدیت ثبوت آن بطریق اولی لازم باشد و تنبیه بر غلط این وهم همین قدر کافی است.

و عجب آنکه بدهاوت این گونه مقدمات مغزل و این نوع قیاس معتدل در اثبات این نوع مطالب کای که بدخالت انبیای مرسل - علیهم السلام - میرساند اعتماد کردن لایق خیرت و ملایم حکمت نیست. اما از دلایل حکمت بالغه حکیم قدیم است که هر چند عقل از شرایف مبدعات الهی است و قامت اهلیت از جامه خانه؛ «اعطی کل شیء خلقه» (۳) به خلعتی خاص مشرف است ولیکن چون پای مدارک را از آنچه به قد قابلیت او بریده اند، درازتر کند بپهرنگی حرمان مبتلا خواهد بود؛ زیرا که طایفه ای از بزرگان حکمت اندوزان با وجود مهارت در مسالك یقین در چنین مطالبی عالی به این نوع تخمین راضی گشته شاهراه دلیل را به جاده تاریک گمان، بدل کرده اند.

اللهم سد لنا بالحق والیقین وایدنا بمتابعة سید المرسلین (۴) بمحمد صلی الله علیه وعلی آله و صحبه اجمعین. (۵)

(۱) اتفاق.

(۲) م و ب: ایجاد فعل.

(۳) قرآن ۵۰/۲۰.

(۴) عبارت: «بمتابعة سید المرسلین» درست نمی آید و در متن ترجمه مترجم اول هم

«بمتابعت المرسلین» ثبت است.

(۵) از صفحه ۱۶۰ سطر ۱۷ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب است و مأخوذ و منقول از ترجمه

صدرترکه اصفهانی است. رجوع شود به صفحات ۲۸۹ - ۲۹۰ ترجمه الملل والنحل صدرترکه - چاپ تهران - سال ۱۳۳۴ - بتصحیح سید محمد رضا جلالی نائینی.

[فصل سوم]

[فلسفه زنون Zénon ^(۱)]

۹

واز آن جمله [است] : «زینون اکبر بن ماوس» از اهل «قنطس» (۲) .
میگوید که در علم (کامل) (۳) «مبدع اول» صورت پدید آمدن هر جوهری ، و صورت
فناهی هر جوهری بود ؛ زیرا که علم قدیمش متناهی نیست و صورت ها که در علم اوست از
حیثیت ابداع متناهی نیست و بهمین قیاس صورت فناهم متناهی نیست ؛
و «عوالم» در هر زمانی و دهری نومی شوند در صورتها ؛
آنچه مشاکل ما باشد ، ادراک حدود و حدود و وجه دثور (یعنی : فنا) آن کنیم به
حواس و عقل (۴) ،

و آنچه مشاکل ما نباشد ادراک آن نتوانیم کرد .
الا آنکه ذکر وجه تجدد کند ، و گوید : موجودات باقی است و زوال پذیر ؛
اما بقایش به تجدد صورت باشد ،
و اما فانی بودنش به زوال صورت اول است نزد تجدد صورت دیگر ؛
و گاه گوید (۵) : زوال لازم «صورت» و «هیولی» باشد .
دیگر گفت که شمس ، و قمر ، و کواکب : طلب قوت از [جوهر] «آسمان» کنند ،
چون آسمان متغیر شود «ستارهها» نیز متغیر شود البته (۶) .
و بقاء و زوال مجموع این صورتها در علم باری تعالی تواند بود ؛ و «علم» اقتضای
بقای دایمی کند ، و «حکمت» نیز تقاضای بقاء کند ؛ زیرا بقاء [آن] برین حال افضل است .

(۱) گویند زنون حکیم یونانی در الهه Elée میان سالهای ۴۹۰ و ۴۸۵ پیش از میلاد بدنیآ آمد . شاگرد پارمنیدس Parménide بوده است . احتجاجات جدلی او معروف میباشد . بنابر عقیده زنون حرکت واقعیت ندارد .

(۲) م و ب: فلسطین - در بعضی نسخ عربی : «فیطس» ضبط است .

(۳) کلمه: «کامل» از اضافات مترجم است .

(۴) متن عربی اینست: «ادراکنا حدود وجوده و دثوره بالحواس والعقل» .

(۵) شاید در اصل چنین بوده است : «و گوید : «گاه زوال لازم صورت و هیولی

باشد» زیرا عبارت عربی مؤلف این است : «و ذکر ان الدثور قد یلزم الصورة والهیولی معاً» .

(۶) کلمه: «البته» زاید بر متن است مگر آنکه در متن عربی مترجم موجوده بوده است

و در اصول عربی که نزد ماست بجای آن «ایضاً» ثبت شده است .

و باری تعالی قادر است بر آنکه فنای این عالم کند اگر اراده قدیم متعلق گردد (۱)
و باین مذهب مایل است سخن حکمای مجادل منطقیین ، نه حکمای الهیین ،

«سخن این حکیم نامدار درین مقالت بسیار گزیده نیست ؛ زیرا که کیفیت لطایف
حکمت‌ها که در زیرمکنونات حضرت آفریدگار قدیم ودیعت نهاده شده از دریافت عقول
بلندتر است .

اینکه گوید که علم قدیم تقاضای بقای دایمی میکند ، اگر مراد آنست که از فناء
تغیر در علم پدید آید ، سخنی سست است ؛ زیرا که صورت‌های اشیاء در علم قدیم مجعلا
بطریقی که بتفصیل وجود خواهد گرفت ثابت است ؛ پس کیفیت بقاء و فنای هر دو در علم
قدیم مقرر باشدو اشکال توهم تغیر در علم قدیم مندفع شود .

و آنکه گوید : حکمت اقتضای بقای دایمی کند ، بلی به حکمتی. که فراخور حاصل
نمودن ریزه‌آلات ادراکی باشد که بفیض بی دریغ الهی در مکان قبول بشری پیدا شده، چنان
نماید که موافق حکمت بقای دایمی است ، مقتضای حکم الهی را بر مقتضیات حکم مواد بشری
موافق گردانیدن از قبیل مطابق ساختن کلی باجزئی خواهد بود، وهم بشواهد متین عقل مستقیم
نمی آید . هیئات فراخی فضای حکمت قدیم الهی از کجا مطابق مختصر مواد حکمت بشری تواند
بود ! مقتضیات حکمت‌های الهی را به چراغ مساعی عمل که به روغن متمدنات قیاسی افروختن
گیرد ، روشن نتوان داشت .

مصراع

چراغ مرده کجا، شمع آفتاب کجا ؟ !

و چون حکیم دانشور به علم و حکمت قایل شد سراسر مدعیاتی که درین مقالت دعوی
کرده ، به آب اضمحلال شسته شود و قهرمان جلال این دو وصف جایل رونق بازار خرد خرد کام
به باد استغناء داده ، مایده‌های فایده‌های اندوخته عقل ضایع و مهممل گذارد، (۲) .

☆☆☆

و فلوطرخیس (۳) از «زینون» حکایت کند که زعم کرده که اصول: حضرت «باری»

است ، و «عنصر» و بس

(۱) ترجمه صحیح متن عربی این است : «باری تعالی قادر است بر آنکه روزی این
عوالم را نابود کند اگر اراده نماید» .

(۲) از سطر چهارم تا اینجا زاید بر متن عربی و با مختصر تغییر الفاظی چند منقول از
ترجمه صدرتر که اصفهانی است. رجوع شود به صفحات ۲۹۰-۲۹۱ ترجمه صدرتر که اصفهانی
بتصحیح این نویسنده (سید محمد رضا جلای نائینی) - چاپ تهران - سال ۱۳۳۴
(۳) م و ب : فلوطرخس .

و حضرت باری: علت فاعلی است ، و «عنصر»: منفعل (۱) .

فواید حکمت‌های زینون :

گوید : بسیار گردانید برادران را ؛ زیرا که بقای نفوس به بقای اخوان است ، چنانچه شفای ابدان به ادویه است .

[و] گویند: [زینون] جوانی را - در کنار دریا دید که بغایت محزون بود که بر فوت دنیا حسرت داشت ؛ با او گفت : ای جوان ! این چه حسرت است که بر فوت دنیا داری ؟

اگر تو [در] غایت توانگری می‌بودی ، و در لُجَّة این بحر در کشتی ساکن می‌بودی و کشتی شکسته کشتی و توبه غرق نزدیک می‌بودی ؛ البته غایت مطلب تورستگاری از لُجَّة دریا بودی با وجود که هر چه ترا بودی فوت شده بودی ؟ جوان گفت : بلی ؛

دیگر گفت (۲) : اگر تو بر تمام دنیا پادشاه بودی و کسی بر تو قادر شدی که خواستی ترا بکشد مقصود تو نه همان خلاصی بودی از دست او؟ گفت: بلی؛ حکیم گفت : ای جوان ! پس تو اکنون خویش را همان توانگر و پادشاه انکار ؛ و به حسن نصیحت حکیم جوان متسلی شد .

دیگر گفت شاگرد خویش را که خوشحال باش به هر خیری که از تو صادر میشود ،

و به هر شرمی که از آن خود را دور میداری خوش وقت باش.

[و] از حکیم پرسیدند که از ملوک ، ملوک یونان را ترجیح دهی؟ یا ملوک فارس را ؟ .

گفت : آن ملک را که بر غضب و شهوت خویش مالک باشد .

[و] از حکیم پرسیدند چون پیر شوی حال تو چون باشد؟ گفت : بتدریج

(۱) بهتر آن بود که این سه سطر عبارت‌اخیرمقدم بر اظهار نظر مترجم اول یعنی بلافاصله بعد از سطر ۱ و ۲ صفحه قبل درج شود تا هم بر اصل عربی انطباق بیشتری نماید و هم با ترجمه صدر که اصعبانی منطبق شود .

(۲) لفظ: «دیگر» زاید بر متن و مخمل معنی است .

به سرحد موت رسم (۱) .

گفتند : چون بمیری ترا که دفن کند؟ گفت : آن کس که بوی مزدا از من او را آزار دهد (۲) .

گفتند: چه چیز مرد را پیر سازد؟ گفت : غضب و حسد ؛ و از هر دو غم رسد (۳) .
دیگر گفت (۴) که «فلك» مستخر من است (یعنی: فرمانبر تدبیر من است).
«و از حکمت های دوریاب او آنکه» (۵) خبر فوت پسرش [را] به او رسانیدند؛
گفت : من یقین داشتم که از من فرزندی متولد شود که بمیرد ، فرزندی از من متولد نشده بود که نمیرد .

دیگر گفت که مترس از موت بدن ؛ بلکه از مرگ نفس هر اسان باش، و از آن حذر کن؛ پرسیدند چون گوئی که از موت نفس بترس و نزد تو نفس ناطقه را موت نیست ؛ گفت : چون نفس [ناطقه] از حد کمال نطقی (۶) به مرتبه وبال بهیمی انتقال کرد، اگر چه جوهرش باطل نشد از زندگانی عقل مرد (۷) .
دیگر گفت : به ادا کردن حصه حق از نفس خود کوشش کن؛ زیرا که «حق» خصم تو باشد اگر از نفس حق خود ادا نکنی .

دیگر گفت که محبت مال میخ شتر است؛ زیرا که تمام آفت ها به آن تعلق دارد؛
و محبت شرف میخ عیوب است ؛ زیرا که همه عیوب به آن متعلق است .

(۱) ترجمه صحیح متن عربی چنین است : «از او پس از آنکه پیر شده بود - پرسیدند: حالت چگونه است ؟ گفت : دارم کم کم و نرمک نرمک می میرم» .

(۲) این ترجمه با متن از هر مطابق است ولی عبارت در نسخه چاپ تهران این صورت را دارد : «... قال : من لا يؤذیه متن جیفتی» یعنی: «گفت: آن کس که بوی مردار من او را نیازارد» .

(۳) عبارت متن عربی این است: «سئل ما الذی یهرم؟ قال : الغضب والحسد ، وابلغ منهما الغم» و ترجمه صحیح آن این : «از او پرسیدند چه چیز پیری آورد ؟ گفت : غضب و حسد، و از این هر دو کازگرتتر : اندوه است» .

(۴) لفظ «دیگر» زاید بر متن عربی است .

(۵) جمله داخل هلالین زاید بر متن عربی کتاب است و ترجمه صحیح متن مذکور چنین میباشد : «خبر مرگ پسرش را با دادند، گفت : برای من تازگی ندارد ، من فرزندی زادم که می میرد و نزادم فرزندی که نمی میرد» .

(۶) م : قطعی . بدیهی است «قطعی» غلط و صحیح آن «نطقی» است، چنانکه در متن عربی و در ترجمه اول نیز «نطقی» ثبت است .

(۷) ب : عقل بمیرد .

[و گفت: نیکوئی کن مجاورت نعمت هارا؛ پس از آن متنعم شو؛ و بدی مکن بآن که بدی میکند بتو].

دیگر گفت که چون گریزنده دنیا را، دنیارسد، او را مجروح دارد، و چون دنیا به طالب خود رسد، او را بقتل آرد.

معهود و مألوف حکیم آن بود که بیشتر از قوت يك روزه ذخیره نساختی با حکیم گفتند: پادشاه ترا دشمن میدارد؛ گفت: کسی که از پادشاه غنی تر باشد، [پادشاه] او را چگونه دوست دارد؟

دیگر از وی پرسیدند که درین زمان مردم بچه چیز از بهایم جدا شوند؟ گفت: به شرارت.

دیگر فرمود: هرگز ندیدم عقل را الا خادم جهل؛ و در روایتی دیگر آنست که الا خادم جدّ (یعنی: بخت)، و فرق میانۀ این دو عبارت آنست که چون لوازم مقتضیات طبع [بر عقل] غالب باشد، عقل جهل را خدمت کند و چون آنچه قسمت انسان باشد از: خیر، و شرّ به او رسد زیاده از تدبیر عقل، عقل خادم بخت باشد (۱).

و گفت: بخت مردم را عقل بزرگی می بخشد، و بخت عقل را بزرگ نمیسازد؛

و از این جهت بر حال صاحب بخت ترسیده میشود آنچه بر صاحب عقل اصلاً از آن ترسی نباشد (۲).

و بخت: کر، و گنگ است، نمی فهمد و نمی فهماند؛ بلکه بمثابۀ بادی

(۱) ترجمه بدین تقریب است: «گفت: و ندیدم عقل را مگر خادم جهل، و در روایت منقول سجزی: الا خادم بخت، و فرق میانۀ آن دو ظاهر است؛ پس اگر طبیعت و لوازم آن مستولی بر عقل باشد، جهل او را بخدمت میگیرد، و چون آنچه قسمت انسان شده از خیر و شرف فوق تدبیر عقلی او باشد، بخت مستخدم عقل است.» متن عربی اینست: «قال: وما رأينا العقل - قط - الا خادماً للجهل! وفي رواية للسجزي: الا خادماً للجد والفرق بينهما ظاهر؛ فان الطبيعة ولوازمها اذا كانت مستولية على العقل: استخدمه الجهل، و اذا كان اقسماً للانسان من الخير والشرف فوق تدبيره العقلي كان الجدم مستخدماً للعقل.»

(۲) عبارت عربی باین صورت است: «ولهذا خيف على صاحب الجدم ما لم يخف على صاحب

است که وزیدن گیرد ، یا برقی که بدرخشد یا آتشی که لایح شود [وصحوی که عرضه شود ، و خوابی که لذت بخشد] (۱) .

دیگر «زینون حکیم» [چنان] گوید: درعجایب خلقت که در آفرینش مختصر ملخی - حضرت حکیم علی الاطلاق - حکمت هفت آفریده بزرگ را جمع فرموده [است] (۲) :

سرش : به مثال اسب است ،

و گردنش : گردن گاو را ماند ،

و سینه اش : چون سینه شیر است ،

و پرش : به پر نسر مانند است ،

و پاهایش : به پای شتر (۳) ،

[و شکمش : به شکم کژدم] ،

و دُنبش : به دنب مار .

[این است آنچه زینون ذکر کرده است] .

(۱) ترجمه متن عربی بدین تقریب است: «جد (بخت) کرو گنگ است، نمی فهمد و نمی فهماند بلکه مانند بادی است که می وزد و چون برقی است که میدرخشد و آتشی است که زبانه می کشد و هوشیاری بی که عارض میشود و خوابی که لذت بخش میباشد .»

(۲) ترجمه متن بدین تقریب است: «وزینون گفت: در ملخ خلقت هفت حیوان نمونه زورمند بکار رفتند است: سر اسب است؛ و گردنش، گردن گاو؛ و سینه اش، سینه شیر؛ و دوبالش، دوبال کرکس؛ و دوپایش، دوپای شتر؛ و شکمش، شکم کژدم؛ و دمش، دم مار» .

(۳) ت و م و ب : پای بره .

[فصل چهارم]

[فلسفه : ذیمقراطیس Démocrite]^(۱)

۱۱

و از آن جمله [است] : «ذیمقراطیس» و شیعه او .
گویند : در «مبدع اول» که او «عنصر» تنها نیست ، و «عقل» تنها نیست ؛ بلکه «چهار
اخلاط» است ، و آن «اسطقات» است : اوایل تمام موجودات (یعنی : عناصر اربعة) ؛
و ازین عناصر تمام اشیاء [بسیطه]^(۲) پیدا کرده شده [به یکبار] .
[و] اما اشیای مرکب ؛ پدید آمده دایمی فانی است ؛ مگر آنکه دایمی بودن آنها
بنوعی باشد ، و فانی بودن بنوعی .
و عالم به همگی باقی ، غیر فانی است ؛ زیرا که رای او بر آن رفته^(۳) که این عالم
متصل است به عالم اعلی ؛ چنانچه عناصر این اشیاء متصل است به روح لطیف آن که ساکن
است در آن عالم^(۴) ؛
و «عناصر» اگرچه فانی میشوند در ظاهر ، صاف آن که روح بسیط است که در آن عالم
است فانی نیست^(۵) .

(۱) ذیمقراطیس Démocrite در حدود ۴۷۰ قبل از میلاد مسیح تولد یافت وی در رشته‌های
مختلف فلسفی و علمی زمان خود غور کرده و بمسافرت‌های مختلف پرداخته و آثار مهمی را فراهم
کرده است لیکن چندان چیزی از او امروز باقی نیست ، پایه مقام علمی ذیمقراطیس را در قرن
پنجم بهمان اندازه بلند دانسته اند که ارسطو در سده چهارم داشته و شیرینی گفتار او را همانند
افلاطون گفته اند و برخلاف هر قلیطس فیلسوفی خوشبین و شادان نامیده شده است . این دانشمند
جهان و تمام اجسام را مرکب از ذرات کوچک بشمار دارای ابعاد ولی تجزیه ناپذیر میدانند و
معتقد است که ذرات همه از یک جنس اند و تنوع آنها بواسطه اختلاف شکل و اندازه و وضع ذرات
نسبت بی یکدیگر است ، بنظر او وجود ذرات ابدی است و بیک حرکت مستدیر دائمی که جزء
ذات آنها است متحرک هستند و میگویند ارواح و ارباب انواع نیز از ذرات مرکب اند اما ذرات آنها
کوچکتر و پر حرکت تر از ذرات اجسام میباشد . وفات این فیلسوف را در حدود سال ۳۶۱ قبل
از میلاد ضبط کرده اند .

(۲) کلمه : «بسیطه» بهو یا بقلط از قلم مترجم افتاده و عبارت مؤلف را فاسد ساخته است ،
اینک عبارت مؤلف : «ومنها ابدعت الاشياء البسيطة كلها دفعة واحدة» .

(۳) ترجمه متن عربی : «زیرا او یاد کرده است» .

(۴) (۴) ترجمه این عبارت عربی مؤلف است : «كما ان عناصر هذه الاشياء متصلة بلطيف
ارواحها الساكنة فيها» .

(۵) در مقابل این عبارت عربی است «ان صفوها من الروح البسيط الذي فيها»

چون این مقدمه مقرر گشت ، عناصر از جهت حواس فانی باشد ، اما از جهت عقل فانی نباشد ؛ لاجرم صاف عناصر که متصل است به عالم بسیط فانی نشود (۱) .

وحکماء برین حکیم تشنیع کردند درین سخن که گوید : اول پدید آمده ها «عناصر» است ، و بعد از آن بسایط روحانی ؛ پس آن [از] اسفل به اعلی ترقی کرده باشد ، و از تیره تر به صاف تر - در مسلك تبیین حقایق و این ملایم قانون یقین نتواند بود (۲) .

[و] از متابعان این حکیم است «فلیو خس» (۳) ؛ الا آنست که در «مبدع اول» مخالفت کرده با حکیم نامدار ، و با دیگر حکماء موافق است ؛ مگر آنکه گوید که «مبدع اول» پیدا کننده «صورت» تنها است نه «هیولی» ؛ زیرا که «هیولی» همیشه با «پیدا کننده» است . پس انکار کردند بر وی و گفتند اگر «هیولی» ازلی قدیم باشد ، قبول «صورت» نکند ، و از حالی به حالی نرود ، و قبول فعل از غیر نکند ؛ زیرا که ازلی تغییر نپذیرد .

و این رای ، از رای ها [ئی] است که به افلاطون الهی منسوب است ؛ و در واقع رای ناسره است ، و نسبت کردن این رای به «افلاطون» [نیز] درست نیست .

« مترجم اول گوید : سخن این حکیم در آن که مبدع اول عناصر است چون نخمینی است و از دلایل یقین عاری تکیه بر آن نتوان کرد . و این سخن که گوید : عالم به جملگی فانی نیست و اگر چه از جهت حواس فانی است از جهت عقل فانی نیست ؛ اگر مراد به این سخن آنست که صورتی که در عقل دارد بعینه همین صورت است که به حواس دریافته میشود بی تفرقه خود قایل است به خالی شدن صورتی که به حواس دریافته میشود ؛ و اگر بصورتی که در عقل دارد مراد صورتی است که مشابه صورتهای علمی باشد که با رسم حقیقت منتزعه تواند بود که بر صورتهای عالم صادق آید بی شبهه ارتسام این صورت در عقل از امکان صورتی تواند بود که در علم قدیم الهی باشد ؛ پس قدیم بودن صورت از آن حیثیت باشد که در علم الهی ثابت

(۱) ترجمه متن عربی مصنف چنین است : « پس هر گاه چنین باشد ، صاف عناصر فانی نمیشود مگر از جهت حواس ، و اما از حیث عقل فانی نشود ؛ پس این عالم هر گاه صاف عناصر در آن باشد فانی نمیشود ؛ و صاف آن متصل به عوالم بسیطه است . »

(۲) داخل گیومه زاید بر متن کتاب است .

(۳) ت : این نام در نسخه خطی : م : فلیو خوس ، و در نسخه : ب : فلیو فوس ، و در چاپ ازهر : فلیو خوس ، و در نسخه بدل آن چاپ : فلیو خوس ، ضبط است .

است و اگرچه ارتسام صورت در عقل نیز مسبوق بعدم^(۱) است؛ پس بتحقیق^(۲) این سخن عاید گردد
 بقدم بودن صورتهای اشیاء در علم قدیم لایزالی و باتفاق اهل ملت صورتهای اشیاء در علم قدیم
 لایزالی بقدم بودن متصف است؛ غایت آنکه ازین حکیم وسایر اقران راه ره یابی به صراط
 مستقیم که ثابت کردن صفات است، مخفی مانده بتخصیص صفت کامل علم و حاجبان بارگاه
 عزت^(۳) ایشان را از قابلیت لذت گرفتن به نعمت قبول اثبات صفات مانع آمده لاجرم در حوصله
 تنگ ادراکات ایشان آن ثبوت علمی به ثبوتی که در عقل باشد، التباس یافته و ازین التباس علم
 اشتباه قدیم بودن عالم بر افراشته اند - «وما ظلمهم الله ولكن كانوا انفسهم يظلمون»^(۴).
 اللهم اهدنا من عندك وافض علينا من فضلك و ثبتنا على منهاج شرع الکریم و باعد عنا الظن
 والتوهيم - بمحمد علیه وعلی آله افضل الصلوات والتسلیم .،^(۵)

[و] از ذیمقر اطیس، و زینون اکبر، و فیثاغورس^(۶) منقول است که گویند:
 «باری» - تعالی - متحرك است بحر کتی که بالای [این] حرکت زمانی است.

و به تحقیق آن دو مذهب اشارت کردیم، و بیان نمودیم که مراد بنسبت^(۷) کردن
 حرکت و سکون به حضرت مقدس حق سبحانه چه تواند بود و به زیادتى شرح و مزید توضیح
 اقتران می یابد از بیان حجت آوردن هر گروهی با گروهی دیگر^(۸).

اصحاب سکون گویند که «حرکت» - همیشه - ضد «سکون» است، و حرکت متحقق نشود،

الا بنوع زمانی :

یا زمان ماضی^(۹)، [و یا] مستقبل.

(۱) ترجمه صدرتر که اصفهانی: مسبوق بقدم است.

(۲) م و ب: بتحقیق.

(۳) م: عزت - ت و ب: عزت

(۴) قرآن ۳۵/۱۶.

(۵) از صفحه ۱۶۹ سطر ۱۶ تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از تعلیقات صدرتر که

بر متن عربی کتاب است.

(۶) م و ب: فیثاغورسیان.

(۷) ب: مراد نسبت.

(۸) جملات اخیر در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «وقد اشرنا الى المذهبین،

وبینا ان المراد باضافة الحركة والسکون الیه تعالی و تزید شرحا من احتجاج کل فریق علی صاحبه، و ترجمه برین تقریب است: «و به آن مذهب اشارت کردیم، و مراد از اضافت حرکت و سکون را به خدای تعالی بیان نمودیم و اینک شرحی از احتجاجات هر یک ازین دو فرقه را بر دیگری می افزائیم».

(۹) م: یا زمان ماضی مستقبل، ب: یا زمان ماضی مستقبل.

[و حرکت نمیباشد مگر مکانی :

یا منتقله ،

و یا مستویة ؛

و از حرکت مستوی است حرکت مستقیم و معوج [، و حرکت [مکانی] را از مقترن بودن به زمان چاره نیست ؛ پس اگر «باری» - تعالی - متحرك باشد، در دهر و زمان داخل باشد .

و اصحاب حرکت گویند : حرکت «باری» - تعالی - اعلی است از جمیع اقسام حرکت (۱).

و حق تعالی پدید آورنده «دهر» و «مکان» است .

و این پدید آوردن است که ما تعبیر از آن به «حرکت» میکنیم .

[و خدا داناتر است] .

(۱) در ترجمه این گفته مؤلف آمده است: «قال اصحاب الحركة: ان حرکت اعلی من جمیع ما ذکرتموه» و چنین معنی میدهد: «اصحاب حرکت گویند: حرکت او بالاتر است از همه آن چه شما یاد کردید».

[فصل پنجم]

[رأی فلاسفه: آکادمیسین Académiciens]^(۱)

واژ آن جمله [است] ، رای : فلاسفه آفاذامیا .

زعم ایشان آنست که هر مرکبی منحل میشود .

و جایز (۲) نیست که مرکب باشد از : دو جوهر متفق در جمیع جهت ها؛

والا مرکب نباشد.

و چون مرکب از دو جوهر متفق نتواند بود به انحلال ، هر جوهری به اصلی که دارد -

که جوهر روحانی است - باز گردد (۳)؛

[پس آنچه از آن بسیط روحانی است ؛ به عالم روحانی بسیط خویش ملحق شود] ، و عالم

روحانی : باقی است ، و فانی نیست ؛

و آنچه غلیظ باشد بمناسبت خویش از غلظت باز گردد (۴) و هر غلیظی چون منحل شود،

به لطف هر لطیفی عاید شود ؛ و چون از لطافت اثری نماند به «لطیف اول» متحد شود ؛ پس هر دو

همیشه متحد باشند (۵) ؛

(۱) افلاطون در سال ۳۸۷ پیش از میلاد در استان آکادیموس بتأسیس مدرسه یا جامعه‌ای پرداخت و جمعیت دینی و علمی و ادبی را بوجود آورد که علمای رشته‌های مختلف در آنجا جمع شدند و مدتی زیر نظر شخص او اداره میشد و چون در باغ «آکادیموس» واقع در ائینیه این مدرسه بنا نهاده شد از اینرو آکادمی نامیده شد .

(۲) م وب : و چاره .

(۳) م : جمیع جهت‌ها و اگر مرکب نباشد از دو جوهر متفق در همه جهات و چون مرکب

از دو جوهر متفق نتواند بود . عبارت اصل عربی این است : «فانذاکان هنا هکذا فلا محالة انه اذا انحل المركب رحل کل جوهر فانصل بالاصل الذی کان منه» .

(۴) ترجمه بدین تقریب است : «و آنچه از آن جسم مرکب غلیظ است به عالم خویش

ملحق شود » .

(۵) عبارت مقابل این جمله در چاپ ازهر و چاپ تهران این است :

«و کل جاس اذا انحل فانما يرجع حتی یصل الی الطن من کن لطیف فاذالم یرقی من اللطافة

شیء اتحد باللطیف الاول المتجدد به فیکونان متحدین الی الابد» .

و چون او آخر به او ایل متحد شود [و] اول همان اول پدید آرنده باشد که نیست میان او و میان پدید آورده او جوهری دیگر واسطه؛ لاجرم «پدید آمده اول» متعلق باشد به نور پدید آورنده اول، البته؛ پس باقی بماند همیشه در الدهور.

و این فصل که نقل کرده شد [از آنها] به «معاد» تعلق دارد، نه به «مبدأ».



«مترجم اول گوید: چون سخن این حکمت اندوزان در معاد بر سلوک در تنگنای عقل خود کام واقع است و به پای چوبین استدلال عقل راه یافته اند و از راه راست روشن شریعت غرادر افتاده اند واجب بود که لغزش ایشان را آنچه به نور هدایت خدام آستان نبوت ارکان روشن شده ظاهر سازد:

آن که گوید که بعد از انحلال ترکیب از جواهر مختلفه هر جوهری بر اصل خویش باز گردد؛ هر آینه بسیط به عالم روحانی لاحق شود و عالم روحانی باقی است و فانی نشود. اگر مراد به فناء آنست که هیولی آن بسیط از صورت معین بر آمده صورتی دیگر بیوشد، این فناء نباشد، بدل شدن باشد؛ و اگر مراد آنست که به هیولی و صورت آن عنصر فانی گردد با وجود که این سخن مخالف بهره مندان راه عقل است از حکماء که به قدیم بودن هیولی قایل اند چون عنصر را فناء صورت و هیولی از نبوت و از حیز بودن منجز سازد، محل نبوت هیچ حکمی از احکام نبوتی نتواند شد و لحوق بعالم روحانی که حکمی از احکام است، بر آن مترتب نشود.

و آن سخن دیگر که گوید که چون به هیچگونه لطف باقی نماند به لطف اول متحد شود و چون اول به آخر متحد شود و مبدع اول به نور مبدع لاحق گردد، خالد و دایم باشد - از قبیل تخیل فیاسات شعری است چون گوید بهیچ نوع از لطف هیچ اثر در مبدع نماند هر آینه از حیز بودن وجود معزول باشد؛ پس متعلق شدن مبدع به نور مبدع درین صورت اثبات نتوان کرد.

و چون شرط این ترجمه آنست که در زیر بیان اصل سخن آنچه بخاطر فاتر رسد، از غلطهای اهل لغزش بیان نماید، اگر چه درین جاها سخن حکمت اندوزان دانش پرور است، اما چون در بعضی مجال عنان عقل ایشان از صحرای هدایت منحرف شده و به اموری که مخالف قانون یقین و شریعت سید المرسلین - علی صاحبها و جمیع النبیین، صلوات الرحمن اجمعین [کذا] - بود، ارتکاب نموده اند آنچه بمدد توفیق الهی بی یاری جستن از کتابی بخاطر رسید ثبت افتاد. حضرت حق - جل و علا - از چشم پوشیدن در چنین جاها نگاهدارد و مشقت این کار را موجب نیل درجات گرداند - بحرمت الهادی الی الخیر و الفلاح و الهادی الی البر و النجاح و صلی الله علیه و علی آله و صحبه و سلم. (۱)

مصنف اصل کتاب گوید : این طایفه را : «مشائیان» آقا ذامیاء گویند .
اما «مشائیان» مطلق ؛ اهل : «لوقین» (۱) اند .

«افلاطون» چون بتلقین حکمت مشغول شدی از جهت تعظیم حکمت پیاده رفتی ، و
«ارسطو» نیز درین طریقت متابعت او کردی ، از اینرو ایشان را : «مشائیان» گفتندی (۲) (و
مشی: پیاده رفتن را گویند) (۳) .

و «اصحاب رواق» (۴) ؛ [ایشان] «اهل مظال» اند (۵)

و «افلاطون» را دو تعلیم است :

تعلیم : «کلیس» که «روحانی» است که به بصر دریافته نشود ؛ لیکن بتکر لطیف دریافته
شود .

و تعلیم : کایس ؛ که «هیولانیات» است .

[و خدا برای صواب موفق است] .

(۱) مشائیان (راهروندگان) : حکماء مشاء به پیروان ارسطو اطلاق میشود. وجه تسمیه این
دسته از فلاسفه به «مشاء» آنست که ارسطو معلم اول در گردشگاهی بیرون شهر «آتن» بنام : لوکایون
Lukeion که مترجمین اسلامی آنرا : «لوقین» تلفظ کرده اند و بفرا نسه «لیسه Lycée» خوانده
شده است ، در حال راه رفتن و گردش بتعلیم می پرداخت و از اینرو حکمت او را «حکمت مشاء»
گفته اند و پیروانش را مشائی Péripateticien گویند و نویسندگان فرانسوی حکمت او را
«حکمت لیسه» نامیدند . م : اوقین .

(۲) ترجمه متن عربی بدین تقریب است : و افلاطون در حال راه رفتن از جهت بزرگداشت
حکمت به آموختن این دانش پرداختی و ارسطو بدین روش از افلاطون پیروی کرد و او (ارسطو)
و اصحابش «مشائین» نامیده شدند .

(۳) داخل هلالین زاید بر متن عربی است .

(۴) در زبان یونانی : به «رواق» Stoa میگفتند و از اینرو در زبان های اروپا «رواقیان»

را Stoiciens میگویند .

(۵) م : ظلال ، ب : ضلال .

[فصل ششم]

[فلسفه : هرقل Héraclide]^(۱)

۱۲

و از آن جمله [است] رأی : «هرقل» حکیم .

گوید : اول او ایل نور حق است که از جهت عقول [ما] دریافته نمی شود ؛ و از شعاع تجلی آن (یعنی : از اسم نور) اسم الله که متصف به محاسن کمالی است که حق است پدید آمد ، و این اسم شریف به «یونانی» دلالت میکند که پدید آورنده گل است (۲) .
و این اسم را زباندنی شرف هست نزد ایشان - البته - .

« مترجم اول میگوید که در عبارت حکیم درین محل لفظی رکیک واقع است ؛ زیرا که میگوید : از اسم نور ابداع اسم الله شد و این جرأت و بی ادبی نسبت به حضرت حق باز گردد . بلی تواند بود که قصد او باین لفظ آن باشد که به زعم او امام ائمه اسما ، اسم نور باشد ؛ پس در مرتبه بر اسم الله مقدم باشد و او این قصد را بآن عبارت مؤدی گردانیده و هر چند درین زعم که امام ائمه اسما ، اسم شریف نور باشد نیز مخالف تعلیم مرسلین است - علیهم السلام - و غیر ملایم کشف ارباب یقین از اولیای کاملین ؛ زیرا که بتقدیم اسم الله بر سایر اسما ، زبان وحی و الهام ناطق است و ابتدای وحی ناطق قرآن که «بسم الله الرحمن الرحیم» است بر تقدیم این اسم کریم بر هانی

(۱) هرقل Héraclide فیلسوف یونانی از مکتب افلاطون که بعضی او را دیو ارسطو میدانند، در شهر هراکله Héraclée از ناحیه یون Pont در آسیای صغیر بدنیا آمده او مردی متمول و از خانواده اغنیاء بود به آتن رفت و دروس اسپوسیپ Spousippe خواهرزاده افلاطون را دنبال کرد ، مشهور است که افلاطون در آخرین سفر خود به سیسیل کلاس درس خود را به او سپرد . وی پس از مرگ اسپوسیپ بکشور خود مراجعت کرد و مکتب خاصی تشکیل داد و در همانجا در حدود سال ۳۳۰ قبل از میلاد مسیح درگذشت .

(۲) ترجمه صحیح عبارت متن عربی از روی نسخه چاپ انتقادی از هر بدین تقریب است : «می گفت : باری تعالی نور حق است که دریافته نمیشود از جهت عقول ما ؛ زیرا عقول ما از آن نور اول حق آفریده شده و آن نور اسم الله است حقا و او به یونانی اسم حقیقی خداست که او (انها؟) دلالت بر او (خدا) دارد ، همانا او آفریدگار همه چیز است و این نام نزد آنان (یعنی : یونانیان) جدا شریف است» . و اما در چاپ تهران و چاپ انتقادی دیگری که بتصحیح محمود توفیق در مصر طبع و نشر شده است اندک اختلافی با این نص دیده میشود و ترجمه عبارت مورد اختلاف بر طبق چاپ تهران اینست : «... و او خداست حقا و او نام خداست به یونانی و دلالت میکند بر اینکه او مبدع کل است...» .

متین است ، و بهر حال این عبارت بسیار فاحش و بی اعتبار است» (۱) .

و از رموز تحقیق چنان گفت که اول چیزی که درین عوالم پیدایش یافت غلبه و محبت است (۲) .

[و در این رأی با انبیاذقلیس موافق است ؛ آنجا که گفت : نخستین چیزی که ابداع شد : محبت و غلبه است] .

و دیگر گفت : آسمان کروی است ، و متحرك است بذات .

و زمین مستدبر و ساکن و جامد است [بذات خود] ؛

و آفتاب «هرچه از رطوبات در آن امانت نهاده شده بود ، آنرا تحلیل نمود ؛ پس آن جمع شد و دریاها گشت ؛

و آنچه آفتاب آنرا بتافتن بر آن و نفوذ کردن در آن سنگین ساخت (۳) و هیچ رطوبت در آن نگذاشت ، از آن سنگریزه و سنگها و کوهها شد ؛

و آنچه آفتاب در آن زیاده نفوذ نکرد و رطوبت از آن بتمام نگررفت خاک شد .

و دیگر گفت که آسمان در نشأة دیگر بی کواکب بماند ؛ زیرا که کواکب به پایان

فرود آید که تا به زمین محیط شود و شعله سان زبانه گیرد تا بعضی به بعضی متصل شود ، تا آنکه مانند دایره در حوالی زمین باشد ؛ لیکن آنچه اجزای آتشی محض بود ، از کواکب بر زمین فرود آید ، و آنچه نور محض بود از زمین (۴) بالا رود ؛

(۱) از صفحه ۱۷۵ سطر دهم تا اینجا زاید بر متن عربی و تلخیص از ترجمه صدرتر که اصفهانی است و اعتراض تندی که بر حکیم یونانی نموده یا ناشی از غلطی بوده است که در نسخه مورد ترجمه وجود داشته و ما از آن آگاه نیستیم و یا مبتمی بر اشتباهی است که مترجم در ترجمه عبارت : «لانها ابدعت من ذلك النور الاول الحق» نموده است و بر هر تقدیر عبارت منقول از : «هرقل» که به ما رسیده است از چنان رکاکتی که مترجم بآن نسبت داده میرا است .

(۲) متن عربی از هر و چاپ تهران چنین است : «وكان يقول: ان بدء الخلق واول شيء ابداع والذى هو اول لهذه العوالم هو : المحبة و الغلبة . و وافق فى هذا الراى انبىاذقلیس حيث قال : الاول الذى ابداع هو : المحبة والغلبة » و ترجمه آن چنین است : «و می گفت : ابتدای آفرینش و نخستین چیزی که ابداع شده و آنی که اوست اول برای این عوالم محبت و منازعت (یعنی : کشمکش) است . و در این رای با انبیاذقلیس موافق است آنجا که گفت : نخستین چیزی که ابداع شد محبت و غلبه است» .

(۳) یعنی : متحجر و از جنس سنگ ساخت .

(۴) عبارت «از زمین» غلط صریح و زاید محض است که باید از آن صرف نظر شود و یا بجای آن نوشته شود «از آن» یعنی : از کواکب مذکور در فوق .

و باقیماند نفوس شریب خبیث یلید : درین عالم که آتش به آن محیط است تا ابد ، در عذاب سرمد ؛

ونفوس شریف خالص پاک به آن عالم بررود که محض نور و بهاء و حسن بود و در ثواب سرمد مخلد بماند .

[و] در آنجا صورتهای خوش روی برای لذت گرفتن دیده هامهیا است و آوازه های مطلوب جهت لذت گوشها آماده .

و چون بی توسط « ماده » و ترکیب « اسطیقات » پدید آمده ؛ پس آن همه (۱) جواهر لطیف روحانی نورانی است .

« درین سخن اشارتی روشن به معاد جسمانی که از معتقدات اهل ایمان است تواند بود ؛ زیرا که تمتع و بهره مندی از لذات چشم و گوش که از لذات آن عالم اثبات کرده است - برین اشارت دلیلی واضح است اگرچه در بعضی مقاصد موافق فلاسفه است و سخنی که بعد ازین گوید مخالف این قصد است ، (۲) .

دیگر گفت که « باری » تعالی در هر روز کاری مسح این نفوس فرماید تا بمحض نور که از جوهر حق خارج است نظر کند ؛ پس در آن هنگام بلذت شوقی و عشقی متوجه تمجید (و تقدیس) [و نور] الهی گردد .

و بدان حالت همیشه ولایزال باشد - ابدالآباد (۳) .

(۱) کلمه : « همه » زاید بر متن عربی و مغل معنی است .

(۲) چهار سطر بالا زاید بر متن عربی است .

(۳) ترجمه این قسمت از متن عربی با مراعات سبک مترجم بر این تقریب است : « و گفته است که باری تعالی در هر دهری (و دوری از زمان) این نفوس (طیبه) را مسحی فرماید و بر آنها تجلی کند تا بنور محض خارج از گوهر حقیقتش بنگرند پس آن هنگام عشق و شوق و نور و مجد آنان شدت پذیرد و همچنین ابدالآباد جاویدان بمانند . »

[فصل هفتم]

[فلسفه : اپیکورس Epicure]^(۱)

۱۳

وازان جمله : رأی «اپیکورس» است که مخالفت کرده است با اوایل حکماء در مبادی .
و بر آن رفته که مبادی دو است :
« خلاء » ؛ و « صورت » :
اما «خلاء» : مکانی است فارغ (و خالی) .
و اما «صورت» : بالای «مکان» و «خلاء» است .
واز خلاء و مکان موجودات پدید آمد .
و هرچه از «صورت» هستی پذیرد ، مبدأ آن از جانب صورت باشد ،
و معاد هم بآن جانب باشد^(۲) .

(۱) اپیکورس Epicure فیلسوف یونانی که احتمالاً در شهر سامس در سال ۳۴۱ قبل از میلاد مسیح بدنیا آمده و بسال ۲۷۰ در گذشته است . پدرش بتعلیم اشتغال داشت و مادرش زنی ساحره و از خانواده ای فقیر بود اپیکور فلسفه خود را بر پایه تعالیم دیمقراطیس بنا نهاد . علم را نتیجه حس میدانند و عالم را کلاً جسمانی و مرکب از ذرات لایتهجری تصور میکند و معتقد است که این ذرات از شمار بیرون و ابدی و قدیم و متحرک و دائم اند و روح را مانند جسم ترکیبی از ذرات می انگارد که بعد از مرگ فانی میشود . اختلاف بزرگ بین رأی اپیکور و دیمقراطیس اینست که اپیکور برای ذرات در حرکت نوعی قوه و اختیار قایل میباشد و بتصادف معتقد است . انسان را مختار میدانند و کلیت جبر و ضرورت را انکار میکنند . هر چند اپیکور و پیروانش به مردمی خوش گذران و عشرت ران معروف شده اند ولی ظاهراً خوشی را که اپیکور دنبال میکرد آسایش نفس و خرسندی خاطر است که دوام دارد و نه شهوات و لذات آنی که گذرنده است و معتقد بوده مردم حکیم لذا باید معنوی را بر تمتعات مادی برتری باید بدهد . اپیکور در شهر آتن باغی خرید و مرکز تعلیم خود قرار داد و در آنجا با دوستان و شاگردان خود با فقر و قناعت میگذرانید .

(۲) عبارت عربی چنین است : « ومنها ابدعت الموجودات ، و کل ما کون منها فانه ینحل الیها ؛ فمنها المبدأ والیها المعاد » و ترجمه صحیح آن ، اینست : « واز آن (یعنی از آن صورت) موجودات پدید آمد ، و هرچه از آن بوجود آمد به همان منحل میشود ؛ پس مبدأ از اوست و معاد نیز به اوست . »

و گاه گوید که همه فاسد شود [و] بعد از فراق: حساب ، و قصاص و مکافات و جزا نیست ؛ بلکه تمام ناچیز و فانی شود .

و «انسان» مانند : «حیوان» مرسل و مهممل است درین عالم .
و حالانی که وارد میشود بر «نفوس» درین عالم از جانب نفس او تواند بود بر قدر (۱) حرکات و کردارهای او (۲) :

[پس] اگر خیر و نیکوئی از او صادر شده : فرح و سرور بر او واقع شود : و اگر شر و قبیحی از نفس او بوقوع آمده : اندوه و غم بر وی وارد شود ؛
بلکه سرور هر نفسی ، از نفسی دیگر تواند بود ؛
و همچنین اندوه آن از نفوس دیگر باشد . بقدر آنچه از آن نفس ظاهر شود از کردارهای او (۳) .

و جماعتی از «تناسخیه» متابعت او کرده اند درین رأی .

« مترجم اول میگوید : سخن این حکیم از تخمین به یقین نرسیده ؛ زیرا که سخن در مبدأ که خلاء و صورت است ، مدعائی است بی دلیل ، لایق وثوق و اعتماد نباشد .
و این که بعضی از احکام صورت بآن گونه روشن دارد که بالای مکان و خلاء است درین حکم تضاد و مخالفت ظاهر است ؛ چه حکم به آنکه بالای خلاء است تقاضای آن میکند که در مرتبه صورت مکان نباشد .

و این که گوید که فوق مکان است ؛ اقتضای مکان کند که فوقیت مقتضی مکان باشد ؛ مگر مراد بقوقیت علو مرتبتی باشد ، و سخن حکیم ظاهراً از آن ابا میکند .

و این که گوید که بعد از فراق حساب ، قصاص (۴) و مکافات و جزا نیست بلکه بعد از اعمال نیک و بد مطلقاً ناچیز و فانی گردد و انسان در آن عالم مثل حیوان است و همی است که لایق دانش اندوزان صاحب بصیرت نیست ؛ چه انسان را - که خلاصه موجودات است و زبده مخلوقات ، و ترکیب عجیب و بدیع او به اصناف حکمتها پیراسته [است] و در ابتدا و نشو و نمای آفرینش برای تمام ساختن مطالب او پیغمبران مرسل برانگیخته شده [اند] تا اسباب سعادت او را مرتب و منتظم دارند ، از قبیل : اشجار ، و اثمار ، و نباتات ، - [از حساب] حیوانات انگاشتن (۵) از

(۱) م : میشود که نفوس درین عالم از جانب نفس او تواند بود و بر قدر .

(۲) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است: و «حالانی که در این عالم بر نفوس وارد میشود همگی از پیش خود آن نفوس و باندازه جنبشها (حرکات) و افعال آنهاست .»

(۳) این قطعه متن از عبارت: «بلکه سرور هر نفسی...» تا عبارت: «از کردارهای او» در ترجمه این عبارت مؤلف ایراد شده است: «و انما سرور کل نفس بالانفس الاخری و کذا حزنها من الانفس الاخری بقدر ما یظهر لها من افعالها» .

(۴) م و ب : و قصاص .

(۵) م و ب : نباتات و حیوانات داشتن .

خیالات مختل و گمانهای معتدل باشد و از تنگ چشمی بصر عقل چوبین پای که جز عالم عنصری راه به عالم دیگر نیافته باین ظن رسوخ پیدا کرده و بی شبهه بعزت این چنین جوهری قیمتی چنان لایق نماید که امانت قابلیت او را در هر دو نشأه نمایش تواند بود ، و آنچه از نیک و بد کسب نموده ، ذخیره کرده باشد خیر او سبب انتفاع بشوای نعیم و شر او موجب ابتلاء بعذاب جحیم شود . پس در دفع گمان حکیم هوشمند ، راه راست یافته را مقدمات موهوم او همین قدر تنبیه کافی باشد .

وسخن دیگر که گوید که سرور هر نفس به نفسی دیگر باشد ، و حزنش به حزن نفس دیگر ؛ این قول منافی آن سخن است که سابقاً گفته که انسان همچو حیوان مرسل و مهمل است ، و صحایف احوال او از رقم فایده عاری است ؛ پس چگونه نتیجه سرور نفسی بنفس دیگر تواند بود ؟ و الحق صورت دریافت احوال در نشأه دیگر چون بغایت عالی است که بی شمع راهنمایی [انبیاء] مرسل - علی نبینا وعلیهم السلام - یا چراغ رهنمونی اولیاء ایشان - رحمهم الله تعالی - نتوان رسید بمجرد نظرهای جزئی که شعار ارباب عقول است به آن رسیدن میسر نشود ؛ پس بمقدمات نظری راه وصول آن جستن جز محروم برگشتن نتیجه نداشته باشد و بغیر از خسار و انکسار فایده دست ندهد ، و از این رو حکمای عالیقدر بترتیب مقدمات موهبه عقلی از شاهراه حق مبین منحرف گشته اند . و این حکیم خود بمرتبه نازل از مراتب ظنون و اوهام اکتفاء نموده راه اسفل السافلین بر خود گشوده . چون نتایج این احوال از چهره حال خسارت مآل این طایفه ظاهر است به بیشتر ازین مقدمات بانبعاث یقین حاجت نمیداند .

شعر

انت تری اذا انجلی الغبار افرس تحتك ام حمار

بیت

فردا ز پیش دیده چو برخیزد غبار
روشن شود که زیر تو اسب است یا حمار؟ (۱)

(۱) از صفحه ۱۷۹ سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی است . بیت فارسی را که مبین مفاد

بیت عربی است مترجم دوم بر این ترجمه افزوده است .

[فصل هشتم]

[حکم : سولون Solon]^(۱)

۱۴

واز آن جمله : «سولون» شاعر [است] .

نزد : «فلاسفه» از : «انبیای» بزرگ بوده بعد از «هرمس» و بیشتر از «سقراط» بوده؛ و بر تقدیم او در فضایل اتفاق نمودند .

«سولون» آنچه به شاگرد خود نصیحت کرده آنست که [هر گاه] در حالت اقبال در طلب حصول زاد نیکو باشی بهتر از آن باشد که در زمان تنگدستی و ادبار متوجه تحصیل آن شوی . دیگر گفت : هر که فعل خیری کند ، از مخالفت آن حذر نماید ؛ و الا او را شریر گویند .

دیگر گفت که امور دنیا : حق است ، و قضاء است ؛ هر کرا حقی لازم شد ، باید که بگذاردن آن جهد نماید ؛ و کسی که ادا کرد ، وفا کرد .

دیگر گفت : چون ترا فکر ردی عارض شود ، آنرا از خود دفع کن ، و دیگری را هدف ملامت مساز ، و بجدوت و رزانت رای خود مشعوف مباش .

دیگر گفت : فعل جاهل که خطاست ، آنست که غیر را مذمت میکند^(۲) ، و فعل طالب ادب آن که خود را مذمت نماید ،

(۱) سولون Solon: متولد در شهر آتن در حدود سال ۶۴۰ و در گذشته بسال ۵۵۰ پیش از میلاد . به خانواده سلطنتی قدیم یونان منسوب است . در فنون شعر و خطابه و اخلاق و قانون و حکمت اشتهار دارد ولی مردم آتن او را قانونگذار میدانستند . حکم مشهوری با نسبت داده میشود .

(۲) متن عربی چاپ ازهر چنین است : « وقال : ان فعل الجاهل فی خطابه : ان یذم غیره ، و فعل طالب الادب : ان یذم نفسه ، و فعل الادیب : ان لا یذم نفسه ولا غیره » و ترجمه صحیح آن ، اینست : « و گفت : فعل نادان در خطاب خود آنست که غیر را سرزنش میکند ، و فعل طالب ادب آنست که خویشتن را مذمت مینماید و فعل مرد ادیب آنکه نه خود را ذم کند و نه غیر را » . در بعضی از نسخ بجای کلمه «خطابه» ، «خطابه» ، و «خطبه» ضبط است و ظاهراً نسخه مورد ترجمه نیز بر یکی از این دو صورت بوده است و باید چنین ترجمه میشد : «کار نادان در خطائی که کرد آن است که غیر را مذمت می کند .»

و فعل صاحب ادب آنکه نه خود را مذمت کند و نه غیر خود را .
 دیگر به زبان رمز و ایماء بنصیحت حسن عاقبت اشاره کرد که چون روغن بریزد و
 شراب بریزد و آوندی بشکند ، از آن غمگین مشو ؛ بلکه بگو که همچنانکه سودهایی خرید
 و فروخت دست ندهد ، همچنین زیان نرسد ؛ الا در موجودات ؛ پس از زیان دیدن خاطر را
 بغم آلوده نباید داشت ؛ زیرا که هر چیزی را فنائی هست ، و این فنایی حکمت نتواند بود (۱) .
 از حکیم پرسیدند که در ایام خردسالی : حیاء بهتر است ، یا خوف ؟ گفت : [حیاء ؛ زیرا که]
 حیاء دلالت میکند بر عقل ، و خوف دلالت میکند بر شهوت ، و غضب :
 دیگر با پرس [خود] گفت که ترک مزاح کن ؛ زیرا که مزاح بادی است که
 کینه آورد (۲) .

و شخصی از حکیم پرسید که زن کنم یا ترک این اراده نمایم ؟ گفت : ازین دو کار هر چه
 کنی پشیمان شوی .

دیگر پرسیدند : بر شخص چه چیز سخت تر و دشوار تر است ؟
 گفت : آن که عیب نفس خود نداند (۳) ، و آن که عنان سخن خود از آنچه لایق
 نیست نگرداند .

حکیم شخصی را دید که پایش لغزید ؛ گفت : لغزیدن پای تو بهتر است از آن که
 زبانت لغزیدی .

از حکیم پرسیدند که کرم چیست ؟ گفت : آن که از بدی ها پاکی طلبی .
 دیگر پرسیدند که خیر (۴) چیست ؟ گفت : دست در زدن بفرمان خدای - عزوجل - .
 دیگر از چگونگی خواب پرسیدند ؛ گفت : [خواب] هر کس خفیف است ، و موت
 خواب دراز .

دیگر گفت که از همه چیزها : نو اختیار کن ، و از برادران قدیم [تر ایشان] را ،

(۱) در تمام متون عربی که در دسترس نویسنده است مقابل این عبارت مترجم که
 می گوید: « زیرا که هر چیزی را فنائی است و این فنا بی حکمت نتواند بود » این عبارت ثبت است:
 « فان لكل ثمننا وليس يجيء بالمجان » و چنین معنی میدهد: « پس همانا برای هر چیز (پس برای
 هر يك [از غم و خسران]) بهائی است و مفت بدست نمی آید »

(۲) عبارت متن عربی این است : « فان المزاح لفتح الصفائن » و چنین معنی میدهد :
 « زیرا شوخی پیوند (نطفه) کینه هاست » .

(۳) در متن عربی از هر چنین است : « قال : این يعرف عيب نفسه » و ترجمه
 آن اینست : « گفت : آنکه عیب نفس خود بداند » . در بعضی از نسخ « ان لا يعرف »
 ضبط است و در نسخه مورد ترجمه نیز عبارت : « ان لا يعرف » بوده است .

(۴) عبارت عربی در غالب نسخه ها این است: « و سئل : ما الحياة » یعنی: از او پرسیدند
 زندگی چیست؟ و در یکی از نسخ این صورت را دارد: « و سئل: ما الحیاة » که البته غلط است و در
 اصل « حیاة » بوده است .

دیگر گفت که نافع‌ترین (این) (۱) علم‌ها آنست که بفکر زینت دهی ، و فرودترین آنها درمنفعت آن که برزبان گذرد .

دیگر گفت : سزاوارتر به آدمی آن که در صغر سن (به حسن) : خوش‌شکل باشد (۲) ،

و در ایام بلوغ : پارسا ،

و در عنفوان جوانی : عدل ،

و در کهولت : صاحب رأی باشد .

و در سالهای عمر چندان طاعت بجا آورده باشد که وقت رفتن از

دنیا پشیمانی باو راه نیابد (۳) .

دیگر گفت که سزاوار آن که جوانان در ایام جوانی استعداد پیری آن چنان کنند که

آدمی از برای زمستان برك سرما بسازد .

دیگر هر پسر خود را گفت : امانت نگاهدار تا ترا نگاهدارد ، و همت بر محافظت

امانت بگمار تا در محافظت حق باشی .

دیگر گفت : معدهٔ نیاز را کرسنه دارید بسوی «حکمت» ، و جگر طلب را تشنه دارید

بسوی عبادت حضرت حق بیشتر از آن که مانعی از لذت گرفتن این دولت پیدا آید (۴) .

دیگر گفت به شاگردان که: جاهل را گرامی مدارید که شمارا سبک سازد .

و در گرامی داشتن اشراف (۵) بی‌پروائی جایز مدارید که به عداوت و دشمنی کشد ،

و بر توانگری تکیه مکنید ، اگر شاگردان صادق‌اند ،

و در روزان و شبان فکر خود را و طاعات نفس را مهمل نگذارید (۶) ،

(۱) ب: این علوم آنست که آنرا بفکر زینت دهی . عبارت عربی اینست: « وقال : انفع العلم ما اصابته الفكرة واقله نفعاً ما قلته بلسانك » در عبارت متن فارسی ضمیر اشاره : « این » زاید و منخل سیاق عبارت و مخالف متن عربی است .

(۲) عبارت دراصل یکی از این دو صورت را داشته است: « در صغرسن خوش شکل باشد » یا « در صغرسن حسن الشكل باشد » .

(۳) این جمله ترجمهٔ این عبارت مؤلف است که در چاپ انتقادی ازهر : « و حافظاً للسنن: عند الفناء حتى لا تلحقه الندامة » و در چاپ تهران و چاپ مصر به تصحیح محمود توفیق: « و حافظاً للسنن عند الفناء .. الخ » آمده است .

(۴) ترجمهٔ صحیح عبارت عربی این است: « کرسنهٔ حکمت و تشنهٔ عبادت خدای تعالی باشید ، پیش از آنکه شمارا مانعی از آن پیش آید . »

(۵) عبارت عربی ازهر و چاپ تهران چنین است: « ولا تتصلوا بالاشرار فتمدوا فيهم » و ترجمهٔ آن اینکه: « به اشرار می‌پیوندید که از آنان شمرده شوید » .

(۶) عبارت عربی در چاپ ازهر این صورت را دارد: « ولا تهملوا امر انفسكم في ايامكم ولياليكم » و در چاپ تهران و چاپ انتقادی محمود توفیق: « ولا تهملوا من انفسكم في ايامكم ولياليكم » است . و ترجمهٔ صحیح این هر دو صورت براین تقریب است: « خویشتن و کار مربوط بخویشتن را در روزها و شبهای عمرتان مهمل مگذارید » .

و در همه اوقات از سبکساز ساختن مسا کین حذر و واجب دارید ..
 بعضی از حکماء به حکیم نامه نوشتند و از چگونگی عالم حس و عقل پرسیدند؛ جواب گفت
 که عالم عقل؛ دار ثواب است و ثبات،
 و عالم حس؛ دار هلاک و غرور،
 دیگر از وی پرسیدند که زیادتی علم تو بر دیگران از چه جهت است؟
 گفت: به آن که دائم که علم من اندک است ..
 دیگر گفت: بعضی اخلاق نیک است در مردم، اما صاحبان آن اخلاق بسیار کم اند (۱).
 دوستی که دوست را غایبانه دوست میداشته باشد، همچنانکه در حضور دوست دارد، و کریمی
 که گرم و رزق با فقراء، همچنانکه با اغنیاء گرم مینماید، و آن که معترف باشد به عیب های خود
 وقتی که ذکر کنند آنها، و کسی که روز آسانی و نعیم را در هنگام سختی و تنگدستی یاد
 آورد، و در ایام تنعم و فراخی از روز محنت و تنگی معشیت غافل نباشد (تا بمحافظت حال
 زبردستان و بستن شکستگی های ایشان کوشش نماید، و از سر کشی و غرور و طغیان بر حذر باشد) (۲).
 و دیگر کسی که در هنگام غضب نگاهداشت زبان خود کند.

(۱) ترجمه متن عربی اینست: «و گفت: بسا اخلاق نیکو که در مردم یافتیم؛ مگر آنکه
 (آن اخلاق نیکو) در عده قلیلی یافت میشود.»
 (۲) عبارت میان دو کمان خارج از متن عربی است.

[فصل نهم]

[حکم : اومیرس Homère]^(۱)

۱۵

و از آن جمله : حکیم «اومیرس» شاعر - از قدمای حکمای کبار - است ، از آنان که تجربه کرده‌اند ایشان را «افلاطون» و «ارسطو» دراعلی مراتب ،
« و درافتنای حکم و حقایق عالیقدر و بلند مرتبه بوده »^(۲) .
و به شعر او استدلال کنند ؛ زیرا که جمع کرده است در آن معرفت‌های محکم و حکمت
های متین ، و رأی‌ها [ی] جید ، و الفاظ جزیل^(۳) [را] .

(۱) اومیرس Homère شاعر حماسی یونان که گفته میشود بین سده ده و یازده قبل از میلاد میزیسته است و یکی از قدیمترین و مشهورترین شعرای باستانی یونان میباشد. برخی درباره شخصیت تاریخی او اصولاً شك دارند و میگویند وجودش داستانی است؛ بهر حال درباره زندگی او مدرک مسلمی هنوز در دست نیست و حتی آنهایی هم که بوجود هومر قایلند و میگویند که ایلیاد Iliade و اودیسه Odysée اثر اوست بشرح زندگی او که با نحاء مختلف نوشته شده است عقیده ندارند. یونانیان هومر را از افتخارات خود میدانند. هفت شهر یونان درباره محل تولد او بایکدیگر منازعه داشته‌اند و هر کدام این افتخار را که هومر زائیده آن شهر است بخود نسبت داده‌اند اما مردم شهرهای کیمه Kymé و اسمیرنه Smyrne تولد هومر را برای خود مسجل تر میدانستند. بعضی از ارباب تحقیق زندگی هومر را مربوط بقرن نهم قبل از میلاد دانسته‌اند و علاوه از آثاری که بنام او معروف است آثار شعری دیگر را نیز به هومر نسبت میدهند از جمله يك دوره اشعاری که کاملاً از بین رفته است ، و دیگر ایلیاد و اودیسه و سرودهای هومر ولی امروز فقط ایلیاد و اودیسه را از هومر میدانند. باید دانست آنهایی که بوجود هومر معتقدند متفقاً عقیده دارند که اشعار او سر مشق شعرای بعد از هومر شده و حماسه‌های او تقلید شده است و قسمتی از تاریخ باستانی و داستانی یونان مقتبس از اشعار حماسی اوست. در قرون هفدهم کشیشی در وجود هومر و اشعار او شك کرد و اینطور استدلال نمود که این اشعار از شعرای کمنا می‌است که نام آنها فراموش شده است و اوگوست ولف August Wolf این نظریه را دنبال کرد ولی بعدها از طرف بسیاری از نویسندگان این فکر رد شده است.

(۲) عبارت داخل گیومه زاید بر متن عربی است .

(۳) عبارت عربی اینست : « وهو من القدماء الكبار ، الذی یجریه افلاطون و ارسطو طاليس فی اعلى المراتب و یتبدل بشعره لما كان یجمع فیہ من اتقان المعرفة و متانة الحكمة و جودة الراى و جزالة اللفظ » و ترجمه آن ، برین تقریب است : « او (هومر) از بزرگان قدماء است چنانچه افلاطون و ارسطو منزلت و یرا در اعلى مراتب دانسته‌اند؛ و به شعر او که جمع کرده است در آن از اتقان معرفت و متانت حکمت وجودت رای و جزالت لفظ استدلال کنند . « مترجم کلمه « یجریه » را که از ماده « جریان » و بمعنی روان شدن و روان ساختن است بقلط « تجربه » خوانده است .

از جمله سخنان حکمت بنیان اوست : « لاخیر فی کثرة الرؤساء » (هیچ خیر نیست در بسیاری سرداران) .

این کلمه مختصر مشتمل بر حکمت بسیار است ، و در ضمن آن حقایق و لطایف بی شمار ؛ زیرا که در بسیاری رؤسان ، اختلاف پدید آید که باعث بر ابطال حکمت سرداری شود . و باین سخن [- همچنین -] بتوحید حضرت باری - سبحانه - استدلال توان کرد ؛ چه کثرت [اله] را لوازم مخالفات باشد که منافی حقیقت «الهیت» آید .

وفی الجملة (۱) : اگر اهل یک شهری همه رئیس باشند ، هیچ رئیس نماند البته ؛ و اگر تمام رعیت باشند ، البته رعیت باشند (۲) .

و از لطایف حکمت های او آنست که گفت : از مردم بسیار عجب دارم که چون ممکن است که به اوصاف الهی اقتداء کنند آن پیروی شریف را گذاشته به بهایم و شهوات آنها متابعت کنند (۳) .

شاگرد حکیم جواب داد که شاید سبب این غفلت آن باشد که گمان برند که می میرند چنانچه بهایم می میرند ؟

حکیم گفت : به این سبب تعجب من زیاد می شود که ایشان را بدنی مرده هست و نمی پندارند که درین بدن نفسی غیر میت هست (۴) .

دیگر گفت : هر که داند که حیات نفس شریف و برابندگی قوت های جسمانی می فرماید ، و موت او را اطلاق و آزادی میدهد ، موت را بر حیات اختیار نماید .

دیگر گفت که «عقل» دو قسم است : طبیعی ، و تجربی ؛ و این هر دو مانند آب و زمین است ؛ و (گوید) چنانچه آتش : زر ، و نقره را بگدازد و خالص سازد تا صلاحیت کارگری در آن پدید آرد ، همچنین عقل نیز امور ناشایسته را از فکر صافی و خالص میدارد و مستعد قبول عمل میگرداند .

و هر که خالص ساختن فکر و مستعد شدن عمل را لایق نباشد ؛ بهترین چیزها او را کوتاهی عمر باشد (۵) .

(۱) متن ازهر: و فی الحکمة .

(۲) م : رعیت نباشند .

(۳) ترجمه صحیح متن عربی : «واذ حکم اوست : گفت : من از مردم شکفتی دارم با آنکه ایشان را اقتدای به خدای تعالی ممکن است از بهایم پیروی میکنند» .

(۴) عبارت عربی اینست : فقال له : بهذا السبب یكثر تعجیبی منهم ! من قبل انهم یحسون بانهم لایسبون بدنأ میتاً ؛ و لایحسون ان فی ذلك البدن نفساً غیر میتة .

(۵) عبارت متن عربی این است : «ومن لم یکن لهذین النحویین فیہ موضع فان خیر امورہ له قصر العمر» - معنی آنکه : «و کسی که این دو نوع عقل را در او جایگاه نباشد بهترین امر او را کوتاهی عمر است» .

دیگر گفت : آدمی نیکوکار فاضل ترین هر چیز باشد که بر روی زمین است ، و آدمی شریک ، خسیس تر و فروتر است از جمیع آنچه بر روی زمین است .

دیگر گفت که به غضب و قهر اقدام منماید (۱) و به حلم (یعنی : بردباری) گرای تا بهزت مخصوص باشی ، و از عجب و تکبر احتراز کن تا اهانته زده و خوار نباشی ، و شهوت خویش را زبون خوددار تا توانگر گردی ؛ زیرا که فقیر کسی است که زبون شهوات باشد .

دیگر گفت که دنیا سرای تجارت است ، زیانکار شخصی که به زاد خسارت از دنیا سفر کند .

دیگر گفت : بیماری سه [چیز] است :

زیادتی در چهار طبیعت ، یا نقصان ، یا آنچه سبب اندوه و غم شود ؛ شفای زیادتی و نقصان [در طبایع] به ادویه سودمند شود ، و شفای حزن و غم به تتبع کردن سخنان حکماء و برادران دین (۲)

دیگر گفت : کوری بهتر است از جهل ؛ زیرا که سخت ترین حالی که از کوری بترسند افتادن در چاهی باشد که موجب ویرانی بدن شود و جهل به هلاک ابدی رساند .

دیگر گفت که مقدمه کارهای ستوده حیاء است ، و مقدمه کارهای نکوهیده بی آزر می .

[و] **برقلیطس** (۳) گوید که **اومیرس** شاعر چون ضد بودن موجودات زیر فلک قمر مشاهده نموده گفت : کاشکی تضاد از [بن] علماء ، و مردم ، و سرداران نابود شود ؛ یعنی : نجوم و اختلاف باطل و نابود شود (۴) [تا باشد] این عالم متحرك منتقل [داخل] در عالم [ساکن] باقی دایمی شود (۵) .

و از مذهب اوست که «بهرام» - [یعنی : مریخ] - با «زهره» جماع (یعنی : صحبت

(۱) در هیچیک از نسخ عربی عبارتی نیافتیم که بتوان گفت جمله: «بغضب و قهر اقدام منماید» ترجمه آن است، و صحیح ترین جمله ای که در صحیح ترین نسخ عربی در مقابل جمله فوق ثبت شده این است: «لن تنبل» که چنین معنی میدهد: «نرم (خو) باش تا نجیب و نبیل باشی» .

(۲) ترجمه عبارت عربی اینست : «و گفت : بیماری سه چیز است : زیادت و نقصان - در طبایع اربعه - ، و آنچه اندوه آورد ؛ شفای زاید و ناقص - در طبایع - داروهاست ، و شفای آنچه غم آورد ، کلام حکماء و اخوان است» .

(۳) ازهر : ایراقلیطس = هر اکلیت = برقلیطس .

(۴) عبارت عربی چنین است : « و قال ایراقلیطس : ان اومیرس الشاعر لما رأى تضاد الموجودات دون فلک القمر ، قال : یالیته هلك التضاد من هذا العالم ، و من الناس ، و السادة ؛ یعنی : النجوم و اختلاف طبایعها . . . » .

(۵) ب و م : دایمی داخل شود .

زناشوهری) کرد، و از آن طبیعت این عالم زائید (۱).
 (ظاهر آنست که این سخن حکیم از مرموذات باشد که بطریق مثال باین عبارت بیان
 نموده و الا معنی ظاهری آن از عقل و بیان واقع دور مینماید) (۲).
 دیگر گفت: «زهره» علت: توحید و اجتماع است؛
 و «بهرام» علت: تفرق و اختلاف
 و توحید ضد تفرق است؛ و ازین جهت «طبیعت» ضد: ترکیب، و تنقص، و توحید، و تفرق
 است (۳).
 دیگر گفت که حظ چیزی است که «عقل» آنرا بواسطه قلم (۴) ظاهر کرده، چون مقابله
 کرد باوی «نفس» عاشق اوشد (۵).
 این فواید حکمت هاست که بمبارت نثر آورده است (۶).

«اما آنچه در مقطعات اشعار آورده و با کمال فصاحت و بلاغت بیان نموده، چون عربی
 نوشتن درین ترجمه از مدعا بیرون است، آن اسرار دست نارسیده را به فارسی جلوه میدهد. و چون
 پیش از این مذکور شد که حکمای سابق در شعر وزن و موزن [و] نیت را لازم نگرفته اند که مواد
 خیالی را به شعر تعبیر مینمایند و این مقطعات حکیم نیز ازین قبیل است، در ترجمه نیز
 ترك روش نظم نموده، نثر نوشت» (۷).

- (۱) ترجمه عبارت عربی چنین است: «و از مذهب اوست: بهرام - (یعنی: المریخ) - با
 زهره نزدیکی کرد و از آنها طبیعت این عالم زائیده شد».
 از اشتباهات مضحك و عجیبی که در متن نسخه «ازهر» می یابیم این است که نوشته است:
 «... ان بهرام یعنی: المریخ...» و اگر صحیح طبع ازهر فارسی زبان یا آشنا به زبان فارسی میبود
 بر فرض اینکه در نسخه مورد وثوق وی چنین ثبت شده بود بی تأمل درک میکرد که لفظ: «المریخ»
 در اینجا تصحیفی ناروا از لفظ: «المریخ» میباشد. و عبارت شهرستانی این صورت را داشته است:
 «ومن مذهبه ان بهرام، یعنی: المریخ واقع الزهرة...»
 (۲) داخل هلالین زاید بر متن عربی است.
 (۳) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است: «و از این رو طبیعت ضد بوجود آمد که ترکیب
 و تجزیه مینماید، کرد می آورد، و پراکنده میسازد».
 (۴) ازهر: تلم.
 (۵) ترجمه صحیح متن عربی چاپ ازهر چنین است: «و گفت: حظ چیزی است که
 آنرا عقل بواسطه علم ظاهر کرد، پس چون بانفس رو به روشد نفس به عنصر (بواسطه عنصر بدو) فریفته
 و عاشق گردید، عبارت عربی اینست: «وقال: الحظ شيء اظهره العقل بواسطة العلم؛ فلما قابل
 النفس عشقته بالعنصر».
 (۶) این سطر ترجمه عبارت: «هنه حکمه» مؤلف است.
 (۷) از سطر پنجم تا اینجا که داخل گیومه واقع شده زاید بر متن عربی است.

[واما مقطعات اشعار او ، از آن جمله است] :

حکیم گفت که سزاوار به انسان ، آنست که آنچه به انسانیت تعلق دارد ، از آداب ادب آنرا بفهمد (۱) .

و داند که این ذخیره است که از وی بازستانند (۲) .

[بردار از عمر خود ، آنچه تراغمگین میسازد .

امور عالم ترا دانش می آموزد] .

دیگر گفت : چون دانستی که از مرگ چاره نداری ، دشمنی کسی که مرگ بساحت

عزتش نتواند رسید ، حقیر بدان (۳) .

و گفت : هر چه در وقت خویش اختیار کنی ، به آن شاد باش (۴) .

و گفت که زمان بیان حق میکند ، و آنرا روشن میدارد .

و گفت : از انسانیت خود آگاه باش ؛ پس بفهم که غضب خود را چگونه ضبط کنی (۵)

و گفت : چون ترا مضرتی برسد ، بدان که تو اهل آن زبان بوده ای .

و گفت : رضای همه کس طلب کن ؛ الارضای نفس خود (۶) .

و گفت : خنده ای که نه در وقت است عموزاده گریه است .

و گفت : زمین همه چیزی زاید ، بعد از آن آنرا رد میکند (۷) .

و گفت : رای بددل ، بددلی است .

و گفت : انتقام از دشمنان بنوعی خواه که ترا ضرر نکند .

و گفت : دلیری را از اعتدال نگذران ، و تهور پیشه مباش .

(۱) عبارت عربی چنین است : «قال یبغی للانسان ان یفهم الامور الانسانیة .» و ترجمه صحیح آن اینست : «سزاوار به انسان آنست که امور انسانیت را فهم کند» .

(۲) متن عبارت مؤلف اینست : «ان الادب للانسان ذخر لایسلب» و ترجمه آن اینست : «ادب برای آدمی ذخیره ای است که سلب نمیشود» .

(۳) ترجمه صحیح متن عربی اینست : «اگر تو مرده هستی (یعنی : اگر تو خواهی مرد) کوچک شمار دشمنی آنکه نمی میرد» .

(۴) عبارت متن عربی چاپ از هرچنین است : «کلما یختار فی وقته یفرح به» .

(۵) عبارت عربی چنین است : «اذکر نفسک ابدأ : انک انسان . ان کنت انساناً فافهم کیف تضبط غضبک .» ترجمه متن چندان با متن عربی انطباق ندارد و ترجمه صحیح چنین است : «نفس خود را همیشه بیاد آر که تو انسانی ، اگر تو آدمی ، بفهم چگونه خشم خود را در ضبط آوری» .

(۶) عبارت متن عربی این صورت را دارد : «اطلب رضا کل احد لارضا نفسک فقط» و چنین معنی میدهد : «رضای همه کس را طلب کن نه فقط رضای خود را» .

(۷) ترجمه صحیح متن عربی این است : «زمین هر چیزی را زاید و سپس آن را واپس گیرد» .

چون ترا مرگ هست ، شجاعت کسی پیش مکبر که او را موت نیست ، و اگر خواهی که زندگانی بسر بری ، کاری ممکن که موجب موت باشد .
 و گفت : طبیعت اشیاء راهستی میدهد به ارادت الله - تعالی .
 و گفت : هر که هیچ شری از وی نزاید ، او الهی (وحقانی) باشد .
 و گفت : ایمان بحضرت حق سبحانه و بیارتاحق تعالی توفیق کارهای تو ترا عنایت فرماید (۱).
 و گفت : مدد نمودن اشرار را در افعال ایشان کفران نعمت حق ورزیدن است (۲) .
 و گفت : مغلوب کسی است که باحق تعالی و بابخت طریق عداوت سپرد (۳) .
 و گفت : بمعرفت حق - جل و علا - بشتاب و امور و خصال انسانیت درباب .
 و گفت : چون کارساز قادر خلاص تو خواهد ، بر دریا آن چنان عبور کنی که بر بادیه و صحرا (۴) .

و گفت : [عقلی] که بحق ناطق است شریف است .
 و گفت : قوام سنت به رئیس (و پیشوا) باشد .
 و گفت : مردم سفله را اگر چه قوت باشد ؛ عقل نباشد (۵) .
 و گفت : سنت واجب میکند بزرگداشت والدین را [مانند بزرگداشت خدا] .
 [بنظر من] پدر و مادر خدایان اند مرترا (۶) .
 و گفت : پدر من کسی است که مرا تربیت کرد ، نه کسی که زائید (۷) .
 و گفت : سخن در غیر وقت خود عمر را تباه سازد .

(۱) ترجمه صحیح عبارت عربی اینست : «ایمان بیار به خدا ، چه که او ترا در کارهایت توفیق دهد» .
 (۲) ترجمه بدین تقریب روانتر است : «کمک برای (پیشرفت) کارهای اشرار ، کفر به خداست» .
 (۳) در چاپ از هر عبارت عربی چنین است : «ان المغلوب من قاتل الله والیخت» و در بعض نسخ : «ان المغلوب من قابل الله والیخت» ضبط گردیده است . م : و گفت معذب کسی است .
 (۴) ترجمه صحیح اینست : « چون خداهائی ترا خواهد بر دریا همچون بادیه گذری» .
 (۵) ترجمه این عبارت عربی مؤلف است : «ان لطیف الناس وان كانت لهم قوة ، فليس لهم عقل» .
 (۶) م و ب : والدین را که خدایان اند مرترا . عبارت عربی مقابل دوسطره ۱۵ و ۱۴ متن چنین است : « ان السنة توجب كرامة الوالدین مثل كرامة الاله ، رأی ان والديك آلهة لك » .
 (۷) عبارت مؤلف بنا بر اصح نسخ اینست : «ان الاب هو من ربی ، لامن ولد » و معنی آن که پدر آن کس است که تربیت کرد ، نه آن که زائید ، و در چاپ همراه متن «الفصل» چنین مرقوم است : «ان الاب من هوربی ، لامن ولد » و در نسخه خطی نویسنده باین صورت ضبط است : «ان ابی من ربانی ، لامن ولدنی» ظاهراً نسخه مورد ترجمه نیز برین تقریب بوده است و در این صورت معنی اینست که « پدر من کسی است که مرا تربیت کردند کسی که مرا زائید» .

و گفت : چون «بخت» مددکار باشد کارها انتظام یابد (۱) .
 و گفت : مقتضیات طبیعت بتعلیم حاصل نشود .
 و گفت : دست را دست شوید ، انگشت را انگشت .
 و گفت : فرح تو به چیزی باشد که برای خود ذخیره کنی ، نه بآنچه برای غیر نگاهداری ؛
 و مرادش از ذخیره برای خود علم و حکمت است ؛ و برای غیر مال (و کرم) .
 و گفت : از عنایید ، سه عنقود را برگیر : عنقود التذان ، و عنقود شکر ، و عنقود
 خصال فاخر (۲) .
 و گفت : بهترین امور در عالم حسی : میانه آنست ، و بهترین امور عقلی : افضل آنست .
 «اینجا حکمت های شعری آن حکیم تمام شد» (۳) .

و گویند : «شعر» در امت «یونان» پیشتر از : «فلسفه» (۴) بود ؛ «امیرس» شعر پدید
 آورد .
 [و] «تالیس» بعد از وی به سیصد و هشتاد و دو سال بود .
 و او اول فیلسوفی بود که ظاهر شد در سنه نهصد و پنجاه و یک سال از وفات «موسی» - علی نبینا
 و علیه السلام - (۵) ، [و] «کورفس» (۶) (حکیم) این سخن در کتاب خود ذکر کرده [است] .
 و «فرفورس» چنان آورده که «تالیس» در سنه [سیصد و] بیست و سه از ملک «بختنصر» (۷)
 ظاهر شد .

(۱) در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «اذا حضر البخت، تمت الامور» .
 (۲) عبارت اصل عربی در متن انتقادی ازهر در این مورد این است: «وقال الکرم یحمل
 ثلاثه عنایید: عنقود الاالتذان، و عنقود الشکر، و عنقود الشیم، و ترجمه آن اینک «و گفت: کرم سه
 خوشه بار آورد: خوشه لذت، و خوشه شکر، و خوشه خصال پسندیده» .
 در چاپ همراه متن «الفصل» ابن حزم و نسخه خطی کتابخانه این نویسنده (جلالی نائینی)
 عبارت: «وقال» محذوف است .
 (۳) این سطر زاید بر متن عربی است .
 (۴) م و ب : ازامت فلسفه .
 (۵) ترجمه متن عربی که در دست ماست این است: «و اول فیلسوف از یونانیان در سال
 نهصد و پنجاه و یک بعد از وفات موسی - علیه السلام - بوده است» . عبارت اصل عربی چنین است: «و
 اول فیلسوف کان منهم فی سنه تسعمائة واحدی و خمسين من وفاة موسی علیه السلام» .
 (۶) م و ب : کوریس . این نام باختلاف در نسخ : کوروس ، کروس و کروتس نیز ضبط
 گردیده است .
 (۷) م و ب : بختنصر .

[فصل دهم]

[حکم : بقراط Hippocrate]^(۱)

۱۶

و از آن جمله [است] : «بقراط» واضح علم «طب» .

اوایل و اواخر حکماء ، همه بمقدم بودن او درصناعتهای طب اتفاق داشتند (۲) .

[و بیشتر حکمت‌های او و شهرتش در «طب» است] .

خبیر مهارت او در طب (و حذاقت در معالجه) به (پادشاه وقت) **بهمن بن اسفندیار بن گشتاسپ** رسانیدند ؛ به **فیلاطس** (۳) پادشاه شهر قوه (۴) که شهری بود از شهرهای «یونان» کس فرستاد که «بقراط» را بخدمت او فرستد (۵) و در برابر این خدمت «فیلاطس» راقنطارها از زر سرخ انعام وعده فرمود ؛ او از اطاعت امر «بهمن» در فرستادن بقراط سر باز زد و نخواست که اهل دیار خود را از نفع معالجات او محروم سازد (۶) .

وعادت حکیم آن بود که از فقراء و اواسط مردم چیزی قبول نکردی ؛ و از اغنیاء یکی از سه چیز گرفت : طوقی، یا تاجی، [و یا] دستاورنجی (۷) [از طلا] (یعنی زیوری که در دست کنند)

(۱) بقراط Hippocrate مشهورترین طبیب باستانی یونانی است که در جزیره کوس Cos واقع در دریای اژه در حدود سال ۴۶۰ قبل از میلاد بدنیا آمده و نزدیک سال ۳۳۷ پیش از میلاد در گذشته است . در زمان حیاتش در جهان آن روز شهرت بسزائی داشته چنانکه آرتاکزررس Artaxerxes او را برای جلوگیری از اشاعه بیماری و آلودگی نزد خود بخواند لیکن بقراط از این جهت که آرتاکزررس را دشمن وطن خود میدانست این دعوت را رد کرد .

(۲) ترجمه برین تقریب است : «بقراط واضح طب است ، و حکمای اوایل و اواخر بفضل او قائل اند» .

(۳) م و ب : فیلاطس .

(۴) ت : قوه ، متن عربی : قوه .

(۵) م و ب : فرستاد .

(۶) ظاهراً ترجمه صحیح جمله اخیر این است : «او خود (یعنی بقراط) نیز از رفتن بنزد بهمن ابا کرد و بودن در وطن و نزد هموطنانش را عزیزتر داشت» .

(۷) م و ب : دست ورنجی .

«و اغنیاء یابن سه چیز دلجوئی حکیم کردند و حکیم معالجه را قبول نمودی» (۱).

و از حکمت‌های اوست که بیان فرمود :

مرگ را آسان انگارید ؛ زیرا که تلخی آن درخوف است.

از وی پرسیدند که کدام عیش بهتر باشد ؟ [گفت] : امن با فقر بهتر از توانگری با خوف .

و گفت : دیوارها و برج‌ها، محافظت شهرها نمیکنند ؛ ولیکن رای‌های مردمان و تدبیرهای حکیمان [آنها] نگاه میدارد .

و گفت : هر بیماری را به عفا قیر زمینی که وطن او باشد علاج کنند ؛ زیرا که طبیعت به هوای آن زمین رغبت کند ، و اشتها بغذای آنجا می‌جنبد ؛ (پس ادویه آن زمین را مناسبت در تأثیر بیشتر باشد) .

و چون او را وفات رسید ، گفت : خلاصه و «جامع علم» (۲) از من فراگیرید : هر کرا خواب بسیار باشد ، و طبیعتش نرم بود ، و پوست او تازه و نازک، عمر او دراز باشد .

و گفت : اقلال [از] ضار ، بهتر از اکثر [از] نافع است (یعنی : کم ساختن ضرر بهتر از زیاد ساختن نفع است) (۳).

و گفت : اگر پیکر آدمی از یک طبیعت وجود می‌یافت ، بیمار نمی‌شد ؛ زیرا که در وجود او چیزی که ضد یکدیگر باشد ، نمی‌بود ؛ پس بیماری عارض نمی‌شد .

و چون حکیم بر سر بیمار میرسید می‌فرمودی که من تو و بیماری سه کس ایم (۴) اگر تو مرا در قبول سخن من یاری کنی ، بیماری تنها ماند و مادو کس باشیم [و] بر یکی غالب شویم که چون دو کس با هم متفق شوند ، بر یک کس البته غالب آیند ؛ (پس البته شفا حاصل شود) . (۵)

از وی پرسیدند که چه حال است آدمی را که چون دارو بخورد آثار کدورت بر بدنش ظاهر

(۱) داخل گیومه زاید بر متن عربی است .

(۲) متن عربی اینست : «... قال : خذوا جامع العلم منی . من کثر نومه و لانت طبیعته و ندبت جلدته ، طال عمره » و ترجمه تقریبی و روشن آن ، این : «... گفت : کلمه جامع علم (طاب) را از من فراگیرید : هر که را خواب بسیار و طبیعت نرم (یعنی : دارای لینت) و پوست بدن نمناک باشد (یعنی : ترشحات جلدی برقرار و مسامات بدن باز باشد) عمرش دراز میشود» .

(۳) معنی گفته بقراط که گفت : « اقلال از ضار بهتر از اکثر از نافع است » ، اینست که : « کم خوردن از خوراکی زیان‌آور ، بهتر از پر خوردن از خوراکی سودبخش است » ، نه آنچه از عبارت میان دو کمان در متن استفاده میشود .

(۴) ترجمه برین تقریب است : « بر بیماری وارد شد : گفت : به او : من و بیماری و تو سه تائیم »

(۵) عبارت میان دو کمان زاید بر متن عربی است .

گردد (۱)؟ فرمود که جواب این از مثلی توان دریافت، و آن مثل آنست که بدن مانند خانه‌ای است، و خانه‌ها را چون جاروب زنند غبار افزون شود.

[حکایت پسر پادشاه] :

و از حکایاتی که بر کمال زیرکی و دهای او دلالت کند، آن که پسر پادشاهی بر کنیزی از کنیزان پادشاه عاشق شد و بدنش نزارو بیماریش افزون گشت؛ «بقراط» را بمجلس ملک زاده حاضر ساختند، نبضش را سنجید و قاروره‌اش را بنظر احتیاط دید؛ بر اثر هیچ بیماری اطلاع نیافت؛ از اسرار عشق و محبت حدیثی در میان آورد، در ملک زاده اثر بهجت و طرب ظاهر شد. از خاصان و خواجه‌سرایان ملک زاده خبری از حال وی پرسید، ایشان را خبری نبود و گفتند که ملک زاده از کمال تمکین و وقار هیچگاه از منزل قدم بجانب بیرون ننهاده است (۲)؛ بعد ازین تفحص، حکیم از پادشاه درخواست نمود که پیشوای خواجه‌سرایان را امر شود که منقاد اشارت من باشد، پادشاه همچنان حکم فرمود؛ و حکیم رئیس خواجه‌سرایان را گفت که پردگیان پادشاهی را بگوتای بیرون آیند، چون کنیزان و سراری بیرون خرامیدند، حکیم نبض ملک زاده به انگشت حکمت بگرفت، چون آن کنیز که ملک زاده را تعلق خاطر به او بود رسید اضطراب در نبض او پیدا شد و دلش را از آرام انداخت؛ حکیم دریافت که ملک زاده اینجا دل از دست داده است، حکیم خاطر خود از معامله ملک زاده جمع نموده بمجلس پادشاه شتافت و معروض داشت که ای صاحب روزگار! ملک زاده اسیر هوای کسی است که بروی ظفر یافتن دشوار است؛ ملک پرسید که کیست؟ گفت: برهم خوابه این درویش شیفته و حیران است؛ ملک فرمود: ازین زن بگذر و به رحمت و شفقت بر پسر من درنگر که بدل آن زن از من پری زادی دیگر عوض یابی و باصناف مراحم ازهربابی مخصوص شوی؛ حکیم از فرط خبیرت بر خاک غلطید و گفت (۳)؛ ای ملک! هیچ حاکم کسی را بمفارقت اهل خود تکلیف

(۱) عبارت درین پرسش این بود: «وسئل ما بال الانسان اثور ما یکون بدنه اذا شرب الدواء» و معنی اینکه «چه میشود انسان را چون دارو مینوشد، بیش از دیگر وقت‌ها دچار آشوب (دل) و انقلاب حال میگردد؟» (و ظاهراً مراد از دواء درین عبارت شربت مخصوص مسهل است که برای تخلیه میدهند و همواره آشوب دل همراه دارد).

(۲) متن عربی در چاپ انتقادی از هرچنین است: «فاستخبر الحال من حاضنته فلم یکن عندها خبر، و قالت: ما خرج فط من الدار فقال للملك...» معنی آنکه: «از دایه شاهزاده جوپای حالش شد، او خبری نداشت؛ گفت: هرگز از خانه بیرون نمیرود آنگاه بقراط به پادشاه گفت...» در نسخه خطی که در دسترس است چنین ثبت است: «فاستخبر الحال من خاصته...»

(۳) عبارت: «از فرط خبیرت بر خاک غلطید و گفت» و اما متن عربی با هیچیک ترجمه اول: «از فرط حیرت بر خاک غلطید و گفت» است. و درستی نمیسازد، زیرا عبارت عربی مؤلف این صورت را دارد: «فتهحازن بقراط و وجه وقال» و ترجمه آن چنین است: «پس بقراط خویشتن را محزون و انمود ساخت و بالکننت زبان گفت».

نفرماید و به جبران حلیله الزام نکند که مفارقت چنان انیسی بمفارقت جان برابر باشد ؛ ملک فرمود : من زندگانی جگر پاره خود را بر حیات تو مقدم دارم ؛ حکیم از سر باز زدن اصلاً بس نمیگردد و از اطاعت فرمان ملک همچنان منحرف بود تا وعید پادشاهی تهدید رسید ؛ و چون کار به زجر حکیم کشید ، حکیم گفت : ای پادشاه روزگار ! سرمایه عدالت وقتی به نصاب کامل رسد که ملک آنچه بر رعیت پسندد بر خویشان همان پسندد ، اگر دلستان ملک زاده از کنیزان ملک بودی ، بچه کیفیت حکم فرمودی ؟

ملک گفت : ای حکیم نامدار ! کمال دهاء و فرط عقل و ذکای تواز معرفت و حکمت تو راجح و فاضلتر است و از کنیز خود در گذشت و باین تدبیر حکیم ، ملک زاده از آن رنج بی دوا تندرست گشت (۱) .



دیگر گفت : لایق و در خور آن که آنچه طبیعت به رغبت میل خورتن آن کند ، همان را باید غذا ساخت که تو آنرا بخوری ، و آنچه طبیعت نخواهد از آن اجتناب باید کرد که آن ترا بخورد .

از حکیم پرسیدند که مرده از چه رو گران باشد ؟ در جواب گفت : انسان در حال حیات مرکب از دو چیز است : سبکی که او را بیابا برد ، و گرانی که او را بمرکز میل دهد ؛ پس چون روح که سبک و پرنده (۲) است رفت خاصیت گران که جسم است و بمرکز میل کننده ظاهر شد و ثقیل گشت .

[و گفت : بطور کلی «جسد» پنج قسم درمان میشود :

آنچه که در سر است : باغرغره :

و آنچه که در معده است : باقی ،

و آنچه درون بدن است : باعمل شکم .

و آنچه میان دو پوست میباشد : با عرق :

و آنچه در عمق جسم و درون رگهاست : با خون گرفتن .

و گفت : صفراء : خانه اش مراره است ، و نیرویش در جگر ،

و بلغم : خانه اش در شکنجه ، و نیروی آن در سینه

و سوداء : خانه در سپرز دارد ، و نیروی آن در دل .

(۱) عبارت عربی چنین است : « قال بقراط : ان الملك لا یسمى عدلا حتی ینتصف

من نفسه ما ینتصف من غیره ؛ ارأیت لو كانت العشیقة حظیة المملک ؟

قال : یا بقراط ! عقلک اتم من معرفتک ! ونزل عنها لابنه ، و بریء الفتی من

مرضه ذلك .

(۲) ب : پرورنده .

و خون : خانه اش درد دل است ؛ و نیروی آن درس .

و «بقراط» یکی از شاگردان خود گفت : بهترین واسطه تو نزد مردم همانا دوستی تو نسبت بایشان ، و دل بستگی تو بکارهای آنان ، و آشنائی باحوال مردم ، و خوش رفتاری در باره ایشان است .

این گفته معروف را از بقراط آورده اند : زندگی کوتاه ، و فن (علم) طب دراز ، و وقت تنگ ، و روزگار ناپایدار ، و آزمایش پردردسر ، و قضاء دشوار است .

و به شاگردان خود گفت : شبانه روز را سه بخش قسمت کنید :

در بخش اول : در پی تحصیل عقل فاضل بروید ،

و در بخش دوم : به آنچه از عقل فاضل به دست آورده اید ، عمل کنید ،

سپس در بخش سوم ؛ با کسی که عقلی ندارد ، معامله کنید و تا میتوانید از بدی

بگریزید (۱) .

او را فرزندی بود که قبول «ادب» نمیکرد ، زنش باو گفت : فرزند خود را ادب بیاموز

که از آن تو است ؛ بقراط به همسر خود پاسخ داد: تن او از آن من ، ولی جانش از دیگری است ؛ در این صورت با او چه میتوانم کرد ؟

و گفت : هر چه فزونی یابد با مزاج سازگاری ندارد ، بنابراین در خوردن و آشامیدن و خفتن و جفت شدن و رنج کار بردن اقتصاد ورزید .

و گفت : چون تندرستی بکمال رسید خطر شدیدتر خواهد بود .

و گفت : پزشکی عبارتست از حفظ سلامت با آنچه سازگار تن درست باشد و پیشگیری

از بروز بیماری با آنچه برضد بیماری باشد .

و گفت : هر پزشکی که زهر بدهد و سقط جنین کند ، و جلو بارداری را بگیرد ، و بر

بیماری جرأت ورزد ، از : پیروان من نیست ؛

و بقراط در این زمینه سوگندهائی دارد ،

و کتابهای پزشکی او بسیار است .

در باب طبیعت گفته قوه ای است که جسم آدمی را اداره میکند: او را از نطفه بصورت خلقت

کامل درمی آورد تا خدمتی بنفس برای تکمیل هیكل او شده و همواره از پستان برای او

(۱) عبارت عربی چنین است ؛ « ثم عاملوا فی القسم الثالث من لا عقل له وانهموا

من الشر ما استطعتم .

خوراك فراهم می آورد و سپس غذاهائی که باعث قوام وجود او باشد، تهیه میکند .
 طبیعت را سه قوت است : مُوَلِّدِه ، و مُرَبِّیَه ! و حافظه .
 و این سه قوت را چهار قوه دیگر خدمت میکنند : جاذبه ، و ماسکه ، و
 هاضمه ، و دافعه [(۱)] .

(۱) در اینجا نیز ترجمه عبارات مؤلف کتاب (از صفحه ۱۹۵-۱۹۷) از قلم هر دو مترجم افتاده است .

[فصل یازدهم]

[فلسفه: ذیمقراطیس Démocrite] (۱)

۱۷

واژ آن جمله: «ذیمقراطیس» از اساطین حکماء و فلاسفه بود .
در زمان ملك: بهمن [پسر] اسفندیار بود .
او، و «سقراط» معاصر بودند، و پیشتر از افلاطون بودند . (۲) و حکیم را در «فلسفه»
اقوال دقیق و رأی‌های عمیق هست؛ خصوصاً در مبادی «کون» و «فساد» .
و «ارسطوطالیس» قول حکیم را بر قول استاد خویش: «افلاطون» الهی راجح داشتی؛
و این نهایت انصاف بود از آن حکیم حکمت اندوز (۳) .
و از لطایف حکمت حکیم «ذیمقراطیس» آنست که گفت: جمال ظاهر مشابه است به مصوران
اصباغ؛ لیکن «جمال» باطن مشابه نیست، مگر حضرتی را که حقیقت این صنع از کمال قدرت
و رأفت اوست، و او مخترع و مبدع است و (مراد بمناسبت جمال با حضرت مبدع آنست که) این
صنع را قابلیت است که تمامی آثار حکمت صانع در او پیدا شود؛ پس چنانچه حضرت مبدع

(۱) ذیمقراطیس Démocrite: این فیلسوف یونانی در قرن پنجم قبل از میلاد میزیست،
در رشته‌های مختلف علوم زمان خود بتحصیل پرداخت و علم و دانش خود را با تجربه‌یانی که از
سیر آفاق و انفس کسب کرده بود درآمیخت. بعقیده او جهان هرچه در آنست مرکب میباشد
از ذرات کوچک (اتم) بشمار دارای ابعاد - ولی غیر قابل تجزیه - و این ذرات همه از یک
جنس‌اند و تفاوت و تنوع آنها بجهت شکل و اندازه و وضع آنها نسبت بیکدیگر است. وجود
ذرات را ابدی میدانند و میگویند بیک حرکت مستدیر دائمی که جزء ذات آنهاست متحرك‌اند
و در جهان ملاء را تشکیل میدهند و جنبش آنها در خلاء است و بنابراین عقیده، جهان از خلاء و
ملاء صورت گرفته است.

(۲) متن عربی چاپ ازهر: «وهو وبقراط كانا في زمان واحد قبل افلاطون» و ترجمه
آنکه: «و او و بقراط در يك زمان بودند؛ پیش از افلاطون.»
(۳) اینجا مترجم اول را اشتباهی روی داده است و در تحریر نونیز این اشتباه تکرار شده
است. متن عربی اینست: «وكان ارسطوطاليس يؤثر قوله على قول استاذه [افلاطون] الالهى؛
و ما انصف» بنابراین عبارت باید چنین ترجمه میشد: «و ارسطو - قول ذیمقراطیس
را بر گفتار استاد خود افلاطون ترجیح میداد - و انصاف نه این بود.»

دفاعلیت تمام باشد؛ این صنع نیز در قابلیت تمام باشد (۱).

دیگر گفت: لایق نباشد که خویش را از مردم شمردی تا زمانی که خشم رأی ترا فاسد دارد، و متابعت شهوت فرماید.

دیگر گفت: نشاید که مردم را در وقت خواری امتحان کنی؛ بلکه در هنگام عزت و تملك امتحان باید کرد؛ زیرا که همچنانچه زرا در کوره امتحان کنند، به ملك و هستی آدمی را امتحان کنند تا ظاهر شود خیر او از شر او.

و گفت: لایق چنان باشد که کسب علوم و معارف وقتی کنی که نفس را از عیوب پاک سازی؛ زیرا که اگر نفس پاک نباشد، علوم او را زینت نبخشد (بلکه بدناما باشد) (۲).

و گفت: کسی که برادر خود را مال عطا کند؛ پس خزینه خود به وی داده باشد، و کسی که برادر خود را علم و نصیحت بدهد، پس نفس (و روح) خود را به وی عطا نموده باشد.

و گفت: لایق نیست که نفی که در آن ضرری عظیم باشد آنرا نفع شماری؛ و نه ضرری که در آن نفع عظیم باشد، آنرا ضرر انگاری؛ و نه حیاتی را که ستوده نبود، آنرا حیات دانی.

و گفت: مثل کسی که به نام قناعت کند، مثل کسی است که از طعام به بوئی قانع شود.

و گفت: عالم با عناد، به از جاهل با انصاف.

و گفت: ثمره غرور: سستی و کاهلی است؛ و ثمره سستی: بدبختی؛ و ثمره بدبختی:

ظهور بطلالت؛ و ثمره بطلالت: سفه، و عبث، و پشیمانی، و اندوه است.

و گفت: بر انسان واجب است که دل از مکر و فریب پاک دارد؛ چنانچه بدن را از

انواع چرکنت صاف و پاک میدارد.

و گفت: طمع مدار کسی که امروز مطاوعت تو میکند فردا هم مطاوعت کند (۳).

(۱) عبارت عربی مؤلف این است: «قال: ذیمقراطیس ان جمال الظاهر شبه به المصورون با لاصباغ ولكن الجمال الباطن لا يشبه به الا من هو له بالحقیقة و هو مخترعه و منشئه» و معنی آن چنین است: «ذیمقراطیس گفت: زیبایی ظاهر را صورتگران با کومک رنگها شبیه و مانند توانند ساخت ولی زیبایی باطن را مانند نتواند ساخت مگر مالک حقیقی که خود او را ساخته و ایجاد فرموده است».

و اما عبارت: «و مراد بمناسبت جمال با حضرت مبدع آنست.. الخ» تفسیری است از مترجم که خواسته است ترجمه غلط و نامعقولش را صحیح و معقول نمایش دهد.

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست: «و قال: ینبغی ان تأخذ فی المعلوم بعد ان تنفی عن نفسك العیوب و تعودها الفضائل فانك ان لم تفعل هذا لم تتمتع بشیء من المعلوم» و جمله «و تعودها الفضائل» از قلم ترجمه افتاده است.

(۳) این جمله در مقابل این عبارت مؤلف است: «و قال: لا تطمع احدی ان یطأ عقبك اليوم فیطأك غدا» و چنین معنی میدهد: «و گفت: بطمع مینداز اجدی را که امروز پی پایت را لگد کند زیرا فردا خودت را لگد مال خواهد کرد» و مراد حکیم آنست که اگر امروز کسی را مجال دادی تا پی پایت را لگد کرد و او را کیفر ندادی فردا پا روی سرت خواهد گذاشت و سر تا پایت را لگد مال خواهد ساخت.

و کفیت : تمام شیرین مباح تا نخوردند (۱) و همگی تلخ مباح تا از دهان نیفکنند .
و کفیت : ذنب سگ کسب طعمه کند مراورا ؛ و دهانش کسب ضرب برای وی (مراوش)
آنست که چون سگ سرفرا پیش داشته ذنب خود را بجنباند ، علامت آرام او باشد که از سگی
و سببی ساکن شده است؛ پس موجب رحم کردن شود بر او و طعمه دادن و چون دهان باز کند،
به جوش سببیت اشارت باشد ؛ پس بزدن و زجر کردن سزاوار آید (۲) .

گویند در شهر «ائینیه» از بلاد «روم» نقاشی [غیر] حاذق بود در صنعت خویش : نزد
«ذیمفراطیس» آمد؛ و گفت : خانه [ات] را به کج زینت ده تا بتصویر آن پردازم؛
حکیم گفت : اول تصویر کن تا کج کنم .

و گفت: مثل علم با کسی که قبول نکند، یا اگر قبول کند عمل بر آن نکند، مثل دوائی
است که بیماری با خود دارد و به آن مداوای خود نکند.

باحکیم گفتند که نظر به هیچ طرف مکن، چشم فرو پوشید ؛

گفتند: چیزی مشنو، گوشها را بر بست؛

گفتند : سخن نکن، دست خود بردولب نهاد ؛

گفتند: بدان و فهم مکن، گفت: برین قادر نیستیم. ازین سخن مقصود او آنست که باطنها
در زیر اختیار نتواند آمد؛ و قدرت بآن نرسد و اختیار و قدرت با ظاهر انسان است .

و چون انسان مضطر الحدوث است، از والی بودن بردل معزول باشد، و انسان و انسانیت
به دل بیشتر متعلق باشد از دیگر جوارح؛ از اینرو از تصرف کردن در اصل خود عاجز است؛ زیرا
که متصرف شدن در اصل خویش محال باشد (۳).

و اسرار این سخن را شرحی دیگر هست که مراد ازین سخن حکیم آن باشد که تمیز
میکند میان «عقل» و «حس»؛ زیرا که در ادراک عقل (۴) انفکاک می تصور نشود، و چون حاصل شود
نسیان صورت نبندد [و بقصد] و اختیار اعراض از آن نتوان کرد، بر خلاف «ادراکات حسی» (۵) .
و این معنی دلالت میکند بر آنکه «عقل» از جنس «حس» نیست و «نفس» از جنس بدن (۶) نیست.
و گاه گویند که «اختیار» در انبان مرکب است از دو انفعال :

(۱) م و ب : بخوردند. عبارت عربی چنین است : « وقال : لا تکن حلواً جداً لئلا تبلیع
ولا مرأ جداً لئلا تلفظ » و در ترجمه سهواً یا غلطاً چنین نوشته شده است : « تمام شیرین
مباح تا بخوردند و تمام تلخ مباح تا از دهن بیفکنند » .

(۲) داخل هلالین زاید بر متن عربی است .

(۳) عبارت متن عربی مؤلف اینست : « لاستحالة ان یکون فاعل اصله » .

(۴) متن عربی: « فان الادراک العقلى لا تصور الانفکاک عنه »

(۵) متن عربی: « الادراک الحسى » .

(۶) متن عربی: « حیز البدن »

یکی: انفعال نقصان،

و دیگر: انفعال کمال،

وانسان را به حکم «طبیعت» و «مزاج» به «انفعال اول» میلان بیشتر باشد؛ و طرف انفعال کمالی در او ضعیف باشد؛ مگر به مددی از جانب عقل و تمیز قوت یابد؛ پس بامداد قوت نطقی رای ثاقب پیدا شود، و حزم درست پدید آید (۱) پس دوست دارد حق را و مکروه دارد باطل را.

و چون این مدد از عقل در توقف افتد - انفعال نقصانی را غلبه پدید آید و اگر اختیار ازین دو انفعال مرکب نبودی، و باین دو وجه قسمت نیافتی، آنچه مقصود از اختیار انسان بودی، بسی مهلت میسر شدی، و بی استشاره و بی استخاره اموری که باختیار او تعلق داشتی حاصل گشتی.

و این رای که [داین] حکیم، دیده و ظاهر کرده است، هیچکس را نیافتم که شروع در آن کرده، یا عاثر شده بر آن؛ یا حکم بآن کرده، و یا ایمانی نموده [است] (۲).

[و خدا - سبحانه و تعالی - داناتر است].

(۱) ترجمه صحیح متن عربی اینست: «و گفته شده اختیار در آدمی مرکب از دو انفعال است: یکی انفعال نقیصه، و دیگری انفعال تکامل و انسان به حکم طبیعت و مزاج به انفعال اول متمایل تر است و انفعال دیگر در او ضعیف میباشد مگر آنکه از جهت عقل و تمیز و نطق مددی بدو برسند و رای ثاقب پیدا سازد و حزم درست پدید آرد...»

(۲) در اینجا شهرستانی میخواهد این مطلب را تفریر کند که حکیم مومی الیه در این رای متفرد میباشد. متن عربی چاپ از هرچنین است: «وهذا الرأي الذی رآه هذا الحکیم: لم اجد احداً ابه له، ولا عنر علیه؛ او حکم به، و او مألیه».

[فصل دوازدهم]

[فلسفه و حکم : اقلیدس Euclide]^(۱)

۱۸

و از آن جمله «اقلیدس» [است].

این حکیم اول کسی است که در «ریاضیات» سخن گذار آمد، و آنرا جداگانه علمی سود بخش^(۲)، منقح مرخاطر را، و ملقح مر فکر را انگاشت، و در تنظیم آن غلم کوشید، و درین علم کتابی تصنیف کرده که مشهور است هم به اسم او^(۳).

حکمت او منحصر در ریاضی بود و حکمت‌های متفرقه او را بر طریق اسلوب کلام خود که در حکمت‌های قدهاء مرعی داشته‌ایم، بیاریم.

و از آن جمله سخن اوست که: خط: هندسه‌ای است روحانی که به آلت جسمانی ظاهر شد شخصی حکیم را بتهدید گفت که من جهد بسیار میکنم که ترا نابود سازم؛ حکیم گفت: من سعی میکنم که غضب ترا نابود سازم.

دیگر گفت: هر امری که بتصرف ما درآید: و «نفس ناطقه» مقدر آن باشد، آن فعل داخل باشد در [افعال] انسانیت؛ و آنچه «نفس ناطقه» را در آن دخل نبود؛ در افعال بهیمی داخل باشد.

(۱) اوقلیدس Euclide: ریاضی‌دان و مهندس معروف که در قرن سوم قبل از میلاد مسیح در اسکندریه در زمان سلطنت بطلمیوس اول Ptolémée I در حلقهٔ درس او فضلاء و دانشمندان گرد آمده بودند، در صدر اسلام کتاب اوقلیدس بعربی ترجمه شده است و بعدها خواجه نصیرالدین طوسی این کتاب را از نو تحریر نموده است. گفته‌اند اوقلیدس یونانی الاصل شامی المسکن صوری الجولد بود و در بخل نجاری اشتغال داشته است، برخی گفته‌اند که تولدش در اسکندریه واقع شده و پدرش از اهل دمشق میباشد و گویند اوقلیدس مدرسه‌ای در اسکندریه برای تعلیم ریاضیات باز کرد و بطلمیوس در آن مدرسه حضور می‌یافت و باستماع دروس او می‌پرداخت. اوقلیدس از حیث زمان مقدم بر ارشمیدس است.

(۲) در متن عربی چاپ ازهر: «علماً نافعاً فی العلوم» و در بعضی نسخ: «علماً نافعاً من العلوم» ضبط است.

(۳) متن عربی چنین است: «و کتابه معروف باسمه، و كذلك حکمته...» و معنی آنکه: «و کتاب او به اسم خودش (اوقلیدس) معروف است، و همچنین حکمت او را حکمت اقلیدس نامند».

و گفت: هر که خواهد که محبوب او، محبوب آن کس باشد بر آنچه دوست دارد موافقت کند که چون بريك چیزی محبوب اتفاق کنند با اتفاق کشد (۱).
و گفت: برأی عام التجاء کن که موافق تدبیر عقل باشد، و آنچه غیر از آن باشد از نظر التفات فرو گذار (۲).

[و گفت: هر چه را بتوان خلع کرد (و از خویشتن دور داشت) و شخص ناچار از چسبیدن به آن نبود چرا باید بر مکروهش ایستادگی کرد؟]
و گفت: انتظام امور بر دو نوع است: یکی آنکه بر پیدا کردن آن طاقت باشد و از آن امر، به امری دیگر انتقال تواند کرد (۳)؛ و دیگری آنکه ضرورت مقتضی آن باشد و از آن انتقال کردن در طاقت نکنجد، پس به پیش آمدن هیچیک ازین دو امر غمگین شدن نیک نباشد نزد صاحب رای درست.

و گفت: آنچه هستی میگیرد، اگر از اموری است که بالضروره وجود میگیرد اتمام در شأن مضطر چرا باید؟ (که از وجود آن چاره نیست-البته خواهد موجود شد)؛
و اگر از اموری است که وجود آن بی ضرورت حاصل شده، بر بودن آن غمگین شدن موافق رأی صواب نباشد (که از آن انتقال نمودن جایز و آسان است).
دیگر گفت: «صواب» را چون تحقق «عام» باشد، افضل باشد از آن که خاص باشد؛ زیرا که خاص را منشأ صواب بتجری (۴) یا [تلقاء] امری از امور دیگر عاید شود (پس بی حصول آن امر رای قرار نگیرد) (۵).

و گفت: عمل به انصاف کردن، آنست که بر مکروه اقامت نکنی.
و گفت: گاهی که ترا بر اقامت بر مکروه ضرورتی باعث نباشد، چون باختیار بر مکروه اقامت کنی، ملامت بجانب اختیار تو عود کند.
و گفت: حزم آنست که با اعتماد عمل با آنچه آسانی و دشواری آن در امکان گنجد اقدام ننمائی (۶).

(۱) عبارت عربی مؤلف این است: «وقال: من اراد ان یکون محبوبه محبوبک وافقک علی ما تحب فاذا اتفقتما علی محبوب واحد صرتما الی الاتفاق». ترجمه فارسی آن چنین است: «و گفت: هر که خواست که محبوب او محبوب تو باشد، تو را بر آنچه دوست داری موافقت کند؛ پس چون (شما هر دو) بريك محبوب اتفاق کردید میان شما اتفاق روی دهد».
(۲) عبارت متن عربی چاپ ازهر چنین است: «وقال: افزع الی ما یشبه الرأی العام التبدیری العقلی وانهم ما سواه» و در بعضی نسخ: «افزع...» و در برخی: «افرع» ضبط است. م: موافقت تدبیر.
(۳) عبارت متن عربی ازهر اینست: «وقال الامور جنسان: احدهما: یتطاع خامه، والمصیر الی غیره».

(۴) م: بتجزی، ب: بتجری، ت: بتجربه.

(۵) عبارت عربی مؤلف مطابق چاپ ازهر اینست: «لان الخاص یقع التجری وتلقاء امرها».

(۶) عبارت مؤلف بنا بر چاپ ازهر این است: «الحزم، هو العمل علی ان لا یشق بالامور

التي فی الامکان عبرها ویرها».

و گفت: هر فوت شده‌ای که عوض آن حاصل تواند شد، بر فوت آن اندوه چیست؛
 و اگر آنرا عوض نباشد که دسترس بر حصول عوض آن نبود؛ در آن صورت نیز بر فوت
 آن اندوه چرا باید خورد(۱)؛

و گفت چون عاقل داند که اعتماد بر هیچ چیز از امور دنیا نیست آنچه بی آن میسر
 شود(۲) از نظر التفات بیندازد: و بر آنچه از آن چاره نباشد کوتاه سازد و بنهایت سعی بآنچه
 اعتماد را شاید مشغول شود.

و گفت: چون کاری ممکن باشد که بتدبیر حاصل آید، و موافق خواهش واقع شود،
 آنرا نفعی نیکو و سعادت‌نی لایق شمار؛ و اگر برخلاف آرزو ظاهر شد، اندوهگین مباش؛ زیرا
 که در تدبیر کردن ترا بر وقوع آن موافق مراد خود اعتماد نبود(۳)

و گفت: هیچکس نیست که به مذمت دنیا فائل نباشد؛ چه تغییر و انتقال لازم حال آنست؛
 پس آن کس که بجمع کردن دنیا شادگامی نماید، همانا طلب‌زیادتی چیزی میکند که آنرا
 مذموم می‌شمارد؛ ناچار مستغرق به جمع(۴) مال دنیائی را مکروه بسیار برسد و جمعی را که
 دنیا اندک باشد به کم کردن آنچه مکروه است مباهی و مسرور باشند و چون از آنچه مکروه
 دارند کم کنند بآنچه محبوب دارند نزدیک شوند(۵).

و گفت: بدترین مردم در احوال کسی باشد که بر هیچکس اعتماد نکند از جهت بدگمانی،
 و هیچکس بروی اعتماد نکند، از جهت بدفعلی.

و گفت: نفس تو در میان دوش حیران است، اعدام او را بجانب نادانی میکشد و غناء
 او را بسوی تفاخر(۶).

و گفت: برادر خود را در نزاع کردن با برادر دیگر باری مکن؛ زیرا که آخر کار ایشان
 به صلح انجامد و نگوهش آن به تو عاید شود.

- (۱) عبارت متن عربی مؤلف چنین است: «وقال: كل فائت وجدت في الامور منه عوضاً او
 امكنك اكتساب مثله فما الاسف على فوته؟ وان لم يكن منه عوض ولا يصاب له مثل فما الاسف على
 ما لا سبيل الي مثله ولا امكان في دفعه».
- (۲) عبارت مترجم اول اینست: «آنچه از آن گزیر باشد» و درست نیز همین است.
- (۳) جمله اخیر از این حکمت در برابر این عبارت مؤلف است: «فانك قد كنت عملت فيه
 على غير ثقة بوقوعه على ما تحب».
- (۴) م: متفرق جمع.
- (۵) ترجمه این قطعه از متن عربی نیز وافی بمقصود نیست و نص عربی مؤلف چنین است
 «وقال: لم اري احداً الا اذا ما للدنيا وامورها اذهى على ما هي من التغير والتنقل. فالمستكثر منها
 يلحقه ان يكون اشد اتصالاً بما يذم ويذم الانسان ما يكره والمستقل منها مستقل مما يكره واذا
 استقل مما يكره كان ذلك اقرب الي ما يحب».
- (۶) عبارت عربی چاپ ازهر اینست: «وقال: الجشع بين شرين فالاعدام يخرج الى السفه،
 والجدة تخرجه الى الاشر».

[فصل سیزدهم]

[فلسفه : بطلمیوس Ptolémée] (۱)

۱۹

وازان جمله: «بطلمیوس» صاحب کتاب: «المجسطی» (۲) [است] که سخن از «هیأت افلاک» (۳) کرد؛ و «علم هندسه» را از «قوت» به «فعل» آورد .
پس از حکمت‌های «بطلمیوس» آنست که گفت: بهترین انسان آنست که بر آنچه مشتهای طبع باشد، صبر کند (۴) و بهتر از او کسی تواند بود که هر چه لایق نباشد آرزو نکند.
دیگر گفت: حلیم (۵) کسی باشد که چون راست گوید صبر کند (یعنی بر راست گفتن هر چه از شدت و محنت او راپیش آید بر آن صبر و تحمل نماید، و از راست گفتن باز نیاید، بلکه راست گفتن را لازم گیرد و از رسیدن محنت و شدت بر آن یا سرجا باشد) نه کسی که چون دشنام کند (۶) خشم فروخورد (از نهایت لثیمی: یعنی: درجائی که تنبیه و زجر باید کرد آنرا به خشم فروخوردن ناقص گرداند) (۷) .

(۱) بطلمیوس Ptolémée منجم و ریاضی‌دان معروف یونانی متولد در پتولموس Ptolemaeus واقع در قسمت علیای مصر در سده دوم میلادی . در اسکندریه نشو و نما یافت ، اساس تعلیمات بطلمیوس در هیأت مبنی بر مرکزیت زمین و حرکات افلاک میباشد و تا سده شانزدهم میلادی فرضیه بطلمیوس مورد قبول دانشمندان علم هیأت و نجوم بود ولی گالیله Galilée ایتالیائی برخلاف فرضیه بطلمیوس قائل بحرکت زمین شد و آنرا اثبات نمود، کتاب المجسطی از تألیفات بنام بطلمیوس میباشد .

(۲) المجسطی Almageste . م : مجسطی .

(۳) متن عربی: «هیأت الفلك».

(۴) «متن عربی جمله اول این است: «ما احسن الانسان ان يصبر عما يشتهي» یعنی: چه قدر

خوب است که انسان بخواهد نفس تن در ندهد .

(۵) م : حکیم .

(۶) م و ب : کند .

(۷) متن عربی اینست: وقال: «الحليم: الذي اذا صدق صبر؛ لا الذي اذا كذب كظم» ومعنى

آنکه «بر دبار کسی است که چون راست گوید شکیبائی کند ، نه کسی که چون دشنامش دهند خشم فروخورد».

دیگر گفت: کسی که مردم را غنی گرداند، و از مردم سؤال نکند^(۱) به مملوک شبیه تراست، از کسی که از غیر استغناء حاصل کند و در مقام سؤال باشد.

دیگر گفت: محل «حکمت» از دل‌های جهال؛ همچون محل زر و جواهر باشد از پشت حمار .

حکیم شنید که جمعی از یارانش نزدیک سراپرده اوبه مثالبوی سخن گذار بودند، نیزه‌ای را که در پیش داشت حرکت داد تا دانند که آواز ایشان به حکیم میرسد، و به اندازه نیزه ایشان از سراپرده دورتر باشند، و هر چه خواهند بر زبان رانند .

دیگر گفت که «علم» در محل خود مانند «زر» است در «کان»؛ بیرون آورده نشود مگر بکداختن، و مشقت، و رنج [و نصب] و بعد از آن خالص ساختن آن به فکر و عمل واجب شود چنانچه زر را به آتش خالص سازند^(۲)

و حکیم گفت: دلالت «ماه» در روزها: قویتر است؛

دلالت «آفتاب» و «زهره» در ماه‌ها قویتر؛

دلالت «زحل» و «مشتری» در سال‌ها قویتر بود .

و از مرزهایی که از حکیم نقل کرده‌اند، آنست که گفت: مادر زمانی که بعد ازین می‌آید خواهیم بود^(۳)؛ و این سخن اشارت به «معاد» باشد؛ زیرا که هستی و وجود حقیقی همان وجود در آن عالم است .

(۱) متن عربی اینست: «وقال: لَمَنْ يَغْنِي النَّاسَ وَيَسْأَلُ : اَشْبَهَ بِالْمَمْلُوكِ» بنا برین عبارت باید چنین ترجمه میشد: «و گفت: آن که مردم را غنی سازد و خود طرف سؤال باشد (یعنی نیازمندان از او رفع حاجت می‌خواسته باشند) به مملوک مانده‌تر است» . و این ترجمه مبنی بر آنست که فعل «سأل» را بصورت مجهول «سأل» بخوانیم چنانچه مصحح طبع انتقادی ازهر خوانده است و مترجم اول و دوم در اینجا اشتباه کرده‌اند و با آنکه نسخه مورد ترجمه ایشان صورت دیگر داشته است .

(۲) متن عبارت عربی اینست: «وقال: العالم في موطنه كالذهب في معدنه؛ لا يستنبط الا بالذوب، والتعب، والكدر، والنصب؛ ثم يجب تخليصه بالفكر، كما يخلص الذهب بالنار، و ترجمه آن اینست: «و گفت: دانش در موطن خویش مانند زر است در کانش: به دست نمی‌آید مگر با کوشش پیاپی و مشقت و رنج و تعب؛ پس واجب است تخلیص دانش بوسیله فکر مانند تخلیص زر به آتش.» و ظاهراً در نسخه مورد ترجمه بجای عبارت: «بالذوب»، «بالذوب» نوشته بوده است (؟).

(۳) م: بودن .

[فصل چهاردهم]

[حکم : اهل مظال]^(۱)

۲۰ و ۲۱

و از آن جمله: حکمای «اهل مظال»^(۲) اند که از ایشان **خروسپس**^(۳) و **زینون**^(۴) اند: خلاصه قول ایشان آن که «باری» تعالی [مبدع] اول و واحد محض است که بهویت متفرد است؛

نفس و عقل را بیک دفعه پیدا کرد،

و از پی آن همه آنچه در زیر ایشان است بتوسط عقل [و نفس] پدید آورد، و در ابتدا نفس و عقل را دوجوهر پیدا آورد که بر آن فناء و زوال روا نباشد.

و چنان آورده اند که نفس را دوجرم است: جرمی از:

آتش و هوا،

و جرمی از: آب، و زمین؛

و نفس: متحد است بجرمی که از آتش و هواست؛ و جرمی که از آتش و هواست: متحد است بجرمی که از: آب و زمین است؛ پس ظاهر میشود افاعیل نفس در آن جرم که از: آتش و هواست؛

و این جرم را طول و عرض نیست؛ و قدر که متعلق بمکان باشد نیست؛

(۱) م و ب: حکمای اهل مطالب اند.

(۲) اهل مظال (رواقیون Stoiciens): این دسته از فلاسفه در قبال دسته «مشائین» قرار دارند. باید دانست که گاهی اصولاً فلسفه رواقی را به مکتب زنون تعبیر میکنند.

(۳) خروسپس Chrysippe.

(۴) زنون Zénon.

وما باصطلاح خود، آنرا : «جسم» گوئیم ؛ واز «جسم» به «جرم» نور و بها و حسن یرتو می اندازد و چون فعل های نفس نزد ما بتوسط چیزها ظاهر میشود، مر آنرا نوری درخور نیست (۱).
و بر آن رفته اند که نفس چون پاك و پا کیزه باشد صحبت اجزای آتشی و هوایی خواهد.
و صورت جسم نفس در آن عالم از نار و هوا باشد، جسمی نورانی، روحانی علوی ، پاك و پا کیزه
ازهر ثقلی و غیرگی (۲)

اما جسمی که از آب و زمین مرکب است فانی و زایل میشود (۳) ؛ زیرا که هم شکل جسم آسمانی نیست؛ زیرا که آن جسمی [لطیف و سبک] است، اورا وزنی نیست، و به لمس دریا فته نشود ، و جز به «بصر» تنها ادراک آن میسر نیست ؛ چنانچه اشیای روحانی را از عقل دریا بند؛ و لطیف تر چیزی که به «حس بصر [ی]» دریا بند از جواهر : جواهر نفسانی است ؛ و لطیف تر چیزی که از ابداع باری تعالی دریا بند؛ اثرهایی است که نزد عقل حاصل است .
و بر آن رفته اند که «نفس» را استطاعت حاصل است تا وقتی که حق تعالی اورا بگذارد که موافق ارادت خود کارها از او صادر شود، و چون حضرت حق- سبحانه- نفس را ربط فرماید استطاعت از او دور شود مانند حیوان که چون مدبر او - که انسان است اورا فرو گذارد استطاعت هر چه خواهد دارد و بجانب مقصودهای خود جنبش زمین تواند کرد ، و چون اورا ربط کند قدرت استطاعت نداشته باشد .

و به آن رفته اند که پلیدی «نفس» [و] چر کنت های «بدن» لازم انسان است از جهت اجزاء، اما پاك کردن و پا کیزه نمودن از جهت کل است؛ زیرا که چون «نفس کلی» از «نفس جزئی» جدا شود و «عقل جزئی» از «عقل کلی» جدا گردد- با جرمی که از آب و زمین است متصل شود، و آن هر دو گران اند و به جانب نشیب مایل باشند و چون «نفس جزئی» به «نفس کلی» پیوند یابد، و «عقل جزئی» به «عقل کلی» متصل گردد، گرانی او بر طرف شود؛ زیرا که به «جسم» آتش و هوا متصل شود، و

- (۱) عبارت متن عربی چاپ ازهر اینست: و باصطلاحنا سمیناه: جسماً؛ و افاعیل النفس [فیه]: نيرة، بهیة، و من الجسم الی الجرم ینحدر: النور، والحسن والبهاء ولما ظهرت افاعیل النفس عندنا بمتوسطین؛ کانت: اظلم، ولم یکن لها نور شدید. ترجمه غلط است و صحیح آن بارعایت سبک مترجم این : «وما باصطلاح خود آن را جسم نامیدیم و افعال نفس [در جسم] نورانی و درخشان است ، و از جسم به جرم نور و بها و حسن یرتو می اندازد (فرود می آید) و چون افاعیل (کارهای) نفس نزد ما به دو واسطه جسم و جرم ظاهر میشود تاریک است و نور تنندی ندارد .»
(۲) ترجمه عبارت عربی برین تقریب است: «و گفته اند: نفس هر گاه پاك و پا کیزه باشد باجزای ناری و هوایی اختصاص خواهد یافت که جسم آنست و در آن عالم (یعنی عالم آخرت) مصاحب جسمی علوی ، طاهر، پاك و دور ازهر درد و ثقل خواهد بود. »
(۳) متن عربی: و اما الجرم الذی من الماء والارض فیدثر ویفنی... و معنی آنکه : و اما جرمی که از آب و زمین مرکب است فرسوده و فانی میشود .

هر دو لطیف‌اند و میل به بالا کنند (۱) .

و این هر دو «جرم» مرکب‌اند هر یکی از دو جوهر . و اتحاد (۲) این دو جرم سبب آنست که در «حس بصر [بصر]» یک چیز شوند، اگرچه دریافتن [حواس] باطنی نزد عقل یک چیز نیست ؛

پس «جسم» درین عالم مستبطن است در «جرم»؛ زیرا که روحانیت در «جسم» بیشتر است و این عالم هم شکل و هم جنس (۳) جسم نیست، و جرم مشاکل و مجانس این عالم است؛ و چون جرم را با این عالم مشاکلت بود درین عالم جرم ظاهر شد ، و جسم در زیر جرم مندرج و مستبطن گشت که با [این] عالم مشاکل و مجانس نبود .

اما در آن عالم «جسم» بر «جرم» ظاهر باشد؛ زیرا که آن عالم، عالم روحانیت جسم است زیرا که جسم با آن عالم: مشاکل و مجانس است - و اجزای لطیف از جرم آب و زمین در جسم هوا و آتش در آن عالم مندرج باشد (۴) - چنانچه جسم درین عالم در جرم مندرج بود . پس چون این چنین مقرر شد که جرم در آن عالم مندرج باشد در جسم؛ گوئیم که جسم باقی است دایمی که فنا و زوال را به وی راه نباشد؛ و لذت او دایمی باشد که ملول نتواند کرد آنرا نفوس و عقول (۵) ، و این سرور و لذت تمام نشود و به سر نیاید.

و ایشان از استاد خویش «افلاطون» نقل کنند که چون «واحد» را ابتدانیست نهایت هر متناهی واحد باشد، و گوید: از آن رو واحد بی نهایت است که آنرا ابتدانیست و هر چه ابتدا ندارد، نهایت ندارد (۶) .

(۱) عبارت متن عربی چاپ انتقادی ازهر این است «...لانه اذا انفصلت النفس الكلية الى النفس الجزئية - والعقل الجزئي من العقل الكلي - غلظت، وصارت من حيز الجرم؛ لانها كلما سفلت اتحدت بالجرم، [والجرم] من حيز الماء والارض وهما ثقيلان يذهبان سفلا...»
(۲) ازهر : «واجتماع هذين الجرمين يوجب الاتحاد شيئاً واحداً عند الحس البصرى ؛ فاما عند الحواس الباطنة وعند العقل فليست شيئاً واحداً» .

(۳) م: همچنین، ب: هم جنس .

(۴) عبارت بین دو خط از دو سطر ۱۰ و ۱۱ ترجمه مغلو طوم و غشوشی است از این عبارت مؤلف: «ويكون لطيف الجرم الذى هو من لطيف الماء والارض المشاكل لجوهر النار والهواء مستبطناً فى الجسم» و باید بارعایت سبک مترجم باین عبارت ترجمه میشد : «و جزء لطیف جرم که خود از اجزاء لطیف آب و زمین و مشاکل با گوهر آتش و هوا است مندرج و مستبطن در جسم میباشد» .
(۵) عبارت متن عربی این است : «لاتملها النفوس ولا العقول» و ترجمه آن بر عرف روز

چنین است : «نفوس و عقول از آن ملول و واژه نمیشوند» .

(۶) عبارت مؤلف بنابر نسخه انتقادی ازهر چنین است : «و انما صار الواحد لانهاية له لانه لا بدء له ، لانه لا بدء له لانه لانهاية له» و ترجمه آن بر سبک مترجم این است : «از آن رو واحد بی نهایت است که آنرا ابتدا نیست ، نه اینکه آنرا ابتدا نیست از آن رو که بی نهایت است» .

و گفت: لایق هوشیاری مرد آنست که هر روز در آئینه به روی خود نظر کند، اگر ببیند که قبیح است باید که فعل قبیح از وی به وجود نیاید تا بجمع کردن میان دو قبیح متصف نشود؛ و اگر نیک ببیند روا ندارد که از روی نیک قبیح بفعل آید.

و گفت: آدمی از دو حال بیرون نیست یا بحسب استعداد ذاتی و قابلیت مؤخر است، و بخت و طالع او را مقدم ساخته؛ یا به پیرایه شریف خصال و اوصاف کمال پیراسته است و رتبه تقدم دارد و روزگار او را مؤخر ساخته؛ پس راضی باش با اختیار خویش به آنچه ترا داده اند، و الا باضطرار تو را راضی باید شد بدان.

باب سوم

[حکمهای متأخر یونان]

[مقدمه]

و از آن جمله ؛ حکمائی اند که [از] ایشان [در زمان] مؤخر بودند و در « رای » [با ایشان] مخالف ، مثل : ارسطو طاليس ، و طایفه‌ای که تابع او بودند در رای ؛ مانند : اسکندر رومی . و شیخ یونانی ، و دیوجانس الکلبی و غیر ایشان ؛

و همه ایشان بر رای : ارسطو اند در مسائلی که از « قَدَمَاء » جدا و متفرد است .

پس ما ذکر میکنیم از رای آن حکیم آنچه تعلق به غرض ما دارد از مسئله‌هایی که « اوائل حکماء » آورده [اند] و مخالفت نموده اند « متأخران » با ایشان .

و آن مسائل [را] در شانزده مسئله منحصر داشتیم .

[فصل اول]

[فلسفه : ارسطو Aristote]^(۱)

۲۲

از جمله آن حکماء : ارسطوطاليس بن نيقوماخوس از ساکنان اسطاخرا [است].

و او حکيم مقدم و دانشور معظم است. در میان حکماء به «معلم اول» مشهور و به «حکيم مطلق» مذکور است .

در سال اول از ملك اردشير بن دارا متولد شد .

چون عمرش به هفده سال رسيد پدر او را به افلاطون سپرد، و بيست سال و کسری در ملازمت «افلاطون» بود.

و او را «معلم اول» از آنرو گفتند که واضع «تعلیم‌های منطقی» است، و قوانین آنرا از «فوت» به «فعل» آورده [است].

و حکم او: حکم واضع «نحو»، و [واضع] «عروض» است؛ زیرا که نسبت «منطق» با معانی که در ذهن است، همان نسبت «نحو» است با «کلام»، و «عروض» با «شعر» .

و این حکيم را «واضع» گویند، نه بآن معنی که پیش از وی معانی به «منطق» مقوم

(۱) ارسطو (ارسوطاليس Aristotolês) در سال ۳۸۴ قبل از میلاد در شهر استاژیر واقع در مقدونیه متولد شد ، پدرش نیکوماک Nicomaque پزشک دربار مقدونی بود. «ارسطو» مربی و دوست اسکندر کبیر و پیشرو مکتب فلسفی مشائی میباشد، او در تمام دوره قرون وسطی معلم فلاسفه بشمار آمده است .

ارسطو رسائل متعددی در خصوص منطق و سیاست و تاریخ طبیعی و فیزیک و غیر آنها نوشته که ترقیات علمی این عصر اهمیت آنها را ظاهر ساخته است. در میان فلاسفه و دانشمندان بقدری مشهور است که نامش ضرب المثل هوش و ذکاوت و دانائی است. این فیلسوف بزرگ در سال ۳۲۲ قبل از میلاد در شهر کالسیس Chalcis در گذشته است.

نبود؛ بل به آن معنی که قوانین را مجرد ساخت از آلات (۱) و ترتیب داد و به ذهن‌های متعلمان نزدیک گردانید تا همچون «میزانی» شد نزد ایشان که در وقت اشتباه صواب به خطا، و حق به باطل به آن رجوع نمایند .

الا آنست که حکیم در سخن راه اجمال رفت، همچون اجمال م مهدان؛ و «متأخران» آن قوانین را تفصیل دادند مانند شارحان که شروع سازند؛ پس حکیم را حق سبقت و فضیلت تمهید سخن باشد.

و کتابهای او در : طبیعیات ، والهیات ، و اخلاق مشهور است، و آنرا شروع بسیار نوشته‌اند .

وما اختیار کردیم - در نقل کردن مذهب او - شرح: **ثامسطیوس** (۲) [را] که مقدم متأخران و رئیس ایشان : **ابوعلی بن سینا** بر آن اعتماد کرده است .
و آوردیم مانکته‌ها از کلام او در الهیات.

و باقی مقالات او را - در مسائل - حواله بنقل «متأخران» نمودیم؛ زیرا که با [۱] و مخالفت ندارند در هیچ رای، و نزاع ندارند با وی در هیچ حکمی، [بلکه ایشان] همچون مقلدان اند ،
مر او را متهاالك بروی [و امر چنین که گمان کرده‌اند نیست] (۳).

(۱) عبارت عربی مؤلف برین صورت است: «بل بمعنی انه جرد آله عن الماده» و ترجمه آن بر سبک مترجم این است: «بل بآن معنی که آلت منطق (یعنی قوانین منطق) را از ماده مجرد ساخت» .

(۲) **ثامسطیوس** Thémistios

(۳) عبارت متن عربی چنین است: «المتهاالكین علیه؛ ولیس الامر علی ما مالت ظنونهم»

الیه .۹

مسألة اول

در اثبات واجب الوجود که محرك اول است

حکیم در کتاب: «انولوجیا» (۱) در حرف لام می‌فرماید که «جوهر» بر سه صنف قسمت می‌یابد: دو طبیعی است، و یکی غیر متحرك است.

و [گوید: ما] به وجدان درمی‌یابیم که متحرکات جوهر را اختلاف اوضاع و جهات باشد، و ناچار است هر متحرك را از حرکت دهنده‌ای؛ اگر محرك نیز متحرك باشد، تسلسل لازم آید و حرکت حاصل نتواند شد و این مخالف واقع است؛ پس حرکت مستند باشد به محركی غیر متحرك.

و نتواند بود که در محرك معنی از معانی به «قوت» باشد تا محتاج شود به امری که آن معنی را از «قوت» به «فعل» آورد (۲)؛ و آنچه بالفعل حاصل باشد مقدم است بر آنچه «بالقوة» حاصل است؛

و هر چه جایز الوجود باشد، [در] طبیعتش البته امری در کتم قوت مانده، و آن امر امکان و جواز است و ناچار به واجبی محتاج باشد که آن جایز (و ممکن) بافاضه آن واجب از پرده خفا بجلوه گاه ظهور آید و به امداد واجب، واجب الحصول شود؛ و همچنین هر متحرکی محتاج است به حرکت دهنده (۳)؛ پس واجب الوجود بذات و حقیقت ذاتی است که وجودش از غیر مستفاد نتواند بود؛ پس هر موجودی وجود او مستفاد است از وی بالفعل؛ و جایز الوجود به حقیقت و ذات به امکان متصف باشد وقتی که بی ملاحظه جانب شرط و علتش بگیری و چون به ملاحظه شرط و علت بگیری او را واجب ثابت کردد، و اگر بی شرط و علت بگیری و علت را اعتبار نکنی، ممنوع باشد (۴).

(۱) انولوجیا = Théologia = الهیات .

(۲) عبارت: «از هو لا يتحرك كمن ذاته من القوة الى الفعل، فالفعل اذا اقدم من القوة»

از متن عربی ترجمه نشده مانده است .

(۳) م: هر حرکتی محتاج است پس به حرکت دهنده بی، ب: محتاج است بسوی حرکت

دهنده بی . کلمه «پس» در نسخه «م» و کلمه «سوی» در نسخه «ب» زاید است .

(۴) عبارت مؤلف اینست: «و جائز الوجود له في نفسه وذاته الامكان وذلك اذا اخذته

بالا شرط . و اذا اخذته بشرط عاتمه فله الوجود، و اذا اخذته بشرط لاعلية فله الامتناع» .

مسأله دوم

در آن که واجب الوجود، واحد است

و «ارسطاطاليس» توضیح میکند که «مبدأ اول» واحد است ازین حیثیت که عالم واحد است .

و میگوید که «کثرت» افراد عالم بعد از اتفاق در حد به کثرت «عنصر» عاید نیست ؛

و ذات قدیم را چون بهیچ نوع در ساحت جلال چیزی بقوت نتواند بود ؛ زیرا که تمام است در جمیع کمالات که مجموع کمالات حضرت او بفعل حاصل است، و هیچگونه قوت مخالط عظمت ذاتش نتواند شد ؛

و به آنیت اولی موجود است، لاجرم عنصریت سر اذق کمال احدیتش را مکدر ندارد، پس محرك اول به اسم و ذات واحد باشد (۱) .

[و گفت: پس محرك عالم واحد است ؛ زیرا عالم واحد است]

و باین طریق که بیان می یابد **ثامسطیوس** از حکیم اقدم نقل میکند .

و جمعی که دامن اجتهاد در پیچیده نصرت مذهب او می نمایند روشن می سازند که «مبدأ اول» واحد است ازین روی که «واجب الوجود» لذاته است که اگر کثیر بودی واجب الوجود بر او و بر غیر او محمول شدی بتواطؤ؛ پس از جنسی که شامل واجب الوجود و غیر او بودی و از فصلی که غیر را از واجب الوجود جدا کردی، چاره نبود؛ پس ترکیب ذات واجب الوجود از «جنس»، و «فصل» لازم می آمد، و اجزای مرکب بر مرکب سابق است، بسبق ذاتی؛ پس واجب [بذاته] نباشد (و این محال [است]) (۲) (زیرا که اگر واجب بعین ذات واجب نباشد بلکه

(۱) ترجمه متن عربی بنا بر متن انتقادی ازهر چنین است: «و میگوید کثرت پس از اتفاق در حد جز کثرت در عنصر نیست، و اما آنچه به آنیت اولی موجود است؛ پس او را عنصری نیست زیرا او تمام و قائم بالفعل است و قوه را مخالط نشود؛ پس بنابراین محرك اول به کلمه و عدد یعنی بنام و ذات واحد باشد» .

(۲) عبارت: «و این محال» است خارج از متن عربی و منحل معنی است .

بچیزی که خارج است از عین واجب باشد ، واجب الوجود واجب نباشد بذات، و این محال و باطل است (۱) .

(۱) قسمت اخیر از این بحث دقیق در این ترجمه نامفهوم و نامربوط بنظر می‌رسد و با هیچیک از نسخ عربی هم که در دست راقم سطور است وفق نمیدهد و نسخ مذکور نیز بایکدیگر اختلاف شدید دارند و مانعست عبارت عربی مؤلف را بنا بر اختیار مصحح نسخه انتقادی از هر ، و سپس ترجمه آن را با رعایت سبک مترجم در ذیل می‌آوریم . اینک متن عربی نسخه از هر : « و لانه لولم یکن هو بعینه واجب الوجود لذاته - لالشیء عنه ؛ بل الامر خارج عنه واجب بذاته - لکن واجب الوجود بذلك الامر الخارج ؛ فلم یکن واجباً بذاته . . . هذا خلف ، و این هم ترجمه تحت اللفظی آن : « و از این رو که او اگر بعینه (یعنی : بخودی خود) واجب الوجود لذاته نباشد - نه برای چیزی از او، بلکه برای امری خارج از او که واجب بذات خویش باشد - هر آینه واجب الوجود به آن امر خارج خواهد بود ، پس واجب بذات خود نخواهد بود و این خلف است » .

مسأله سوم

در آن که واجب الوجود عاقل و معقول و عقل است بذاته (۱)

اما آن که عقل است؛ زیرا که مجرد است از «ماده» و منزه است از لوازم مادی؛ پس ذات او محتجب نباشد از ذات او؛

اما آن که عقل (۲) است لذاته؛ زیرا که مجرد است لذاته؛

و اما آن که معقول است لذاته؛ زیرا که (۳) ذات (احدیت) محتجب نیست [از ذات خود] بذات (قدوسی) [خود] و غیر ذات خود؛ زیرا که مبدأ اول ذات احدی را تعقل فرمود و از ذات احدی تمام اشیاء تعقل فرمود؛ پس (مبدأ) اول عالم عقلی را يك دفعه بی احتیاج با انتقال و تردد از معقولی به معقولی تعقل کرد (۴) و تعقل مبدأ، اشیاء را نه از آن حیثیت باشد که اشیاء را از مبدأ اول در خارج وجودی بود [و] بواسطه اشیاء که خارج باشند تعقل ذات احدی متوجه اشیاء باشد چنانچه ما محسوسات را از امور خارجه از ذات خویش احساس کنیم بلکه تعقل میکند از ذات خود (۵) و بودن باری تعالی عاقل و عقل بسبب وجود اشیاء معقوله نیست تا اشیاء سبب تعقل ذات احدی گردد؛

بلکه بعکس است که تعقل کردن او اشیاء را موجود گردانیده است اشیاء را .
و نشاید که «مبدأ اول» به امری کامل شود، بلکه مبدأ اول کامل است بذات، و مکمل غیر است، پس وجود مقدسش از وجود غیر استفاده کمال نتواند کرد.

و بوجهی دیگر گوئیم اگر تعقل اشیاء مبدأ را از اشیاء باشد، وجود اشیاء مقدم بر وجود مبدأ باشد و در حقیقت ذات مبدأ و حقیقت آن جوهر قابلیت [معقولات] اشیاء باشد [از اشیاء] و چون در ذات مبدأ تعقل در اشیاء متحقق باشد و بر فرض آنکه تعقل از اشیاء باشد لازم آید که در مبدأ امری بقوت بماند که باعتبار با امر خارج کمال پذیرد؛ و مبدأ قطع نظر از اشیاء تعقل نتواند کرد؛ و از

(۱) عبارت متن عربی چنین است: «فی ان واجب الوجود لذاته عقل لذاته و عاقل و معقول لذاته عقل من غیره اولم یعقل.»

(۲) این ترجمه مطابق متن عربی چاپ تهران است و اما در چاپ انتقادی ازهر بجای: «عقل». «عاقل» اختیار شده است.

(۳) در متون عربی بجای این عبارت متن که میگوید: «زیرا که» نوشته است: «فال» یعنی: «گفت».

(۴) ترجمه صحیح گفته مؤلف: «تعقل میکند» است، نه «تعقل کرد».

(۵) عبارت در متن عربی اینست: «و انه لیس یعقل الاشیاء علی انها امور خارجه عنه فی عقلها منیا کحالنا عند المحسوسات بل یعقلها من ذاتها».

شأن مبدأ است تعقل اشياء؛ لاجرم مخالط «امكان» و «قوت» باشد و این مجال است (۱)؛ زیرا که فرض آنست که در مبدأ لایزال تمام کمالات بالفعل متحقق است، پس واجب شد این که مراد را بذات خویش امر اکمل افضل ثابت باشد، نه از غیر.

و دیگر: چون تعقل ذات خویش فرمود و تعقل فرمود آنچه لازم ذات خویش بود بالفعل در مبدأیت، و هر چه صادر میشود از مبدأ بترتیب صدور می یابد، والا ذات را بکنه تعقل نکرده باشد.

و دیگر: اگر در مبدأ تعقل اشياء بالفعل نباشد، در کمال ناقص باشد، و حالش به حال خواب کننده مشابه افتد (۲).

و اگر تعقل مبدأ اشياء را از اشياء باشد؛ پس اشياء متقدم باشد بر مبدأ (۳)؛ لاجرم تعقل اشياء از ذات واجب باشد و مطلوب همین است.

و این مقصود را بعبارتی دیگر به بیان آرند نزدیک باین معنی و گویند: مبدأ اول اگر جوهر او جوهر عقل باشد، یا ذات احدی (۴) را تعقل کند، یا غیر را؛ و آن غیر که متعقل مبدأ گردد بی شک مبدأ را در حد ذات اضافه با آن فعل و متعقل نخواهد بود (۵)؛

پس کوئیم: آن غیر را یا بنفس خویش فضلی و جلالی باشد که مناسب آن فضل او آن باشد که متعقل شود بر آن گونه که متعقل شدن آن غیر را افضل باشد از متعقل ناشدن؛

یا متعقل، ناشدن افضل باشد از متعقل شدن؛ زیرا که قسمی دیگر که تعقل غیر افضل باشد از آنکه مبدأ را در ذات اقتضاء کند بآن معنی که در ذات غیر اقتضائی باشد که تعقل مبدأ آن غیر را لازم باشد؛ این قسم ممکن نیست؛ پس بر تقدیر آنکه در نفس آن غیر فضلی و جلالی باشد که مناسب تعقل کردن باشد، اگر تعقل نمودن مبدأ اشياء را از اشياء باشد، همان مجال لازم آید که فضل و کمال مبدأ بغیر باشد (۶).

(۱) عبارت عربی بر طبق نسخه انتقادی ازهر چنین است: « و ایضاً فانه لو كان يعقل الاشياء من الاشياء لكان وجودها متقدماً على وجوده ويكون جوهره في نفسه وفي قوامه وفي طباعه ان يقبل معقولات الاشياء من الاشياء فيكون في طباعه ماهو بالقوة من حيث يكمل بما هو خارج عنه حتى يقال: لولا ماهو خارج عنه لم يكن له ذلك المعنى وكان فيه عدمها فيكون الذي له في طباع نفسه و باعتبار نفسه من غير اضافة الى غيره ان يكون عادماً للمعقولات و من شأنه ان يكون له ذلك فيكون باعتبار نفسه مخالطاً للامكان والقوة ».

(۲) عبارت مؤلف این است: « قال: وان كان ليس يعقل بالفعل فما الشيء الكريم الذي له و هو الكون الناقص كماله فيكون حالة كمال النائم ».

(۳) عبارت: « بتقدم ما يقبله ذاته » از ترجمه افتاده است.

(۴) مراد ذات مبدأ اول است و ترجمه فصیح عبارت مؤلف این است: « یا ذات خود را

تعقل کند یا غیر خود را ».

(۵) عبارت عربی مؤلف اینست: « فان كان يعقل شيئاً آخر، فما هو في حد ذاته غير

مضاف الي ما يعقله ».

(۶) عبارت مؤلف بنا بر نسخه انتقادی ازهر این است: « فانه لا يمكن القسم الاخر و

هو ان يكون يعقل الشيء الاخر افضل من الذي له في ذاته - من حيث هو في ذاته - شي. يلزمه ان يعقل، فيكون فضله و كماله بغيره... وهذا مجال ».

مسأله چهارم

در آن که واجب الوجود را تغییر عارض نمیشود از غیر به آن که از غیر ابداع یابد یا کنه ذاتش متعقل غیر شود

حکیم چنان فرمود که عظمت شأن «باری» - تعالی - اقتضای آن کند که از احتیاج بغیری منزله باشد، و بسببی از اسباب از غیر تغییر نپذیرد؛ نه تغییر زمانی، و نه تغییر ذاتی که ذات او از غیر قبول اثر کند و اگر چه مستمر باشد در زمان.

و سبب محال نمودن تغییر ذات مقدس آن که تغییر با انتقال از حالی به حالی صورت بندد؛ پس از انتقال ناگزیر باشد، و انتقال البته بجانب شر باشد، نه بجانب خیر؛ زیرا هر رتبتی که فرض کنیم فرود از رتبه او باشد، و هر چیزی که برسد واجب را (۱) و وصف کرده شود بدان آن فرودتر از نفس واجب باشد، دیگر آن که آن چیز که حرکت بصوب آن واقع شود، البته مناسب حرکت باید خصوصاً که بعدیه (۲) زمانی باشد؛ پس انتقال بجانب شر باشد (۳) و معنی این سخن که انتقال بجانب شر باشد همین خواهد بود.

و بر کلام حکیم اشکال می آرند که چون مبدأ اول - تعالی شانه - بدوام تعقل ذات مقدس موصوف باشد، دوام تعقل مستلزم کلال، و تغییر، و تأثر باشد.

و ثامسطیوس از این اشکال جواب گوید که چنانچه ذات مقدس از محبت ذات رنج پذیر نشود، از تعقل ذات هم تعب نیابد.

و رئیس متأخران شیخ **ابوعلی [حسین بن عبداللہ ابن]** سینا از این اشکال باین طور خلاصی میدهد که تعب نیافتن ذات مقدس را سبب آن تواند بود که چون در ذات مقدس امری که [موجب] تضاد باشد نیست و تعب رنجی است که بواسطه بیرون آمدن از مقتضای ذات پیش می آید، و این صورت وقتی وقوع تواند گرفت که حرکت در امور باشد که مضاد ذات باشند، اما لذیذ محض و ملایم صرف بهیچ وجه تکرار آن آزاری نرساند.

□*□

(۱) ترجمه صحیح عبارت عربی این بود که گفته شود: و هر چیزی که واجب بآن برسد،

(۲) م و ب: تعدیه.

(۳) عبارت عربی در متن انتقادی چاپ ازهر چنین است: «وهذا معنی قوله: ان التغير الى

الشيء الذي هو شر، ومعنى اينست: «واين است معنی گفته حکیم که تغییر و انتقال بچیزی است که آن شر است».

مترجم اول می گوید: هر چند حکمای روزگار سالهای بسیار فکر دورین را در دفع این اشکال کار فرموده اند چون اصل این شبهه از خللی ظاهر خالی نیست، صاحب توفیق هدایت رفیق از دریافتن آن خلل صفای اعتقاد حالی (۱) را باین اشتباه تیره نخواهد ساخت؛ زیرا که مقدمه که بنیاد شبهه بر آنست که تعقل دایمی مستلزم کلال است و تغیر ممنوع است، وقتی باشد که تعقل ذات از کبریای الهی بوجهی از وجوه مناسب تعلقات ممکنات باشد - تعالی عن ذلك - و بطلان این گمان بر هیچ خردمندی پوشیده نیست؛ بلکه اصناف تجلیات حضرت احدیت که بحسب بی نهایتی ازلیت و ابدیت ذات مقدس بی نهایت است که تعبیر از آن تجلیات به چشم ذره بین حکمت اندوزان بتعقل می نمایند، مراتب نمایش کمال آن ذات مقدس است چنانچه سزاوار کبریائی وی - سبحانه - تواند بود که در ضمن تجلیات بهیچ وجه ذات مقدس بشایبه کلفتی مکدر نشده و نخواهد شد تا از وارد شدن آن کلفت تعبیری و مشقتی لازم آید.

بیت

نی اشارت می پذیرد، نه بیان اوست در قدوسی خود، بی نشان
 بلکه مقدماتی که بر حکیم بر تغیر ذات مقدس ایراد کرده صاحب توفیق هدایت رفیق
 که از دریا بار (۲) ایمان زلال یقین چشیده باشد، داند که این نوع مدعای مقرر برهان را
 به چنین مقدمات اضطراب بنیان روشن گردانیدن حاجت نیست. آری:
 به دستگیری آئینه لولیان شعاع تجلیات خورشید جهاتتاب در معرض جلوه گری آسان
 ننماید، و پیاپی مورفراخنای عرش اعظم نتوان سپرد، و [به] چراغ نیم مرده از کرسی عظیم
 الشان، نشان نتواند داد - والله در من قال - :

شعر (۳)

ای در ره حل، و عقد عشقت پیران هزار ساله اطفال
 در معرکه تو شیر مردان بر خاک همی ز فند دنبال

متفطن هدایت مطلب را باین تنبیه کیفیت دهشت یابی عقل از تفرس و دریافت لطایف
 اسرار که در زیر معرفت و آشنائی صفات الهی است ظاهر و هویدا باشد.

اللهم ارنا الحق حقا، وارزقنا اتباعه وصل على محمد ومد الكون، بالفیض الاتم والهادی
 الی طریق الاقوم، وعلى آله واصحابه واتباعه (۴)

(۱) ب: خالی.

(۲) مصطفی خالقداد از کلمه؛ «جوببار» مرقوم در ترجمه اول واژه «دریا بار» درست کرده و عبارت را تا مفهوم نموده است. در «هند» به رود یا رودخانه «دریا» میگویند.

(۳) م: بیت.

(۴) مطلب این صفحه از صدر ناذیل زاید بر متن عربی است.

مسأله پنجم

در آن که «واجب الوجود» زنده است بذات، باقی است بذات ؛

(یعنی : در ذات کامل است و حاوی تمام کمالات است
بالفعل؛ و دریا بنده تمام اشیاء است، و نفاذ فرمان دارد در
تمام هستی).

دیگر گفت : حیاتی که ما را است به آن ادراکی خسیس ، و تحریکی
خسیس مقارن است ؛ اما حیاتی که آنجاست، آنست که بذات مقدس هر چیزی
را تعقل کند، و ابدا باقی است بذات، و بذات خویش حی است : و بذات عالم
است، و جمیع صفات کمالی حضرت ذوالجلال با آنچه مذکور شد از صفات،
بذات راجع است^(۱) بی تکثر و تغییری که در ذات باشد .

(۱) عبارت مؤلف اینست : و انما ترجع جمیع صفاته الی ما ذکرنا « و ترجمه صحیح
آن با عاریت سبک مترجم این است: «و همانا جمیع صفات کمالی حضرت ذوالجلال با آنچه
مذکور شد راجع است » .

مسأله ششم

در آن که از واحد صادر نشود الا واحد .

حکیم گفت که «صادر اول» از مبدأ «عقل فعال» تواند بود؛ زیرا که حرکات هر گاه کثیر باشد، و هر متحرکی را محرکی باشد، پس عدد محرکات برابر عدد متحرکات تواند بود (۱)؛ پس اگر متحرکات و محرکات منسوب شوند به مبدأ، نه بر ترتیب اول و ثانی بلکه جمله واحده (۲) به مبدأ منتسب باشند؛ هر اینه جهات ذات متکثر شود به محرکات متعدد و متحرکات متعدد، و مستلزم تکثر ذات باشد؛

و برهان اقامت یافته که ذات مبدأ واحد است، بجمیع جهات؛ چون این مقدمات بدین نسق انتظام یافت، پس از «واحد» بجمیع جهات صادر نشود الا «واحد» که آنرا: «عقل فعال» گویند .

و چون عقل را باعتبار ذات «امکان [وجود]» حاصل است، و باعتبار علت: «وجوب [وجود]»؛ پس ذاتش متکثر باشد [نه]: از حیثیت «علت» و چون دو علت در عقل پیدا شد، مصدر دو امر گردد؛ و بعد از عقل تکثر در اسباب زیاده شود، پس تکثر در مسببات لازم آید، و تمام بعقل منسوب شود .

«مترجم اول می گوید:» که چون از لوازم ردیه این مسأله آنست که بغیر از عقل هیچ مخلوقی به کبریای الهی منسوب نتواند شد، و از حضرت احدیت باری - سبحانه - هیچ چیزی بغیر از عقل صادر نشده باشد، و نیست این مگر خلاف [در] نفس امر و خلاف است به شرع (۳). و در تعلیق و تسوید این اوراق چنان قرار یافته که آنچه موافق شرع مطهر نباشد، بقدر مقدور ذهن قاصر پرده شکوک از مظان زلل و مواقع خلل آن برداشته شود درین مسلك عمیق که مبنای مقاصد حکمای حکمت اندوزان بر براهین عقل متین است، اگر بقصور مایه خویش نظر کنیم، تعرض نمودن بآن خطری عظیم خواهد بود.

(۱) عبارت عربی اینست: «فیجب ان یکون عدد المحركات بحسب عدد المتحرکات» .

(۲) م وب: جمله اولاً.

(۳) مترجم دوم جمله اخیر را در ترجمه این عبارت عربی مندرج در ترجمه اول آورده

است: «وما هو الا خلاف ما علیه الامر فی نفسه ومخالف لما هو الشرع علیه» .

اما در دفع شكوك و اوهام [فرق] و تشكيكات طوايف آنچه مسطور ميشود، چون سبزه يی است که از سفره خوانسالار:

«فاوحى الی عبده ما اوحى»^(۱) [کدائی ميرود] و لقمه است (۲) که از سماط هدايت عامش در يوزه مينمايد، ازین رو مسلك بيان حکيم را درین مقصد متعرض شد - و من الله الاعانة والتوفيق و هو الهادی الی طريق التحقيق .

سخن حکيم مقدم آنست که چون حرکات بسيار است و هر حرکتی را محرک کسی باشد اگر محرکات و متحرکات جمله منسوب شوند به مبدأ، کثرت درجات [ذات] لازم آید، و از کثرت درجات [ذات] کثرت در ذاتی که از جمیع جهات واحد است لازم آید، و این صورت مخالف براهین مقرر است.

گوئیم لانسلم که از کثرت درجات ذات، کثرت ذات لازم آید، چه جهات در موطن ذات مقدس بمنزله لوازم و عوارض باشد که در موطن مقدسه این را شئون و تجليات گویند؛ پس تکثر درجات، تکثر در لوازم و عوارض باشد، و تکثر بی شبهه اختلاف است؛ و چون اختلاف در جهات ذات اختلاف باشد در آنچه بمنزله لوازم و عوارض ذات مقدس باشد، و اختلاف در عوارض و لوازم اختلاف در معروضات و ذوات رامستلزم نیست؛ لاجرم تکثر درجات ذات مستلزم کثرت در ذات نباشد (۳).

و این سخن بنقلی که بعد ازین از بعضی ارباب ولایت و یقین - رضی الله عنه و عنهم اجمعین - رفته که در ذات مقدس باعتبار [صفات] کمالی منشاء جهات تواند بود، معتقد است که جهات را در موطن قدس ذات منزلت لوازم است - والله الهادی - پس حلیه برهان از ایقان عاطل ماند. و مناط حقیقت مطلب درین مسلك عمیق آنست که مجالی مقدس احدیت را باعتبار موطن کریمه لوازم مخصوص هست، و لوازم هر مرتبه را بقدر آن مرتبه اختصاصی هست که آن لازم را در مرتبه دیگر اثبات نتوان کرد، و در آن مرتبه که ذات باری - تعالی - بر صرافت وحدت از جمیع نسبتها مقدس است، در آن مرتبه بهیچ نسبت متسم نتواند شد، نه نسبت اسمی، و نه نسبت وصفی؛ و درین موطن ذات باری - تعالی - را واحد بجمیع جهات توان گفت؛ پس مصدریت و مبدأئیت و تأثیر را درین تجلی اثبات نتوان کرد، و در آن مرتبه که بمبدأئیت جلال احدیت تجلی کمال فرماید و احدیت بجمیع جهات لایق جلوه جمال قدوسی درین مرتبه نیست؛ و موافق تکریم این موطن کریم آنست که مبدأ ظهور اسماء مختلف باشد از مبدأئیت و مؤثریت، و سایر شرایف اسماء که لایق آن موطن تواند بود و این موطن کریم از آن موطن که ذات بجمیع جهات واحد باشد، چنانچه مقتبسان مشکوة نبوت از اولیای امت «محمد» - علیه من الصلوات افضلها - به شمع

(۱) قرآن کریم ۱۰/۵۳ .

(۲) م : لقمه از که .

(۳) عبارت متن در چهار سطر اخیر نامفهوم است .

کشف والهام روشن داشته‌اند، فرودتر است، هر آینه این موطن عالی را بلوازم موطن [اعلی] متمم داشتن، لایق شناسائی باری-تعالی- نتواند بود؛ لاجرم بیان درواضح ساختن برهان روشن ننماید؛ ومبدأ اشتباه اساطین ائمه حکمت وبرهان درین مسأله از اختلاط لوازم این دو مرتبه جلیله است، واین معنی از کمال حکمت بالفه حکیم علی الاطلاق است تا موفق نکته دان ، بدانند که مسلک دانائی ذات احدیت از حوصله دانائی عقل کوتاه اندیش متجاوز است و سرادقات عظمت شناسائی کبریای احدیت در انحصار مقدمات ترکیب داده عقول در نیاید، و عماری کبریای ذاتش در رواق براهین حکمت اندوزان قیاسات نظری نگنجد. آری :

صاحب‌دلی درین معنی این چنین فرموده - و خوش فرموده - رضی الله عنه :-

شعر

العلم بالله نفی العلم عنك به
فكل مانحن فيه؛ فهو: اوهام

ناظر درین محل اگر بر زلل مقدمات حکیم مقدم اطلاع یابند، بسیار تعجب نکنند، و ساحت مساعی آن فیلسوف اعظم را بفتور منسوب ندارد. آنچه غایت سعی عقل حکیم کامل بود، مبذول فرموده است، اما عز این مقام دست‌دهشت برسینه شعور قافله سالار افکار نهاده، و دور باش کبریای [قدس] گام اختطای آن نامدار را از معراج کمال دانائی آشنائی [کبریائی] باز داشته تا بر بصیرت رای ناقب هویدا شود که بی استمداد از انوار انبیاء که واسطه هدایت ربانی‌اند، طریق شناسائی ذات کبریائی را منطوی نتوان گردانید و باستقلال عقل و آلات مدرکش استحصال مطالب یقین آن مطلب کریم آسان نشود. لیهلك من هلك عن بینة (۱)؛ بلکه از منهل افاضه انبیاء، و رسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام- چاشنی گیری شهد یقینش توان نمود:

[و] یحیی من حی عن بینة (۲).

بیت

این راه بخود برید نتوان
در پهلوی پهلوان ما باش
و آنکه صادر از ذات باری - تعالی - از قدرت و اختیار نبوده باشد؛ الا واحدی که آن عقل اول است محتاج باین برهان نیست.
و این که دیگر موجودات بعد از [عقل] اول موقوف بر وجود این مخترع باشد، مثل : توقف سیری بر خوردن طعام و سیرابی بر نوشیدن آب هم موقوف بر استحکام این برهان نیست - آری :

اساطین حکمت اندوزان عقل متین مدار استحکام معلومات ایشان بر [تأسیس] دلایل افتاده و طلب کشف حقایق را بر ترکیب مقدمات مقصور داشته (۲) اند و مبنی بر قاعده

(۱) قرآن کریم ۴۳/۸ .

(۲) م و ب : متصور بنا نهاده‌اند .

ایجاب نموده اند که مسلک راه قوانین مقررۀ ایشان است ، و باین اصل (اسخ گشتند و دراصل این مدعا اگرچه از صواب بیرون نیستند؛ زیرا که صادر از حضرت باری - تعالی - اولا عقل است؛ اما در آن که صادر نتواند بود الا این واحد و باید که البته صادر نشود از واحد الا این واحد درین تعبیر از صواب دور افتاده اند و بواسطه آنکه قوای استعداد کمال ایشان در تنگنای نظرهای فکر افتاده و مقتضای بعضی مواضع ایشان بر سنن ایجاب واقع است این معنی ممد این رسوخ شد و چون (۱) بصحرای دلگشای یقین آن که موافق ارادۀ کامل آنست که خلق این نوع مبدع اگر چه واحد بود اما به اختیار این واحد صدور یافته شد ، و اگر مشیت الهی متوجه اختراع موجودات متعدده گشتی، در دفعۀ واحده به هیچ گونه محذوری لازم نمی آمد.

[و اگر ذاهب شویم به آن که با وجود امکان ایجاد موجودات متعدده در حال انبعاث موجود واحد از موجود کریم بایجاب بی اختیار بوده فتور در قدرت و قصور در اراده لازم آید - تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً - وساحت عظمت الهی از آن مقدس است از صوب این اصل منحرف گشتن و بجانب یقین و حق مهتدی شدن دشوار ننماید] (۲).

و آن سخن دیگر که حکیم فرموده مبنی بر قاعده سابقه که از واحد بجمیع جهات عقل صادر شود، و چون عقل را امکان ذاتی هست و وجوب باعتبار، هر آینه در آن جهات متعدد باشد و باعتبار هر جهتی مصدر امری گردد؛ گوئیم : این که عقل باعتبار این دو جهت (۳) مصدر حدوث دو امر میشود ، این دو جهت در عقل از امور اعتباری است یا از موجودات حقیقی.

اگر از امور اعتباری است ، امور اعتبار [ی] منشأ صدور موجودات حقیقی نتواند بود ؛ و اگر از امور موجوده حقیقی است ، هر آینه از مبدأ واحد زیاده از واحد صادر باشد. و از اینرو استاد البشر، خاتم المحققین، مکمل علوم اولین و آخرین ، امامی وجدی در کتاب : **حکمت رشیدی** (۴) که در قواعد حکمت : « مشائیان » تصنیف فرموده بعد از آن که بتحقیقاتی که حکمای دیگر را دست نداده، و از آن محقق ظهور یافته در

- (۱) برای کلمه : « چون » در عبارت : « و چون بصحرای دلگشای یقین... » جواب و جزائی دیده نمیشود . در متن مترجم اول هم عبارت بهمین نسق رانده شده است .
- (۲) در متن مترجم اول بعد از عبارت : « محذوری لازم نمی آمد » مطالبی که داخل قلاب قرار داده شد آمده است که احتمال میرود مترجم دوم بعمد از نقل آن اغماض کرده باشد .
- (۳) ب: باعتبار هر جهتی باین دو جهت .
- (۴) در ترجمۀ اول نام این کتاب : « حکمت رشیدی » ثبت است. این کتاب را صدرالدین محمد ترکه نیای مترجم اول (صدرترکه اصفهانی) بر نام : « رشیدالدین فضل الله همدانی » فراهم آورده و « صائن الدین ترکه » نیرۀ او آنرا شرح و از نو تحریر کرده است.

وساطت مقارفات و عقول شکوک معضله بخواص تحقیقات عالیّه دور فرموده‌اند ، افاضه فرموده باشند که دانشور بیدار دل را بیقین روشن شود ازین تحقیقات که علت قریبهُ معلول ثانی معلول اول تواند بود ، و ازین تحقیق روشن ضمیر را محقق باشد که امام [ما] (۱) خاتم‌المحققین - جزاء الله عن اهل التحقيق، خیر الجزاء - سخن آن طایفه را بفرورفتن در آن به آنجا رسانیده که با [آ] نچه در شرایع ورود یافته مطابق تواند بود، و این عین آن تحقیق است که مبنای رقم این تألیف بر آن افتاده است.

و چون تصنیف شریف در قواعد حکمت و استحکام مقاصد ایشان واقع شده و سخن را بضرورت بر مواضع ایشان بیان توان نمود، تحقیق فرموده که علت قریبهُ معلولات عقول توانند بود، و ذات مبدأ را - تعالی شانه - مبدأئیت حقیقی و فاعلیت اصلی ثابت و متحقق است به رمز و ایما .

و این تحقیق ازین هادی محقق - رحمه الله - مطابق آنست که از بعضی کمال اولیای امت محمدیه - علی صاحبها افضل الصلوات والتحيات (۱) ، و رضی الله عنه - صادر شده که عقل ثانی که معلول ثانی است از عقل اول انبعاث یافت، نه بطریق علیت ؛ بلکه محل انبعاث آن عقل اول است - چنانچه «حواء» از «آدم» - علیه السلام - بقدرت کامله فاعل مختار، و سخن هادی محقق (۲) همین معنی دارد، غایت آن که بمواضع حکماء بیان نمودن آن بعلت قریبهُ ضرورت (۳) می نماید.

چون التزام تعمق درین محل دهشت‌پذیری بعضی ذهن‌های ناظران که بمسئله‌تانات مواضع و مقررات قانون حکمت معود (۴) باشند، منجر گشت، از نص تحقیقات خاتم‌المحققین - رحمه الله - [عرضه قبول] آنچه درین مبحث عمیق مرقوم گشته متسع داشت. و من الله الهدایة والعون .

و هم ازین روی بعضی ائمه - کشف و الهام که بحقیقت حال خبیر و به تمیز بهره از رایج بصیر بوده درین مآله افاده فرموده باشد که اعتبار جهاتی که حکماء در عقل میکنند تا منشاء صدور موجودات میدارند در ذات مقدسه باعتبار صفات کمالی که منشاء اعتبار جهات مختلف [است] اعتبار میتوانند کرد، پس ذات کبریائی را باعتبار جهات که ناشی از صفات کمالی است منشأ موجودات گرفتن لایق مینماید ، و از تنگنای این دشواری‌ها خلاص شدن موافق آید ، و الحق سخنی است که انوار هدایت بروجنات اسرار درایتش لایح است - سبحان من تعزز بکنه کبریائه عن ان یحیط [به] مقایس العقول، و یصل الی بیداء کماله مطیة المأمول -

چون این مقدار تذکار حلیه استبصار ذکی موفق رابستند خواهد بود، باز بسیاق اصل

کتاب در بیان مقاصد حکیم شتافت: (۵)

(۱) ب: امام ما .

(۱) م و ب: والتحیة.

(۲) مقصود صدرالدین محمد تر که جد مترجم اول این کتاب است .

(۳) ب: ضرورت می نماید .

(۴) ب: منفرد.

(۵) از صفحه ۲۲۳ سطر ۱۷ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب میباشد.

مسأله هفتم

در عدد مفارقات

حکیم گفت: هر گاه «عَدَدِ مُتَحَرِّکَاتٍ» مترتب باشد بر «عَدَدِ مُحَرِّکَاتٍ»؛ پس «جَوَائِدِ مُفَارِقَةٍ» متکثر باشد بر ترتیب اول، و ثانی؛ پس هر «کَرَّةٌ مُتَحَرِّکَةٌ» را: «محرکی مفارق» باشد غیر منتهای در قوت که کره را تحریک نماید، مانند: تحریک مشتبه و معشوق، و محرکی باشد که مقارن (۱) حرکت باشد که صورت جرم سماوی است؛

مُحَرِّکِ اَوَّلٍ رَا: «عقل مُفَارِقٍ» گوئیم،

و مُحَرِّکِ ثَانِیٍ رَا: «نَفْسٍ مُزَاوِلٍ»؛

و مُحَرِّکَاتِ مُفَارِقٍ: تحریک کنند بآنکه مشتبه و معشوق اند؛

و مُحَرِّکَاتِ مُزَاوِلٍ: تحریک حرکت کنند بآنکه مشتبه و عاشق اند.

پس طلب عدد «محرکات» کنیم از عدد حرکات «کره» ها.

و این امری است که روشن نبوده در آن زمان؛ و بعد ازین هویدا

شود (۲).

و «کره» ها بطریقی که «رَصْدٌ» تعیین عدد آن کرده است، «نه» است؛

پس عقول مُفَارِقَةٍ: «ده» است؛

نه از آن مُدَبِّرِ نَفُوسِی است که مُزَاوِلٍ نه فلک اند،

ویکی: «عقلِ اَوَّلٍ» که حکیم آنرا: «عقلِ فَعَّالٍ» گوید.

(۱) عبارت عربی چنین است: «وَمُحَرِّکِ اٰخِرِ مُزَاوِلٍ لِلْحَرَاکَةِ» و چنین معنی میدهد: «وَمُحَرِّکِ دِیْکَرٍ کِه مِبَاشِر حَرَاکَتِ بَاشِد».

(۲) عبارت مؤلف چنین است: «وَذَلِکَ شَیْءٌ لَمْ یَکُن ظَاهِرًا فِی زَمَانِهِ وَانْمَاطَهْرِ بَعْدَ» و ترجمه صحیح آن این است: «و این چیزی است که در زمان او روشن نبود و بعدها روشن گردید».

مسأله هشتم

در آن که مبدأ اول (- تعالی شانه -) مبتهج است بذات (با کمال) خود.

«ارسطاطالیس» گوید: لذت در «محسوسات» شعور به «ملایم» است؛ ولذت در «معقولات» شعور به «کمال» است که به او واصل شود از آن حیثیت که بآن شعور حاصل شود. (مبنی برین مقدمه حضرت: «مبدأ اول» سرور و ملتذ است بذات (با کمال) خویش؛ زیرا که ذات مقدسه را بکمال تام و شرف بی نهایت تعقل فرموده؛ و هر چند (سرادق عزت) ذات - حق تعالی - مقدس است از آن که لذت انفعالی به آن (حضرت) منتسب شود؛ ولیکن این صنف تجلی را بهجت، وعلاء، و بهاء نام نهم (۱).

و چگونه این تجلی کمال حضرت مبدأ را ثابت نباشد؛ و حال آنکه ما لذت یافته ایم با دراک حق، و ما از سرا پرده کبریای الهی دور افتاده ایم؛ زیرا که بحاصل نمودن حاجت های ضروری که لازم عنصر هیولانی است و از حقیقت ذات ما خارج است، مشغول گشته ایم و این دوری از جهت ضعف عقل و قصوری است که در معقولات داریم و انغماسی که در مقتضیات طبیعت بدنی داریم. و با وجود این قصور و بسیاری ضعف و فتور، باختلاس لمعه به حق اول متصل میگردیم و اگرچه این سعادت ما را در زمانی اندک تواند بود (۲) اما این تجلی کمال حضرت کبریاء را ابدی باشد و ما را همیشه این حال صورت نبندد؛ زیرا که [ما] مذنبانیم، و در خواهش بقای حقایق ما را احتیاج های ضروری حایل میشود که آن توجهات حاجاتی مانع همیشگی این حال است؛ بلکه ما را این شوارق انوار بدرخشیدن بارقه انوار حقانی و اختطاف لمعه از لمعات ربانی تواند بود.

«مترجم اول گوید: سخن حکیم درین مقصد با آنکه ملایم یقین و برهان است و مقتضای منصبش تمهید مقدمات ایقان به خطابت و گمان میکشد، و این مطلب را در مبدأ بنوع اتصالی که در نفس خویش اثبات کرده اثبات میکند و این ابتهاج را باین التذان [آخس] روشن میسازد و با وجود که صنف التذاذات مابین است و لوازم مابینی مساوی لوازم مابین دیگر نتواند بود، این شعور جزوی را نردبان برآمدن بر آن معراج اصلی ساخته و این بتمثیل مناسب و موافق

(۱) عبارت متن عربی این است: «بل یجب ان یسمی ذلك بهجة وعلاء و بهاء» معنی آن که: «بلکه واجب است آن را بهجت (سرور) وعلاء (بلندی) و بهاء (نور-روشنائی) نامید». (۲) عبارت مؤلف این است: «فیکون کسعاده عجیبه فی زمان قلیل جدا و هذه الحال ابدأ».

آید، و تمثیل [را] از دلایل عقلی نتوان شمرد؛ پس زیف خطابه تخمینی را در اثبات این مقصد عالی برایج یقینی خرج کرده تا نافذ بصیر داند که تشریف معرفت ذات کبریائی لایق قامت عقل کوتاهبین نتواند بود، و این حله کرامت درخور این جنه بی اندام نیاید. جائی که صدر نشینان پیشگاه اصطفاء با آن که خاطرشان منزل و فود روح الامین است شقه سراق «وما قدر و الله حق قدره»^(۱) را متعرض نمیکردند و با انشراح صدر که متضمن علوم الهی است در حوالی کنه آن معرفت بقدم عجز متوقف اند از دست و پا زدن عقل محقر درین بادیه بی هنجار بکدام منزل توان رسید؟!

بیت

به جائی که رستم گریزد ز جنگ ترا و مرا نیست جای درنگ

چه گفتم جائی که صاحب اسرار : «انا او حینا الیک»^(۲) که از انقال طبیعت بحکم «و وضعنا عنک وزرک»^(۳) سبکبار گشته بود، و بمرکب تیز گام : «اسری بعبده»^(۴) بمنزل ایقان رسیده در معرفت ذات، مضمون : «ان الله سبعین الف حجابا»^(۵) خیر فرماید، ارسطوی دلیل گو بمرکب عقل سست پی بر معارج این آسمان بی نشان چگونه تواند رسید !
آری : بیای مور بر بام افلاک نتوان رفت ، و بوسیله قیاس آنچه بیرون از عقل و حواس است در نتوان یافت

بیت

با تقاضای عقل و وهم و حواس کی توان بود کرد کار شناس؟! «(۶)

(۱) قرآن ۹۱/۶

(۲) قرآن ۱۶۲/۴ .

(۳) قرآن ۲/۹۴ .

(۴) قرآن ۱/۱۷ .

(۵) حدیث نبوی است

(۶) از صفحه ۲۲۹ . سطر ۲۱ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب است .

مسألة نهم

در صدور نظام کل و ترتیب [آن] از (حضرت) مبدأ

حکیم گوید: [روشن گردانیدیم] که جواهر بر سه صنف باشد :

دو صنف طبیعی ، و یکی غیر متحرك .

و در صنف غیر متحرك سخن گذارده شد ؛

و آن دو صنف که طبیعی اند :

«هیولی»، و «صورت» است؛ یا «عنصر»، و «صورت» ؛

و مبدأ اجسام طبیعی: «هیولی» و «صورت» باشد .

و اما عدم را از «مبادی» شمارد (۱)، از مبادی بالعرض ، نه بالذات .

اما «هیولی»: جوهری است که قابل صورت باشد .

و «صورت»: معنی از معانی است که به «جوهر» مقترن گردد، و به آن «نوع» (۲) شود ؛

و جزء مقوم جوهر باشد، نه عرض حال در جوهر (۳) .

و «عدم» امری است که مقابل «صورت» باشد ؛ زیرا که چون توهم عدم «صورت» کنیم ؛

البته در «هیولی» صورت نباشد (۴) .

[و «عدم مطلق» مقابل «صورت مطلقه» است] .

و «عدم خاص» مقابل: «صورت خاص» .

حکیم گوید که اول صورتی (۵) که بر هیولی سبقت فیض نمود: «ابعاد ثلاثه» است؛ پس «جرم»

که صاحب: طول ، و عرض، و عمق است، پدید آمد ؛

و جرم، «هیولای ثانی» است، و صاحب: کیفیت نیست .

بعد از آن «کیفیات اربعه» لاحق هیولای ثانیه شد: حرارت، و برودت که سمت فاعلیت

دارند ؛

(۱) م وب: شمارند.

(۲) م وب وت : به آن زوج

(۳) عبارت متن عربی این است : « فیصیر به نوعاً كالجزء المقوم له لا كالمرض الحال فیه » .

(۴) عبارت مؤلف این است : « فانا متی توهمنا ان الصورة لم تكن فيجب ان يكون فی

الهیولی عدم الصورة » .

(۵) عبارت مؤلف این است : « واول الصورة التي تسبق الى الهیولی .. » .

ورطوبت، ویبوست که بمنفعلیت متمم اند،
و باین لحوق «ارکان» و «اسطقات» که «آتش»، و «هوا»، و «آب»، و «زمین» است، پیدا
شد.

و این هیولای ثالثه است.
و ازین ارکان «مرکبات» که «اعراض» [و] «کون»، و «فساد» [آن‌ها] را طاری شود،
وجود گرفت؛ و بعضی هیولای بعضی شدند.

حکیم گوید؛ (چرا) (۱) این ترتیب را در عقل و وهم خاصه اعتبار کردیم، و حس را در اعتبار
دخلی ندادیم؛ زیرا که نزد ما «هیولی» بهیچ نوع از «صورت» خالی نباشد؛ پس جوهری
مطلق نتواند بود که قابل ابعاد باشد که ابعاد لاحق آن شود؛ و جسمی عاری از کیفیات متحقق
نگردد که کیفیات عارض آن شود بلکه این اعتبار در عقل و وهم تواند بود، پیشتر از آن که
بمشاهده حس پیوندد (۲).

و حکیم «طبیعت خامس» اثبات کند، و رای این طبایع که قابل «کون» و «فساد» نباشد،
و «استحاله»، و «تغیر» آنرا طاری نشود که آن: «طبیعت آسمان» است؛ و آن که گوئیم:
«طبیعت پنجم» است مراد آن نیست که از جنس این طبایع اربعه است؛ بلکه معنی سخن آنست
که طبیعتی است بیرون ازین طبایع.

و مجموع سموات برتر کیبات خاص اند، هر ترکیبی خاص مخصوص است [بطبیعت خاصه
خود، و] بحر کتی خاص متحرک است.

و هر متحرکی را «محرکی مُزاول» هست؛
و «محرکی مُفارق»؛
و «متحرکات» حی و ناطق اند؛

و اطلاق «حیوانیت» و «ناطقیت» بر سموات بمعنی دیگر است؛ و حیوان ناطق را بر انسان و
افلاک باشتراك حمل کنند.

پس عالم علوی و سفلی بر نظم واحد ترتیب یافت و در تمام نظام به احسن ترتیب و احکم
قوام محفوظ افتاد؛ و در جمله عنایت «مبدأ [اول]» متوجه خیر تواند بود (۳).

(۱) کلمه «چرا» زاید بر متن عربی و مخمل معنی است.
(۲) عبارت مؤلف اینست: «وانما هو عند نظرنا فیما هو اقدم بالطبع و ابسط فی الوهم
و العقل».

(۳) عبارت مؤلف اینست: «فترتیب العالم کله - علویه و سفلیه - علی نظام واحد و
صار النظام فی الكل محفوظاً بعناية المبدأ الاول علی احسن ترتیب و احکم قوام متوجهاً الی الخیر».

و ترتیب تمام موجودات در طبایع کل به نوع نوع انتظام یافت ، و در تمام بر نسق مساوات نیست؛ پس حال سباع، همچون حال پرند (۱)، و نه حال سباع و پرند هم چون حال نبات، و نه حال نبات همچون حال حیوانات ؛

[گفت]: و باین تفاوت روشن بعضی از بعضی منقطع نیست، بمرتبه که یکی را به یکی نسبت نتوان داد؛ بلکه آنجا - باین اختلاف - اتصال و اضافتی باشد که تمام را به «اصل اول» جمع کند که آن اصل مبدأ فیض جود و نظام وجود باشد در کل بوجهی که ممکن است که از آن اصل [اول] صدور یابد (۲) .

و حکیم گوید که ترتیب انتظام طباع را در کل موجودات [به] مثالی روشن گردانم . این ترتیب بترتیب منزل مانند است که از خداوند منزل و بنده و آزاد و بهایم و سباع مرتب است که صاحب منزل جمیع این اصناف مختلف را ترتیب داد و هر یکی را بجائی مخصوص متعین داشت و بر عملی خاص کماشت ؛ زیرا که اگر نه بر آن نمط گذرد احوال ایشان که او مقرر ساخته است انتظام منزل مشوش شود؛ پس ساکنان منزل اگر چه مختلف اند در مرتبه، و بعضی از بعضی در اوصاف منفصل اند، و به اشکال و صور هر یکی از دیگری متمیز و جداست؛ همه نسبت به «مبدأ واحد» دارند، و مسخر رأی و فرمان یک شخص اند؛ و در خلال حکم و قدرت یک شخص مندرج اند؛

و برین نسق تواند بود احوال عالم؛ به آنکه اجزای عالی مقدم باشد که بافعال مخصوص منتسب باشند؛ مانند: آسمان ها، و محرکات، و مدبرات [خود] ؛ و بالاتر سموات «عقل فعال» باشد (۳).

و اجزای دیگر متأخر مرکب باشد که اکثر امور آن اجزای مرکبه به «اتفاق» باشد که مخلوط بطبع باشد و به ارادتی واقع شود که ممزوج با اختیار است (۴) .
و بعد از آن کل به عنایت «باری» منتسب شوند ،

- (۱) عبارت متن عربی ازهر این است :
«و ترتیب الموجودات كلها فی طباع الكل علی نوع نوع لیس علی ترتیب المساوات فلیس حال السباع کحال الطیر » .
- (۲) جمله اخیر در مقابل این جمله از متن عربی است : «علی ما یمکن فی طباع الكل ان یترتب عنه» .
- (۳) متن عربی در چاپ ازهر چنین است: «فکذلک تجری الحال فی العالم : بأن یکون هناك: اجزاء اول مفردة متقدمة، لها افعال مخصوصة؛ مثل: السماوات، و محرکاتها، و مدبراتها؛ و ما قبلها: من العقل الفعال» .
- (۴) عبارت عربی در چاپ ازهر چنین است : « و اجزاء مرکبة متأخرة تجری اکثر امورها علی الاتفاق المخلوط بالطبع و الارادة و الجبر الممزوج بالاختیار » .

مسأله دهم

در آن که نظام حکمت الهی در کل متوجه خیر است، و شر در قدر به عرض واقع است

حکیم گوید که «حکمت الهی» اقتضاء کرد که نظام عالم بر بهترین احکام و محکم ترین قوام واقع شود؛ نه به اراده و قصد آن که در سافل امری پیدا شود به آن مرتبه که گوئیم که پدید آورد عقل را برای غرضی که در سافل داشت که فیض بسافل افاده فرموده باشد؛ بلکه بواسطه امری اعلی از این غرض که در تصور این نوع حادث نهاد تواند آمد؛ و آن چنانست که ابداع فرمود ذات مقدسش آنچه ابداع کرد [لذاته] نه از برای غرضی و علتی (۱) پس موجودات همچون لوازم و لواحق باشد، و تمام موجودات را متوجه خیر ساخت (۲) زیرا که از اصل خیر صادر شده اند، و بازگشت در همه حال به اصل واحد (۳) خواهد بود.

و گاه باشد که شر و فساد از مصادمانی که [در] اسباب سفالنی واقع باشد، بوقوع آمده باشد. چه اسباب عالی تمام خیر است، مثل: باران که مخلوق نیست الاجهت خیر و نظام عالم؛ و اگر بحسب اتفاق نزولش بخراب ساختن خانه پیر زالی [منتهی شود] این «شر جزوی» به عرض واقع باشد، نه بذات.

و بآن سبب که شر جزوی [در عالم] واقع نشود، مقتضای «حکمت» آن نیست که خیر کلی واقع نباشد؛ چه قطع شدن باران شری است کلی و خراب شدن خانه عجوزی شری است جزوی (۴) [و عالم را هدف نظام کلی است، نه جزئی]؛ پس وقوع شر در قدر به «عرض» تواند بود. و دیگر گفت که «هیولی» لبس صورت بد درجات و مراتب نمود، و هر مرتبه بقبول چیزی که گنجایش قبول آنرا آمادگی داشت مخصوص شد، نه آن که در فیض اعلی اماساکی باشد از بعضی و افاضه بیعضی؛ بلکه درجه اول را احتمال قبول افضل باشد از آن که در درجه ثانی [است] و آنچه نزد ماست از عناصر در درجه فرودتر از همه باشد؛ زیرا که هر ماهیتی از ماهیات اشیاء احتمال آنچه استطاعت آن دارند که قبول آنرا داشته اند، [از فیض اعلی (۵) بآن فایز میشوند بر نسقی که آمادگی قبول آنرا مهیا داشته اند]. و عاهات و تشویهات در بدن ها از آنرو واقع شد که نقصان ماده ملجا گردانید که صورت را بر کمال اول [دوم] (۶) قبول نتوانست کرد. دیگر گفت که اگر امور نه برین نسق جاری شود، ضرورت ما را مضطر سازد که به محالاتی که مردم بیشتر از ما به آن گرفتار شدند، مانند: «ثنویه» و غیر آن ممتحن شویم.

(۱) عبارت مؤلف اینست: «... ان ذاته ابداع ما ابداع لذاته لا لعلة و لغرض؟ و در ترجمه متن «لذاته» بقلم نیامده است.

(۲) عبارت متن عربی اینست: «ثم توجهت الى الخیر».

(۳) ازهر: «وكان المصير في كل حال الى رأس واحد».

(۴) جمله: «و العالم للنظام الكلي لا الجزئي» که جان مطلب است از قلم هر دو مترجم

افتاده است.

(۵) این عبارت نامربوط باین صورت مربوط میشود: «که هر ماهیتی از ماهیت اشیاء

آنچه استطاعت قبول آنرا داشته اند از فیض اعلی ...».

(۶) عبارت متن عربی چنین است: «وعلى كمالها الاول والثاني»:

مسأله یازدهم

در آن که «حرکات» سرمدی است، و «حوادث» دایمی و ازلی

حکیم گوید که صدور فعل از «حق اول» بحسب ذات متأخر است، نه متأخر است به زمان، و فعل مسبوق بعدم نیست، بلکه مسبوق است بذات فاعل فقط لیکن قدام چون خواستند که تعبیر از علت کنند، محتاج شدند (۱) بذکر قبلیت، و قبلیت در لفظ متناول زمان باشد - و معنی آن هم موهم زمان است نزد کسی که بعبارات [قوم] مستأنس نباشد - چه از لفظ قبلیت در عبارات ایشان توهم کند که «فعل اول» حق (۲) زمانی است و تقدم حق در فعل تقدم زمانی است (۳). (ولیکن حکیم) گوید که ما اثبات کردیم که حرکات محتاج «محرک» است، محرکی که حرکت نکند.

و (متفرع برین تاسیس) گوید حال حرکات از دو قسم متجاوز نتواند بود: یا لایزال (۴) باشد، یا حادث شود بعد از آنکه نبود.

[و محرک حرکات موجودی بود بالفعل، توانا که هیچ مانعی منعی نمیکرد از این که حرکات از او ناشی شود، و هیچ حادثی در آن حال که او حرکات را احداث فرمود، روی نداد که او را ترغیب نماید و وادار بر «فعل» سازد؛ بنابراین همه آنچه حدوث می یابد همانا از خود او حادث میشود.] (۵)

وامری غیر از حق اول نتوان تصور کرد که عایق فعل حق اول باشد یا مرغب باشد حق اول را در فعل؛

و ممکن نیست که حق اول را قدرت بر فعل نبود و بیداشد، یا ارادت نبود و بعد از آن حادث شد، یا علم نبود، و بعد از آن احداث یافت؛ زیرا که مجموع این اقوال مستحیل و باطل است، (۶).

(۱) م: شوند.

(۲) م: فعل حق اول.

(۳) عبارت عربی چنین است: «فاوهمت عباراتهم ان فعل الاول الحق فعل زمانی وان تقدمه تقدم زمانی».

(۴) اینجا عبارت: «لایزال» بجای: «لم یزل» نشسته است.

(۵) این عبارت اصیل و متین عربی که مطلب جملگی بار بر آن است از قلم ترجمه هردو مترجم افتاده است: «وقد كان المحرك لها موجوداً بالفعل قادراً ليس يمانعه مانع من ان تكون عنه ولا حدث حادث في حال ما احداثها فرغبه وحمله على الفعل اذا كان جميع ما يحدث انما يحدث عنه».

(۶) عبارت بین قوسین در ترجمه این عبارت متن عربی است: «فان ذلك كله يوجب الاستحالة ويوجب ان يكون شيء آخر غير هو الذي احواله».

اگر گوئیم: مانعی بود در اول که موجب عدم اصدار فعل بود، لازم آید که «سبب مانع» اقوی باشد و استحاله و تغیر از مانع «حرکاتی دیگر است که مستدعی محرکات است» (۱).

وفی الجملة (۲) هر سببی که حادث را در زمان حدوث بآن منسوب داریم، بعد از جواز حدوث آن در زمانی بعد از آن، یا پیشتر آن سبب جزئی خاص باشد که حدوث این حادثه را واجب گردانیده باشد که پیشتر از این سبب موجود نبوده باشد؛ چه ارادت کلی «حق اول»، قدرت شامل، و علم واسع حضرتش مخصوص به زمانی معین نتواند بود؛ بلکه نسبت ارادت و قدرت به همه ازمان نسبتی واحد است؛ پس [هر] حادث را از سببی [حادث] ناگزیر باشد، و واحد حق از آن متعالی است؛ چه ساحت قدس جلالتش از تغیر و استحاله منزّه است.

و گوید: اکنون لابد است از محرك حرکات، و از حامل حرکات و روشن شد که محرك سرمدی است؛ پس حرکات سرمدی باشند (۳).

و اگر گویند حامل حرکات که جسم است حادث نشده؛ لیکن حرکت کرد از سکون؛ پس مطلع شدن بر سببی که از سکون بحرکت تغیر یافته باشد، ضرورت است.

پس اگر گوئیم: سبب از حرکت جسم حادث شد، حدوث جسم بر حدوث حرکت مقدم باشد؛ پس روشن شد که حرکت و متحرك و زمانی که عد حرکت میکند ازلی سرمدی است.

و «حرکات» یا مستقیم است، یا «مستدیر».

و «اتصال» نتواند بود الا مستدیر را؛

زیرا که مستقیم منقطع میشود و اتصال امری است که اشیاء ازلی را ضروری است؛ زیرا که آنچه ساکن میشود، ازلی نیست.

و زمان متصل است؛ زیرا که ممکن نیست که قطع مبتوره باشد؛ پس بالضروره واجب باشد که آن حرکت متصل باشد:

و حرکت مستدیر متصل میتواند بود؛ پس واجب باشد که آن حرکت ازلی باشد؛ پس واجب باشد که محرك این حرکت مستدیر نیز ازلی باشد؛ چه اخس «علت»، افضل نتواند بود، و هیچ فایده در محرکات ساکنه نیست که محرك نباشد، همچون صورت‌های افلاطونیه؛ پس لایق نباشد که

(۱) عبارت میان قوسین فارسی و مخمل معنای مراد است و باید چنین می‌بود: «حرکتی دیگر است که مستدعی محرکی است».

(۲) متن عربی: وبالجملة.

(۳) عبارت مترجم در دو سطر ۹ و ۱۰ در مقابل این عبارت مؤلف است که در چاپ ازهر باین صورت آمده است: «قال: و اذاکان لابد من محرك للمحرکات و من حامل للمحرکات تبین ان المحرك سرمدی و المحركات سرمدیه فالمتحرکات سرمدیه» و در چاپ تهران باین وجه: «قال: و اذکان لابد من محرك للمحرکات و من حامل للمحرکات و تبین ان المحرك سرمدی فالمتحرکات سرمدیه فالمتحرکات سرمدیه».

این «طبیعت» را بی فعل انگاریم؛ تا معطل (۱) باشد، و قادر نباشد که حرکت نماید، یا تحیل کند. (۲)

« مترجم اول گوید : سخن حکیم درین مسلك چون تأسیس مبانی یقین در آن بترتیب قیاسات فکری است ، [و] بمقدمات نظری [انتظام قواعد] تحقیق آن ظاهر میدارد (۳) و تحقیق مقصد درین مطلب عالی بیاری وحی والهام و امداد کشف که رتبه انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم السلام - است و متابعان ایشان از اولیای کامل حاجتمند است ؛ لاجرم در بعضی مقدمات مواد یقین بماده تخمین التباس یافته ؛ وعهدراقم درین ترجمه آن که آنچه از مسلك قویم انبیاء - علیهم السلام - منحرف باشد ، بقدر قصور مایه خود ، پرده شك از آن بردارد ؛ بنا بر آن حجاب ابهام التباسات آن برداشته میشود - ومن الله الهدایة وهو المستعان .

گوئیم که ابتدای سخن حکیم آنست که فعل مسبوق بعدم نیست ؛ بلکه مسبوق بذات فاعل است . و مستند این زعم ومبدأ این تخمین آن تواند بود که چون مفیض - عزشأنه - بکمال جود متصف است و بکمال قدرت موصوف ، و انصاف باین دو صفت کامله مقتضی آن باشد که لایزال اثری صادر میشده باشد (۴) والا عجز لازم آید ، یا بخل - تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً - ولیکن لزوم آن دو محذور (۵) بر تقدیر مسبقیت فعل بعدم ممنوع است .

بلی اگر گوید : بعض موجودات مسبوق به زمان نیست ؛ سخنی مطابق واقع باشد ؛ چه بعض مبدعات، مثل : عقل اول از مقارنت زمان عاری است . و طریق دفع شدن آن دو محذور (۶) بتمهید اصلی روشن تواند شد :

و آن اصل آنست که مقتضیات اسمای ذوالجلالی ولوازم آثار صفات کمالی حضرت کبریای الهی را که تابعان انبیای مرسل (۷) - علی نبینا وعلیهم السلام - بکشف روشن داشته اند ، ترتیب هست و سلطان هر اسمی را مقتضائی باشد ، و قهرمان جلال هر صفتی را آثاری مخصوص و آثار بعض صفات در زیر قهرمان صفتی دیگر مندرج باشد ، و بعض شرایط صفات را نسبت با بعضی رتبه تقدم و قهرمان تسلط ثابت است ؛ و هر چند کمال قدرت و کمال جود بی شبهه از صفات مقدسه ذوالجلال را اقتضائی است ؛ اما مقتضای آن دو صفت کمالی در زیر قهرمان ارادت کامل مندرج است و بترتیبی که لایق سرادق مقدس کبریائی است ، این دو صفت کریم را برفوق مشیت نافذ و اراده کامل مقتضی ظاهر شود .

(۱) متعطل .

(۲) عبارت: «قادر نباشد که حرکت نماید یا تحیل کند» در ترجمه این جمله مؤلف است :

« غیر قادره ان تحیل و تحرك » .

(۳) م و ب : میشود .

(۴) ت : لایزال از صدور اثری عاری نباشد .

(۵ و ۶) هکذا .

(۷) ت : الهی را برمنوالی که انبیای مرسل .

و چون این اصل مقرر ملحوظ ملاحظه یقین گردانیدی ، اگر فعل مسبوق بعدم باشد ، آن دو محذور که (۱) عقل کوناهین از ظاهر [نا] شدن آن دو صفت دیده است ، مندفع است ، و راه اشتباه از شارع انبیا آن مسدود . و بعد از اثبات مشیت نافذ و ارادت کامل چون از قدرت بمقتضای ارادت کامل تأثیر بظهور پیوندد ، از عدم ظهور اثرش عجز مندفع شود ؛ زیرا که مشیت نافذرا اختیاری لازم است که سلطان آن اختیار اگر قادر را از مقتضای ظهور قدرت باز دارد ؛ ساحت کمال قادر را عجزی طاری نشود ، و دامن سرادق جلالش به غبار این نقصان آرایش نگیرد .

و برین منوال صفت شریف جود چون در طی سعت قدرت واسعه ، و زیر شمول ارادت کامله ظهور یابد ، باختیاری که مشیت نافذ متضمن آنست قیاس کرده شود ، طریقان بخل مرتفع باشد ؛ پس مبنی بر این اصل یقینی فعل مسبوق بعدم تواند بود .

و چون ظهور آثار کمالی قدرت کامله در طی قهرمان ارادت کامل ظهور پذیرد ، و وضوح اثر شامل در طی قهرمان قدرت صورت انکشاف یابد ؛ هر دو محذور مندفع باشد ، و ساحت یقین از عروض ضرر آن که فعل مسبوق بذات فاعل باشد ، و مفساد لوازم آن پاک شود - ومن الله الا عانة و التوفیق و بیده مقالید طرق التحقیق .

و آن سخن دیگر حکیم که گفت ؛ ما اثبات کردیم که حرکات محتاج است بمحرك غیر متحرك ؛ و متفرع برین اصل مقرر : حرکات یا ازلی باشد مستمر ، یا حادث شود بعد از آن که نبوده ، و محرك حرکت موجود است ، و قادر و مانعی نیست که محرك را از حرکت منع کند ، و نتواند بود که امری حادث مرغب حرکت محرك شود ؛ زیرا که مجموع محدثات را علت حدوث ، محرك تواند بود .

گوئیم: اختیار کردیم که حرکت حادث است ، و محرك حرکت موجود است ، و قادر است . و مانعی نیست موافق مدعای حکیم ؛ اما قهرمان تأثیر بعضی اسمای الهی حاکم بر تاخیر حرکت است به وقت مخصوص و حدوثش به زمان خاص . و تاخیر موقوف بر وجود مانع ، و مرغب حادث نیست ، تا محذوری که حکیم خیال کرده لازم آید ، چنانچه در شق ثانی از تردید کیفیت آن بترتیب روشن میگردد .

و آن سخن دیگر حکیم که میگوید نتوان گفت که قادر نبود و قادر شد و ارادت نداشت ، و ارادت پیدا شد ؛ یا عالم نبود ، و عالم شد ؛ چه مجموع این لوازم محال است و مستلزم آنست که امری دیگر غیر محرك عایق گشته باشد ؛ و اگر مانعی غیر محرك باشد . لازم آید که سبب مانع اقوی باشد ، و تغیر از مانع حرکتی دیگر است که محتاج محرکی باشد .
وفی الجملة حادث را بآن منسوب داریم بعد از آن که حادث در زمان سابق از آن ،

بازمان لاحق جایز باشد که موجود شود آن سبب جزئی باشد که مستلزم حدوث این حادث باشد؛ چه قدرت کامل و علم واسع و ارادت کلی مختص به زمانی مخصوص نیست؛ چه جمیع زمانها بحدوث [حادث] متساوی و برابرند؛ پس هر حادثی را از سببی جزئی ناگزیر باشد، و ذات حق مقدس است از آن که محل حوادث باشد چون مقرر شود که هر حرکتی را محرک ناگزیر است، و محرکات سرمدی است؛ هر آینه حرکت سرمدی باشد بتمامی. این مقدمات برهان را حکیم باتمام رسانید و پرده انکشاف از ابهام مقدمات برهان بتذکر اصلی که سابقاً تمهید رفت احتیاج دارد که بامداد مواد یقینش صراط مستقیم هدایت و یقین منجلی گردد که منصات (۱) مجالسی آثار کریم اسماء و مجالسی (۲) خواص شرایف اوصاف الهی - تقدست اسماءه - بترتیبی کریم و نظمی شریف آثار و خواص را بمنصه بروز و مجلی ظهور میرساند تا مقتضیات آثار هر اسمی شریف و لوازم خواص هر صفتی کریم چنانچه سزای قدس آن اسم کریم و آن وصف شریف است، مطابق حکمت الهی [و] موافق اسم کریم حکیم جلوه جمال ظاهر گرداند، و در حقیقت این اصل یقینی صاحب توفیق ذکی [را] که به مشعل های نور ایمان ساحت ایقانش از عروض ظلمات شبهه و گمان عاری خواهد بود بیقین و ائق است. و چون باین تأسیس مقرر مرآت قبول منور داشتی، گوئیم: محرك ازلی است، و حرکت حادث. گفتی: نتوان گفت که قادر نبود و قادر شد؛ و ارادت حادث نبود، و حادث شد؛ و عالم نبود. و عالم شد؛ و مجموع لوازم محال. گوئیم: استحاله این لوازم مسلم است و برهان ایقان مقرر؛ لیکن استلزام حدوث این لوازم [محال] (۳) را ممنوع است؛ چه ظهور مقتضیات شرایف اسماء بنظمی که لایق شرایف اسماء است، بترتیبی که موافق سرادق قدس جلال است، آنست که در آن نظم اسمی از اسمای شریف باشد که اقتضای آن کند که این حادث خاص را حدوث باین زمان مخصوص اختصاص یابد که اسم حکیم است و در کمال قدرت و شمول ارادت و احاطت علم هیچ نقصانی نرسد وقتی که مقتضیات این شرایف اسماء را در زیر جلالت اسم حکیم آثار کمال ظاهر گردد؛ چه اختصاص دادن هر حادثی را به زمانی لایق از شأن اکرام این اسم شریف است. چون موقن صاحب توفیق مرآت ایمان بنقش (۴) قبول این تحقیق مزین دارد، کمال مقتضیات شرایط اسماء بی توهم عروض نقصانی - تعالی [الله] عن ذلك علواً کبیراً - متصور گردد.

و این که گفت حکیم که از سببی ناگزیر است حدوث حادث را درین زمان مخصوص بعد از جواز در زمان مقدم برین زمان، یا زمان متأخر، چه ارادت و علم و قدرت کریم نسبت با همه زمانها برابر است؛ و آن سبب حادث تواند بود؛ چه سبب جزئی خاص است و هیچ شبهه

(۱ و ۲) ت: منصات مجالسی آثار کریم اسماء و محانی خواص.

(۳) کلمه «محال» مطابق ترجمه مترجم اول در اینجا باید درج شود.

(۴) م: بنفش.

و گمان نخواهد بود که ساحت جلال کبریائی از تغییر و حدوث منزّه است.

• کوئیم: مسلم است که حدوث حادث را در زمان مخصوص سببی باید .

- گفتی: آن سبب البته باید که حادث باشد؛ زیرا که نسبت ارادت و قدرت و علم کریم

با جمیع زمانها برابر است؛ چه اگر سببی مخصوص نباشد که مرجح باشد حدوث آن حادث را، حدوث آن حادث در زمان متصور نگردد.

کوئیم: مسلم که حدوث به زمان مخصوص را مرجحی باید؛ لیکن لانسلم که آن مرجح

که موجب رجحان این زمان مخصوص باشد بحدوث این حادث البته باید که حادث باشد، چرا نشاید که بعضی شرایف اسمای الهی مرجح این زمان مخصوص باشد بحدوث این حادث مخصوص؛ و حله تشریف این منقبت بر قامت تعظیم اسم حکیم جلوه نماست؛ چون این اسم مکرم در سلسله ترتیب کرایم اسمای الهی موافق کشف کامل اولیاء از امت کریمه محمدی - علیه [من] الصلوة افضلها - مرجح حدوث هر حادثی است به زمان حدوث، چنانچه بنظم هدایت آثار باین معنی اشارت فرموده باشد:

شعر

انّ الحکیم الذی میزانه ابدأ	بالرفع والخفض منعت و موصوف
یرتب الامر ترتیباً یریک به	علماً و فیه اذا فکرت تعریف
بانه الله فرد لا شریک له	فی ملکه وله فی الخلق تصریف
میزانه الحق لا خسران یلحقه	ولا یقوم به فی الوزن تطفیف

چه قهرمان عزت این اسم کریم، هر امری را حق آن امر اعطای فرماید و بترتیب انتظام موجودات و اختصاص هر یک به زمانی حاکم است؛ پس چون بمقائیس تحقیق مقدمات آن برهان را مترن داری، و مواضع زلل آنرا به انوار ایمان معین گردانی، روشن گردد که چون قدرت و ارادت و علم کامل موافق ظهور آثار اسم کریم انطباق یابد، اختصاص اثر به زمان مخصوص هویدا گردد بی عروض نقصانی بساحت کمال قدرت و شمول ارادت و احاطت علم؛ و سبب اختصاص حادث به زمان مخصوص که "اس" مبانی و ثوق بود در برهان حکیم مقدم بی آنکه مستند باشد بسبب حادث هویدا شود و خلل سرمدیه حرکت واضح و پیدا آید.

بلی هر گاه که ظهور این کرایم اسماء قطع نظر از تجلی جمال اسم حکیم بملاحظه استبصار آید، این مشکل که حکیم مقدم را بر سرمدیت حرکت باعث گشته، ظاهر و هویدا شود؛ چه عقل بصرافت قابلیت اصلی چنانچه لایق موطن خاص اوست، زمان را بر نسبتی واحد ادراک کند، پس آن که حدوث [حادث] به زمانی منتسب گردد، نه به زمانی دیگر، در موطن

ادراك عقل جايز نتواند بود؛ وليكن خالق زمان بمقتضای سلطنت اسم حكيم، هر زمانی را بايجاد حادثی متخصر فرمود.

اگر ذکی صاحب توفيق چشم بصيرت را به كحل الجواهر يقين، منور دارد و در ترتيب شرايف اسمای علمی بدیده تحقيق درنگرد، متيقن گردد که قدرت موافق ارادت شامل برفوق حکمت باهرچون متوجه ايجاد کردد بترتیبی که موجودات را بحسب زمانها واقع است، مطلع کردد و به رنگ اين نوع شبهه که اگر نه حرکت سرمدی باشد حدوث بايد که مستند بسببی حادث باشد مرآت ايقان را رنگار نشان ندارد؛ و چون لایق موطن عقل و قابلیت آن چنانست که زمان درحد ذات متحد است، حدوث هر حادثی را به زمانی مخصوص داشتن نه زمانی دیگر از فطرت آن متجاوز است عذر حکيم مقدم در ترتيب برهان روشن باشد و چون مقتضیات کرایم اسمای الهی به مشملهای چراغ عقول که به روغن مقدمات فکری روشن گردد، هویدانی توان داشت؛ اگر حکيم مقدم مرجح حدوث حرکت را بر تقدیر حدوث به سبب حادث نسبت دهد تا بر لزوم مخلف برین تقدیر مدعی که بر اقتناص قوت عقلی مبتنی داشته که سرمدیت مرکب است نتیجه دهد، تمهید معذرتش واضح باشد و مطلع بر مطاوی این بیان راقم این تعلیق را معذور خواهد داشت که اگرچه بتقدم حکيم مقدم در آنچه بقوت عقل مقتضی است، قایل است؛ اما چون مبانی ايقان درین تعلیق بر موائد احسانی است که از خوان انعام خوان سالار: وما ينطق عن الهوى (۱) کدائی میکنند، و از ریزه سفره اکرامش لذایذ قوتنهائی که ماده يقين دفع این نوع برهان باشد غریب نیست، ازینرو مقدمات برهان حکيم مقدم را از صدقه خانه عالی لوای: ما کذب الفؤاد ما رای (۲) - صلی الله علیه وعلی جمیع اخوانه من النبیین والصدیقین - متعرض گشت، و غلق ابهام که در زیر التباس بعض مقدمات آن بود به کشف اعلام واضح داشت تا موفق ذکی از سلسال معین يقینش محتظی گردد - وقفنا الله وایاکم لانتهاج مسالك الیقین و وقانا وایاکم عن التورط فی غمرات الشک والتخمین بمحمد صاحب الهمم والهادی الی طریق الاقوام - صلی الله علیه وعلی آله وسلم، (۳).

(۱) قرآن سوره ۳/۵۳

(۲) قرآن سوره ۱۱/۵۳

(۳) از صفحه ۲۳۷ سطر ۲ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب و مأخوذ از ترجمه صدرترکه اصفهانی است.

مسأله دوازدهم

در کیفیت ترکیب عناصر

از حکیم مقدم؛ **فرفور یوس** حکایت میکنند که آن دانش اندوز بر آن نسق رفته که فعل هر موجودی موافق طبیعت آن موجود باشد؛ پس طبیعت بسیط فعلش بسیط باشد (۱). پس فعل حضرت احدیت بسیط است، و فیض خلعت وجود از افعال الهی تواند بود؛ زیرا که کبریای الهی بوجود متصف است (۲).

لیکن «جوهر» چون وجودش به حرکت است؛ بقایش نیز بحرکت باشد؛ زیرا که جوهر نتواند بود که بذات خویش موجود باشد چنانچه «موجود اول حق بذات خویش موجود است»؛ بلکه وجود [او] به نسبت وجود [اول حق] تواند بود و فیاض از وجود اول باشد (۳). و هر حرکتی یا مستقیم است، یا مستدیر؛ و حرکت مستقیم واجب باشد که متناهی باشد. و «جوهر» متحرك است در اقطار ثلاث که طول است، و عرض، و عمق بر خطوط مستقیم به «حرکت متناهی»؛ و چون باین حرکت مستقیم متناهی به سرحد حصول جسم رسید، و ماهیت جسم متحقق شد، اکنون طریبان حرکت مستدیر بجهتی که متحرك باشد، در آن بحرکت غیر متناهی لایق آید، و بجهتی متحرك باشد که حرکت بی نهایت ممکن باشد در آن جهت لیکن ممکن نیست که متحرك باشد مجموع بحرکت به استداره؛ چه دایر محتاج است به شیئی ساکن که در وسط ساکن باشد، همچون نقطه؛ پس بالضروره «جوهر» متحرك باشد بعضی با استداره که «فلك» است؛ و بعضی در وسط ساکن باشد (۴).

دیگر گفت که هر جسمی ساکن که مماس جسمی متحرك باشد - و در طبیعت آن جسم

-
- (۱) ترجمه برین تقریب است: «فرفور یوس از ارسطو حکایت کرد که گفت: فعل هر موجودی مانند طبیعت آن موجود باشد پس آنچه طبیعتش بسیط است فعلش هم بسیط باشد».
- (۲) ترجمه بامتن عربی انطباق ندارد و ترجمه صحیح عبارت مؤلف بدین تقریب است: «و خدای تعالی: واحد بسیط است؛ پس فعل خدای تعالی نیز واحد بسیط است و همچنین فعل او اجتلاب بسوی وجود است؛ زیرا از موجود است».
- (۳) عبارت در بی چنین است: «لکن من التشبه بذلك الاول الحق» و ترجمه آن اینست: «لیکن از جهت تشبه به اول حق».
- (۴) جمله اخیر در ترجمه این جمله از متن عربی آمده است: «فانقسم الجوهر فتتحرك بعضه علی الاستدارة وهو الفلك وسكن بعضه فی الوسط».

قبول تأثیر باشد از آن جسم دیگر - البته درین جسم سخونت پییدا شود (۱).
و چون سخونت پذیرد: لطیف، و منحل، و خفیف شود؛ و «طبیعت آتش» حدوث یابد و
ملاقی «فلك متحرك» باشد (۲).

و جسمی که نزدیک «آتش» است از «فلك» دور است، و حرکت آتش متحرك است؛
پس حرکتش کمتر از حرکت آتش باشد و بمجموع متحرك نتواند بود؛ لیکن بجزئی متحرك
باشد؛ و تسخین آن جسم کمتر از آتش باشد، و آن «هوا» باشد.

و جسمی که فرود (۳) «هوا» است، متحرك نمیتواند بود؛ زیرا که از متحرك دور افتاده، لاجرم
بارد باشد؛ زیرا که ساکن است و رطب باشد؛ چه مجاور هوای حار رطب است، ازین جهت
کمتر انحلال می پذیرد، [و آن «آب» است].

و جسمی که در وسط است، بغایت از فلك بعید است، و از فلك حرکت استفاده نمیکند
و تأثیری از فلك قبول نمیکند؛ پس بالضرورة ساکن باشد و بارد، و آن «زمین» است.

و چون این اجسام بعضی از بعضی قبول تأثیر کنند و باهم مختلط شوند: اجسام مرکبه
متولد شوند که مرکبات محسوسه است که معادن، و حیوان، و نبات [و انسان] باشد (۴)؛

و به هر نوع، طبیعتی خاص، مختص است که قابل فیض خاص باشد، چنانچه کمال قدرت
«باری» - جلالت قدرته - اقتضاء فرموده [است].

(۱) ترجمه صحیح عبارت مؤلف با رعایت سبک مترجم این است: «دیگر گفت: هر
جسمی که در حال حرکت مماس جسم ساکنی شود و در طبیعت آن (جسم ساکن) قبول تأثیر از آن
باشد، در آن سخونتی احداث نماید».

(۲) عبارت عربی مؤلف این بود: فكانت طبيعة النار تلي الفلك المتحرك».

(۳) عبارت: «فرود هواست» در ترجمه این عبارت مؤلف آمده است: «يلی الهواء».

(۴) م: نبات است. عبارت مؤلف اینست: «وهی المركبات المحسوسات التي هي المعادن

والنبات والحیوان والانسان».

مسأله سیزدهم

در آثار علوی

«ارسطو طاليس» چنان افاده فرمود که آنچه متصاعد میشود از «اجسام سفلی» به جو (یعنی: به هوا) منقسم است به دو قسم: یکی؛ دخان‌های آتشی که از تأثیر سخونت آفتاب و غیر آن به علو تصاعد یافته^(۱)؛ و دیگر بخارهای آبی که بالا رفته به هوا و اجزای ارضی با آن همراه شده، و تکاثف گرفته بسبب باد یا غیر آن [و] ضباب [و] سحاب شده و بعد (از تکون سحاب) بروندی مصادف آن شده [و آب] و برف و تگرگ شده و بمرکز آب تنزل نموده^(۲)؛ چیه «ارکان» بعضی به بعضی استحاله می‌یابد به آن گونه که «آب» مستحیل میشود به «هوا» و متصاعد میگردد همچنين «هوا» به «آب» مستحیل میشود، و متنزل میگردد.

و چون بادهای و دخان‌ها در میان سحاب درآمدند بند شود و بیک دفعه مندفع شود، آوازی که از آن شنیده میشود، آن «رعد» است؛ و از شدت صدم و از بریکدیگر خوردن آن بادهای و دخان‌ها روشنی که میدرخشد، آن «برق» است.

و بعضی «دخان» ها که مُدھنیت بر ماده آن غالب است و شعله میگیرند، آن «شهاب» ناقب است.

و بعضی دخان‌ها آنست که در «هوا» می‌وزد و متحجر و متنزل میشود، آن «آهن» است^(۳).

و بعضی آنست از آن دخان‌ها که به «آتش» می‌وزد و چون دافعی آنرا دفع کرد «صاعقه» از آن پدید می‌آید.

و بعضی از مشتعلات آنست که شعله وری در آن باقی است، و ایستاده و ساکن است زید کوکبی، و آتش که به «دوران فلک دایر است»، آنرا دایر میگرداند و نسبت با این کوکب که در زیر آن واقع است مُدھبی مینماید.

(۱) عبارت: «بعلو صعود یافته» زاید بر متن عربی و زاید در مطلب است، اینک مته عربی: «اخذهما ادخنة نارية باسخان الشمس وغيزها».

(۲) عبارت عربی مؤلف این بود: «... فتصادفها برودة فتعصر ماءً وتلجأ و برداً فتنز الی مرکز الماء».

(۳) عبارت متن عربی اینست: «و منها ما يحترق فی الهواء فيتنحجر فينزل حديداً حجراً» و ترجمه آن بر سبک مترجم چنین میشود: «و بعضی از دخان‌ها است که در هوا محترق میشود، پس متحجر میگردد و بصورت آهن و سنگ (به زمین) فرود می‌آید».

و گاه هست که عریض است؛ و مانند کوکبی نموده میشود در زیر آن^(۱).
 و گاه هست که بر جانب صیقل کرده شده از ظاهر [سحاب]^(۲) روشنی‌های نیران (یعنی:
 «شمس» و «قمر») انعکاس می‌یابد^(۳) - چنانچه بر آئینه‌ها و دیوارهای صاف زدوده شده انوار
 منعکس میشود [و این انعکاس بصور مختلف در مجالی ابصار نموده میشود] بحسب اختلاف
 دوری از «نیر»، و قرب آن، و صفاء و کدورت آن.
 [و] هاله، و قوس فزح، و شمس، و شهاب‌ها، و مجره نموده میشود.
 و حکیم در کتاب خویش که به: «آثار علوی»، [و سماء و عالم] مسمی کرده [و در غیر
 آن دو] سبب هر یک از این اصناف بیان فرموده [است]..

(۱) عبارت در متن چاپ ازهر چنین است: «و ربما كان عریضاً: فرئی كانه لحيه كوكب»
 و ترجمه آن چنین است: «و بسا هست که عریض است و مانند ریش کوکب دیده میشود.»
 (۲) ت: جانب صقیل از ظاهر سحاب.
 (۳) عبارت عربی در چاپ ازهر چنین است: «و ربما وقع على صقیل الظاهر من السحاب صور
 النیرات و اضواؤها» .

مسأله چهاردهم

در نفس ناطقه انسانی و اتصال آن به بدن

حکیم مقدم فرماید که «نفس انسانی» جسم نیست، و قوتی نیست در جسم. و در اثبات این مدعا مآخذی دارد، از جمله آن مآخذ: استدلال است بر آن بحركات اختیاری، و دیگر استدلال است بر آن به تصورات علمی. اما اول آن است که [گوید]: میکوئیم شك نیست که حیوان متحرك است بجهت مختلف بحركات اختیاری؛ زیرا که حرکاتش اگر طبیعی یا قسری بودی: متحرك شدی بجهتی واحد و در آن اختلاف نبودى البته؛ پس چون متحرك شد بجهت متضاده: معلوم شد که حرکاتش اختیاری است.

و انسان با آن که مختار است در حرکات خود همچون حیوان؛ لیکن آنست که متحرك است برای مصالح عقلی که در عاقبت هر کار تصور میکنند؛ پس حرکات انسان بسبب غرض کمالی صدور می یابد، و آن غرض کمالی معرفت عاقبت هر کاری است (۱).

و حیوان را حرکات طبیعی برین نهج نیست. پس واجب باشد که انسان به «نفس خاص» متمیز باشد؛ چنانچه حیوان از سایر موجودات به «نفس خاص» تمیز یافته [است].

[و] اما نانی که بر آن بنای وثوق و تعویل مستحکم است، آنست که شکی نیست که ما تعقل و تصور امور عقلی صرف میکنیم، مانند: تصور از انسان به صورت «انسان کلی» (۲) که جمیع اشخاص نوع را شامل باشد؛ و محل این تعقل جوهری است که جسم نباشد، و قوت در جسم نباشد، و صورتی نباشد هر جسم را؛ زیرا که اگر جسم باشد یا «محل صورت معقوله» [از آن] طرفی باشد که منقسم نشود یا جمله آن باشد که منقسم شود؛ و نتواند بود که طرفی که منقسم نشود محل آن صورت معقوله باشد که اگر طرف غیر منقسم محل (۳) صورت معقوله باشد؛ هر آینه محل همچو «نقطه» باشد که در «وضع» متمیز نیست از خط؛ چه طرف نهایت

(۱) ترجمه متن عربی در حاشیه «الفصل» چنین است: «و از انسان حرکاتی مگر برای غرض و کمالی صادر نمیشود و آن معرفت او بعاقبت هر کاری است.»

(۲) موب: انسان که بددرستی انسان کلی است که

(۳) م: منقسم شود محل - ب: منقسم محل.

خط است و نهایت را نهایت [دیگر] نتواند بود، والا تسلسل لازم آید؛ پس نقطه متساوی باشد در نقطه بودن، و بر فرض آنکه در وضع از خط متمیز باشد هر نقطه را نهایتی باشد، و این محال [است]؛ لاجرم این که محل صورت معقوله طرف غیر منقسم باشد، محال باشد (۱).
 و اگر محل معقول امر منقسم [باشد] (۲)، واجب باشد که معقول بانقسام محل منقسم شود، و بعضی معلومات آنست که منقسم نمیشود البته؛ زیرا که [آنچه] منقسم شود باید که امری باشد همچو شکل، و مقدار.

و «انسانیت کلی» که در ذهن متصور است چون شکل نیست که قابل قطع باشد، و چون مقدار نیست که قابل فصل باشد؛ پس متبیین شد که «نفس» جسم نیست، و قوت [در جسم] نیست، و صورت در جسم نیست.

(۱) عبارت نسخه ازهر این است: «فتكون النقط متشافعة ولكل نهاية وهذا محال» و ترجمه فارسی آن بر این تقریب است: «پس نقطه‌ها جفت جفت باشند و هر يك را نهایتی؛ و این محال است».

(۲) عبارت مؤلف این است: «وان كان محل المعقول من الجسم شيئاً ينقسم».

مسئله پانزدهم

در وجه اتصال نفس به بدن و وقت اتصال آن

حکیم مقدم چنان مقرر داشته که [چون] «نفس ناطقه» جسم نیست؛ پس متبدل نباشد به «بدن» [به] اتصال انطباع، و در بدن حلول نیافته؛ (۱) بلکه متصل است به بدن [به] اتصال تدبیر و تصرف؛ (بلکه) (۲) بحدوث بدن حادث شد [و] و بعد از حدوث بدن و قبل از حدوث آن نبوده [است]؛ چه اگر موجود باشد پیشتر از بدن؛ یا بذات متکثر باشد، یا متحد.

و اول باطل است؛ زیرا که اگر متکثر باشد یا به «ماهیت» و «صورت» باشد، و ما فرض کردیم که متفق است به نوع، و اختلاف در آن نیست و تمایز؛ پس (۳) تکثر در آن متصور نباشد. و یا متکثر باشد باعتبار با «ماده» و «عنصر» که به امکانه و ازمنه باشد (۴) و این نیز محال است؛ چه ما روح را پیشتر از بدن مجرد فرض کردیم که آنرا با ماده مخصوص نسبت نباشد، و از روی ماهیت هیچ اختلافی در آن نیست؛ زیرا اشیائی که باعتبار ذات معانی (۵) است بقوا بل و حوامل و منفعلات متکثر میشود و چون مجرد باشند محال است که میان آنها مغایرت و مکاترت باشد.

و البته بعد از بدن متکثر می ماند؛ زیرا که نفوس هر يك باعتبار ماده مخصوص [و باختلاف زمان حدوث] و اختلاف هیئت ها [و ملکات] که بمقارنت بدن حدوث می یابد، ذاتی مخصوص میشوند؛ پس نفوس به حدوث بدن حادث شود [و نوعی مانند سایر فصول ذاتی میگردند] (۶) و بعد

(۱) اگر بخواهیم ترجمه را بر متن عربی منطبق و باسباق مطلب موافق سازیم باید بگوئیم: «پس متصل نباشد به بدن به اتصال انطباع در آن و نه حلول در آن.»
(۲) کلمه «بلکه» در این سیاق به بیچ وجه موردی ندارد و بجای آن حرف «و او» عطف باید گذارده شود ولی چون در ترجمه مترجم اول هم آمده است، امانت در نقل اقتضای ثبت آن را مینماید.

(۳) م و ب : و .

(۴) عبارت عربی اینست: «و اما ان تكون متکثرة من جهت النسبة الى العنصر والمادة المتکثرة بالامکنه والازمنة.»

(۵) عبارت عربی چنین است: «و ان الاشياء التي ذواتها معان.»

(۶) عبارت مؤلف اینست: «و باختلاف هیآت و ملکات حصلت عندالاتصال بالبدن فهی حادثة مع حدوث البدن بصیره نوعاً کسائر الفصول الذاتية.»

از مفارقت بدن باقی است ، بعوارضی چند معین که لاحق شده که پیشتر از اتصال ببدن این عوارض و لواحق نفس را طاری نشده بود .

وباین دلیل از استاد خویش مفارقت کرد و مخالف مقدمان شد .
و درائتای کلام حکیم برسختی مطلع شده اند که دلالت میکند بر آن که نفس ناطقه پیش از وجود «ابدان» موجود بوده [است] (۱) .
وبعضی شارحان کلام حکیم سخنش را بر آن حمل کنند که مراد به این سخن آنست که «فیض» نفوس و «صور» آن «بالقوه» در «واهب الصور» موجود است، چنانکه گویند: آتش درهیمه موجود است (۲) ، [یا] انسان در نطفه، و نخل در دانه خرما موجود است، و روشنی در آفتاب موجود است .

وبعضی سخن حکیم را بر ظاهر خویش حمل کنند ، و گویند : تمیز «نفوس» (۳) به خواصی است که او را است ؛ و گویند هر «نفس انسانی» بخاصیتی مخصوص است که در غیر آن نفس نیست؛ پس متفق بنوع نباشد [یعنی: نوع اخیر] .

وبعضی گویند: تمیز نفوس بعوارضی است که [او] از برای آن مهیاست و چنانچه بعد از اتصال ببدن [تمیز میشود به اینکه] در ماده متمایز [بوده] است ؛ همچنین [تمایز میشود به اینکه] بعد از این متمایز خواهد شد به ابدان، و صنایع ، و افعال ، و استعداد هر نفس مرصعتی خاص [وعلمی خاص] را، و این استعدادات فصول ذاتی یا عوارض [لازمه برای] وجود [او] باشد (۴) .

(۱) عبارت عربی مؤلف این است: « وقد وجد فی اثناء کلامه ما يدل علی انه یعتقد ان النفس کانت موجودة قبل وجود الابدان » و معنی آن، اینست: « وسختی درائتای کلام ارسطو یافته شده که میرساند وی معتقد بر آن است که نفس پیش از وجود ابدان موجود بوده است . »

(۲) عبارت متن عربی ازهر این است: « فحمل بعض مفسری کلامه قوله ذلك علی انه اراد به الفیض والصور الموجودة بالقوة فی واهب الصور كما یقال : ان النار موجودة فی الحجر والشجر » و در بعض نسخ: « ... فی الحجر والخشب » ثبت است .

(۳) م و ب : گوئیم حکم به تمیز نفوس

(۴) چهارسطر اخیر در ترجمه این عبارت مؤلف رانده شده است: « ومنهم من حکم بالتمیز بالعوارض التي هی مهیأة نحوها و كما انها یتتمیز بعد الاتصال بالبدن ، بانها کانت متمایزة فی المادة ، كذلك یتمايز . بانها ستکون متمایزة بالابدان والصنایع والافعال ، و استعداد کل نفس لصنعة خاصة و علم خاص فتنهض هذه فصولا ذاتیه او عوارض لازمة لوجودها » و باعبارت و کلماتی که میان دو قلاب بر متن افزوده شد تا حدی ترجمه منطبق بر اصل میشود .

مسأله شانزدهم

در سبب (۱) بقای نفس بعد از موت و سعادت در عالم نفوس

حکیم چنان فرماید که «نفوس انسانی» را چون در [دو] قوت علم و عمل کمال پدید آید به حضرت باری - تعالی - متشبه گردد، و بکمال خویش واصل شود. و این تشبه بقدر طاقت تواند بود: یا بحسب استعداد، یا بحسب اجتهاد. پس آن نفس چون از بدن مفارقت کند: متصل گردد به «روحانیان»، و منخرط گردد در ملك «ملایکه مقرب»، و التذان، و ابتهاج او بتمام حاصل شود. و تمام لذت‌ها منحصر در لذات جسمانی نیست؛ چه این لذات: لذات نفسانی عقلی است، و لذات جسمانی را انقطاع و نهایت هست، و صاحب لذات را کلال، و سآمت، و ضعف، و قصور عارض شود، اگر از حد محدود تجاوز کند، بخلاف لذت‌های عقلی که بزبادتی [آن] شوق، و حرص، و عشق زیادت می‌شود. و همچنین سخن می‌گوید در آلام نفسانی؛ زیرا که بضد آنچه در لذات گفته شد، بوقوع می‌آید.

و (چون به باری هدایت عقل سخن می‌سراید) اثبات «معاد» نمی‌کند، الا برای «نفس»، و ثابت نمی‌کنند هیچ حشر، و نشر، و نه انحلال مرین ارتباط محسوس عالم [را]، و نه ابطال مر نظام مخصوص را؛ بل این را مستمر و دایم داند - چنانچه حکمای پیشین گفته‌اند. (۲)

«مترجم اول گوید: تمامی سخنان حکیم کامل را باین مسئله در اصل کتاب ختم (۳) کرده و بهمان منوال ترجمه شد و کشف حقیقت این حال آن که آنچه درین مسئله ملحوظ حکیم ماهر شده، آن چیزی است که به نور عقل نموده شد؛ ولیکن اطلاع بر حقایق معاد بنوعی که موافق واقع باشد، معارج یقینش از آن بلندتر است که به گام عقل پی سپر گردد و کاخ ادراکش از آن عالیتر که به نردبان مقدمات برهانی بر آسمان ایقان آن توان رسید؛ بلکه شکر یقین آن از موائد کمال انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - دهن اعتقاد را شیرین

(۱) کلمه «سبب» یا معادلی از آن در اصل عربی نیامده است و عبارت متن عربی این است: «فی بقائها بعد البدن وسعادتها فی العالم العقلی».

(۲) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است: «و نه کسیختگی برای این رشته محسوس از این جهان، و نه ابطالی مر نظامش را چنان که حکمای پیشین گفته‌اند»

(۳) م: ضم.

دارد، و نواله ایقان این نوع یقین از خوان نوال برگزیدگان نبوت و رسالت به مذاق اذواق توان رسانیدن. اگر مرکب توانائی حکیم خرد پرور، میدان ایقان را باآخر رسانیده نه جای تحیر است؛ زیرا که حکیم به سعی چراغ عقل آنچه فراخور نور جزئی باشد، درین مطلب عالی بواجبی در آن اجتهاد مبذول داشته؛ اما فراخای (۱) عالم تحقیق آن به آفتاب هدایت انبیای مرسل - علی نبینا و علیهم الصلوٰة والسلام - منجلی و هویدا میتواند بود وسعت عرصه یقینش بمعاونت آن نور مبین روشن میشود؛ لاجرم مناظرمقدمات برهانش از گرفت و گیر که داب ارباب استدلال باشد، خالی نمی افتد.

اما مقدمه که گوید که نفوس انسانی در علم و عمل چون بکمال رسید متشبه باشد به باری - سبحانه - و چون بکمال رسید بابتهاج فایز گردد و بالتذات مخصوص شود بعد از تسلیم مقدمات دلالت کند بر آن که نفوس سعیده را ابتهاجی باشد که این التذات و ابتهاج منحصر در روح باشد و مسلم نیست چرا نشاید که با آن نفس بدنی که لایق مزاج آن عالم باشد، موجود باشد و همچنانکه روح بلذتی که لایق [آنست فایز] میشود، بدن نیز بیعضی لذتها که موافق بآن باشد مخصوص شود چنانچه السنه شرایع بآن وارد شده [است]

و این مقدمه دیگر که گفت که لذات جسمانی را انقطاع عارض میشود، مسلم که لذات جسمانی درین عالم برین نوع است و متناهی و منقطع باشد؛ اما ممنوع است که جسمی که در آن عالم باشد، متناهی باشد؛ بلکه لطافت جسم بواسطه نشأه آن عالم تقاضای آن میکند که متناهی نباشد؛ زیرا که آن عالم متناهی نیست چرا نشاید که لذات جسم غیر متناهی غیر متناهی باشد؟

و آن سخن دیگر که فرمود که صاحب لذات جسمانی را کلال طاری شود چون به جدی رسد که کلال پذیرد؛ گوئیم: کلال صاحب لذات مختص بلذات جسمانی این عالم است؛ اما صاحب لذات جسمانی آن عالم را لانسلم که کلال عارض شود بلکه مقتضای نشأه آن عالم بهجت دایمی است نسبت با ارباب نعیم، و این که خصوصیت مقتضیات نشأه ثانی من کل الوجوه مساوی مقتضیات این نشأه باشد، ممنوع است، بل [که] در هر نشأه خصوصیات [مختص] بآن نشأه هست که مثل آن در نشأه دیگر نتواند بود. و بعد از مساهله و مسامحه در مقدمات برهان حکیم دلالت کند بر آن که نفس را نیز لذتی تواند بود، اما آنکه این لذت در آن نشأه منحصر در لذت نفس باشد؛ برهان بر آن دلالت نمیکند و تمامی تحقیق سخن درین محل آن که نور عقل که از جمله انوار هدایات الهی است و فیض هدایت آن بمسلکی معین مقصور است و از جامه خانه فیض: اعطی کل شیء خلقه (۲) قد قابلیتش بتشریف مدرکاتی چند خاص

(۱) ت: فراختای.

(۲) سوره ۵۲/۲۰

افاضت پذیرفته که چون از [آن] حد درگذرد ، بر قامت استعدادش دراز آید و تبیین [آن] بر ناظران بمقیاسی روشن هویدا داریم ، مثلاً سمع بصنف مدرکاتی اختصاص دارد که از مدرکات [بصر] متمیز گردد، و هرگز بصراً بر مدرکات سمع قدرت نباشد. و عکس این نیز متصور نگردد و مدرکات شم از مدرکات لمس متمیز است و هیچکدام را در خصوصیات آن قوت دیگر دخل نتواند بود، بدین طریق مدارک عقلی به صنفی از حقایق منحصر است و بالاتر از مدرک عقل مدرک دیگر ممکن است و هست؛ پس عقل را در مدرکات آن قوت تصرف نتواند بود ، و هر که عقل را در آن مدارک عالیه عمل فرماید بی شبهه بحقیقت مقصود نرسد ؛ چه حال آن کس مانند آن باشد که بسمع خواهد که نور چراغ دریابد یا به بصر خواهد که آواز را بشنود .

و مثل دانش اندوختن حکمت عقلی در کشف حقیقت مسئله حشر جداها همانست که بحس سمع مدرکات قوه بصر دریابند؛ زیرا که یقین بحقیقت حشر اجساد بقوتی که ورای عقل است حاصل توان نمود که آن قوت به انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - و تابعان ایشان از اولیای کامل مخصوص است و پیروان دلایل عقل چون عقل نیز از انوار هدایت الهی است، صفای این نور مشام مدارک اذواق ایشان را چنان ممتلی داشته که افاضات تمام انوار در فیض این نور مقصور داشتند و باشعاعه اضواء آن چنان مبتهج و مسرور آمدند که از بهجت دیگر انوار خرسند آمده، نور هدایت درین نور منحصر انگاشتند و کشف تمام مطالب را از روشنائی این انوار توقع کردند و حقایق و عوالمی که انکشاف از آن باین نور نمیتوان حاصل کرد از نظر طلب انداختند؛ لاجرم از استضاءت بنور اتم که از آفتاب هدایت انبیاء و رسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - منعکس تواند شد بحظ تمام بهره ور نگشتند و بحقایقی که از دریافت [عقل] بلندتر افتاده فایز نیامدند؛ لاجرم بحقیقت مسئله حشر اجساد مطابق واقع اهتدا نیافتند ، و اگر چه مساعی جمیله در تحقیق حقایق مبذول فرموده اند و ساحت اجتهاد ایشان از عروض تفصیر بری است ، اما چون سعت عظمت الهی و دقایق حقایق که در طی خصوصیات آن مندرج است که از میامن وحی و الهام و برکات کشف نام بر انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - و تابعان از اولیای کامل روشن گشته ملحوظ شود قصر مدارک حکماء بغایت فرود نماید و در جنب آن کاخ عالی ارکان حجره افاضات ایشان کلبه محقر نماید .

مصراع

چو آفتاب بر آید ، ستاره ننماید

چون واقفان بر صحایف ثبت این ترجمه را شاید که تعجیبی روی نماید که متعرض ساحت تعظیم ائمه حکمت شدن خالی از جرأتی نتواند بود، بجهت شکستن سورت دهشتی که ایشان را از عظمت دانش حکماء در خاطر جا گرفته، ببعضی ازین مقدمات حاجت افتاد تا ملحوظ نظر

قبول سازند که اطلاع بر حقیقت بعضی حقایق فراخور عظمتی است که شکوه پنج نوبت جلالش صدای کوس تکریم این طایفه شکسته ، آری :

بیت

عقل داند که چو مهتاب زند دست به تیغ

رد تیغش نه به اندازه درع قصب است

پس اگر راقم این سطور بنا بر شرطی که درین ترجمه نموده (۱) ، دفع ایذای خارهای شکوک از شارع یقین کند، بسیار غریب ننماید ، و اگر از لقمه که از مائده مرحمت خدام آستان نبوت ارکان - علیه صلوات الرحمن - گدائی کرده مذاق ایقان هوشمندان صاحب توفیق را شکرین دارد، چندان مستبعد ندانند .

بیت

گدائی کز درش یابد حواله به افلاطون رساند صد نواله

اللهم ادم علينا فواضل صدقاتك و لا تقطع عنا وسائل الالتجاء الى فناء جلالك وصل
على نبيك الهادي محمد وعلى جميع اخوانه من النبيين والمرسلين وعلى آله كما صليت على ابراهيم
[وآل ابراهيم] انك حميد مجيد (۲) .

چون از تقریر حقیقت این مسئله غامض و دفع خارهای شکوک از شارع یقینش قلم آسودگی یافت؛ باز بیای اصل کتاب شتافت (۳) .

مصنف اصل کتاب چنان آورده که این نکته‌ها از کلام حکیم از جاهای مختلف بیرون آورده ام و اکثر آن از شرح **نامسطیوس** است و از ایضاحی که شیخ رئیس **ابوعلی ابن سینا** - که متعصب و یاری ده مذهب حکیم کامل است - [و از حکمای پیشین به جز او گفتار دیگری را معتبر نمی‌شمارد] نموده استنباط کرده شد (۴) .
و طریقه شیخ رئیس را هنگام ذکر «فلاسفة (اهل) اسلام» خواهیم آورد، اما درین ترجمه مقالات شیخ رئیس را اختصار کرده‌ایم .

(۱) م وب : نمودن دارد .

(۲) م : صدقاته و لا تقطع عنا وسائل الالتجاء الى فناء جلاله وصل على نبيك الهادي محمد وعلى جميع اخوانه من النبيين والمرسلين و على آله آل كل كما صليت على ابراهيم انك حميد مجيد . عبارت عربی فوق چون مغلوط و مشوش بود در متن قیاساً اصلاح و تصحیح گردید و برای حفظ امانت در حاشیه عیناً نقل شد .

(۳) از صفحه ۲۵ سطر ۱۸ تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از ترجمه اول است .
(۴) عبارت مؤلف این است: «فهمذ نکت کلامه؛ استخراجها من مواضع مختلفه؛ و اکثرها من شرح نامسطیوس و کلام الشیخ ابی علی بن سینا ، الذی بتعصب له ، و ينصر مذهبه . ولا يقول من القدماء الا به . و سنذکر طریقه ابن سینا عند ذکر فلاسفة الاسلام - ان شاء الله » و ترجمه آن چنین است « اینها نکاتی بود از گفتار ارسطو از جاهای مختلف و بیشتر از شرح نامسطیوس و شیخ ابوعلی سینا که از طرفداران ارسطو و ناشر عقاید وی است و از میان حکمای قدیم جز باو به دیگری معتقد نیست استخراج کردیم و ما طریقه ابن سینا را هنگام ذکر فلاسفة اسلام بیان خواهیم داشت » .

و مصنف اصل کتاب بعد از آن که بیان کرد که کلام حکیم را کیفیت استخراج بر چه منوال بوده گوید که بعد از آن به بیان بعضی کلمات حکمی که یاران « ارسطاطالیس » [و کسانی] را که بر منوال او - بعد از او - بافته اند ، غیر از نظرات علمی او [(۱) هست ساحت بیان مشغول داریم و اگر چه در مقاصد علمی خلافتی میانۀ اصحاب « ارسطاطالیس » و آن حکیم نیست (۲)] و [بعضی فصول ارسطاطالیس که در کتب متفرقه بمطالعه رسیده بود ثبت میکنیم و اگر چه بعضی آن فصول دلالت میکنند بر آن که [رای] حکیم برخلاف آنست که « نامسطیوس » نقل کرده و « ابن سینا » بر آن اعتماد نموده چه بر حدوث عالم دلالت میکنند قول حکیم [و] فیلسوف اعظم چنان فرموده در بعضی فصول که (۳) « اشیای محموله » ، یعنی : « صور متضاده » یکی منشأ صدور دیگری نتواند بود ؛ بلکه باید که بعد از آن متضادی دیگر باشد و هر دو متعاقب باشند بر « ماده » ؛ پس ظاهر شد که « صورت » زوال و فنا پذیرد ، و هر چه زوال پذیرد البته ابتدائی داشته باشد ؛ چه فنا غایت است ، و چون غایت ثابت شود که جانب نهایت است ، البته از تحقق جانبی که ابتدا باشد ناگزیر است (۴) پس ظاهر گشت که کون حادث است ، و از لاشیء ابداع یافته ؛ زیرا که حامل ذات از قبول آن ممتنع نیست ، و از حمل آن و چون محمول را بدایت و غایت باشد - ؛ حامل را هم بدایت و غایت ضروری باشد (۵) ، و از لاشیء احداث یابد ؛ و این تمهیدات دلالت کنند بر آن که محدثی که آنرا بدایت و غایت نباشد موجود است ؛ چه زوال و فنا آخر باشد ؛ و هر آخری را البته اولی باشد ؛ و اگر « جواهر » و « صورت » ها همیشه متحقق بودی « استحاله » در آن جایز نبود ؛ زیرا که « استحالت » زوال صورتی است که اشیاء بآن متحقق میشوند ، و خروج اشیاء از حدی به حدی ، و از حالی به حالی مستلزم زوال کیفیت باشد و تردد اشیاء که بکون و فساد استحاله می پذیرد ، در « کون » و « فساد » بر زوال آن اشیاء دلالت کند و حدوث احوال دلالت بر ابتدا کند ، و ابتداء جزء بر ابتدای کل دال باشد (۶) ؛

- (۱) عبارت عربی : « ومن نسج علی منواله بعده دون الآراء العلمیة » بترجمه نیامده است .
 (۲) عبارت عربی اینست : « ان لاختلاف بینهم فی الآراء والعقاید » و باید چنین ترجمه می شد : « هر چند در آراء و عقاید خلافتی میانۀ آنان نیست » .
 (۳) ترجمه ناقص و درهم است و ترجمه صحیح عبارت مؤلف چنین است : « از آن جمله در حدوث عالم گوید »
 (۴) عبارت مؤلف بنا بر اختیار مصحح چاپ انتقادی ازهر این است : « وجب ان یکون بدء لان الدنور غایة وهو احد الجانبین یدل علی ان جائیاً جاء به » .
 (۵) عبارت داخل قوسین در سطرهای ۱۳ و ۱۴ مغلوط و مغشوش است و در ترجمه این عبارت متن عربی آمده است : « وان الحامل لها غیر ممتنع الذات من قبولها و حمله ایها و هر دو ذات بدء و غایة یدل علی ان حاملها ذوبده و غایة » و ترجمه صحیح آن برین تقریب است : « و همانا حامل آن اشیاء محموله ممتنع الذات از قبول آن نیست و حمل آن بر اشیاء رادر حالی که آن اشیاء دارای بدایت و غایت هستند دلالت دارد بر اینکه حامل آنها نیز دارای بدایت و غایت است » .
 (۶) عبارت مؤلف در مقابل سه سطر اخیر اینست : « و تردد المستحیل فی الکون والفساد یدل علی دنوره و حدوث احواله یدل علی ابتدائه و ابتداء جزئه یدل علی بدء کله » .

و چون بعضی از عالم «کون» و «فساد» کاین و فاسد گردد کل عالم قابل کون و فساد باشد و البته آنرا ابتدائی باشد که قابل کون و فساد باشد و انتهای که استحال پذیرد (۱) و بدء و غایت دلالت کند بر وجود مبدع.

و بعضی از «دهریه» از «ارسطاطالیس» سؤال کردند که چون مبدع کریم لایزال بوجود متصف بود و غیر از ذات اقدس نبود و بعد از آن ایجاد عالم فرمود، احداث عالم چرا فرموده ؟

حکیم گفت که افعال حکمت اشتمال الهی از سؤال بلفظ «چرا» مقدس است؛ چه سؤال بکلمه «لم» از علت کنند و علت محمول فایده باشد از آنچه علت آن تواند بود، و متفوق باشد بر آن، و فوق «مبدع» هیچ موجود نیست (۲)؛ و هر کب نیست تا ذاتش بعلمت محفوف باشد؛ لاجرم سؤال لفظ «چرا» از ساخت مقدس او منتفی باشد؛ بلکه آنچه ایجاد فرموده از افعال حکمت اشتمال بمقتضای جود فرموده [است].

و اگر این شبهه که چون جواد است لایزال فاعل باشد، وارد شود، (۳) آن شبهه را این چنین دفع نموده که لایزال بودن اقتضای آن کند که آن موجود را اول نیست و فعل بودن اقتضای اولیت کند (۴)، و اجتماع اول بودن بالا اول بودن متناقض و محال نماید. دیگر از حکیم پرسیدند که این عالم فانی شود، گفت: بلی (باطل شود)؛ دیگر صاحب شبهه را شکمی دیگر افتاد که چون عالم باطل گردد «جود» باطل شود؟ شك او را این نوع دور نمود که عالم را باطل سازد تا بطوری مهیا دارد که قابل فساد نباشد؛ چون این صنع را قابلیت فساد هست (۵).

[تمام شد کلام ارسطو]

و بعضی این فصل را به **سقراطیس** منسوب دارند که به **بقراطیس** گفته است؛ و این سخن به کلام «قدماء» مشابه تر است.

و از لطایف حکمی که به «ارسطاطالیس» نسبت کنند تحدید «عناصر اربعه» است. چنان گفت که «حار» آن باشد که بعضی اشیاء که از يك جنس باشد به همدیگر مختلط

- (۱) عبارت سطر دوم متن در ترجمه این عبارت مؤلف است که در چاپ انتقادی ازهر آمده است: و كان له بدء يقبل الفساد و آخر يستحيل الى «کون» .
- (۲) عبارت: « و فوق مبدع هیچ موجود نیست» در ترجمه این جمله مؤلف است: «ولاعلة فوقه» .
- (۳) عبارت مؤلف اینست: «فقیل: فيجب ان يكون فاعلاً لم يزل لانه جواد لم يزل» .
- (۴) عبارت مؤلف در مقابل جمله: « و فعل بودن اقتضای اولیت کند » این است: « و فعل يقتضى اولاً . . . » .
- (۵) عبارت مؤلف در چاپ ازهر چنین است: «قيل له: فهل يبطل هذا العالم؟ قال: نعم؛ قيل: فإذا ابطله بطل الجود؟ قال سيبطله ليصوغه الصيغة التي لا تحتمل الفساد؛ لأن هذه الصيغة تحتمل الفساد» .

دارد (۱) و بعضی اشیاء که از يك جنس باشد از دیگری متفرق دارد .
 و [گفت] . «بارد» آن باشد که اشیائی که از جنس واحد و غیر آن جنس باشد جمع
 کند؛ چه برودت چون در طبیعت آب اثر کند و آنرا منجمد گرداند، مشتمل تواند بود بر اجناس
 مختلف از: آب، و نبات، و غیر آنها.
 و «رطب» را حد کند که آن چیزی است که عسیر الانحصار باشد از ذات خویش، و سیر
 الانحصار از غیر خود.
 و «یابس» سیر الانحصار از نفس خود و عسیر الانحصار از غیر خود:

و توضیح این دو حد آنست که رطب را استرسال طبیعی هست که مانع انحصار باشد، و
 همچنین در حد یابس چون انقباض طبیعی دارد، هر آینه مستلزم سیر الانحصار باشد (۲)

آن دو حد اول دلالت بر فعل کند، و دو حد آخر دلالت بر انفعال.
 و حکیم «ارسطاطالیس» از جماعتی از «فلاسفه» نقل کند که بر آن رفته اند که «مبادی
 اشیاء» عناصر [اربعه] است .
 و از بعضی «فلاسفه» نقل کند که «مبادی اول»، «ظلمت» است، و «هاویه»؛ و تفسیر آن به
 «فضاء»، و «خلاء»، و «عمایه» میکنند.
 و بعضی از «نصاری» این ظلمت را اثبات میکنند، و آنرا «ظلمت خارجه» گویند .

و در مسئله که «ارسطو» از استاد خود «افلاطون» جدا شده، آنست که «افلاطون» گوید:
 طبیعت بعضی اشخاص از برای آنچه آماده و مهیا گشته از آن تجاوز نکند؛ و «ارسطاطالیس»
 بر آنست که طبع هر گاه که سلیم باشد صلاحیت همه اشیاء دارد؛ و «افلاطون» را اعتقاد آنست
 که نفوس انسانی نوع واحد است هر گاه که از برای صنفی مهیا و آماده گردد تمام نوع را
 آماده کند (۳).

[و خدا موفق است]

(۱) م: مختلف، ب: مختلط.

(۲) این دو سطر زاید بر متن عربی است.

(۳) در ترجمه این قطعه از متن عربی هر دو مترجم اول و دوم را غفلتی آشکار و فاحش
 روی داده است، و ما با ایراد متن عربی مؤلف و ترجمه فارسی آن مطلب را روشن میسازیم .
 اینک متن عربی عبارت: «وکان افلاطون یعتقد ان النفوس الانسانیة انواع یتهبأ کل نوع لشیء ما
 لا یتعداه، و ارسطو طالیس یعتقد ان النفوس الانسانیة نوع واحد و اذا تهبأ صنف لشیء تهبأ له کل
 النوع»؛ ترجمه آن بزسبک مترجم اینک: «افلاطون را عقیده آن بود که نفوس انسانی انواع
 گوناگونی است که هر نوعی از آن آماده و مهیا برای چیز خاصی است و از آن تجاوز ننماید،
 و ارسطو را عقیده بر آن است که نفوس انسانی نوع واحد است و هر گاه صنفی از نوع انسان
 برای شیئی و شئی خاص آماده و مهیا بود؛ همه اصناف این نوع آماده آن خواهند بود» .

[فصل دوم]

حکم: اسکندر رومی^(۱)

و از آن جمله [است] حکیم اسکندر رومی که «ذی القرنین» ملک است، نه آن که در قرآن مذکور است؛ بلکه این شخص پسر «فیلوس» ملک است^(۲) که تولد او در سال سیزدهم از پادشاهی دارای اکبر بوده.

و «فیلوس» (پدرش)، «اسکندر» را به حکیم «ارسطاطالیس» که مقیم شهر «اینیاس» بود^(۳) سپرد، و پنج سال در ملازمت او بوده، آداب و حکمت^(۴) آموخت تا بمرتبگی کمال رسید، و در «فلسفه» از سایر شاگردان ممتاز شد بحدی که هیچکدام از ایشان را آن رتبه دست ندادند بود. و چون پدرش به مرضی هایل که بیم هلاکت بود بیمار شد، «اسکندر» را طلبید و او را به عهد ایالت مخصوص ساخت؛ و چون «فیلوس» در آن مرض رخت حیات پر بست «اسکندر» در امر سلطنت استقلال یافت.

از حکمت‌های اسکندر آنست که روزی در مکتب، استاد از وی پرسید که چون سلطنت به تو رسد کجا محل استقرار گردانی؟ گفت: در جایی که تو امروز طاعت خویش آنجا نهی (یعنی: امور را موافق رضای الهی انتظام بخشم)^(۵).

(۱) اسکندر کبیر Alexandre le Grand پسر فیلیپ پادشاه مقدونیه در سال ۳۵۶ پیش از میلاد مسیح بدنیا آمد و در سال ۳۲۳ پیش از مسیح درگذشت.
(۲) ازهر: ابن فیلیپوس الملك، م: فیلوس ملک است حکیم است، ب: فیلوس حکیم است.

(۳) م و ب: اینیاس است.

(۴) متن عربی: «یتعلم منه الحکمة والادب».

(۵) در ترجمه این قسمت از پرش ارسطو و پاسخ اسکندر نیز هر دو مترجم ما را لغزشی بس تند و ناروا روی داده است و شاید هم متنی که در دست داشتند مفلوط بوده است! بهر حال اینک متن عربی که در همه نسخه‌های موجود نزد ما ثبت است: «فمن حکمه أنه سأل معلمه وهو فی المکتب: ان افضی الیک هذا الامر یوما ما فابین تضعنی؟ قال: بحیث تضعک طاعتک فی ذلك الوقت». ترجمه بر سبک مترجم آنکه: از حکمت‌های اسکندر آن است که روزی در مکتب، استاد از وی پرسید که اگر روزی سلطنت به تو رسید مرا در چه مقام مستقر داری (یعنی چه پایه و مقامی را بمن ارزانی خواهی داشت)؟ گفت: در آن جایگاه که آن روز، فرمان برداریت تو را جای دهد.

او را گفتند که تو تعظیم مؤدب و معلم خود زیاده از تعظیم پدر میکنی !
گفت: زیرا که پدر سبب حیات فانی است ، و استاد سبب حیات باقی؛ و روایتی آن که
گفت: پدر من سبب حیات من است، و مؤدب من سبب سره ساختن حیات من؛
و روایتی آنست که گفت: پدر سبب هستی من است، و مؤدب سبب نطق من (۱) .
ابوزکریا صیمری گوید: اگر این سؤال از من کردندی؛ گفتمی که پدر من قضای حاجت
خود کرد که طبع او تقاضی نمود و سبب وجود من شد، و طبع کاین فاسد است؛ و مؤدب من علمی
به من آموخت که کون و فساد به آن راه ندارد (۲).

روزی (حکیم (۳) و) «ملك» (یعنی: اسکندر) بر مسند جلال نشسته بود (ند) و هیچ سایلی
دست حاجت بالتماس بر نداشت؛ ملك گفت: [در ملکم !] ، امروز را از ایام عمر نمی شمارم
پرسیدند چرا [ای پادشاه!]؟

فرمود که فرمانفرما را تلذذی نیست مگر به بخشش بر ساییل، و فریادرسی دادخواهان، و
دستگیری (نمودن) محتاجان، و مکافات احسان (نمودن) بامحسنان، و بر آوردن حاجات
مستمندان.

حکیم «ارسطاطاليس» نامه به «اسکندر» نوشت بغایت دراز ، و درج فرمود که:
جمع کن در سیاست میانه مبادرتی که نه از تیزی باشد، و سکونی که نه از
غفلت باشد؛

و هر امری را بمشاکل خویش برآمیز تا قوت و عزت تو زیاده شود
[از ضد آن و برای تو بصورت خودش متمیز گرد]؛ (۴)

و وعده را از خلاف محافظت کن؛ زیرا که خلف شینی است ظاهر؛
و وعید را بعفو مقرون دار که آن زینی است فاخر؛
و در همه حال بنده حق باش، چه بنده حق آزاد است؛

(۱) عبارت سطر اخیر در ترجمه اول ساقط است .

(۲) نص عبارت منقول از ابوزکریا اینست: «لوقیل لی هذا قلت : لان ابی کان قضی و طراً
بالطبیعة التي اختلفت بالكون والفساد و مؤدبی افادنی العقل الذی به انطلقت الی ماليس فیه کون
ولا فساد» .

(۳) منظور ارسطو میباشد و این کلمه بغلط در ترجمه آمده است زیرا نه در متن عربی
است و نه در ترجمه مترجم اول و لذا باید ترجمه میشود: «روزی اسکندر (بر تختگاه) نشسته
بود و هیچ کس از او حاجتی نخواست...»

(۴) عبارت عربی در چاپ از هر اینست: «وامزج کل شکل بشکله حتی یزداد قوه عن ضده حتی
یتمیز لك بصورته» و معنی آن چنین: «و هر شکلی را بشکل خودش برآمیز تا قوت و عزت آن
از ضدش زیاده شود و برای تو بصورت خودش متمیز و نمایان گردد» .

و فرزند تو و بازمانده از تو باید که احسان باشد بجمیع خلائق (۱) ، و از جمله احسان است بدی رسانیدن بطایفه که سزاوار آن باشند؛ و با اهل خویش چنان ظاهر کن که ازایشانی، و با اصحاب خود چنان فرا نمای که بیاری ایشان سعی مینمائی ، و با رعیت چنان معاشرت کن که از برای ایشان.

و «حکماء» در زمان اومشورت کردند که «مَلِك» را - بجهت تعظیم و بزرگ داشت او - سجده کنند ؛ فرمود: سجده غیر «باری کل» را نشاید؛ بلکه واجب است بر آن که بکسوت بهجت و فضایل افتخار یافته (۲) که ساحت مقدس کبریا را بسجده مخصوص دارد، و بغیر او اصلاً سر فرود نیاورد .

و مردی از اهل: «ائینیه» در حضور «مَلِك» سخن درشت گفت؛ بعضی از پرستاران پایه سر بر خواست که او را ادب واجبی نماید، مَلِك فرمود: بگذار او را، به دنائت او کار مکن (یعنی: چون او فرومایگی مکن)؛ بل او را بشرف خویش بلندگردان.

دیگر فرمود: اگر محب حیاتی جهت حیات، باید که موت را بسبب موت تعظیم نکندی (۳) .

با «مَلِك» گفتند که «روشنک» دختر «دارا» در جمال خوبتر از دیگر زنان است، مَلِك چرا بزیادتی الفت و قربت میل نفرماید؟ فرمود: مکروه دارم که گویند «اسکندر» بر «دارا» غالب آمد، و «روشنک»، «اسکندر» را مغلوب ساخت. دیگر فرمود: واجب است بر اهل حکمت که در قبول عذر گناهکاران بشتابند، و در عقوبت درنگ نمایند.

دیگر فرمود که سلطان عقل را بر باطن عاقل: تسلط بیشتر است از تسلط شمشیر بر ظاهر احمق .

دیگر فرمود: از مرگ نفس را المی نیست: جسد متالم میشود.

(۱) در اینجا مترجم اول و دوم دچار اشتباه فاحشی شده اند و ظاهراً عبارت: «و کدک» را «ولدک» خوانده اند. عبارت شهرستانی چنین است: «ولیکن و کدک الاحسان الی جمیع الخلق» و ترجمه صحیح آن اینست: «البته باید کوشش و جهد تو احسان بجمیع خلق باشد.»
 (۲) عبارت: بلکه واجب است بر آن که... تا آخر جمله، در ترجمه این عبارت عربی رانده شده است: «بل یحق له السجود علی من کساه بهجة الفضایل» و ترجمه صحیح آن این: «بلکه واجب است بر او سجود بر کسی که او را بهجت فضایل پوشانیده است.»
 (۳) عبارت مؤلف اینست: «من کنت تحب الحیاة لاجله فلا تستعظم الموت بسببه» معنی آن این: «کسی که زندگی را برای خاطر او دوست داری، مرگ را در راه او بزرگ شمار.»

و فرمود: هر که خواهد که افعال الهی را مجرد ملاحظه نماید، گو از شهوات دوری جوی.

[و گفت: .نظم جمیع آنچه در زمین است، مشابه نظم آسمانی است؛ زیرا آنها (سماواتیان) بحقیقت همانند اویند].

و فرمود: عقل المسی نمی یابد در طلب معرفت اشیاء؛ بلکه تن را رنج و کلفت میرسد.

و فرمود: نظر در آئینه شکل روی بنماید؛ و در سخنان حکماء نقش نفس بنماید. صحیفه بر بازوی «ملك» بسته بود که مضمون آن این بود که قلت استرسال به دنیا، به سلامت نزدیکتر است، و تکیه بر «قدر» کردن به راحت فریب‌تر، و نظر بر منظر حسن سبب سردی و تازگی چشم است (۱)، و از آنچه واقع شدنی است پرهیز نمودن نافع نباشد.

و گویند: روزی سببی را گرفت؛ و گفت: چه لطیف هیولی است که قبول این صورت شخصی کرده (۲)؛ و چه لطیف است افعال این هیولی مرتأثیر این طبیعت را در آن از اصباغ روحانی از ترکیب بسیط و بسیط مرکب (۳)؛ گوئیا نفس را بآن تمثیل فرمود (۴) و بعد از آن فرمود که مجموع این لطایف صنع دلیل است بر «مبدع کل» و «اله کل». و فرمود که لطیفتر از این سبب قبول «نفس انسانی» است صورت های عقلی را، و افعال آن مرتأثیرات «نفس کلی» (۵) را از علوم روحانی: از بسیط، و بسیط مرکب (۵) بر حسب تمثیل عقل آنها را. و تمام این اتفاقان دلیل است بر ابداع مبدع کل [واله کل].

اطوسایس کلبی از ملك در خواست که سه حبه زر بمن عطاء فرماید؛ ملك فرمود: این عطیه در خور همت ملك نیست؛ «کلبی» گفت: صد رطل زر به من ارزانی دار؛ فرمود: این سؤال نه در قدر و منزلت «کلبی» است.

(۱) در تمام نسخ عربی که در دسترس نگارنده است در مقابل جمله: «و نظر بر منظر حسن سبب سردی و تازگی چشم است» این جمله نوشته شده است: «و عند حسن الظن تقر العین» و چنین معنی میدهد: «و در حسن ظن قره عین است» یا بتعبیری ساده‌تر: «در نیک‌اندیشی چشم روشنی است».

(۲) ترجمه عبارت مؤلف که گفت: «ما اللف قبول هذه الهیولی الشخصية» این است: «چه لطیف است قبول این هیولای شخصی صورتش را».

(۳) ازهر: و بسیط مرکب، و در بعضی نسخ چاپی «من ترکیب بسیط و بسیط مرکب» مکتوب است.

(۴) عبارت عربی این بود: «حسب تمثیل النفس لها» و معنی مراد این‌که: «بر حسب نمونه‌ای که نفس به طبیعت داد» و مراد از «نفس» نفس کلی است که حاکم بر طبیعت کلی می‌باشد.

(۶) م. نفس کل.

بعضی معاصران ملك گفتند که وقتی نزد «شبر» (۱) منجم که از منجمان زمان ملك بود، حاضر بودیم که حکم ملك به او رسید که بطلب اطلاع بر سیر کواکب و نجوم سعی کند؛ در میانه شب ما را در بستانی که داشت برد تا ما را بر کیفیت سیر نجوم اطلاع دهد؛ «شبر» منجم راه میرفت و اشارت بنجوم میکرد، اتفاقاً در انانای راه چاهی بود؛ در آن چاه افتاد، و چون ملك شنید، فرمود: آن که دانش علویات و بالا را آرزو میکرد بعلم تحت جاهل بود (۲).

دیگر فرمود که سعید کسی است که ما او را شناسیم، و او ما را نشناسد؛ زیرا که آن کس را که ما بشناسیم روز او دراز شود، و خواب بر او منقص گردد.

دیگر فرمود که اندک شمر هر چه ببخشی (چه بهجت مرد کریم در بخشش) [بسیار است]؛ و بسیار انکار اندکی از آنچه از کسی فراگیری، زیرا مسرت و شادکامی لثیم در آن باشد که بگیرد (۳)، و بخیل را امین مساز (زیرا که پارسائی و بخل با هم جمع نشود)، و دروغگو را به دوستی فرا مگیر (که امانت بادروغ فراهم نیاید).

دیگر فرمود: ظفر: به حزم تواند بود؛ و حزم: به فرو رفتن در رای باشد (۴)؛ و فرو رفتن در رای: به استوار داشتن اسرار باشد.

چون «ملك» در «رومیة مداین» (۵): رخت اقامت بر بست، او را در تابوتی از زر کردند و به «اسکندریه» آوردند.

مدت عمرش سی و دو سال بود، [و] دوازده سال سلطنت راند.

جماعتی از (افران ملك از) حکمای (نامدار) در فوت وی (هریک بطریق) بر او کریه و ندبه کردند، (و در ضمن هر ندبه حکمتی درج نمودند).

حکیم بلیموس گفت که این روز به عبرت گرفتن لایق مینماید (۶)؛

(۱) م وب: بشیر. این نام در نسخ خطی و چاپی باختلاف: سیر، سیروا، شیرا نیز ضبط گردیده است.

(۲) عبارت اخیر رسا بمراد مؤلف نیست و باید گفته میشد: «کسی که تعاطی دانش زبر خود را میکرد، گرفتار نادانی زبر (پای) خود شد».

(۳) عبارت عربی کتاب اینست: «استقل کثیر مانعطی و استکثر قلیل ما تاخذ فان قره عین الکریم فیما يعطى و مسرة اللثیم فیما یاخذ» و ترجمه صحیح آن این: «اندک شمار بسیاری را که میبخشی، و بسیار شمراندگی را که میگیری؛ چه بهجت کریم در آن چیزی است که میدهد و مسرت لثیم در آن چیزی است که میگیرد».

(۴) اصل عربی: «الحزم باجاله الرأى» یعنی: «و حزم به جولان دادن رأی است».

(۵) رومیة مداین: نام یکی از هفت شهر یا محله «توسفون» (مداین) پایتخت خسروان ساسانی.

(۶) ترجمه عبارت مؤلف بی کم و کاست، اینست: «پس گفت بلیموس: امروز روز عبرت

بزرگ است».

چه آنچه از شر ادبار داشت روی آورد، و آنچه از خیر اقبال داشت، پشت داد؛ هر که می‌گیرید بر آن که ملکش به زوال انجامید، گوبگریه بشتاب.

فیلاطیس (۱) فرمود: به دنیا در آمدیم جاهل، و اقامت کردیم در آن غافل، و مفارقت نمودیم (از دنیا) کاره.

[و] **زینون اصغر** گفت: ای (ملك) عظیم‌الشان! تو سایه ابری بودی که ناچیز شد و رفت (۲)؛ پس اکنون از ملك خویش اثری نیابی و از التذاز به آن خبری نداری.

[و] **افلاطون ثانی** گفت: ای (ملك) بتعصب جمع کردی آنچه موجب خذلان و بدبختی [تو] شد و بترتیب مهمی سعی نمودی که پشت بر تو کرد و نکبت گناهان آن به تو رسید، و لطایف عیش خوشگوار آن، و حفظ بردن از میوه‌های آن به دیگران رسید (۳).

و **فوطس** گفت: عجب نمیدارید از کسی که پند پذیر نشد با اختیار، تا ما را پند داد با اضطرار (۴).

و **مسطور** [س] فرمود: ما دوش قادر بودیم بر شنیدن [و قادر بگفتن نبودیم]، و امروز قادریم بر سخن؛ آیا ملك راقوت شنیدن هست؟ (۵)
[و] **ثاون** گفت: بنگرید به خواب شخص خواب‌کننده که چون گذشت و سایه ابر که چون روشن شد؟

(۱) در متن عربی چاپ مصر این نام سیلاطوس، و در چاپ لیبزیک و طهران و ازهر: میلاطوس، و در نسخه خطی موجود نزد من بنده فیلاطوس و در نسخه خطی ترجمه اول فیلاطس ضبط است.

(۲) نص عربی اینست: «ما كنت الا ظل سخاب اضحل لما اظل» معنی آن که «نبودی جز سایه ابری که تا سایه افکند، نابود شد».

(۳) عبارت مؤلف در چاپ ازهر چنین است: «وقال افلاطون الثاني: ايها الساعي المقتصب جمعتم ما خذلك و توليت ما تولي عنك، فلزمك ازراره، و عاد علي غيرك مهنوه و ثماره» و ظاهرأ كلمه «مقتصب» بسياق نزديكتر و باعمل و رفتار و كردار اسكندر سازگارتر میباشد.

(۴) عبارت در نسخه‌های عربی که ما بر آن واقف شدیم چنین است: «الاتعجبون ممن لم يعظنا اختياراً حتى وعظنا بنفسه اضطراراً».

(۵) ترجمه عبارت مؤلف این است: «آیا قادریم بر شنیدن؟»

[و] سوس^(۱) فرمود: این شخص چندی در هلاک مردم سعی نمود تا نمیرد، و چوت موت در رسید موت از نفس خویش دفع نکرد^(۲).

و حکیمی دیگر گفت: ملک نطع زمین را در پیچید و به آن قناعت نکرد تا به دو گز زمین قانع شد.

[و گفت دیگری: چقدر راغبیم در آنچه تر کش گفتی، و چقدر غافلیم از آنچه معاینه کردی!] ^(۳)

دیگری گفت: ملک اسکندر هیچ سفری بی ساز سفر و اعوان [و عده] نکرد؛ الا این سفر^(۴).

دیگری فرمود: ملک ما را به کلام خود چنان مؤدب نگردانید که بخاموشی.

دیگری گفت: هر که زوال این ملک با اُبّهت، و این والی با شوکت را ملاحظه کند، باید که بجانب تقوی گراید، و بداند که روزگار باین طریقت سپری میشود^(۵).

دیگری گفت: دوش طلعت ملک ما را بهجت حیات می افزود، و امروز نظر بروی بیماری آورد.

دیگری گفت: ملک از گذشته پرسیدی، [و] از آینده پرسیدی.

و دیگری گفت: از غایت حرص که به ارتفاع داشت تمام منحنط شد.

(۱) م: سوسن، ب: سوسین.

(۲) عبارت مؤلف چنین است: «وقال سوس: کم فدا مات هذا الشخص لئلا يموت فمات؛ فكيف لم يدفع الموت عن نفسه بالموت؟» و ترجمه آن اینست: «چه بسا که این شخص میرانید تا خود نمیرد، و مرد؛ پس چگونه مرگ را از خویش متن دفع نکرد؟!».

(۳) در چاپ انصادی ازهر و تهران این جمله که ترجمه آن داخل چنگال قرار داده شد در اینجا آمده است: «وقال آخر: ما ارغبنا فيما فارقت وما اغفلنا عما عاينت».

(۴) درین سفر نیز وزر و وبال بسیار با خود برد.

(۵) عبارت مؤلف اینست: «من ير هذا الشخص فليترك وليعام اي الديون هكذا فضاؤها» یعنی «هر کس این شخص (این پیکر بی جان این پادشاه کامران) را ببیند، بر اوست که تقوی را پیش گیرد و بداند که وامها بدین گونه ادا میشود!».

دیگری گفت: اکنون اقالیم را اضطراب پدید آید که سکون بخشند
اضطراب ساکن شد.

[و گفت دیگری: اینک گاه انصراف است؛ زیرا اشخاص از خانه‌ای به خانه
دیگر روی می‌آورند].

[و خدای تعالی، باقی و جاویدان است].

[فصل سوم]

[دیوجانس کلبی Diogène le Cynique]^(۱)

و از آن جمله: «دیوجانس کلبی» حکیمی فاضل بود؛ و به نَسْک و انقطاع [مشغول] بودی، و بذخیره و ترتیب منزل التفات نکرد [ی] (۲).

و از «قدریه فلاسفه» بود؛ چه در مدارج کلام او میل به «قدر» معلوم میشود. چنان فرمود که حضرت کبریای الهی علت شرور نیست، بلکه علت خیرات است؛ و فضایل، و عقل، و وجود بخلائق عطاء فرموده است؛ هر که کسب کنند و متمسک شود به این امور، به خیرات رسد؛ [زیرا در ک خیرات مگر به خیرات نتواند بود] .

(ملك) «اسکندر» از حکیم پرسید که طریق اکتساب ثواب چیست؟ گفت: بفعل خیرات؛ و از پی آن جواب بموعظتی که ملك را برانگیزد و برسانیدن خیرات و رسیدن به نتایج آن، (آگاهی داد و فرمود:) ای ملك! ترا قدرت آن هست که در یک روز منافع خیرات را چندان کسب کنی که تمام «رعیت» تو در روزگار دراز آن مقدار نتواند اندوخت.

جماعتی از اهل (بطالت و) جهل از حکیم پرسیدند که غذای حکیم از چه طعام باشد؟ فرمود: از آن صنف که شما از آن پرهیز کنید؛ یعنی: «حکمت». گفتند: از چه پرهیز کنی؟ گفت: از آنچه شما آفرای؛ لذیذ انگارید؛ یعنی: (بطالت و) «جهل». دیگر از وی پرسیدند که شما را چند بنده باشد؟ فرمود که خداوندان شما (بندگان من اند)، یعنی: غضب، و شهوت، و اخلاقی چند ردیه که ازین دو خلق پیدا آید .

(۱) دیوژن لوسینیکی: فیلسوف یونانی از مردم شهر Sinope متولد سال ۴۱۳ و متوفی سال ۳۲۳ پیش از میلاد .

کلبی‌ها پیرو مکتب انتیس تینس Antisthène که او را شاگرد سقراط خوانده اند، میباشند. انتیس تینس غایت وجود را فضیلت و فضیلت را در ترك همه لذایذ و تمتعات جسمانی و روحانی میدانند و معلم مکتبی است که پیرو آنرا کلبی Cynique خوانند . پیشرو و فرد کامل این جماعت دیوژن میباشد . گویند در طریق انزوا و گوشه گیری ریاضت کار را بجائی رسانید که در خمی منزل گرفت، و از مال دنیا تنها يك کاسه داشت. روزی جوانی را دید که با مشت از جوئی آب خورد، از مشاهده آن کاسه را دور انداخت و گفت معلوم شد باین کاسه هم نیازی نیست .

(۲) عبارت مؤلف این است: «وكان حکیماً فاضلاً متقشفاً لا یقتنی شیئاً و لا یأوی الی منزل» یعنی: «حکیمی فاضل و زاهد بود چیزی نمی‌اندوخت و مأوی و مسکنی نمی‌گرفت».

حکیم را بقبح صورت تغییر کردند؛ گفت: من مالک قبح صورت خویش نیستم و باختیار من نیست تا مرا بآن ملامت کنید؛ و شما نیز مالک حسن صورت [خود] نیستید تا به آن ستایش یابید؛ اما آنچه در زیر اختیار من است، در تهذیب و ترتیب آن نهایت سعی مبذول داشته‌ام * و از شما می‌پرسم که طریقه‌های پسندیده در نظم ملک چه تواند بود؟ گفتند که ما از حکیم پرسیم که زینت ملک بچه تواند بود، و شین آن بچه باشد (۱) ؟

حکیم فرمود زینت ملک آنست که ذهن را باستعمال حکمت معمور داری و عقل را با کتساب آداب جلا دهی، و شهوات را به پارسائی براندازی، و غضب را به حلم برطرف سازی . [حرص را به قناعت قطع کنی و] حسد را به زهد از بیخ بر کنی ، و طیش را به سکون دفع سازی ، و نفس را به ریاضت مؤدب گردانی تا مر کبھی باشد ترا رام کرده که هر جا سوار او را راند فرمانبردار [با] شد تا بجانب کارهای بلند بشتابد و از میل به پستی‌های طبیعت و کارهای ناشایسته او را باز دارد .

و آنچه شین ملک است تعطیل ذهن است از حکمت، و توسیخ عقل بنا بود شدن ادب ، و پراکنده ساختن شهوت به متابعت هوی، و افروختن آتش غضب با انتقام، و مدد حرص (کردن) بطلب .

یکی از احباب حکیم قدری طعام بمجلس وی حاضر گردانید و استدعای خوردن [(مقداری) زیاد از] آن نمود؛ حکیم تسکین طلب آن شخص به آن فرمود که طعام آوردن بر تو، و عدالت رعایت کردن بر ما .

دیگر گفت که زمام عافیت به دست بلاء است، و سر بهجت و سلامت در زیر بال تعب (۲) و مشقت پوشیده است، و باب امن به پرده بیسم مستور است؛ پس ایمن مباش در هیچ حالی ازین سه حالت از پیش آمدن ضد آن.

با حکیم گفتند: چرا غضب را ترك کردی؟ فرمود: غضبی که موجب نفاست جوهر انسانیت باشد، از من صادر میشود؛ اما غضب بهیمی که جهت شهوت نفس باشد ترك کردم از برای ترك شهوت بهیمی .

روزی ملک «اسکندر» حکیم را به مجلس طلب داشت؛ حکیم با فرستاده ملک گفت: آنچه ملک را از آمدن بمجلس این ضعیف مانع آید، این ضعیف را نیز همان مانع آمدن به محفل

(۱) عبارت واقع در قوسین ، بالمره نامربوط و بکلی دور از اصل عربی است و عبارت عربی مقابل آن این است : «واستکملت من شین ما فی ملککم ، قالوا: فما الذی فی الملك من التزیین والتجهین» و ترجمه آن برسبک مترجم چنین میشود : «و بکمال رسانیدید شین و عیب آنچه را که ملک شما و ذر تحت اختیار شما است ، گفتند : چیست تزیین و تجهین یا زین و شینی که در ملک تواند بود ؟» .

(۲) در تمام نسخی که نزد نگارنده است عبارت مؤلف : «تحت جناح العطب» است و «عطب» بمعنی هلاکت است نه بمعنی تعب و مشقت .

جلال میشود؛ ملك را استغناء به پادشاهی مانع میشود که به منزل این بینوا حاضر آید ، این بینوا را استغنائی قناعت مانع است از حاضر شدن به مجلس معلاى ملك .

یکی از زنان «یونان» حکیم را عیب کرد به قبیح [روی و دمامت] صورت؛ حکیم در جوابش گفت : منظر رجال بعد از مخبر باشد ، و مخبر نساء بعد از منظر؛ آن زن خجلت زده شد، و از گفته خود توبه کرد.

ملك «اسکندر» او را فرمود از سیاست من نترسی؟ حکیم فرمود که ملك خیر است یا شریر؟ فرمود: خیر، حکیم گفت: از خیر نرسیدن لایق نباشد، بل واجب باشد از وی امیدوار بودن .

گویند اهالی مدینه [از بلاد] «یونان» را امیر لشگری بیدل بود، و طبیبی بتهور^(۱) دلیر هیچکس را معالجه نکردی الا که بهلاک رسانیدی ؛ طایفه ازاعادی متوجه آن مدینه شدند اهالی مدینه بجانب هوشمندی و رای حکیم التجا کردند؛ حکیم گفت: لایق آنست که طبیب خویش را امیر لشکر گردانید تا بتهور و جرأت دفع اعادی نماید، و امیر لشکر را طبیب سازید^(۲) .

در بعضی پندهای سودمند حکیم گفت: البته شربت موت چشیدنی است ؛ پس سعی فرمای که بعد از موت زنده باشی، تا بعد از موت موتی دیگر نرسد .

دیگر گفت: چنانکه جسم (حقیر) در روز ناریکی ابر در چشمها^(۳) بزرگ نماید، همچنین کناه هنگام غضب بزرگ نماید .

از حکیم از کیفیت «عشق» پرسیدند؛ گفت: بداختیاری است که غالب می آید بر نفس فارغ^(۴) .

حکیم کودکی را [دید] که چراغی برا فروخته بود، پرسید این آتش از کجا آید ؟ کودک گفت: اگر حکیم فرماید که آتش بکجا رود من روشن سازم که از کجا می آید؛ حکیم

(۱) ت: متهور دلیر .

(۲) ترجمه عبارت مؤلف بدین تقریب است : «و برای مردم شهری از شهرهای یونان فرمانده لشگری بود ترسو، و پزشکی که هیچکس را معالجه نکردی مگر که کشتی او را ، دشمن برایشان روی آورد . مردمان بشکایت نزد دیوجانس رفتند، گفت : طبیب خود را برای دیدار دشمن و فرمانده لشکر خود را برای طبابت بگمارید» .

(۳) ترجمه بدین تقریب است : «چنانچه اجسام در چشم در روز میخ آکین بزرگ مینماید . . .»

(۴) در متن عربی ازهر عبارت مؤلف باین صورت ضبط است: «وسئل عن العشق؟ فقال: هو اختیار صادق نفساً فارغاً» و در نسخ دیگر : «... فقال: سوء اختیار صادق نفساً فارغاً» ضبط است و ظاهراً نسخه مترجم اول «سوء اختیار» بوده است کما اینکه صدر ترکه همان عبارت «سوء اختیار» را در ترجمه بکار برده و در تحریر نوع عبارت «بداختیاری» نوشته شده است و بهر حال ترجمه روان این گفتار چنین است : «حکیم را از عشق پرسیدند ، گفت : اختیار (یا اختیاری ناروا) است که باقلبی فارغ (ازعشق) برخوردار نماید» .

ازین سخن الزام یافت [واورا که احدی بروی غلبه نجستی مغلوب و معجاب ساخت]
 حکیم زنی را دید که ظرفی از آب برداشته بود؛ گفت: ازین معنی آن مثل مشهور
 شده که « بگذاش تا شر ، شر را بشوید» (۱).

و زنی دیگر را دید که آتشپاره می برد؛ حکیم گفت که آتش آتش را برداشته و حامل از
 محمول بدتر است .

حکیم زنی را دید که آراسته بفرج گاهی آمده؛ گفتش نیامده که تماشا کنی، آمده ای که
 ترا نظاره و تفرج کنند.

حکیم فوجی از زنان را دید که مشورت میکردند؛ گفت : همان مثل است که
 «صاحب اژدها از افعی [ها] زهر بقرض میخواهد» (۲).

حکیم جاریه را دید که کتابت می آموخت؛ گفت : بیکان را به زهر آلوده است تا
 روزی بیندازد (۳) .

[و دید زنی را خندان : گفت : هر گاه از مرگ خبر داشتی هرگز
 نمیخندی .

روزی به اسکندر - که ویرا مُقرب میداشت و نزدیک بخود جایش
 میداد و بگفتارش اُنس میورزید - گفت : شاها ! از فقر در امان هستی ، پس
 غنا و بینیازیت را در اکتساب حمد و طلب مجد قرار ده .

(۱) عبارت متن عربی این است : «ورأی امرأة قد حملها الماء ، فقال : علی هذا المعنی
 جرى المثل : دع الشر يفسله الشر» و چنین معنی میدهد : «و زنی را دید که آب او را برداشته
 (می برد) پس گفت : مثل معروف : بگذاش شر را شر بشوید بر این معنی جاری است» (یعنی :
 از این برخاسته و ناظر باین معنی است) .

(۲) عبارت مثل در متن عربی این است : «هوذا الثعبان يستقرض من الافاعي سمًا» و ترجمه
 صحیح آن چنین : «این اژدها است که از افعی ها زهر وام میگیرد» و هر دو مترجم بفلط
 رفته کلمه : «ذا» را که در این سیاق «اسم اشاره» است «صاحبیه» گرفته اند و معنی مثل را
 مشوه و رکیک ساخته اند !

(۳) عبارت مثلی منقول از حکیم در متن عربی این است : « و رأی جاریة تتعلم الکتابة
 فقال : یسقی هذا السهم سمًا لیرمی به یوماً ما» و چنین معنی دهد : «جاریه ای را دید که نوشتن
 می آموزد ، گفت : این تیر به زهر آب داده میشود تا روزی به هدف پرتاب شود»

[فصل چهارم]

[فلسفه و حکم: شیخ یونانی - افلوپتین Plotin^(۱)]

واژ آن جمله: حکیم «شیخ یونانی» است.

آن حکیم را رموز و مثلهاست.

از جمله رموز آن که فرمود: مادری مطیع داری؛ اما فقیره رعناست؛ و پدری تازه داری،

اما جوادی مقدر است^(۲). مراد به مادر «هیولی» و به پدر «صورت»؛ [و به مهربان انقیاد آن]^(۳) و مراد به فقر مادر احتیاج او است .

به صورت ، و به رعنائی، کمی ثبات آن خواهد^(۴) ،

و مراد به حدائت صورت آنست که بملاست «هیولی» تازگی می یابد^(۵).

[اما] بچود پدر آن خواهد که صورت را بذات خویش نقصان راه نیابد، بلکه نقصی

که [به] صورت راه می یابد از جهت قبول هیولی خواهد بود؛ زیرا که قبول صورت اشیاء را

بمقدیر هیولی است؛ هر آینه جواد مقدر باشد.

(۱) فلوپتین (افلوپتین Plotin) که او را شیخ یونانی لقب داده اند در سال ۲۰۴ میلادی در یک خانواده رومی در مصر بدنیا آمد و در سال ۲۷۰ در رم در شهر کامپانیا در گذشت او از شاگردان آمونیوس ساکنس Ammonius Saccas است که در اسکندریه میزیست و بتعلیم میپرداخت . شهرت فلوپتین از استاد خود بیشتر است و فرد برجسته و مشهور مکتب افلاطونیان اخیر میباشد گفته اند فلوپتین همراه « گردیانوس Gordien » که با شاپور بن اردشیر در جنگ بود به ایران آمد و در این سفر به حکمت ایران و هند آشنا شد . او در سال ۲۴۵ به رم رفت و مدرسه تاسیس کرد و بافاده حکمت پرداخت .

(۲) عبارت مؤلف این است : «... ان امك رءوم لکنها فقیره رعناء وان ابالك لحدث لکنه جواد مقدر» و معنی آن اینست : «مادری بس مهربان داری ، اما فقیره رعنا است ، و پدری نوجوان داری اما جواد مقتصد است .»

(۳) عبارت : «وبالرؤم انقیادها» از قلم ترجمه افتاده است .

(۴) عبارت عربی: «علی ما تحصل علیه» بترجمه نیامده است .

(۵) م: می یابد، ب: می یابد.

باین طریق اشارات لغزها و رموز حکیم را هویدا داشته‌اند.

«واگرچه حمل‌مادر بر هیولی صحیح است، اما حمل پدر بر صورت واضح نیست؛ بلکه حمل بر عقل فعال کردن که واهب‌الصور است، و بر قدر استعداد قوایل فیض بخشد، اولی باشد» (۱) دیگر گفت: ترا دو نسبت هست: نسبتی به پدر، و نسبتی به مادر؛ و بمناسب شدن بیکی ازین دو نسبت، شرف تو دو چندان میشود، و به نسبت با نسبتی دیگر فرودی مرتبه و دونی منزلت تو ظاهر میگردد؛ پس در ظاهر و باطن به نسبتی میل کن که موجب بزرگی تو باشد، و در نهان و آشکارا از نسبتی احتراز کن که بفروندی مرتبه رساند: چه فرزند؛ فشل (۲) (یعنی: بد دل) مادر را از پدر دوست تر دارد، و این خصلت بر خبیث عرق و رکاکت اصل دلالت کند. بعضی [حل] لغز (۳) حکیم چنان کنند که به مادر و پدر «هیولی» و «صورت» خواهد؛ یا بدن و نفس؛ یا «هیولی» و «عقل فعال».

دیگر گفت که دو خصم از خصمان تو، ترا حاکم میسازد؛ یکی ازین دو محق است و دیگری مبطل؛ بپرهیز از آن که میانه ایشان بغیر حق حکم کنی و بهلاک تو مؤدی گردد (۴)؛ و (حل این لغز آنست که) آن دو خصم «عقل» و «طبیعت» است.

دیگر گفت که چنانچه بدن خالی از روح بوی مردار دهد، همچنان روحی که صاحب آن از آداب مرضیه خالی باشد بد بوئی (۵) [و] عفونتش به کلام و افعال وی ظاهر شود. دیگر گفت: غایب مطلوب در زیر شاهد (۶) حاضر است.

ابوسلیمان سجزی در حل این لغز حکیم گوید: آنچه حاضر است در مشاهده حواس ما را در عالم اجسام در عالم عقول به عقل دریافته خواهد شد؛ الا آنست که آنچه نزد ما است سایه آن چیزی است که در آن عالم خواهد بود، و چون از شأن سایه آنست که گاه باشد که

(۱) عبارت داخل قومین استمد را که شهرستانی است بر این تفسیر.
(۲) در متن عربی چاپ ازهر عبارت عربی چنین است: «فان الولد الفل یحب امه اکثر مما یحب اباه» و ترجمه آن، اینست: «پسر فرومایه نا کس مادر را بیشتر از پدر دوست دارد» و در چاپ‌های دیگر: «... الولد الفل ...» ضبط است و «فشل» بمعنی بد دل و ترسیده و سست است.

(۳) ت و ب: بعضی حل لغز.

(۴) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی ازهر اینست: «وقال: قد ارتفع الیک خصمان منک یتنازعا فیک احدهما محق والاخر مبطل، فاحذر ان تقضى بینهما بغیر الحق فتهلك انت الخصمان احدهما العقل والثانی الطبیعة».

در حاشیه الفصل عبارت برین صورت است: «قد ارتفع الیک خصمان منک یتنازعا بک».

(۵) مترجم در عبارت فوق کلمه: «نقص» را که در متن عربی آمده است، «بد بوئی» ترجمه

کرده است.

(۶) عبارت مؤلف اینست: «الفائب المطلوب فی ظی الشاهد الحاضر».

ناقص تر از آن باشد که سایه آنست و گاه برابر آن باشد، و گاه افزونتر از آن باشد که سایه اوست درین عالم خلیدن و همها و غلبه کمانها و پنداشتها مزاحم حق و یقین ما میشود پس لایق هوشیاری ما آن باشد که اهتمام ما بطلب باقی سرمدی بیشتر باشد؛ پس حق است این که آن غایب درمیان این شاهد باشد و به درنگریستن در این شاهد آن غایب بدست می آید و صحیح میشود.

دیگر گفت که «نفس» جوهری است شریف، کریم، و مشابه است به دایره که برمرکز بگردد، و مرکز «عقل» است، و همچنین عقل دایره است که مرکز: خیر اول [محض] است؛ الا آنست که «نفس» و «عقل» اگرچه دو دایره است ولیکن دایره عقل هرگز حرکت نکند، بلکه دایم ساکن باشد^(۱) بمنزله مرکز، و [اما «دایره» نفس] بر مرکز عقل حرکت کند حرکت استکمال.

[و] اما «دایره عقل» اگرچه حرکت نکند؛ لیکن بحرکت اشتیاق متحرک است، چه مشتاق است بر مرکز خویش که آن «خیر اول» است.

اما دایره عالم سفلی «دایره است که برحوالی «نفس» حرکت میکنند و به این نفس مشتاق است [و به این حرکت ذاتی، حرکت میکنند باشتیاق نفس چنانچه نفس به عقل مشتاق است] و شوق «عقل» به «خیر [محض] اول» باشد؛ و از آن رو که دایره این عالم جرم است، و جرم مشتاق است به امری که خارج باشد از آن و تمامی شعف او به آن باشد که مقارن^(۱) آن خارج شود، از این جهت جرم اقصی [شریف]^(۲) بحرکت مستدیر حرکت میکنند تا نفس در جمیع جهات حرکت نفس را دریابد و به دریافت نفس استراحت یابد، و ساکن شود^(۳).

دیگر گفت که «مبدع اول» را - جل و علا - صورت نیست، و حلیه نه، و از صورتی که مشابه صور اشیای عالیه باشد، و از صورتی که مشابه صور اشیای سافله است، منزله است؛ و از قوتی که مماثل سایر قوای اشیائی باشد منزله است؛ و [لیکن] ذاتش از جمیع صورتها و تمام حلیهها و همه قوتها متعالی است؛ زیرا که مبدع تمام این امور است بتوسط عقل.

(۱) عبارت مؤلف در چاپ ازهر چنین است: «لکن دایره العقل لا تتحرك ابداً؛ بل هی: ساکنه ذاتیه شبیهه بمرکزها» ولی در بعضی نسخ دیگر «ساکنه دایمه» ضبط است و ترجمه آن، اینست: «اما دایره عقل هرگز حرکت نکند بلکه بالذات ساکن است؛ مشابه مرکز خود».

(۱) عبارت مؤلف: «لیعانقه» است یعنی: «تا در آغوشش کشد».

(۲) در متن عربی: «الجرم الاقصی الشریف» آمده و در ترجمه وصف: «شریف» بقلم

نیامده است.

(۳) عبارت مؤلف اینست: «لانه یطلب النفس من جمیع النواحی اینالها فیستریح الیها

ویسکن عندها» معنی آن که: «زیرا او نفس را از همه نواحی میجوید تا او را دریابد؛ پس باو استراحت یابد و نزد او بیارامد».

دیگر گفت که «مبدع اول» شیئی از اشیاء نیست بلکه (۱) جمیع اشیاء است؛ زیرا که جمیع اشیاء از «مبدع اول» است، و به یقین و صدق مقرون است قول اوائل افاضل حکمای متأله که فرموده اند که مالک اشیاء تمام اشیاء است (۲)؛ زیرا که علت تکوین تمام اشیاء است [به آنیت خود فقط] و علت شوق اشیاء است به سوی خود و از جمیع مبدعات ذات او مقدس است؛ و هیچ چیز از مبدعات در وی نیست و مشابه هیچ چیزی از اشیاء نیست، و اگر نه چنین بودی علت همه اشیاء نتوانستی شدن، و چون عقل شیئی از اشیاء است، ذات مقدسش از عرض عقل، و صورت، و خلیه متعالی باشد.

به ابداع اشیاء قدرت تمام آلت را متوجه فرمود به آن که در قدس عز الوهیت یگانه بود، و به علم و حفظ و تدبیر متوجه اشیاء [شد]، و از آن رو ذات کبریا را به حسنات و فضایل متصف داریم که علت ایجاد آن اشیاء است، و از آن رو که ذات کبریائی صورت را به حسنات، و فضایل مزین دارد؛ پس مبدع آن امور باشد (۳).

دیگر گفت که تفاضل «جواهر عقلیه فاضله» (۴) جهت اختلاف قبول «نور اول» باشد -

جل و عز - :

از این جهت صاحب مراتب مختلف گشته اند، بعضی در مرتبه اول است، و بعضی در مرتبه دوم، و بعضی [در مرتبه] سیوم؛ پس اختلاف آن اشیاء بمراتب [وفصول] (۵) تواند بود، نه بمواضع و اماکن، چنانچه حواس را اختلاف به اماکن باشد (۶)؛ [ولی قوای حاسه از آن سنخ است که بمفارقت «آلت» افتراق نمی یابند].

(۱) کلمه «بلکه» در این سیاق نارسا است، و اگر بجای آن گفته بود: «در حالی که» به - مقصود نزدیک شده بود.

(۲) ترجمه عبارت مؤلف اینست: «مالک همه اشیاء است، خود همه اشیاء است». (۳) عبارت عربی چاپ ازهر اینست: «ابدع الاشیاء بآنیته فقط و بآنیته: يعلمها و يحفظها، ویدبرها لا بصفة من الصفات» مترجم اول پیش خود مطلب را بافته است و در تحریر نیز تقریباً عیناً نقل شده است. ترجمه صحیح عبارت عربی این است: «اشیاء را فقط به آنیت و هویت صرف خویش ابداع فرموده است و به آنیت خویش آنها را میداند و حفظ مینماید و تدبیر میکند، نه بصفتی از صفات».

(۴) متن عربی اینست: «الجواهر العالیة العقلية» و ترجمه آن: «جواهر عالیة عقلی» است، و شاید در اصل «جواهر عقلیه عالیة» بوده است.

(۵) در بعضی نسخ بجای: «الفصول»، «العقول» و در بعضی دیگر «الفضول» ضبط است. (۶) عبارت مؤلف بنا بر چاپ انتقادی ازهر اینست: «و كذلك الحواس تختلف باماكنها علی ان القوی الحاسة فانها مما لا یفترق بمفارقة الآلة» و ترجمه آن چنین است: «و همچنین حواس باماکنشان مختلف میشوند ولی قوای حاسه از آن سنخ است که بمفارقت آلت افتراق نمی یابد» در ترجمه متن چنانکه مشهود است اولاً کلمه «كذلك» به «چنانچه» تعبیر شده و معنی مراد را منقلب ساخته است و ثانیاً عبارت: «علی ان القوی الحاسة فانها مما لا یفترق بمفارقة الآلة» اصلاً بترجمه بیامده است.

دیگر گفت که مبدع (اول) متناهی نیست ، نه به آن معنی که گوئیا جنّه است بسیط ؛ بلکه عظمت ذاتش بقدرت کامله تواند بود ، و قدرتی که برای جاد تمام مکونات توانائی داشته باشد(۱) ، [نه بکمیت و مقدار] .

پس اول را (- جل قدرته -) صورت، و حلیه، [و شکل] نباشد ، از اینرو محبوب و معشوق تمام مکونات آمد که تمام صور عالیه ، و سافله و جهه شوق بجانب ذات مقدس دارند ؛ چه جمیع اشیاء بجانب ذات او از آن جهت مشتاقانند که مبدع جمیع اشیاء است ، و از جامه خانه جود شامل و لطف کاملش تمام اشیاء را خلعت وجود پوشانیده(۲) .

و مبدع (به ذات بیچون) قدیم است ، و دایم [بر حال خویش] ، و تغیر و تبدل از ذاتش بعید است ، و «عاشق» بتمام ضعف متوجه آنست که بمقارنت او فایز شود(۳) ؛ و «معشوق اول» را عشاق بسیار است ، و بتمام عشاق نور افاضه فرماید بی آن که نقصانی به نوروی رسد ؛ زیرا که ثابت و قائم(۴) [بذات خود] است که متحرک نمیشود .

اما منطق جزئی ؛ اشیاء را بجزئیت تواند شناخت ، و بمعرفت جزئی رلهبر باشد . و شوق «عقل اول» به «مبدع اول» اشد است از شوق سایر اشیاء ؛ زیرا که تمام اشیاء در حیطة «مبدع اول» است(۵) .

و چون «عقل» به «مبدع اول» مشتاق باشد ، نتوان گفت که چرا مشتاق است به «مبدع اول» ؛ [زیرا عشق را علت درکار نیست] .

اما منطقی که مختص است به نفس ، و ما بتفحص یافته ایم ، آنست(۶) که «اول» آن مبدع

(۱) ترجمه ساده عبارت مؤلف اینست : «و گفت : مبدع متناهی نیست ، نه بآن معنی که گوئیا جنّه بسیط است ؛ بلکه جوهرش بقوت و قدرت - نه بکمیت و مقدار - بزرگ است» . در ترجمه متن عربی عبارت : «لایبالکمیة والمقدار» از قلم ترجمه افتاده است .

(۲) عبارت مؤلف در چاپ ازهر اینست : « و کساها من وجوده حلیة الوجود » یعنی : «آنها را از وجود خود جامه وجود پوشانید» . و در چاپ تهران و حاشیه «الفصل» : «و کساها من جوده حلیة الوجود» و ظاهراً در این مورد چاپ تهران و مصر را جع مینماید و ترجمه متن هم ناظر باین صورت عبارت میباشد .

(۳) م : نشود .

(۴) م : ثابت قدیم است .

(۵) عبارت عربی اینست : «وشوق العقل الاول الى المبدع الاول اشد من شوق سائر الاشياء ، لان الاشياء كلها تحته» و در اینجا ضمیر در عبارت : «تحته» از جمله : «لان الاشياء كلها تحته» که راجع به «عقل اول» است غلطاً و غفلة به «مبدع اول» بازگردانده شده است ؛ بنابراین این باید چنین ترجمه میشد : «وشوق عقل اول به مبدع اول اشد است از شوق سایر اشیاء زیرا که تمام اشیاء در زیر عقل اول است» .

(۶) عبارت : «وما بتفحص یافته ایم» را مترجم در ترجمه عبارت عربی : «فیفحص عن ذالك» مؤلف آورده است که چنین معنی میدهد : «از آن تفحص میکند» یعنی منطقی که مختص به «نفس» است از موجب «عشق» جستجو می کند . نکته دیگر اینست که در ترجمه متن عبارت «ویقول ان» به «آنست که» تعبیر شده و حال آن که باید : «ومی گوید که» ترجمه می شد .

حق است که منزله است از صورت ، و مبدع جمیع صور است ؛ پس جمیع صور محتاج باشند به «مبدع» ، و مشتاق باشند به حضرتش؛ زیرا که هر صورتی طلب مصور خود میکند و به مصور محتاج است (۱).

دیگر گفت که «فاعل اول» ابداع همه اشیاء فرمود به غایت حکمت ، و در حوصله قدرت هیچ آفریده نباشد که علت تکوین همه اشیاء را دریابد ، و داند که چراست این حال که مکونات این زمان بر آند؟ و نه آن که اشیاء را بکنه معرفت دریابد و مطلع گردد که چرا زمین در وسط است و چرا مستدیر است ، مستطیل نیست ، و منحرف نیست ؛ و آنچه معرفت شخص به آن وفا کند ، آنست که نظم تکوین به خلق الهی منتسب دارد ، و گوید : حق سبحانه به این نوع ابداع فرمود ، و در نهایت محکمی و حکمت و قوع یافته .

دیگر گفت : هر فاعلی که کاری میکند به فکر و رویت ، نه بذات که بکمال ذاتی متوجه ایجاد فعل شود ؛ بلکه بصفه فصلی (۲) که دارد میکند ، و از اینرو افعال سایر فاعلان بغایت محکمی محکم نباشد .

و «فاعل اول» (- جل و علا -) در ابداع اشیاء محتاج برویت و فکریست ؛ چه احصای علت های بی قیاس میفرماید (۳) بلکه ابداع اشیاء میفرماید ، و میداند علل (۴) آنرا پیشتر از رویت و فکر ،

و علل ، و برهان ، و علم ، و اقناع ، و سایر اشباه آن : جز این نیست که اجزای اموری است که مبدع آنرا ابداع فرموده ، و چگونه به آن امور استعانت نماید ، و در حالت ابداع معدوم بودند ؟ !

(۱) عبارت : « و به مصور محتاج است » در ترجمه عبارت : « و تحن الیه » رانده شده است که چنین معنی میدهد : « و بدو مشتاق است » .

(۲) عبارت مؤلف در چاپ ازهر باین صورت است : « و کل فاعل یفعل برویه و فکرة ، لا بآنیه فقط ؛ بل یفصل فیه ؛ فلذلك یکون فعله لابغایة الثقافة والاحکام » و ترجمه آن اینست : و هر کننده کاری (آنچه می کند) با فکر و اندیشه می کند ، نه بصره اراده و آئی ، بلکه در آن تفصیل میدهد (و چون و چند آنرا می سنجد) و از اینرو کارش بغایت استواری و استحکام نمی باشد .

(۳) عبارت مؤلف این است : « انه ینال العلل بلا قیاس » و ترجمه آن این : « همانا او علل را بدون توسل به قیاس درمی یابد » .

(۴) م : عقل ، ظاهراً اشتباه قلمی شده و در ترجمه بجای « علل » نوشته شده است : « عقل » .

| فصل پنجم |

[فلسفه: تاو فرسطیس Théophraste] (۱)

واژ آن جمله حکیم «تاو فرسطیس» [است] .

این حکیم از [بزرگان] شاگردان «ارسطاطالیس» ، واژ یاران کبار او بود ؛ و بعد از وی او را بر کرسی حکمت [او] نشانیدند (بفرموده وی) ؛ و «متفلسفه» بافاضت حکمت او مایل شدند و اقتباس فواید از آن حکیم میکردند (۲) .

و او را کتب معتبره و شروح کبیره در آثار منافع و تصانیف بسیار هست ؛ خصوصاً در علم : «موسیقار» .

واژ رموز حکمی که از آن حکیم منقول است ، آنست که فرمود : الهیت متحرک نیست ؛ یعنی تغییر و تبدیل ندارد ؛ نه در ذات ، و نه در [سنت] افعال .

و گفت : «آسمان» مسکن کواکب است ، و «زمین» مسکن آدمی ؛ (نه) بآن معنی (۳) که آدمیان اشباه [و مثل] آن صور است که در آسمان است ؛ پس صور نجوم «آب» [و] مدبر

(۱) تاو فرسطیس Théophraste متولد در ارسوس Érésos واقع در جزیره لسبوس Lesbos در حدود سال ۳۷۰۲ و در گذشته بسال ۲۸۷ پیش از میلاد در آتن . نام اصلی او Tyrtaams بود و لقب : «تئوفراستوس» را که بمعنی : «ناطق الهی» است «ارسطو» به او داده است . گویند او در «آتن» نخست در حلقه درس «افلاطون» حاضر می شد و سپس نزد «ارسطو» بکسب علوم پرداخت و در سال ۳۲۲ جانشین ارسطو شد و اداره مدرسه او را به عهده گرفت . هنگامی که «دمتریوس» فلاسفه را آزار میداد تئوفراست نیز بسال ۳۱۸ تبعید شد و مدتی در تبعید بسربرد اما دوباره به آتن بازگشت - این حکیم را تألیفات متعددی بوده و از آنها سه کتاب یکی : «تحقیقات درباره گیاهان» و دیگر «علل گیاهان» و سدیگر کتابی به نام سجایا Carctere بجا مانده است . کتاب اخیر را «لابروییر La Bruyère» دانشمند فرانسوی ترجمه کرده است .

(۲) ترجمه صحیح و روان عبارت عربی مؤلف بنا بر چاپ ازهر اینست : «ارسطو او را برای کرسی حکمت خود بعد از مرگ خویش جانشین فرمود و متفلسفه در حیات ارسطو پیش او رفت و شد داشتند و از کانون حکمتش اقتباس می کردند» .

در چاپ تهران و حاشیه «الفصل» عبارت : «فی عهده» (در حیات ارسطو) که در چاپ ازهر ثبت است ، ضبط نیست و بنا بر این می توان گفت در نسخه مورد ترجمه مترجم ما نیز این عبارت نبوده است .

(۳) عبارت مؤلف این است : «علی انهم مثل شبه لما فی المساء ...» و ترجمه آن این : «بر این وجه که آدمیان همانندها و اشباه اند برای آنچه در آسمان است» . و میتوان احتمال داد که حرف نفی «نه» سهواً یا غلطاً بر قلم ناسخ جاری شده است و عبارت مترجم در اصل چنین بوده است : «بآن معنی که آدمیان اشباه و مثل آن صوراند» .

باشند ؛ نفوس و عقول ممیز دارند : [آنها را نفس‌های نباتی نیست ؛ و از اینرو قبول زیادت و نقصان نکنند].

دیگر گفت که «غناء» فضیلتی است در منطق که بر نفس دشوار است در یافتن کمال حقیقت آن ؛ و از اینرو به لحن‌ها آنرا ظاهر میکند [و قصه‌های نهفته‌ای را برمی افشاند و در عرضه داشت آن فن‌ها و فتنه‌ها مضموم می‌سازد (۱)].

دیگر گفت که «غناء» چیزی (۲) است که مخصوص [نفس است، نه جسد؛ و نفس را از مصالح خود باز میدارد ؛ همچنان که لذت خوردنی و آشامیدنی چیزی مخصوص] جسم است ، نه نفس .

دیگر فرمود که نفوس به لحن‌ها مایل‌تر است - و اگر چه مقصد آن از ادراک محتجب است - از آنچه معنی آن روشن است (۳).

دیگر گفت که عقل را دو جانب است : یکی مطبوع ، و یکی مسموع ؛ مطبوع بمنابۀ زمین است ، و مسموع بمنزلۀ : تخم و آب ؛ پس عقل مطبوع بواجبی متوجه عملی نشود تا عقل مسموع آنرا از غفلت باز نیآورد ، و از مظان سکونش متحرک نسازد ؛ چنانچه آب و تخم آنچه در قابلیت زمین است استخراج میکنند (۴).

دیگر گفت : «حکمت» غنای نفس است ، و مال غنای بدن ؛ [و طلب غنای نفس اولی است ؛ زیرا نفس چون غنی شدی ، باقی میماند ، و بدن چون غنی گشت ، فانی میشود] :

(۱) در اینجادر عبارت در هر دو ترجمه محذوف است ؛ عبارت مؤلف در چاپ‌های مختلف بصورت گوناگون ضبط آمده است ، در چاپ انتقادی از هروتهران عبارت مؤلف برین صورت است : «وائارت بها شجوناً ، واضمرت فی عرضها فتوناً وفتوناً» و در حاشیۀ : «الفصل» ابن حزم چنین بطبع آمده : «وائارت بها شجوناً واصم فی عرضها فتوناً وفتوناً» که ظاهراً لفظ «اصم» همان «اضمرت» بوده و بسهوالقلم کاتب باین صورت مغلوط و مبهم در آمده است . در چاپ محمود توفیق عبارت : «واضمرت فی عرضها فتوناً وفتوناً» است ، و در نسخه خطی موجود : «وائارت بها شجوناً فی عرضها فتوناً وفتوناً» ثبت است . ترجمۀ عبارت بنا بر چاپ انتقادی از هروتهران اینست : «غناء فضیلتی است در منطق (یعنی درجهٔ اعلائی است در گفتار و بیان مافی الضمیر) که ادای حق آن بر نفس (بوسیلهٔ زبان و لغت) دشوار است و از عهدهٔ بیان آن قاصر است ؛ پس آنرا با الحان (آوازا) ابراز داشته و قصه‌های نهفته‌ای را برمی افشاند ...»

(۲) م و ب : غناء صفتی

(۳) عبارت مؤلف اینست : «وقال ان النفوس الى اللجون ، اذا كانت محجبة : اشد اصفاء منها الى ما قد تبين لها وظهر معناه عندها» معنی آن که دو گفت : نفس‌ها به آوازا ، چون در پرده و محتجب باشند ، بهتر گوش میدهند و مایل‌ترند تا به آنچه بر آن‌ها روشن بود و معنی آن آشکار باشد .

(۴) عبارت عربی اینست : فالمطبوع منها كالارض والمسموع كالبذر والماء فلا يخلص للعقل المطبوع عمل دون ان يرد عليه العقل المسموع فينبهه من نومه و يطلقه من وثاقه و يقلقه من مكانه كما يستخرج البذر والماء ما في قعر الارض ، و ترجمۀ آن اینست : «مطبوع از آن مانند زمین و مسموع همچون تخم و آب است .

پس طلب « غنای نفس » کردن بامتداد مدت باشد ، و طلب « غنای مال » را حدی معین باشد (۱) .

دیگر گفت : عاقل را سزاوار آنست که با زمان مدارا کند ؛ چنانچه شناوری که در آب جاری افتد ، ترك شناوری کند .

دیگر گفت : غبطه (یعنی : رشك) نکنند : به حال سلطانی که عادل نباشد ؛

و به توانگری که بحسن تدبیر نگراید ؛

و به بلیغی که به صدق قول متصف نباشد ؛

و به بخششی که نه در محل باشد ؛

و به ادبی که به صواب رای نباشد ؛

و به حسن عملی که در غیر حق (۱) باشد .

(۱) عبارت عربی مؤلف در برابر این عبارت مترجم است : « غنى النفس ممدود، و غنى البدن محدود، و ترجمه آن چنین : و غنای نفس ممدود است و غنای بدن محدود » .
 (۱) عبارت در متن چاپ ازهر « فوی غیر حینه » است و در نسخه بدلهای حاشیه نیز « فوی غیر حق » نیامده است .

[فصل ششم]

[فلسفه : برقلس Proclus]^(۱)

شبهه برقلس در قدیم بودن عالم

قول به : «قدم عالم» ، و «ازلیت حرکات» بعد از «اثبات صانع» ؛ و قول به : «علت اولی» بعد از حکیم «ارسطاطالیس» پیدا شد ؛ زیرا که آن حکیم مخالفت قدماء کرد صریحاً ، و این مقالات به یاری قیاساتی [ابداع] کرد که ظن او آنست که حجت و برهان است ، و شاگردان آن حکیم بر بافته که حکیم ابداع نموده ، تنیده افکار خویش را بر آن منوال مرتب داشتند و بقدم بودن تصریح کردند ؛ مثل : **اسکندر افرویدیسی** ، و **ثامسطیوس** ، و **فروریوس** .

و «برقلس» که از شاگردان «افلاطون» بود - درین مسأله - کتابی پرداخته ، و این شبههها [را] که مذکور میشود در آن کتاب آورده [است] .
[و گرنه پیشینیان ظاهر گردانیدند آنچه را ما در پیش نقل کردیم] .

شبهه اولی :

گوید : «باری» - تعالی - «جواد» بذات است ، و علت وجود عالم : جود آن حضرت است ،

و «جود» الهی قدیم است ، و لایزال بوده ؛

پس وجود عالم لایزال باشد و قدیم باشد .

و [گفت] : [جایز نیست که بعضی اوقات «جواد» باشد ، و بعضی اوقات جواد نباشد ؛ و

(۱) برقلس Proclus : از مکتب افلاطونیان جدید متولد در سال ۴۱۲ و متوفی بسال ۴۸۵ میلادی از اهل «کرات Xanthe» دافع در آسیای صغیر بود . در اسکندریه فلسفه تحصیل کرد و در آتن بتدریس پرداخت ، در چهل سالگی جانشین سربانوس Syrianus رئیس مکتب فلسفی آتن شد و بیش از سی سال در آنجا اقامت گزید . پروکلوس پس از فلوپین مشهورترین فیلسوف مکتب افلاطونیان جدید است . بیشتر تألیفاتش شروحی است که بر کتب منسوب به افلاطون نوشته و از آن جمله شرحی است بر کتاب تیمه Timée . مشهورترین کتاب پروکلوس کتابی است بنام : «بیست و دو برهان» در انتقاد از مسیحیان و اثبات ابدیت کون . بیشتر مؤلفات این حکیم به زبان انگلیسی ترجمه شده است .

الا ذات باقی متبدل و متغیر گردد (و آن مجال است) ، لاجرم لایزال جواد باشد (۱).
 و [گفت] : حضرت کبریائی را از افاضه جود مانعی نتواند بود ؛ زیرا که مانع نتواند
 بود که از ذات باشد [بلکه از غیر اوست] ؛ که واجب الوجود را مانعی ، و باعشی بر شیئی از اشیاء
 از ذات نتواند بود (۲).

« مترجم اول گوید : چون دور کردن ایندای خارهای شك از شارع یقین درین ترجمه
 شرط کرده شد ، خصوصاً در مسئله که پراکنندگی شبهه در آن به شکست بنای دین و قاعده
 یقین رساند ؛ پس از طریقت اصل کتاب انحراف نمود و اگر چه مصنف اصل کتاب با وجود
 متبحر بودن در علم و مهارت داشتن در اقسام حکمت شبهات بر فلس را آورده و به جواب آن
 نپرداخته ، راقم ترجمه تمام شبهات این حکیم را به دفعی که خاطر فاتر بآن دلیری میکرد
 متوجه شد - و من الله الهدایة والتوفیق وهو حسبی ونعم الوکیل - .

دفع شبهه اول : گوئیم . پیشتر مقرر گشت بتأسیس یقینی که تریب شرایف اسمای
 الهی بطریقی که بر انبیای مرسل - علی نبینا [و] علیهم السلام - به وحی ظاهر گشته و متابعان
 ایشان از اولیای کامل به الهام روشن داشته اند ، هر اسمی در زیر اسمی کریم تجلی جمال نموده ،
 مقتضای اثر کمال در طی قهرمان اسمی که در مرتبه جلال برین اسم مقدم باشد ظاهر
 میکرداند .

چون به این تمهید یقینی مرآت قبول جلوه پذیرفت ، گوئیم : این مسلم که علت وجود
 عالم جود لایزالی باشد [گفتی اگر جود لایزالی باشد] ؛ عالم قدیم باشد .
 گوئیم : بر تقدیر لایزالیّت جود ، قدم عالم ممنوع است که وقتی مستلزم قدم عالم بودی
 که جود ازلی قطع نظراً از اندراج در زیر قهرمان ارادت کامل و قدرت تام جلوه جمال نماید ،
 و ظهور مقتضای کمالش در زیر قهرمان این دو اسم تجلی کند ، حکم آن اسم کریم که فیض وجود
 عینی عالم است از ازلیت منفک گردد ، و این انفکاک از ازلیت ، مانع ازلیت صفت جود نمی تواند
 بود ؛ چنانچه بر تمامی ایضاح این تدقیق سابقاً اطلاع حاصل شده و تمامی انکشاف درین موطن
 کریم آنست که چون در علم ازلی صورت تمام موجودات بود ، و بحسب قابلیت قبول فیض فیاض
 بی منت استعداد هر يك را در آن موطن کریم بنیض لایق متخصص فرموده بود ، و بعد از ظهور
 اشیاء در لباس وجود عینی بهمان فیض که در موطن شریف علم مقرر بوده ، متخصص شدند ؛
 ازلیت جود بی ازلیت عالم صاحب توفیق یقین مطلب در یابد و شبهه قدم عالم یا ازلیت جود

(۱) اینجا نیز مترجم مانند دو جمله صفحه بعد عبارت : «لم یزل» را به «لایزال» تعبیر

کرده است !

(۲) این عبارت در ترجمه عبارت مؤلف است که گفت : «ولیس الواجب الوجود لذاته

حامل علی شیء و لا مانع من شیء» و ترجمه صحیح آن این است : «و ای واجب الوجود بالذات
 وادار کننده بر چیزی و بازدارنده از چیزی نیست .»

مضمحل گردد، اگر حق تعالی قفل اشکال آنرا بر دل ارباب هدایت بکشد. (۱)

❖ ❖ ❖

شبهه دوم :

حکیم «برقلس» گوید (درین تشکیک که) : کیفیت حال ازد و صورت بیرون نتواند بود که «صانع» ؛ یا صانع لایزال بوده بالفعل ؛ یا «صانع» لایزال بوده بالقوه ؛ [یعنی : می تواند (امری را) بکند، و نکند] ؛

پس اگر لایزال [صانع] بالفعل باشد ، لاجرم مصنوع نیز لایزال (۲) باشد ؛ و اگر صانع لایزال ، صانع بوده بالقوه ؛ هر آینه مخرجی که آنچه بالقوه باشد بفعل آورد ضروری باشد ؛ و مخرج از قوه بفعل غیر ذات تواند بود ، و آن امر خارج باشد که مؤثر در ذات باشد باخراج از قوت به فعل ؛ و لازم آید که امر خارج در واجب مؤثر باشد ، و متأثر بودن از غیر منافی صانع بودن است .

❖ ❖ ❖

«دفع شبهه دوم : رفع ایذای این شك به آنست که چون مکرراً مقرر گشت که نظم شرف مراتب شرایف اسمای الهی بقانونی که لایق جلال الهی باشد ، آن چنان سزد که نتایج ظهور هر اسمی شریف بر روابط جلوه جمال شرایف اسمی که شرف تقدم برین اسم شریف دارند ، مرتبط باشد ؛ پس جلوه جمال اسم کریم صانع اگر چه انصاف الهی بآن لایزال بوده ، مرتبط است بشرایف ائمه اسماء از : علیم ، و مرید ، و قادر که بر موافقت مقتضیات آن اسمی ، مقتضای این اسم به مجلی و ضوح جلوه کمال فرماید ؛ و چون مرآت یقین بجلوه جمال این تاسیس مستعد دور کردن این شبهه گردانیدی ، گوئیم (۳) : حضرت کبریای الهی صانع بالفعل است ازلا ؛ کفتی : لایزال بودن صانع بالفعل مستلزم ازلیت مصنوع باشد ؛ گوئیم : لا نسلم ، بلکه در ازلیت صانع بالفعل وجود مصنوع در علم قدیم کافی است ؛ و بی شبهه مصنوع را در علم کریم وجودی ازلی هست ، و ازلیت صانع بالفعل مرتبط است ، به ازلیت وجود مصنوع در علم کریم .

بلی ؛ ظهور مصنوع را در کسوت وجود عینی بمقتضای ظهور این اسم کریم موافق مقتضیات آثار اسمای علاء از انفکاک [مصنوع از ازلیت] خالی نیست (۴) و این انفکاک مانع ازلیت

(۱) از صفحه ۲۷۹ سطر ششم تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۲) م : لایزالی - ضمناً از غفلت و غلط همیشه هر دو مترجم که همواره مفهوم « لم یزل» را با عبارت «لایزال» تعبیر کرده و می کنند غافل نباید بود .

(۳) م : گوئیم .

(۴) عبارت : «خالی نیست» بجای عبارت : «ناگزیر است» که در متن مترجم اول میخوانیم

نشسته است .

صانع بالفعل نیست . و این سخن هر چند به مذاق انس گرفتگان دلایل عقلی گوارا نخواهد بود ، به مؤیدات کشف اولیای امت کریمه محمدی - علیه افضل الصلوات والتحیات - معتضد است ؛ چنانچه بعضی از اولیای کاملین - رضی الله عنه و عنهم اجمعین درین زبر اشارات (۱) به مثل این تصریح فرموده باشد ، و نص کلام شریف وی برین منوال است :

فاعلم ان الازل عبارة عن نفی الاولیة لمن یوصف به ، وهو ووصف الله تعالی من کونه آلهاً فهو المسمى بكل اسم سمی به نفسه ازلا من کونه متکلماً فهو : العالم، الحی، المرید، القادر، السميع، البصیر، المتکلم، الخالق، الباری، المصور - الملك، لم یزل مسمى بهذه الاسماء وانتفت عنه اولیة التقیید فسمع المسموع، و ابصر المبصر الی غیر ذلك ، و اعیان المسموعات منا ، و المبصرات معدومة غیر موجوده و هو یراها ازلا کما یعلمها ازلا ، و یمیزها و یفصلها ازلا ، و لا عین لها فی الوجود لعینی .

ازین نص کریم ظاهر گردد که صانع ازلا صانع بود ؛ و اگرچه مصنوع معدوم بود ، از ازلیت ناگزیر است .

و توضیح مقاصد یقینش مرعقولی را که بمستانات مضایق مدارک خاصه عقل معود باشند ، از منالی ناگزیر است :

و آن آنست که اگر ملکی صاحب قدرت صد هزار درهم به غلامی که موجود نشده باشد ، عطا فرماید ؛ چون بموجودیت غلام جزم دارد اگرچه موجود نشده باشد عطا از ملک بالفعل موجود گشته باشد . بلی ، دریافت دیگران این عطا را موقوف باشد بوجود غلام ؛ مگر کسی که ملک او را بر آن مطلع گرداند . بلی ، عقل بمدارک خاص خویش چون در مواد امکانی صانعیت بالفعل را از مصنوعیت بالفعل منفک (۲) نمی یابد ؛ در سراق کبریای الهی بر همین منوال ادراک تواند کرد ، و اطلاع بر جهت تفرقه به موازین هدایت یقین واضح و منجلی است ؛ چه وجود صور مصنوعات در علم ازلی ، و یقین آنکه بهمان منوال که در آن موطن کریم که مقرر شده ، صورت وجود عینی خواهد گرفت ؛ صاحب توفیق راهبر را ، بر دانش ازلیت صانع بالفعل شمعی روشنی رسان است ؛ چه بخشش از واهب (۳) بی منت صدور یافته حقیقت در صور علمیه و موافق [آن] بخشش وجود عینی بآن مقترن خواهد شد .

(۱) عین عبارت مترجم اول این است : «درمطاوی اشارات» .

(۲) م : منسلک .

(۳) م و ب : مواهب .

بلی، دریافتن این موهبت مدارك را موقوف بر وجود مصنوع است، نه اصل موهبت، و شبهه را مناط ازین جا است؛ چه ایقان آن که البته این صورت عینی، بعینه مطابق آن صورت معلومه است که در علم ازلی ثابت است، سهولت تصور صانعیت بالفعل را بیشتر از ظهور مصنوعات در مرتبه وجود عینی مرآتی روشن است، با آن کیفیت اطلاق (۱) اسامی ذوالجلال وسعت موطن مقدسه آنرا خصوصیات کریمه هست که ورای این نور که بعقل معبر است اهدای ادراکش را مدارك عالیة و شرایف تجلیات ناگزیر است که انبیای هدایت نما - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - و تابعان ایشان از اولیای کمال بآن مهتدی شده اند.

و چون وسعت آن موطن مقدسه به یمن متابعت انبیای مرسل - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - بر ناظران این مغالقه مبهم منکشف گردد؛ تصور [این دقایق جلوه و ضوح یابد] اما صاحب توفیق یقین مطلب را در انجرام آن که متابعت بالفعل و ازلیت آن در موطن مقدسه از ازلیت مصنوع بالفعل منفک تواند بود؛ به خلاف مواد امکانی که صانعیت بالفعل را از مصنوعیت بالفعل ناگزیر است، بعد از آنکه مرآت یقین را به مصقل ایمان منجلی دارد، آن مثال مدد کاری قوی باشد - انشاء الله تعالی -

چون مقصود راقم در این ترجمه، آن که به آنچه در حوصله طاقت گنجد اذهان طالبان را از شبهاتی که مخالف حق و یقین باشد صافی گرداند، باین گونه تشبیهات اذهان موفقان هدایت مطلب را به حمایت اتقان بحق نزدیک میدارد.

اگر مجالی ادراك از زنگ و ساوس اوهام و مستأنسات مقدمات عادی و ملتبسات افکار عاری گرداند؛ زیرا که اهداء بخلد یقین این مقدمات را از یمن التجاء بمفاخر یقین ارباب وحی از انبیای مرسلین - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - و مکاشفات اولیای کاملین ناگزیر است، آری:

بیت

پیام اهل دل است این سخن که سعدی گفت:

نه هر که گوش کند، معنی سخن داند (۲)»



شبهه سوم:

حکیم «برقلس» این شك چنان در میان آورد که هر علتی که تحرك و استیحاله بر آن

(۱) م: اطلاعات.

(۲) از صفحه ۲۸۰ سطر ۱۴ تا اینجا زاید بر متن عربی و با تغییرات جزئی منقول

از ترجمه اول است.

جایز نباشد البته بذات علت باشد [نه از جهت انتقال از «غیر فعل» به «فعل»] و هر چه بذات علت باشد معلول نیز بجهت ذات اقتضا کند ؛ و چون علت ازلی است ، هر آینه معلول نیز ازلی باشد. (۱)



«دفع شبهه سوم : چون مقتفیان^(۲) انوار عقل بعض مقتضیات را در سرادق کبریای الهی بحضرت ذات منتسب دارند ، از آن جهت که از اثبات صفات دور افتاده اند ؛ پس باختلاج این نوع شبهه مبادرت مینمایند و آنچه بحقیقت آن یقین متعارض است خلاف آنست ؛ چه تعلیم الهی که به زبان های انبیاء [مرسل] - علی نبینا وعلیهم الصلوة والسلام - از این مقصد شریف اعلام فرموده آنست که بسرادق کبریای ذات از آنرو که در علو جلال ذات محتجب باشد ، امری منسوب ندارد و حوالی شادروان عزتش باستناد اثری مستند نتواند شد ، و حجاب عظمت کبریای ذات از انتساب اثری بعظمت ذات حاجز و مانع آید ؛ و مضمون نص کریم قرآنی ازین معنی افصح می فرماید که . «والله غنی عن العالمین»^(۳)

بلکه از فیض اکرام اسماء و صفات علی مقتضیات و آثار بصدور می پیوندد ، و شرایف آثار ابداع و خلق که بر ساحت قبول مبدعات و مخلوقات پرتو ظهور انداخته از میامن فیض اسماء و صفات علی است ، و مفتوح انوار مبین قرآنی کریمه : «الحمد لله رب العالمین» باهتداء باین اصل یقینی هدایت مینماید ؛ چه عالم را با اسم کریم : رب ، اضافه فرمود [وساحت کبریای اسم الله را بفردانیت عظمت ذاتی گذاشته از نسبت مقدس ایراد^(۴) فرموده] و چون باین تمهید یقینی لوح شعور نقش پذیر شد ، هر آینه آن مقدمه که در سؤال مناظ شبهه بآن قوی بود که هر چه علت باشد بذات ، معلول نیز بذات اقتضا کند باستقامت نماید ؛ زیرا که کمال عظمت ذات از آن بلند تر است که بتأثیر اثر ساحت کبریایش منسوب گردد.

و چون ذات از قدوسی و غنای ذاتی از آنرو که بکبریای جلال محتجب است از علمیت مقدس افتاد ، از ازلیت ذات معلول لازم نیاید ؛ چه معلول مقتضیات ذات نیست تا از قدم ذات قدم معلول لازم آید .

و سستی خلجان شبهه لایح گردد ، و اگر در قدیم بودن صفات و تأثیر صفات همین

(۱) عبارت : «لامن جهة الانتقال من لافعل الی فعل» از ترجمه مترجمین افتاده و ما در متن ترجمه آنرا میان دو قلاب آورده ایم .

(۲) م و ب : مقتضیات :

(۳) آیه شریفه قرآن : «فان الله غنی عن العالمین» است (قرآن کریم ۹۷۳) نه بصورت مذکور در متن .

(۴) عبارت میان دو قلاب از متن ترجمه مترجم اول گرفته شد و کلمه «ایراد» ظاهر آدر اصل «ایراء» بوده است ؟

شبهه گردد خاطر برآید دفع کردن آن بکرات در این ترجمه روشن داشته ، ازالة آن وهم از آن نمودن بهدایت مفضی باشد(۱) .



شبهه چهارم :

حکیم «برقلس» تصور مواد این شك باینگونه میکند که زمان موجود نشود ، الا با «فلك» و «فلك» موجود نشود ، الا با «زمان» ؛ [زیرا که زمان عد حرکات فلك میکند ، و جایز نیست که گفته شود : «متی» ، و «قبل» ؛ مگر هنگامی که «زمان» باشد .

و «متی» و «قبل» ابدی است ؛ [بنا برین «زمان»] ابدی باشد ؛ پس حرکات «فلك» ابدی باشد ؛ لاجرم «فلك» ابدی باشد .



«دفع شبهه چهارم : گوئیم: مسلم داشتیم که زمان نتواند بود ، الا با فلك ، اما مقدمه ثانیه که فلك نباشد ، الا با زمان ؛ [زیرا زمان عد حرکت فلك میکند] . گوئیم که این دلیل دلالت بر آن کند که فلك مقدم است بر زمان ، چه عد حرکت فلك بدون فلك متصور نشود . و بعد از تسلیم این مقدمه که زمان را با فلك معیت حاصل باشد ؛ آن مقدمه دیگر که گوئی متی و قبل از لواحق زمان است مسلم میداریم ؛ اما این که گفتی متی و قبل ابدی است لا نسلم [که متی و قبل ابدی است] تا از ابدیت متی و قبل ابدیت زمان لازم آید . این گاهی باشد که زمان ابدی باشد و این ممنوع است ؛ چه زمان مسبوق است بوجود فلك و هرچه را سابقی [باشد] ، ابدی نتواند بود ، و اگر گوئی : متی و قبل را استعمال کنند ، در بعض مواد که در ابدیت(۲) آن شایبه نیست چنانچه گویند که حضرت حق - جل شانہ - قبل از عالم موجود بوده ، گوئیم : تعبیر از ابدیت کبریای الهی باین لفظ کنند ، از جهت تنگنای فضای عبارت ، و امثال این الفاظ در مواطن مقدسه از آن رو استعمال کنند که آن معنی محققه که ابدیت الهی [است] به ذهن در توان رسانید - و چون عرض فضای عبارت تنگ است ، آن معنی مقدس از طرز زمان(۳) بی این لفظ به ذهن در توان رسانید ، از جهت توصیل(۴) آن معنی به ذهن این لفظ استعمال کنند و این تعبیر بر ابدیت این حقیقت قبلی دلالت نکند و غالباً این نوع اطلاق قائلان بابدیت قبل را [افوی] مستندات تواند بود و بر تقدیر مسامحه در این مقدمه چون ابدیت قبل و متی بی ابدیت زمان متصور نشود ؛ پس ابدیت زمان را به ابدیت قبل و متی روشن داشتن لایق یقین مطلب برهان نتواند بود ؛ چه این استدلال

(۱) از صفحه ۲۸۳ سطر پنجم تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۲) م : بدایت

(۳) ت : طرز زمانی .

(۴) ت : توصیل . ، ب : توصیل .

باشد بامری که بثبوت آن حکم مرموضوع را موقوف باشد بانبات حکم ثانی مرموضوع را واینگونه استدلال در افاده یقین قاصر ونا مستقیم باشد . وچون ابدیت زمان اختلال یافت : ابدیت فلك که موقوف بر ابدیت زمان بود مختل باشد ؛ پس سستی شبهه لایح و دفع آن واضح شود» (۱) .



شبهه پنجم :

حکیم «برفلس» گوید که «عالم» حسن النظام ، وکامل القوام است ؛ و «صانع» [آن] : جواد ، و خیر است ؛ و جید حسن را [مکر] شریر نقض [نه] کند ، و «صانع عالم» شریر نیست ؛ و غیر صانع قادر برین نقض نیست ؛ پس عالم منتقض نشود ابداً ، و آنچه منتقض نشود ابداً ، سرمدی باشد ؛ (پس عالم سرمدی باشد) .

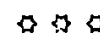


«دفع شبهه پنجم : دور کردن این شك بآنست که مسلم که عالم : حسن النظام است و صانع عالم جواد خیر است ؛ اما آنکه البته شریر نقض جید کند ممنوع است ، و این گاهی صحیح باشد که ناقض قادر نباشد بر ابداع احسن . اما اگر قادر باشد بر آن ، در نقض شری نخواهد بود ، و صانع عالم اگر نقض جید حسن فرمود نازل بمنزله آن فرمود جید [۱] احسن را ، و این نقض منافی خیریت نیست . و چون مقدمه که مبنی بر تسلیم آن دلیل قدم عالم تمام می شد ، منثلم (۲) شد ؛ لاجرم سرمدیت عالم مضمحل باشد (۳) .»



شبهه ششم :

حکیم «برفلس» گوید که آنچه کاین و فاسد گردد بواسطه عروض امری غریب فاسد شود ، و خارج عالم شیء نیست که عارض عالم شود تا عالم را فاسد گرداند ؛ پس ثابت باشد (۴) ، و هر چه «فساد» بآن متطرق نشود : حدوث و کون به آن متطرق نشود ؛ زیرا که هر کاینسی فاسد باشد .



«دفع شبهه ششم : گوئیم : مقدمه که گوئی که خارج از عالم چیزی نیست که عارض

(۱) از صفحه ۲۸۴ سطر ۱۱ تا اینجا زاید بر متن عربی کتاب است .

(۲) م : مسلم .

(۳) از سطر ۱۲ تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۴) عبارت «پس ثابت باشد» باملاحظه متن عربی و سیاق مطلب ناتمام است و باید چنین

می بود : «پس ثابت شد که عالم فاسد نشود» و این است متن عبارت عربی : «ثبت انه لا یفسد» .

عالم شده ، عالم را فاسد گرداند ممنوع است ؛ و این گاهی درست بودی که تمام مکونات منحصر درین عالم بودی که بقدم آن قایل شده‌ای ؛ بلکه عوالم درین عالم منحصر نیست؛ چرا شاید که از سایر عوالم عارضی لاحق شود این عالم را که بفساد و انخرام آن مؤدی گردد ؟ و دیگر لانسلم که سبب فساد منحصر در حدوث حادثی غریب باشد، (۱).



شبهه هفتم:

حکیم «برقلس» گوید که اشیاء در مقام طبیعی خویش : متغیر و متکون، و فاسد [نشود؛ و گاهی متغیر و متکون ، و فاسد] شود که در اما کن غریبه باشد : پس به اما کن [اصلی] متجاذب شود ؛ چون آتش در اجساد انسانی که بانحلال متوجه مرکز میشود (۲) ، و به آن ارتباط فاسد میشود ؛ لاجرم مرکب انحلال پذیرد ، چه کون ، و فساد بجانب « مرکبات » متطرف تواند شد ؛ و « بسایط » از کون و فساد عاری است ؛ چه بسیط [در مکان خویش پایدار است و] (۳) برحالتی واحد استقرار یافته ، و هر چه برحالتی واحد باشد ازلی باشد.



«دفع شبهه هفتم : کوئی اشیاء در مکان طبیعی : متغیر و متکون و فاسد نمیشوند. عدم تغیر اشیاء اگر بطبیعت مستند داری مسلم است چرا شاید که درای طبیعت مغیری تواند بود ؛ لاجرم یقین آن که اشیاء در مکان طبیعی متغیر نمیشوند بر کمال نماند و بر تقدیر تسلیم که اشیاء در مکان طبیعی متغیر و فاسد نیست در حال بواسطه بعضی اوضاع خاص چرا شاید که در زمان مستقبل بعد از رفع آن وضع خاص تغیر بآن متطرف شود ؟ . و آن مقدمه که اشیاء در اما کن غریبه به اما کن [طبیعی] متجاذب اند ، مسلم است ؛ لیکن لانسلم که جذب به اما کن طبیعی علت تا مه است در فساد اشیائی که در اما کن غریبه واقع شده؛ چرا شاید که با جذب به اما کن طبیعی شیء دیگر منضم باشد که اجتماع آن هر دو علت تغیر و فساد باشد ؟ .

و آن مقدمه دیگر که کون و فساد بمنزله متطرف میشود ، و به بسایط متطرف نمی شود ؛ گوئیم : از آنکه مرکبات را علت فساد واضح باشد که عقل به آن جزم کند ، و آن

(۱) از صفحه ۲۸۵ سطر ۲۵ تا اینجا زاید بر متن عربی است.

(۲) عبارت مؤلف بنا بر چاپ از هر اینست: «فمتجاذب الی اما کنها ؛ کالنارالتی فی اجسادنا تحاول الانفصال الی مرکزها فینحل الرباط فیفسد» و ترجمه آن بر سبک مترجم چنین است : «پس به اما کن اصلی خویش متجاذب شود چون آتشی که در اجساد ما است که قصد انفصال (از اجساد ما) میکند و متوجه مرکز خود می شود پس گره آن (از اجساد) گشوده میشود و فاسد می گردد» .

(۳) برای صحت عبارت و تطبیق آن با متن عربی لازم شد جمله : « در مکان خویش پایدار است و ..» بر متن اضافه شود .

علت خاص در بسایط نباشد جزم به آن که مطلقاً بسایط را فسادطاری نشود ، لایق مطلب یقین و برهان نتواند بود ، و این گاهی بودی که علت فساد منحصر بودی در همین علت فساد که منتفی است در بسایط ؛ چرا شاید که علت فساد بسایط امری باشد مغایر علت فساد مرکبات ؛ و از عدم اطلاع عقل بر علت فساد بسایط ، عدم فساد لازم نمی آید ؛ چرا شاید که اطلاع بر علت فساد بسایط بقوتی حاصل توان کرد که ورای عقل باشد ؛ چون احتمال علت فساد باقی باشد جزم بعدم فساد بسایط لایق نظم یقین و برهان نباشد (۱) .

شبهه هشتم :

حکیم «برفلس» گوید که «عقل» و «نفس» و «افلاک» متحرك اند به استداره ؛ و «طبایع» یا متحرك باشند . [از وسط ، یا متحرك باشند] به وسط به طریق استقامت ؛ و بر تقدیر تسلیم این مقدمات : تفاسد در «عناصر» بواسطه تضاد حرکات باشد ، و حرکت دوری را ضدی نیست ؛ پس فساد در آن واقع نشود .

و (بعد از آن حکیم چنان) گفت که «کلیات عناصر» فاسد نگردد و اگر چه اجزای عناصر متحرك است با استقامت (۲) ؛ پس «فلک» ، و «کلیات عناصر» فاسد نگردد ، و چون عالم [فا] سد نشود ، تکون آن جایز نباشد .

«دفع شبهه هشتم : بتوضیح مقدمه ای که مناط اشتباه باشد منقح گردد . و مناط شبهه بر آنست که گوید : تفاسد در عناصر بواسطه تضاد در حرکات است . گوئیم : لانسلم که تضاد حرکات علت تامه تفاسد است . چرا شاید که جزء علت تامه باشد ؛ و بر تقدیر تسلیم که علت تامه باشد لانسلم که علت تفاسد در تضاد حرکات منحصر است . چرا شاید که تفاسد را عللی باشد که یکی از آن تضاد حرکات باشد ؟ .

و آن مقدمه دیگر که حرکت دوری را ضدی نیست ، لاجرم فساد در آن واقع نشود ؛ گوئیم : لانسلم که هر چه را ضد نباشد فساد به آن متطرق نشود ؛ و این گاهی باشد که علت تفاسد در تضاد حرکت منحصر باشد . چرا شاید که علت تفاسد را انواع باشد يك نوع تضاد حرکت باشد ؛ و از انتفای نوع خاص انتفاء جمیع انواع لازم نمی آید ؛ پس با وجود استداره فلک و کلیات عناصر سرمدیت افلاک و عدم فساد آن واجب نباشد .

مترجم اول می گوید که باین شبهه هشتم مصنف کتاب عربی شبهات حکیم «برفلس»

(۱) از صفحه ۲۸۶ سطر ۱۴ تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۲) عبارت متن عربی این است : «قال : وکلیات العناصر انما تتحرك علی استداره و ان كانت الاجزاء منها تتحرك علی الاستقامه» و ترجمه آن چنین : «کلیات عناصر بر حرکت دوری متحرک کند و اگر چه اجزاء آن متحرك است به استقامت» .

را در قدم عالم بانجام رسانید و بقدر قصور وفتور^(۱) شبهات او را که در اصل کتاب نیست منضم گردانیدم .

حق - جل و علا - منهل سعی را از خاشه اغراض نفسانی پاک فرمایاد ، و سعی را در بذل جهدی که نموده بنیال درجات آجل فایز گرداناد ، بمحمد و آله اجمعین .
مصنف اصل کتاب بعد از ایراد شبهات فرماید (۲) :

این «شبهاتی» است که ممکن است بر قدم عالم^(۳) مبتنی دارند ، و هر يك از آن نوع مغالطه است ، و اکثر آن حکمانی است که مستند بدلیلی نیست ، (ومی فرماید که (۴)) :
من تألیفی مستقل پرداخته‌ام که شبهات «ارسطاطالیس» که در قدم عالم دارد ، در آن تصنیف روشن داشته‌ام (۵) [و آنچه درین جا ذکر شد از تقریرات ابوعلی ابن سینا است که بر طبق قواعد و اصول منطقی آنها را نقض کرده‌ام ، و به آن کتاب مراجعه شود] .

و بعضی از متعصبان حکیم بر فلس عذری تمهید کنند که از وارد شدن این شبهات ساخت تحقیق حکیم را عاری دارد ، و عذر آن چنان واضح کرده‌اند که حکیم را بامستفیدان حلقه کمال دوسلک باشد ، و به دوزبان با اقران سخن گوید : یکی منطق «روحانی [بسیط]» ، و یکی «جسمانی مرکب» ؛

و چون اهل زمان به جسمانیت مایل تر بوده‌اند ، از روحانیت تنزل نموده به مدارک افهام ایشان این مقالات ظاهر گردانید و غرض حکیم آن بود که اگر به مسلک تحقیق سخن

(۱) ت : مصور فتور .

(۲) از صفحه ۲۸۷ سطر ۱۷ تا اینجا زاید بر متن عربی است .

(۳) عبارت مؤلف این است : «وهذه الشبهات هي التي يمكن ان يقال عليها فتنقض»
و معنی مراد اینست که : «و این شبهات شبهاتی است که ممکن است بر نقض آن سخن گفت و آن را نقض نمود» و مترجم را در فهم مراد غفلتی روی داده و گفته است : «این شبهاتی است که بر قدم عالم مبتنی دارند» .

(۴) یعنی : شهرستانی گوید :

(۵) عبارت مؤلف بنا بر چاپ انتقادی ازهر این است : «وقد افردت لها كتابا اوردت فيه شبهات ارسطوطاليس وهذه وتقريرات ابي علي بن سينا و نقضتها علي قواني من منطق فليطلب ذلك» ترجمه آن بر سبک مترجم چنین است :

«من در این باره تألیفی مستقل پرداخته‌ام که در آن شبهات ارسطاطالیس و این شبهات و تقریرات ابوعلی ابن سینا را ذکر نموده‌ام و بر طبق قوانین منطق نقض کرده‌ام - بدان کتاب مراجعه شود» . در حاشیه چاپ الفصل عبارت چنین طبع شده است : «... فیه شبهات ارسطوطالیس و هذه تقریرات» .

پردازشی شد، از مقاومت معاصران مأمون نمی بود؛ لاجرم از طریق «حکمت» متجاوز گشت، چه حکیم را چنان لایق باشد که علوم خویش بطرق مختلف ظاهر گرداند، تا هر ناظر را بحسب استعداد خویش از آن حظ تواند بود، و طمن و رد بجانب حکیم راجع نگردد؛ چه حکیم موافق مذهب خویش که به دوام عالم و عدم فساد آن قایل است، کتابی تألیف کرده، و بعضی ناظران آن کتاب که بر فرورفتن حکیم ودقت (۱) سخن وی مطلع نشدند، از آن ظاهر جسمانیت فراگرفتند و آنرا [۱] بر دهریت مذهب خویش فرود آوردند؛ (۲)

و سخن حکیم در آن کتاب این چنین است که «چون عالم [ها] بعضی به بعضی متصل است، و قوی که در آن هست پیدا شد (۳)، و هر کبات از عناصر پدید آمد؛ قشور ظاهر (۴) گشت و لبوب پنهان شد، پس قشور (۵) فاسد است، و لبوب دایم است، و فساد بآن متطرق نمیشود؛ زیرا که آنها بسیط اند و حیدة القوی؛ پس قسمت یافته است عالم به دو عالم: يك عالم: صفا (۶) و کلب، و دیگر عالم: کدورت و قشر؛ (پس متصل شد بعضی آن عالم به بعضی (۷)؛ و آخر (۸) این عالم از ابتدای آن عالم باشد، و از وجهی میانه این دو عالم تفرقه نیست؛ پس این عالم فاسد نباشد چون متصل باشد به عالمی که فاسد نباشد؛

و از وجهی تفرقه دارد که قشور فاسد است، و کدورت زایل شود؛ و قشور چگونه زایل نشود [و مضمحل نگردد]؟ که مادام قشور باقی باشد لبوب فانی (۹) باشد؟!

و وجهی دیگر آنکه این عالم: مرکب است، و عالم اعلی بسیط است، و هر مرکبی انحلال می پذیرد تا به بسیطی باز گردد که مرکب از آن بسیط ترکیب یافته؛ و هر بسیطی باقی دایمی است و مضمحل و متغیر نیست.

(۱) عبارت مؤلف این است: «فطالعه من لم يعرف طریقته» یعنی: «پس آن کتاب را بعضی که بر مسلك وی واقف نبودند خواندند»

(۲) عبارت شهرستانی این است: «فمنقضوه علی مذهب الدهریة»

(۳) عبارت مؤلف این است: «لما اتصلت العوالم بعضها ببعض وحدت القوی الواصلة فیها . . .» یعنی: «چون عوالم بعضی به بعضی پیوست و قوای پیوند دهند در آن حادث شد . . .» (۴ و ۵) م و ب: و قشور (۶) عالم صفوت.

(۷) عبارت داخل هلالین در ترجمه اول محذوف است.

(۸) م و ب: پس آخر.

(۹) عبارت مؤلف در متن عربی: «ومالم نزل القشور باقیه کانت اللبوب خافیة» است و چنین معنی میدهد: «ومادامی که قشور باقی است لبوب پنهان باشد».

صاحب اصل کتاب فرماید که (۱) آنچه [ساحت] تحقیق حکیم را از قدم عالم پاک میدارد، آنست که نقل کردیم، و طایفه که نقل اول را به حکیم منسوب داشته‌اند، یا واقف و مطلع نشدند بر قصد حکیم مبنی بر سببی که سابقاً گفته شد، یا از آن رو که پیش اهل زمان خویش محسود بود، چه بسیط الفکر و واسع النظر بود، و اهل زمان حکیم، صاحب اوها و خیالات بودند؛ زیرا که در موضعی دیگر از تصنیف خویش چنان نوشته که «از مبادی اول بعضی (۲) آنست که عالم از آن تکون پذیرفته، و آن بعض مبادی باقی است و فاسد و مضمحل نمیشود؛ و مقارن دهر است و ماسک [دهر]؛ الا آنکه بعض مبادی صادر از اول واحد است که موصوف بصفاتی نیست و به نعمت و نطق مدرك نشود؛ زیرا صور اشیاء همه از آن واحد فایض تواند بود و در تحت افاضه او مندرج است، و آن اول؛ نهایت (۳) و منتهی است که فوق آن جوهری اعظم از آن نیست الا اول واحد که احدی است که قدرتش (۴) اخراج این ادوات کرده و قدرتش ابداع این مبادی نموده».

دیگر فرمود که حق محتاج بمعرفت ذات نیست؛ زیرا که کبریای جلال [احدیت] حق است، و هر حقی دیگر که باشد در زیر افاضه او مندرج است؛ چه حقیقت آن حق را موجب حق مطلق است (۵)؛ پس حق ذاتی باشد که ممد بقاء و حیات طبایع باشد، و حق این عالم را افاده فرمود ابتداء، و بعد از فساد قشور باقی خواهد داشت (۶)

(۱) عبارت متن عربی این است: «قال الذی یذب عن برقلس: هذا الذی نقل عنه هو المنقول عن مثله» معنی آنکه: «آنکه از برقلس دفاع می‌کند گوید: این مطالب که از او نقل شد از امثال وی نیز نقل شده است».

(۲) کلمه «بعض» و بعضی که در این سیاق و این سطور آمده است ظاهراً غلط و بیجا و مغلط معنی مراد است و عین عبارت مؤلف این است: «ان الاوائل منها تکونت العوالم وهی باقیة لاتدثر ولا تضمحل وهی لازمة الدهر ماسکة له الا انها من اول واحد لا یوصف بصفة ولا یدرک بنعمت و نطق..» و مترجم اول کلمه «من» را در عبارت: «منها تکونت» باصطلاح اهل لغت تبعیضی گرفته است و این لغزش تند را مرتکب شده است.

(۳) م: و غایت.

(۴) عبارت مؤلف این است: «الذی قوته اخرجت هذه الاوائل و قدرته ابدعت هذه المبادی».

(۵) عبارت مؤلف بنابر مختار مصحح چاپ انتقادی از هر این است: «وفال ایضاً ان الحق لا یحتاج ان یعرف ذاته لانه حق حقاً بلا حق و کل حق حقاً فهو تحتہ. انما هو حق حقاً اذ حققه الموجب له الحق ...»

(۶) عبارت عربی اینست: و هو: افاد هذا العالم: بدءاً، و بقاء، و بعد دنور قشوره.

و باطن بسیط را از دنسی که دارد پاک میدارد (۱).

دیگر فرمود که این «عالم» چون [قشور آن مضمحل گردید و] (۲) دنس آن صافی گشت و متمحض شد در بساطت روحانیت با جواهر صافی که متضمن آنست در حد مراتب روحانی باقی ماند، مانند عوالم علوی بی نهایت، و از جمله آن اصناف باشد، و باقی ماند جوهری که همه آن قشر و دنس و خبث است، و آنرا از اهلی ناگزیر باشد که بآن ملتبس و متخلع شوند؛ [زیرا] «نفوس طاهره» به ادناس و قشور متکدر نشوند و با نفوس کثیره القشور در پاک عالم جمع نشوند؛ و آنچه ازین عالم بفساد و فنا می انجامد، آن صنف باشد که از توسط (۳) «متوسطات روحانی» محروم باشد، و آن صنف که قشر و دنس بر آن غالب باشد؛ اما صنفی که از حضرت «باری» شرف افاضت یافته بی متوسطی یا از متوسطی صادر باشد بی قشر مضمحل نمیشود. دیگر فرمود که قشور لاحق اشیاء میشود بی توسط متوسطی؛ پس بالعرض طاری شود اشیاء را نه بذات؛ چون متوسطات بسیار گردد، و اشیاء از مبدع اول دور شود. قشور حادث گردد؛ لاجرم چون متوسطات کمتر شود نورانیت متوفر گردد و قشریت و دنس کمتر شود، و چون قشور و دنس کمتر شود، جواهر پاکیزه تر و صاف تر و اشیاء باقی تر باشد.

و از افاضاتیکه از حکیم بر فلس نقل میکنند، آنست که [گفت]: «باری» تعالی عالم است به [همه اشیاء]: اجناس، و انواع، و اشخاص [آن]. و باین قول مخالفت «ارسطوطالیس» نمود؛ زیرا که مذهب: «ارسطوطالیس» آنست که «باری» تعالی عالم است به: اجناس، و انواع، لیکن به اشخاص کاینه فاسده عالم نتواند بود؛ [زیرا علم خدا متعلق بکلیات است بدون جزئیات؛ همچنان که ذکر کردیم].

و از سخنانی که با «برفلس» در «قدم عالم» منسوب داشته اند آنست که گوید: حدوث عالم توهم نتوان کرد الا بتوهم آن که نبود و «باری» تعالی آنرا ابداع فرمود در حالتی که نبود.

و برین تقدیر از سه حال بیرون نیست:

یا «باری» تعالی قادر نبود بر ابداع، و قادر شد، و این محال؛ [زیرا او همیشه

قادر است]:

(۱) عبارت متن عربی چنین است: «وزکی البسیط الباطن من الدنس الذی کان فیه قدها قی به» و ترجمه آن بر سبک مترجم این است: «و بسیط باطن را از دنسی که در آن بود (یعنی از چرکی که داشت) و بدو چسبیده بود پاک نمود».

(۲) عبارت مؤلف این است: «اذا اضمحلت قشوره و ذهب دنسه» و جمله: «اذا اضمحلت قشوره» از قلم مترجم افتاده بود که ما آنرا در متن افزودیم.

(۳) از جهت متوسطات روحانی.

هیها [ت] (۱) مقتضیات حکم الهی بر طبق سعت موطن مقدسه تحقق تواند یافت و آن [از] (۲) احاطه عقول بشری متجاوز باشد. بلی دور نباشد که بعد از اتساق حکمت کامله الهی که این حکیم از مقتضای حکمت الهی انگاشته در زیر سایر مقتضیات مندرج باشد. و چون مقتضای حکمت الهی در این صنف منحصر نباشد از تحقق این صنف وجود اقتضای حکمت الهی لازم نباشد. چون مستند بطلان چهار تئانه که حکیم دانش اندوز در قدم عالم تصور کرده بود، مضمحل شد؛ شبهه قدم [عالم] مرتفع باشد - والله الهادی ومنه التوفیق (۳). «

(۱) ب : هیها .

(۲) ب : وآن از.

(۳) از صفحه ۲۹۲ سطر ۸ تا اینجا زاید بر متن عربی و نقل از مطالب صدر

ترکه اصفهانی از ترجمه اول است .

[فصل هفتم]

۲۶

[فلسفه: ثامسطیوس (Thémistios) (۱)]

و از آن جمله، [است] رأی **ثامسطیوس** (که)، شارح کلام: «ارسطاطالیس» (۲)؛
و اعتماد بر شرح آن حکیم به جهت آنست که این حکیم به رموز «ارسطاطالیس» زیاده
اهتدا یافته از اقران خویش.

و این حکیم در جمیع آنچه مذکور شده موافق «ارسطاطالیس» است: در اثبات: «علت اولی» (۳).

[و] از مذاهب، آن مذهب اختیار کرده که گوید (که): «مبادی سه است: هیولی، و صورت،
و عدم.

و تفرقه کرده میان «عدم مطلق»، و «عدم خاص»؛ زیرا که عدم صورتی خاص از ماده‌ای که
قبول آن میکند، مثل عدم سیفیت از حدید، مماثل عدم سیفیت از صوف نباشد؛ زیرا که این
ماده قبول نمیکند این صورت را [اصلاً].

دیگر گفت که «افلاک» از «عناصر اربعه» حاصل میشود؛ نه [آن] که «عناصر» از «افلاک»
[حاصل شده] است؛ پس در افلاک: ناریت، و هوایت، [و ماثیت] و ارضیت موجود باشد؛ الا غالب
بر افلاک «ناریت» است، چنانچه غالب بر مرکبات سفلی «ارضیت» است.

و «کواکب» نیران (۴) مشتعل است که ترکیب آن بروجی است که انحلال بجانب آن
متطرق نمیشود؛ زیرا که قابل کون، و فساد، و تغیر، و استحاله نیست، والا طبایع افلاک و

(۱) - ثامسطیوس Thémistios این حکیم بین سالهای ۳۱۰ و ۳۲۰ میلادی احتمالاً در
پافلاگونی Paphlagonie به دنیا آمد و در سال ۳۹۵ در قسطنطنیه درگذشت. پدرش
«اوژنیوس Eugénios» مردی ادیب و ثروتمند بود. ثامسطیوس در سال ۳۴۷ مدرسه‌ای در
قسطنطنیه تأسیس کرد، و در سال ۳۵۵ به عضویت مجلس سنای این شهر شد. وی با ژولین
امپراطور رم روابط صمیمانه داشت. در فن خطابه و معانی بیان و ادب متبحر بود. ثامسطیوس
یکی از شارحان کلام ارسطو است.

(۲) ب: ارسطاطالیس است.

(۳) م و ب: و در اثبات اولی.

(۴) م و ب: نیرات.

[فصل هشتم]

۲۷

[فلسفه: اسکندر افرودیسی Alexandre d'Aphrodisias^(۱)]

واز آن جمله [است]؛ رأی: «اسکندر افرودیسی» [که] از کبار علمای حکمت بود^(۲)، و کلامی متین، و رایب رصین داشت.

با حکیم مقدم «ارسطاطالیس» در جمیع آراء موافق است. و بر قول او این تحقیق افزوده که (افاده نموده که حضرت کریم) «باری» (- تقدست اسماء ه) - عالم است [به همه اشیاء]: بکلیات، و جزئیات بر نسقی واحد، و عالم است بماکان و [بما] سیکون؛

و علم کریمش بتغیر معلوم متغیر نشود، و بتکثیر معلوم متکثر نشود.

[و از آنچه اسکندر افرودیسی از ارسطو جدا شده، این است]:

دیگر گفت: هر «کو کبی» صاحب نفسی است، و طبعی؛ و حرکتی از^(۳) جهت نفس و طبع [خودش]^(۴)؛ و قابلیت تحریک از غیر ندارد؛ بلکه بطبع و اختیار [خویش] حرکت کند، الا آنست که حرکات کواکب مختلف نیست؛ زیرا که حرکت [آن] مستدیر است.

دیگر گفت که «فلك» محیط به مادون است؛

و «زمان» بر «فلك» جریان پذیرد که زمان عد حرکت میکند؛ [یا آن عدد حرکات

(۱) اسکندر افرودیسی Alexandre d'Aphrodisias : از شارحان کلام ارسطو

متولد در افرودیسیاس واقع در سیلیسی Cilicie.

(۲) عبارت عربی اینست: «وهو من كبار الحكماء رأياً وعلماً وکلامه امتن و مقاله

ارصن».

(۳) م و ب: حرکت از.

(۴) م و ب: طبع باشد.

است]؛

و چون به فلک شیئی [دیگر] محیط نیست [و زمان بر آن جاری نبود]، جایز نباشد که فاسد شود و متکون گردد [پس هرگز قابل برای کون و فساد نبوده است] (۱)؛ و هرچه فاسد و متکون نشود ازلی باشد (۲).

و در تالیفی که در معرفت نفس پرداخته میگوید که صناعت، طبیعت [را] قبول کند و طبیعت، صناعت را قبول نکند

«حل لغز حکیم غالباً آنست که آنچه بصناعت و قوانین آن نفس را حاصل شود موافق فطریات طبیعت تواند بود، از اموری (۳) که طبیعت بی‌معاونت صناعت بآن راه یابد، مثل: معرفت اوزان شعر نسبت با کسی که طبیعت او موزون باشد؛ پس آنچه بصناعت عروض حاصل کند موافق این امر فطری باشد؛ و هرچه بمعاونت صناعت حاصل شود طبیعت را قبول آن ضروری نیست چنانچه همین شناسائی اوزان شعر نسبت با کسی که طبعی موزون ندارد که آنچه بصناعت عروض حاصل شد آن شخص را قابلیت قبول آن نیست» (۴)

(۱) عبارت: «فلم یکن قابلاً للکون والفساد» بترجمه نیامده است.

(۲) عبارت مؤلف در مسئله: «ازلی» بودن فلک بنا بر متن انتقادی ازهر و چاپ تهران این است: «لماکان الفلک محیطاً بمادونه وکان الزمان جاریاً علیه لان الزمان هو العاد للحرکات او هو عدد الحرکات فلما لم یکن یحیط بالفلک شیء آخر ولا کان الزمان جاریاً علیه، لم یجز ان یفسد الفلک و یكون، فلم یکن قابلاً للکون والفساد، وما لا یقبل الکون والفساد کان قديماً ازلیاً». مترجم ضمیر مجرور در «علیه» از عبارت: «وکان الزمان جاریاً علیه» را که به مفهوم از «ما» در عبارت: «لماکان الفلک محیطاً بمادونه» عاید است به «فلک» ارجاع داده و از آن ضمیر به لفظ «فلک» تعبیر نموده است.

بعبارت دیگر: در متن فارسی فوق يك فقره تناقض صریح، راجع به جریان زمان بر فلک دیده میشود که به هیچ وجه قابل تأویل و توجیه نمیباشد؛ زیرا نخست میگوید: «.. فلک محیط به مادون است و زمان بر فلک جریان پذیرد»، سپس در جمله ای که ما برای اصلاح و تطبیق با متن عربی مؤلف، میان دو قلاب افزودیم، گفته شد: «و زمان بر آن (یعنی: بر فلک) جاری نبود». و این است تناقض صریح و غیر قابل تأویل. و همین تناقض در نظر اول، در متن عربی مؤلف نیز بچشم می‌خورد، آنجا که میگوید: «لماکان الفلک محیطاً بمادونه وکان الزمان جاریاً علیه» و سپس، بعد از یکی دو جمله می‌نویسد: «فلما لم یکن یحیط بالفلک شیء آخر ولا کان الزمان جاریاً علیه». ولی میتوان گفتار مؤلف را توجیه نمود و از آن دفع تناقض کرد و گفت: ضمیر مجرور در «علیه» واقع در جمله اول چنانکه مترجم انگاشته و نگاشته است به «فلک» بر نمی‌گردد؛ بلکه به مفهوم از عبارت «مادونه» بر می‌گردد چنانکه در بالا اشاره شد و جمله را بر سبک مترجم بایست چنین ترجمه نمود: «.. چون فلک محیط به مادون است و زمان بر مادون فلک جریان پذیرد».

(۳) م: بود و آنرا اموری

(۴) از سطر ششم تا اینجا زاید بر متن و مأخوذ از زاید ترجمه اول بر متن عربی کتاب

است.

دیگر فرمود که «طبیعت» را لطف و قوت است؛ و افعال طبیعت در براعت و لطف فایق است بر تمام امور که بمعاونت صنعتی از صناعات در لطف آن سعی کنند.

دیگر [در همین کتاب] چنان فرماید که [نفس را بی مشارکت بدن کاری نیست، حتی تصور به عقل؛ زیرا تصور به عقل مشترك است بین نفس و بدن؛ و اشاره می کند بآنکه بعد از مفارقت نفس از بدن با نفس هیچ قوت نماند حتی قوت عقلی؛ و درین مسئله مخالفت استاد خویش کرده («ارسطاطالیش»)]؛ زیرا که «ارسطاطالیس» را زعم آنست که آنچه باقی ماند با «نفس» از جمیع قوتها: «قوت عقلی» باشد و بس و لذات نفس در آن عالم مقصور بر لذات عقلی [تنها] خواهد بود؛ زیرا که هیچ قوتی دیگر مقارن نفس نخواهد بود بغیر از قوت عقل که بآن [احسان و] التذان تواند یافت. (۱)

ومتأخران از حکماء اثبات کنند نفس را بعد از مفارقت هیئتی چند خلقی که بمشارکت بدن حاصل کرده باشد که بآن [هیئت خلقی مستعد] هیأت ملکیتی گردد در آن عالم (۲).

(۱) عبارت «فتحس» از جمله: «فتحس وتلتذیها» در اصل بترجمه نیامده است.

(۲) عبارت عربی اینست: «والتأخرون یثبتون بقاءها علی هیئات اخلاقیه استفادتها من مشارکة البدن؛ لتستعد بهما لقبول هیات ملکیه فی ذلك العالم».

[فصل نهم]

۲۸

[فلسفه: فروریوس PorPhyre] (۱)

و از آن جمله [است] ، رأی : «فروریوس» که شارح کلام : «ارسطاطالیس» است (۲).
و مدعای این دانش اندوز آنست که آنچه از «افلاطون» نقل کنند در حدوث عالم صحیح
نیست .

چه در رساله خویش که بیکی از معاصران و اقران خویش فرستاد چنان نموده که
آنچه شما را روشن گشت که حکیم کامل «افلاطون» بر آن رفته که عالم را ابتدائی زمانی
هست ، این دعوی کاذب است ؛ و مذهب حکیم آنست که عالم را ابتدای زمانی نیست بلکه ابتدائی
از جهت علت دارد [؛ و گمان میبرد که علت کون آن : ابتدای آنست] . و آن که توهم
[کنند] که عالم مخلوق گشته یا حادث شده از لاشیء ، و از لایزال نظام به نظام آمده [خطا و غلط]
است ؛

[و] صحیح نباشد ؛ زیرا [هر] عدمی را که علت وجود غیر وجود باشد ، نتوان گفت که
آن عدم اقدم است ، از وجود ؛

(۱) فروریوس Porphyre : در سال ۲۳۲ میلادی در سوریه تولد یافت و بسال
۳۰۴ در رم درگذشت . از فلاسفه مکتب افلاطونیان جدید است . در رساله مقدمه و همچنین
کتاب «زندگانی فلوطین» ، فروریوس مطالب سودمند مفیدی از فلوطین نقل کرده است .
(۲) عبارت مؤلف در متن عربی چاپ ازهر چنین است : «رأی فروریوس : وهو ایضاً علی رأی
ارسطوطالیس فی جمیع مذاهب الیه . وهو الشارح الکلام ارسطو ایضاً ؛ و انما یتمد شرحه ؛ اذ کان
اهدی القوم الی اشاراته ، و جمیع ما ذهب الیه» . و ترجمه آن این است : «و او نیز بر رأی
ارسطو است در همه عقایدش و هم اوست شارح کلام ارسطو و همانا شرح اوست که قابل اعتماد
میباشد؛ زیرا از همه همگنان با اشارات و عقاید ارسطو راهبر تراست» .

و نتوان گفت که هر لایزاتی مقدم است، بر نظام (۱)؛

غالباً مراد حکیم در تفسیر کلام حکیم مقدم افلاطون درین ابهام آنست که چون علت وجود عالم مبدع است؛ پس عالم عدمی باشد که علت آن غیر وجود باشد لاجرم این عدم را نتوان گفت که اقدم است از وجود و چندان مآلی ندارد این تفرقه چه عدم از آنرو که عدم است اقدم است از وجود و مغایرت علت عدم را در سبق وجود بر عدم مدخلی نتواند بود (۲).

بلکه مراد «افلاطون» باین سخن آنست که خالق اظهار عالم فرمود از عدم به وجود و آن که وجود عالم از ذات عالم نیست بلکه سبب وجود عالم، خالق است. دیگر فرمود که «هیولی» امری است که قابل «صورت» باشد (۳) و کبیر و صغیر نتواند بود؛ و [آن دو] در [موضوع و] حد یکی باشند.

و عدم را بیان نکنند بر نسق (حکیم کامل) «ارسطاطالیس»؛ و گوید: «هیولی» را «صورت» نیست؛ پس عدم صورت را در هیولی اثبات کند. دیگر فرمود که «مرکبات» (۴) بصورت متکون شوند بر سبیل تغیر، و فاسد شوند بخالی شدن از صورت (۵).

و زعم «فرفوربوس» آنست که از اصول ثلاثه که هیولی و صورت و عدم است، آنست که هر جسمی یا ساکن است [و] یا متحرک:

- (۱) عبارت مؤلف بنا بر متن چاپ انتقادی ازهر و چاپ تهران این است: «وقداری ان المتوهم علیه فی قوله: ان العالم مخلوق و انه حدث لامن شیء و انه خرج من لانظام الی نظام» فقد اخطأ و غلط. و ذلك انه لا یصح دائماً ان کل عدم اقدم من الوجود، فیما علة وجوده شیء آخر غیره، و لا کل سوء نظام اقدم من النظام.»
- و ترجمه آن این است: «و بت تحقیق می بینیم آن کس را که از گفته افلاطون که گفت: «عالم مخلوق است و حادث شده است نه از چیزی و از لا نظام به نظام آمده است» به گمان سوء افتاده است، خطا کرده و بغلط رفته است؛ زیرا همیشه صحیح نباشد و نتوان گفت که هر عدمی که علت وجودش چیزی غیر از خودش باشد، اقدم است از وجود، و نتوان گفت که هر لا نظامی (بی نظامی) اقدم است از نظام.»
- (۲) از سطر هشتم تا اینجا زاید بر متن عربی است و منقول از ترجمه مترجم اول است و سر تا یا نامربوط نسبت به آنچه مؤلف گفته و ما توضیح دادیم.
- (۳) عبارت متن عربی این است: «و قال فی الیهولی انها امر قابل للصنوع» و باید هم چنین باشد و در ترجمه آن باید گفت: «.. هیولی امری است که قابل صورت باشد»
- (۴) ت و ب و م: مکونات. متن عربی در چاپ ازهر چنین است: و قال ان المرکبات کلها انما تتکون بالصور علی سبیل التغیر و تفسد بخلو الصور عنها» و در چاپ تهران: «ان المکونات» آمده است همچنانکه در حاشیه چاپ انتقادی ازهر نیز این تعبیر آمده است.
- (۵) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این بود که گفته شود: «و فاسد شوند بخالی شدن صور از آنها».

و آنکه کونی از اکوان هست که محرك اجسام است (۱) .
 و گوید (۲) : واحدی که بسیط باشد : فعلش واحد بسیط است ،
 و هر [کثیر] مرکبی را فعل [کثیر] مرکب باشد ،
 و هر موجودی را فعل مثل طبیعت آن موجود باشد ؛
 پس فعل حضرت کبریای الهی بذات فعل واحد بسیط است ؛
 و در [باقی] افعال (کامل) الهی آنچه به متوسط باشد مرکب است (۳) .
 دیگر گفت که هر موجودی را فعلی باشد [از افعال] موافق طبیعت آن موجود ، و چون
 حضرت کبریای الهی بوجود متصف است : هر آینه فعل خاص حضرتش توجه بوجود باشد ؛
 پس از حضرت جلالش فعلی واحد بصدور پیوست ، و حرکتی واحد صادر شد که مناسب جلال
 قدس آن حضرت بود که آن وجود است (۴) .
 دیگر گفت که [یا گوئیم] «مفعول» : معدوم است (۵) و ممکن است که یافت شود و آن
 طبیعت «هیولی» است بعینه ؛ پس وجود بر طبیعت ما که قابل وجود باشد ، سابق است .
 یا گوئیم : مفعول معدومی نیست که قابل وجود باشد ، بلکه فاعل ، مفعول را ایجاد
 کرد از لاشیء ، و فاعل ابداع مفعول فرمود بی توهم سبق شیئی از اشیاء - و این قول «موحدان»
 است .
 دیگر گفت که اول فعلی که از مبدأ صادر شد « جوهر » بود ؛ الا آنست که جوهر
 شدن جوهر بحرکت بود ، لاجرم بقاش بحرکت باشد ؛ زیرا جوهر نتواند بود که بذات بمنزله

(۱) عبارت عربی متن انتقادی ازهر اینست : «وزعم فرفوریس : ان من الاصول الثلاثة-
 التي هي : الهيولى والصورة ، والعدم-: ان كل جسم : اما ساكن ، واما متحرك : وهيناشي : يكون
 ما يتكون ، ويحرك الاجسام» ، وجملة اخير ترجمه متن ناقص است وکامل آن اینست : « واینجا
 چیزی است که تکوین می نماید آنچه را متکون میشود و اجسام را بحرکت درمی آورد» .
 (۲) عبارت : «وگوید» زاید بر متن عربی است .
 (۳) عبارت مؤلف بنا بر مختار در چاپ ازهر این است : « و باقی افعاله يفعلها بمتوسط
 مرکب» و ترجمه آن چنین : «و باقی افعالش را به «متوسط مرکب» انجام میدهد» .
 (۴) عبارت مؤلف در این باره این است : «ففعله الخاص هو الاجتلاب الى الوجود ففعل فعلا'
 واحداً وحركة واحدة و هو الاجتلاب الى شبهه ، يعنى الوجود» و ترجمه آن با رعایت سبک
 مترجم این : «پس فعل خاص حضرتش جانب به «وجود» است پس از حضرت جلالش فعلی واحد
 بصدور پیوست و حرکتی واحد صادر شد و آن جلب به شبه خود یعنی «وجود» بود» .
 (۵) این قطعه از عبارت ترجمه نیز نارسا است و ترجمه درست عبارت مؤلف بر سبک
 مترجم این است :
 «یا گوئیم «مفعول» معدومی بود ممکن الوجود ، و آن بعینه طبیعت هیولی است ، پس در
 این صورت (واجب می آید که طبیعت مائی ، قابل وجود ، بر «وجود» مقدم باشد» .

«وجود اول» باشد؛ ولیکن در صدد تشبیه است به «وجود اول».

و هر حرکتی که تصور کنند یا برخط مستقیم باشد؛ یا برخط مستدیر؛ پس جوهر باین دو صنف حرکت، متحرك باشد (۱) و چون وجود جوهر بحرکت است، واجب است که متحرك باشد در جمیع جهات بحرکت مستقیم بر جمیع خطوط که طول، و عرض، و عمق باشد (۲)؛ الا آنست که حرکتش بر آن خطوط بینهایت نیست؛ زیرا که هر چه بالفعل باشد بینهایت نتواند بود؛ پس حرکات: «جوهر» در اقطار ثلاثه بحرکت متناهی باشد، برخطوط مستقیم؛ و باین حرکت در اقطار ثلاثه جسم حاصل شود. و در قوت (۳) و استعداد همین باقی ماند که متحرك باشد [باستداره] بجهتی که در آن جهت حرکت غیر متناهی باشد، و در وقتی از اوقات ساکن نشود و ممکن نیست که مجموع متحرك باشد بحرکت مستدیر (۴)؛ زیرا که حرکت دایره‌ای احتیاج است بساکنی که در وسط باشد؛ پس جوهر منقسم شود؛ بعضی متحرك باشد باستداره، و بعضی در وسط ساکن باشد.

و گفت: هر جسمی متحرك که مماس جسمی ساکن باشد، و در طبیعت ساکن قبول تأثیر باشد؛ چون متحرك حرکت کند آن (۵) ساکن را حرکت دهد با حرکت خویش [پس در جسم تابع سخونت حادث شود؛ و چون متسخن شد] (۶)؛ لطیف، [و منحل] و خفیف شود؛ (طبیعت) «آتش» پدید آید که ملاقی فلک (قمر) (۷) باشد.

و جسمی که ملاقی آتش است از «فلک» ذوراست و بحرکت متحرك میشود، پس حرکتش از حرکت آتش ناقص باشد و بمجموع اجزای متحرك نتواند بود؛ بلکه جزوی از آن متحرك باشد؛ پس در سخونت از آتش فرودتر باشد، و این جسم «هوا» است.

(۱) ترجمه صحیح و مطابق سیاق این بود که گفته شود: «پس جوهر باین دو حرکت متحرك شد». ضمناً باید گفت که تمام افعال را که در این فصل از ترجمه بصورت «حال» یا «استقبال» آمده است باید به ورت «ماضی» تلقی کرد تا مطالب مفهوم و مربوط گردد.

(۲) عبارت مؤلف بنا بر چأپ ازهر این است: «ولما كان وجود الجوهر بالحرکت ووجب ان يتحرك الجوهر في جميع الجهات التي يمكن فيها الحركة فيتحرك جميع الجوهر في جميع الجهات حركة مستقيمة» علی جمیع الخطوط.

و آشکار است که عبارت: «التي يمكن فيها الحركة فيتحرك جميع الجوهر في جميع الجهات» از قلم ترجمه یا از قلم تاسخان افتاده است.

(۳) م: و در وقت.

(۴) عبارت مؤلف این است: «وبقي عليه ان يتحرك باستداره علی الجهة التي يمكن فيها ان يتحرك باجمعه حركة علی الاستدارة».

(۵) م: و آن

(۶) لفظ «شد» یا «شود» بعد از عبارت: «و چون متسخن» سهواً و یا غلطاً ساقط شده

و عبارت را نامربوط ساخته است.

(۷) عبارت عربی اینست: «واذا سخن؛ لطف، وانحل، وخنف؛ فكانت النار: تلی الفلک»

بنابراین دو کلمه «طبیعت» و «قمر» زاید بر متن عربی کتاب میباشد.

و جسمی که ملاقی «هواء است متحرك نیست، زیرا که از محرك دور است؛ پس باردار باشد از آنرو که ساکن است، و چون «هواء» حار است بدحرارتی اندک، متمسم باشد [و از اینرو کمی انحلال پذیرد؛ و آن آب است].

اما جسمی که در وسط است - در غایت بُعد است از «فلك» و استفاده حرکت و قبول تأثیر نمیکند، لاجرم بسارد و ساکن باشد، و این گونه جسم را «ارض» گویند. (۱).

و چون این اجسام را قابلیت تأثیر بعضی از بعضی بود از اختلاف بعض این اجسام در بعض دیگر (۲) مرکبات متولد شد که این «اجسام محسوسه» است. دیگر گفت که فعل «طبیعت» بدفکر [و عقل] و ارادت نیست؛ و بخت و اتفاق [و خبط] (۳) محل صدور افعال نمیشود؛ بلکه آثار «طبیعت» بر سنن انتظام و ترتیبی که موافق حکمت باشد، بصورت می پیوندد بلکه بعضی افعال طبیعت متعاقب فعلی دیگر باشد (۴) چنانچه گندم را طبیعت جهت غذائت مردم آماده داشت و اعضای مردم [را] هر عضوی از آن برای آنچه صلاح است مهیا داشت.

[و] «فرفور یوس» مقاله «ارسطو» [را] در «طبیعت» منقسم میدارد

به پنج قسم:

یکی: «عنصر».

دوم: «صورت».

وسیوم: مجتمع از هر دو؛ مانند: انسان.

چهارم: حرکت حادثه (۵) در شیء - که بمنزله حرکت ناراست (۶)

(۱) عبارت مؤلف اینست: «وهذه هي الارض» یعنی: «و این زمین است».

(۲) م و ب: بعض اجسام دیگر.

(۳) اگر میخواست عبارت مفهوم معنی مراد و نزدیک بمتن عربی باشد باید گفته میشود:

«ولیکن با بخت و اتفاق و خبط هم صورت نمی گیرد».

(۴) عبارت: «بلکه بعضی افعال طبیعت متعاقب فعلی دیگر باشد» در ترجمه این عبارت

مؤلف رانده شده است: «وقد تفعل شيئاً من اجل شيء» و ترجمه صحیح این است: «و گاهی چیزی را از برای چیز دیگر انجام میدهد».

(۵) عبارت در متن انتقادی چاپ از هرچنین است: «والرابع: الحرکه الجاذبة فی الشئ»

در چاپ تهران و نیز در حاشیه چاپ از هر «... الحرکه الاحداثه ..» است همچنانکه ترجمه بالا نشان میدهد.

(۶) عبارت عربی: «الكائنة الموجودة فيها» از قلم ترجمه افتاده است.

و بما فوق حرکت میکند .

پنجم : طبیعت عامه که در کل موجود است ؛ زیرا که جزئیات متحقق نشود الا از کلی که شامل جمیع باشد .

و اختلاف کرده اند در مرکز حرکت . (۲)

بعضی از «حکماء» : بر آنند که فوق «کُلّ» است .

و بعضی بر آنند که دون «فلك» است .

و دلیل بر وجود حرکت (۳) افعال و قوی است که در عالم [از آن] منتشر است -

چنانچه میل آتش و هوا بیابا ، و میل آب و زمین بفرود ؛ (۴)

پس متیقن گشت که اگر درین اشیاء قوتی نبودی که باعث بر حرکت بودی درین

اشیاء حرکت متحقق نمی شد [ی] ، و مادام که درین اشیاء مبادی [حرکت نبودی] حرکات

موجود نمی شد [ی] ؛ و همچنین است آنچه یافته میشود در «نبات» و «حیوان» از «قوت غذا» و

«قوت نشو و نما» .

(۱) مترجم اینجا نیز لغزشی تند نموده است زیرا ضمیر در «مرکزشا» را که در عبارت مؤلف : «ثم اختلفوا فی مرکزشا» راجع به «طبیعت» است راجع به «حرکت» گرفته است و حال اینکه اصلاً در عبارت مورد بحث نامی از «حرکت» نیامده است !

(۲) در عبارت : «و دلیل بر وجود حرکت ..» نیز همان اشتباهی که در پیش گفته شد برای

مترجم روی داده و ضمیر راجع به «طبیعت» را عاید به «حرکت» دانسته و ظاهر ساخته است .

(۳) عبارت متن عربی این است : «کذهاب النار و الهوا ، الی فوق و ذهاب الماء و الارض

الی تحت» .

[مقدمه]

[متأخران از فلاسفه اسلامی]

مثل:

يعقوب بن اسحاق کندی، و حنین بن اسحاق، و یحیی [نحوی]، و ابوالفرج مفسر،
[و ابی سلیمان سجزی] ^۲ و ابی سلیمان محمد بن مسعود مقدسی، و ابی بکر ثابت بن قره، و
ابی تمام یوسف بن محمد نیشابوری، و ابی زید احمد بن محمد بلخی، و ابی محارب حسن بن
سهل ^۳ بن محارب قمی، و احمد بن طیب ^۴ سرخسی، و طلحة بن محمد نسفی، و ابی حامد احمد بن
محمد اسفزاری، و عیسی بن علی وزیر، و ابی علی احمد بن محمد مسکویه، و ابی زکریا یحیی بن
عدی صیمری ^۵ و ابی الحسن ^۶ عامری، و ابی نصر محمد بن ترخان ^۷ فارابی و غیر ایشان.
و درین فوج امام مقدم و مقتدای معظم و سابق حلبه تحقیق و فارس میدان تدقیق
شیخ رئیس ابی علی حسین بن عبدالله سیناست.
و تمام این فوج حکما در جمیع اقوال بارسطاطالیس اقتدا کنند الا در اندکی از مسائل
که به افلاطون نسبت کنند.

و چون طریقه شیخ رئیس ابی علی سینا دقیق تر بود و در تبیین حقایق، نظر ثاقبش
غامض تر، مصنف اصل کتاب نقل طریقه آن حکیم کامل از کتب و مصنفات فایق آن حکیم فاخر
کرده و از نقل طرق باقی حکما عنان قلم کشیده است.

مترجم اول خواجه افضل میگوید که چون در مصنفات فاخر و مقاصد آن حکیم نامدار
منقح گشته و در تنقیح ما فواید آن مساعی جمیله میذول داشته، راقم این سطور حواله بآن
تصانیف حقایق الیف کرده، مقالات حکیم کامل را در منطق و الهی و طبیعی که صاحب اصل
کتاب آورده، در ترجمه از رقم نمودن اختصار کرد، زیرا که چون شرط این ترجمه بر آن

(۱) اصل: «حسین»؛ که با توجه به ضبط عموم نسخ ملل و نحل تصحیح گردیده است.

(۲) این اسم در نسخه اصل از قلم افتاده است.

(۳) اصل: «سهیل».

(۴) این اسم در اصل با اشتباه «خطیب» ضبط گردیده است.

(۵) در نسخه اصل: «ابی زکریا احمد بن عدی خمیری» ضبط شده و بی گمان خطای کاتب

است. با توجه به نسخ عربی و ترجمه فارسی صدرترکه از ملل و نحل اصلاح شد.

(۶) در متن اصلی: «ابی الحسین».

(۷) املائی این کلمه در نسخه های عربی و ترجمه فارسی ملل و نحل به صورت «طرخان»

نسق استمرار یافته که سیم مقاصدی که مطابق قانون حق مبین وقواعد دین متین نباشد در بونه تخلیص گذاخته آنچه حق باشد از آن بیرون آورد و در جمیع مسایل و مقاصدی که در طی مقالات حکیم ماهر مندرج است که بمخالفت شرع شریف میرساند اگر در میدان ایقان بشکست قواعد مخالف اشهب خامه چالش گر میشود کلام باطناب مؤدی میشد و در بعضی از آن بتکرار می انجامید، چه، سابق بعضی مقاصد مخالف حکیم را در طی مقالات دیگر حکما تحقیق کرده، پس این دو علت باعث بر طرح مقالات آن حکیم کامل شد درین ترجمه و مجملا بمقاصد کلام حکیم بر نسق ایراد مصنف اصل کتاب اشارت کرد و از تفصیل آن دامن بیان در نوردید.

کلام را حکیم در منطق مشتمل داشته - بعد از تقسیم تصور و تصدیق و بیان احتیاج بمنطق - بر تقسیم الفاظ بمفرد [و] مرکب و بیان رسوم کلیات خمس و تقسیم قضیه بحملیه^۲ و شرطیه و متصله و منفصله؛ و تقسیم حملیه^۳ بمهمله و شخصییه و محصوره؛ و بیان جهات قضایا و بیان عکس و قیاس؛ و بیان مبادی قیاس و کیفیت ترتیب اشکال و نتایج؛ و بیان قیاسات شرطی و نقایض آن و قیاسات مرکبه و بیان مقدمات قیاس جهت ذوات و شرایط؛ و بیان الفاظی چند که منطقی بآن محتاج است مثل ظن و حق و علم و عقل و غیر این.

و کلام را در الهیات منحصر داشته برده مسئله:

اول: در موضوع،

وثانی: در تحقیق جوهر جسمانی؛

وثالث: در اقسام عقل؛

ورابع: در متقدم و متأخر و قدیم و حادث؛

وخامس: در کلی و واحد و لواحق هر دو؛

وسادس: در تعریف واجب الوجود؛

وسابع: در آنکه واجب الوجود عقل و عاقل در معقولست؛

وثامن: در آنکه از واحد صادر نمیشود الا واحد؛

وتاسع: در عنایت از لیت و بیان دخول شر در قضاء؛

وعاشر: در [۱] ثبات معاد و ذات ابدی.

و باین مسئله کلام را در الهیات با تمام رسانید.

و کلام در طبیعیات مشتمل داشته بر شش مقاله:

مقاله اول: در لواحق اجسام طبیعی؛

مقاله دوم: در امور طبیعی و غیر طبیعی؛

سیوم: در مرکبات و آثار علویه؛

(۱) اصل «مرافات»؛ اصلاح متن با توجه به معنی جمله و ضبط ترجمه ملل و نجل از صدر-

ترکه اصفهانی بعمل آمده است.

(۲) و (۳) این کلمه در متن فارسی بترتیب «بجملیه» و «چملیه» ضبط شده که بی گمان

اشتباه کاتب است.

چهارم: در نفوس و قوی؛

پنجم: در آنکه نفس انسانی جوهرست و جسم نیست؛

ششم: در وجه خروج عقل از قوت بفعل و احوال خاصه نفس انسانی.

و باین مقاله کلام شیخ رئیس در مقاصدی که مصنف اصل کتاب از آن تحریر کامل نقل میکند با تمام رسید.

و بعد از اتمام مقاصد حکما که در فهرست بیان میکند، ذکر مذاهب عرب و علوم ایشان میکند. و میانه خاتمه کلام شیخ و ذکر مذاهب عرب باستطراد از قبیل حکایات چیزی واقعست و از نسخه اصل کتاب ازین مواضع آن چیز ساقط بود.

اگرچه بامهات مقاصدی که در فهرست مذکورست مخل نبود اما چون در بلده [ای]؟ که راقم این سطور بترجمه این کتاب مأمور بود بیش از يك نسخه نبود، از عدم تعرض آنچه از اصل ساقط است ناظران مؤاخذة نکنند. و چون بمقاصدی که در فهرست مبوب گشته مخل نبود بعد از ذکر مقاصد حکیم کامل ابوعلی سینا بیان مذاهب عرب و علوم ایشان میکند و بر آن نسق ترجمه رفته، پس از عدم تعرض آنچه ساقط بود معذور دارند.

چنانکه درین جا ملاحظه می شود و در صفحه ۱۵ مقدمه جلد اول توضیح الملل نیز یاد آوری شد، **خواجه افضل الدین صدرترکه** و به پیروی از او **مصطفی بن خالقداد هاشمی** بخش مربوط به عقاید **ابن سینا** و آرای عرب در جاهلیت را ترجمه نکرده اند. برای آنکه ترجمه ای کامل در اختیار دانشمندان و محققان ارجمند قرار گیرد، قسمتهای مذکور را از متن عربی «الملل والنحل» **شهرستانی** چاپ تهران ترجمه کرده و بر متن چایی هر دو ترجمه کتاب افزوده ام

[باب چہارم]

منہا

[متأخران از فلاسفۂ اسلامی]

گفتار بوعلی

تلخیص ۱

محمد شہرستانی

ترجمہ

سید محمد رضا جلالی نائینی

[فصل اول]

[ابن سینا]

[گفتار بوعلی در منطق]

[ابوعلی بن عبدالله بن سینا گوید:

علم یا تصور است و یا تصدیق.

تصور علم اول است؛ و آن اینست که امری ساده (مفرد) را - بی آنکه بر آن بنفی یا اثبات حکم کنی - ادراک نمایی؛ همچون تصور ماهیت انسان. و تصدیق آن است که امری را ادراک کنی و بتوانی بر آن بنفی و یا اثبات حکم نمایی؛ همچون تصدیق بآنکه برای تمام موجودات مبدائی است. و هر کدام از این دو قسم یا از اولیات است و یا از مکتسبات است.

و تصور مکتسب، بحد و یا بآنچه بمنزله حد می باشد حاصل می گردد؛ و تصدیق مکتسب بقیاس و یا آنچه بمنزله آنست بدست می آید. بنا بر این حد و قیاس دو آلتی هستند که بوسیله آنها معلوماتی کسب میشود که پیش از آن معلوم نبوده اند؛ و بواسطه تفکر معلوم می گردد. و هر کدام از آنها یا حقیقی است و یا غیر حقیقی - که بر حسب دوری و نزدیکی آن به حقیقی نافع است - و برخی از آنها باطل شبیه بحقیقی می باشد.

و فطرت انسان کافی در تمیز این اقسام نیست مگر آنکه از طرف خداوند تأیید شده باشد. بنا بر این برای کسانی که بنظر و فکر می پردازند يك آلت قانونی لازمست که آنان را از خطای فکر حفظ نماید؛ و آن یگانه غرض از منطق می باشد.

و هر کدام از حد و قیاس مؤلف از معانی معقول با تألیف محدود است، پس دارای ماده و صورت می باشد. و ممکن است در استدلال از یکی از این دو راه فساد طاری گردد و ممکنست از دو راه این فساد عارض شود.

پس منطق علمی است که بیان می کند که:

از کدام يك از مواد و صور ممکنست حد و قیاس صحیح تشکیل شود،

و از کدام يك از قیاسات، عقیده ای شبیه بیقین حاصل می گردد،

و کدام يك باعث ظن می شود،

(۱) از ابتدای این فصل تا آغاز بخش «معطله عرب» یعنی تا صفحه ۳۷۹ مطالب این کتاب در ترجمه صدرالدین ترکه اصفهانی محذوف است و خالقداد عباسی هم در تحریر نو خود در مقام تکمیل قسمت های محذوف بر نیامده است، و برای تکمیل متن فارسی قسمت های محذوف از عربی به فارسی نقل شد و در این جا به چاپ میرسد.

و کدام يك از آنها موجب جهل و مغالطه می باشد.
و فایده منطق همین است.

و از آنجا که همواره مخاطبات نظری با الفاظ صورت می پذیرد و افکار عقلی با اقوال عقلی (صور ذهنی) حاصل می شود، پس این معانی - که در ذهن حاصل می شود - از آن جهت که به فهم امری دیگر منتهی می گردد موضوع علم منطق است.
و شناختن احوال آنها مسائل این علم می باشد.

پس منطق نسبت به معقولات همچون نحو نسبت به کلام؛ و عروض نسبت به شعر است.
درین صورت می بایست که در منطق نیز از الفاظ گفتگو شود زیرا که معانی بوسیله الفاظ افاده می گردد و ازین راه بمعرض بروز و ظهور می آید و پس بر منطقی لازم است که از دلالت الفاظ از آن جهت که بر معانی دلالت دارد، گفتگو نماید.
دلالت الفاظ بر معانی از سه راه صورت میگیرد.

اول: دلالت مطابقی،

دویم: دلالت تضمنی،

سوم: دلالت التزامی.

الفاظ دو گونه اند: مفرد و مرکب.

لفظ مفرد آنست که بر معنی دلالت کند ولی جزء آن لفظ ذاه - یعنی هنگامی که جزء آنست - دلالت بر جزء معنی نداشته باشد.

لفظ مرکب آنست که بر معنایی - که اجزاء است - دلالت نماید که از ترکیب اجزای الفاظ مسموعه آن مرکب لفظی و از معانی آن مرکب جمله معنوی تشکیل می شود و شرط است که لفظ و معنی هر دو دارای جزء بوده باشند.

لفظ مفرد به کلی و جزئی تقسیم می شود.

کلی: مفهومی است که بر کثیرین بمعنای واحد متفق دلالت کند و نفس آن مفهوم مانع از وقوع آن در آن نباشد.

جزئی: عبارت از چیزی است که نفس آن مفهوم مانع از وقوع شرکت در آن باشد.

کلی منقسم بر دو نوعست: ذاتی و عرضی.

کلی ذاتی: عبارت از امری است که مقوم ماهیت مقول علیه خود می باشد، خواه در وجود، ازو مفارق نشود و یا در تصور؛ و باید ظاهر الوجود برای آن باشد.

کلی عرضی: آنست که چنین نباشد.

ذاتی بر چند نوعست:

اول: آنچه در جواب «ماهو» واقع شود؛ و آن عبارت از لفظ مفردیست که متضمن جمیع معانی ذاتی - که تقویم شیء بدو است - بوده باشد؛ و میان مقول در جواب «ماهو» و آنچه داخل در مقول در جواب «ماهو» است، فرق است:

دوم: آنکه مقول در جواب «ای شیء هو» واقع می شود. و مقول در جواب «ای شیء»

آن چیز است که برای فرق ذاتی میان اشیائی - که در يك معنی شرکت دارند - می باشد.

عرضی: ملازم در وجود و تصور چیزی می باشد و بوسیله آن تمیز غیرذاتی میان اشیاء داده می شود و گاهی مفارق می باشد. و میان کلی عرضی و عرض - که قسیم جوهر می باشد - فرق است.

اما الفاظ کلی پنج نوعست و آن عبارتست از جنس و نوع و فصل و خاصه و عرض عام. تعریف جنس بآن است که آن مقول برکثیر مختلف در صورت و حقیقت در جواب «ماهو» واقع می گردد.

تعریف نوع آنست که مقول برکثیر مختلف در عدد (و متفق در حقیقت) در جواب «ماهو» واقع می گردد، در وقتی که نوع الانواع بوده باشد. و هرگاه نوع متوسط باشد در تعریف آن باید گفت که: آن مقول برکثیرین مختلف در جواب «ماهو» می باشد، و براو با اشتراك قول دیگر هم - که در جواب «ماهو» است - مقول می شود.

و در مرحله ارتقاء به جنسی منتهی می شود - که فوق آن جنسی نباشد؛ و اگر امری اعم از آن بوده باشد، عموم آن به تشکیک است.

و نیز در مرحله تنزل به نوعی منتهی می گردد که دون آن نوعی نباشد، و اگر امری دون آن بوده باشد، صنف است که اختصاص آن به امور عرضی می باشد.

در تعریف فصل گویند که: آن عبارت است از کلی ذاتی که بر نوعی - که تحت جنس آنست - حمل می گردد؛ و سؤال از آن به «ای شیء هو» می نماید.

خاصه: آن کلی است که دال بر نوع واحد است؛ و در جواب «ای شیء» غیرذاتی می باشد. عرض عام: آن کلی مفرد غیرذاتی است که در معنای آن بسیاری شریک می باشند. صدق عرض برین معنی و بر عرض بمعنی مقابل جوهر به دو معنی می باشد.

[در هر کبات]

اشیاء دارای چهار مرتبه از وجود می باشند:
یا عین موجود که آن وجود عینی است؛ و یا صورت مأخوذ از آنست که وجود ذهنی است. و این دو وجود در مکان های مختلف تغییر نمی کنند.

دیگر وجود لفظی است - که دلالت بر وجود ذهنی می نماید.

دیگر وجود کتبی است - که بر الفاظ دلالت می کند.

و این دو وجود اخیر بر حسب اختلاف علل فرق می کنند. پس وجود کتبی دال بر وجود لفظی است؛ و وجود لفظی دال بر وجود ذهنی است؛ و وجود ذهنی دال بر وجود عینی است.

مبادی سخن بر سه قسم است. یا اسم است، یا کلمه است و یا اادات.

اسم: لفظ مفردی است که بر معنی - بدون آنکه دلالت بر زمان وجود معنی داشته باشد -

دلالت می کند.

کلمه: لفظ مفردی است که بر معنی و بر زمان هر دو دلالت دارد.

ادات: لفظ مفرد است و بر معنایی دلالت می‌کند که صلاحیت آن را دارد که موضوع گردد و یا حمل شود پس از آن که به اسم و یا کلمه‌ای مقرون گردد. هنگامی که الفاظ بترکیبی - که مؤدی معنی باشد - مرکب شود آنرا قول نامند؛ و وجوه ترکیبات آن مختلف است. و منطقی محتاج به ترکیبی خاص است و آن چنانست که تصدیق و یا تکذیب او را عارض شود.

پس قضیه قولی است که در آن نسبت میان دو شیء وجود داشته باشد بطوری که حکم صدق و کذب بر آن تابع شود.

قضیه حملیه: قضیه‌ای است که در آن نسبت میان دو شیء بوده باشد که آن دو شیء دارای این نسبت نباشند مگر بطوری که ممکن باشد از آن دو نسبت به دو لفظ مفرد تعبیر شود. قضیه شرطیه: هر قضیه‌ای است که دارای نسبتی میان دو شیء بوده باشد که آن دو شیء در صورتی که از هم منفصل شوند دارای نسبتی بوده باشند.

قضیه شرطیه متصله: آنست که لزوم قضیه‌ای را برای دیگری از قضایای شرطیه ایجاب یا سلب کند.

قضیه شرطیه منفصله: قضیه‌ایست که معانده قضیه را با دیگری از قضایای شرطیه ایجاب و یا سلب کند.

و ایجاب: ایقاع این نسبت و ایجاد آنست؛ و در حملیه، نسبت حکم بوجود محمولی برای موضوعی است.

و سلب: رفع این نسبت وجودیه میان دو چیز است؛ و در حملیه، حکم به نبودن محمولی است برای موضوعی.

و محمول: محکوم به است و موضوع: محکوم علیه.

و مخصوصه: قضیه حملیه‌ایست که موضوع آن امری جزئی باشد.

و مهمله: قضیه حملیه‌ایست که موضوعش کلی است ولیکن معلوم نیست که آن حکم در تمام آنست یا در بعضی از آن و بناچار در بعضی از آن خواهد بود و در کل مشکوک است، پس در حکم جزئی است.

و محصوره: قضیه‌ای است که حکم آن کلی است و معلومست که حکم آن در تمام است و یا در بعض است. و ممکن است موجب و یا سالبه باشد.

و سور: لفظی است که بر مقدار حصر دلالت می‌کند مانند: کل و لا واحد و بعض و لاکل. و دو قضیه متقابل: دو قضیه‌ایست که در سلب و ایجاب مختلف باشند و موضوع و محمول هر دو در معنی و اضافه و قوه و فعل و جزء و کل و مکان و شرط یکی باشد.

و تناقضی: تقابل میان دو قضیه است در ایجاب و سلب بنحوی که از آن لازم آید که در صدق اتحاد نداشته باشند؛ یکی از آنها صادق و دیگری کاذب باشد و لازمست که شرایط مذکور در آن رعایت شده باشد.

قضیه بسیطه: قضیه‌ایست که موضوع و محمول آن اسم محصل باشد.

و قضیه معدوله: که موضوع یا محمول آن غیر محصل باشد مانند: «زید غیر بصیر است».

و قضیه عدمیه: قضیه‌ایست که محمول آن اخس متقابلین بوده باشد یعنی بر عدم شیء دلالت کند و از شأن ثبوت آنست برای شیء و یا نوع و یا جنس آن مانند: «زید جائر است». ماده قضایا: حالتی است برای محمول نسبت به موضوع که ناچار بطور دائم یا قضیه می‌باشد چه در حال سلبی و چه در حال ایجابی؛ و یا آنکه در سلبی و ایجابی غیردائم است. جهات قضایا: جهات قضایا سه است: واجب: که دلالت بردوام وجود می‌کند؛ و ممتنع: که دلالت بردوام عدم می‌کند؛ و ممکن: که بر لادوام وجود و لاعدم دلالت دارد.

فرق جهت و ماده: آنست که جهت لفظی است که در قضیه بآن تصریح شده است که بر یکی ازین معانی دلالت دارد؛ و ماده ذاتی قضیه است و در قضیه بدان تصریح نشده است. ممکنست که جهت با ماده مخالفت داشته باشد، چنانکه گویی: «زید ممکنست حیوان باشد». درین جا ماده واجب است و جهت امکان است و برای امکان دو اطلاق است:

یکی عدم امتناع؛ و بنا بر این شیء یا ممکن است و یا ممتنع و آن ممکن عام است. دویم: عدم ضرورت است در هر دو حال وجود و عدم، و بنا بر این سه قسم است: واجب و ممکن و ممتنع، و آن ممکن خاص می‌باشد. میان واجب و ممکن نهایت اختلاف است با اتفاق هر دو در ضرورت زیرا واجب ضروری‌الوجود است بطوری که هرگاه عدم آن فرض شود، مستلزم محال می‌باشد. و ممتنع ضروری‌العدم است چنان که اگر وجود آن تقدیر شود مستلزم محال می‌باشد. و ممکن خاص آنست که نه ضروری‌الوجود و نه ضروری‌العدم است. و حمل ضروری دارای شش وجه است که با دوام شرکت دارند:

- ۱- آنکه حمل بطور دائم موجود باشد.
- ۲- آنکه دائم به دوام ذات موضوع بوده باشد و مراد از ایجاب و سلب ضروری در موارد استعمال این دو می‌باشد.
- ۳- آنکه حمل مادامی که ذات موضوع متصف به صفتی - که در موضوع است - بوده باشد.

- ۴- آنکه حمل موجود باشد ولی بدون این شرط ضرورت نداشته باشد.
 - ۵- آنکه ضرورت موقت به وقت معینی - که ناچار از آنست - باشد.
 - ۶- آنکه ضرورت موقت بوقت معینی نباشد.
- این قضایا گاهی در طرد و عکس ملازم یکدیگرند و گاهی ملازمه ندارند؛ پس آنچه واجب است که موجود شود، لازمه آن ممتنع است که موجود نشود، و ممکن نیست بامکان عام موجود نشود. و نقیض اینها متعکس‌اند. و بر این قیاس است سایر طبقات. هر قضیه‌ای یا ضروریه است. یا ممکنه است و یا مطلقه:

قضیه ضروریه: مانند کل ب - ا بالضروره؛ یعنی هر آنچه متصف به این که «ب» است «ا» می‌باشد چه دائم باشد و یا غیردائم. پس این شیء مادامی که عین ذات آن موجود است، متصف است به این که «ا» است.

ممکنه: قضیه‌ایست که حکم آن از ایجاب و سلب غیر ضروری است.

مطلقه: در مطلقه دو رأی است:

یکی آنست که: در آن جهت ضرورت و یا امکان ذکر نشده بلکه مطلق است.
 دویم آنست که: حکم در آن بطور دوام نبوده بلکه موقت است؛ و این توقیت یا مادامی
 است که ذات موضوع متصف به وصف خود است و یا مادامی که محمول محکوم به باشد و
 یا در وقت معین ضروری و یا در وقت غیر معین ضروری می باشد
 عکس: آنست که موضوع، محمول شود و محمول، موضوع، با بقاء سلب و ایجاب و
 صدق و کذب بحال؛

و سالبه کلیه مانند خود به سالبه کلیه منعکس می گردد،
 و سالبه جزئیه منعکس نمی شود،
 و موحبه کلیه منعکس می شود به موحبه جزئیه،
 و موحبه جزئیه مانند خود به موحبه جزئیه منعکس می شود.

در قیاس و هبادی و اشکال و نتایج آن

مقدمه: قولی است که ثبوت چیزی را برای چیزی و یا سلب چیزی را از چیزی
 برساند که جزء قیاس قرار داده شده است.

و حد: آن است که مقدمه بدان منحل شود از حیث آنکه مقدمه است.
 و قیاس: قولی است که مؤلف است از اقوالی که هرگاه مرتب شود، بالذات مستلزم
 قولی دیگر باشد؛

اگر لزوم آن بین باشد، آنرا قیاس کامل نامند،
 و هرگاه محتاج به بیان باشد، غیر کامل.

قیاس بردو قسم است: قیاس اقترانی و قیاس استثنائی:
 قیاس اقترانی: قیاسی است که نتیجه و یا نقیض نتیجه بالفعل در قیاس موجود نباشد.
 قیاس استثنائی: آنست که نتیجه و یا نقیض آن بالفعل در قیاس موجود باشد.
 قیاس اقترانی مرکب از دو مقدمه است که در يك حد مشترك می باشند و در دو حد افتراق
 دارند. پس در قیاس اقترانی سه حد موجود است و می بایست که حد مشترك میان دو مقدمه
 برداشته شود و دو حد دیگر به هم متصل گردد که آن لازم دو مقدمه و نتیجه نامیده میشود.

و مکرر را حد وسط،

و دو حد دیگر را طرف می نامند.

آنچه معمول در نتیجه باشد طرف اکبر است؛

و آنچه موضوع است طرف اصغر است؛

و مقدمه ای که در آن طرف اکبر است، کبری نامیده می شود.

و آن چه در آن طرف اصغر است صغری نامیده میشود.

و تألیف صغری و کبری را با یکدیگر قرینه می نامند.

و هیأت اقتران را شکل نام می‌گذارند.
و آن قرینه را - که قول دیگری بالذات از آن لازم می‌آید - قیاس می‌نامند.
و لازم را مادامی‌که هنوز استنتاج از قیاس نشده است مطلوب می‌خوانند؛
و هنگامی‌که استنتاج گشت، آنرا نتیجه گویند.
هرگاه «حد اوسط» در یک مقدمه محمول و در دیگری موضوع باشد، آنرا شکل اول نامند.

و اگر در هر دو محمول بوده باشد شکل دویم گویند،
و اگر در هر دو موضوع باشد شکل سیم خوانند،
[و اگر بعکس اول باشد آنرا شکل چهارم خوانند.]
و تمام اشکال در این جهت شریک هستند که تنها از دو جزئیة قیاس تشکیل نمی‌شود؛
و بجز قیاسی‌که از ممکنه‌ها تشکیل می‌شود نیز در این که از دو سالبه قیاس تشکیل نمی‌گردد
شریک هستند. و از صغرای سالبه‌که کبرای آن جزئیة باشد نیز تشکیل نمی‌شود.
و نتیجه تابع احس مقدمین درکم و کیف می‌باشد.
شرط شکل اول آنست که کبری کلیه و صغری موجه باشد.
و شرط شکل دویم آنست که کبری کلیه بوده و یکی از دو مقدمه در کیفیت مخالف
یکدیگر باشند و هرگاه مرکب از دو مقدمه ممکنه و یا مطلقه باطلاقی - که بر خود منعکس
نگردد - باشد، نتیجه نمی‌دهد.
و شرط شکل سیم آنست که صغری موجه باشد و از کلیت یک مقدمه در هر شکلی
چاره نیست. و در اقسام مختلطات به کتب مفصله فن رجوع شود.

در قیاسات شرطی

باید دانست که ایجاب و سلب به حملیات مختص نیست و در متصله و منفصله نیز می‌آید
و چنانچه دلالت بر وجود حمل ایجاب حمل است، دلالت بر وجود اتصال، ایجاب آنست
در متصله؛

و دلالت بر وجوب انفصال ایجاب آنست در منفصله.
و چنین است امر در سلب؛ و سلب، ابطال ایجاب و رفع آنست. و در آنها محصوره و
مهمله نیز می‌باشد. ر گاهی است که قضیه بسیار است و مقدمه یکی است.
قیاس اقترانی از متصلات چنانست که مقدم در یکی تالی دیگر باشد و در تالی و یا
در مقدم شریک باشند بر قیاس اشکال حملیه.
و شرایط آنها یکی است؛

و از اجتماع مقدم و تالی - که بمنزله دو طرف می‌باشند - نتیجه شرطیه حاصل می‌گردد.
قیاس استثنایی از دو مقدمه مرکب است که یکی از آنها شرطیه است و دیگری وضع

و یا رفع یکی از دو جزء آن می‌باشد. و جایز است که قیاس مرکب از حملیه و شرطیه باشد و آنرا مستثناه می‌نامند. و قیاس استثنائی مرکب از شرطیه متصله یا این‌که استثناء از مقدم است. درین جا لازم است که عین مقدم باشد تا آن‌که عین تالی را نتیجه دهد. و اگر از تالی باشد لازم است که نقیض آن بوده باشد تا نقیض مقدم را نتیجه دهد. و استثنای نقیض مقدم و عین تالی نتیجه‌ای نمی‌دهد.

و اگر شرطیه منفصله باشد، هرگاه دارای دو جزء موجباً فقط باشد، استثنای عین هرکدام نقیض باقی نتیجه دهد؛ و استثنای نقیض هرکدام نتیجه عین باقی را مستلزم باشد. و اما قیاسات مرکبه: هنگامی که منحل‌گردد دارای نتایجی می‌باشد که هرکدام چیز دیگری است؛ و نتیجه هرکدام بمنزله مقدمه برای دیگری است؛ و هر نتیجه مستلزم عکس و عکس نقیض خود و دو جزء خود و عکس دو جزء خود - اگر دارای عکس باشد - می‌باشد. مقدمات صادق مستلزم نتیجه صادق می‌باشد و عکس آن صحیح نیست. پس گاهی ممکنست که مقدمات کاذبه نتیجه صادق بدهد؛ و دوران باخذ نتیجه و عکس یکی از مقدمتین است، پس مقدمه دویم استنتاج شود و آن هنگامی ممکن است که حدود دو مقدمات متعاکس و مساوی باشند.

و عکس قیاس: آنست که ضد یا نقیض نتیجه گرفته شود و یکی از مقدمتین ضمیمه گردد و مقابل نتیجه دیگر استنتاج شود که آن بمنزله حیلله است که در جدل بکار میرود. قیاس خلف: قیاسی است که از جهت کذب، نقیض آن معلوم می‌شود. پس در حقیقت مرکب است از قیاس اقترانی و قیاس استثنائی.

مصادره بر مطالب اول: عبارت از آنست که همان مطلوب در قیاسی که مقصود استنتاج از آن می‌باشد، مقدمیت داشته باشد؛ و ممکن است که در یک یا چند قیاس باشد؛ و هر چند قیاسات از یکدیگر دورتر باشند آن قیاس به قبول نزدیکتر است.

استقراء: حکم کلی است که بواسطه وجود این حکم در جزئیات، آن حکم کلی بدست می‌آید خواه در تمام جزئیات و خواه در اکثر آن باشد.

تمثیل: حکم بر امر معینی است بواسطه وجود این معنی در شیء معین و یا اشیاء دیگر بعنوان این‌که این حکم شامل عموم متشابهات با یکدیگر می‌گردد، و حکم از آن بمورد استدلال منتقل می‌شود. معنی متشابهت را جامع حکم گویند.

رأی: مقدمه ایست کلی و مقبول در این‌که امری ثابت و یا غیر ثابت است؛ خطاست و یا صواب..

دلیل: قیاس مضمری است که حد وسط آن چیزی است که وقتی برای اصغر یافت شود، ثبوت امری دیگر نیز برای اصغر تابع آنست.

قیاس فراسی: از جهت شبیه به دلیل است و از جهت دیگر شبیه تمثیل.

مقدمات قیاس از نظر ذوات آن و شرایط برهان

محسوسات: اموری است که سبب تصدیق بآن از ناحیه حس است.
 مجریات: اموری است که حس با شرکت قیاس سبب تصدیق آنست.
 مقبولات: اموری است که باعث تصدیق بآن شنیدن از کسی است که اطمینان به صدق او داشته باشد، از جنبه آسمانی و یا جهات دیگر که مختص باوست از رأی و فکری قوی که به آن شناخته میشود.
 وهمیات: عبارت از اموری است که باعث آن قوه و اهمه می باشد که تابع حس است.
 ذایعات (شایعات): آرائی است مشهور که باعث تصدیق آن شهادت عموم است.
 مظنونات، اموری است که در تصدیق آن احتمال خلاف وجود دارد ولی ذهن بیشتر به آن متمایل است.
 متخیلات: اموری است که برای تصدیق بدان آورده نمی شود بلکه برای ایجاد تخیل آنست که آن چیز دیگری است بنحو محاکات.
 اولیات: قضایائی است که از جهت قوه عقلیه از غیر سببی که باعث تصدیق بآن شود در انسان حادث می شود.
 برهان: قیاس مرکب از یقینیات است برای انتاج امری یقینی.
 یقینیات: یا اولیات و آنچه از آنها جمع شده است می باشد و یا تجربیاتند و یا محسوساتند.
 برهان لاهی: آنست که بر علت اجتماع دو طرف نتیجه در وجود خارجی و در ذهن دلالت دارد.
 برهان انی: آنست که علت اجتماع دو طرف نتیجه در ذهن و تصدیق به آن را برساند.

مطالب

هل مطلق: سؤال از چیزی است از جهت وجود و عدم.
 هل مقید: سؤال از صفات واحوال چیزی می باشد.
 «ما» سؤال از تصور و یا سؤال از اسم است و آن مقدم برسؤالی است. یا بحسب ذات است و آن معرف حقیقت ذات است و «هل مطلق» بر آن مقدم است.
 «لم»: سؤال از علت است. و آن یا سؤال از علت تصدیق است و یا سؤال از علت وجود است.
 «ای»: داخل در هل مرکب مقید است و بوسیله آن از تمیز اشیاء از یکدیگر سؤال می شود، یا بصفات ذاتی و یا بوسیله خواص آنها.
 اموری - که براهین از آنها تشکیل می گردد - بر سه قسم است: موضوعات و مسائل و مقدمات:

در موضوعات اقامه برهان می‌گردد؛

و بر مسائل اقامه برهان می‌شود؛

و بوسیله مقدمات اقامه برهان می‌گردد، و لازمست که صادق و یقینی و ذاتی باشند. و آن به مقدمات اولی کلی مقول بر همه منتهی می‌گردد و گاهی ضروری است مگر در موردی که مورد تغیر باشد که درین صورت دارای اکثریت بر حکم و علت نتیجه و متناسب با آن می‌باشد. حمل ذاتی بر دو قسم است: یکی آن که محمول در حد موضوع داخل باشد؛ و دویم آنست که موضوع در حد محمول مأخوذ باشد.

مقدمه اولی بر دو نوع است: یا اینست که تصدیق بآن در اولیات نزد عقل حاصل است و یا این که ایجاب و سلب آن بر آنچه مقول بآن اعم از موضوع است، بطور کلی نمی‌باشد. مناسب: آنست که مقدمات آن از علم دیگری که مناسب با آن علم نیست - نباشد. موضوعات: چیزهاییست که در علوم از اعراض ذاتی آنها بحث شود. مسائل: عبارت از مطالب خاصی است که در آن علم از آنها گفتگو می‌شود و از شکوک از آنها بر آنها اقامه برهان می‌گردد.

و برهان: باعث قطع دائم می‌شود؛ و بر امور باطله برهانی نیست. حد نیز بوسیله برهان کشف نگردد زیرا محتاج بحد وسط مساوی با دو طرف می‌باشد چون حد و محدود متساوی می‌باشند و خالی از آن نیست یا اینست که اوسط حد دیگری است، یا رسم است،

و یا خاصه می‌باشد.

اما حد دیگر، سؤال در اکتساب آن ثابت است؛

و اگر بحد ثالثی کسب گردد باعث تسلسل می‌شود؛

و هرگاه به همان حد اول برگردد دور می‌گردد؛

و هرگاه بوجه دیگری جز برهان کسب شود، پس چرا باین حد مکتسب نگردد؟ علاوه بر آنکه جایز نیست شیء واحدی دارای دو حد تام باشد (چنانکه روشن خواهیم کرد) و هرگاه واسطه غیر حد بود چگونه غیر حد اعراف از ذاتی آنست؟

و نیز حد مکتسب قسمت نمی‌شود، زیرا مقسم دارای اقسامی است ولی قسمت معینی را معلوم نمی‌کند، مگر آنکه تعیین شود و درین صورت قسمت در آن داخل نیست؛ و یا استثنای نقیض قسم است تا آن که این قسم در حد باقی ماند. پس آن مستلزم تعریف شیء به مثل او و یا اخفای از او می‌باشد، زیرا آن هنگام که گفته شود: لیکن انسان غیر ناطق نیست، پس او ناطق است - چیزی به واسطه این استثناء واضح نشده است که اعراف از نتیجه باشد.

و نیز «حد» مکتسب از حد ضد نمی‌شود، زیرا هر محدودی دارای ضد نیست؛

و نیز حد یکی از دو ضد اولی از حد آن ضد دیگر نیست.

و نیز «استقراء» مفید علم کلی نمی‌باشد، پس چگونه مفید «حد» خواهد بود؟

لیکن «حد» به وسیله مرکب کشف می‌شود و آن چنانست که اشخاص مورد نظر واقع و معلوم می‌شود که از کدام جنس است و از اجناس ده‌گانه (جوهر و عرض) و عموم محمولات

مقوم آن درین جنس در نظر گرفته می‌شود و عده از آن جمع می‌شود. پس از آنکه اول و دوم آن معلوم می‌شود از مجموع آنها امری که مساوی با محدود است از جهت حمل و از جهت معنی پیدا می‌شود که عبارت از دلالت بر کمال حقیقت ذات است، بطوری که چیزی از آن کم نباشد، زیرا ممکن است در بعضی از مرکبات تساوی در حمل وجود داشته باشد ولی تساوی در معنی نباشد چنانکه عکس آن ممکن است.

و حد لازم نیست که خیلی مختصر باشد بلکه لازم است جنس قریب به اسم و پایه حد در آن آورده شود و پس از آن جمیع فصول ذاتی مذکور گردد؛ و اگر بعضی از فصول ذاتی ذکر نشود، چنانست که بعضی ذات حذف شده باشد.

و «حد» عنوان ذات و بیان آنست. پس لازم است در نفس، صورت معقول تماماً مساوی با صورت موجود باشد تا محدود متمیز شود.

و آنچه وجود ندارد در حقیقت حد ندارد و آن شرح اسم است. پس حد قولی است که دلالت بر ماهیت دارد.

و «قسمت»: معین برای حد است بویژه اگر به ذاتیات آن باشد. و جایز نیست تعریف باخفای از چیزی، و بآن چه مانند آن در خفاء و وضوح می‌باشد، و به آن چه تعریف نشود چیزی مگر به آن.

در اجناس ده گانه :

جوهر

جوهر: آن هر چیزی است که وجودش ذاتاً در «موضوع» نیست یعنی: در «محل» قریبی که به فعل و بدون تقویم قائم به خود باشد.

کم

کم: آن چیزی است که مساوات و لامساوات، و تجزیه را ذاتاً قبول می‌کند. و آن یا «متصل» است - و آن چیزی است که دارای حد مشترکی در اجزای وی می‌باشد که اجزاء نزد آن با یکدیگر ملاقات می‌کنند و به او متحد می‌شوند، همچون نقطه در خط.

و یا «منفصل» است که دارای چنین صفت نیست نه به قوه و نه به فعل، مانند عدد. و متصل ممکن است صاحب وضع باشد و ممکن است نباشد، و صاحب وضع آن چیزی است که برای اجزای آن اتصال و ثبات است و ممکن است که به هر جزء آن اشاره کنند که هر کدام سمت جزء دیگر است.

بعضی از کم متصل، قابل قسمت از یک جهت است، و آن «خط» است. و بعضی دیگر قابل قسمت در دو جهت می‌باشد که با یکدیگر بر دو زاویه قائمه تقاطع می‌کنند؛ و آن «سطح» است.

بعضی قابل قسمت در سه جهت میباشند که بعضی قائم بر بعضی است و آن جسم است،
 و مکان نیز صاحب وضع است چه آن سطح باطن حاوی است.
 زمان مقدار حرکت است ولی دارای وضع نیست زیرا اجزای آن با هم مجتمع نمی-
 شوند هر چند متصل با هم هستند زیرا ماضی و مستقبل آن بواسطه آن زمانی متحد میگردند.
 عدد در حقیقت کم منفصل است.

و از جمله مقولات عشر اضافه میباشد و آن این است که وجود آن بقیاس وجود دیگر
 باشد و جز این وجودی نداشته باشد مانند ابوة بالنسبه به بنوة - نه مانند پدر - زیرا مانند انسان
 او دارای وجود مخصوص میباشد.

کیف هیأت قاره در جسم است که اعتبار وجود آن مستلزم نسبت بخارج و یا اجزای
 داخلی آن نمیشد و نه دارای اجزائی است مانند سفیدی و سیاهی و آن یا مختص بکم است از
 جهتی که کم است مانند چهار گوشه در سطح و استقامت در خط و فردیت در عدد و یا مختص
 به آن نیست و غیر مختص یا محسوس است که بواسطه آن حواس منفعل می گردند و آن بواسطه
 انفعال ممتاز جات موجود میشود پس راسخ از این قسم چون زردی طلا و شیرینی عسل را کیفیت
 انفعالیه مینامند و آنچه بسرعت زائل میشود هر چند در حقیقت کیف است ولی آنرا بواسطه سرعت
 زوال انفعالات می نامند، مانند زردی رنگ روی بواسطه ترس و سرخی آن بواسطه شرمندگی.
 آنچه محسوس نیست یا استعداد است و آن تصور میگردد به مقایسه بکمالات، هرگاه
 استعداد مقاومت در برابر چیزی داشته باشند آنرا قوه طبیعی می نامند مثل صحیح المزاج بودن.
 هرگاه استعداد سرعت قبول و انفعال باشد آنرا لاقوه طبیعی میگویند مانند کثیر المرض
 بودن و نرمی و یا آن است که خود کمال است بدون آنکه استعداد کمال دیگری باشد و غیر
 محسوس است.

پس آنچه ثابت است آن را ملکه نامند مانند علم و صحت و آنچه سریع الزوال است
 حال نامند مثل غضب شخص حلیم و مرض شخص صحیح المزاج و میان صحت و صحیح المزاج
 بودن فرق است زیرا ممکن است شخص صحیح المزاج گاهی مریض شود.
 از مقولات این است و آن بودن جوهر است در مکان مانند بودن زید در بازار و دیگر
 متی است و آن بودن جوهر است در زمان مثل بودن چیزی در دیروز.
 دیگر وضع است و آن بودن جسم بطوری که میان اجزاء آن نسبتی با یکدیگر در
 انحراف و موازات جهات و اجزای مکان اگر در مکان است وجود داشته باشد مانند قیام و قعود
 و آن بجزاز وضعی است که در کم است.

دیگر ملك است و برای آن معنائی نزد من متصور نیست و شاید آن باشد که جوهری
 در جوهری که شامل آنست بوده باشد و بانتقال آن منتقل شود مانند لباس و سلاح داشتن.
 و فعل نسبت جوهر است که بامر موجود درگیری که غیر قارالذات است و همواره
 متجدد میگردد مانند تسخین و تبرید، و انفعال نسبت جوهر است بحالتی که در آن این صفت
 است مانند گرم شدن و قطع شدن.

علل اربعه

علت چهار نوع است: اول علت فاعلی و مبدأ حرکت مانند نجار نسبت بکرسی [نسبت بکرسی].
دوم علت مادی و آن چیزی است که ماهیت شیء احتیاج بآن دارد مانند چوب

[نسبت بکرسی]. سوم علت صوری و آن صورتی است که به ماده طاری میشود [چون هیأت کرسی].
چهارم علت غائی و آن امری است که به منظور آن چیزی ساخته میشود مانند سکنی برای خانه.

هر کدام از این علل یا قریب است و یا بعید و یا بالقوه است و یا بالفعل و یا بالذات است و یا بالعرض و یا عام است و یا خاص.
و علل اربعه ممکن است حد وسط در مواقعی واقع گردد برای استتاج قضایائی که محمولات آن اعراض ذاتی است.

اما علت فاعلی و قابلی واجب نیست از وضع آنها وضع معلول و نتیجه دادن آن مادام که مقترن نشود بآن چیزی که دلالت بر ضرورت علیت فعلی آن نماید.

در تفسیر الفاظی که منطقی بدان احتیاج دارد

ظن حق عقیده بامری است که چنین است و ممکن چنان نباشد.
علم اعتقاد باین است که امری چنین است و یا چنین نیست و آن امر هم در واقع چنان باشد که معتقد است بواسطه امری که آن را ایجاب میکند و گاهی علم را بتصور ماهیت بعد اطلاق کنند.

عقل اعتقاد بآنست که امری چنین است و طبعاً ممکن نبود که چنان نباشد بدون هیچ واسطه‌ای مثل اعتقاد بمبادی اول براهین و گاهی عقل اطلاق بر تصور ماهیت بذاته بدون تحدید میگردد مانند تصور مبادی اول حد.

ذهن قوه‌ایست برای نفس که معد برای اکتساب علم است.
ذکاء قوه استعداد برای حدس است و حدس حرکت نفس است باصابت حد وسط هرگاه مطلوب موضوع باشد و یا اصابت حداکبر هرگاه اوسط اصابت شده باشد.
خلاصه حدس عبارت از سرعت انتقال از معلومی به مجهولی است. و حس ادراک جزئیات شخصی میکند؛ و ذکر و خیال حافظ آنچه که حس درک میکند میباشد.
اما خیال صورت را حفظ می‌کند و ذکر معنی مأخوذ را؛ و اگر حس مکرر شود ذکر است و اگر ذکر مکرر شود تجربه است.

و فکر حرکت ذهن انسان است بجانب مبادی تا آنکه از آن منتقل به مطالب میگردد.
و صناعت ملکه نفسانیه است که از آن افعال ارادی بدون رویه صادر میگردد.
و حکمت خروج نفس انسان بجانب کمال ممکن است در جانب علم و عمل اما از جانب علم بطوری باشد که موجودات را بطوری که هست تصور کند و قضایا را چنانچه هست

تصدیق نماید و از جانب عمل باید دارای خلقی باشد که آن را عدالت و ملکه عدالت و ملکه فاضله می نامند.

فکر عقلی شامل کلیات فقط میباشد و حس و خیال و ذکر شامل جزئیات است و حس برخیال اموری مختلط را عرضه میدارد و خیال آنرا بر عقل عرضه میدارد و عقل میان آنها تمیز میدهد و هر کدام از این معانی کمک یکدیگر در دو قسم تصور و تصدیق میباشند.

[گفتار ابن سینا]

در الهیات

لازم است مباحث این علم را منحصر به ده مسئله نمائیم:

مسئله اول: در موضوع این علم و آنچه در آن علم منظور نظر می باشد و بحث در وجود؛ باید دانست که هر علمی دارای موضوعی است که در آن نظر میشود و از احوال آن گفتگو می گردد و موضوع علم الهی وجود مطلق و لواحق ذاتی و مبادی آن است و در تفصیلات منتهی به آنچه سائر علوم به آن ابتدا میشود میگردد و در آن مبادی بیان میشود. و بیشتر آنچه در این علم از آن گفتگو میشود اقسام وجود است و آن عبارت از واحد و کثیر و لواحق آن دو و علت و معلول و قدیم و حادث و تام و ناقص و فعل و قوه و تحقیق در مقولات عشر می باشد.

و گویی انقسام وجود به مقولات عشر، انقسام به فصول است و انقسام آن به وحدت و کثرت و نحو آنها انقسام بعرضی است و بطور تشکیک بر همه شامل می باشد و از این جهت نمی توان آن را به جنس تعبیر نمود زیرا در بعضی موارد اولی و در بعضی از موارد اول است و در بعضی موارد نه اولی و نه اول است.

وجود اشهر از آن است که تعریف به حد و رسم شود و به جز از شرح اسم نمی باشد زیرا آن اول و مبدأ هر چیز است پس برای آن شرحی نیست بلکه صورت آن در ذهن بدون هیچ واسطه ترسیم می گردد و منقسم بواجب الذات و ممکن الذات میباشد.

واجب الذات آنست که هرگاه ذات آن به تنهایی فرض شود وجود آن واجب باشد. ممکن بالذات آنست که هرگاه ذات آن به تنهایی فرض شود وجود آن واجب نباشد و هرگاه غیر موجود فرض شود مستلزم محالی نباشد.

و هرگاه بطور حمله وجود بر واحد و کثیر عرضه شود واحد اولی به واجب بالنسبه به کثیر است و کثیر انصب به جواز میباشد.

و همچنین علت و معلول و قدیم و حادث و تام و ناقص و فعل و قوه و غنی و فقر، اولی از هر کدام که احسن از دیگری است اولی به واجب بالذات میباشد.

و چون کثرت را در او راهی نیست، تقسیم نمی گردد و آن از شئون ممکن است که به جوهر و عرض منقسم میشود که تعریف برسم آنها گذشت.

نسبت جوهر به عرض به این طریق است که جوهر مستغنی از حال است و عرض حال

در جوهر است و غیر مستغنی از آن است در تقوم .

پس هر ذاتی که در موضوعی وجود ندارد و قوام آن به موضوع نیست جوهر است .

هر آنچه قوام آن به موضوع است عرض است .

ممکن است چیزی در محلی وجود پیدا کند و با این وصف جوهر باشد ولی در موضوع نباشد و آن در جائیست که آن محل مقوم به ذات نباشد و به وی محتاج باشد مانند صورت که حال در هیولی است و به این طریق فرق میان صورت و عرض معلوم می گردد .

هر جوهری که در موضوع نیست یا اینستکه اصلا در محلی نیست و یا در محلی است که آن محل مستغنی از آن نیست، هرگاه در چنین محلی باشد آن را صورت مادی می نامند و اگر در محلی نباشد یا اینستکه خود محل دیگری است و ترکیبی در آن نیست و یا چنین نیست . هرگاه خود محل دیگری باشد آن هیولی مطلق است .

اگر چنین نباشد یا این است که مرکب است مثل اجسام که مرکب از ماده و صورت است و اگر مرکب نباشد پس هرگاه با مادیات و اجسام تماسی داشته باشد ما آن را نفس می خوانیم . آنچه تعلقی ندارد ما آن را عقل می دانیم .

اما اقسام عرض را پیش از این بیان کردیم و حصر آنها را به قسمت ضروری متعذر است . مسئله دوم: در تحقیق جوهر جسمانی و آنچه از آن مرکب می گردد و اینکه ماده جسمانی مجرد از صورت نمی شود و اینکه صورت در مرتبه وجود مقدم بر ماده است . بدانکه جسم موجود جسم نیست که بالفعل دارای ابعاد ثلاثه باشد .

واجب نیست در جسم نقطه ها یا خطوطی بالفعل وجود داشته باشد چنانچه کره دارای قطعه هائی بالفعل نیست و نقطه ها و خطها قطعه هائی است بلکه جسم، جسم است از آن نظر که می توان برای آن طول و عرضی فرض نمود و برای آن ابعاد ثلاثه تصور کرد که هر کدام قائم به دیگری باشد و پیش از سه بعد هم ندارد . اولاً طول عارض جسم است پس از آن عرض است و قائم بر طول است و عمق قائم بر هر دو در حد مشترک می باشد و از این معنی صورت جسمیه تحقق می یابد .

و اما ابعاد محدود که واقع میشود صورت جسم نیست بلکه از باب کم ملحق به جسم می باشد و آن مقوم جسم نیست .

و هیچ بعدی ملازم با جسم نمی باشد بلکه با هر شکلی که تجدید می گردد شکل اول از میان می رود و ممکن است در بعضی اجسام ملازم باشد و چنانکه شکل ملحق به جسم است چنانست آنچه با شکل تجدید میشود . چنانکه شکل داخل در تجدید جسم نیست چنانست ابعاد متحده با او پس صورت جسمیه موضوع صناعت طبیعیین است و یا داخل در آنست .

و ابعاد متحده موضوع صناعت تعالیمیه است و یا داخل در موضوع آنست .

صورت جسمیه امری به جز از اتصال است و دارای قابلیت انفصال می باشد .

واضح است که قابلیت اتصال و انفصال امری به جز از نفس اتصال و انفصال می باشد زیرا قابلیت یا عروض یکی از این دو موجود است ولی هر کدام از این دو با وجود دیگری معدوم می باشد .

و نیز جوهری به‌جز از صورت جسمیه وجود دارد که آن هیولی است و آن را اتصال و انفصال طاری میشود و آن مقارن با صورت جسمیه است.
و آن اتحاد با صورت جسمیه را قبول میکند و جسم واحد به آنچه مقوم آن است می‌شود و آن هیولی است.
و جایز نیست ماده از صورت جسمیه مفارقت کند و بالفعل بدون آن وجود داشته و برای اثبات آن دو دلیل است.

یکی آنست که هرگاه آن را مجرد بدون وضع و حیز و قابلیت انقسام فرض نمائیم پس یا این است که صورت دفعه به آن مصادف شده است و مقدار دفعه و بدون تدریج بر آن عارض گشته و یا این است که مقدار و اتصال و انفصال متدرجاً بر آن عارض گشته است.
پس هرگاه دفعه در آن حلول نموده است پس در اتحاد مقدار بدو هنگامی به او مصادف شده است که بدو منضم گردیده و ناچار در صورتی که در حیزی بوده است با او مصادف شده پس این جوهر متحیز بوده است با اینکه غیر متحیز فرض شده است و این خلف است.
و جایز نیست که تحیز دفعه در او حاصل شده باشد با قبول مقدار زیرا مقدار با آن در حیز مخصوصی با او ملاقات می‌کند و هر چند مقدار و انبساط به تدریج در آن حلول کند.
و هر آنچه از شأن او این است که منبسط گردد، لابد دارای جهاتی است و هر آنچه دارای جهات است صاحب وضع و حیز است با آنکه غیر صاحب وضع فرض شده است و این خلف است.
پس معین است که ماده معری از صورت فقط نمی‌گردد و فاصله میان آن دو فاصله عقلی است. دلیل دویم آن است که هرگاه برای ماده وجود خاصی فرض نمائیم و دارای کمیت و جزء بالذات نباشد و پس از آن کم عارض آن گردد این معنی مستلزم آن شود که آنچه بدون جزء و کمیت مقوم به خود بوده است چیزی بر او عارض گردد و آنچه را که تقوم جسم بر آن بوده است ابطال نماید و این ابطال به واسطه امر عارضی صورت گرفته باشد.

در این صورت بر ماده صورتی عارض گشته است که واحد بالقوه و بالفعل میباشد و صورت دیگری دارا می‌باشد که بالفعل دارای وحدت نیست.
بنابراین مستلزم آن است که میان آن دو امر مشترکی که قابل آنست که بالقوه دارای انقسام نبوده و نیز بالقوه دارای انقسام باشد وجود داشته باشد.
در اینجا فرض میکنیم که آن جوهر بالفعل انفصال یابد و دو چیز گردد و پس آن یک چیز شود و صورت دوئی را از دست بدهد یا این است که هر دو متحد می‌گردند و آن دو بالفعل موجود می‌باشند بنابراین دو چیز خواهند بود نه یک چیز.
و اگر متحد گردند و یکی از آنها موجود و دیگری معدوم بوده باشد این معنی مستلزم است که موجود با معدوم مرکب گردد و این جایز نیست.

و هرگاه بگوئیم هر دو معدوم شده‌اند و امر ثالثی به وجود آمده است بنابراین آن دو با یکدیگر متحد نگردیده‌اند بلکه نابود شده‌اند و میان آن دو و امر ثالث ماده مشترکی موجود است.

و مورد سخن ما نفس ماده است نه امری که دارای ماده باشد بنا بر این ماده جسمیه بدون صورت وجود پیدا نخواهد کرد و ناچار وجود فعلی او مبتنی بر صورت می باشد.

و نمی توان گفت که صورت به نفس موجود بالقوه است و بواسطه ماده موجود بالفعل می گردد زیرا صورت عبارت از فعلیت است و قوه محل او می باشد.

و هر چند صورت مفارق از هیولی نیست ولی متقوم به هیولی نیز نیست بلکه متقوم به علت وجود هیولی است.

بنا بر این متصور نیست که صورت متقوم به هیولی باشد با فرض آنکه علت آن است و شاید متقوم به معلول نباشد.

و فرق است میان آنچه متقوم به امری است و آنچه ملازم با آن است چنانکه معلول از علت جدا نمی شود و علت آن نیز نمی باشد.

و آنچه متقوم صورت است مابین با آن و موجود آن است و صورت تنها ملاقی با هیولی است و اول موجودات در استحقاق وجود جوهر مفارق غیر جسم است که اعطای صورت به جسم و هر موجودی می نماید.

پس از آن صورت است.

پس از آن جسم است.

پس از آن هیولی است.

و هیولی هر چند سبب جسم است و لکن سبب معطی وجود نیست بلکه سبب قابل وجود است و محل نبل وجود است.

جسم دارای او و زیادتر که صورت است می باشد که اکمل از هیولی است.

پس از آن در این سلسله مراتب عرض است که پس از مرتبه جوهر است و نیز در اعراض مراتبی در استحقاق وجود می باشد.

مسئله سوم: در اقسام علل و احوال آنها و در قوه و فعل و اثبات کیفیات در کمیت و بیان آنکه کیفیات اعراضند نه جواهر:

در علم منطقی بیان نمودیم که علل چهارگونه می باشد و تحقیق این مبحث در اینجا چنین است که مبدأ و علت چیزی را گویند که خود دارای وجود مستمر باشد و از آن چیز دیگری به وقوع پیوندد.

و آن خالی از این نیست یا این است که به منزله جزء معلول خود می باشد و آن بر دو وجه است. یا این است که بطوری است که وجود آن بالفعل مستلزم وجود بالفعل معلول خود نمی باشد و آن را عنصر گویند مانند چوب برای تخت که وجود آن مستلزم وجود فعلی تخت نمی باشد بلکه معلول بالقوه در آن موجود است.

و یا اینکه جزئی است که وجود آن مستلزم وجود بالفعل معلول می باشد و آن را صورت می نامند مانند شکل تخت.

و یا این است که به منزله جزء معلول خود نمی باشد در این صورت یا مابین با معلول است و یا ملاقی با اوست.

و ملاقی یا این است که معلول به آن متصف می‌گردد و یا این است که او به معلول متصف می‌شود و این دو در حکم صورت و هیولی می‌باشند.
 و هرگاه مباین را معلول باشد یا این است که چیز دیگری از او به وجود می‌آید و برای خاطر اونست آن را علت فاعلی گویند.
 و اگر برای خاطر آن باشد آن را علت غائی نامند.
 و علت غائی در وجود خارجی مؤخر است و لسی در شئیت (و وجود ذهنی) مقدم می‌باشد.

و میان شئیت و وجود خارجی فرق است زیرا شئیت مشترك میان وجود خارجی و وجود ذهنی می‌باشد.

و علت غائی به عنوان شئیت مقدم است بر سائر علل و علت علل است و لسی در وجود خارجی آخر می‌افتد.

اگر علت فاعلی همان علت غائی نباشد علت فاعلی در شئیت از علت غائی متأخر است و چنان است که فاعل محرك اولی همان علت غائی است.

و هرگاه علت غائی و علت فاعلی یکی باشد مستغنی از تحريك علت غائی خواهد بود و فاعل و محرك یکی است اما در سائر علل علت فاعلی و علت قابلی ممکن است بر معلول تقدم زمانی یا بد و لسی علت صوری تقدم زمانی نیابد بلکه از جهت رتبه و شرف مقدم باشد زیرا فاعل همیشه نفید و قابل مستفید می‌باشند.

و ممکن است چیزی بالذات و بالعرض علت بوده باشد و یا علت قریب و یا بعید باشد. و ممکن است تنها علت وجود معلول بوده و ممکن است علت وجود و بقای آن باشد و آن بطوری است که احتیاج به علت برای وجود معلول در حال وجود آن باشد نه برای عدم سابق آن و حال عدم آن است.

بنابراین آن علت موجب این موجود است و محتاج به آن است و این معنی در تمام احوال وجود معلول موجود است و هرگاه وجود نداشته باشد آن نیز معدوم می‌گردد.

قوه و فعل

قوه اطلاق می‌گردد بر آنچه مبدأ حدوث تغییر در امر دیگری از جهت آنکه امر دیگری است می‌باشد.

و آن یا در منفعل است که آن را قوه انفعالیه می‌نامند.

و یا در فاعل است و آن را قوه فعلیه می‌خوانند.

و قوه منفعله گاهی است که محدود به شیء واحدی است همچون قوه آب بر قبول شکل بدون حفظ آن ولی در شمع قوه قبول شکل و حفظ آن هر دو می‌باشد و در هیولی اولی قوه هر چیزی است و لکن به توسط چیزی دون چیز دیگر و قوه فاعل گاهی محدود به یک شیء است مانند قوه آتش بر سوزانیدن.

و گاهی بر چیزهای بسیار است مانند قوه کسانی که دارای اراده و اختیار هستند و گاهیست

چیزی دارای قوه بر چیزی می باشد و لکن به توسط امری دون امر دیگر و هرگاه قوه فعلیه محدود با قوه منفعله ملاقات کند از آن بالضروره فعلی حاصل شود و در غیر آن چنین نیست از چیزهایی که اضداد در آن مساوی است.

و این قوه با قوه ای که در مقابل فعلیت اطلاق می گردد متغایر است زیرا این قوه با فعلیت ممکن است موجود شود ولی قوه ای که در مقابل فعلیت می باشد با فعلیت جمع نمی گردد، و هر جسمی که از آن فعلی غیر قسری و عرضی صادر گردد ناچار صدور آن به واسطه قوه ایست که کامن در آن می باشد اما آنچه با اراده و اختیار صادر می گردد امر در آن واضح است و اما آنچه بدون اختیار از آن صادر می شود خالی از این نیست یا این است که از او صادر می گردد به ذاته و یا به واسطه قوه ای که در ذات او می باشد و یا صادر از شیء مباین است.

پس اگر صادر گردد از او به واسطه آنکه جسم است لازم می آید که عموم اجسام با آن شریک باشند و اگر از سایر اجسام به صدور این فعل ممتاز گردد به ناچار می بایست به واسطه امری زائد بر جسمیت باشد و اگر از شیء مباینی باشد خالی از آن نیست.

یا آن مباین جسم است و یا غیر جسم.

هرگاه جسم باشد به ناچار صدور فعل از او به قسر خواهد بود و مفروض آن است که بدون قسر است و آن مستلزم خلف است.

و هرگاه جسم نباشد پس تأثر جسم از این مفارق یا برای این است که آن جسم است و به واسطه قوه ای که در او است می باشد و جایز نیست که به واسطه جسمیت آن باشد پس معین است که به واسطه قوه ای که در او است باشد که مبدأ صدور این فعل از آن است که آن را قوه طبیعی می نامیم که از آن افعال جسمانی صادر می گردد از قبیل تخیرات مکانی و تشکلات طبیعی.

و هنگامی که به حال خود گذاشته شود از آن زوایای مختلف حادث نگردد بلکه هیچ زاویه ای از آن به وجود نیاید و لازم است که کره باشد و با وجود کره وجود دایره درست است.

مسئله چهارم: در متقدم و متأخر و قدیم و حادث و اثبات ماده برای هر متکونی.

تقدم گاهی بر تقدم طبیعی اطلاق می گردد و آن چنان است که مقدم یافت گردد بدون مؤخر و پس از آنکه مقدم به وجود آید متأخر موجود شود مانند واحد و اثین.

و گاهی زمانی باشد مانند تقدم پدر بر پسر.

و گاهی تقدم به رتبه می باشد که آن اقرب به مبدأ است مانند تقدم صف اول بر صف دویم که آن نزدیکتر به امام است.

و گاهی تقدم کمالی و شرفی است مانند عالم بر جاهل.

و گاهی از راه علیت و معلولیت است زیرا علت استحقاق وجود قبل از معلول را دارا است و میان ذات آن دو تقدم و تأخری وجود ندارد و نه معیت است ولی چون متضایفند و علت و معلولند و یکی از آن دو از دیگری استفاده وجودی نکرده و دیگری دارای چنین

استفاده بوده به ناچار آنچه از او استفاده وجودی شده است مقدم برد دیگری است. و آن دیگر مؤخر از اوست زیرا هرگاه علت برداشته شود به ناچار معلول نیز از میان خواهد رفت.

و چنان نیست که هرگاه معلول برداشته شود علت از میان برود بلکه اگر این معنی صحیح باشد علت به واسطه علت دیگری از میان رفته و پس از آن معلول مرتفع شده است. و باید دانست که چنانکه چیزی بر حسب زمان حادث است ممکن است بر حسب ذات حادث باشد زیرا هنگامی که چیزی واجب الوجود بالذات نباشد بلکه به اعتبار ذات ممکن - الوجود بوده و بدون وجود علت استحقاق عدم داشته باشد.

و آنچه بالذات واجب الوجود است پیش از آن چیزی است که بالذات چنین نیست پس هر معلول بالذاتی اولاً نیست بوده پس از آن از جهت علت و در مرتبه دوم هست شده است. پس هر معلولی محدث است یعنی وجود را از دیگری گرفته است و اگر مثلاً در تمام ازمه وجود داشته و این وجود را از موجدی استفاده کرده آن محدث است زیرا وجود آن بعد از عدمش بعدیت ذاتیست و حدوث آن در آنی از ازمه نبوده بلکه در تمام دهر حادث است.

و ممکن نیست که حادثی وجود پیدا کند پس از آنکه در زمانی نبوده است مگر آنکه ماده بر آن مقدم شده است زیرا او قبل از وجودش ممکن الوجود بوده. و امکان وجود یا معنی معدومی است و یا معنی موجودی است. و محال است که معنی معدومی باشد زیرا معدوم سابق است و آن معنی واحدی است و امکان او را پیشی گرفته است و سابق معدوم موجود است با وجود او بنا بر این معنی موجودی است.

و هر معنی موجودی یا قائم است در غیر موضوع و یا قائم در موضوع است. و هر آنچه قائم در غیر موضوع است او را وجود خاصی است و واجب نیست که مضاف باشد و امکان وجود به اضافه به آنچه امکان وجود برای اوست می باشد. بنا بر این امکان معنی در موضوع و عارض موضوع است و ما آن را قوه وجود می نامیم و آنچه حامل قوه وجود است که در آن قوه وجود شیئی است موضوع و هیولی و ماده و جز اینها می نامیم. بنا بر این هر حادثی مسبوق به ماده است چنانکه مسبوق به زمان است.

مسئله پنجم: در کلی و واحد و ملحقات آنها:

معنی کلی به عنوان آنکه طبیعت و معنی است مانند انسان به عنوان آنکه انسان است چیزی است و به عنوان آنکه واحد و یا کثیر و یا خاص و یا عام است چیز دیگر است بلکه این معانی عوارضی است که آن را عارض می گردد و لازم آن است نه به عنوان اینکه انسان است بلکه از آن جهت که در ذهن و یا خارج موجود است.

بنا بر این گاهی کلی بر انسان اطلاق می گردد بدون شرطی و آن به این اعتبار بالفعل موجود در اشیاء است و محمول بر هر واحدی نه به عنوان آنکه واحد بالذات است و نه به عنوان آنکه کثیر است می گردد.

و گاهی انسان به شرط آنکه مقول برکثیرین باشد اطلاق می‌گردد. در این صورت انسان کلی موجود بالفعل نمی‌باشد.

و آن انسان که دارای تعینات و عوارض شخصی می‌باشد به جز از انسانی است که دارای تعینات دیگری است.

و آنچه در شخص زید است به جز آن چیزی است که در شخص عمرو است بنابراین کلی عام وجود ندارد و محل وجود آن همانا عقل است و آن صورت واحد است منتقش در عالم عقل که منطبق بر هر صورت از صور خارجی می‌باشد.

و واحد آن چیزی است که در جهت منظوری قابل انقسام نمی‌باشد مانند واحد جنسی و واحد نوعی و واحد عرضی که هر کدام در آن جهت قابل تقسیم نیست.

و از این قبیل است آنچه در امر عرضی انقسام ندارد مانند زاغ و قیر در جامع اشتراک سیاهی و بعضی قابل انقسام در نسبت نبوده مانند نسبت عقل و نفس:

و دیگر آن است که انقسام عددی و یا انقسام حدی ندارد.

و واحد عادی یا این است که دارای کثرت فعلی می‌باشد بنابراین واحد به ترکیب و

اجتماع است. و یا این است که دارای کثرت بالقوه می‌باشد و آن را واحد به اتصال می‌نامند

و اگر چنان نباشد واحد به عدد علی‌الاطلاق است و کثیر علی‌الاطلاق عددی است که در مقابل

یکی از اینها می‌باشد و کثیر به اضافه آنست که در مقابل آن قلیل است و اقل عدد دو می‌باشد.

اما لواحق واحد از آن جمله مشابَهت است که آن اتحاد در کیفیت است.

و مساوات اتحاد در کمیت است.

و مجانسه اتحاد در جنس است.

و مشاکله اتحاد در نوع است.

و موازات اتحاد در وضع اجزاء است.

و مطابقه اتحاد در اطراف است.

و هو، هویه حالت وضعی میان دو چیز است که به وسیله آن نوعی اتحاد میان آن دو

حاصل شود که هر کدام از اینها دارای مقابلی از کثیر می‌باشد که عبارت از خلاف و تقابل

و تضاد است.

مسئله ششم: در تعریف واجب‌الوجود بالذات و در اینکه ممکن نیست شیئی واجب‌الوجود

بالذات و واجب‌الوجود به غیر هر دو باشد و در اینکه در واجب‌الوجود کثرت یافت نگردد

و او خیر محض و حق محض است و او یکی است و واحد از جمیع جهات می‌باشد و دو

واجب‌الوجود ممکن نیست و در اثبات واجب‌الوجود بالذات:

معنای واجب‌الوجود آنستکه وجود او ضروری است و معنی ممکن‌الوجود آنستکه

دارای ضرورت نیست نه از طرف وجود و نه از طرف عدم.

و واجب‌الوجود ممکن است بالذات بوده و ممکن است بالغیر باشد.

و قسم اول آنستکه وجود او به ذات خود است نه به چیز دیگر.

و قسم دوم آنستکه وجود او به چیز دیگری است هر چه باشد و برای وضع این شیء

واجب الوجود شده است مثل آنکه با وجود تعدد دو عدد وجود عدد چهار واجب است و این وجوب به واسطه اجتماع این دو عدد می باشد و ممکن نیست امری واجب الوجود بالذات و واجب الوجود بالغیر هر دو باشد زیرا هرگاه این غیر نابود شود یا این است که وجوب او باقی می ماند یا نه.

هرگاه به وجوب خود باقی ماند پس واجب بالغیر نخواهد بود و اگر به وجود خود باقی نماند واجب الوجود بالذات نخواهد بود.

و هرچه واجب الوجود بالغیر باشد ممکن الوجود بالذات می باشد زیرا وجود وی تابع نسبت است و آن اعتباری به غیر از اعتبار ذات شیء خواهد بود. و اعتبار ذات به تنهایی یا اینست که مقتضی وجوب وجود است که آن را ابطال نمودیم و یا مقتضی امتناع وجود است و هرچه بالذات ممتنع باشد به وسیله غیر موجود نگردد. و یا اینست که مقتضی امکان است و آن باقی از فروض است.

و ممکن بالذات جایز است واجب الوجود به غیر باشد زیرا هرگاه واجب نگردد وجود او ترجیح نیابد و میان دو حالت وجود و عدم آن فرقی نتواند بود و اگر گفته شود حالتی حادث شده است همین سؤالات از آنحالت می شود.

و جایز نیست برای واجب الوجود مبادی و اجزائی باشد که مجتمع گردد و از آنها واجب الوجود پدید آید، نه اجزای کمی و نه اجزای حدی، نه به عنوان ماده و صورت و نه به وجوه دیگر از اجزاء شارح که هر کدام دلالت بر امری در خارج بجز دیگری کند زیرا هرچه بر این صفت باشد ناچار ذات هر جزئی بجز از جزء دیگر می باشد و هم بجز از مجموع خواهد بود و واضح است که اجزاء ذاتاً مقدم بر کل باشند.

پس علتی که موجب وجود آنست ابتدا علت اجزاء است پس از آن علت کل است و هیچکدام از آنها دارای وجوب وجود نمی باشند و نتوان گفت که کل بالذات اقدام از اجزاء است بناچار یا کل متأخر از اجزاء است و یا مقارن آنست.

پس معلوم گردید که واجب الوجود نمی باشد و نیز او جسم و ماده و صورت جسمی نمی باشد و نه ماده معقوله برای قبول صورت معقوله و نه صورت معقوله در ماده معقوله خواهد بود و نیز منقسم نگردد نه قسمت کمی بود نه در مبادی و نه در معقول پس او واجب الوجود از جمیع جهات می باشد زیرا او واحد از هر جهة است.

و نیز هرگاه فرض شود که واجب الوجود از جهتی و ممکن الوجود از جهة دیگر بوده است به ناچار امکان او مربوط به واجبی می باشد.

بنا بر این واجب الوجود بالذات مطلق نمی باشد و در وجود واجب الوجود وجود امر منتظر دیگری نیست بلکه هر آنچه که برای او ممکن است واجب خواهد بود پس او را اراده منتظره و علم منتظری نیست و نه برای او طبیعت و یا صفات منتظر دیگری می باشد.

و واجب الوجود خیر محض و کمال محض است.

و خیر بطور اجمال آن چیز است که هر چیزی او را مشتاق است و با وجود آن هر چیزی

تمام و کامل می گردد.

و شررا ذاتی نیست بلکه آن یا عدم جوهر است و یا عدم صلاح حال جوهر، پس وجود خیریت چیزی است و کمال وجود کمال خیریت است و وجود آن چیزی که هیچ نحو از عدم با او مقرون نگردد و او دائم بالفعل باشد خیر محض است.

و ممکن بالذات خیر محض نمی باشد زیرا در ذات او احتمال عدم می رود.

واجب الوجود حق محض است زیرا حقیقت هر چیزی خصوصیت وجودی اوست و هیچ چیز سزاوارتر از واجب الوجود برای این معنی نیست و نیز حق اطلاق به آنچه اعتقاد به وجود او صادق است می گردد و هیچ چیز سزاوارتر از واجب الوجود که علاوه بر صدق او دائم بالذات است برای این نام نیست.

و واجب الوجود واحد محض است و او بجز ذاتش دارای نوعی نیست و وجود نوعی او برای خود ذات او می باشد.

پس واجب الوجود تام الوحدہ است.

واحد است از جهة تمامیت وجود.

و واحد است از جهة آنکه او را حدی نیست.

و واحد است از جهة آنکه منقسم نمی گردد نه به توسط کم و نه به واسطه ماده وی و نه منقسم گردد به اجزای حد و واحد است از جهة آنکه دارای وحدت محضه است که کمال حقیقت هر ذات بدواست.

و واحد است از جهة آنکه مرتبه او از وجود که وجوب وجود است جز برای او نیست.

بنا بر این ممکن نیست دو واجب الوجود بالذات وجود داشته باشد که وجوب وجود مشترك میان آن دو باشد به نحو جنسیت و یا بالعرض و امری دیگر متمم آن باشد و فصل آن به شمار آید زیرا مستلزم ترکیب در ذات حق می باشد.

و او را وجود و ماهیتی و رای وجود نیست مانند حیوان و لون که دارای جنس و فصل هستند زیرا آنها معلول می باشند و در وجود محتاج هستند و در مورد حق وجوب وجود به منزله ماهیت وی می باشد و آن به جای حیوانیت است که در تقوم احتیاجی به فصل نداشته باشد ولی در وجود بدان محتاج است.

و چنان تصور نگردد که دو واجب الوجود در هیچ امری جامع مشترك ندارند و لا اقل از آن است که هر دو مستغنی از محل می باشند و در این امر اشترک دارند (اگر چنین فرضی بشود).

و هرگاه واجب الوجود بطور اشترک لفظی بر آن دو اطلاق گردد این معنی خارج از بحث است زیرا مقصود وحدت معنوی است و هرگاه اطلاق لفظ بر آن دو بطور توائمی باشد آنگاه اشترک در معنی عام جامع میان آن دو بنحو عموم جنسی و یا خارج لازم خواهد بود و این معنی جایز نیست و چگونه عموم وجوب وجود برسبیل لوازمی که از خارج عارض می شود خواهد بود در صورتیکه لوازم معلولند.

اما اثبات واجب الوجود بجز از راه برهان انی ممکن نیست یعنی استدلال از ممکن

به واجب و آن چنان است که گوئیم هر جملهٔ مجموعی اعم از آنکه متناهی و یا غیرمتناهی باشد.

هرگاه مرکب از ممکنات باشد خالی از آن نیست که یا واجب بالذات است و یا ممکن بالذات است.

هرگاه واجب الوجود بالذات باشد مستلزم آن است که واجب الوجود بالذات متقوم به ممکنات باشد و این خلف است.

و اگر ممکن الوجود بالذات باشد بنا بر این مجموع آنها محتاج به موجدی می‌باشند و آن یا خارج از آنهاست و یا داخل در آنها.

هرگاه داخل در آنها باشد و یکی از آنها واجب الوجود بوده با فرض آنکه همه آنها ممکن الوجود باشند مستلزم خلف است به ناچار می‌بایست خارج از آنها باشد و آن مطلوب است.

مسئله هفتم: در اینکه واجب الوجود عقل و عاقل و معقول است و اینکه او تعقل می‌کند ذات خود و سایر اشیاء را و اینکه صفات نسبی و ایجابی مستلزم کثرت در ذات حق نخواهد بود و در چگونگی صدور افعال از حق:

افعال از حق:

عقل اطلاق می‌شود بر هر مجرد از ماده، هرگاه مجرد به‌ذاته باشد عقل بالذات است. و چون واجب الوجود مجرد بالذاتست پس او عقل به‌ذاته می‌باشد و از آنجا که هویت او مجرد به‌ذاته می‌باشد وی معقول ذات خود خواهد بود و از جهت آنکه دارای هویت مجرد است مدرك ذات خود می‌باشد.

و عاقل و معقول بودن مستلزم آن نیست که ذاتاً یا اعتباراً دو چیز بوده باشند و نه اعتباراً چنین باشند.

و در اینجا تقدیم و تأخیری در ترتیب معانی در عقل‌های ما وجود دارد ولی غرض یکی است و همچنین تعقل ما نسبت به ذات خود نفس ذات است.

و هنگامی که امری را تصور و ادراك می‌نمائیم ادراك این ادراك به عقل دیگری نخواهد بود زیرا مستلزم تسلسل می‌باشد.

و از آنجا که هیچ جمال و بهائی بالاتر از اینکه ماهیتی عقل صرف و خیر محض بوده و مبرای از ماده و انحاء نقص باشد و از هرجهت دارای وحدت باشد و این معنی برای جز واجب الوجود امکان پذیر نخواهد بود،

او جمال محض و بهاء خالص می‌باشد و هر جمال و بهاء و خیری دارای محسوسیت بوده و معشوق همگان می‌باشد.

و هر قدر قوهٔ مدركه بیشتر به حقیقت مدرك خود پی برد و مدرك زیباتر باشد حب قوهٔ مدركه و عشق وی نسبت به آن و لذت از آن بیشتر و بهتر خواهد بود، پس آن بهترین ادراك‌کننده بهترین، ادراك، فاضل‌ترین ادراك‌شونده خواهد بود.

پس او عاشق ذات خود و معشوق ذات خود می‌باشد خواه معشوق دیگری بوده باشد یا نه و خود واضح است که ادراک عقل نسبت به معقولات از ادراک حس نسبت به محسوسات اقوی می‌باشد زیرا عقل مدرک امر باقی است و با آن متحد می‌گردد و عین آنها می‌شود و آنها را بکنه ذات ادراک می‌نماید، وحس چنین نیست.

و همچنین نسبت به حس و التذات، لذتی را که با عقل درک می‌کنیم، بالاتر از لذتی است که حس مینمایم .

و ممکن است قوه ادراک محسوسات به واسطه بعضی از عوارض از قسمتی از لذات، لذت نبرد مانند مریضی که به واسطه علت، شیرینی غسل را درک نمی‌کند و به نظر او تلخ است. و بدان که واجب الوجود، جایز نیست اشیائی را بوسیله اشیاء دیگر ادراک کند و گرنه مستلزم آنست که ذات وی مقوم به آن امر که وسیله ادراک است بوده و یا ادراک عارض او باشد و این محال است بلکه چنان که او مبدأ هر موجودیست. پس عموم ادراکات به وسیله خود او می‌باشد و او مبدأ موجودات تامه به اعیان می‌باشد، و مبدأ نوع موجوداتی که نوع آنها از میان رفته و به توسط انواع اشخاص آن می‌باشد .

و چنین نیست که مدرک متغیرات باوصف تغییر باشد که ممکن باشد وقتی باوصف وجود آنها را ادراک و هنگامی باوصف عدم آنها را تعقل نماید و هر کدام دارای صورت عقلیه بوده باشد و صورت اولی در هنگام صورت دوم باقی نباشد در نتیجه ذات واجب الوجود به تغییر مدرکات تغییر پذیرد بلکه طریقه ادراک او نسبت به اشیاء به نحو فعلی کلی می‌باشد. با این وصف هیچ جزئی از علم او مخفی نمی‌ماند: «لا یعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض»^۱: هیچ چیز در آسمان و زمین هر چند به مقدار سنگینی ذره بوده باشد از علم او مخفی نیست.

و کیفیت علم حق چنانست که هر وقت خداوند ذات خود را ادراک کند، این که او مبدأ هر موجودیست نیز ادراک می‌نماید؛ از این رو ادراک او ائمه موجودات و پس از آن آنچه مولود از آنها می‌باشد، ادراک می‌نماید. و هیچ چیز یافت نگردد مگر آن که به وسیله او سبب واجب می‌شود و اسباب و علل به وسیله مصادماتی که میان آنها واقع می‌گردد، مستلزم آن می‌شود که امور جزئیة تحقق یابد.

پس خداوند چون عالم به اسباب است، ناچار مسببات آنها را نیز درک می‌کند و آنچه از زمان که این تولیدات در آن واقع می‌شود و عود می‌نماید نیز ادراک می‌نماید.

پس خداوند مدرک امور جزئی از حیث آن که کلی است می‌باشد و تشخیص آنها در نزد وی به وسیله زمان یا حال مشخص صورت می‌گیرد.

پس او ذات خود را ادراک می‌کند و نظام خیر موجود در تمام موجودات و نفس مدرکه از کل سبب وجود کل و مبدأ آنهاست و ابداع و ایجاد است.

این معنی مستبعد نیست زیرا صورت معقوله که در ما حادث می‌گردد سبب صورت موجوده صناعتی می‌شود و هرگاه نفس وجود آن برای تحقق صورت صناعتی کافی باشد بدون

اسباب و آلات هر آینه معقول نزد ما همان اراده و قدرت می باشد و او عقل مفتضی وجود او خواهد بود.

بنابر این اراده و قدرت واجب الوجود مغایرت با علم او ندارد لکن قدرت وی که عبارت از بودن ذات وی تعقل کننده کل است به تعقلی که مبدأ کل است و از کل گرفته نشده است و مبدأ ذاتی است و متوقف بر غرضی نیست که همان اراده او می باشد و او بذاته جواد است وجود او همان علم و اراده و قدرت او می باشد.

پس بعضی از صفات حق به معنی آنست که او با این اضافه موجود است و بعضی به معنی آنست که او موجود است با سلبی و کسانی که اطلاق جوهر را بر حق جایز می دانند به معنی دویم است با قید سلب بودن در موضوع.

خداوند واحد است به معنی آنکه از او قسمت کمی و یا قولی مسلوب است و او دارای شریک نیست و عقل و عاقل و معقول است به این معنی که جواز مخالطه با ماده و علایق مادی و اعتبار اضافات از او مسلوب است.

و او اول است به معنی آنکه حدوث از او مسلوب است،

و وجود او با جمیع دارای اضافه است،

و مرید است به این معنی که او با سلب ماده از او،

و عقل بودن وی مبدأ نظام عموم خیرات است،

و او جواد است یعنی با سلب غرضی از جود از او.

و صفات او یا اضافی محض است و یا سلبی محض است و یا مرکب از اضافه و سلب

است و این معنی مستلزم کثرت در ذات او نیست.

و چون معلوم گردید که او واجب الوجود و مبدأ هر موجودی است پس هر آن چه جایز

است از او صادر گردد، صدور آن از وی واجب می باشد.

و آن چنانست که آنچه جایز است یافت گردد و جایز است یافت نشود، اختصاص

آن به وجود، محتاج به مرجح می باشد و هرگاه مرجح چیزی ایجاد نکند و به همان حال پیش از

ترجیح باقی باشد، مرجح نخواهد بود و وجود و عدم او مساوی است. بناچار لازم است

امری را در او ایجاد کند و آن مستلزم تغیر در ذات خداوند می گردد، اگر در ذات او واقع شود

و اگر در امر مباینی باشد سخن در او چون سخن در سایر افعال است.

عقل صریح حاکم به آنست که ذاتی که از جمیع جهات واحد باشد همیشه به این حالت

باشد از او چیزی به وجود نمی آید. و هرگاه از او چیزی به وجود آید، ناچار در او امری حادث

گردیده از قبیل قصد و اراده یا طبع و یا قدرت و یا تمکن و یا غرض؛ زیرا چیزی که جایز

است به وجود آید و یا موجود نشود، وجود پیدا نمی کند مگر آنکه مربوط به سببی باشد.

و هرگاه موجود باشد و از او چیزی حادث شود حدوث آن مربوط به امری حادث

خواهد بود و گرنه می بایست به همان امکان صرف و حالت سابق باقی باشد.

و هرگاه برای او نسبتی حادث گردد، ناچار امری در آن حادث شده است که آن یا در

ذات اوست و یا در مباین ذات اوست و محال بودن آنرا بیان نمودیم.

خلاصه آن که اگر حادثات منتسب به ذات او نباشد، لازم آن نیست که چیزی حادث نشود زیرا نسبتی نیست و او مقدم بر حادثات به زمان و وقت و تقدیر نیست بلکه تقدم آن ذاتی است از حیث آن که واجب الوجود است.

و هر ممکن بالذاتی محتاج به واجب الوجود بالذات می باشد، پس ممکن مسبوق به واجب فقط است و ابداع شده مسبوق به ابداع کننده فقط است نه آن که سبق زمانی هم داشته باشد. مسئله هشتم: در این که از واحد جز واحد صادر نگردد و در ترتیب وجود عقول و نفوس و اجرام علویه و این که محرك قریب سماویات نفس است و مبدأ اعلی عقل است، و در حال تکون عناصر از علل اولی.

پس از آن که معلوم گردید که واجب الوجود بذاته از جمیع جهات واحد است جائز نیست از او جز يك امر صادر گردد و هرگاه از او دو امر متباین بالذات صادر گردد بناچار می بایست از دو جهت مختلف باشد.

و هرگاه این دو جهت لازمه ذاتی او باشد، مستلزم انقسام ذات می گردد و فساد آن ثابت گردیده پس معلوم می شود که اول صادر از حق موجودات واحد بالعدد می باشد و ذات و ماهیت او بدون ماده موجود است و پیش از این ثابت نمودیم که ذات بدون ماده عقل است.

خود معلوم است که از جمله موجودات اجسام است و هر جسم بالنسبه بذات خود ممکن است و به واسطه غیر واجب می گردد و معلوم گردید که جسم نتواند بدون واسطه از حق صادر گردد و نیز معلوم گردید که واسطه يك چیز است که از او مبدعات ثانیه و ثالثه و غیر آنها به واسطه تعدد جهت صادر گردیده.

پس معلول اول ممکن الوجود بالذات است و واجب الوجود به واسطه مبدأ اول است و او عقل است و مدرك ذات خود و مدرك حق می باشد و این کثرت از ناحیه حق نمی باشد زیرا این معنی از شئون امکان است و امکان او مربوط به حق نیست بلکه وجوب او مربوط به اوست.

این کثرت در تعقلی که حق و ذات خود را تعقل می نماید از لوازم وجوب وجود از ناحیه حق می باشد و این کثرت اضافی است و داخل در قوام او نخواهد بود و هرگاه دارای این کثرت نبود صدور کثیر از او روا نبود و مستلزم تسلسل وحدات می گردید و وجود جسم امکان پذیر نبود.

پس عقل اول از جهت آن که تعقل اول را می نماید مستلزم آنست که عقلی در تحت او وجود داشته باشد و به واسطه تعقل ذات خود مستلزم وجود صورت فلك اعلی و کمال آن که نفس است می باشد.

و بواسطه امکان وجود که از خواص اوست و آنرا ادراك می نماید مستلزم جرم فلك اعلی که به نوعش مندرج در آن فلك است می باشد و از آنجا که ذات حق را ادراك می نماید مستلزم وجود عقل است.

و بواسطه ذات خود مستلزم وجود کثرت به دو جزئش که ماده و صورت است می باشد

خواه و جوب ماده به توسط صورت بوده و یا به مشارکت وی باشد چنان که امکان وجود فعلیت می‌گردد به واسطه عقلی که محاذی با صورت فلک است.

و همچنین است حال در هر عقل و هر فلکی تا آنکه منتهی به عقل فعال که مدبر ما می‌باشد و این معنی مستلزم آن نیست تا غیر نهایت برود و تحت هر جوهر مفارقی مفارقی باشد زیرا کثرت عقول منتسب به معانی که دارای کثرت است می‌باشد، و این قول منعکس نیست تا آنکه مستلزم معلومات کثیره گردد و این عقول متفق النوع نمی‌باشند تا آنکه مقتضای آن‌ها متفق باشد. واضح است که افلاک بسیار است بالاتر از عددی که در معلول اول است و جایز نیست که مبدأ آنها همان معلول اول باشد و نیز جایز نیست که هر جرم متقدم از آنها علت متأخر باشد زیرا از حیث آن که جرم است مرکب از ماده و صورت است.

پس اگر علت جرمی باشد ناچار به مشارکت ماده است و ماده دارای طبیعت عدمی می‌باشد و عدم مبدأ موجود نمی‌شود، پس جایز نیست که جرمی مبدأ جرمی دیگر باشد و جایز نیست مبدأ آن قوه نفسانی که صورت جرم و کمال آنست باشد زیرا هر نفس کمال و صورت هر فلکی می‌باشد که جوهر مفارق نیست و گرنه عقل می‌باشد.

و نفوس فلکی افعال آنها در اجسام دیگری به واسطه اجسام فلکی و به مشارکت آنها صادر می‌شود،

و پیش از آن بیان کردیم که جسم از حیث آن که جسم است مبدأ جسمی نیست و نه واسطه بین نفسی و نفس دیگر خواهد بود،

و اگر نفسی مبدأ برای نفسی به غیر واسطه جسم باشد، بدون جسم متقوم خواهد بود و نفس فلکی چنین نیست، پس نفسی و جسمی را ایجاد نمی‌کند.

و نفس متقدم بر جسم در مرتبه و کمال می‌باشد. پس معین گردید که افلاک مبادی غیر جرمانی می‌باشند و صور اجرام نیستند و تماماً مشترك در مبدأ واحدی هستند که آنرا معلول اول و عقل مجرد می‌نامیم.

و هر فلکی به مبدأ خاصی مختص خواهد بود و عقلی از عقلی به وجود می‌آید تا آنکه افلاک به اجرام و نفوس و عقول خود متکون گردد تا منتهی به فلک آخر شود تا آنجا که ممکن شود جوهر عقلی از آن حادث شود که منقسم و متکثر به عدد می‌باشد به نحو تکثر اسباب. پس هر عقلی در مرتبه خود اعلی از دیگری می‌باشد و آن به واسطه آن که تعقل اولی را می‌نماید از او وجود عقل دیگری واجب می‌شود و به واسطه آن که ذات خود را تعقل می‌نماید مستلزم فلکی می‌باشد.

اما وجود جرم فلک از حیث آن که تعقل ذات خود - که ممکن بالذات است - می‌نماید و اما وجود نفس فلک از حیث آن که تعقل خود - که واجب به غیر است - می‌نماید.

و جرم را به توسط نفوس فلکی باقی می‌گذارد، زیرا هر صورتی علت آنست که ماده آن بالفعل موجود شود و ماده متقوم بالذات نمی‌باشد چنانچه امکان دارای وجود ذاتی نیست. هرگاه کرات سماوی به حد عدد خود رسد، پس از آن وجود عناصر لازم می‌آید و از آنجا که اجسام عنصری فاسد می‌باشند لازم است که مبادی آن متغیر باشد، پس آنچه عقل

محض است سبب وجود آنها نمی باشد؛ و از آنجا که اورا ماده مشترک واحد و صور مختلفه ایست اختلاف صور آنها اختلافی در احوال افلاك و اتفاق ماده آنها اتفاقی پدید می آورد در احوال افلاك.

پس اتفاق افلاك در ماده مقتضی حرکت مستدیره می باشد. پس مقتضی نوع واحد حرکت و وجود ماده است و چون مختلف در انواع حرکات هستند مقتضی آن تهیو ماده برای صور مختلف می باشد و عقول مفارقه و اخیری آنها که پس از آن عالم ما می باشد، از او به مشارکت حرکات سماوی رسم و صور عالم اسفل در نتیجه انفعالات پدید می آید و افاضه می گردد چنانچه در این عقل رسم صور از جهت وجود دارد؛ پس از آن به مشارکت اجرام سماوی افاضه به مخصصات خود می گردد.

پس هرگاه تأثیری از طرف سماویات بدون واسطه جرمی عنصری و یا به واسطه آن و یا به واسطه آن که موجب استعداد خاص پس از استعداد عمومی که در جوهر اوست می گردد موجب افاضه صورت خاصی می گردد و در ماده مرتسم می شود.

خود واضح است که واحد مخصص واحد به امر واحدی نمی گردد مگر آن که در اینجا مخصصات مختلفی وجود داشته باشد و آنها معدات ماده می باشند.

و معد آن چیز است که بوسیله او در مستعد امری ایجاد می شود که به واسطه آن مناسب وی با امری اولی از مناسبت با دیگری می باشد.

و این معدات مرجح وجود آنچه اولی از ناحیه بخشندگان صورت است می باشد هرگاه ماده بر تهیو اول می بود نسبت به آن با ضدین مشابه می بود و واجب نمی بود که مختص به صورتی دون صورتی باشد.

بهتر چنانست که گفته شود که ماده که به شرکت حادث می گردد، از اجرام سماوی اضافه می گردد یا از چهار جرم و یا از عده ای که منحصر در چهار است و یا از يك جرم که آنرا نسب مختلفه ایست که باعث انقسام به چهار می شود و از آنها عناصر چهارگانه حاصل می شود و منقسم به خفت و ثقل می گردد.

آنچه خفیف مطلق است، میل آن به بالا است،

و آنچه ثقیل مطلق است میل آن به پایین است،

و آنچه خفیف و ثقیل است، متوسط بین آن دو می باشد.

اما وجود مرکبات از عناصر پس از آن به توسط حرکات سماوی می باشد که اقسام و توابع آن را پس از این ذکر می کنیم.

اما وجود نفسهای انسانی که با حدوث ابدان حادث می گردد و فاسد نمی شود با وحدت نوع بسیار است.

و معلول اول واحد بالذات دارای معانی بسیار می باشد که از آنها عقول و نفوس صادر می گردد و جایز نیست که این معانی متکثر و متنوع به نوع و حقیقت باشد تا آن که از آن کثرت متفق النوعی به وجود آید زیرا مستلزم آنست که در آن ماده ای باشد که در آن صور متخالف و متکثر شرکت داشته باشد بلکه این معانی مختلف به حقایق می باشند که هر کدام

دارای مقتضای علیحده خواهند بود به جز آنچه دیگری اقتضای آنرا می نماید و لوازم آنها مختلف می باشند.

پس نفوس ارضی از معلول اول به توسط يك علت و یا علل و اسبابی از مزاجها و مواد مختلف به وجود می آید که آن منتهای ابداع است.

گفتگو در حرکات و اسباب و لوازم آنها

باید دانست که حرکت مربوط به طبیعت جسم نیست و هر حرکت طبیعی به مقتضای حالت مفارقی به جز از طبیعت انجام می گیرد زیرا اگر چیزی از حرکات به مقتضای طبیعت جسم باشد، چیزی از اسباب حرکات به ابقای طبیعت باطل الذات نخواهد بود بلکه طبیعت آن حرکت را به واسطه وجود امری غیرطبیعی اقتضا دارد چه آن امر در کیفیت و یا کمیت و یا در مکان و یا در وضع و یا هر مقوله دیگری وجود داشته باشد.

و علت در تجدد حرکت پس از حرکتی تجدد حال غیرطبیعی و دوری از غایت می باشد بنا بر این حرکت مستدیر طبیعی نمی باشد و گرنه لازم می آید که ساکن شود زیرا حرکت غیرطبیعی به طبیعی رسیده است و جایز نیست که قاصد این حالت غیرطبیعی باشد زیرا طبیعت فعلی را به اراده و اختیار انجام نمی دهد بلکه از روی تسخیر و جبر می باشد.

و اگر طبیعت چیزی را به طور استداره حرکت دهد ناچار از جهت مکان غیرطبیعی و یا وضع غیرطبیعی می باشد و فرار طبیعی می باشد و فرار طبیعی از چیزی محالست که قصد طبیعی بدان داشته باشد و حرکت مستدیر از امری فرار نکند مگر آن که دوباره بدو بازگشت نماید؛ بناچار این طبیعی نیست ولی ممکن است طبیعی باشد و حرکت آن به واسطه میل وی بوده باشد.

حرکت امری متجدد در سبب بوده و هر قسمتی از آن مختص به سببی می باشد و دارای ثبات نیست و البته نمی تواند از جهت امر ثابتی باشد، و هرگاه چنین باشد به ناچار می بایست قسمتی از تبدل حال بر او طاری گردد.

و ثابت از جهت آن که ثابت است جز ثابت از او صادر نگردد و اراده عقلی واحد مستلزم حرکتی نخواهد بود زیرا مجرد از جمیع اقسام تغیر می باشد و قوه عقلی همواره به معقولات آن محصور است و در آن انتقال از معقولی فرض نمی شود مگر آن که با تخیل و حس شریك باشد.

به ناچار می بایست حرکت دارای مبدأ قریبی باشد و مبدأ حرکت مستدیر فلک، نفس فلکی است که تصورات و ارادات آن متجدد می گردد و آن کمال جسم فلک و صورت آنست. و هرگاه به تمام جهات قائم به نفس می بود، باید عقل منحض باشد که متغیر و متبدل نمی شود و مختلط به قوه نمی گردد بلکه نسبت آن به فلک نسبت نفس حیوانی به ما می باشد جز این که او می تواند به وجهی تعقل مشوب به ماده کند و خلاصه اوهام و یا شبه اوهام آن

صادقست و تخیلات آن حقیقت است مانند عقل علمی که در ماست که محرك اول غیر مادی است و تحرك آن از قوه غیرمتناهی می باشد.

و قوه نفس متناهی است لکن از آن راه که تصور حق می نماید و نور او به او می تابد دارای قوه غیر متناهی می شود و حرکات مستدیر آن نیز غیر متناهی است و از آنجا که در جواهر اجرام سماوی امری بالقوه در کم و کیف آن باقی نماند و صورت آن در ماده آن ترکیب یافت به طوری که قابل تحلیل نبود و لکن در وضع و این آن باقی ماند زیرا هیچ جزئی از اجزای فلک اولی به آن نیست که ملاقی آن با جزء آن از جزء دیگر باشد. پس اگر در جزئی حرکت بالفعل باشد در جزء دیگر بالقوه خواهد بود و تشبه به خیر اقصی باعث بقاء برکمال اکمل می باشد.

و از آنجا که این معنی برای جرم سماوی به عدد ممکن نبود، بالنوع و تعاقب محفوظ مانده و حرکت حافظ این کمال می باشد و مبدأ آن شوق به تشبه به خیر اقصی در بقاء کمال می باشد.

و مبدأ شوق آن چیز است که تعقل آن کند.

پس نفس شوق به تشبه حق از حیث آن که بالفعل است از آن حرکت فلکی به نحو صدور شیء از تصویری که موجب اوست صادر می گردد هر چند بالذات غیر مقصود به قصد اول باشد، زیرا این معنی تصور امر بالفعل است پس از آن طلب آنچه بالفعل است حادث می گردد و به طور شخصی و فردی ممکن نیست ناچار می بایست بر سبیل تعاقب باشد و این تصور مستتبع تصورات جزئی دیگری بر سبیل انبعاث می گردد که به نحو مقتضی اولی نمی باشد و این تصورات را حرکاتی که در اوضاع حاصل می شود تابع می گردد، گویی آن معنی عبادت ملکی یا فلکی می باشد.

شرط حرکت ارادی آن نیست که مقصود بالذات باشد بلکه هنگامی که قوه شوقیه به جانب وی اشتیاق پیدا می کند، از آن تأثیری پدید می آید که محرك اعضاء می گردد و هنگامی که متحرك می گردد به نحو است که او را متصل به غرض می نماید و هنگامی به نحو دیگری است که مشابه آن می باشد.

وقتی که التذاد به تعقل مبدأ اول و آن چه از او ادراک می شود بر نحو عقلی و نفسانی رسید، آن را از هر کاری جز او منصرف می سازد و از او امری که ادون از آنست، منبث می گردد که عبارت از شوق با شبه او به قدر امکان می باشد.

و پیش از این معلوم گشت که فلک متحرك بالطبع و متحرك بالنفس و متحرك به قوه عقلیه غیر متناهی می باشد و هر حرکتی از دیگری ممتاز است؛ و نیز معلوم گشت که محرك اولی برای مجموع سماوات یکی است و برای هر کراهی از کرات آسمانی حرکتی است قریب که مختص به او می باشد و دارای معشوق مختص به اوست و اول مفارقات خاصه محرك کرة اولی است، و او به قول کسانی که پیش از بطلمیوس بوده اند کرة ثوابت است و بنا به قول بطلمیوس کرة خاصه محیط به آن که دارای کوکبی نیست می باشد.

و پس از آن محرك کراهی که پس از اولی می باشد و برای هر کدام مبدأ خاصی است

و همه دارای مبدئی می باشند، از این جهت افلاك در دوام حرکت و استداره شريك هستند. و نشاید که هیچکدام برای کاینات سافله باشد و نه به قصد حرکت و نه به قصد جهت و نه به تقدیر سرعت و تطویل و نه قصد فعل علت، زیرا هر قصدی جایز است انقض از مقصود در وجود بوده باشد زیرا آنچه برای خاطر او است چیز دیگری و آن اتم وجوداً از دیگری است. و جایز نیست که وجود اکمل از آمر اخس استفاده شود و جایز نیست البته به سوی معلولی قصد صادقی باشد مگر آن که قصد معطی و موجد آنچه اکمل است باشد و به واجب چیزی که قصد مقدمه او باشد قصد می شود و معطی وجود او امر دیگری باشد: و هر قصد غیر عبثی مفید کمالیست برای قاصد که هرگاه قاصد آن کمال نبود آن وجود نداشت.

و محالست که معلولی که وجود آن به علت مستکمل است برای حالت کمالی را موجد باشد که آن را واجد نبوده است. پس عالی امری را برای سافل اراده نکند و می بایست برای اعلی باشد که تشبه به مبدأ اول است به قدر امکان.

و جایز نیست که غرض تشبه به جسمی از اجسام سماوی باشد هر چند تشبه سافل به عالی باشد زیرا اگر چنین باشد به ناچار حرکت از نوع حرکت این جسم بوده و مخالف آن نخواهد بود.

و جایز نیست که غرض چیزی باشد که به وسیله حرکت متوصل گردد بلکه هر امری غیر جواهر افلاك از مواد و انفس می باشد و برای هر کدام از افلاك شوقی است که شیهه به جوهر عقلی مفارقی است که مختص به آنست.

و حرکات و احوال مختلف می گردد و هر چند برما کیفیت و کمیت آن مجهول است دو علت اولی معشوق جمیع به اشتراك می باشد و معنی قول قدما همین است که گزیند برای هر محرکی معشوقی است و برای هر کسره محرکی است که مخصوص آنست و آنرا معشوق مخصوصی است.

بنابراین برای هر فلکی نفس محرکی است که تعقل خیر می کند و او را به سبب جسم تخیلی است که عبارت از تصور جزئیات و اراده آنست و آن مستلزم حرکات مادون به قصد اول می گردد تا آن که منتهی به حرکت فلکی شود که متصل به ما است و مدبر آن عقل فعال می باشد.

و حرکات سماوی مستلزم حرکت عناصر بر مثال تناسب حرکات افلاك می باشد و این حرکات مواد عناصر را قابل و مهیا برای قبول فیض از عقل فعال می نماید و به آنها بر حسب استعداد خود صوری می بخشد و از اینجا اسباب حرکات معلوم گردید و پس از این باقی آنرا در طبیعات خواهید دانست.

مسئله فهم: در عنایت ازلی و بیان دخول شر در قضای الهی:

عنایت بودن مبدأ اول است عالم بالذات به آنچه در عالم وجود است از نظام خیر بوجه ابلغ در امکان و آن تعقل مفید نظامی و خیری بوجه ابلغ است که فیض از آن به وجه اتم به ادون فیضان می کند.

و خیر داخل در قضای الهی بالذات می‌گردد ولی شر باعرض می‌باشد و آن بروجوهی است که بر نقص مانند جهل و ضعف و بدی خلقت اطلاق می‌گردد و نیز شر بر درد و غم گفته می‌شود و نیز شر بر شرك و ظلم و زنا اطلاق می‌گردد. خلاصه شر بالذات عدم است نه هر عدمی بلکه عدم مقتضای طبع شیء از کمالات ثابتة برای نوع و طبیعت می‌باشد. و شر باعرض عدم و حابس کمال از مستحق آنست. و شر بالذات امر حاصلی نیست مگر آن‌که مخبر عنه از لفظش واقع شود و اگر برای آن حصولی باشد، هر آینه شرعاً است. و این شر مقابل آن وجود به کمال اقصی و فعلیت می‌باشد و در آن قوه نیست و شر عارض بر او نمی‌گردد.

اما شر به عرض دارای نحوه‌ای از وجود می‌باشد و ملحق به آنچه در طبع آن امر بالقوه‌ایست می‌گردد و این به جهت ماده می‌باشد. پس او را به واسطه امری که فی نفسه عارض او می‌شود، ملحق می‌گردد و اول وجود او هیأتی از هیأت که مانع استعداد خاص برای کمالی که متوجه به او شده است می‌گردد و او را مزاجی پست تر که بیشتر عصیان از قبول تخصیص و تشکیل و تقویم دارد می‌بخشد و خلقت او را زشت می‌سازد نه از جهت فاعلیت فاعل بلکه از جهت عدم قبول منفعل و یا به واسطه امری طاری می‌باشد و یکی از این دو یا مانع مکمل است و یا مضاد و محوکننده کمال است که مثال اول وجود ابرهای بسیار و تراکم آنها و سایه کوههای مرتفع که مانع از تابش خورشید به میوه‌ها می‌باشد و مثال دوم حس سرما برای نباتاتی که به کمال رسیده است تا آن‌که استعداد مخصوص آن فاسد گردد. به افعال مذموم شر اطلاق می‌گردد مانند ظلم و ریا و به مبادی آن نیز اطلاق می‌شود مانند حقد و حسد؛ و به دردها و غمها نیز شر گفته می‌شود؛ و به نقصان هر چیزی از کمالش شر اطلاق می‌شود.

و ضابط کلی برای شر یا عدم وجود است و یا عدم کمال آن و هرگاه اموری موجود فرض شود، یا خیر علی‌الاطلاق است و یا شر علی‌الاطلاق است. و یا خیر است از وجهی و شر است از وجهی و این قسم یا اینست که خیر و شر در آن مساوی است و یا شر بیشتر است و یا خیر بیشتر.

و خیر محض موجود است ولی شر محض و شر بسیار و شر مساوی با خیر وجود ندارد. باقی می‌ماند آنچه خیر او اکثر است هر چند شری در آن وجود داشته باشد. پس لازم است موجود گردد تا آن‌که خیر کثیر آن فوت نگردد.

و نیز هرگاه آنچه دارای خیر کثیر است وجود پیدا نکند، اسباب مکنون او هم وجود پیدا نمی‌کند و موجب اختلال نظام در عالم می‌گردد.

و نیز به جهت آن‌که در بسیاری از وجودات حصول شر و شر به طور تبعی است و منظور اصلی وجود خیر است، از این جهت وجود آن مانعی ندارد مانند آتش که برای مصالح فراوانی به وجود آمده است که با نبودن آن در بسیاری از امور وقفه حاصل می‌گردد ولی احیاناً موجب ضرری بدفقیر می‌گردد و مثلاً از باب اتفاق، جامه‌ او را می‌سوزاند ولی از آنجا که منظور اساسی فواید آن است و این ضرر از باب اتفاق و تبعی است و برای محفوظ بودن

از این ضرر و سائلی موجود است، از این جهت نمی‌توان به واسطه آن ضرر تبعی از منافع اصلی آن صرف نظر نمود. و صدور آن از خداوند چون شر آن تبعی است مانعی ندارد. پس صدور خیرات از خداوند اصلی است و صدور شرور تبعی می‌باشد و آن زیانی ندارد و حاصل آنست که عموم قوای فعاله و منفعله ارضی و سماوی برای نظام عمومی است و محال است به هیچوجه مستتبع شری نگردد و به ناچار کفر و عقاید پست وجود پیدا می‌کند و صور قبیحه نیز به وجود می‌آید و گرنه نظام عمومی مرتب نمی‌شود و گفته شده است که اینها برای بهشت خلق شده و آنها برای جهنم و باکی نیست.

مسئله دهم: در معاد و پیدا کردن سعادت‌های دائمی روانها و اشاره به نبوت و چگونگی وحی و الهام:

پیش از وارد شدن در این بحث‌ها سه اصل را مقدم داریم:
اصل اول: این‌که هر قوه نفسانی را لذت و خیری است مخصوص به آن و آزار و شری است ویژه آن و هر چند دریا بنده در ادراک شدیدتر و در ذات برتر بود و دریافت شده در هستی کاملتر و در ذات شریفتر و ثبات و دوامش بیشتر بود، به همان تناسب لذت رساتر و بیشتر باشد.

اصل دوم: گاهی اتفاق می‌افتد که بیرون رفتن از قوه به سوی فعل در برخی کمالات بدین‌گونه است که لذت‌بودن چیزی معلوم است ولی چگونگی آن معلوم نشده و شعور بدان حاصل نگردیده است؛ پس اشتیاق و فراغت به سوی آن پیدا نکرده است. در این صورت حال دریا بنده همچون حال مردم کر و کور است که به ملایمت لحن‌ها و ملاحظت نیکو رویان یقین دارند بدون این‌که شعور و تصور و ادراک کرده باشند.

اصل سوم: گاهی کمال و چیز ملایم قوه مدرکه را میسر است ولی مانع دارد یا چیزی نفس را به خود مشغول ساخته از این ملایم و کمال خویش روگردان است و ضد آن را می‌گزیند، یا قوه‌ای به سبب ضد کمال خویش، کمال را در نمی‌یابد، همچو بیمار و ممرور (چه بیمار در حال مرض از غذاهای خوب به واسطه بیماری لذت نمی‌برد و از آن بی‌میل است).

پس هرگاه عائق و مانع بر طرف شد، به مقتضای طبیعت و نهاد خویش عودت کند و شهوت و میلش صادق و طبیعتش مایل گردد و از دریافتن کمال و ملایمش کاملاً لذت برد.

پس از تمهید این اصول گوئیم:

کمال ویژه نفس ناطقه اینست که جهاتی عقلی گردد، صورت ماده و نظام معقول و نظام در همه و خیری که از بخشنده صورتها بر همه فائض می‌شود، در وی نقش بندد در حالتی که این خیر از مبدأ آغاز شده به گوهرهای شریف روحانی مطلق و سپس به روحانی‌هایی که به نحوی وابستگی به تن‌ها دارند، پس از آن به ماهیت‌ها و قوه‌های اجسام علوی عبور نموده است، (این امور می‌باید در نفس ناطقه نقش بندد) تا نفس مردمی خود هیأت هستی را به تمام فرا گرفته جهانی عقلی گردد موازی با همه عالم موجود؛ و حسن مطلق خوبی و بهاء حق را مشاهده نماید، با وی متحد گردد و مثالش پذیرد و به سلکش در آید و به وی بازگشت کند.

پس کمالات دیگر درهستی و دوام و لذت و سعادت با این کمال قیاس نمی‌شود بلکه این لذت از لذت‌های هستی و از کمالات جسمانی بالاتر است و میان این دو قسم در شرف و کمال مناسبتی نیست.

این سعادت برای انسان تمام نمی‌شود مگر با اصلاح جزء عملی نفس و تهذیب اخلاق. و خالق ملکه‌ایست که به سبب آن افعال مخصوص بی‌رویه به آسانی صادر می‌شود، و این معنی با بکار بردن توسط میان دو خلق متضاد پدید می‌گردد نه به این که تنها فعل متوسط را به جای آورد بلکه به این که ملکه توسط حاصل شود.

پس در قوه حیوانی هیأت اذعانی و در قوه ناطقه هیأت استعلا به وجود آید. و معلوم است که ملکه افراط و تفریط از مقتضیات قوه حیوانی است.

پس هرگاه قوه حیوانی چیره شد در نفس هیأت اذعانی پدید آید و از شأن آن اینست که علاقه روان را با تن استوار سازد و آنرا بدان مشغول کند.

اما ملکه توسط از مقتضیات نفس ناطقه است و هرگاه توانا شد، علاقه نفس از تن گسیخته شود و از سعادت کبری برخوردار گردد. و نفوس را در اکتساب دو قوه علمی و عملی و در کوتاهی کردن از اکتساب، مراتب چندی است.

سپس نفوس را در اکتساب دو قوه علمی و عملی و کوتاهی کردن در این اکتساب مراتبی است، پس سزاوار است که حاصل شود نزد نفس انسان برخی معقولات و تخلق به خوبیهای نیکو تا از حد شقاوت ابدی بگذرد تا معلوم شود که چه تصویری و خوئی موجب شقاوت همیشگی است و چه تصور و خلقی سبب شقاوت موقتی؛ گوید ممکن نیست جز به تقریب به آن تصریح نمایم، و کاش از این گفتار ساکت مانده بود که گفته شده است:

فدع عنك الکتابة لت منها و او سودت وجهك بالمداد^۱

گوید گمان می‌کنم این مطلب را به این که نفس انسانی مبادی مفارقه را از روی حقیقت تصور کند و برسیل یقین هستی آنها را به برهان تصدیق نماید، تا به علت‌های غایی اموری که در حرکات کلی واقفند نه حرکات جزئی که بی‌پایان است معرفت پیدا کند و هیأت کل و نسبت‌های اجزاء کل بعضی به بعضی، و هم نظامی که از مبدأ آغاز گردیده و به اقصای موجوداتی که در ترتیب وجود واقفند، ختم می‌شود، برای او واضح است و عنایت و چگونگی آنرا تصور کند و به حقیقت مطلب برسد که ذاتی که بر همه پیشی دارد چه نحوی از وجود و وحدت ویژه وی است، و این که به چه نحو بدو معرفت پیدا شود که به هیچ وجه کثرت و تغییری بدوراه نیابد؛ ترتیب نسبت موجودات به وی چگونه است، هر چند بر بصیرت و تعقل خویش یفزاید، استعداد وی برای دریافتن سعادت افزوده شود.

و گویا انسان از این جهان و علائق آن پاک نمی‌شود مگر آن که با آن عالم علاقه محکم سازد و شوق و عشق وی بدانچه در آنجاست از نگریستن بدانچه پشت سرش می‌باشد، باز دارد.

پس نفوس و قوه‌های ساده‌ای که این شوق را کسب ننموده و این تصورات را

(۱) یعنی از کتابت بگذرد که اهل آن نیستی هر چند روی خود را با مرکب سیاه کنی.

نیندوخته‌اند، اگر بر همان حال سادگی باقی مانند یا در آنها هیأت‌های درست افناعی و ملکات و خوی نیک پایدار شود، به همان اندازه‌ای که کسب کرده‌اند، سعادت‌مند شوند. اما اگر ضد این امر باشد و یا اوائل ملکه علمی را اندوخته و شوقی که تابع رأی کسب شده است به سوی کمال حالشان پیدا کرده ولی عایق و مانعی که با کمال آن ضدیت داشته از رسیدن بدان کمال بازدارد، این قبیل مردم به شقاوت ابدی گرفتار باشند.

پس این قبیل مردم یا برای به دست آوردن کمال انسانی از سعی و کوشش باز ننشسته‌اند و یا معاندانند و برای رأیهای تباه که برخلاف حقیقت است، نعصب به خرج می‌دهند. و منکرین حقیقت حالشان بدتر از دسته نخستین است، و نفوس ابلهان از زیرکان خوش ظاهر به نجات نزدیک‌ترند ولی نفوس هرگاه از تن جدا شوند و از اعتقاد در امر عاقبت از قبیل آن چه به عامه خطاب می‌شود در آنها نقش بسته معینی که آنان را به بالا کشد. ندارند؛ نه کمال که از آن سعادت برخوردار شوند و نه عدم کمالی که به شقاوت مذکور گرفتار آیند، بلکه همه هیأت‌های نفسانی‌شان به جانب اسفل متوجه و به سوی اجسام منجذب، پس آنان را از تخیل چاره نباشد و تخیل از جسم ناگزیر است.

گوید: پس لابد باید اجرامی سماوی باشند که قوه متخیله این جماعت بدان قائم بود. پس مشاهده کنند آنچه بدیشان گفته شده است از احوال بعث و قبر و خیرات اخروی. و نفوس رديه نیز عقابی که برایشان در دنیا تصویر شده است، ببینند و مشاهده نمایند و سختی و دشواری آن را تحمل کنند، چه صورت‌های خیالی دست کمی از صور حسی ندارند بلکه تأثیر آنها از اینها افزون است، چنانکه در خواب مشاهده می‌شود. این است سعادت و شقاوت نسبت به نفوس پست، اما نفوس مقدسه، پس آنها از این قبیل احوال دور هستند و به کمال ذاتی خویش می‌پیوندند و در لذت حقیقی فرو می‌روند. و اگر اثر اعتقادی و خلقی در او باقی باشد که از آن آزار می‌کشند و باز می‌مانند تا آن که از آثار آن پاک شوند، تا آن خوی یا عقیده تباه شود.

گوید: از درجاتی که یاد کردیم، بالاترین درجه برای کسی است که او را مقام نبوت است، چه، نفس مردمی را سه خصلت است که آنها را در طبیعات ذکر می‌کنیم. به وسیله آن قوه‌ها کلام خدا را می‌شنود و ملائکه مقررین را می‌بیند، در حالتی که به صورتی درآمده‌اند که آنان را می‌بیند.

همچنان که کائنات آغاز شده الاشرف فالاشرف تا در صعود به عقل نخستین رسیده و در انحطاط فرود آمده تا به ماده‌ای که از همه احسن است رسیده، همچنین نفوس از احسن شروع گردیده تا به نفس ناطقه رسیده و باز هم ترقی نموده تا به درجه نبوت رسیده است.

اثبات نبوت:

معلوم است که نوع مردم به گرد آمدن و همدست شدن با همدیگر در ضروریات حوائج خود نیازمندند و به دیگری از نوع خویش کفایت می‌شوند، چنین است حال آن دیگر به

همین فرد از نوع خویش. و این شرکت بی نشان تمام نمی شود مگر به معامله و معارضه که فیما بین جاری باشد تا فارغ سازد هر یکشان رفیق خود را از مهمی که اگر هر یک می خواست به دست خود کارهای آنرا انجام دهد، لازم می آمد که بر یک نفر کارهای گوناگون بسیار گرد آمده باشد.

و در معامله از سنت و عدل گریزی نیست و چاره ای نیست از وجود کسی که واضع سنت و عدل باشد، و لابد باید کسی باشد که مردم را مخاطب قرار داده، بر سنت الزام کند و به ناچار می باید که از مردم باشد. و روا نیست که مردم به آراء خود واگذار شوند تا اختلاف پدید آید و هر یک منافع خود را عدل پندارد و آنچه بر زبان وی است یندادگری بداند. پس نیازمندی به این شخص در بقای نوع انسان از حاجت به رویدن مو بر پلک چشم و ابروها به درجات بیشتر است. و روا نیست که عنایت ازلی امثال این منافع را اقتضا کند و این گونه امور را که اهم است. به اهمال واگذارد؛ و نه این که مبدأ اول و ملائکه مقربین آن منافع را بدانند و از منافع وجود چنین شخصی در بنی نوع انسان بی خبر باشند. و هم جایز نیست چیزی که در نظام امر ممکن الوجود ضروری الحصول بدانند موجود نگردد بلکه چگونگی روا باشد که چنین چیزی به وجود نیاید در صورتی که آن چیز که متعلق به وجود او و مبتنی بر وجود اوست موجود باشد.

پس چاره نیست از وجود پیغمبری و او انسانست که از سایر مردم ممتاز است به داشتن آیاتی که بر بودن او از جانب خدا دلالت داشته باشد که مردم را به توحید دعوت کند و از شرک منع نماید، و برایشان شرایع و احکام سنت گذارد و به مکارم اخلاق ترغیب کند و از بغض و کینه ورزی نسبت به همدیگر نهی کند، و به آخرت و پاداش اخروی مایل سازد. برای سعادت و شقاوت اخروی مثلها بیاورد که اطمینان بخش نفوس مردم باشد.

اما حق، پس بر مردم روشن نمی گردد مگر به اجمال، چه، حق چیزی است که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است. سپس مردم را به تکرار عبادات و امی دارد تا در اثر آن به یاد معبود باشند. و آنچه انسان را به یاد معبود می آورد، یا حرکت است و یا عدم حرکت که منجر به حرکت می شود، حرکات چون نماز و نظایر آن و عدم حرکت چون روزه و امثال آن، چه، اگر این اسباب تذکر در میان نمی بود، آنچه پیغمبر بدان دعوت کرده است، به گذشتن یک قرن فراموش می گردند؛ و این امر در معادشان نیز سودی عظیم در بردارد، چه، سعادت در آخرت به این است که نفس از خواهی بد و ملکات فاسد پاک باشد و بدین سبب هیأت انزعاج از تن، وی را مقرر و ملکه تسلط بر آن حاصل بود، پس از بدن منفعل نگردد و ملکه توجه به سوی حق و اعراض از باطل به دست آورد و استعدادش برای خلاصی یافتن و رسیدن به سعادت پس از جدایی از تن شدید شود.

این اعمال را اگر کسی به جای آورد و اعتقاد هم نداشته باشد به این که فرایض الهی است و با این اعتقاد در هر فعلی لازم افتد که به یاد خدا باشد و از غیر او اعراض کند، هر آینه سزاوار است که وی را از این نعمت ها و فوائد اخروی بهره و نصیبی باشد، پس چگونه باشد حال کسی که می داند پیغمبر از جانب خدا و فرستاده اوست و در حکمت الهی فرستادن او

واجب است و این که هر سنتی که وی گذارده از جانب خداوند واجب است و او از سایر مردم به خصایص الهی ممتاز است و اطاعتش بر همه فرض است به سبب آیات و معجزاتی که بر درستی دعوی وی دلالت می‌کند.

و زود است که شرح این مطلب در طبیعیات بیاید ولی تو به حدس می‌یابی از آنچه اکنون گذشت که حق تعالی چگونه نظام را در موجودات مرتب ساخته و چگونه هیولی را مسخر و فرمانبردار نفوس گردانیده به ازاله صورتی و اثبات صورتی دیگر. هر چند مناسبت مردمی با نفوس فلکی و عقل فعال بیشتر بود، تأثیر او در هیولی شدیدتر و غریب‌تر باشد، و بسا نفس برای پیوستن به عقل فعال سخت مستعد و روشن می‌شود. پس بروی مقداری از علم فائض می‌شود که رسیدن بدان به اندیشه و قیاس برای ممنوع او میسر نباشد.

پس به قوه نخستین در اجرام به قلب کردن و از حالی به حالی دیگر گردانیدن تصرف کند و به قوه ثانی از غیب آگهی دهد و با وی فرشته سخن گوید. پس اخبار پیغمبران وحی باشد، و آنچه برای اولیاء است الهام بود. و ما اکنون به گفتار در طبیعیات منقول از ابوعلی سینا آغاز می‌نماییم:

در طبیعیات

ابوعلی سینا گوید: علم طبیعی را موضوعی است که در موضوع و لواحق آن می‌نگرند مانند سایر علوم. و موضوع این علم اجسام موجودند از آن رو که در تغییر واقع و به اقسام جنبش و آرامش موصوف‌اند.

اما مبادی این علم از قبیل ترکیب جسم‌ها از ماده و صورت و گفتار در حقیقت این دو نسبت هر یک به دیگری را ما در علم الهی یاد کردیم. و آنچه از این ترکیب، ویژه علم طبیعی می‌باشد، این است که دانسته شود که اجسام طبیعی برخی اجسامی هستند مرکب از اجسام دیگر که این اجسام دومی یا در صورت یکسان‌اند چون تخت و یا مختلف‌اند همچون تن انسان. برخی دیگر اجسامی هستند مفرده و اجسام مرکب را اجزایی است موجود بالفعل و متاهی. و اینها همان مفرداتی هستند که اجسام مرکب از آنها فراهم شده است. اما اجسام مفرد جزء بالفعل ندارند و در قوه آن اجسام است که به پاره‌های نامتاهی قسمت شوند که هر کدام از آن اجزاء از دیگری کوچکتر بود.

و قسمت پذیرفتن یا به گسستن پیوستگی جسم است و یا به اینست که عرض به قسمتی از جسم اختصاص داشته باشد، و یا به توهم است. و هرگاه هیچ یک از این سه نباشد، جسم را بالفعل جزئی نبود.

گوید: کسی که جسم را بالفعل مرکب از اجزای قسمت ناپذیر دانسته، بطلان سخنش به اینست که بگوییم هر جزئی که آن را به مس مشغول ساخت یا جهتی را فارغ از اشتغال

خود می‌گذارد یا نه. اگر فارغ گذاشت، پس این ممسوس قسمت پذیرفته، و اگر فارغ نگذاشت ممکن نخواهد بود که دیگری غیر از مماس نخستین با آن مماسه کند و حال این که مماسه نموده است. و این خلاف فرض است.

همچنین در جزء موضوع به دو جزء متصل و غیر آن از ترکیب مربعات که از آنها مساوی. الاقطار و اضلاعست و هم از جهت مسامات ظل و شمس دلیل‌هایی است بر این که وجود جزء قسمت ناپذیر البته محال است.

پس از این مقدمه در مسائل این علم سخن گوئیم و آن مسائل را درشش مقاله حصر کنیم:

مقاله اول

در لواحق اجسام طبیعی

مانند جنبش و آرامش و زمان و مکان و خلاء و تناهی و جهات و تماس و التحام و پیوستگی و تعالی:

اما جنبش گفته می‌شود بر تبدیل حالت قاره بر جسم به تدریج بر سیل اتجاه به سوی چیزی و وصول به آن یا بالقوه است یا به فعلی. پس از این واجب شود که حرکت ناچار مفارق با حال باشد. و واجب باشد که حال مذکور نقص و زیاده پذیر بود و باقی بوده و حال آن یکسان نباشد مانند سفیدی و سیاهی و گرمی و سردی و درازی و کوتاهی و نزدیکی و دوری و بزرگی حجم و کوچکی آن.

پس هرگاه جسم در مکانی باشد و از آن مکان حرکت کند، در آن جسم کمال و فعل اول پیدا شده باشد که با این کمال توصل جوید به کمال و فعل دوم که آن وصول است. پس جسم در مکان نخستین بالفعل حاصل است و در مکان دوم بقوه.

پس جنبش، کمال نخستین باشد برای آنچه به قوه است از آن رو که به قوه است و وجودش نباشد مگر در زمان میان قوه محض و فعل محض، و حرکت از چیزهایی که به حصول قار کامل به فعل حاصل کرده نباشد.

و ظاهر شد که حرکت در چیزی است که کم و بیش پذیرد؛ و هیچ چیز از جوهرها کم و بیش پذیر نیست. پس هیچ حرکتی در جوهر نباشد و کون و فساد جوهر به حرکت نیست بلکه امری دفعی است.

اما کمیت: چون نقص و زیاده پذیر است، شایسته است که در آن حرکت باشد، همچون نمو و ذبول و تخلخل و تکاثف.

و اما کیف: آنچه از آن اشتداد و کم و بیشی پذیر است همچو سفید شدن و سیاه شدن، در آن حرکت یافت می‌شود.

اما مضاف: آن همیشه عارض مقوله دیگر است و هرگاه حرکتی بدان اضافه شد، این حرکت در حقیقت حرکت در آن مقوله است (نه در مضاف)، اما این وجود حرکت در آن پیدا است. و آن را انتقال است.

و اما متی: وجود آن برای جسم به توسط حرکت است، پس چگونه در خود او حرکت باشد و اگر چنین می‌بود، هر آینه متی را متی می‌بود.

اما وضع: در آن حرکت واقع می‌شود، بخصوص بعقیده ما چون حرکت جسم مستدیر

به دور خود، چه، اگر مکان مطیف به او معدوم فرض شود، هر آینه جنبش او ممتنع نخواهد بود، و این فرض در حرکت مکانی ممتنع است. مثال این دو موجودات جسم اقصی است که ورای او جسمی نیست، و وضع نقص و اشتداد می پذیرد مانند ایستادن و یا به رو افتادن. اما ملك: تبدل حال در آن ابتدا در این است و حرکت در خود آن عرضی است. و اما ان یفعل: تبدل حال در آن به قوه فاعل یا عزیمت آن یا آلت آنست. پس حرکت آن اولاً در قوت یا عزیمت یا آلت فاعل بوده و در فعل به عرض واقع شده است. بعلاوه حرکت اگر خروج از هیأتی است پس از هیأتی، دارای قرار و ثبات می باشد و هیچ فعلی قار نیست.

پس حرکت بذاته در کم و کیف و این و وضع و آن بودن شیء است به حیثیتی که جایز نیست برحالی از این کم و کیف و وضع باشد که پیش از آن بوده و نه برحالی که بعد خواهد بود.

و سکون عدم این صورت است در چیزی که از شأن آن اینست که حرکت در آن یافت شود. و این عدم را معنی است، و ممکن است تعریف به رسم شود. و فرق است میان عدم دوشاخ در انسان که سلب مطلق است موضوعاً و محمولاً و میان عدم مشی برای انسان، چه، عدم مشی حالتی است مقابل مشی که یافت می شود هنگام ارتفاع علت مشی و او را به نحوی از انحاء وجودی است، و به نحوی او را علتی است و مشی بالعرض، علت این عدم است؛ عدم هم معلول وجود بالعرض می باشد.

پس ازین بدان، هر حرکتی که در جسم یافت شود به سبب علت محرکی پیدا می شود. چه اگر جسم به خودی خود و بدان جهت که جسم است، متحرك شود، پس هر جسمی متحرك خواهد بود. و واجب باشد که محرك معنایی جز هیولی جسمی و صورت آن باشد. و از دوشقی بیرون نباشد یا این معنی در جسم بود یا نه. اگر محرك مفارق بود، تحريك او را چاره نباشد از معنایی در جسم که جهت تحريك و تغییر را پذیرا باشد.

آن چه به واسطه معنایی که در ذات اوست حرکت می کند، متحرك به اختیار نامند و یا نه چنین است و آنرا متحرك به طبع خوانند.

متحرك به طبع، هنگامی که بر حال طبیعی بود، جایز نباشد که حرکت کند، زیرا چیزی که طبیعت شیء لذاته مقتضی آنست، ممکن نیست از شیء جدا شود مگر این که طبیعت تباه شده باشد.

و هر حرکتی که در جسم متعین گردد، در حال بقای طبیعت مفارقتش جایز است، ولی طبیعت برای بازگشتن به حالت طبیعی خود، مقتضی حرکت است و هرگاه به حالت طبیعی خود عود نمود، موجب حرکت مرتفع شده، حرکت جسم ممتنع می گردد. پس مقدار حرکت مطابق با مقدار دوری از حالت طبیعی می باشد. و این حرکت اگر در مکان باشد، سزاوار است که مستقیم بود، چه، حرکت نباشد مگر به سبب میل طبیعی و میل طبیعی همیشه به نزدیکترین مسافت باشد. و هر چه به اقرب مسافت بود، برخطی مستقیم باشد.

پس حرکت مکانی مستدیر طبیعی نیست و همچنین حرکت وضعی، زیرا هر حرکت

طبیعی فراری از حالتی غیر طبیعی است و چیزی که جسم به سبب فرار از آن مفارقت کرده، جایز نیست که به قصد بدان بازگردد، چه، طبیعت را اختیاری نیست و معاودت متحقق می شود پس معاودت غیر طبیعی است، پس از روی اختیار و اراده است.

اگر مبدأ این حرکت، قسر می بود، به ناچار به طبع یا به اختیار بازگشت می نمود. و اما خود حرکات شدت و ضعف بدانها راه پیدا می کند و بالنتیجه سریع و بطیء می گردد ولی نه به سبب تخلخل سکناات.

و حرکت بسا باشد به جنس یکی بود، هرگاه در يك مقوله یا در يك جنس از اجناسی که تحت آن مقوله اند واقع شود.

و گاهی به نوع یکی باشد و آن وقتی است که دارای جهتی مفروض باشد از يك جهت به يك جهت که در يك نوع و در زمان مساوی اند مانند سفید کردن آن چه سفید می شود. و بسا واحد به شخص باشد. و این وقتی است که از يك متحرك به شخص در يك زمان به وجود آید. و وحدت حرکت به وجود اتصال است در آن و حرکاتی که در نوع با هم اتفاق دارند، دارای تضاد نیستند.

اما تضایف حرکات: مراد ما از آن حرکتهایی است که جایز باشد گفته شود بعضی از دیگری سریع تر یا بطیء تر یا مساوی با آن بعض دیگر است،

سریع تر آنست که مسافتی مساوی با آنچه دیگری طی کرده است، در زمان کوتاهتر پیماید. و ضد آن ابطاء است، و مساوی معلوم است. و گاهی تطابق به قوه است و گاه به تخیل. و اما تضاد حرکات: ضدین دو امری هستند که موضوعشان يك چیز باشد و آنها در ذاتی باشند که محال باشد با هم در آن موضوع جمع شوند و میانشان غایت خلاف است. پس تضاد حرکات به سبب تضاد دو متحرك نیست و به زمان و نه از تضاد آنچه حرکت در آن واقع می شود، بلکه تضادشان به سبب تضاد اطراف و جهات است.

بنابراین میان حرکت مستقیمه و حرکت مستدیره مکانی تضادی نیست، چه، این دو باهم در جهات تضاد ندارند، بلکه در حرکت مستدیره به فعل جهتی نیست، چه، آن متصل واحد است و تضاد در حرکت های مستقیمه متصور است. پس حرکت ها بطنه (فرود آورنده) با حرکت صاعده (بالا رونده) ضدند؛ و حرکت به سوی راست با حرکت به سوی چپ ضد است.

اما تقابل میان حرکت و سکون: چون تقابل عدم ملکه است و ما بیان کردیم که هر عدمی سکون نیست بلکه سکون عدم حرکت است از شأن آن باشد که بجنبند و ایسن مختص است به جایی که در آن حرکت روا باشد. و سکون در مکان مقابل با حرکت از همان مکان مقابل است نه با حرکت به سوی آن مکان بلکه این سکون استکمال آن حرکت است.

هرگاه شناختی آنچه یاد کردیم، معرفت زمان آسان شود به این که بگوییم: هر حرکتی که فرض شود در مسافتی بر مقداری از سرعت و حرکتی دیگر با او بر همان مقدار و باهم آغاز کنند مسافت را باهم می پیمایند. و اگر یکی از آن دو شروع کند و دیگری آغاز ننموده باشد ولی باهم ترك حرکت کنند، پس یکیشان کمتر از دیگری مسافت پیموده باشد. و اگر با او بطیء حرکت آغاز کند و با هم در اخذ و ترك متفق باشند، بطیء کمتر و سریع بیشتر راه را طی

کرده است. و بین اخذ و ترك سریع نخستین امکان پیمودن مسافتی معینه است با سرعتی معین؛ و کمتر ازین مسافت با بطیء معین و بین اخذ و ترك سریع دوم امکان کمتر از آنست به همان سرعت معین این امکان مطابقه کرده است، جزئی از اول را با جزء منقضی مطابقه ننموده است. و از شأن این امکان است انقضا، چه، اگر این حرکات به يك حالت بعینها ثابت شوند، هر آینه متفقات به سرعت هر وقت آغاز و ترك می نمودند، يك مسافت بعینها را قطع می کسردند و امکانی کمتر از امکان دیگر نبود تا در این امکان زیاده و نقصان معین یافت شود، پس مقدار مطابق حرکت داشته باشد.

پس این مقدار حرکات با آنها مطابق است و هرچه مطابق حرکات بود، پیوسته است و برسبیل تجدد مقتضی اتصال است و این همان است که زمانش خوانیم و آن به ناچار در ماده ای می باشد و ماده زمان حرکت است، پس آن مقدار حرکت بود.

و هرگاه زمان دو حرکت مختلف در عدم فرض شوند، اینجا دو امکان مختلف بلکه دو مقدار مختلف باشد. و گذشت که امکان و مقدار جز در موضوع تصور نمی شود. پس زمان به حدوث زمانی محدث نبود به حیثیتی که زمانی پیش از او باشد، چه سخن ما عیناً در همین زمان است. پس حدوث زمان حدوث ابداع است که جز مبدع بر او مقدم نیست و همچنین است چیزی که زمان به آن تعلق دارد، و با آن مطابق است.

پس زمان متصل است و آماده آنست که به توهم قسمت پذیرد. و چنانچه قسمت پذیرد دروهم آنات ماضی و مستقبل منقسم شود. و وجود این دو زمان چون وجود اقسام عدد در عدد است؛ و بودن آن در زمان، مانند وحدت است در عدد. و وجود متحرکات در زمان همچون وجود معدودات در عدد است.

و دهر آنست که به زمان احاطه دارد، و پاره های زمان آنست که از آن به توهم جدا می شود مانند ساعتها و روزها و ماهها و سالها.

اما مکان گفته می شود به چیزی که به جسم احاطه دارد و به چیزی که جسم بر آن اعتمادی کند. معنی اول آنست که طبیعی در آن گفتگو می کند، و آن متمکن را فرا گرفته و نزد حرکت از آن جدا می شود و مساوی آن است و در متمکن نیست. و هر هیولی و صورتی در متمکن است، پس مکان هیولی و صورت نیست. و همچنین مکان غیر از ابعادی است که ادعا می شود که از ماده مجرد و جای جسم متمکن قائم اند، نه با امتناع خلو این ابعاد چنان که قومی معتقدند؛ و نه با جواز خلو آن چنانکه مثبتین خلاء گمان کرده اند.

و در نفی خلاء گوئیم: اگر خلاء تهی فرض شود، پس ناچیز محض نباشد بلکه ذاتی است و کمی است و جوهری است زیرا هر خلای فرض شود، خلاء دیگر یافت می شود کمتر یا بیشتر از آن، و ذاتا بهره پذیر است و معدوم و لاشیء چنین نیست و خلاء لاشیء نیست. پس آن کم است و هر کمی یا پیوسته است یا گسسته. و کم گسسته بذاته حد مشترک میان اجزاء ندارد و در خلاء حد مشترک فرض می شود. پس اجزای خلاء متصل و در جهات مختلف اند. پس خلاء کم صاحب وضع قابل ابعاد سه گانه مانند جسم که مطابق اوست، می باشد؛ و گویی جسمی تعلیمی است که مفارق ماده است.

پس گوئیم خلاء مفروض یا موضوع است برای آن مقدار یا موضوع و مقدار دو جزء خلاء اند. شق اول باطل است، چه اگر مقدار در توهم رفع شود، خلاء تنها بی مقدار بود و فرض شد که صاحب مقدار است و این خلاف فرض است. و اگر بنفسه دارای مقدار باشد. پس خود مقدار است، نه مقدار برای آنچه در آن حلول کرده است.

و اگر خلاء مجموع ماده و مقدار بود، جسم باشد، پس ملاء بود. و نیز خلاء، پیوستن و گسستن می پذیرد و هر چه اتصال و انفصال پذیرد، دارای ماده مشترکه باشد که پذیرای اتصال و انفصال بود چنان که بیان کردیم. و خلاء ماده ندارد، پس گسستن و پیوستن بر آن روا نبوده و گوئیم تمناع میان دو جسم محسوس است و این تمناع از جهت ماده نیست، چه ماده از آن روکه ماده است، منحا از دیگری نیست. و تنها جسم از جسم دیگر به سبب صورت بعد منحا است. پس طباع بعدها از تداخل ابا دارند و موجب مقاومت یا دوری است.

و نیز: اگر بعدی به بعد دیگر در آید، یا هر دو موجود بمانند یا هر دو نابود شوند، یا یکی بماند و دیگری معدوم شود. پس اگر هر دو موجود بمانند، دو بعد باهم افزون از یکی باشد، و هر چه بزرگتر و بیشتر باشد، افزون تر و بیشتر است. اگر هر دو معدوم شوند، یا یکی موجود بماند و دیگری معدوم شود، پس مداخله در یکدیگر نباشد.

پس اگر گفته شود جسم در خلاء است، بعدی در بعد باشد و این محال است.

و در مورد نفی لانهایت از جسم گوئیم: هر ذات موجود که وضع و ترتیب داشته باشد، متناهی است، چه، اگر نامتناهی بود، از همه طرف نامتناهی باشد، یا از یک طرف. اگر از یک طرف نامتناهی بود، روا بود که از طرف متناهی او پاره ای به وهم جدا شود. پس این مقدار با وجود آن جزء چیزی علیحده بود، منفرداً هم چیزی علیحده. بعد در وهم دو طرف متناهی را باهم تطبیق می کنیم، و از دو صورت خالی نیست: یا باهم امتداد پیدا می کنند به نحوی که امتدادشان مطابق است، پس زائد و ناقص باهم برابر می باشند و این محال است. و یا ناقص امتداد پیدا نمی کند بلکه از دیگری کوتاه تر می آید، پس متناهی باشد و زیادتی نیز متناهی خواهد بود، پس هر دو متناهی باشند، پس همه متناهی است.

اما هرگاه از همه سو نامتناهی باشد، دور نیست مقطعی فرض کنیم که بر آن اجزاء تلاقی کنند و این مقطع طرف و نهایت باشد. و سخن در دو جزء و چند جزء مانند گفتار در فرض اول خواهد بود.

به همین برهان ثابت می شود که عدد مرتب الذات موجود به فعل متناهی است. و این که مالا یقیناً به این وجه آن است که هرگاه موجود شود و فرض شود که محتمل زیاده و نقصان است، بر سبیل و جوب محال لازم آید.

اما آنچه اجزای آن نامتناهی باشند و معیت نداشته باشند و در ماضی و مستقبل باشند، پس وجودشان یکی پیش از دیگری متمتع نخواهد بود، و بعد از آن نه باهم (که این باز هم محال است). یا دارای عددی باشند که نه ترتب در وضع داشته باشد و نه در طبع، پس از وجود اجزاء باهم مانعی نباشد، چه، چیزی که در وضع یا طبع ترتیب ندارد، هرگز انطباق نپذیرد و چیزی که در او هیچ یک موجود نیست، از احتمال انطباق ابعداست.

و در پیدا کردن تناهی قوای جسمانی و نفی تناهی از قوای غیر جسمانی گوید: چیزهایی که در آنها وجود نامتناهی بالفعل متمتع است، این امتناع از جمیع وجوه نیست، چه، عدد به نهایت نمی‌رسد یعنی بالقوه. و همچنین حرکات بالقوه نامتناهی اند نه قوه‌ای که بفعل رسد بلکه به معنی این که اعداد ممکن است افزایش پذیرد و این افزایش به نهایت نمی‌رسد. و بدان که قوه به زیاده و نقصان بالاضافه به شدت ظهور فعل یا به عدتی که از آنها پیدا می‌شود، یا به مدت بقای فعل مختلف می‌شوند و میان این امور فرق بسیار است زیرا هر چه به نوع شدت بیش باشد، به نوع مدت کم خواهد بود. و هر قوه‌ای که جنبش آن شدیدتر، مدت حرکتش کوتاه و عده حرکتش بیشتر بود.

و جایز نیست که قوه‌ای بر حسب اعتبار شدت نامتناهی بود؛ زیرا احوالی که پیدا می‌شود و جسم قابل آنها است از دو شق بیرون نیستند، یا زیاده بر آنچه پیدا شده است، می‌پذیرند؛ پس بنابراین متناهی و جایز میشود که زیادتی در آخرش باشد؛ و یا قبول زیاده نمی‌کنند؛ پس این نهایت در شدت باشد، پس قوه‌ای است جسمانی بهره‌پذیر و متناهی.

اما گفتار در جهات: معلوم است که اگر خلایقی تنها یا ابعاد یا جسم نامتناهی فرض کنیم، وجود جهات مختلف به نوع ممکن نباشد. پس جهات بالا و پایین و پیش‌رو و پشت‌سر و طرف راست و طرف چپ نخواهد بود. پس جهات تنها در اجسام متناهی فرض می‌شود، پس خود آنها متناهی باشند و به همین سبب است که بدانها اشاره می‌شود.

و ذات جهت دارای اختصاصی است و از جهت دیگر منفرد است. و اگر اجسام کروی باشند، متحد جهات بر سیل محاط و محیط بود، و تضاد در آنها از راه مرکز و محیط. و هرگاه جسم تحدیدکننده محیط باشد، برای تحدید طرفین کافی است، چه، احاطه مثبت وجود مرکز است پس غایت دوری از آن و غایت نزدیکی به آن ثابت شود بدون این که به جسمی دیگر حاجت باشد، اما اگر محاط باشد. آن تنها محدود جهات نتواند بود، چه، جهت قرب به او تحدید می‌شود ولی جهت بعد از او باید به جسمی دیگر تحدید گردد. چه. خلاء وجود ندارد و این تحدید ناچار به محیط منتهی نشود.

لازم است که اجسام مستقیم الحركة وجود جهات و امکانه و حرکات از آنها مؤخر نباشد، بلکه جهات به حرکات آنها حاصل می‌شود. پس واجب است جسمی که جهات بالنسبه به آن محدود می‌شود، مقدم بر آن باشد و یکی از جهات به طبع در غایت قرب به آن باشد و آن جهت فوق است. و مقابل آنست غایت بعد از آن، و آن جهت سفلی است و این دو جهت به طبع اند. سایر جهات در اجسام بدان جهت که جسم اند، واجب نیست، بلکه به آن جهت که حیوانات دارای جهت می‌باشند. و در حیوانات جهت قدام که حرکت اختیاری به آن جهت است، ممتاز می‌گردد و جهت یمین که مبدأ قوت است، و فوق یا به قیاس بالای جهان است یا آن که اول حرکت نشو با آنست.

مقابل اینها خلف و یسار و سفلی است. فوق و سفلی، محدوداند به دو طرف بعدی که بهتر است درازا نامیده شود. و یمین و یسار با آن چه بهتر است پهنا خوانده شود، و قدام و خلف به آنچه بهتر است ژرفا نامیده شود.

مقاله دوم

در امور طبیعی و غیر طبیعی اجسام

باید دانست که اجسام به بیسط و مرکب منقسم می‌شوند، و هر جسمی را به ضرورت چیز و مکانیست، در این صورت از دو شق بیرون نیست.

هر چیزی یا طبیعی جسم است یا منافی طبیعت آن. و یا نه طبیعت و نه منافی باطبیعی: و یا آن که بعضی طبیعی جسم اند و برخی منافی طبیعت آن. و باطل است که هر چیزی طبیعی جسم باشد، چه لازم آید که مفارقت هر مکانی خارج از طبع جسم باشد، یا توجه به هر مکانی ملایم طبع آن باشد با آن که چنین نیست، پس خلف است. و نیز باطل است که هر چیزی با طبع جسم منافی باشد. چه از این لازم می‌آید که جسم به طبع نه آرام گیرد و نه بجنبند. و چگونه ساکن شود یا حرکت کند در صورتی که هر مکانی با طبع آن منافی است.

و هم باطل است که هر مکانی نه طبیعی جسم باشد و نه منافی طبیعت آن. چه اگر ما جسم را بر حالت خود آن اعتبار کنیم و قواسم و عوارض از آن مرتفع باشد، لابد او را چیزی خاص بود که به آن متحیز گردد، و همین چیز طبیعی آنست. پس جسم از این چیز به کنار نرود مگر به قسر قاسر (غیر طبیعی). پس قسم چهارم که بعضی چیزها طبیعی جسم اند و برخی غیر طبیعی، معین می‌گردد.

همچنین درباره شکل گوئیم: هر جسم را به ضرورت، شکلی باشد؛ چه، حدودش متناهی است و هر شکلی یا طبیعی جسم است یا به قسر قاسر. و هرگاه رفع قواسم را فرض نمایی و جسم را به همان رو که جسم است، اعتبار نمایی؛ و فی نفسه اجزای آن متشابه باشند، پس به ناچار شکلش کروی بود، زیرا فعل طبیعی در یک ماده متشابه است. پس ممکن نیست در یک جزئی زاویه‌ای ایجاد کند و در جزء دیگر خط مستقیم یا منحنی. پس سزاوار باشد که اجزاء متشابه باشند. پس واجب است شکل کروی گردد.

اما مرکبات بسا به سبب اختلاف اجزای شکلشان غیر کروی باشند. پس اجسام سماوی همه کروی باشند. و هرگاه اجزاء و قوامشان متشابه بود، چیز طبیعی وجهشان یکی باشد، پس دو زمین در وسط دو عالم تصور نمی‌شود، و نه دو آتش در افق بلکه دو عالم متصور نیست. چه، ثابت شده است که شکل جهان کروی است. پس اگر دو کره فرض کنیم، یکی پهلوی دیگر جز به یک جزء قسمت ناپذیر به هم متصل نشوند و بقیه میان آنها خلاء بود و قبلا استحالة خلاء را بیان کردیم.

اما حرکت: معلوم است هر جسمی که ذاتش بدان جهت عارضه، بلکه از همان جهت

که جسم است، در چیزی اعتبار شود، در این حال یا ساکن است یا متحرك، ومقصود ما از حرکت و سکون طبیعی، همین حرکت و سکون است.

حال گوییم: اگر جسم بسیط باشد، اجزای او متشابه باشند. و اجزای چیزی که جسم آن را ملاقات میکند، و اجزای مکان آن همچنین است. پس بعضی اجزاء از برخی دیگر به بعضی اجزای مکان اولی نباشند؛ پس واجب نبود که چیزی از آنها برای جسم طبیعی بود. و ممتنع نبود که بر غیر این وضع بود، بلکه در طبع جسم است بالقوه که این وضع یا مکان را ترك کند.

و هر جسمی که در طبیعتش میل نبود، از سبب خارج قبول حرکت نکند. پس به ضرورت در طبع جسم، نجوی از حرکت است یا حرکت همه جسم و یا حرکت اجزای آن تا به حرکت اجزاء متحرك در وضع بود. در این صورت صحیح است که هر چه جنبش پذیرد، در او مبدأ میلی وجود دارد، و از دو صورت بیرون نیست:

یا میل به حرکت به طور مستقیم است.

و یا بنحو استداره.

و اجسام آسمانی چنانکه پیش گذشت، حرکت مستقیم نمی پذیرند بلکه به استداره متحرك می باشند. و قبلا استاد حرکات آنها را به مبادیشان بیان نمودیم.

و اما کیف: پس می گوییم: اولاً اجسام آسمانی موادشان مشترك نیست بلکه به طبع مختلف اند، همچنان که صورتهاشان مختلف است. و ماده هیچیک صلاحیت آنکه به صورت دیگری مصور شوند، ندارند. اگر این امر ممکن می بود، هر آینه اجسام سماوی قبول حرکت مستقیم می نمودند و این محال است. پس آنها طبیعت خامسه هستند و مختلف به نوع می باشند به خلاف طبایع عناصر که ماده آنها مشترك و صورتهاشان مختلف است و این صورتها به:

گرم خشك چون آتش،

گرم تر چون هوا،

سرد تر چون آب، و

سرد خشك چون زمین،

منقسم می گردند و این اوصاف، اعراض آنها هستند نه صور آنها. و استحالة بعضی به بعضی دیگر را هم می پذیرند و قبول نمو و ذبول می نمایند و قبول آثار از اجسام سماوی می کنند.

اما کیفیات: گرمی و سردی فاعل اند، حار آنست که جسم را به تحلیل و تخلخل تغییر می دهد به حیثیتی که مولم حس کننده باشد.

بارد آنست که جسم را به تعقید و تکثیف تغییر دهد به طوری که مولم حس کننده باشد.

اما خشکی و تری منفعل اند، پس رطب برای تفریق و جمع و تشکیل و دفع سهل القبول

است. و قبول یا پس لینها را سخت است.

پس بسائط اجسام مرکب به این قوه های چهارگانه مختلف و متمایز می شود. و هیچ

مرکبی یافت نمی شود که یکی از قوا را فاقد بود. این قوه ها صورت مقومه جسم نیستند

ولی اجسام اگر به طبیعت خود واگذار شوند و مانعی از خارج آنها را منع نکند، در اجرامشان حرارت و برودت یا رطوبت یا یبوست پدیدار خواهد گردید، همچنان که اگر به طبع خود واگذار شوند و مانعی آنها را منع نکند، آرامش یا میل یا جنبشی از آنها ظاهر شود. و به اینها قوه طبیعی گفته می‌شود.

گویند آتش به طبع گرم است
و آسمان به طبع متحرك است.

و چون چیزهای طبیعی و جنبش‌های طبیعی و کیفیات طبیعی را شناختی و شناختی که طبیعت بر آنها به چگونه اطلاق می‌شود، می‌گوییم: عناصر استخالت و تغییر پذیرند و میانشان ماده مشترک است و اعتبار این امر به مشاهده است، چه، ما می‌بینیم که از آب گوارا، سنگ جامد منعقد می‌شود، و سنگ، آهک می‌گردد، پس از آن خاکستر می‌شود. همچنین این استحال دوام پیدا می‌کند تا آنکه آب می‌شود.

پس ماده مشترک میان آب و زمین می‌باشد. و هوای صافی را می‌بینیم که ناگاه غلیظ می‌شود و بیشتر یا تمام آن آب و تگرگ و برف می‌گردد. و یخ را در کوزه می‌نپیم و آب مجتمع بر سطح آن را چون باران می‌بینیم و آن از ترشحاتی نتوان بود زیرا بسا باشد که یخ با آن تماس نداشته باشد. و گاهی قدح در یخی که به اندازه آن خفر شده است، دفن می‌گردد و سر آن بسته می‌شود و در آن آب جمع می‌گردد و هرگاه در آب گرمی که مدتی می‌جوشد و سر آن بسته است، نهاده شود، چیزی در آن جمع نگردد. این نیست مگر برای آن که هوای خارج یا داخل مبدل به آب گردیده است.

ظاهر می‌شود که میان آب و هوا ماده مشترکی وجود دارد. و گاهی است هوا آتش می‌شود و آن‌گاه آنرا از آلات با تحريك سخت بردم‌ها مشاهده می‌نماییم. پس این هوا در چوب و غیر آن مشتعل می‌شود و آن به طریق انجذاب نمی‌باشد زیرا آتش متحرك نمی‌گردد مگر بر سیل استقامت به طرف بالا و نه بر طریق کمون، زیرا محال است که در آن چوب آتشی کامن باشد به قدری که در جمره آتش است. و آن با آن چه در کمون آنست، مجموعاً مشتعل نگردند و منتشر در تأثیر از مجتمع اضعف است.

پس ثابت شد که هوا مشتعل گردیده و میان هوا و آتش، ماده مشترکی است و نیز گوید که: عناصر قابل کوچکی و بزرگی، دارای ماده مشترکی می‌باشند، زیرا محقق شد که مقدار عرضی در هیولی است و بزرگی و کوچکی اعراضی در کمیات هستند.

گاهی مشاهده می‌گردد که آب چون به جوش آید متخلخل شود و شراب در ظرف منتفخ گردد و به خودی خود در خم بالا می‌آید؛ و همچنین قمقمه آن هنگامی که سر آن بسته و پر از آب باشد و زیر آن آتش افروخته گردد، آن قمقمه منفجر شود و بشکند. و آن جهتی ندارد جز آن که آب بزرگتر از آنچه بوده است گردیده و جایز نیست بگوییم که طالب جهت مافوق گشته و اینطور شده است زیرا مقتضای آن اینست که ظرف به طرف بالا صعود نماید نه آنکه او را بشکند. و هرگاه صلب و خفیف باشد، رفع آن اسهل از شکستن آن می‌باشد.

پس معین می‌گردد که جهت انبساط آب در جمیع جوانب آنست و دفع سطح اثناء است

به‌جوانب. پس موضعی که اضعف است باز می‌گردد و این موضوع را مثالهای دیگری است که دال بر آنست که مقدار زیاد و کم می‌شود.

گوید که: عناصر قابل تأثیرات سماوی می‌باشد و آن آثار محوسه‌ای را ایجاد می‌کند مانند رساندن میوه‌جات و مددریایا و اظهار آنها روشنی است. و حرارت به واسطه نور است و تحریک و صعود به بالا به توسط حرارت است. و خورشید حار و متحرک به طرف مافوق نمی‌باشد فقط تأثیرات آن معادات ماده در قبول صورت از واهب‌الصور می‌باشد.

گاهی است از برای قوای فلکیه، تأثیرات خارج از عنصریات می‌باشد و گرنه چگونه افیون بیش از آب تبرید می‌نماید و جزء بارد آن مغلوب ترکیب آن با اضداد است؛ و چگونه نور خورشید در گیاه‌ها و نباتات با حرارت کم تسخین می‌نماید به طوری که آتش با حرارت زیاد تر چنان تسخین نکند. پس معلوم گردید که چگونه عناصر قبول استحاله و تغییر و تأثیر می‌نمایند، و آثار جوهری آنها معلوم گردید.

مقاله سوم

در مرکبات و آثار علوی

گوید که: عناصر اربعه هیچ کدام خالص نیستند و دارای اختلاط می باشند. و شاید آتش در محل خود، خالص تر و بسیط ترین عناصر باشد و پس از آن در این جهت زمین است. اما وجه بساطت آتش آنست که هر چه در او داخل گردد، به واسطه قوتش، مبدل به آتش می گردد. اما زمین نفوذ آنچه مجاور با آنست، در آن کم است و شاید آنچه به مرکز نزدیک باشد، بسیط تر باشد.

زمین دارای طبقاتی است: طبقه ای نزدیک به مرکز و دوم طبقه گل و سوم بعضی از آن آب است و بعضی گل که به واسطه تابش آفتاب خشک شده است که عبارت از خشکی است. و علت آن که آب، محیط به زمین نمی باشد، آنست که زمین منقلب به آب می گردد. و در آن نشیبی حاصل می شود، و آب منقلب به زمین می شود و در آن بلندی حاصل می گردد. و از آنجا که زمین صلب است و مانند آب و هواسیال نیست، اجزای آن بروی هم قرار نمی گیرد و شکل استداره حقیقی به خود نمی گیرد.

اما هوا دارای چهار طبقه است: یک طبقه آنچه مجاور زمین است که از بخارات و حرارت است، چون زمین از شمس قبول نور می کند و گرم می شود و حرارت به مجاور او تعدی می نماید.

دیگر طبقه ایست که خالی از رطوبت بخاریه نمی باشد و لکن حرارت آن کاملتر است، طبقه دیگر که هوای صافی صرف، و طبقه دیگر از دود است، زیرا دود از زمین به طرف مرکز آتش متصاعد می گردد و چنانست که در سطح اعلاهی هوا پراکنده گردیده و متصاعد شده تا محترق گردد.

اما طبقه آتش دارای نور نیست بلکه مانند هوایی است که رنگ ندارد و اگر رنگ آتش در آن دیده شود، برای آنست که با دود مخلوط شده است.

فوق طبقه آتش، اجرام عالیة فلکیه است و عموم طبقات عناصر در اطاعت آنهاست و کاینات دیگر از تأثیر آنها به وجود می آید. هر چند افلاک دارای حرارت و برودت نمی باشند و لکن از آنها حرارت و برودت منبعث می گردد و به اجرام افاضه می شود که این معنی از احراق شعاع منعکس در آینه معلوم می شود. و هرگاه سبب سوزانیدن، فقط حرارت خورشید بدون شعاع وی بوده باشد، به ناچار باید در نتیجه نزدیک شدن اشیاء به طرف خورشید، سوزانیدن او زیاده تر گردد، بلکه علت اساسی احراق التفاف و تابش شعاع شمس است که

بالتیجه هوا را گرم می نماید و هنگامی که فلك به واسطه تسخین خود حرارتی ایجاد نماید، اجسام آبگونه را تبخیر و اجسام ارضی را تدخین می نماید؛ و از اجسام ارضی و آبگونه، چیزی مانند دود و بخار متصاعد می سازد. تصاعد دود از بخار بیشتر است، زیرا وقتی که آب تسخین گردد، گرم و مرطوب می شود. وقتی که اجزای ارضی تسخین و لطیف شود، گرم و خشک می گردد. و گرم تر به طبقه هوا نزدیکتر است، و گرم خشک به طبقه آتش نزدیکتر است.

بخار از مرکز هوا تجاوز نمی کند و تا آن جا که تأثیر شعاع خورشید منقطع می گردد، او نیز سرد می شود ولی دود از حدود هوا تجاوز نموده به منتهی طبقه آتش می رسد. و هر گاه آن دو حبس گردد، کاینات دیگری به وجود می آید.

هرگاه دود به طبقه آتش رسد، مشتعل می گردد و در بعضی اوقات، چنین می نماید که ستاره روشنی است؛ و ممکن است در نتیجه احتراق، علامات هائله از سرخی و سیاهی دیده شود و ممکن است غلیظ و دارای امتداد و مشتعل باشد و زیر ستاره ای متوقف گردد و دایره ای از آتش به دور آن فلك تشکیل دهد و یا دنباله آن ستاره گردد، و ممکن است عریض گردد و به منزله ریشی برای آن کوكب شود، و ممکن است به واسطه تعاقب در هوای سرد، تسخین شود و بالتیجه مشتعل گردد.

هرگاه مقداری از دود در میان آن بماند و سرد شود، بادی در وسط آن ایجاد کند و آنرا حرکت دهد و از آن صدایی به وجود آید که آنرا رعد می نامند.

هرگاه حرکت آن قوی باشد، از حرارت حرکت و هوا و دود، شعله به وجود می آید و آتشی نورانی می گردد که آن را برق می نامند و اگر کثیف و ثقیل و سوزنده باشد، در نتیجه تصادم ابرها به زمین متوجه می گردد و آنرا صاعقه می نامند که آن عبارت از آتشی لطیف است که در جامه ها و اشیاء نفوذ می کند و ممکن است با اشیاء صلبی از قبیل طلا و آهن تصادم نموده آنها را ذوب کند به طوری که طلا در کینه ذوب شود ولی کینه نسوزد و یا طلای مرکبها را آب کند و به باقی آنها ضرری نرساند.

صاعقه هیچگاه منفك از رعد نمی باشد زیرا هر دو مسبب از حرکت هستند. و از آنجا که قوه باصره قوی تر است، ممکن است برقی دیده شود و رعدی شنیده نشود. و ممکن است اولاً برقی دیده شود و پس از آن صوت رعد به گوش رسد.

اما بخاری که متصاعد می شود، بعضی از اقسام آن لطیف است و بالا می رود و متراکم می شود و در هوا در محل انقطاع تأثیر نورشمس سرد و کثیف می گردد و متقاطر می شود. کثیف آن ابر است و متقاطر آن عبارت از باران است، و بعضی از آن به واسطه ثقل بالا نمی رود و فوراً سرد می شود و فرود می آید که آن شبنم است. در بعضی اوقات بخار در طبقه اعلا منجمد می گردد و به صورت برف فرود می آید. ممکن است بخار غیر متراکم منجمد گردد (یعنی: ماده شبنم) و فرود آید، (و آن) تیزك (یخ) است.

و ممکن است پس از قطره گشتن، منجمد گردد و آن تگرگ است و انجماد آن در زمستان پس از مفارقت از ابر و در بهار داخل ابر می باشد و آن هنگامی است که خارج آن ابر گرم شده، سردی متوجه به باطن گردد و داخل آن متکاثف گشته، مبدل به آب گردد و پس از آن شدت

سرما منجمد شده است.

ممکن است هوا به واسطهٔ برودت منجمد گردد و پس از آن مبدل به باران شود، و ممکن است برشیمی که از ابر ظاهر می‌شود، در یکی از نیرین تابش کند چنانچه به آینه‌ها و دیوارهای صیقلی تابش می‌نماید و این بر حسب اختلاف احوال قرب و بعد از شیئی نورانی و بیننده مختلف دیده می‌شود، چنانچه صفا و کدورت و کثرت و قلت و جز اینها در اختلاف مدخلیت دارد مانند این که به شکل قوس قزح و شهاب و شمس و هاله و غیر آنها دیده می‌شود مثلاً هالهٔ انعکاس نور از ذرات لطیف مائی.

قوس قزح از آنجایی است که ابر در خلاف جهت آن نبر بوده، پس زوایایی از جرم نبر به طرف ذرات آبگونه منعکس می‌گردد و بیننده به نبر از ذرات آبگونه نزدیکتر است؛ و آن دایره‌ای که در نتیجهٔ انعکاس اشعه تولید می‌گردد، از ناظر دورتر به نبر می‌باشد. پس اگر خورشید در افق باشد، افق آن دایره را قطع نموده، نیمی از آن پیدا و نیمی دیگر ناپیداست. هرگاه خورشید بالای افق به اندازه‌ای باشد قسمت ظاهر از آن دایره کمتر از قسمت ناپیدای آن خواهد بود اما حقیقت رنگهای آن هنوز بر من کاملاً منکشف نگردیده است.

ابرها در بعضی از اوقات متفرق می‌گردند و آب می‌شوند و به صورت مه بیرون می‌آیند و بعضی از اوقات پس از لطیف شدن، به طرف پائین آمده، باد می‌گردند و بسا موجب هیجان بادهای می‌گردد. آن باد از جهت نظر انتقال از مکانی به مکانی و یا از جهت تداخل در هوا و اندفاع آن به جهتی می‌باشد.

بیشتر اوقات در نتیجهٔ سرد شدن، دود مجتمع متصاعد به طرف جو و نزول آن صورت می‌گیرد و بعضی اوقات در نتیجهٔ مقاومت حرکت دایره‌ای تابع هوای بالا به وجود می‌آید و بعضی از بادهای سموم محترق می‌باشد.

اما بخارهای داخل زمین ممکن است میل به جهتی نموده سرد شود و مبدل به آب گردد و چشمه‌ها از آن جاری شود. هرگاه سرد نگردد و متراکم و غلیظ شود و در نتیجه از مجاری خود بیرون نگردد، موجب زلزله و خسف گردد و بعضی اوقات در نتیجهٔ تساقطی در داخل زمین و موج هوای حبس شده حاصل می‌شود.

هرگاه بخارها در باطن کوهها و زمینها حبس شود، از آنها سنگهای قیمتی و جواهر به وجود آید و آن در صورتی است که از تابش خورشید و تأثیر کواکب بهره یابد؛ و آن بر حسب اختلاف امکنه و ازمه و مواد، مختلف می‌گردد. بعضی از جواهر قابل ذوب و چکش می‌باشد مانند طلا و نقره و بعضی از آن به حالت میعان باقی می‌باشند مانند جیوه و نفت و آن چه از جواهر قابل کوبیدن می‌باشد به واسطهٔ بقای رطوبت آن می‌باشد که به جمود کامل منتهی نمی‌شود و در بعضی دیگر از موجودات به واسطهٔ تأثیر قوای فلکی قوی و خواصی تولید می‌گردد از قبیل قوهٔ غذایی و قوهٔ نامیه و قوهٔ مولده - که هر کدام از آنها دارای خواصی علیحده می‌باشند.

مقاله چهارم

در نفوس و قوای آنها

بدان که نفس مانند جنسی است که به سه قسم منقسم میشود: نباتی، و آن کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت آنکه متولد می‌شود و ترقی می‌کند و تغذیه می‌نماید - و غذا جسمی است که شأن آن چنین است که شیهه شود به جسمی که آنرا تغذیه نموده است و درجسم به مقدار بدل مایتحلل یا بیشتر و یا کمتر داخل می‌شود.

دویم نفس حیوانی است و آن کمال اول جسم طبیعی آلی، از جهت این که جزئیات را ادراک کند، و متحرك بالاراده است، می‌باشد.

سوم نفس انسانی است و آن کمال اول جسم طبیعی آلی است از جهت آن که افعال اختیاری از او سر می‌زند و استنباط امور می‌نماید و امور کلیه را ادراک می‌کند.

نفس نباتی دارای سه قوه است:

قوة غاذیه: و آن قوه ایست که جسمی را که وارد چیزی می‌شود، همشکل آن می‌نماید و بدل مایتحلل از آن می‌باشد.

قوة منمیه: و آن قوه ایست که جسمی را که جسمی دیگر وارد آن گردیده و شیهه آن شده است، در طول و عرض و عمق زیاد کند تا به سرحد کمال خود برسد.

قوة مولده: و آن قوه ایست که از جسمی که آن قوه در آنست، چیزی می‌گیرد و وسیله اجسام دیگر شیهه به آن در آن عمل می‌کند از خلط و امتزاج تا آنکه موجودی شیهه به اصل از آن به وجود می‌آید.

پس نفس نباتی دارای سه قوه است و نفس حیوانی دارای دو قوه است که آن قوه محرکه و قوه مدرکه باشد. قوه محرکه بر دو قسم است: باعته و فاعله

قوة باعته قوه شوقیه است که هنگامی که امری مطلوب و یا منفوری در ذهن و خیال مرتسم می‌گردد، آن قوه آنرا وادار به تحريك می‌نماید. هرگاه آن امر که به طرف آن بعث می‌نماید، مطلوب بوده و به منظور التذاذ باشد، آن را قوه شهویه نامند و هرگاه برای دفع امر منفوری که مضر و یا مفسد باشد و برای غلبه به جانب آن دفع شود، آنرا قوه غضبیه نامند.

قوة فاعله قوه ایست که عضلات و رباطات را به طرف مبدأ و مقصد بعث نموده، و یا

آنها را سست ساخته و از آن منظور منصرف می‌سازد. اما قوهٔ مدرکه دارای دو قسم است: یکی از آنها قوه‌ایست که از خارج ادراک می‌نماید که آن حواس پنجگانه و یا هشتگانه است.

از آنجمله قوهٔ باصره است و آن قوه‌ایست که در عصب مجوف ترتیب داده شده و به وسیلهٔ آن صور اشیاء را که در رطوبت جلیدیة چشم منطبق است، درک می‌نماید که آنها اشباحی می‌باشند دارای رنگ که از اجسام شفاف عبور می‌نماید و به سطح اشیاء صیقلی منتهی می‌گردد.

از آن جمله قوهٔ سامعه است و آن قوه‌ایست که در عصب مفروش در سطح صماخ ترتیب داده شده که به وسیلهٔ تموج و فشار هوا اصوات آنرا درک می‌کند که آن فشار در نتیجهٔ کوبیدن چیزی بر چیزی می‌باشد و از هوا متموج گشته و ایجاد صوت می‌نماید و منتهی به هوای راکد محصور در تجویف صماخ می‌شود و آن را به شکل خود بیرون می‌آورد و امواج این حرکت با عصیت تماس می‌گیرد، و شنیده می‌شود.

از آن جمله قوهٔ شامه است و آن عبارت از قوه‌ایست در دو زائدهٔ مقدم دماغ که شبیه دوستان است که آن چه بدو مؤدی می‌گردد، درک می‌کند از هوایی که از رائحةٔ مخلوط به بخار دماغ استشاق می‌شود و در آن در نتیجه استحاله از جرم دارای بویی منطبق می‌شود.

و از آن جمله است قوهٔ ذائقه و آن عبارت از قوه‌ای است که در عصب مفروش در جرم زبان ودیعه گذاشته شده است و به وسیلهٔ آن طعم حاصل از اجسام تماس و مخالط با رطوبت گوارای زبان را ادراک می‌کند.

و از آن جمله قوهٔ لامسه است و آن عبارت از قوه‌ایست که متفرق در پوست و گوشت و اعصاب بدن است و هر چه را که با آن تماس پیدا می‌کند به طریق تضاد و یا غیر آن در مزاج و هیأت ادراک می‌نماید و می‌توان آنرا جنس برای چهار قوه دانست که یکی از آنها حاکم در تضاد میان سرد و گرم است و دیگر حاکم در تضاد نرم و زبر است. ولی اجتماع آنها در یک آلت موجب آن گشته است که آنرا یک قوه تصور نمایند و عموم محسوسات مؤدی به آلات حس می‌باشند و منطبق در آن می‌گردند که قوهٔ حاسه آنرا ادراک می‌نماید.

قسم دوم قوایی هستند که از باطن ادراک می‌نمایند که قسمی از آن صور محسوسات را ادراک می‌کنند و قسم دیگر معانی محسوسات را ادراک می‌نمایند، فرق میان آن دو آنست که صورت چیزی است که آن را نفس ناطقه و حس ظاهر باهم درک میکند لکن حس آنرا اولاً درک می‌نماید و به نفس می‌رساند مانند آن که گوسفند صورت گاو را ادراک می‌نماید اما معنی چیز است که آن را از محسوس ادراک می‌کند بدون آن که حس آنرا ادراک کند مانند ادراک گوسفند معنی ضدیت او با گاو را که موجب خوف و فرار او می‌گردد.

از جمله مدرکات باطنی قوه‌ای است که ادراک می‌نماید و عمل می‌کند و بعضی از آنها ادراک می‌نماید ولی عمل نمی‌کند. فرق میان این دو قسم آنست که عمل آن چنانست که طور و معانی مدرکه ترکیب نماید و بعضی را از دیگری جدا سازد که ادراک و فعل در آنچه ادراک شده است، هر دو می‌باشد. ادراک بدون فعل آنست که صورت یا معنی مرتسم در قوه

فقط گردد بدون آن که آن را فعلی و تصرفی باشد.

از جمله مدرکات باطنی آن چیزی است که اولاً ادراک می نماید و بعضی از آن ثانیاً ادراک می کند. فرق میان دو قسم آنست که ادراک اول اینست که حصول صورت به نحوی از حصول برای شیئی از خود او باشد. ادراک ثانی چنانست که حصول آن از جهت شیء دیگر باشد که به آن مؤدی شده است.

از قوای باطنی حیوانی قوه بنطاسیا است و آن حس مشترك است که قوه ای است مرتب در تجویف اول از جلو دماغ که بالذات قابل جمیع صور منطبقه در حواس خمس می باشد و آن قوه ایست که مرتب در تجویف جلو دماغ می باشد که آنچه را که حس مشترك قبول نموده است حفظ نماید و آن پس از غیبت محسوسات باقی می ماند. قوه ای که آن را به قیاس نفس حیوانی متخیله و به قیاس به نفس انسانی مفکره می نامند، قوه ای است مرتب در تجویف اوسط از دماغ نزد صورت کرم که از شأن آن اینست که بعضی از آنچه در خیال است مرکب می نماید با بعضی و بعضی را از دیگری به حسب اختیار جدا می کند.

قوه وهمیه قوه ایست که در نهایت تجویف اوسط دماغ است که معانی غیر محسوسه موجوده در محسوسات جزئی را درک می نماید ترتیب داده شده است مانند قوه حاکمه به این که از گرگ فرار می کنند و نسبت به فرزند عطفوت نمایند.

قوه حافظه ذاکره قوه ایست مرتب در تجویف آخر دماغ که آنچه قوه وهمیه از مبانی غیر محسوسه آنرا ادراک نموده است، حفظ می کند. نسبت حافظه به وهمیه مانند نسبت خیال به حس مشترك می باشد جز این که اینها در معانی و آنها در صور هستند و اینها پنج قوه حیوانی هستند.

اما نفس ناطقه انسان، قوایش منقسم به قوه عالمه و قوه عامله می باشد و هر کدام از دو قوه را عقل می نامند به اشتراك در اسم. پس قوه عامله قوه ایست که مبدأ محرك بدن انسان به افعال جزئیة خاصه به آن می باشد. بنابراین بر مقتضی آرائی که مصطلح است و آن را اعتباراتی به قیاس به قوه حیوانیه نزوعیه می باشد و اعتباری به قیاس به قوه متخیله متوهمه می باشد و نیز آنرا اعتباری به قیاس به خود است و قیاس آن به قوه نزوعیه آنست که در آن هیأتی که مختص به انسان است حادث شود به واسطه سرعت فعل و انتقال مانند خجالت و حیا و خنده؛ و قیاس آن به قوه متخیله متوهمه آنست که آن را در استنباط تدابیر در امور کائنه فاسده و صناعات انسانیه به کار برد. قیاس آن به خود آنست که بین آن و بین عقل نظری آراء مشهوری پدید می آید مانند آن که صدق نیکو است و کذب زشت است.

این قوا می بایست بر سایر قوای بدن به موجب احکام قوه عامله مسلط گردد و آن ناحیه بدن منفعل نشود بلکه به عکس او از آن منفعل شود، پس در آنها از بدن هیأت انقیادی مستفاد از امور طبیعی حادث نمی گردد که آنها را اخلاق رذیله می نامند بلکه در بدن قوای انقیادی نسبت به قوه عاقله پدید می آید و وی بر او مسلط می باشد.

اما قوه عاقله نظریه قوه ایست که از شأن آن اینست که صور کلیه مجرد از ماده در آن انطباع پذیرد. پس اگر مجرد بالذات باشد که مجرد است و اگر چنین نباشد وی او را

مجرد می‌سازد به طوری که از علائق مادی بکلی منسلخ گردد. و هر چیزی که شأنش اینست که امری را قبول کند، گاهی بالقوه قابل آن می‌باشد و گاهی بالفعل.

قوه بر سه وجه است: قوه مطلقه هیولانیه که عبارت از استعداد مطلق است از غیر فعلیت مانند قوه طفل بر کتابت. دیگر قوه ممکنه و آن عبارت از استعداد با فعلیت کمی است مانند قوه طفل بر کتابت پس از دانستن و شناختن بسایط حروف. دیگر قوه ایست که ملکه نامیده می‌شود و آن قوه این استعداد است با وجود فعلیت که هر وقت بخواهد آنرا بدون احتیاج به اکتساب انجام می‌دهد. بنا بر این قوه نظری گاهی است که نسبت آن به صورت نسبت استعداد مطلق است که آنرا عقل هیولانی می‌نامند.

و آن وقت که در قوه معقولات اولی حاصل شد که به وسیله آنها به معقولات ثانیه توصل جسته شود، آنرا عقل بالفعل می‌نامند.

و در وقتی که معقولات ثانیه مکسبه بالفعل نزد وی حاضر گردد و مخزون شود و هر وقت که خواسته باشد، آنرا مطالعه نماید، پس اگر نزد وی بالفعل حاضر باشد، آنرا عقل مستفاد می‌نامند.

و اگر مخزون باشد آنرا عقل بالملکه می‌گویند.

و به اینجا نوع انسانی منتهی می‌گردد و شبیه به مبادی اولای وجود می‌گردد. در اینجا مردم دارای مراتب مختلف در استعداد می‌باشند. گاهیست عقل شدید الاستعداد است به طوری که در اتصال وی به عقل فعال احتیاجی به تعلیم زیاد ندارد به طوری که گویی هر چه را از پیش خود می‌فهمد بدون تقلید بلکه به ترتیبی که مشتمل به حدهای اوسط می‌باشد این مطالب را در يك زمان و یا در ازمئه مختلفه کشف می‌نماید و این معنی را قوه قدسیه می‌نامند که باروح القدس مناسبت دارد و جمیع معقولات را از او فیض می‌گیرد، و در تکمیل قوه عملیه به هر چه حاجت دارد از جانب روح القدس به وی افاضه می‌شود که درجه اعلاى آن نبوت است؛ و بسیاری از اوقات به وی قوه متخیله از طرف روح القدس افاضاتی می‌گردد که آنرا قوه متخیله با مثالهای محسوسی و کلمات مسموعی حکایت می‌نماید و تعبیر میشود از این صورت به فرشته‌ای در هیأت مرد، و از کلام وحی شده به صورت عبارت تعبیر می‌گردد.

مقاله پنجم

در این که نفس انسانی جوهری است غیر جسم

ونه قائم به جسم و ادراك وی گاهی به آلات و گاهی بالذات است و در این که آن واحد است و قوای او بسیار است و با حدوث آن بدن حادث می گردد و پس از فنای وی باقیست: اما برهان بر این که نفس جسم نمی باشد، آنست که ما از ذوات خود ادراك معقول مجرد از مواد و عوارض آن از کم و این و وضع احساس می نمایم. این معنی یا برای اینست که مدرك نیز چنین است مانند علم به وحدت و علم به وجود مطلق و یا برای اینست که عقل تجرید از عوارض نموده است مانند انسان مطلق. پس باید درذات این صور نظر گردد که در تجرد چگونه می باشد و یا با مقایسه با شیء مأخوذ از آن یا با مقایسه به مجرد اخذ.

شکی نیست که با مقایسه به مأخوذ از آن مجرد نبوده ناچار مجرد از این و وضع نزد وجود او در نزد عقل می باشد و چون جسم صاحب وضع و این است و چیزی که صاحب وضع و این نیست در چیزی که صاحب وضع است حلول نمی نماید.

این طریقه از همه راهها قویتر است زیرا امر معقول واحد الذات که مجرد از ماده است یا اینست که او را نسبتی به بعضی اجزاء دون بعضی می باشد لا بد درجهتی حلول می نماید و نسبت به محل متمایل به طرف چپ و یا راست می باشد و یا اینست که نسبت آنها به جمیع نسبت واحد است و یا اینست که او را نسبتی نیست نه به او و نه به جمیع اجزاء پس هرگاه نسبت از هر وجهی مرتفع گردد حلول در جمیع جسم و یا جزئی از آن مرتفع می شود و اگر نسبت متحقق شود امر معقول صاحب وضع خواهد بود با آن که غیر صاحب وضع فرض شده است و این خلف است. از این رو ثابت گردید که صور منطبعة در ماده جز اشباحی از امور جزئیة منقسمه نمی باشد و برای هر جزئی نسبتی با نفع و یا بالقوه به جزئی از آنها می باشد و نیز دلیل دیگر:

شیء متکثر در اجزای حد او را از جهت تمام وحدتی است که منقسم نمی گردد، بنا بر این چگونه ممکن است در آن امر منقسم مرتسم گردد. دلیل دیگر آن که قوه ناطقه می تواند هر کدام از معقولات را غیر متناهی ادراك نماید و هیچکدام اولی از دیگری نیستند و چیزی که قوت بر امور غیر متناهی دارد، نمی تواند محل آن جسم و نه قوه ای در جسم باشد.

و نیز دلیل بر این که محل معقولات جسم نیستند آنست که جسم قابل انقسام است و آن چه منقسم نمی گردد، حال در منقسم نمی باشد اما آن که جسم قابل انقسام و معقولات غیر قابل انقسام می باشند، معلوم گردید و اما آن که غیر قابل انقسام نمی تواند در مقابل انقسام قرار گیرد تقریب آن اینست که با انقسام محل یا حال از میان می رود و آن باطل است، یا اینست که حال

به تمامی در بعضی از قسمت محل موجود است و این جایز نیست زیرا مستلزم آنست که بعضی و کل در حکم مساوی باشند؛ و یا اینست که با انقسام منقسم می‌گردد و این معنی خلاف فرض است.

و با فرض انقسام حال یا اینست که اجزای آن مساوی هستند مانند شکل معقول و یا عدد آن و هر صورت معقولی شکل نمی‌باشد و صور معقول خیالی هستند نه عقل محض. و اظهر از آن اینست که ممکن نیست گفته شود که هر يك از دو جزء در معنی عین کل هستند هر چند غیر متشابه باشد مانند اجزای حد از جنس و فصل که از آن محالاتی لازم آید.

دلیل دیگر آنکه هر جزء از جسم منقسم می‌گردد و آن مستلزم آنست که فصول و اجناس غیر متناهی باشند و این باطل است. و نیز هرگاه جنس در طرفی و فصل در طرف دیگر واقع گردد و جسم را ثانیاً تقسیم نماییم. مستلزم آنست که جنس در طرفی و نصف فصل در طرف دیگر واقع گردد و این محال است.

و یکی از دو جزء از قبول جنس اولی از قبول فصل نخواهد بود و نیز هر معقولی ممکن نیست به معقولات ابسط از خود تقسیم گردد زیرا در اینجا معقولاتی است که ابسط معقولات می‌باشد و مبادی ترکیبات در سایر معقولات دارای اجناس و فصول و انقسام در کم و در معنی نخواهند بود پس توهم اجزای متشابه در آن نتواند بود.

از این بیانات معلوم گردید که محل معقولات نه جسم بوده و نه قوه در جسم بنا بر این نفس، جوهر معقولی است که علاقه او با بدن علاقه حلول و انطباع نبوده بلکه علاقه تدبیر و تصرف می‌باشد و علاقه او از جهت علمی حواس باطنه مذکوره می‌باشد و از جهت قوای حیوانیه مذکور می‌باشد و در بدن تصرف می‌نماید و او را فعل خاصی است که مستقل از بدن و قوای آن می‌باشد.

و از شأن این جوهر آنست که ذات خود را تعقل می‌کند و نیز تعقل می‌کند که او را تعقل می‌نماید و میان او و ذات خود علاقه‌ای نیست و نه میان او. و میان او و آلت او آلتی است زیرا ادراك امری جز به حصول صورت او نخواهد بود. و آن چه آلت فرض شود، از قلب یا دماغ یا اینست که صورت آن بعینه حاصل و حاضر نزد عقل می‌باشد و یا اینست که صورت غیر آن حاصل است. و جایز نیست که صورت آلت بعینها حاضر باشد زیرا او فی نفسه حاصل است پس لازم است ادراك عقل همیشه برای او حاصل باشد زیرا عقل يك دفعه ادراك می‌کند و دفعه‌ای اعراض از ادراك آن می‌نماید و اعراض از حاضر محال است.

و این که صورت غیر آلت به عدد باشد، باطل است زیرا یا در نفس قوه بدون مشارکت جسم حلول می‌نماید و این دلالت بر آن دارد که او قائم به نفس است و در جسم نمی‌باشد و یا به مشارکت جسم است به طوری که در خود قوه عقلیه و در جسم که آلت است می‌باشد و آن منجر به اجتماع دو صورت متمائل در جسم واحد می‌گردد و این محال است.

و مغایرت میان اشیائی که داخل در حد واحد می‌باشند یا به واسطه اختلاف مواد است و یا به واسطه اختلاف میان کلی و جزئی است و چون این دو وجه نمی‌باشند، پس ثابت می‌گردد که جایز نیست مدرك چیزی را که آلت خود او در ادراك است درك نماید.

این معنی مختص به عقل نیست زیرا حس نیز وقتی که امر خارجی را احساس می‌کند، ذات و آلت خود را در احساس، احساس نمی‌نماید و همچنین قوه خیال در هنگام تخیل ذات و آلت و فعل خود را تخیل نمی‌نماید. از این جهت قوای دراکه به انطباق صور در آلات برای او کلالی به واسطه ادامه عمل حاصل می‌گردد و امور قویه که ادراک آنها شاق است آنرا سست و احیاناً فاسد می‌سازد مانند نور شدید برای چشم و رعد قوی برای گوش و همچنین در موقع ادراک قوی ادراک ضعیف نمی‌کند. و امور در قوه عقلیه به عکس است زیرا ادامه ادراک در فعل و تصور امور مشکل موجب قوت و سهولت ادراک آن می‌گردد؛ و هرگاه در او کلال و ملالی حاصل گردد به واسطه استعانت عقل به خیال است علاوه آنکه قوه حیوانیه بسا می‌باشد که نفس ناطقه را در اموری اعانت می‌کند از آن جمله آنکه قوه حس جزئیات امور را بر او وارد می‌سازد و برای او چهار امر حادث می‌گردد:

اول: انتزاع نفس کلیات مفرده را از جزئیات به نحو تجرید معانی از ماده و لواحق آن و مراعات مشترك و متباین و امور ذاتی و عرضی و بدین واسطه برای نفس مبادی تصور حاصل می‌گردد که آن به واسطه معاونت خیال و وهم است؛

دویم: ایقاع نفس مناسبات میان این کلیات مفرده را به نحو سلب و ایجاب، پس آنچه تألیف از آن به سلب و ایجاب ذاتی واضح برای خود بوده، آنرا گرفته و آنچه چنین نباشد، آنرا واگذاشته تا آنکه با واسطه مصادف گردیده؛

سیم: تحصیل مقدمات تجریدی است به این که به حس محمولی را که وجود آن برای موضوع و یا تالی که وجود آن برای مقدم لازم باشد دریابد، پس برای او اعتقاد مستفاد از حس و قیاس حاصل گردد؛

چهارم: اخباری است که تصدیق به آن از شدت تواتر حاصل می‌شود، پس نفس انسانی برای تحصیل مبادی تصویری و تصدیقی به بدن استعانت می‌جوید اما هنگامی که نفس کامل گردد و تقویت شود مخصوص به افعال خود می‌گردد و قوای حسی و خیالی و غیر آن صارف از فعل آن می‌شود و احیاناً وسائط و اسباب عایق از آن می‌گردد.

گوید: اما دلیل بر آنکه نفس انسانی با حدوث بدن حادث می‌شود اینست که آن دو متفق در نوع معنی می‌باشند و اگر پیش از بدن حادث شده باشد یا اینست متکثر الذوات می‌باشد و یا ذات واحدی است و محال است که متکثر الذوات باشد زیرا تکثر آن یا از جهت ماهیت و صورت است و یا از جهت نسبت به عنصر و ماده است و اول باطلست زیرا صورت آن واحد است و متفق در نوع و ماهیت می‌باشند و قبول اختلاف ذاتی نمیکند و دوم باطل است زیرا بدن و عنصر فرض غیر موجودی است.

گوید: محال است این که واحد الذوات به عدد باشد زیرا هرگاه دو بدن حاصل گردد، دو نفس برای آنها می‌باشد و یا اینست که هر دو قسم این نفس واحد می‌باشند و آن محال است زیرا آنچه دارای بزرگی و حجم نمی‌باشد، منقسم نمی‌گردد و یا اینست که نفس واحد به عدد در دو بدن می‌باشد و این معنی محتاج به تکلف در ابطال آن نمی‌باشد. پس این معنی صحیح است که نفس حادث می‌گردد چنانکه بدنی که صلاحیت به کاربردن آنرا دارد حادث می‌شود و بدن

حادث مملکت و آلت آن می باشد.

و این بدن را میل طبیعی مستحق اشتغال بدان و استعمال آن و اهتمام به آن گردانیده و آنرا از اهتمام به هر جسمی غیر از خود به واسطه این بدن منصرف ساخته است و اما پس از مفارقت بدن هر کدام از نفوس ذات متفرد به اختلاف مواد و بداختلاف ازمنه حدوث آن و به اختلاف هیأت آن بر حسب ابدان مختلف آن می یابد و برای آنکه به مرگ بدن نمی میرد زیرا هر چیز که فاسد می گردد به فساد شیئی دیگر متعلق به آنست به نوعی از تعلق. پس یا اینست که تعلق او به وی تعلق همتایی در وجود است و هر کدام از این دو جوهر قائم بذات می باشند و همتایی در وجود در فساد یکی از آن دو به فساد دویم تأثیری نمی کند زیرا آن امر اضافی است و فساد یکی از آن دو مبطل اضافه است نه مبطل ذات.

و یا اینست که تعلق آن با تعلق متأخر در وجود است. پس بدن علت نفس است و علل چهار است و جایز نیست که علت فاعلی باشد زیرا جسم با وصف جسمیت چیزی را جز به قوه انجام نمی دهد و قوای جسمانی یا اعراضند و یا صور مادی و محال است که امر قائم به ماده، وجود ذات قائم به نفس بدون ماده را افاده کند و جایز نیست که علت قابل باشد و بیان نمودیم که نفس منطبق در بدن نمی باشد.

و جایز نیست علت صوری یا کمالی باشد. و اولی آنست که بعکس باشد، در این صورت تعلق نفس به بدن تعلق به عنوان آنکه علت ذاتی آن است نیست و بدن و مزاج علت بالعرض برای نفس خواهد بود. و هنگامی که بدنی حادث گردد که صلاحیت آن دارد که آلت نفس و مملکت آن بوده باشد، علل مفارقه نفس جزئی را احداث کند و احداث آن بدون سببی که مخصص فردی باشد مانع از وقوع کثرت عددی در آن می باشد و به جهت آن که هر چه موجود شود پس از آنکه وجود نداشته باشد، مستدعی آنست که ماده ای مقدم بر او وجود داشته باشد که در آن تهیو قبول یا تهیو نسبت به آن باشد.

هرگاه جایز باشد که نفس جزئی حادث شود و برای آن آلتی نباشد که به وسیله آن استکمال کند. وجود او معطل باشد و شیء معطل در طبیعت وجود ندارد و لکن اگر تهیو و استعداد در آلت حادث گردد از علل مفارقه چیزی حادث شود که آن نفس است و واجب نیست اگر چیزی از حدوث چیزی بوجود آید مستلزم بطلان آن از بطلان وی باشد.

اما قسم سوم از آنچه یاد شد، آنست که تعلق نفس به جسم تعلق تقدم است و متقدم اگر متقدم زمانی باشد محال است که وجود آن متعلق بدو باشد یا آنکه تقدم زمانی بر او دارد. اگر تقدم بالذات است پس فرض عدم متأخر موجب عدم متقدم نمی باشد، علاوه آنکه فساد بدن به امری که مختص به آنست از تغییر مزاج و ترکیب است و این متعلق به نفس نمی باشد پس بطلان بدن مقتضی بطلان نفس نخواهد بود و شیء دیگری مفسد نفس نمی باشد بلکه او بالذات قابلیت فساد ندارد زیرا هر چه که از شأن او آنست که فاسد گردد به امری در آن قوه فساد و فعلیت بقا می باشد.

و گفته شده است که فساد در آن فعلیت بقاء است و محال است در يك چیزی از يك جهت قوه فساد و فعلیت بقاء باشد و در اشیاء مرکب جایز است اجتماع دو امر بدو جهت، اما

اشیاء بسیطه در آن اجتماع دو جهت روانیست.

یکی از ادله این معنی اینست که هرچه باقی ماند و قوه فساد در آن باشد قوه بقاء نیز دارا می باشد زیرا بقای آن واجب و ضروری نباشد و هنگامی که واجب نباشد ممکن خواهد بود و امکان طبیعت قوه است بنا بر این در جوهر آن قوه فعلیت بقاء موجود است. پس فعلیت بقاء عارض شیئی است که قوه بقاء داشته باشد و این شیء دارای قوه بقاء و فعلیت آن می باشد. پس فعلیت بقاء امری است که عارض شیئی که او را قوه بقاء است، می باشد و آن شیء که او را قوه بقاء و فعلیت آن می باشد.

پس فعلیت بقاء امریست که عارض شیئی که او را قوه بقاست می باشد و آن شیء که او را قوه بقاء و فعلیت آن می باشد امر مشترکی خواهد بود که در آن فعلیت بقاء است مانند صورت و قوه است مانند ماده پس مرکب از ماده و صورت خواهد بود و ما آن را واحد فرض نمودیم و این خلف است.

پس معلوم گردید که هر بسیطی در آن ترکیب قوه بقاء و فعلیت بقاء نمی باشد بلکه در آن قوه عدم به اعتبار ذاتش نخواهد بود و فساد جز به مرکبات طاری نگردد. و هنگامی که مقرر گردید که بدن وقتی مهیا گشت و مستعد شد از جانب واهب الصور مستحق نفس مدبری می گردد و آن مختص به بدنی دون بدنی نمی باشد بلکه حکم هر بدنی چنین است و هنگامی که مستحق نفس گردید و با آن در وجود مقارن شد جایز نیست که نفس دیگری به آن متعلق شود زیرا مستلزم آنست که برای بدن واحد دو نفس باشد و آن محال است پس تناسخ باطل است.

مقاله ششم

در وجه خروج نظری از قوه به عدد

احوال مختصه به نفس انسانی از رؤیای صادق و کاذبه و ادراک علم غیب و مشاهدات صوری که وجود خارجی ندارد و معنی نبوت و معجزات و خصائص آن که از دیگر خارق عادات متمیز می‌گردد:

اول: بیان کردیم که نفس انسانی را قوه ایست هیولانی یعنی استعداد قبول معقولات را بالفعل دارا خواهد بود. و هر آنچه از قوه به فعل بیرون می‌آید، ناچار آن را سببی است و این سبب واجبست که موجود به فعل باشد. اگر موجود بالقوه باشد، محتاج به مخرج دیگری خواهد بود و یا اینست که تسلسل لازم می‌آید و یا منتهی به مخرج موجود بالفعل بدون قوه می‌گردد. و جایز نیست که این معنی جسم باشد برای این که جسم مرکب از ماده و صورت است و ماده امر بالقوه می‌باشد. پس آن جوهر مجرد از ماده است که او عقل فعال است. و این که او را فعال نامیده‌اند، در مقابل عقول هیولانیه است که منفعل می‌باشند که اثبات آن در الهیات از وجه دیگری گذشت؛ و فعل آن مختص به عقول و نفوس نیست بلکه هر صورتی که در عالم به وجود می‌آید، از فیض عام اوست و هر قابلی را آنچه مستحق اوست از صور عطا می‌کند.

باید دانست که جسم و قوه آن چیزی را ایجاد نمی‌کند زیرا جسم مرکب از ماده و صورت است و طبع ماده عدمی است و اگر جسم تأثیری کند به مشارکت ماده تأثیر می‌نماید و آن عدم است، و عدم در وجود مؤثر نمی‌باشد. پس عقل فعال مجرد از ماده و از هر قوه است، پس بالفعل جمیع از جهات است.

موضوع دوم (که احوال خاصه به نفس و رؤیاست).

خواب، غروب قوای ظاهره در اعماق بدن و توجه ارواح از ظاهر به باطن است و مقصود از ارواح در اینجا اجسام لطیفه‌ای است که مرکب از بخار خلطهایی است که منبع آن قلب است و آن مرکب قوای نفسانی و حیوانیه است. از این جهت هرگاه مانعی در مجاری آن از اعضای مربوط به حس واقع گردد، حس باطل می‌شود و موجب صرع و سکنه می‌گردد.

هنگامی که حواس به سببی از اسباب نفس را کد گردد، از شغل حواس فارغ می‌ماند. زیرا همیشه مشغول به تفکر در آنچه حواس بر او وارد می‌کند، می‌باشد و هنگامی که فرصت فراغی به دست آورد و مانع از او مرتفع گردد و مستعد برای دیدن جوهر روحانی شریفه عقليه که در آنها نقش تمام موجودات می‌باشد، می‌گردد، و در نفس آنچه در این جوهر از

صور اشياء است حاصل می‌گردد منطبق به خصوص آنچه مناسب با اغراض وی است که انطباع این‌صور در نفس مانند انطباع صور در آینه است.

پس اگر صور جزئی باشد، در قوه مصوره واقع می‌شود و آن را قوه حافظه حفظ نماید بدون تصرف قوه متخیله آن رؤیا صادقست و محتاج به تعبیر نمی‌باشد و اگر در قوه متخیله واقع گردد از مناسب آنها از صور محسوسه حکایت می‌نماید و آن محتاج به تعبیر و تأویل است.

از آنجا که تصرفات خیال مضبوط نیست و به اختلاف احوال و اشخاص مختلف می‌باشد تعبیر آن مختلف می‌گردد و هنگامی که قوه متخیله منصرف از عالم عقل به عالم حس باشد و تصرفات آن مختلط باشد آن رؤیا اضغاث و احلام است و تعبیر ندارد. و همچنین اگر بر مزاج یکی از کیفیات چهارگانه غلبه نماید در خواب احوال مختلطه‌ای را می‌بیند.

سیم از موضوعات این مقاله که راجع به ادراک علم غیب در بیداریست، بیان آن اینست که بعضی از نفوس به اندازه‌ای قوی می‌شوند که حواس آنها را مشغول نمی‌سازد و مطلع به عالم غیب می‌گردد و از این رو بعضی از امور مانند برق خاطف بر او کشف می‌شود و آن مدرک در حافظه باقی می‌ماند که آن وحی صریح است.

و هرگاه در مخیله واقع گردد و به طبیعت محاکات مشغول شود محتاج به تأویل می‌باشد. چهارم از مباحث این مقاله که مشاهده نفس صور محسوسه را که وجود خارجی ندارد می‌باشد بدین بیان است که نفس امور غایبه را به طور قوی ادراک می‌نماید و عین آنچه ادراک نموده است در حافظه باقی می‌ماند و گاهی است که آن را به طور ضعیف قبول می‌کند و مخیله بر او مستولی می‌شود و آن را به صور محسوب حکایت می‌نماید و آن صورت در حس مشترك منطبق می‌شود که از قوه مصوره و مخیله به آن سرایت می‌کند. و ابصار عبارت از وقوع صورت در حس مشترك است اعم از آنکه آن صورت از خارج آید و یا از داخل به واسطه خیال به آن سرایت کنند و ممکن است این معنی از قوت نفس و یا از ضعف آن صورت گیرد.

پنجم عبارت از کرامات و معجزات است. باید دانست که خصائص معجزات سه چیز است. يك خاصیت در قوه و جوهر نفس است تا این که در هیولی عالم به وسیله ازاله صورتی و ایجاد صورت دیگر تأثیر کند و آن اینست که هیولی منقاد برای تأثیر نفوس شریفه مفارقه است و مطیع قوای ساریه عالم می‌گردد. گاهی است که نفس انسانی در شرافت به حدی رسد که مناسب با این نفوس شود و فعل او را به جا آرد و بر آنچه او توانایی دارد، توانایی داشته باشد مثل آن که کوهی را از جا برکند و گوهری را آب نماید و جسم سیالی را جامد سازد و آنرا سبک کند و نسبت این نفوس به آن نفوس مانند نسبت چراغ به خورشید است چنانچه خورشید در اشياء تأثیر می‌نماید و آنرا تسخین می‌کند و نور می‌دهد همچنین چراغ به قدر خود تأثیر می‌کند.

خود معلوم است که نفس دارای تأثیرات جزئی در بدن می‌باشد مثلاً هرگاه در نفس صورت غلبه و غضب پدید آید مزاج گرم می‌شود و صورت سرخ می‌گردد و هرگاه صورتی

که صورت شهوت باشد در جایگاه‌های منی حرارتی تولید می‌گردد و عروق آلت تناسل از باد پر می‌شود و آن را مستعد برای عمل می‌سازد و مؤثر همان مجرد تصور است. خاصیت دوم آنست که نفس صفا یا بدکه آن را قویاً برای اتصال به عقل فعال مستعد سازد که علوم از او بدان اضافه شود و پیش از این به حال قوه قدسیه که برای بعضی حاصل می‌گردد که بدان وسیله از تفکر و تعلم مستغنی می‌شود، اشاره نمودیم «یکادزیتها یضیء و لو لم تمسه نار نور علی نور»^۱

خاصیت سوم: قوه متخیله می‌تواند قوی شود. به طوری که در بیداری به عالم غیب متصل گردد و آنچه آنرا ادراک نموده است به صورت جمیل و اصوات منظوم حکایت کند و در بیداری بیند و بشنود و آن صورت را که حاکی از جوهر شریف است صورت عجیبه در غایت حسن و جمال بیند که همان ملکی است که پیغمبر او را می‌بیند؛ و معارفی که متصل به نفس است از اتصال به جوهر شریفه می‌باشد که به صورت کلام نیکو بیرون می‌آید و در حس مشترك واقع می‌گردد و مسموم می‌شود.

نفوس هر چند در نوع متفق می‌باشند، لکن به خواصی متمایز می‌گردند و عملیات آنها به اختلافات عجیبی مختلف می‌شود و طبیعت دارای اسراری عجیب برای اتصال علویات به سفلیات است و خداوند بزرگتر از آنست که هر کس را به او راه باشد و جز افراد معدود کسی نتواند در حریم او راه یابد. و مشتملات این فن مضحکه برای گولان و وسیله عبرت برای تحصیل کردگان است. هر کس آنرا بشنود و از آن مشمئز شود، خود را متهم سازد و هر کس با آنچه برای آن خلق شده است، مناسب است. [مبحث طبیعیات به حمد خداوند پایان یافت].

آراء عرب در دوره جاهلیت

[تقارب فکری عرب و ملت‌های هند و ایران

پیش از ظهور اسلام]

[در آغاز کتاب گفتیم که «عرب»، و «هند» از حیث روش فکری نزدیک بیکدیگرند، و باجمال سخن گفتیم؛ زیرا در آنجا سخن از همتائی آنها بایکدیگر و مقاربهٔ بین آن دو قوم منحصر در این بود که خواص اشیاء و احکام ماهیات را معتبر می‌شناسند؛ و بیشتر در قید «فطرت» و «طبیعت» هستند. اما «رومیان» و «فارسیان» از حیث فکر به روش واحدی می‌روند. اینان چگونگی اشیاء را معتبر می‌شمارند، و از روی طبیعت اشیاء حکم دربارهٔ آنها صادر میکنند و بیشتر در قید «اکتساب»، و کوشش (جهد) هستند (۱)



اکنون اقوال: «عرب» را در جاهلیت ذکر میکنیم، و در دنبال آن اقوال: «هند» را می‌آوریم و به آن، کتاب را پایان میدهیم.

[حکم خانه کعبه]

و پیش از آن که بشرح مذاهب آنان پردازیم راجع به «خانه کعبه» - که خدا آنرا مصون بدارد - شرحی ذکر میکنیم؛ و بعداً در باب «معابد» دیگری

(۱) برای اطلاع از وحدت عقیده و ارتباط دو فرهنگ قدیم ایران و هند رجوع شود به

مقدمه کتاب سر اکبر (اوپانیساد) باهتمامد کترتاراچند و جلالی نائینی (نویسنده این سطور) -

چاپ تهران - سال ۱۳۴۰ هجری شمسی .

که در جهان برپا شده سخن خواهیم گفت.

از این « معابد » برخی را بردین حق ساخته‌اند تا قبله مردم باشد. و برخی دیگر را بعقیده باطل برپا کرده‌اند که مایه گمراهی مردم باشد. و در قرآن کریم آمده است: «ان اول بیت وضع للناس للذی بیکه مبارکاً وهدی للعالمین» (۱).

و روایت‌ها در این که نخستین بانی «کعبه» کیست اختلاف دارد. بعضی گفته‌اند که «آدم» - علیه السلام - وقتی به سرزمین «سرانندیب» از کشور «هند» فرود افتاد و در زمین میان فقدان زن، و وجدان توبه خود سرگردان می‌گشت تا «حواء» را بر «کوه رحمت» از «عرفات» در یافت و بشناخت آن‌گاه به «مگه» رفت، و در آنجا به خدای تعالی نالید و زاری کرد تا او را اجازه بنای خانه‌ای که هنگام نماز قبله او باشد و هنگام عبادت مطاف او قرار گیرد، بدهد، چنان که در آسمان «بیت المعمور» را مطاف «فرشتگان» و زیارتگاه «روحانیان» دیده بود؛ خداوند مثال آن خانه را بر او نازل کرد که بصورت سراپرده‌ای از نور بود، پس آدم آنرا در حاکمخانه کعبه برقرار ساخت، و بدان رو می‌آورد و آنرا طواف مینمود.

و پس از آنکه «مرد شیث» - وصی او - «خانه» را از سنگ و گل به همان شکل بساخت، بطوریکه کاملاً جزء به جزء همچنان سراپرده نورانی بود.

در «طوفان نوح» این خانه ویران شد، و روزگاری طول کشید تا آب‌ها فرو نشست و کار طوفان به پایان آمد و نوبت نبوت به «ابراهیم خلیل» - علیه السلام - رسید، و او «هاجر» را بر آن جای مبارک برد، و «اسماعیل» در آنجا به دنیا آمد، و در همانجا پرورش یافت و بزرگ شد.

و «ابراهیم» بار دیگر به آنجا باز آمد و با شرکت «اسماعیل» «خانه» را بساخت چنانکه در گفتار الهی است: «و اذ یرفع ابراهیم القواعد من البیت واسماعیل» (۲).

(۱) قرآن ۳/۹۰.

(۲) قرآن ۲/۱۲۱.

و به اقتضای وحی الهی اساس آن خانه را بر پا نمودند، و در آن همه مناسبت هائی را که با «بیت المعمور» داشت، رعایت کردند.

و «مناسک» و «مشاعر» را بطوری بنیاد نهادند که همه مناسبات میان آنها با شرع (۱) محفوظ بود، و خداوند این خدمت را از هر دو قبول کرد، و آن شرافت و بزرگواری تاروز کارما، و تا روز رستاخیز برقرار ماند تا بر حسن قبول این خدمت دلالت کند.

پس عقاید عرب در این باب اختلاف پیدا کرد.



نخستین کسی که در آن «خانه» بت‌ها نهاد، «عمر بن لُحَی» (۲) بود، پس از آن که در «مکه» سرور قوم خودش و کارهای خانه به دست او افتاد؛ به شهر «بَلَقَا» واقع در «شام» رفت، و مردمی را دید که بت‌ها را می‌پرستیدند، و در باره آنها از ایشان پرسید بدو گفتند: اینها خداوندانی اند که ما آنها را بصورت هیکل‌های علوی و صور انسانی در آورده‌ایم و از آنها یاری می‌خواهیم و به ما یاری میکنند و آب می‌جوئیم ما را سیراب میدارند و شفا می‌خواهیم، ما را شفا می‌دهند؛ آنها پسندید و بتی از بت‌های ایشان را خواست. به وی «هبل» را دادند و به «مکه» آورد و در «کعبه» جای داد و با او «اساف»، و «نائله» به شکل زوجین (زن و شوهر) بودند و مردم را بستایش و نیایش آنها دعوت کرد که آنها را نزد خدای تعالی شفیع قرار دهند.

و این واقعه در آغاز پادشاهی «شاپور ذوالاکتاف» روی داد تا اینکه «اسلام» ظاهر شد و آنها را بیرون ریخت و باطل کرد.

و از این رو کذب کسانی معلوم میشود که میگویند بیت الله الحرام «خانه کیوان» (بیت زحل) بوده؛ و بانی اول آنرا بطالع‌های معین و اتصال‌های

(۱) عبارت مؤلف در متن انتقادی ازهر: «وبین الشرع الاخیر»، و در حاشیه چاپ الفصل: «وبین الشرع» با حذف کلمه اضافی است و در چاپ تهران روی کلمه «الاخیر» خط کشیده شده است.
 (۲) در چاپ انتقادی ازهر این نام: «عمر بن لُحَی بن غالب بن عمرو» ضبط است.

مقبول کواکب بر آورده و آنرا «بیت زحل» نامید؛ و بدین سبب همیشه پایدار و برقرار و بزرگ مقدار است، چه کیوان بر پایداری و عمر دراز بیش از ستارگان دیگر دلالت دارد.

و این گفتار درست نیست، چه بنای اول خانه کعبه از روی وحی بود و به دست خداوندان وحی و الهام بنا شده است.

[خانه‌های دیگر، غیر از کعبه که برای عبادت برگزیده شده است]

[بدان که معابد به دو دسته تقسیم میشود :

بتکده ها ،

و آتشکده ها .

جاهائی که « آتشکده » ها برپاست ضمن بیان « مقالات مجوس »

ذکر کردیم .

و اما بتکده‌هایی که متعلق به «عرب» ، و «هند» بوده ؛ هفت معبد معروف

و مشهوری است که بنام « هفت اختر » بنیان گذاشته شده است.

برخی از آنها نخست « بتکده » بوده که بعداً « آتشکده » شده است ، و

برخی بهمان حال اول برقرار است.

در میان « بت پرستان » ، و « آتش پرستان » کشمکش‌های بسیاری رخ داده

و کار ازدستی به دست دیگر می افتاده است ...

و هر کدام غلبه پیدا میکرد معبد دیگری را به پرستشگاه مذهب و آئین

خود مُبدل می ساخت .

یکی از آنها « معبدِ فارس » (۱) است - که بر سر کوهی درسه فرسخی

اصفهان بنا شده و در آن بت‌هایی قرار داشت تا اینکه گشتاسب شاه آئین مجوس

پذیرفت و بت‌ها را بیرون ریخت و آنرا « آتشکده » ساخت.

ویکی دیگر از آنها معبدی است در « موالتان » از کشور « هند » که در آنجا

هنوز « بت » ها برقرار است .

(۱) در بعضی نسخ عربی این نام : « بیت فارس » و در بعضی دیگر « بیت مارس » ضبط است .

این معبد بر سر کوه آتشکوه اصفهان که امروز منبع آب لوله کشی شهر اصفهان است .

آنجا تعبیه شده ، واقع بوده است .

و ایضاً یکی دیگر معبد: «سدوسان» در کشور «هند» است که در آن بت های بزرگ و شکفت آور موجود است. «هندی» ها این دو معبد را در مواقع معینی از سال زیارت میکنند و از راه دور مانند حجاج بدانجا رخت برمی بندند (۱).

و از آنها معبد «نوبهار» است که «منوچهر» در شهر «بلخ» بنام «ماه» (قمر) ساخت، و پس از ظهور اسلام، «بلخیان» آنرا ویران کردند. و معبد دیگر: «بیت غمدان» در شهر «صنعا» یمن است که آنرا «ضحاک» بنام «ناهید» (زهره) بر آورد و «عثمان بن عفان» آنرا ویران کرد. و هفتمین آنها معبد: «کاوسان» است که «کیکاوس» آنرا: بنام آفتاب در شهر «فرغانه» بصورت شکفت انگیزی بنا کرد و «معتصم» (خلیفه عباسی)، ویرانش ساخت.

(۱) هم اکنون در سرزمین هند معابد بسیاری متعلق به پیروان فرق مذهب «هندو» و «جین» و غیر آنها موجود است و در آن معابد تندیس های خدایان مختلف نصب گردیده که از نظر طبقه فهمیده و منورالفکر این صور و مجسمه های عدیده تنها مظهر قدرت و صفات گوناگون خدا بشمار میرود ولی از نظر عوام الناس و افراد نادان مجسمه های مذکور بمثابة خدایان شناخته میشوند.

[اصناف عرب در دوره جاهلیت]

بدان که عرب‌ها به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شوند :

از آنها يك دسته : « معطله »،

و دسته دیگر: « محصله » هستند [(۱)] .

[معطله عرب]

[منکران: خالق، وبعث، واعاده] (۲)

اما معطله عرب اصناف اند :

بعضی [از ایشان] انکار خالق، وبعث، واعاده کنند ...

و گویند، طبع محیی است، و دهر مفنی، و از این طایفه در «قرآن» [مجید]
خبر می فرماید، آنجا که گفت: «و قالوا ما هی الا حیاتنا الدنیا [نموت، و
نجیا]» (۳)؛

درین کریمه اشارت است به آن که آن طایفه سبب حیات، و موت بر
« طبایع محسوسه » در «عالم سفلی» مقصور دانند، و بترکیب طبایع و تحلیل
عناصر بقاء و فنای عنصری محصور (۴) شمرند؛ پس جامع را «طبع» دانند، و

(۱) در ترجمه صدرترکه اصفهانی و تحریر نومصطفی خالقدادعباسی قسمت بالا یعنی از صفحه
۳۰۹ تا اینجا محذوف است و برای تکمیل ترجمه قسمت محذوف از متن عربی بفارسی نقل شد.
(۲) در بعضی از نسخ و از جمله در حاشیه چاپ الفصل « مفنی » ضبط گرفته شده و
البته غلط است.

(۳) قرآن ۲۳/۴۵ .

(۴) م : محسوس . ت : محصور .

مهلك را « دهر » گویند که « [و] ما يهلكنا الا الدهر، [و ما لهم بذلك من علم، ان هم الا يظنون] » (۱)؛

پس گمان های (فاسد) ایشان را در [بسیاری از آیات و سُورَر] « قرآن » [بحکم ضرورات] فکری [وادله و آیات فطری محکوم] میسازد (۲) که « اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ؛ ان هو الا نذير مبين؛ » (۳)، « اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض؟ » (۴).

وقال : « اولم ينظروا الى ما خلق الله؟ » (۵)، وقال [« قل ائنيكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين ؟ »] (۶).

وقال : [« يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم »] (۷).

« چه حقایق این نصوص کریمه هادی است به آنکه از خلق و عجایب حکمتی که در زیر آفرینش اصناف آن مندرج است راه اثبات خالق کریم، و مبدع روشن و هویدا است و آن که چنان مبدعی قدیر بکمال قدرت بر پیدا کردن خلقت مکنونات در اول نشأة و باز موجود گردانیدن در نشأة ثانی قادر و توانا خواهد بود » (۸).

(۱) قرآن کریم ۲۳/۴۵ .

(۲) عبارت عربی اینست : « فاستدل عليهم بضرورات فكرية وآيات فطرية في كم آية و كم سورة ؛ فقال تعالى ، و ترجمه صحیح و روان آن این است : « پس در بسیاری از آیات و سور قرآنی با ادله عقلی و آیات و علامات فطری و طبیعی علیه آنان استدلال شده است . »

(۳) قرآن ۱۸۳/۷ .

(۴) قرآن ۱۸۴/۷ .

(۵) مستفاد از آیات شریفه قرآن، ۳۳/۴۶ و ۴۸/۱۶ .

(۶) قرآن کریم، ۹/۴۱ .

(۷) قرآن کریم، ۲۱/۲ .

(۸) عبارت داخل دو کمانك (گیومه) در ترجمه و تفسیر این عبارت کوتاه عربی مؤلف است: « فأثبت الدلالة الضرورية من الخلق على الخالق و انه قادر على الكمال ابتداءً ، و اعادة . »

[مُنْكَرَانِ : بَعْثٌ ، وَاِعَادَةٌ]

وصنفي ديگر از آن مردم به^(۱) آفريننده آفرينش ، و به ابتدای خلقت ، و ابداع قائل باشند (و بمقتضای آن مقرّر و منقاد) ؛ و اما بعث و اعاده را انکار کنند^(۲) ؛ چنانچه فحوای « قرآن » از آن خبر میدهد در آیات متفرقه آنجا که فرمود: ^(۳) « وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَ نَسِيَ خَلْقَهُ ، قَالَ : مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ ؟ » ^(۴) ؛

پس استدلال کرد برایشان به « نشأة اولی » چون اعتراف نمودند به « خلق اول » ؛ پس فرمود جلّ ذکره : « قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي اَنْشَأَهَا اَوَّلَ مَرَّةٍ » ^(۵) ، و قال : « اَفَعَيَّنَا بِالْخَلْقِ الْاَوَّلِ ؟ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ » ^(۶) .
 چه درین نصوص شواهد یقینی^(۷) بر آن که به « خلق اول » معترف اند ، متحقق است . و دفع صولت عناد ایشان حقایق وحی بضمون این آیات فرموده^(۸) .

(۱) م : آن مردم اقرار دارند به .

(۲) عبارت عربی اینست : « و صنف منهم : اقرؤا : بالخالق و ابتداء الخلق و الا ببداع و انكروا : البعث و الاعادة » و ترجمه صحیح آن ، این : « و صنفی از آنها به خالق و ابتدای خلق و ابداع اقرار دارند ؛ و بعث و اعاده را انکار کنند » .

(۳) عبارت عربی چنین است : « وهم الذين اخبر عنهم القرآن » . و ترجمه آن این است « ایشان کسانی اند که خبر داد از آنها قرآن » :

(۴) قرآن کریم ، ۷۹/۳۶

(۵) قرآن کریم ، ۱۵/۵۰

(۶) م و ب ، یقینی عینی .

(۷) عبارت داخل دو کمانک زاید بر متن عربی است .

[منکران رسالت : بُت پرستان]

وصف دیگر از معاندان به [«خالق» و] «ابتدای خلق» ، و نوعی از «اعاده» مُقرّند؛ لیکن انکار رسالت کنند و بعبادت اصنام میپردازند؛ و به زعم (باطل) [خود] گویند: در حضرت کبریای الهی [در خانه آخرت] ما را شفیع اند و بجانب مساکن اصنام حج بگذارند و به نحر هدی تعظیم اصنام نمایند و ذبح قربان به قربت بتان منوط دارند و التزام مناسک و مشاعر بعبادت بتان موکول دارند (۱).

و اکثر طوائف «عرب» برین و تیره روند، مگر اندکی از ایشان از پرستش بتان احتراز نمایند، اما بتصدیق پیغمبران معترف نباشند (۲).
 و از حال آن طایفه «قرآن» باین طریق خبر میفرماید که [«وقالوا: مال هذا الرسول يأكل الطعام، ويمشي في الأسواق، (الآية)»] تا قوله تعالی: «ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً» (۳).

پس نصوص قرآنی برایشان استدلال فرموده که طریق انتعاش پیغمبران سابق برین نهج بوده و فرموده: «وما ارسلنا قبلك من المرسلين الا انهم لياكلون الطعام ويمشون في الأسواق» (۴).

(۱) اینجا نیز عبارت: «واحلوا وحرموا» از قلم ترجمه افتاده است و ترجمه این عبارت بر این تقریب است: «(هر چه خواهند از پیش خود) حلال و حرام سازند».

(۲) عبارت مؤلف اینست: «وهم الدهماء من العرب الا شر ذمة منهم نذکرهم» و ترجمه صحیح آن این: «واینانند توده عرب، مگر اندکی که آنان را یاد میکنیم».

(۳) قرآن ۸/۲۵.

(۴) قرآن ۹/۲۵.

[شبهه های اعراب جاهلی]

شبهات عرب مقصور برین. دوشبهه بود :
 اول : انکار حشر میکردند و بعث اجساد .
 و دوم : ارسال رُسل را انکار مینمودند .

واخبار از سوء سریرت طایفه اول در نصوص قرآنی فرماید که «قالوا (۱):
 ائذا متنا وکنا تراباً و عظاماً ائنا لمبعوثون ، او آباؤنا الاولون ؟» (۲).

« و از این عقیده فاسد درم زخرفات اشعار خویش مبنی بر رسوخ در آن
 خذلان شقاوت آثار گفته باشند » : (۳)

[أ اترك لذة الصهباء يوماً] لما وعدوه من لبن و خمر [(۴)

حیاء مُموت مُم نشر ؟ (۵) حدیث خرافة یا أم عمرو (۶)

و بعضی دیگر راهم [در رثاء مشرکان غزوه بدر] اشعار [ی] باشد (۷):

[فماذا بالقلیب قلیب بدر] من الشیزی تکلل بالسنام

(۱) عبارت عربی چنین است : « فعلی الاولی قالوا » و معنی آن این: « پس بر مبنای
 شبهه اول گفتند » :

(۲) قرآن ۲۲/۲۵ .

(۳) عبارت داخل هلالین را در برابر این عبارت عربی مؤلف مترجمان اول و دوم
 یافته اند : «الی امثالها من الآیات . و عبروا عن ذلك فی اشعار هم : فقال بعضهم ، و ترجمه آن
 اینست : «بعلاوه امثال آن از آیات (قرآنی) ، و از این مذهب در اشعارشان یاد کرده اند
 چنانکه یکی از آنان گفته است» .

(۴) در چاپ تهران این بیت نیز مذکور و ترجمه آن اینست « آیا لذت شراب رازوی
 ترک کنم برای آنچه از شیر و شراب وعده داده اند (یعنی : شیر و شراب بهشتی) .
 (۵) م : بعث .

(۶) ترجمه بیت بالا این است : « زندگانی ، آنکاه مرک ، سپس برانگیختن ، داستان
 خرافی است ای مادر عمرو »

(۷) عبارت عربی اینست : « و لبعضهم فی مرثیه اهل بدر من المشرکین » و ترجمه آن
 این : « و بعضی از ایشان را اشعاری در مرثیه مشرکین اهل بدر است » .

یخبرنا الرسول: بان سنجیی و کیف حیاة اصداء و هام (۱).

و طایفه ای از: « عرب » به « تناسخ » قائل بودند؛ و طریق اعتقاد ایشان آن که چون شخص به موت طبیعی و یا به قتل بمیرد، خون دماغ بافضلات خون دیگر [اعضاء] او مجتمع شود (۲) و مرغی [«هامه»] (۳) گردد و هر صدسال به سر قبر آن شخص آید و به ردع و نفی این طایفه اشارت نبوی (- علی صاحبها افضل الصلوات و التحیات -) وارد است، درین خبر که « لاهامة ، ولا عدوی [ولا صفر] » (۴).

اما شبهه دوم؛ زمام هدایت از دست گذاشته و علم شقاوت برافراشته انکار پیغمبران (- علی نبینا وعلیهم السلام-) کنند و گویند: از حضرت حق سبحانه بصورت بشر هیچ پیغمبری مبعوث نشده و قرآن از سیرت ایشان خبر میدهد که (۵)

(۱) ترجمه دو بیت مزبور اینست: « پس چه هاست درچاه و کودال بدر از کاسه های مکلل به کوهان شتران (و مراد از کاسه های آنچنانی زاد مردان و سخاوتمندان از مشرکین قریش اند که لاشه های آنان را درچاه بدر روی هم انباشته بودند و کوئی با کشته شدن آنان سفره های اطعام برای همیشه برچیده شده و این کاسه های چوبین مملو از طعام و مکلل به گوشت کوهان شتران است که در قلیب بدر دفن گردیده است). «خبر میدهد ما را پیامبر که به زودی زنده خواهیم شد، چگونه است زندگی مغزهای سر و استخوانهای مردگان (که بعد از مرگ بصورت بوم در آمده و از قبر بیرون می پرند)؟! ».

باید التفات داشت که «شیزی» در لغت عرب نوعی از درخت است که از آن کاسه های چوبین میساختند و در این بیت بر کاسه های چوبی اطلاق شده است).

(۲) عبارت مؤلف این است: «اجتمع دم الدماغ و اجزاء بنیته»، و معنی آن اینک: «خون دماغ با اجزاء بنیه او جمع گردد».

(۳) نوعی از بوم.

(۴) ترجمه عبارت مذکور در بالا این است: «نه بومی است، نه واگیری، نه صفری».

(۵) عبارت مؤلف در چاپ انتقادی از هر اینست: «و اما علی الشبهة الثانية کان انکارهم

لبعث الرسول - صلی الله علیه وسلم - فی الصورة البشرية اشد ، و اصرارهم علی ذلك ابلغ . و اخبیر التنزیل عنهم بقوله تعالی : «وما منع الناس .. الآية» و ترجمه آن اینست: « و اما بر شبهه دوم انکار اعراب برای بعث رسول - صلی الله علیه وسلم - در صورت بشری شدیدتر و اصرار ایشان برین امر بلیغ تر بود. و تنزیل (قرآن) از آنها خبر میدهد آنجا که «یفقر ما ید...»

و در چاپ تهران جمله «صلی الله علیه وسلم» بعد از کلمه «الرسول» نیامده است و ظاهراً درست هم همین چاپ تهران است، زیرا این جمله دعائیه مخصوص به اسم سامی پیغمبر اسلام میباشد و شبهه مورد بحث مربوط به نوع «رسل» است نه به شخص پیغمبر خاتم - صلی الله علیه و آله وسلم.

« و ما منع الناس ان يؤمنوا ان جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشراً رسولاً؟ ابشر يهدوننا؟ » (۱) (نص کریم به شبهه ایشان اشارت فرمود که تساوی در بشریت است و آنان که از متابعت کردن و فرمان بردن مماثل خود شک کنند به صحرای گمراهی افتاده اند) (۲).

وطایفه‌ای از منکران رسالت بشر گویند که « فرشته » لایق رسالت حق-تعالی تواند بود و گویند مَلِیکِ باید که پیام حق به خلق رساند. (۳)
 و طایفه‌ای که به « مَلِک » اعتراف نکنند، گویند: شفیع و وسیله از ما به حضرت حق سبحانه « بُتَان » [منصوب] اند.

و انکار « شریعت » کنند که نتواند بود که از حضرت حق « شوعی » فرود آید.

(۱) قرآن کریم، ۹۴/۱۷

(۲) داخل هلالین خارج از متن عربی کتاب است.

(۳) عبارت عربی مؤلف اینست: « فمن كان يعترف بالملائكة كان يريد ان يأتي ملك من السماء؛ وقالوا: لولا انزل عليه ملك. » و ترجمه آن اینست: « پس آنانکه به فرشتگان اعتراف داشتند میخواستند که فرشته‌ای (برسالت) از آسمان بیاید و گفتند: چرا بر او (یعنی بر رسول اکرم) فرشته‌ای (که ما را بر راستی ادعای او هدایت نماید) نازل نگردید؟ ».

[بُتان عرب و امیال ایشان]

پس بعبادت (اصناف) « بُتان » زیانکار گشتند و آن اصناف را وسائل (به حق) انکاشتند .

و اسامی بُتان اینست :

وَدّ : ، و سُواع ، و یغوث ، و یعوق ، و نسر .

وَدّ « قبله عبادت قبیله : « کلب » است که مسکن ایشان « دومة الجندل » باشد .

و سُواع « راطایفه هذیل » [می] پرستید [ند] ، و به جانب قرار گاه آن (۱)

حج گذاردن تعیین کردند ، و به نحر قربانی ها به آن صنم تقرب میکردند .

و یغوث : را قبیله : « مذحج » ، و بعض قبایل : « یمن » پرستش مخصوص

داشتند .

و نسر « را ذی الکِلاع » که قبیله ای اند که در زمین « حمیر » باشند [می]

پرستیدند .

و یعوق « قبله پرستش اهل « همدان » شد .

و « لات » را قبیله « ثقیف » که در « طایف » ساکن بودند ، پرستش نمودند .

و « عزی » را « قریش » ، و جمیع « بنی کنانه » ، و جمعی از قبیله « بنی سلیم »

قبله پرستش خود ساختند .

و « منات » را قبیله « آوس » ، و « خزرج » ، و « غسان » پرستیدند .

و « هبل » : اعظم اصنام بود ، و در جبلت ایشان بفرط تعظیم متخصّص بود ،

و در ظهر کعبه (محترمه) جای آنرا مقرر داشتند .

و « اساف » ، و « نائلة » دو صنم بود که « عمرو بن لُحی » در « صفا » ، و « مروه » نهاده

بود، و در محاذی کعبه (مکرمه) نزدیک آن دو صنم قربانی میکردند.
 و زعم ایشان آن بود که این دو صنم دو شخص بودند، در قبیله «جرهم»:
 «اساف بن عمرو»، و «نائله بنت سهل» که در کعبه (معظمه) بفسق مبتلا شده، سطوت
 انتقام فاعل مختار آنها را بصورت این دو صنم مسخ فرمود؛ و بعضی بر آنند که
 دو صنم بودند که «عمرو بن لُحی» [آنها را آورده و] در «صفا» و «مروه» نهاده
 بود.

وقبیله: «بنی مَلکان» را از «کنانه» صنمی بود، «سعد» نام، و اسم آن صنم در
 (مزخرفات) اشعار ایشان باشد (۱).

شعر

اتینا الی سعد لیجمع شملنا فشتتنا سعد فلانحن من سعد
 [وهل سعد الا صخرة بتمنوفة من الارض لا یدعولفی ولا رشد] (۲)
 و عادت عرب آن بود چون بتلبیه ها مشغول بودندی، به این صیغه
 می گفتند:

لبیک اللهم لبیک لبیک لاشریک لک
 الا شریک هولک تملکه و ما ملک (۳)

و از اصناف «عرب» بعضی میل به «یهودیت» کنند (۴) و طایفه به
 «نصرا نیت».

(۱) عبارت عربی در چاپ انتقادی ازهر اینست: «وکان لبنی ملکان من کنانه صنم
 یقال له سعد، وهو الذی یقول فیہ فإلهم» و ترجمه آن، این: «و بنی ملکان از کنانه را
 بنی بود که آنرا سعد گفتندی، و آن: همان است که شاعری از ایشان در باره آن
 گفته است.»

(۲) ترجمه در بیت بالا اینست: «آمدیم بسوی «سعد» که جمع کند تفرقه ما را،
 پس ما را پراکنده ساخت، از این رو ما از سعد نیستیم. و آیا «سعد» جز پارچه سنگی است
 در بیابانی از زمین که نه به کمراهی خواند و نه به راهیابی؟».

(۳) م: الا شریکا تملکه. ترجمه عبارت مؤلف اینست: «و عرب (جاهلی) در تلبیه و
 تهلیل (هنگام حج) می گفت: لبیک اللهم لبیک ... الخ»

(۴) اگر گفته بود: «کردندی» عبارت ترجمه تمام و درست بودی.

و برخی [به] جانب: « صابئه » [متمايل شوند] ، و در تأثیر « انواء » چنانچه منجمان را اعتقاد در تأثیر « نجوم »^(۱) باشد ، اعتقاد کنند ، بمرتبه که حرکت و سکون و سفر و اقامت خویش بمنافع انواء درست میداشتند و میگفتند که « مطرنا بنوء کذا »^(۲) .

و بعضی بعبادت « ملائکه » افتادند ، بل بعبادت « جن » زیان زده و گرفتار می شدند ، و می گفتند که اینها دختران خدا اند - « تعالی الله عما [يقول] و هدوا به و تقدس عما خسر و آمنه »^(۳) .

(۱) عبارت متن عربی : « السیارات » است .

(۲) ترجمه عبارت بالا اینست : « بر اثر طلوع و غروب فلان خانه (منزل) از خانه های

قمر بر ما باران بارید

(۳) متن عبارت عربی این است : « تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً » ، و عبارت فوق منقوش

و مغلوط مینماید و خارج از متن عربی کتاب است .

[علوم عرب در دوره جاهلیت]

و طایفه‌ای « مُحَصَّلَةُ عَرَبٍ » اند.

بدان که « عرب » در ایام (فترت) جاهلیت به سه نوع علم فخر کردند :
اول : علم « انساب » ، [و « تواریخ » ، و « ادیان »] ، و آنرا از شرایف علوم
شمردندی ؛

خصوصاً معرفت اجداد پادشاه پیغمبران - علیه من الصلوات افضلها ومن-
التحیات اکملها- ، و اطلاع برین « نور » وارد از صلب « ابراهیم » - علی نبینا
و علیه السلام (۱).

و کیفیت تواصل ذریات ابراهیم - (علی نبینا و علیه السلام) - تا ببعض ظهورات
در اسراریر؛ افتخار «عبدال مطلب» ظاهر شد که سید قریش، و والی وادی بطحاء بود
که فیل بزرگ او را سجده کرد، و قصه اصحاب فیل بصدق این حال ناطق است.
و ببرکت این « نور » مبین شرّ « ابرهه » از تعرض حرم کعبه دفع شد .
[« و ارسل علیهم طیراً ابابیل » (۲)] (و طیر ابابیل برای مقهور شدن او
پیدا گشت) (۳).

و از میان آن نور (باهر) در لوح خیال «عبدال مطلب» از دریچه منام تعیین

(۱) ترجمه متن عربی برین تقریب است : « و آنرا از شرایف دانشها شمردندی بویژه
شناخت انساب نیاکان پیامبر - علیه الصلوة والسلام - و اطلاع بر این نور وارد از صلب ابراهیم
به اسماعیل - علیهما السلام .

(۲) قرآن کریم ۳/۱۰۵ .

(۳) ترجمه کفتار مؤلف در مقابل عبارات بالا برین تقریب است : « و تواصل آن در
ذریت او (اسماعیل) تا ظهور پاره‌ای از آن در پیشانی عبدال مطلب بزرگ وادی (مکه) ،
بلند مرتبه در مجد که او را فیل بزرگ سجده کرد و قصه اصحاب فیل مربوط به او است . و
ببرکت این نور خدای تعالی شر ابرهه را دفع کرد و فرستاد بر ایشان پرنده ابابیل را .

موضع «زمزم» نمودند (۱).

واز برکت این نور (زاهر) عبدالمطلب به ذبح فرزند دهم ملهم شد؛ و از این رو به آن افتخار کرد شاه پیغمبران - علیه صلوات الرحمن - و بکلمه: «انا ابن الذبیحین» نطق فرمود (۲).

و مراد به ذبیح اول اسماعیل است - (علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام) - که اول کسی [است] که این نور مبین به او انتقال یافت، [پس از آن مختفی شد؛ و مراد به ذبیح دوم: عبدالله بن عبدالمطلب است و او آخرین کسی است که آن نور باو انتقال یافت و سپس بتمام و کمال آشکار گردید].

وازیمن این «نور» ساطع «عبدالمطلب» فرزندان را به ترک ظلم و عدوان امر فرمود و بملکام اخلاق ترغیب کرد؛ و از دنیات امور و رذایل شیم مانع شد.

و از برکات این نور (باهر) نظر در حکومت عرب و فصل حکم میانه متحاکمان به عبدالمطلب رسید، چنانچه در ملتزم و سادۀ عزت و جلال مینهاد، و به کعبه معظمه مستند می بود و در وقایع قوم حکم میکرد.

وازیمن [همین] نور با ابرهه توانست گفت که این خانه را خداوندی هست که بمحافظت بنیان، و اندفاع نعمت ازارکان آن عنایت خواهد فرمود.

[و در این باره آن گاه که به کوه «ابی قَبَیس» بر شد، این اشعار انشاد کرد:

لاهم ان المرء یمنع رحله فامنع رحالك

(۱) ترجمه صحیح متن عربی این است: «و بیرکت این نور بود که عبدالمطلب در عالم رؤیا موضع زمزم را شناخت و غزاله (یعنی: مجسمه آهوی طلا) و شمشیر هائی را که جرهم دفن کرده بود یافت».

(۲) ترجمه عبارت عربی اینست: «و بیرکت این نور عبدالمطلب ملهم شد به نذری که دهمین فرزندش را (در راه خدا) قربانی کند؛ و به آن پیامبر - علیه الصلوة و السلام - افتخار کرد آنجا که گفت: «من فرزند دو قربانی هستم».

لا یغلبن صلیبهم و محالهم عدواً (۱) محالک
ان کنت تارکهم و که سبتنا فأمر ما بدالك (۲)

و از یمن این «نور» بود که عبدالمطلب بشناسائی دار جزا مشرف بود . چنانچه در وصایای خویش میگفت که ظالم از دنیا مفارقت نکند تا از سوء فعل خویش مکافات یابد و عقوبت کند او را خدای تعالی تا هلاک شود .
و در هویدائی این مقال از عبدالمطلب سؤال کردند در جواب گفت : به خدا که غیر این خانه ، خانه ای هست که محسن به احسان و بدکار به بدی انتقام می یابد (۳) .

(۱) در چاپ تهران و در متن چاپ انتقادی از هر کلمه «عدواً» بصورت مضبوط در این نسخه یعنی با «عین مهمله» و «واو» آمده است ، و در بعضی از نسخ مذکور در حاشیه چاپ ازهر «غدواً» با «غین معجمه» و «واو» است چنانکه در «غریب الحدیث» ابن اثیر نیز با توضیح و تفسیر آمده است و در معنی و لفظ با «غد» مشترک است و «فردا» معنی میدهد .

(۲) ترجمه ابیات بالا اینست: «خداوندا! مردم منزل و رخت و پخت خود را نگاه می دارند پس توهم منزل و رخت و پخت خویش را نگاه دار !
نکند که صلیب (چلیپا) و نیروی آنان از روی عدوان بر نیروی تو چیره گردد ! (و بنا بر «غریب الحدیث» که «غدواً» ضبط و تصریح کرده عبارت باید چنین ترجمه شود : « نکند که صلیب آنان فردا بر نیروی تو چیره شود» .)
اگر اینان را با کعبه و پرستشگاه ما باز گذاری (که هر چه خواهند بکنند) امری خاص است که تو را روی داده است» .

ناگفته نماند که بیت اول از این ابیات در چاپ انتقادی ازهر و همچنین در چاپ تهران به این صورت ثبت شده است :

«لاهم ان المرء یمنع حلالک» و معنی آن چنین است :
«خداوندا ! مردم جایگاه و فرودگاه شان را (از تجاوز غیر) پاس دارند، پس تو نیز از آن خویش را پاس دار !» .

(۳) عبارت ترجمه ناقص است و چنین مینماید که چند جمله از متن عربی در نسخه مورد ترجمه هر دو مترجم ساقط شده باشد . اینک ترجمه عبارت مؤلف بنا بر آنچه در چاپ ازهر و چاپ تهران آمده است : «و بیرکت آن نور بود که عبدالمطلب در وصایای خویش می فرمود : هیچ ستمگری از دنیا نخواهد رفت مگر اینکه خداوند از او انتقام بگیرد و عقوبت ستمکاریش بدو رسد . (فضارا) مردی ستمکار بمرک طبیعی مرد و عقوبت ستمکاریش بدو نرسید ، داستان (برسبیل نقض گفتار عبدالمطلب) بوی گفته شد ، عبدالمطلب تأملی کرد و گفت : بخدا سوگند که پس از این جهان ، جهان دیگری هست که در آن نیکوکار پاداش نیکوکاری ، و بدکار سزای بدکاریش را درمی یابد» .

و دلیل بر آن که عبدالمطلب اثبات [مبدأ] معاد [می نمود] آن که باپسرش «عبدالله» به قماری (۱) که متعارف عرب است مشغول بود، و به این رجز از شعر خود تفوه میکرد:

يارب انت الملك المحمود و انت ربي المبدىء والمعيد

من عندك الطارف والتلید

و از اماراتی که دلالت کند بر آن که «عبدالمطلب» به معرفت «رسالت» و شرف «نبوت» مطلع بود، آنست که چون در «مکه» قحطی عظیم پیدا شد، و ساکنان آن چند سال از فیض منافع باران محروم گشتند: [پسر خود] «ابوطالب» را امر کرد تا ماه فلک رسالت، و آفتاب آسمان هدایت را حاضر گردانید و هنوز غره هلال کمال در ابتدای سن طفولیت و رضاع [در قماط عزت و احترام محفوف] بود - علیه من الصلوات از گاهها - عبدالمطلب و سادۀ عظمت و کمال آن پادشاه عزت و جلال [را] بر سر دست توسل نهاده روی به قبله که داشت آورد و آن طفل عالم طفیل را بر هوا انداخت (۲).

(۱) عبارت عربی مؤلف چنین است: «ومما يدل على اثباته المبداء والمعاد: انه كان يضرب بالقداح على ابنه عبدالله ويقول:» و ترجمۀ فارسی آن، اینست: «و از جمله ادله‌ای که دلالت دارد بر اینکه عبدالمطلب معتقد به مبدأ و معاد بود این است که هنگام فرعه کشی بر سر پسرش عبدالله می گفت:

«يارب انت الملك المحمود، و انت ربي المبدىء والمعيد، من عندك الطارف والتلید، یعنی:

پروردگارا! توئی پادشاه شایسته ستایش! و توئی پروردگار من که هم مبدئی و هم معید (یعنی: هم آفرینش نخست از تست و هم بازگردانندهٔ مردگان به زندگی آن جهانی توئی)، و هر ثروت تازه و کهنه‌ای از ناحیهٔ تست (یعنی تو آن را داده‌ای).

(۲) ترجمۀ عبارت عربی مؤلف اینست: «و از آنچه دلالت بر شناسائی او به حال رسالت و شرف نبوت دارد، اینست که چون اهل مکه دچار آن خشک سالی معروف و بزرگ شدند و ابرها دو سال از باریدن امساک کردند، عبدالمطلب به پسر خود ابوطالب امر کرد که محمد مصطفی - صلی الله علیه وسلم - را حاضر کند، و او شیرخوار و در قماط پیچیده بود محمد را برد و دست بگرفت و رو بسوی کعبه کرد و او را (میان دو دست) بسوی آسمان انداخت و گفت ای خدا! به حق این پسر، و دوباره و سه باره او را بسوی آسمان انداخت و همچنان میگفت به حق این پسر سیراب کن ما را به بارانی دامنه دار و دنیا له دار و ریزان و فرادان، پس ساعتی نگذشت که ابر روی آسمان را پوشید و باران باریدن گرفت تا حدی که بر بنای مسجد نرسیدند» .

و گفت خدایا به حق این طفل سعادت سرانجام که ساحت اضطرار و حیرت ما را بفیض رحمت باران فراوان تازه دار [و] بار دوم و سیوم [او را] بجانب هوا انداخت و بتضرع و ابتهال افاضه امطار انتفاع (۱) را از حق تعالی درخواست ، چون به رحمت عالمیان طلب رحمت میکرد و به آفتاب رسالت ابر افاضت میطلبید ، یکساعت نگذشت که بفیض مأمول فایز شد ، و از خزانه وهب (و هاب) بی منت به باران های پی در پی مخصوص شده به مرتبه فیض سحاب متوالی گشت که از خراب شدن مسجد «بیت الحرام» اندیشناک شدند ، و از میان توصل به سده رفیع رسالت - علیه افضل الصلوات والتحیات - ابوطالب آن شعر لایمه که از وی بود ، و بعضی از آن مثبت میشود انشاء نمود :

وابيضُ يستسقى الغمام بوجهه ثمال اليتامى عصمةً للارامل
 يطيف به الهلاك من آل هاشم فهم عنده فى نعمة و فواضل
 كذبتهم وبيت الله يبرى محمداً (۲) و لما نطاعن دونه و تناضل
 ولا نسلمه حتى نصرع حوله ونذهل عن ابنائنا والحلائل
 [و میزان حق لا یخیس شعیره و وزان عدل وزنه غیر عادل] (۳)

(۱) م و ب : انتقال .

(۲) این مصراع در چاپ ازهر چنین ضبط شده است :
 « کذبتهم و رب البیت نبزی محمداً » و ترجمه آن این : « دروغ گفتید ، سوگند به خدای خانه ، مقهور سازیم محمد را (یعنی او را بقهر و غلبه دشمن واگذاریم) .

(۳) بیت اخیر در بیشتر نسخ عربی موجود نیست .
 ترجمه ابیات بالا چنین است :
 سپید اندام نیکو خصالی است که طلب باران میشود از ابر به یمن چهره او ، پناه یتیمان و حافظ بیوه زنان است .

طواف میکنند کرد او فقراء از آل هاشم ، پس ایشان نزد او در نعمت و فراوانی میباشند .
 دروغ گفتید به حق خانه کعبه ؛ آیا ناتوان میگردد محمد و ما در دفاع از او نیزه
 نزنیم و دفاع نکنیم ؟

او را (بدشمن) تسلیم نمی کنیم مگر کردا کرد او بر زمین افتیم و صرف نظر میکنیم از
 فرزندان و زنان خود .

او میزان حقی است که غلط نمیکند موئی را و وزن کننده عدلی است که در وزن آن
 کم و کاست نیست .

(مضمون این ابیات آن که این دولت پناه روی سفیدی سعادت نویدی است که از فرخی وجود همایونش از ابر تیره روشنائی رحمت باران طلبند ، و رحمت پناهی است که پشت استظهار یتیمان بسدهٔ مرحمت عامش قوی است ، و وحشت جراحت زنان ماتم زده را نوش داروی لطف بی نهایتش مرهم است (۱) آن دولت پناهی است که گردنکشان آل هاشم حوالی سدهٔ عزتش بگام اکرام سپرند . و از فواضل مراحم اکرامش فضلهٔ انعام و احسان برند . قسم به مفاخر تعظیم بیت الله مکرم که دروغگواست آن فوج بی اهداء که بانقیار (۲) دولت مؤبدش گرایند و ما که گردنکشان حی قریشیم بطعمان شوکت در مظاهر خدام جلالش ایستادگی نمائیم و در تقویت این عظمت در غلبهٔ بر خصم سعی کنیم) .
و «عباس بن عبدالمطلب» (۳) در مناقب جلال آن آسمان کمال قصیدهٔ پرداخته و پایهٔ قدر خویش را به تشریف آن مکرمت ممان سماک ساخته - از جملهٔ آن قصیده این ابیات است : (۴)

من قبلها طبت فی الظلال و فی	مستودع حین یخصف الورق
ثم هبطت البلاد : لا بشر	انت ولا مضغة ولا علق
[بل نطفة تر کب السفین وقد	الجم نسرأ واهله الفرق (۵)
تنقل من صالب الی رحم	اذا مضی عالم بدا طبق
حتی احتوی بیتک المہیم فی	خندف علیاء تحتها النطق
وانت لما ولدت (۶) اشرقت الی	رض وضاءت بنورک الافق

(۱) م و ب : مرحمت آن .

(۲) م : بانقیار .

(۳) عباس بن عبدالمطلب از بزرگان قریش در جاهلیت و اسلام و عم پیامبر (اسلام) وجد خلفای عباسی متولد سال ۵۱ پیش از هجرت و متوفی سال ۳۲ هجری .

(۴) ترجمهٔ متن عربی مؤلف اینست : « و عباس بن عبدالمطلب دربارهٔ پیامبر - علیه

الصلوة والسلام - قصیده‌ای گفته است که این ابیات از آنست .

(۵) ازهر : واهله الفرق .

(۶) ازهر : لماظهرت .

فنحن في ذلك الضياء وفي النور وسبب الرشاد: نخرق (۱)

~~*

مضمون این آیات آن که صاحب روح و استیناس : عباس- رضی الله عنه- اساس تعظیم این منقبت به شأنی مستحکم داشته [که] بیشتر از ظهور این طاس نگون و سابقتر از گردش دولا ب باژگون از مراسم عظمت و جلال و مناقب مکرمت و اقبال فرازنده علم : «وما ارسلناك» (۲) خبر میدهد طائفان آستان عرش نشان را بطریق خطاب میگوید : پیش از پیدائی این زمان حادث نشان ای برگزیده تشریف: اول ما خلق [الله] نوری در ظلال بی زوال کبریای متعال - تعالی شانه - به آسایش قرب و حضور خوشحال بودی ، و در آن مستودع عنایت و کرم به شرف - قرب مشرف بودی :

بیت

هنوز آدم میان آب و گل بود که او شاهنشاه ایوان دل بود
در هنگام بی نشان که بر ورق لوح محفوظ ، مکنونات را ثبت میکردند ،
از آن رفعت مرتبت به بلاد مواد هیولانی فرو آمدی ، ولیکن از فرط نورانیت
کوئی حقیقتی دیگر است عنصر هدایت انارت نه بشر است ، و نه مضغه ، و نه
علقه ؛ آری :

(۱) ترجمه هفت بیت بالا این است : «پیش از آن هنگامی که (آدم و حوا) خویشتن را با برک درختان بهشت می پوشانیدند ، تو در سایه های (عز و جلال) و در پرورشگاه و مستودع خدائی به پاکی و گوارائی میگذرانندی . سپس (هنگام هبوط آدم) به زمین فرود آمدی ، نه در صورت بشری و نه در حالت مضغه ای و علقی ، بلکه بصورت نطفه ای (پاک ، بانوح) بر کشتی سوار می شدی و حال آنکه بت نسر و پرستندگانش را لگام غرق بر دهان بود . همچنین از صلبی طاهر به رحمی مطهر نقل میفرمودی تا اینکه بیت الشرف در قبیلۀ والای خندق گرفتی ، آنجا که همه قبائل بلند پایه در مقابل آن پست اند . و تو چون از مادر بزادی زمین درخشیدن گرفت و آفاق به نور تو نورانی شد ، پس ما - هم اکنون - غرق در آن نوریم و راههای رشد و صلاح را می شکافیم (و پیش میرویم) .

(۲) قرآن کریم . ۱۷/۵۴ و ۱۰۵ و ۲۵/۰۶ و ۲۱/۱۰۵ و ظاهراً اشاره مترجم به

آیت اخیر از سوره «انبیاء» است .

بیت

هیأت جسم تو از صورت، جان آفرید

آن که گِل آدم از آب روان پرورید

ومبالغه که درین بیت از نفی بشریت، و سایر مراتب تکوینات بشری از خلق کریم، عنصر با تعظیم نموده اگر چه مبنای آن بر اسلوب بلاغت، و قواعد مجاز و استعارت است، دفع و هم ظاهر بینان را از عقب آن ایضاحی نمود که این وهم مرتفع باشد. میفرماید از اصلا ب شرف و افتخار به ارحام منقبت و فخار منتقل میشدی؛ و چون عالمی از عوالم مراتب تکوینات بشری منظوی میشد، در انشاء عنصر هدایت عالمی دیگر ظاهر میشد^(۱) و تعبیر از تطورات تکوینات انسانی از مبادی انشاء تا تمامی احتشام پیکر لطایف نظام به عالم نموده تا تنبیه باشد بر آن که در ماده کریمه نبوی - علیه افضل الصلوات والتحیات - لایق خصوصیت جسم مطهر - علیه صلوات الله الاکبر - آن که از اطلاقی که در سایر مراتب [تکوین] دیگر افراد انسانی را به آن متمم دارند، از نطفه و مضغه و علقه ساحت نزاهتش مقدس دارند؛ پس از مرتبه به عالمی تعبیر کرد تا ازاله^(۲) شبهه که در مبالغه بیت اول بود، نموده بر کمال تقدیس و فرط تمزیه آن جسم مطهر اشارت کرده باشد، و در تغییر اسلوبی که نموده که آن مراتب را به عالم تعبیر کرده و به آن اسم که در سایر افراد انسانی متعارف است، تعبیر نکرده اصناف دلایل حسی که بنقل ثقات در روایات صحیح یافته که از قبیل مشاهدات است نزد اهل آن قوت می- بخشد از آنچه در روایات ثقات ائمه کبار ثبت کرده اند که پیکر هدایت اثر را سایه نبود، و فضل مائی که بدفع طبیعت از جسم کریم جدا میشد بمرتبه به روایح طیبه معطر بود که مثل آن از شمایم عنبر و لطایم عبیر مستفاد نمی شد.

ظهور این نوع خصوصیات، دال است بر آن که پیکر هدایت اثر اگر چه

در صورت جسمیت ظاهر شده بود، اما باحتفاف آثار نور از سایر اجسام هیولانی

(۱) این چند جمله از عبارت متن حاکی از آن است که بیت چهارم همچنانکه در

چاپ نهران و ازهر موجود است در نسخه مورد ترجمه مترجم ما نیز بوده است.

(۲) ت: ازاحت.

ممتاز بود، پس اگر در سایر تکوینات آن جسم مطهر - علیه صلوات الله الاکبر -
[آثار] آن طهارت و قدس باشد، لایق خواهد بود.

و بعد از آن که از بیان مراتب کمال و طی منازل اقبال آن شاه دریا نوال
فارغ شد بیاز نمودن^(۱) هدایت خویش و فوز بکرامت آن سعادت چهره ابتهاج
خرم میدارد، میگوید که چون نور مبین و آفتاب یقین از مطلع نبوت طالع گشت
و فروغ آن نیر کونین انارت پذیرفت، از آثار آن نور با هر چهار رکن بسیط غیرا
روشنائی یافت، و اطراف افق استناره پذیرفت. ما در آن اشعه روشنائی تام از
لمعات آن نور تمام راه سداد و طریق رشاد را شکافتیم و از انحراف و ضلال [روی]
توجه بتافتیم.

ترجمه ایات بلاغت آیات باین بیت اتمام یافت و تا از ثبت مناقب بی -
انجام ذیل این ترجمه به حکم: «ختمه مسک» به روایح طیبه نعت کریم معطر
گردد، و دامن تکریم این تالیف از عزت تعظیم هدایح هدایت قرین بطراز اعزاز
مطرز گردد.

ایات عربی را که متضمن نعت کریم بود حله توضیح در پوشانید، و اگر چه
در ایات عربی که مصنف می آورد از ترجمه آن قلم توضیح آسوده میدارد^(۲).



[واما] نوع دوم، از علوم عرب؛ «علم رؤیا» بود.
در ایام جاهلیت (سرور خلفاء، و قافله سالار صدق و هدی)، «ابوبکر»
(الصدیق) - رضی الله عنه - از متعینان تعبیر رؤیا بود، و بهر چه تعبیر میفرمود،
(بر نسق تعبیر آن هادی یگانه) به وقوع می پیوست، و در آن ایام جهت تعبیر
رؤیا به سده خلافت توجه کردند و از انوار کمالش استخبار مشکلات و قایع

(۱) م: نیاز نمودن.

(۲) از صدر صفحه ۳۹۴ تا اینجا خارج از متن عربی و نقل از ترجمه صدر ترکه اصفهانی

نمودندی (۱).



[واما] نوع سوم ؛ از علوم عرب ؛ علم انواع بود، و متصدی ایضاح مقاصد این نوع علوم کاهنان [و ردّیا شناسان] بود [ند]؛ (۲)

و اشارت نبوی - علیه افضل الصلوات - در خبر مشهور که فرمود (صلی الله علیه وسلم) : «من قال : مُطِرْنَا بِنُوءِ كَذَا ؛ فقد كفر بما أنزلَ علی محمد (۳)» در شأن این طایفه وارد شده [است].

(۱) ترجمه عبارت عربی مؤلف اینست : واما نوع دوم از علوم (عرب) علم رؤیا بود ، و ابوبکر - رضی الله عنه - در جاهلیت تعبیر رؤیا میکرد و در تعبیر مصاب بود و باو مراجعه میکردند و از او استخبار مینمودند .

(۲) در متن عربی کلمه : «قاف» جمع «قافه» بمعنای : «ردزن» آمده است .

(۳) ترجمه این خبر این است : «کسیکه بگوید : بر اثر غروب و طلوع فلان ستاره

باران بر [اراضی] ما بارید ، همانا بآنچه بر محمد نازل شده کفر ورزیده است .»

[معتقدات عرب در زمان جاهلیت]

و بعضی از «عرب» به حضرت کبریای الهی ایمان داشتند و به روز آخر تصدیق مینمودند، و منتظر «نبوت» می بودند.

و ایشان را «شرایع» و «سُنَن» هست که سابقاً روشن شد؛ [زیرا (آن سنن و شرایع) نوعی تحصیل بود].



و از آنان که به نور ظاهر، و نسب طاهر (محمدی) مهتدی بودند، و به دین حنیفی معتقد، و مقدم گرامی نبوی را انتظار داشتند «زید بن عمرو بن نفیل» بود روزی مستند بود به ظهر کعبه و میگفت: (۱)

ای قوم سوی من شتابید؛ چه غیر از من کسی که بردین ابراهیم باشد، نیست.

و من از «امیه بن ابی الصلت» شنیدم که میگفت: (۲)

(۱) ترجمه عبارت عربی بی کم و کاست اینست: «و از آنانیکه نور ظاهر و نسب طاهر رامیشناختند و به دین حنیفی اعتقاد داشتند و منتظر مقدم نبوی بودند، زید بن عمرو بن نفیل است که به کعبه تکیه میکرد و میگفت: مردم! سوی من بشتابید...»
زید بن عمرو بن نفیل بن عبد العزی، قرشی، عدوی پسر عم عمر بن خطاب. اسلام را درک نکرد و از عبادت بتان اکراه داشت پیامبر پیش از بعثت او را دیده است. این بیت مشهور از اوست:

ارباً واحداً ام الف ربِّ ادین اذا تقسمت الامور

ترجمه این بیت اینست: «آیا به پروردگار یگانه بگروم یا به هزار پروردگار، در آن هنگام که کارها قسمت میشود.»

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست: «و سمع امیه بن ابی الصلت یوماً ینشد، و ترجمه صحیح عبارت شهرستانی چنین است: «و روزی از امیه بن ابی الصلت شنیدم که می سرود: کل دین...»
بقیه در ذیل صفحه بعد

كل دين يوم القيامة عندالله
 الا «دين الحنيفة»: زور (۱)
 ومن آنرا به انقياد و تصديق مقرون داشتم (۲).
 واز مقالات «زيد» است (۳):
 فلن تكون لنفسك واقية يوم الحساب اذا ما يجمع البشر (۴)



وازانان که به «توحید» اعتقاد داشت و به روز حساب، «قُس بن ساعده»
 [ایادی] بود.

[«قُس بن ساعده» ایادی] در پندهای خود گفت: به خدای کعبه سو کنند
 که آنچه تباه شد باز میگردد و اگر رفت روزی باز گشت مینماید [(۵)].
 «چه از مقولات [او] این نظم دلالت دارد بر آن که به توحید، و به روز جزا

(۱) ترجمه بیت بالا اینست: «هر دینی - جز دین حنیفی - پیش خدا در روز جزا،
 زور و افترا شمرده شود».

(۲) این عبارت در برابر جمله کوتاه مؤلف است که گفت: «فقال له: صدقت» و
 ترجمه آن، این: «پس گفت او را: راست گفتی».

(۳) عبارت عربی مؤلف اینست: «و قال، زيد ايضاً، وترجمه آن، این: «و نیز زيد
 گفت».

(۴) ترجمه بیت بالا اینست: «هیچکس در روز شمار، هنگامی که بشر همگی حشر
 میشوند ترا (از عذاب و عقاب آن روز) نگاهدارنده نخواهد بود».

(۵) عبارت عربی مؤلف در چاپ ازهر اینست: «قال في مواعظه: كلا ورب الكعبة
 ليعودن ما باد، ولئن ذهب ليعودن يوماً، یعنی: «حاشا!» به پروردگار کعبه سو کند که آنچه
 تباه شد باز میگردد و اگر رفت روزی باز گشت مینماید».

ابوعمر و امیه بن ابی الصلت ثقفی از شعرای معروف جاهلی در طائف بدنیا آمد. وی به
 خصوصیات دین ترسائی و یهودی واقف بود ولی پیرو هیچیک از این دو مذهب نشد و اسلام را
 هم قبول نکرد و همچنین بآئین حنیفیه باقی ماند. ابوالفرج اصفهانی میگوید که امیه داعیه
 نبوت داشت چون از او در این مورد پرسیدند در پاسخ گفت: آدمی خالی از سواس نیست
 و هر صاحب دعوی مایل است که امتی پیدا کند تا او را به پیامبری بپذیرند. او نخستین کسی
 است که کلمه «اللهم» را بکار برده است. چون دوپسردائی او در جنگ بدر کشته شدند نسبت
 به اسلام و پیامبر اکرم عناد خاصی پیدا کرد. بعضی از قصائدی که به او نسبت داده شده ظاهراً
 از آن او نیست زیرا الفاظ و جملات و عباراتی در آنها استعمال شده که زاده ادب دوره اسلامی
 می باشد.

اعتقاد داشته» [است] (۱):

كلا بل هو اللهُ واحد
اعاد و ابا...دی
لیس بمولود ولا والد
والیه المآب غدا (۲)
و در معنی اعاده گفته است:

[يَا بَا كِي الْمَوْتِ وَالْأَمْوَاتُ فِي جُدَثٍ
عَلَيْهِمْ مِنْ بَقَايَا بَزَّهْمٍ خِرْقٌ]
دعهم فان لهم يوماً يصاح بهم
كما يُنبئهُ مِنْ نَوْمَاتِهِ الصَّعِقُ
حتى يَجِيئُوا بِحَالٍ غَيْرِ حَالِهِمْ
خَلْقٌ مَضَى ثُمَّ هَذَا بَعْدَ ذَا خَلْقُوا
[منهم عُرَاةٌ وَ مِنْهُمْ فِي ثِيَابِهِمْ]

مِنْهَا الْجَدِيدُ وَمِنْهَا الْأَزْرَقُ الْخَلِيقُ] (۳)

وازين جمله [است] «عامر بن ظرب عدوانی» (۴) که از حکمای عرب [بود]
واز خطباء ایشان .

(۱) عبارت داخل دو کمانک در برابر عبارت کوتاه مؤلف که گفت: «و قال ايضاً»
(و نیز گفت) بکار رفته است .

(۲) ترجمه عبارت بالا چنین است: «حاشا (که خدا را شریکی باشد)؛ بلکه اوست
خدای یگانه، نه زائیده شده است و نه زاییده، او بازگشت داد و او نخست آفرید (و آشکار
ساخت) و بازگشت (همه) فردا به اوست» .

(۳) ترجمه چهار بیت بالا چنین است: «ای گریه کننده بر مرگ! در حالی که
مردگان در کور آرمیده اند و برایشان از بقایای جامه هایشان تیکه و پارچه ها است .

و اگذارشان، زیرا برای آنان، روزی در پیش است که برایشان صیحه میکشند (تا از
خواب مرگ برخیزند) همچنانکه شخص غشی را از خوابش بیدار میکنند .

تا بیایند به حالی غیر از حالی که (در دنیا) داشتند . خلقی رفت و گذشت سپس بکی
بعداز دیگری آفریده شدند .

بعضی از آنان برهنگان اند و بعضی پوشیده در جامه های خویش ، قسمتی از آن جامه ها
نازه و نو و پاره ای کی بود و کهنه .

(۴) عامر بن ظرب بن عمرو بن عیاذ عدوانی : حکیم و خطیب جاهلی از جمله کسانی است
که شراب را بر خود حرام گردانید .

و اورا وصیتی طویل هست که در آخر آن گوید که : «من از اصناف مخلوقات هیچ صنف را ندیدم که خویشتن آفرید ، و هیچ مخلوق را ندیدم الا که مصنوع صناعی بود ، و هیچ آمده‌ای را ندیدم [الا] که خواهد رفت ، و اگر مردم را درد میراند؛ دوا ایشان را زنده گرداند .»

و در میان سخنان گفتی : من اصناف امور دائم : شتی ، و حتی ؛ پرسیدند که حتی کدام است؟ گفت: آن که میت به زندگی باز گردد، و لاشیء به شیء عود کند؛ [و از اینرو آسمان ؛ و زمین آفریده شد ، پس از او پشت کردند و رفتند .

و گفت: وای! این پندی بود ، اگر کسی بودی که آن را بپذیری [(۱)] .



و «عامر» شرب خمر بر خود حرام کرد و موافق آن اشعار گفته (۲) :

[ان اشرب الخمر اشربها للذتها	وان ادعها فانی ماقتُ قال
لولا اللذائة والقینات (۳) لم ارها	ولا رأتنی الا من مدی عالی
سألة للفتی مالیس فی یده (۴)	زهابة بعقول القوم (۵) والمال

(۱) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی ازهر اینست : «ثم قال : انی اری اموراً : شتی ، و حتی ؛ قبل له : وما حتی ؟ قال : حتی یرجع الميت حياً ، و یعود لاشیء شیئاً ؛ ولذلك خلقت السموات والارض . فتولوا عنه ذاهبین .

وقال : ویل انہا : نصیحة ؛ لو کان من یقبلها ؟ !»

در هامش «الفصل» عبارت قسمت اخیر چنین چاپ شده است : «وقال : زیل امها نصیحة...» و ترجمه عبارت بنا بر چاپ ازهر همان است که در بالا میان دو قلاب نوشته شد و آنچه در هامش الفصل نوشته است ایضاً همین معنی را میرساند .

(۲) عبارت عربی مؤلف در چاپ ازهر باین صورت است : « و کان عامر قد حرم الخمر علی نفسه . فیمن حرمها و قال فیها ، و ترجمه روان عبارت مؤلف اینست : « و عامر ، با عده‌ای دیگر ، شراب را بر خود حرام کرده و در این باره گفته است :

(۳) «قینات» یا بنا بر بعضی نسخ «قیان» در این سیاق بمعنی «زنان خواننده و نوازنده» است .

(۴) این مصراع در چاپ تهران باین صورت ثبت افتاده است : « سلابة للفتی ما کان فی یده . » و ترجمه آن این است : «ر باینده است از جوانمرد آنچه را که در دست وی بود» .

(۵) در برخی از نسخه ها عبارت «بعقول القوم» ثبت است و البته اشتباه است . م و ب :

تَوْرَثُ الْقَوْمِ اضْغَانًا بِلاِ اِحْنٍ مزرية بالفتى ذى النجدة الحالى (۱)
 اقسمت بالله : اسقيها و اشربها حتى يفرق ترب الارض او صالى [۲]
 واز آنان که «خمر» بر خود حرام کرده بود [ند] در جاهلیت : «قیس بن
 عاصم تمیمی» (۳) بود ،

و «صفوان بن امیه بن [محرث] کنانی» ، (۴)
 و «عفیف بن معدی کرب [کندی]» . (۵) [و اشعاری درین باره گفتند] .
 و «اسلوم الیامی» (۶) زنا ، و خمر بر خویش حرام کرده ، و این شعر گفته (۷) :

شعر

[سالمتم قومی بعد طول مضاضة و السلم ابقى فى الامور واعرف]

(۱) در چاپ تهران و نیز در متن ترجمه ترکه اصفهانی مصراع دوم بیت چهارم این صورت را دارد : «مزرية بالفتى ذى النجدة الحالى» و ترجمه آن اینست : «جوانمرد دلیر صاحب پیرایه را عینک مینماید» .

(۲) ترجمه پنج بیت بالا اینست : «اگر شراب بنوشم برای لذت آن می نوشم ، و اگر واگذارم آنرا پس از عداوت و بغضی است که با او دارم .

اگر لذت و زینت نبود ، نه او را میدیدم و نه او مرا میدید مگر از جای دور .

سلب کننده است جوان را آنچه در دست اوست ، و نیز برنده عقول مردم و مال آنها میباشد .

(این عبارت ترجمه شعراست بنا بر وجه طبع شده در چاپ تهران که در بالا نوشته شد .

و اما ترجمه آنچه در چاپ ازهر قید شده اینست : « سؤال کننده است برای جوانمرد آنچه را در دست او نیست » .)

باعث کینه مردم بی کینه دیرینه میگردد و پست کننده جوان صاحب بزرگی و زبانی است .

سوگند میخورم به خدا که ننوشانم و ننوشم آنرا تا آنکه خاک زمین بندهای (ن)

مرا جدا سازد .

(۳) قیس بن عاصم تمیمی منقری : شاعر دوره جاهلی اسلام آورد . گویند او نخستین

کسی است که خمر را بر خود حرام کرد .

(۴) صفوان بن امیه بن محرث کندی .

(۵) شرحبیل بن معدی کرب کنندی پسر عم اشعث بن قیس مشهور به عفیف .

(۶) در متن چاپ ازهر و نیز در چاپ تهران «اسلوم الیالی» ضبط شده است .

(۷) ترجمه عبارت مؤلف در چاپ ازهر این است و «اسلوم الیالی» - که شراب و زنا را

بر نفس خود حرام کرد - گفت :

وترکت شرب الراح وهی ائیره (۱) والمؤنسات (۲) وترکت ذلک اشرف
 [و عفتت عنه یا امیم تکرماً و كذلك (۳) یفعل ذوالحجی المتعفف] (۴)



واز آنان که «ایمان» به «خالق» داشتند، و به خلق: «آدم» - علی نبینا
 وعلیه الصلوة والسلام - قائل بودند «عبد [ا] لطابخه بن ثعلب بن [و بره] بود از
 قبیله: «قضاعه»؛ و مقال او در این نظم برین معنی دلالت کند (۵):

شعر

و ادعوك یاربى بما انت اهلہ	دعاء غریق قد تشبث بالعصم
[لانك اهل الحمد والخیر كلہ	وذو الطول لم تعجل بسخط ولم تلم
وانت الذی لم یحیه الدهر ثانیاً	ولم یرعبد منك فی صالح وجم
وانت القدیم الاول الماجد الذی	تبدأت بالانسان (۶) من اکتهم العدم [
وانت الذی احللتنی غیب (۷) ظلمة	الی ظلمة من صلب آدم فی ظلم (۸)

(۱) در بعضی نسخ عربی: «امیره» ضبط است.

(۲) در چاپ ازهر «والمؤنسات» ضبط گردیده است.

(۳) در چاپ ازهر «و كذلك» ضبط شده و با وزن شعر نیز همین، درست است.

(۴) ترجمه این سه بیت چنین است: سازش کردم با قوم خود، پس از روزگاری ناسازگاری
 و سازش در امور پایدارتر و پسندیده تر است.

و آشامیدن شراب را ترک کردم با آنکه (نزدبسی) گرامی است و نیز زن های زانیه را
 ترک گفتم و ترک آن بشرافت نزدیکتر است.

و از آن عفت و وزیدم ای امیم برای کرامت، و چنین میکند شخص خردمند و عقیف.

(۵) متن عربی چاپ انتقادی ازهر اینست: «و ممن كان یؤمن بالخالق تعالی و بخلق

آدم - علیه السلام: عبد الطابخه بن ثعلب بن و بره من قضاعه؛ و قال فیہ:» و ترجمه ابیات ذیل
 عبارت مذکور چنین است: «ترا میخوانم ای پروردگار به آنچه اهل ولایت آن هستی، خواندن
 شخص غریقی که چنگک به دستگیره زده است.

چون تو اهل نیکوکاری و حمد می باشی و صاحب خیر هستی و در سخط و ملامت عجله نکردی.

و تو آن کسی هستی که زنده نکرده است روزگارا نرا دو باره و بنده ندیده است از تو در کار
 نیکو گرا هستی.

و تو قدیم و بزرگوار و اول هستی که ابتدا کردی به آدمی در زمان قدیم.

و تو آن کسی هستی که مرا جای دادی در تاریکی پس از تاریکی از پشت آدم در ظلمت ها.

(۶) ازهر: خلق الناس.

(۷) در چاپ تهران و متن ترجمه ترکه اصفهانی «غب ظلمة» ثبت افتاده است.

(۸) در صحت قسمتی از عبارات متن عربی این چند بیت تردید است.

[معتقدان به روزشمار]

[و از آنان: «نابغة ذبیانی» است که به «روز شمار» ایمان داشت و گفت:
فعلتهم ذات الاله و دینهم قویم؛ فما یرجون غیر العواقب
و اراده کرد از این بیت پاداش اعمال را]¹.
و از این طایفه: «زهیر بن ابی سلمی [مزنی]»² است؛ روزی [به درختی برگذشت که بعد
از خزان سبز شده بود؛ گفت: اگر از دشنام عرب اندیشه نمی‌کردم، ایمان می‌آوردم به آن
قادری که این درخت را بعد از خشک شدن و خزان، زنده گردانید و استخوان‌های پوسیده
آدمی را زود باشد که زنده گرداند.
بعد از آن ایمان آورد - چنانچه در شعرش به آن اشارت باشد؟³.
یؤخر، فیوضع فی کتاب، فیدخر لیوم الحساب اویعجل، فینقم⁴

* * *

و از این جمله است: «علاف بن شهاب التمیمی» که به حضرت کبریای الهی و به روز[شمار]
ایمان داشت - چنانچه درین شعر اشارت به آن دارد:
[ولقد شهدت الخضم یوم رفاة فاخذت منه خطة المقتال]

(۱) این عبارت عربی، فقط در چاپ ازهر ضبط است: «و من هؤلاء النابغة الذبیانی آمن
بیوم الحساب؛ فقال:

فعلتهم ذات الاله و دینهم قویم فما یرجون غیر العواقب
واراد بذلك: «الجزاء بالاعمال.» و ترجمه بیت مذکور این است:
ذات پروردگار آنان را اطعام کرد و دین‌شان پایدار و استوار است؛ پس امیدى ندارند جز
به پایان‌کار. زیاد بن معاویه بن ضباب ذبیانی: شاعر جاهلی از طبقه اولی و از مردم حجاز و یکی
از اشراف عهد جاهلی.

(۲) زهیر بن ابی سلمی ربیعة بن رباح مزنی، در ردیف «امرؤ القیس»، و «نابغة ذبیانی»
است. او در خانواده شعر و ادب پرورش یافته - چنانکه پدر و خواهرانش («سلمی»، و «خنساء»)
نیز شاعر بودند.

(۳) عبارت مؤلف بنا بر چاپ ازهر چنین است: «ثم آمن بعد ذلك، و قال فی قصیدته
التی اولها: [أمن ام اوفی دمنة لم تکلم.

و این قصیده از معلقات سبع است]. و ترجمه عبارت عربی فوق این است: «سپس ایمان
آورد و گفت در قصیده خود که مطلع آن اینست: «أمن ام اوفی دمنة لم تکلم» یعنی، آیا این آثار
اقامتگاهی که (هرچه آنرا میخوانیم) سخن نمی‌گوید متعلق به ام اوفی است؟».

(۴) ترجمه بیت بالا بر این تقریب است:
«بتأخیر می‌افتد (پاداش عمل) و در کتابی برای ذخیره روزشمار نهاده میشود، یا (در
پاداش) «شتاب شد و انتقام آن (در همین دنیا) کشیده میشود». در برخی از نسخ عربی به جای:
«جاز»؛ «جازی عبده» و «جاز عبده» و یا «جاز عبیده» ضبط گردیده است. م، یجزی.

و علمت ان الله جاز عبده و يوم الحساب باحسن الاعمال^۱

* * *

و بعضی از عرب را چون وفات در رسیدی، با فرزند وصیت کردی که شتر مرا با من دفن کنید؛ و الا من در روز حشر پیاده باشم.

و «جریده بن اشیم اسدی»^۲ را چون وفات در رسید با پسرش [سعد] وصیت کرد که شترش را با او دفن کنند - چنانچه درین شعر به آن اشارت دارد:

يا سعد اما اهلکن فانی	اوصیک ان اخا الوصاة الاقرب
لا تترکن اباک یعثر راجلاً	فی الحشر یصرع للیدین وینکب
[و احمل اباک علی بعیر صالح	و ابغ المطیة ^۳ انه هوا صوب
و لعل لی مما ترکت مطیة	فی الحشر ارکبها اذا قیل ارکبوا ^۴
و «عمر و بن زید بن متمنی» ^۵ پسرش را بعد از موت [کذا] ^۶ وصیت کرد به این شعر:	
ابنی زودنی اذا فارقتنی	فی القبر راحلة برحل قاتر
للبعث ارکبها اذا قیل اظعنوا	متساوقین معاً لحشر الحشاشر ^۷
[من لایوافیه علی عثراته	فالخلق بین مدفع او عاثر ^۸

(۱) ترجمه دو بیت بالا براین تقریب است: «من روز رفاعه» با دشمن روبرو شدم، و از اوروش جنگ را فرا گرفتم؛ و دانستم که خداوند بنده خود را در روز شمار به کلاه های نیک پاداش می دهد.

(۲) م: حزیمة بن اشیم اسدی. در هامش کتاب «الفصل»: «جریده بن الاشیم الاسدی» ضبط است. صاحب اعلام زرکلی، نام او را جریده بن اشیم فقعسی منسوب به فقعس بن حارث از قبیل بنی اسد بن خزیمه ضبط کرده است.

(۳) در بعضی نسخ: «وتق الخطیئة» ضبط است. جریده بن الاشیم الاسدی. شاعر جاهلی و از قائلان بیعت.

(۴) ترجمه چهار بیت فوق اینست: ای سعد! من که بمیرم وصیت میکنم تو را - و دانسته باش که انسان به نزدیکترین خویشان وصیت میکند - که وامگذاری پدرت را لغزش کند پیاده در روز رستاخیز و به زمین افتد به دو دست و از سنگریزه ها رنجور گردد. و بارکن پدرت را بر شتر صالحی و طلبکن شتر را هواری را، و آن به صواب نزدیکتر است. و شاید برای من از آنچه واگذاشتم (یعنی: از ما ترک من) مرکبی باشد تا در روز حشر سوار آن شوم؛ هنگامی که گویند سوار شوید.

(۵) در برخی نسخ این نسبت: «تمیمی»، و «همینی» نیز ضبط شده است.

(۶) مترجم در این جا در تنظیم و نقل عبارت عربی مؤلف به فارسی مسامحه نموده و نوشته است: «پسر را بعد از موت وصیت کرد» و بهتر بود چنین ترجمه میکرد: «عمر و بن زید بن متمنی پسرش را هنگام وفات (چنین) وصیت کرد.

(۷) این مصراع در بعضی از نسخ چنین ضبط است: «مستوسقین معاً لحشر الحاشر».

(۸) ترجمه سه بیت بالا براین تقریب است:

ای پسرک من! مرا توشه ده هنگامی که مفارقت کردی مرا در قبر به مرکوبی که آنرا

زینی باشد خوب جای افتاده.

* * *

و عادت ایشان آن بود که سرشتر، بردنب می بستند، و میانش را به ریسمانی محکم می بستند و در گردن شتر می انداختند و می گذاشتند نزدیک قبر صاحبش تا می مرد. [و این ناقه را: «بلیه» می خواندند، و ریسمانی را که ناقه به آن بسته می شد، «ولیه» می نامیدند.

و بعضی از آنان مردانی را به «بلیه» تشبیه کرده و گفته اند: مانند: «بلایا» که در گردن های آنها ولایا (ریسمانها) است.

[سنت های عرب جاهلی که مورد قبول قرآن واقع شده است و برخی عادات ایشان]

«محمد سائب کلبی»^۲ گوید که عرب در جاهلیت حرام می شمردند اموری [چند را] که

→ برای روز بخت تا سوار شوم آنرا؛ آنگاه که گویند سوار شوید منظم و دوشادوش به صحرای محشر!

کسی او را در لغزش هایش دستگیری نخواهد بود؛ زیرا که مردم دودسته اند: یا بیچاره و از همه جا و همه کس رانده و یا لفزیده و بر زمین افتاده.

(۱) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی ازهر وحاشیه الفصل این است: «و یسمون الناقه: بلیه والخیط الذی تشد به ولیه، وقال بعضهم یشبه رجالا فی بلیه: کالبلا یا فی اعناقها الولایا» و در بعضی دیگر از نسخ قسمت اخیر عبارت بالا چنین ضبط شده است: «کالبلا یا رؤسها اعناقها فی الولایا مانحات السموم حر الحدود» و ترجمه آن چنین است، «و شتر مذکور را بلیه» مینامند و ریسمانی را که به آن بسته میشود، «ولیه» خوانند و یکی از اعراب در تشبیه مردانی که دچار بلیه ای شده بودند، گفت: «کالبلا یا فی اعناقها الولایا» یعنی؛ مانند شتران صاحب مرده، ریسمانها بگردن (روی بر قبر صاحبشان با انتظار مرگ ریسمان پیچ شده اند).

(۲) ابوالنضر محمد بن سائب کلبی از بزرگان علمای اسلام است و در علم تفسیر قرآن و به ویژه انساب تازیان تبحر و شهرتی بسزا داشت. محمد پسر سعد معروف به کاتب واقدی در کتاب: «الطبقات الکبری» نسب محمد پسر سائب را از پسرش هشام کلبی شنیده و آنرا نقل کرده است.

ابومنذر هشام مانند پدر خود محمد پسر سائب از دانایان و نسابه های معروف میباشد و راهی را که پدر در امر دانش و تحقیق در نسب و مثالب و وقایع عرب پیش گرفته بود، هشام دنبال کرد و در این راه سلسله جنیان نسابه ها و مورخان بعد شد. ابن کثیر در کتاب: «اللباب» فی تهذیب الانساب» وقاضی «ابن خلکان» در «وفیات الاعیان» محمد بن سائب را از اصحاب عبدالله پسر سبا بشمار آورده اند، ولی در مآخذ نزدیک به عصر او، به چنین مطلبی بر نمیخوریم زیرا محمد پسر سعد که معاصر محمد بن سائب بوده است از این مقوله سخنی بمیان نیاورده است — از این گذشته او را در نقل حدیث «ثقه» دانسته است بعلاوه «سفیان ثوری» و محمد پسر اسحق مؤلف کتاب سیره پیامبر از محمد بن سائب حدیث نقل میکنند و لذا محمد بن سائب را نمیتوان ←

«قرآن» بتحریم آن نازل شد.

* * *

در جاهلیت «عرب»، نکاح امهات، و بنات، و خالات، و عمات را حرام می‌داشتند (و ارتکاب آن نمیکردند). و قبیح‌تر فعلی که در جاهلیت ارتکاب میکردند، جمع کردن دو خواهر بود؛ و به ملامت زن پدر مبادرت [نه] می‌نمودند^۱ و هر که به این فعل مبتلا شدی؛ او را «ضیزن» گفتندی.

[اوس بن حجر تمیمی^۲ در مقام سرزنش طایفه از «بنی قیس بن ثعلبه» که سه برادر یکی پس از دیگری زن پدر خود را به همسری برگزیدند، گفته است:

والفارسیة فیکم غیر منکره و کلکم لایبہ «ضیزن» سلف
 نیکوا فکیه و امشوا حول قبتها مشی الزرافة فی آباطها الحجف]^۳
 واول کسی که میانه دو خواهر جمع کرد از قریش، «ابو احیحه سعید بن عاص»^۴ بود که

→ از فرقه «سبئیه» که از غلات شیعه که قائل به الوهیت حضرت علی بن ابی طالب بوده‌اند محسوب داشت.

محمد در جنگ «دیرجام» که میان حجاج پسر یوسف ثقفی و عبدالرحمن پسر محمد پسر اشعث در سال ۸۲ هجری روی داد شرکت جست و به یاری عبدالرحمن شتافت. در عهد امویان مدت زیادی زندگی کرد و عصر ابوالعباس عبدالله سفاح و ابوجعفر عبدالله منصور عباسی را نیز درک کرد و در سال ۱۴۶ هجری درگذشت (رجوع شود به مقدمه جلالی نائینی بر ترجمه کتاب الاصنام تألیف هشام کلبی).

(۱) ترجمه صحیح عبارت مؤلف این است: «در نظر ایشان قبیح‌ترین فعلی که ارتکاب می‌شد، آن بود که مردی میان دو خواهر جمع‌کند، یا با زن پدر آمد و شدی داشته باشد.

(۲) ابوشریح اوس بن حجر بن مالک تمیمی، شاعر جاهلی، «تمیم» و شوی مادر «زهیر بن ابی سلمی». اصمعی، اوس را شاعرتر از «زهیر» دانسته است.

(۳) بیت اول فقط در چاپ انتقادی از هر ثبت است. در بیشتر نسخه‌ها مصراع دوم بیت اول با مصراع اول بیت دوم تشکیل یک بیت را داده و بدین صورت ضبط شده است:

نیکوا فکیه و امشوا حول قبتها فکلکم لایبہ ضیزن سلف
 ترجمه دو بیت مذکور این است:

روش پارسیان در میان شما منکر و ناپسند نیست؛ زیرا همه شما (در آمیزش با زن پدر) شریکی سرسخت (یا؛ سابقه‌دار) هستید.

فکیه را نکاح کنید و حول و حوش قبه و خرگاهش بگردید؛ مانند رفتار زرافه، پسر زبیر بغل (باد در آستین افکنده).

(۴) در چاپ انتقادی از هر و کتاب الاصنام تألیف هشام کلبی؛ «ابو احیحه سعید بن العاص» ثبت شده است. م: ابو احیحه سود بن عاص.

هشام کلبی در کتاب الاصنام چنین مینویسد: «همواره «عزی» (نام بتی) این چنین (مقامی) داشت تا خدای پیامبرش را (- صلی الله علیه وسلم -) برانگیخت، و پیامبر «عزی» و دیگر بتان را پست شمرد و مردمان را از پرستش آنان نهی فرمود؛ و «قرآن» نیز درباره آنها نازل شد. و ای امر بسی بر «قریش» دشوار آمد، چنان‌که ابو احیحه [او] «سعد» پسر «عاص» پسر «امیه» پسر «عبد شمس»؛ پسر «عبد مناف» است؛ چون به بیماری مرگ دچار شد، و «ابولهب» از اوعیادت ←

میانه: «هند»، و «صفیه» دختران: «مغیره بن عبدالله بن مخزوم» جمع کرد. و عادت قبیح ایشان، آن بود که چون کسی وفات یافتی و زنی از او بماندی؛ یا زنی را طلاق دادی؛ بزرگتر پسران آن شخص برخاستی، اگر این زن موافق مقصود او بودی، جامه خویش بر آن زن انداختی؛ و اگر در خور او نبودی برادران کوچک آن زن را به مهری جدید نکاح کردند، و زن را از پدر زن [و برادر زن]، و عم، و بنی اعمام زن طلب کردند و کفو با کفو مربوط ساختندی، و اگر یکی از دیگری شریف تر بودی در نسب، به مال برابر کردند. و اگر هجینی بودی، هجینه با او بر آمیختندی، و چون خاطر بیامدی^۱ با مردم زن گفتی: انعموا صباحاً؛ [پس از آن گفتی]: ما اکفا و اقرا نيم؛ اگر ما را زن دهید ما به رغبت خویش برسیم، و شما نیز کریمه خویش را به منزل رسانیده باشید؛ و اگر رد کنید بعلتی که ما را آگاه گردانید، باز گردیم و معذور باشیم^۲.

[گفتار ولی زن به هنگام عروسی!]

و چون با [۱] قارب وصلت بودی، چون دختر روانه داشتندی [پدر یا برادر] با او وصیت کردندی که به هوش باش و در آسانی شوهر سعی نمای [و پسر آوری، نه دختر؛ خدا از تو عدد و عزت و شتران شیرده افزاید]، و به خلق نیک [پیش] بردکن^۲؛ [و شویت را گرامی دار، و بوی خوشی که به کار میبری آب بادا].
و اگر به بیگانه وصلت بودی، گفتند: به آسانی مگرای و در راه آگاهی میا؛ زیرا که دوران را نزدیک گردانی، و دشمنان از تو متولد خواهند شد. به حسن خلق سعی کن، و

→ کرد، میگریست. ابولهب پرسید: ای ابواحیحه! چه چیز ترا می گریاند؛ آیا از مرگ گریه میکنی و حال آنکه چاره ای از آن نیست؛ گفت: نه، بلکه از آن بیم دارم که «عزی» بعد از من پرستیده نشود... (بنگرید به کتاب الاضنام = تنکیس الاضنام - تألیف ابومنذر هشام بن محمد کلبی متوفی در سنه ۲۵۴ هجری - ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی - نویسنده این سطور - چاپ تهران - سال ۱۳۴۸ هجری شمسی).

(۱) عبارت در ترجمه صدر ترکه اصفهانی، این صورت را دارد: «و اگر از دیگری شریف تر بودی در نسب به مال برابری گزیدندی».

(۲) عبارت متن عربی اینست: «وان رددمو نابعلة نعرفها رجعتنا عاذرین»؛ که چنین معنی میدهد: «و اگر ما را رد کنید، بعلتی که آنرا بشناسیم، باز گردیم عذر پذیر».

(۳) عبارت مؤلف بنا بر چاپ ازهر این است: «فان كان قریب القرابة من قومه، قال لها ابوها او اخوها، اذا حملت الیه: ایسرت و اذکرت ولا انت جعل الله منك عدداً و عزاً و حلیبا، احسنی خلقک، و اکرمی زوجک؛ ولیکن طیبک الماء» و ترجمه ساده آن چنین است: «پس اگر داماد از خویشان نزدیک عروس بود، پدر یا برادر دختر هنگام کوچ کردن او به خانه شوهر به او می گفتند، آسانی و فراوانی (برای شوهرت) بار آوری؛ و پسر آوری نه دخترا خدا از تو عدد و عزت و شتران شیرده افزاید؛ خویت را نیک گردان و شویت را گرامی دار و بوی خوشی که به کار میبری آب بادا».

خویشان شوی را دوست خود گردان؛ زیرا که چشم‌ها نگران [تو] خواهد بود، و گوش‌ها بشنودن کلام تو مترصد باشند^۱.

[رسم سه طلاق دادن زن در زمان جاهلی]

و عادت ایشان آن بود که سه طلاق متفرق می‌گفتند:

(صاحب روح و استیناس): عبدالله بن عباس - رضی الله عنه - نقل کند اول کسی که سه طلاق به سه کرت متفرق گردانید؛ «اسماعیل بن ابراهیم» بود (- علی نبینا وعلیهما الصلوة والسلام-).

و بعد از آن عادت [عرب] آن بود که سه طلاق گردانیدندی مادام که يك طلاق داده بودی اول^۲ کسی که بآن زن نکاح کردی، آن شخص بودی، و چون سه طلاق دادی، مطلقاً منقطع شدی از آن شخص.

[و از این باب (و در این باره) است، گفته «اعشی، میمون بن فیس» آن‌گاه که زنی را تزویج کرد؛ پس خویشان زن از اعشی دل‌سرد شدند، و نزدش آمدند و او را به ضرب تهدید کردند، مگر این که زن را طلاق گوید:

كذلك امور الناس: غاد و طارقة^۳

آیا جارتی بینی فانك طارقة

پس گفتند او را دو طلاق ده، گفت:

وان لا تری لی فوق رأسك بارقة^۴

و بینی؛ فان البین خیر من العصا

آن‌گاه گفتند: سه طلاق کن، گفت:

و موقوفة قد كنت فینا، و وامقه^۵

و بینی حصان الفرج غیر ذمیمة

* * *

(۱) متن عربی بنا بر چاپ ازهر این است: «و اذا زوجت فی غربة قال لها: لا ایسرت ولا ذکرک فانک تدینین البعداء، احسنی خلقتک و تحبی الی احمائک، فان لهم عیناً ناظرة الیک و اذناً سامعة، ولیکن طیبک الماء» - معنی آنکه: «و هرگاه دختر به بیگانه تزویج می‌شود، (پدر یا برادر) به او می‌گفت: آسانی و فراوانی میاری و یسر نزایی! چه که دوران را نزدیک هیسازی و دشمن میزایی! خویت را نیک گردان و باخویشان شوهرت به مهرگرای؛ زیرا ایشان را چشم به تو نگران است و گوش شنوا با تو باز! و بوی خوشی را که بکار میبری آب باشد».

(۲) ظاهراً مترجم اول و به تبعیت او مترجم دوم که معمولاً (یا اصلاً) به متن عربی مراجعه نمیکرده است کلمه را «اول» به اشتباه ترجمه نموده است و یا اینکه این کلمه در اصل «اولی» بوده و بسهوا ناسخان «اول» شده است؛ زیرا عبارت متن عربی چنین است: «و هو احق الناس بها» و با این عبارت: «اولی» میسازد، نه «اول».

(۳) ترجمه بیت بالا چنین است: «ای همسایه من! جدا شو از من که تو رها شده هستی؛ چنین است کارهای مردم: صبح (آینده) و شب (آینده).

(۴) ترجمه این بیت، اینست: «و جدا شو؛ زیرا جدائی بهتر است از عصا (یعنی: عصائی که بر من یا تو میزده باشند) و (بهتر) آن که برای (خاطر) من بالای سرت بارقه (شمشیر) دیده نشود.

[چگونگی امر نکاح در زمان جاهلیت]

گویند: در جاهلیت کار نکاح به چند طریق جریان یافته بود:
 یا مرد خطبه کردی و به زنی گرفتگی؛
 یا زنی بود که «معاشری» داشتی، چون فرزندی متولد شدی، این زن گفتی که این مولود از آن معاشر دارم؛ پس آن معاشر او را به زنی بستدی؛
 یا زنی معاشران متعدد و صاحبان متکثر داشتی، چون فرزندی متولد شدی به الزام یکی از آن معاشران را به آن مولود متمم داشتدی، و این نوع را «مقسمه» گفتدی؛
 [چهارم] زنی که پرچمی (بربامش) می افراشت و بسیاری از مردان با او رفت و شد داشتند، و همگی با او جمع می شدند؛ پس چون فرزندی میزاید قیافه شناسان را گرد می آوردند و آنان کودکی را به مردی که به او شباهت داشت، ملحق می ساختند^۱.

[حج و عمره و اعمال آنها در جاهلیت]

گفت^۲: و در جاهلیت به حج «بیت» (مکرم)، و عمره و احرام [میپرداختند؛ «زهیر» گوید:
 و کم بالقیان من محل و محرم]^۳
 و [به] [خانه کعبه]، هفت نوبت و مسح: «حجر الاسود» و سعی میانه «صفا» و «مروه» اشتغال می نمودند.
 «ابوطالب» درین معنی گفته [است]:

- (۱) ترجمه فارسی قطعه بالا بر این تقریب است: «گفت: کار جاهلیت در نکاح به چهار طریق جریان داشت:
- ۱- مرد خواستگاری میکرد و بزنی میگرفت.
 - ۲- زنی بود که رفیقی (معاشری) داشت که با او آمد و شدی مینمود؛ پس اگر زن فرزندی می آورد؛ می گفت، بچه از فلانی است؛ پس آن معاشر او را بزنی میگرفت.
 - ۳- زنی بود که عده ای (از مردان) با او آمد و شد داشتند و همگی دریک «طهر» با او جمع می شدند، چون فرزندی از او متولد شدی؛ ویرا به یکی از آن مردان می چسبانید، و چنین زنی را «مقسمه» میخواندند.
 - ۴- زنی که پرچمی (بربامش) می افراشت و بسیاری از مردان با او آمد و شد داشتند و همگی با او جمع می شدند؛ پس چون فرزندی میزاید قیافه شناسان را گرد می آوردند و آنان کودک را به مردی که با او شباهت داشت ملحق می ساختند.
- (۲) یعنی: محمد بن سائب کلبی گفت - مطالبی که در این قسمت درباره عرب در زمان جاهلی نقل شده است همه منقول از محمد بن سائب کلبی است که قبلاً شهرستانی نام او را ذکر نموده و در حاشیه این کتاب نیز پیرامون زندگانی نسابه مذکور سطری چند نوشته شد.
- (۳) در بعضی از نسخ، از جمله در هامش «الفصل» این مصراع چنین ضبط است: «و کم بالقیان من محل و محرم» و سپس عبارت عربی مؤلف چنین آغاز میشود، «قال: و يطوف...» ترجمه مصراع مذکور این است: «وجه بسا محل و محرم که در دامنه قلّه «قنان» پا برجا بودند».

و اشواط بين المروتين الى الصفا
و مافيهما من صورة و مخايل^۱
و به تلبیه مشغول می بودند؛ الا آنکه در تلبیه^۲ ذکر شریک می کردند؛ بدین طریق که:
«الا شریک هولک، تملکه و ما ملک»

«عدوی» گوید:

فاقسم بالذی حجت قریش
و التزام تمام [همه] مواقف می کردند.
و هدی، و رمی جمار به جا می آوردند، و در ماه های حرام ترك کارزار و غزوا می کردند؛
الا قبیله: «طی»، و «خثعم»^۴، و بعضی [از] «بنی حارث بن کعب» به^۵ التزام حج و عمره و تعظیم
شهر حرام و تعظیم بلد حرام متوجه نمی شدند.
[و] چون قریش در شهر حرام کارزاری که ایشان را با بعضی از دشمنان بود به آخر

(۱) ترجمه بیت بالا این است: «قسم به طواف های (هفتگانه) میانه «مروه» و «صفا»، و آنچه از صورت و تمثال در مروه و صفا است».

(۲) هشام بن محمد کلبی در کتاب الاضنام که در سال ۲۵۱ هجری یعنی نخستین سال سده سوم تألیف نموده است درین باره از پدرش و غیر او چنین نوشته است:

عرب «... بتان را پرستیدند و بازگشتند به آنچه امت های پیش از ایشان بر آن بودند. و بت هایی را که قوم نوح آنها را می پرستیدند و بنا بر یادگارهایی که دهان به دهان از قوم نوح به آنان رسیده بود (از آن آگاهی داشتند) از زیر خاک بر آوردند.
و با وجود این در میان ایشان بقایائی از (رسوم) دوره ابراهیم و اسماعیل باقی مانده بود که از آن پیروی می کردند، از قبیل: تعظیم و طواف کعبه و حج و عمره و وقوف بر «عرفه» و «مزدلفه» و قربانی شتران، و احرام به حج و عمره - با افزودن چیزهایی در آن که از آن نبود - چنانکه قبیله «نزار» هنگام «تلبیه» می گفت:

«لبیک اللهم لبیک! لبیک! لا شریک لک، الا شریک هولک
تملکه و ما ملک!»

و خدا را در ضمن «تلبیه» یگانه می شمردند، ولی شریک می کردند با او خدایان خود را، و خدایان خویش را ملک خدای (یگانه) قرار میدادند، (برای اطلاع بیشتر رجوع شود به صفحه دوم به بعد این کتاب - ترجمه سید محمدرضا جلالی نائینی نویسنده این سطور - چاپ تهران سال ۱۳۴۸ هجری شمسی.

(۳) ترجمه بیت فوق اینست: «قسم به خانه یا خانه خدایی که قریش آنرا زیارت کرد؛ و سوگند به ایستگاه ذی الحجج بر لالی (!)»

در برخی از نسخ، علی الال، و علی الاول ضبط گردیده است.

(۴) آنچه شهرستانی در اینجا از محمد پسر سائب نقل نموده مشابه مطالبی است که هشام درباره قبیله خثعم و دیگر قبایل در کتاب الاضنام مینویسد. هشام میگوید: «... دیگر از بتان عرب، ذوالخلصه است. و آن سنگی بود سپید، و نگارین که شکل تاجی بر آن نگاشته بودند، و در «تباله» بین «مکه» و «مدینه» - هفت منزل به مکه مانده - جای داشت.

و پرده داران آن، «بنو امامه» از قبیله «باهله» پسر اعصر بودند. و قبائل «خثعم» و «بحیله» و «ازد السراة» و دیگر قبایل عرب از «هوازن» که به ایشان نزدیک بودند، آنرا بزرگ میداشتند و برای او قربانی می کردند. [و همچنین اعرابی که در تباله اقامت داشتند او را تعظیم می کردند.].
(۵) م، کعب که به التزام.

رسانیدند، ایشان را فاجر گفتند، و آن سال را «عام فجار» گفتندی.^۱
و ظلم را در «حرم» مکروه می‌شمردند، [وزنی از ایشان نهی کرده است فرزند خود
را از بیدادگری، و گفته است:

ابنی! لا تظلم بمكة لا الصغیر و لا الکبیر
ابنی! من یظلم بمكة یلق اطراف الشرور
ابنی! قد جربتھا فوجدت ظالمھا یبور
ابنی! امن طیرھا و الوحش تأمن فی ثبیر^۲

* * *

و بعضی از ایشان در بعضی شهور: «نسیء» (یعنی: تأخیر) کردند، و در هر دو سال
یک ماه، [و در هر سه سال یک ماه را (کیسه) شمردندی].
[و] چون در سالی که تأخیر بود، حج گذاردندی، روز ترویبه، و روز نحر به آن طریق
که در ذی الحجة^۳ عمل میکردند، همچنان میکردند - چنانچه روز «نحر» دهم آن ماه می‌بود،
[در «منی» اقامت میکردند]؛ و در روز عرفه و ایام منی بیع نمیکردند؛ و در شأن ایشان آیت:
«انما النسیء زیادة فی الکفر»^۴ [وارد شده است].

* * *

و از جهت تقرب به اصنام، چون قربان میکردند، بتان را به خون قربانی رنگین میکردند،
و این فعل را سبب زیادتی مال انگاشتندی.
و «قصی بن کلاب» از عبادت غیر حضرت الهی منع میکرد - چنان که این شعرش دلالت
بر آن میکند:

اربأ واحداً او الف رب اربین اذا تقسمت الامور
ترکت اللات و العزی جمیعاً كذلك یفعل الرجل البصیر

(۱) عبارت عربی مؤلف این است: «و انما سمت قریش الحرب التي كانت بینها و بین
غیرها: «عام الفجار»؛ لانها كانت فی الشهر الحرم حیث لا تقاتل، فلما قاتلوا فیها، قالوا قد فجرنا
فلذلك سموها، «حرب الفجار».

معنی آن که: «وقریش جنگی را که بین ایشان و غیر ایشان روی داد عام الفجار نامیدند؛
زیرا این جنگ در ماه‌های حرام که جنگ نمیکردند، روی داد؛ پس چون در آن ماه‌ها
جنگیدند، گفتند: فاجر شدیم، و بهمین جهت آنرا «حرب الفجار» نام نهادند.

(۲) ترجمه ابیات بالا اینست:

پسرك من! در مکه ظلمی روا مدار، نه كوچك و نه بزرگ.
پسرك من! کسی که در مکه ستمی کند، شرها را در پیرامون خود ملاقات مینماید (یا کسی
که در مکه ستم روا دارد برخورد با اطراف شرور خواهد کرد).
پسرك من! همانا من مکه را آزموده‌ام و ستمکار در مکه را دچار بوار یافتم.
پسرك من! مرغان مکه را ایمن دار، و وحش در دامنه کوه ثبیر امان دارد.

(۳) م: ذی حجه

(۴) قرآن کریم - سوره التوبة آیه ۳۷.

[فلالعلزی ادین و لا ابنتیها ولا صنمی بنی غنم ازور]^۱
 و بعضی این شعر را به: «زید بن عمرو بن نفیل» نسبت کنند، [و گویند در اثر گفتن این شعر از قریش شری بدو رسید، حتی او را از حرم اخراج کردند، چنان که جز در شب به حرم راه نداشت].

گویند: «قلمس بن امیه [کنانی]»^۲ در حضور جمعی از عرب خطبه میخواند، در اثناء خطبه گفت: «اطیعونی ترشدوا»^۳.

پرسیدند در چه کار اطاعت تو کنیم؟ گفت: شما هر طایفه از عرب بتعظیم الهه مختلف خرسندی دارید، و من میدانم که حضرت کبریای الهی به این فعل شما راضی^۴ نیست، و چنان دوست دارد که او به یگانگی معبود باشد؛ چون این سخن گفت، «عرب» متفرق شدند، و از متابعت او دوری جستند، و گفتند: این مرد بردین: «بنی تمیم» است.

[غسل جنابت و غسل و تکفین و نماز میت در زمان جاهلی]

گویند در جاهلیت بعضی «عرب» غسل جنابت میکردند، و مردگان خود را غسل میدادند. چنانچه «افوه اودی» درین معنی گفته است:

شعر

[الا عللانی و اعلمانی غرر فما قلت ینجینی الشقاق و لا الحذر]

(۱) ترجمه سه بیت مذکور براین تقریب است: «آیا يك خدا را پرستم یا هزار خدا را؛ در آن هنگام که کارها به پراکندگی میگردانند».

لات و عزی این هر دو را واگذاشتم و چنین کند مرد بینا. پس نه به عزی میگویم و نه به دو تا دخترش؛ و نه هم دوت بنی غنم را زیارت میکنم». در کتاب الاصلنام تألیف ابن کلبی چنین مذکور است: «وقریش به نوعی خاص «عزی» را تعظیم می کردند، و از اینرو است که «زید» پسر «عمرو» پسر «نفیل» که در روزگار جاهلی بخداپرستی گرویده و پرستش عزی و دیگر بتان را ترك گفته بود، می گفت:

ترکت اللات و العزی جمیعاً كذلك یفعل الجلد الصبور
 فلا العزی ادین و لا ابنتیها ولا صنمی بنی غنم ازور
 ولا هیلا ازور و کان رباً لنا فی الدهر اذ حلمی صغیر

بنابر نقل هشام معنی مصراع دوم بیت اول اینست: «و چنین کند مرد دلآور و شکیباه و بیت سوم بنقل هشام معنی چنین: «و نه هبل را که روزگاری پروردگار ما بود، آن هنگام که عقلی اندک داشتم».

(۲) این نام در نسخ عربی باختلاف: متلمس، قلمس، و در نسخه های م و ب: قلیس ضبط شده است.

(۳) عبارت متن عربی این است: «یخطب للعرب بفناء کعبه: اطیعونی ترشدوا» یعنی: «در کنار کعبه برای عرب خطبه میخواند. (و میگفت: مرا اطاعت کنید تا راه یابید»؛ در متن عربی چاپ ازهر، «بفناء مکه» ثبت شده است.

(۴) در چاپ طهران عبارت چنین است: «وانی لاعلم ما الله قاض به».

وما قلت یجدینی ثیابی اذا بدت^۱ مفاصل اوصالی و قد شخص البصر
 و جاؤا بماء بارد یغسلوننی فیما لك من غسل سیتبعه غیر^۲
 و مردگان را در جاهلیت تکفین میکردند [و برایشان نماز میگذارند].
 و طریقه نماز آن بود که چون میت را برداشتند؛ ولی میت برخاستی و محاسن [اورا
 بر] شمردی [و ثنای او خواندی و] چون دفن کردندی؛ گفتی: «علیک رحمة الله و برکاته».
 [و مردی از افراد «بنی کلب» - در جاهلیت - بر مرگ نواده خود گفته است.
 ا عمرو ان هلك و كنت حیاً فانی مکثر لك فی صلاتی^۳
 و اجعل نصف مالی لابن سام حیاتی ان حییت و فی معاتی]^۴
 گویند [در جاهلیت] بر طهارتی که ابراهیم - علی نبینا و علیه الصلوة والسلام - به آن
 مداومت نموده، مواظبت کردندی، و آن ده است:
 پنج درس، [و پنج در جسد].
 [اما آنهایی که در سر است]: مضمضه، و استنشاق، و قص شارب، و فرق، و مسواک.
 [و اما آنهایی که در جسد است (عبارتند از): استنجاء، و ناخن گرفتن، و کندن موی
 بغل، و گرفتن موی زهار و ختنه کردن.
 و چون دولت مخلص اسلام ظاهر شد، این سنتها را سنتی مشروع داشتند (در ملت
 حنیفی بیضاء)^۵.

(۱) م: وما قلت تجدینی ثوابی اذا بدت، و در حاشیه چاپ الفصل این مصراع چنین
 ضبط شده است: «وما قلت یجدینی ثوابی اذا بدت».
 (۲) ترجمه سه بیت بالا بر این تقریب است:
 «هان ای دوستان! مرا سرگرم دارید و بدانید که من کار ناآزموده و فریب خورنده ام،
 و نگفتم سرسختی و یا احتیاط مرا نجات میدهد.
 و نگفتم جامه های نجاتم خواهد داد، در آن هنگام که مفاصل استخوان هایم (در اثر تباه
 شدن گوشت و خون) آشکار گردد، و چشم خیره (و بی حرکت) بماند.
 و آوردند آب سردی که بشویند (و غسل دهند) مرا؛ این چه شست و شویی است که پس از
 آن غبار آلودگی است؟»
 در برخی از نسخ عربی بیت اول چنین ثبت گردیده است:
 الا علانی و اعیاً اننی عذر فما قلت ینجینی الشقاق و لاحذر
 (۳) در برخی از نسخ عربی عبارت: «من صلاتی» ضبط شده است.
 (۴) ترجمه این دو بیت بالا بر این تقریب است:
 «ای عمرو! اگر هلاک شوی تو و من زنده باشم، برایت نمازهای زیاد میگذارم و نیمی از
 مال خود را در زندگی و (پس از) مرگ برای پسر سام قرار (و تخصیص) میدهم.
 (۵) عبارت عربی در چاپ انتقادی از هر چنین است: «قال: و کانتوا یدأومون علی طهارات
 الفطرة التي ابطلت بها ابراهیم - علیه السلام - وهي الکلمات العشر؛ فانهن: خمس فی الراس و
 خمس فی جسد؛

فاما اللواتی فی الراس: فالمضمضه، والاستنشاق، و قص الشارب، و الفرق، و المسواک.
 و اما اللواتی فی الجسد: فالاستنجاء، و تقليم الاظفار، و نفض الابط، و حلق العانه، و الختان.
 فلما جاء الاسلام قررها سنة من السنن.» و معنی آنکه، گفت (محمد بن سائب کلبی) عرب ←

[بریدن دست دزد]

و در جاهلیت دزد را دست راست می بریدند.
و ملوک «یمن»، و «حیره»، راهزنان را بردار می کشیدند.

[وفای به عهد در جاهلیت]

و در جاهلیت به عهد وفا می کردند، و همسایه، و مهمان را گرامی [می] داشتند.
[«حاتم طائی» گفت:

فاقسمت لارسو ولا تعذرا

الهم ربی، و ربی الهم

و نیز گفت:

کان لم یسق جحش بعیر ولاحمر
بکل مکان فیهم: عابد بکرا^۲

لقد کان فی البرایا الناس اسوة
و کانوا اناساً موقنین بر بهم

→ بر طهاراتی که ابراهیم به آنها مداومت می نمود، مواظبت کردند؛ و آن کلمات ده گانه است؛ پنج از آنها در سر و پنج (دیگر) در تن. فاما آنهایی که در سر است (عبارتند از...) و چون اسلام آمد آنها سنتی از سنت های خود قرار داد.

(۱) ترجمه بیت بالا چنین است: خدای آنها، پروردگار من است، و پروردگار من خدای آنها است؛ سوگند خوردم که حدیث نکنم و معذرت نخواهم.

(۲) ترجمه دوبیت فوق براین تقریب است:

برای آزادگان در (میان) مردم مقتدائی بوده است؛ خرکره و خران پیش نیفتاده است از شتر.

مردمانی بودند که یقین به پروردگار خود داشتند، و همه جا در آنها عابد اول بود.

آرای هند

مقدمه

[امیال و آراء هندوان و فرقه های مذهبی آنان]

بیشتر گفته شد که هند امتی است مُتکثر و بسیار، و ملتی عظیم اند،
[و آرای ایشان گوناگون] .

از اصناف آن امت «براهمه»^(۱) اند که مطلقاً انکار نبوات کنند .
و صنفی به «دهریه» میل کنند .

و قومی به [مذهب] «ثنویه» متشبث شوند (یعنی : دست درزنند) ،
و قومی به ملت «ابراهیم» - علی نبینا و علیه الصلوة والسلام - متوسل
شوند (۲) .

و اکثر ایشان بر مذهب و طریقت «صابئه» اند ،

و بعضی به «روحانیات» قائل اند ،

و بعضی به «هیاکل» ،

و برخی به «اصنام» ،

الا آنست که در شکل و هیكل ها [ئی] که اختراع کرده اند ، اختلاف

(۱) براهمن ها Brahmanas : طبقه روحانی در مذهب هندو و پیرو آئین برهمانی

. Brahmanisme

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست : «و منهم : من یمیل الی الدهریة ، و منهم : من یمیل الی مذهب الثنویة ، ویقول بملة ابراهیم» و ترجمه صحیح آن این : «و برخی از آنان به دهریه گرویده و پاره ای به مذهب ثنویه مایل و به ملت ابراهیم قائل اند» .

هست، [و] در کیفیت اوضاعی اشکال تفاوت باشد (۱).

و (طایفه) از ایشان بر طریق حکمای «یونان» باشند در علم و عمل.
و به چند صنف منقسم میشوند: (۲).

طایفه که بر مذهب: «دهریان»، و «ثنویه»، و «صابئان» اند؛ سابقاً
مذهب ایشان مذکور شده [است و به اعاده نیازمند نیست].

و طایفه که جدا اند به مقاتلی و رأیی، پنج فرقه اند (۳):
«براهمه»،

و «اصحاب روحانیات»،

و «اصحاب [هیاکل]»،

و «بت پرستان»،

و «حکماء»،

* * *

و مقالات ایشان را مصنف اصل کتاب آن چنان که در کتب مشهوره ایشان

یافته ذکر کرده است و همان طور ترجمه شده است (۳).

(۱) عبارت عربی مؤلف در بیان اصناف و فرق هندوان مطابق متن چاب انتقادی ازهر
این است: «فمنهم البراهمة وهم المنكرون للنبوات اصلا و منهم من یمیل الی الدهریة
واکثرهم علی مذهب الصابئة و مناهجها: فمن قائل بالروحانیات، و من قائل بالهیاکل، و من
قائل بالاصنام. الا انهم مختلفون فی شکل الهیاکل الی ابتدعوها، و کیفیة اشکال و ضعوها،
و ترجمه روان آن این: «پس از ایشانند «براهمه» و آنان اصلا منکر نبوتها هستند: و
از ایشان برخی به «دهریه» گرویده و بعضی به مذهب «ثنویه» مایل و به ملت ابراهیم-علیه السلام-
قائلند و بیشتر آنان بر مذهب صابئه و روشهای اینانند، از آن جمله بعضی قائل به روحانیات
و بعضی قائل به هیاکل و برخی هم قائل به اصنام میباشند، الا اینکه در شکل هیاکلی که
اختراع کرده اند و چگونگی اشکالی که وضع کرده اند اختلاف دارند».

(۲) این جمله زاید بر اصل عربی است.

(۳) عبارت متن عربی این است: «و من الفرد عنهم بمقالة و رأی فهم خمس فرق، و بساید
برسبک مترجم چنین ترجمه شود: «و کمالیکه از ایشان در قول و رأی جدا اند پنج فرقه اند».

(۴) عبارت عربی مؤلف اینست: «و احسن لذكر مقالات هؤلاء كما قد وجدنا فی كتبهم
المشهوره، و ترجمه بی کم و کاست آن اینست: «و ما مقالات آنها را همان گونه که در کتاب
های مشهور ایشان یافته ایم، ذکر میکنیم».

[باب اول]

[بر اہمہ]

[**BRAHMANAS**]

[انتساب براهمه و وجه جامع میان آنان]

و از آن جمله ، «براهمه» اند .

بعضی از مردم را ظن آنست که ایشان را از آن [رو] «براهمه» گویند که به (حضرت) «ابراهیم» - علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام - منتسب اند؛ و این گمان خطا است : زیرا که این طایفه مطلقاً بنفی نبوات قائل اند ؛ چگونه به نبوت حضرت ابراهیم - علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام - قائل باشند ؟ و طایفه ای از «اهل هند» که به نبوت «ابراهیم» قائل اند - (علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام -) قائلان به «نور» و «ظلمت» اند . از یاران مذهب فرقه ای که قائل به «اثنین» اند (۱) .

و مذهب ایشان در سابق بیان کرده شده [است] .

بلکه این طایفه (۲) منسوب اند بشخصی که او را «برهام» (۳) نام بود . و با تا بعان خویش مقرر گردانید که نبوات مطلقاً اصلی ندارد، و بر استحاله نبوت نبوت بامعاندان دلایل مقرر داشت ؛ از آن جمله آن که (به رأی خامد و زعم فاسد) گفت : آنچه رسول به آن مبعوث میشود از احکام که به وحی معلوم

(۱) عبارت عربی مؤلف اینست : «والقوم الذین اعتقدوا نبوة ابراهیم - علیه السلام - من اهل الهند ؛ فهم «الثنویة» منهم القائلون بالنور والظلمة ؛ علی رأی اصحاب الاثنین ، و ترجمه آن این : « و از اهل هند قومی که به پیامبری ابراهیم - علیه السلام - اعتقاد دارند، ثنویه اند که از زمره اینانند قائلان بنور و ظلمت بر رأی اصحاب اثنین . »

(۲) یعنی : براهمه . و در متن عربی این معنی مصرح است ، زیرا میگوید : «وهؤلاء البراهمة انما انتسبوا الی رجل منهم یقال له براهم» .

(۳) براهمه منسوب به «برهما Brahma» خداوند آفرینش - در مذهب هندو

رسول شده یا معقول است، یا معقول نیست :
اگر معقول است ، عقل تام در ادراك آن کافی باشد و حاجت به رسول
نباشد .

و اگر معقول نیست؛ مقبول نباشد؛ زیرا که قبول امری که معقول نیست
بیرون آمدن است از حدّ انسانیت، و در آمدن در حدّ بهیمنیت .

* * *

د مترجم اول گوید : چون نسق این ترجمه بر دفع شكوك اهل بطلان
جاری شده به دفع این وهم باطل عنان بیان معطوف داشت - و من الله الهدایة .
گوئیم اختیار کردیم که آنچه به وحی معلوم انبیای مرسل - علی نبینا
و علیهم الصلوة والسلام - شده معقول است ؛
- گفتی چون معقول باشد عقل تام در ادراك آن کافی باشد و حاجت به
رسول نباشد .

گوئیم لا نسلّم که هر چه معقول باشد عقل مستقلاً ادراك آن تواند کرد؛
چرا نشاید که اگر چه عقل مستقلاً ادراك آن نتواند، اما چون بیاری معاونی
آن در زیر ادراك عقل آید آنرا محال نشمرد و تمام احکام شرع که بر انبیاء -
علی نبینا و علیهم الصلوة والسلام - نازل شده از این قبیل است که چون عقل بمعاونت
شرع از قبول آن ابا نکند و بنظر قبول عقل در آید عقل از جواز آن تجاوز
نکند و این وقتی باشد که صاحب قبول بر صرافت مدارك عقل باقی باشد که
در قبول احکام بمعاونی محتاج باشد .

اما اگر صاحب قبول احکام شرع پایه کمال او از مدارك خاص عقل گذشته
باشد ، و از دولت متابعت انبیاء - علی نبینا و علیهم الصلوة والسلام - بمرتبه
رسیده باشد که بقوّتی که در درجه از قوّت عقل عالیتر است ، فایز شده باشد به
آن قوّت معقولیت احکام شرع ادراك کند .

بلی ، بعد از ادراك به آن قوّت عالی چون تطبیق بر مدارك این قوّت عقل
کنند ، مخالف مدارك عقل نباشد و از جهت این سرغامض فوجی از ائمه علمای

اُمّت محمدی - صلی الله علیه وسلم - از علمای سُنت - رضوان الله علیهم اجمعین - مبعوث گشتند که هر حکمی از احکام شرعی که عقل در ادراک آن مستقل نتواند بود ، بعد از آن که جواز عقل را در آن هویدا دارند. بنص کتاب ، و سنت آن مقاصد را با تمام رسانند تا بر مرآت قبول صاحب توفیق ذکی واضح گردد که این مطالب حق که در لوح شعور انبیاء بمرتبه یقین رسیده از یقینیات است که ببعضی مدارک خاص ، دلایل یقین آن هویدا گشته که به انبیاء ، و رسل - علی نبینا و علیهم الصلوٰة والسلام - و متابعان آن طایفه عالی متخصص است تا این مطالب یقینی از میان سعی ایشان محل بهره‌وری اهل هدایت گردد و مقاصد ایمانی را ارباب هدی از دَسْشک محفوظ دارند تا اکثر اُمّت بتقلید از جنت (۱) یقین این مطالب یقینی حظی بر گیرند؛ و طایفه که بفیض آن مدارک عالیّه مهتدی گشته‌اند، خود بی‌بہشت ایقان این مطالب بهره‌ورند» (۲).

* * *

و از جمله (شبہات اهل عناد از «براهمه» آنست که) گویند : «عقل» دلالت کند بر آن که حضرت الهی حکیم است ، و حکیم خلق را بتعبّدی امر فرماید که عقول ایشان به آن تواند رسید، و چون عقل دلالت میکند که عالم را صانعی عالم ، قدیر ، حکیم هست و بر بندگان انواع نعمت‌ها افزوده که موجب شکر است؛ پس به انوار عقول خویش در دقایق آفرینش فکر کنیم و بر حسب دانش خویش بر نعمت‌ها شکر کنیم .

و چون بمعرفت الهی هدایت یافته باشیم و بتوفیق شکر مهتدی باشیم ، بشوایب فائز شویم ،

و چون به انکار و حدائیت و کفران نعمت مبتلا آیند ، مستوجب عقاب

گردند ،

(۱) ت : از جهت .

(۲) از صفحه ۴۲۱ سطر هفتم تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ و منقول از ترجمه

صدر ترکه اصفهانی مترجم اول است .

چون حال برین منوال تواند بود چرا اطاعت شخصی کنیم که در بشریت مانند ما باشد؟ ، زیرا که آن شخص اگر ما را بمعرفت و شکر امر کند ما بیاری عقول خویش به آن فائز میشویم، و اگر بمخالفت آنچه عقل تقاضی کند (۱) امر نماید ، آن قول دلیل بر کذب او باشد .

«دفع این شبهه اهل بصیرت را به آن باشد که گوئیم مسلم بمعرفت وحدانیت و نعمتی که عقل موهبت آنرا ادراک تواند کرد بیاری عقل به آن توان رسید ؛ اما لا نسلّم که اطلاع بر آنچه ایشان را ضرورت است از سعادات [به] مجرد عقل در توان یافت ؛ بلکه اطلاع بر اسرار معاد که بنیاد سعادت است به هیچگونه عقل باستقلال خویش بحوالی ادراک آن نتواند رسید ؛ پس به هادیی که از برکت رهنمونی او بتمام سعادات فائز شوند که آن انبیای راهنما اند - علی نبینا و علیهم الصلوة والسلام - محتاج باشیم :

و این شبهه ایشان که باستعمانت عقل از اهدای انبیاء مستغنی اند از اختلاجات عقل است که به نور هدایت منور نباشد ؛ چه این گونه معرفت که عقل به آن مهتدی می تواند بود، از مقدمات سعادت است و تا بیقین اموری که قطعاً عقل را به سرحدّ وصول آن راه جواز نیست، نرسد؛ از معرفت احوال معاد و اثبات نعمیم [و جحیم] و معرفت صراط و سایر حقایق و مطالب ایمانی نقد استعداد این پیکر لطایف اثر انسانی تمام عیار نمیشود و راه یافته یقین مطلب را باین تنبیه از ظلمت این وهم واهی خلاص شدن کافی خواهد بود. « (۲)

(۱) عبارت متن عربی این است : « وان كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً ظاهراً على كذبه ، و ترجمه درست آن چنین است : « و اگر ما را بخلاف آن (یعنی بخلاف آنچه ذکر شد که عبارت از معرفت و شکر است) امر کرد قولش دلیل آشکاری بر کذبش خواهد بود . »

(۲) از سطر ششم تا اینجا زاید بر متن عربی و منقول و مأخوذ از ترجمه اول است .

واز جمله (شبهات آن که) گویند: عقل دلالت کند که عالم را صانعی هست حکیم، و حکیم خلق را به امری که در عقول ایشان قبیح نماید، نفرماید؛ و شریعت ببعض اموری که عقل آنرا قبیح می‌شمرد، میفرماید، مثل: توجه به خانه مخصوص در عبادت و طواف در گرد آن، و سعی، و رمی جمار، [واحرام] و تلبیه، و تقبیل حجر اسود^(۱)، و ذبح حیوان، و تحریم آنچه ممکن باشد که غذای انسان باشد، و تحلیل آنچه بنیه را ناقص گرداند؛ [و غیر آن]^(۲) و تمام این امور مخالف قضایای عقل [ها] است.

«دفع این شبهه راه یافتگان بنور توفیق را بآن باشد که گوئیم لا نسلم که توجه به بیت مخصوص در عبادت و طواف و جمیع مناسک حج عقل آنرا قبیح میدارد، غایت آن که بر اسرار این افعال عقل را اطلاع حاصل نیست و از این که عقل بر اسرار آن افعال مطلع نباشد؛ لازم نمی آید که متضمن هیچ فایده نباشد، و هر چه عقل بعدم فایده آن جزم نکند احتمال فایده در مدارك عقل ممکن باشد، و آنرا قبیح نشمارد. تصویر مثال بعضی فواید که عقل مستقیم آنرا ابا نکند در تعیین جهت قبله هویدا میداریم، و آنرا بمؤکد ساختن تمهیدی روشن/ توان ساخت.

و تمهید آنست که عبادت را از توجّهی ناگزیراست؛ چه مناط اغلب احکام شرع به آثار و خواص دل مربوط است و چون ساحت قدس الهی از جهت منزّه است و دل تا بجتهی ربط نیابد از جهات متکثر ممتنع نشود؛ زیرا که سرشت او باین نهج است که بهیچ نوع از توجّهی خالی نباشد و در نهادن این گونه خاصیت در قلب انواع حکمت های خفی مندرج است؛ پس در [اُس] عبادات شرعی که نماز است

(۱) عبارت در چاپ انتقادی از هر این است: «و تقبیل الحجر الاصم» یعنی: «بوسیدن سنگ ناشنوا و کر».

(۲) عبارت: «و غیر ذلك» از ترجمه اقتاده است.

شارع - صلی الله علیه وسلم - جهتی که متوجّهان پرستش معبود مطلق دل را بتوجّه بآن جهت از دیگر جهات بازدارند تعیین فرمود و مکان را برای این ارتباط معین گردانیدن از همه امور اولی بود؛ چه عقول و مجردات چون از مشاهده حسّ منزه اند (۱) وسیله این رابطه نتوانست شد؛ و عرض چون وجودی مستقل ندارد از نگاهداشت این نفع عاری بود، و صور اجسام اگر جهت این ربط متعیّن می شد از فساد توهم شرك ساحت توحید خالی نمی بود؛ پس مکان متعیّن شد. و از جاها مکانی که بخصوصیت حیوات از سایر مکانها مخصوص باشد به این توجّه سزاوار است، و چون بقیاس های حدس و نفّس ارباب علم هندسه و ریاضی این مکان نسبت با سایر اجزای ارضی منزلت مر کز دارد با سایر مکانها و نسبت این زمین پاک با سایر زمینها و مکانها نسبت مر کزهای دایره است بادایرهها، و بعضی اولیای اّمّت محمدی - علی صاحبها افضل الصلوات والتحيّات - باین معنی تصریح فرموده اند در بعضی افاضات خویش - رضی الله عنه (۲) و بی شبهه هر جزوی را از محیط دایره نسبتی است مخصوص بانقطه مر کز، و این مکان شریف بحیوات سایر مکانها متخصص است؛ پس این مکان از سایر مکانها بتعیّن جهت توجه لایق نماید زاز اینرو قبله اّمّت کریم خاتم انبیاء - علیه افضل الصلوات والتحيّات - این مکان واقع شد؛ چه پیغمبر [این] اّمّت - علیه افضل الصلوات - بجوامع الکلم اختصاص داشت؛ قبله توجه آن امت نیز بجامعیّت احتوا [ای] مکانها مختص شد.

غرض از ایراد این نوع قیاسات [آن] که اذهان موقنان متفطن شود که اصناف حقایق در زیر هر حکمی از احکام شرع مندرج است که بحسب تفاوت مراتب اهل ایقان به نیل این مطالب حق فایز شده اند و خواهند شد. و مقصود باین تمبیه آن که زنک این شك از دل هدایت طلبان زدوده گردد، (۳)

(۱) ت: منزه آید.

(۲) ظاهراً منظور صدرالدین محمد ترکه اصفهانی جدوی است.

(۳) از صفحه ۴۲۴ - ۴۲۵ - طر نهم تا اینجا زاید بر متن عربی و مأخوذ از زوائد ترجمه اول است.

واز جمله (شبهات که به گمان قاصر کرده اند ، آن که) گویند : بزرگتر
ابتلائی که در رسالت مندرج است ، آنست که بمتابعت همچون خودی مبتلا باشند
که در خوردن و آشامیدن و غیر آن برابر باشد (۱) ، و تصرف و تحکّم او بمرتبه
باشد که نسبت به او همچو جمادی باشند و مانند حیوانات بهر طرف که او اراده
کند ، ایشان را به آن جهت متوجه دارد . [یا مانند بندگان امر و نهی او را
انقیاد کنند] (۲) و به چه زیادتى و فضیلت این خدمت بفرماید و چه دلیل بر صدق
دعوی او باشد؟

اگر بمجرد قول آن رسول است؛ پس قول از آن رو که قول است بر دیگر
قولها زیادتى ندارد ، و اگر به حجّت و معجزه انقیاد او منوط است؛ خصایص
[جواهر و] اجسام بی نهایت است ، چرا نشاید که این صنف که او را معجزه
می انگاری از خصایص بعض اجسام باشد . [واز خبر دهندگان از پنهانی های
امور کسی هست که خبرش مساوی باشد] (۳)

«واز شبهات تمام فرقهها درین کتاب صاحب اصل کتاب دفع این شبهه
نموده است، پس موافق آن سخن بفیصل رسید» (۴)

(گویند: رسل با این گروه گمراه) گویند: ما مثل شما بشریم ، ولیکن

(۱) عبارت متن عربی این است: «... ان اکبر الکبائر فی الرسالة اتباع رجل مثلك
فی الصورة والنفس والعقل یا کل مما تأکل ویشرب مما تشرب» ، ترجمه آن برسبک مترجم
اینکه: «بزرگترین ابتلاآت بزرگ که در رسالت است پیروی از مردی است که در صورت و
نفس و عقل همچون تو است: میخورد از آنچه تو میخوری و می آشامد از آنچه تو
می آشامی ...» .

(۲) عبارت: «ار کعبدر یتقدم الیک امرأ و نهیا» که در متن عربی آمده است از
فلم ترجمه افتاده است و ما ترجمه آن را میان دوقلاب در متن آوردیم .

(۳) عبارت: «ومن المخبرین عن مغیبات الامور من ساوی خیره» که در متن عربی است
بترجمه نیامده است و ما ترجمه تحت اللفظی آن را در متن میان دوقلاب آوردیم .

(۴) عبارات داخل قوسین زاید بر متن عربی و منقول از مترجم اول است .

فضل و ممت کبریای الهی به هر جانب که ارادت نافذ او متوجه میشود، همورا میرسد^(۱)، و چون شما معترف میشوید به آن که عالم را صانعی حکیم هست بضرورت ملزم باشید باعتراف آن که صانع آمر و ناهی باشد، و بر خلائق حکم [وامر] کند به هر چه خواهد^(۲).

و هر نفس انسانی به آن مرتبه نیست که قبول حکم کند، و هر عقل را آن قوت نیست که تعقل هر امر نماید؛
بلکه منت و فضل الهی مراتب عقول و نفوس را ترتیبی خاص فرموده، و بعضی را بر بعضی افضل ایجاد نمود^(۳)

و رحمت الهی یفیض هدایت انبیاء را - علیهم السلام - بیشتر از آن که عقول به آن رسند افاضت خواهد فرمود. ^(۴)

(۱) جمله بالا ترجمه آیه شریفه قرآن است که مؤلف بسیار عالمانه و استادانه رد شبهات این دسته از براهمه را به آن آیه وافیه هدایه آغاز کرده است، قوله تعالی: «قالت لهم رسولهم ان نحن الا بشر مثلکم ولكن الله یمن علی من یشاء من عباده»،
(۲) این عبارت مؤلف: «وله فی جمیع ما نأتی ونذر ونعمل ونفکر حکم وامر» از قلم ترجمه متن افتاده است. و ترجمه آن اینست: «و او را در همه آنچه می آوریم و وامیگذاریم و عمل میکنیم و اندیشه مینمائیم حکم و فرمانی است»
(۳) ترجمه عبارت عربی مؤلف بر سبک مترجم اینست: «و هر عقل انسانی را استعداد آن نیست که امر صانع را از او تعقل نماید، و هر نفس بشری بدان مشابه نیست که حکم باری تعالی را از او بپذیرد، بلکه منت و فضل خدائی ترتیبی در عقول و نفوس ایجاب فرموده و بخش الهی چنین اقتضا نموده است که (بعضی از ایشان را بر بعضی دیگر درجاتی بالاتر دارد تا بعضی از آنان بعضی دیگر را بیکار گیرند و رحمت پروردگارت بهتر است از آنچه گرد می آورند).»
باید التفات داشت که قطعه آخر ترجمه که میان دو کمان نهاده شد ترجمه آیه قرآنی است که مؤلف بیانها را بدان موجه ساخته است.

(۴) عبارت عربی که مؤلف بعد از تمثیل به آیه شریفه قرآنی بعنوان استنتاج از آیه مبارکه آورده این است:

«فرحمة الله الکبری هی النبوة والرسالة و ذلك خیر مما یجمعون بعقولهم المختلفة»،
و چنین ترجمه میشود: «پس بزرگترین رحمت خدای همانا نبوت و رسالت است و آن بهتر است از آنچه اینان بعقول نارسا و آمیخته به وهم و خیال خویش گرد می آورند.»

«و عجب آن که در مظان شبهات فرق، مصنف اصل کتاب هیچ شبهه را به دفع تعرض ننمود الا این شبهه .

اما دفع آن شبهه کیک، و آن مغالطه و تشکیک که چرا شاید که اعجاز معجزه منوط بخواص بعضی اجسام باشد؟ گوئیم: چون این نوع اثر از آن جسم پیشتر از توجه این صنف مکرم - علی نبینا وعلیهم السلام - ظاهر نمی شد؛ پس ظهور اثر بر اعجاز حمل کردن متعین باشد، مثلاً: شکافتن ماه به انامل نبوت شمائل - علیه الصلوة والسلام - چون این نوع اثر درین جرم قمر پیشتر از این اشارت مکرمه نبود؛ پس از اعجاز باشد، نه از خواص جسم. و مثل بدل شدن عصای موسی - علی نبینا وعلیه الصلوة والسلام - به ثعبان چون پیشتر از این تقلیب درین صنف اجسام متحقق نگشته بود، البته از اعجاز خواهد بود، و غلط اجفان بصیرت این قائل در بصر بصیرت نور نمای او غبار این شبهه گذاشته، از آن سبب به این وهم مبتلا شد» (۱)

[براهمه] به گروه هائی چند متفرق شدند:

از آنان اند: «اصحاب بدده»،

و «اصحاب فکرت»

و «اصحاب تناسخ» .

[فصل اول]

[پیروان بدده Buddhas]^(۱)

و از آن جمله، «اصحاب بدده» اند.

و معنی «بد» نزد ایشان شخصی است که درین عالم متولد نشود، و نکاح نکند، و نخورد، و نیاشامد، و پیر نشود، و نمیرد.

و اول «بد»ی که [در عالم] ظاهر شد «ساکیمن»^(۲) نام [او] بود؛ و تفسیرش سید شریف است.

و از وقت ظهورش تا [زمان] هجرت پنجاهزار سال است.

و [گویند] فرودتر از مرتبه «بد»^(۳) «بود یستیه»^(۴) است؛ و معنی این

(لفظ) انسان طالب [راه] حق است؛

(۱) موت : و معنی بدده . بودا Buddha : روشن ، خردمند ، دانا ، حکیم .

و «بدده» یعنی : بوداها Buddhas .

(۲) ازهر : ساکیمن . ساکیه مونی Sakya-muni (حکیم قبیله ساکیه)

(۳) ت : مرتبه بدی .

(۴) م : بوریسیه . و در بعضی نسخ عربی «بودیسیه» ضبط است و تلفظ صحیح آن «بودهی

ستوه Bodhisattva ، میباشد - بعقیده بودائی ها در هر زمان شخصیت های کاملی نالی بودا

وجود می آیند که بودهی ستوه خوانده میشوند .

و باین مرتبه به صبر، و عطیه توان رسید؛ و رغبت کردن در چیزی که واجب باشد رغبت در آن؛ و امتناع و تخلی از دنیا، و شکستن آرزوها و میل ها و لذت ها، و پارسائی از محارم، و رحمت بجمیع خلق؛ و پرهیز از گناهان ده گانه: قتل ذی روح، و حلال داشتن مال مردم، و زنا، و کذب، و سخن چینی، و دشنام و بذ[ا]ء، و شناعت القاب، و سفه، و انکار به جزای آخرت.

و به استکمال این ده خصلت تمام شود:

اول: جود و کرم،

دوم: عفو از بدکار و دفع غضب به حلم،

سیوم: تعفف از شهوات دنیاوی،

چهارم: فکر خلاصی از این عالم فانی، و ذخیره ساختن اسباب التذان

آن عالم دائم الوجود (۱)

پنجم: ریاضت عقل به علم و ادب، و کثرت نظر در عواقب امور.

ششم: قوت [بر] تصریف [نفس] در طلب عالیات (امور) (۲)

هفتم: نرمی سخن، و خوشی کلام با هر فردی.

هشتم: حسن معاشرت با برادران به آن که اختیار ایشان بر اختیار خود

مقدم دارد.

نهم: اعراض از خلق بکلی و توجه به حق بکلیت.

(۱) عبارت عربی مؤلف اینست: «والرابعة: الفكرة فی التخلص الی ذلک العالم الدائم الوجود من هذا العالم الفانی». و ترجمه آن اینست: «چهارم اندیشه دررهائی از این جهان نا پایدار بسوی آن جهان جاوید»

(۲) در متن عربی انتقادی چاپ ازهر چنین است: «والسادسة: القوة علی تصریف النفس فی طلب العلیات» و در حاشیه الفصل عبارت باین صورت است: «... فی طلب العلیات»

دهم: بذل روح از جهت شوق به حق و وصول به حضرت کریم (۱) و زعم ایشان آنست که «بدده» اعطای علوم کند بایشان، و ایشان را اشخاص و اجناس شتی ظاهر میشوند، و در خانه‌های پادشاهان ظاهر میشوند از جهت شرف ایشان (۲).

و [گویند] اختلاف نیست ایشان را در آنچه به ایشان منسوب است از ازلیت [عالم]، و قول به جزا بطریقی که مذکور شد.

و گویند ظهور «بدده» به «زمین هند» از آن مخصوص است که در آن اقلیم خواص بسیار هست، و اهل ریاضت و اجتهاد بسیارند. (۳)

مصنف اصل کتاب گوید: بطریقی که ایشان وصف کرده‌اند «بدده» را، اگر درین شرح صادق‌اند، این شخص به حضرت «خضر» - علیه‌السلام - مشابه است که «اهل اسلام» آنرا اثبات میکنند.

(۱) عبارت عربی چنین است: «بذل الروح شوقاً الى الحق ووصولاً الى جناب الحق».

(۲) عبارت عربی مؤلف در متن چاپ انتقادی از هراین است: «وزعموا ان البدده اتوهم على عدد الهياكل: من نهر الكنك، و اعطوهم العلوم، وظهروا لهم في اجناس و اشخاص شتی، ولم يكونوا يظهرون الا في بيوت الملوك؛ لشرف جواهرهم» و در عبارت «اتوهم على عدد الهياكل من نهر الكنك» که بوجوه مختلف در نسخه‌های کونا کون ثبت شده است ابهامی بنظر میرسد و عبارت ترجمه متن هم ناقص و هم مفلوط می‌نماید. اینک ترجمه متن عربی مذکور: «و زعم ایشان آنست که بدده بشماره هیاکل برای (هدایت) ایشان از رودخانه کنک در آمده‌اند و دانشها را بایشان داده‌اند (آموخته‌اند) و در (صورت و لباس) اجناس و اشخاص کونا کون ظهور نموده‌اند و از جهت شرف گوهری که دارند جز در خانه‌های پادشاهان ظهور نمی‌نمایند».

(۳) عبارت عربی مؤلف اینست: «و انما اخص ظهور البدده بارض الهند لكثرة ما فيها من خصائص التربة والاقليم ومن فيها من اهل الرياضة والاجتهاد». و ترجمه آن بارعایت سبک مترجم این است: «و ظهور بدده از آن جهت مخصوص زمین هند است که در این سرزمین خصوصیات خاک و اقلیم (یعنی آب و هوا) فراوان و اهل ریاضت و مجاهده بسیارند».

[فصل دوم]

[اصحاب فکرت و وهم]

و از آن جمله اصحاب فکر [ت]، و وهم [اند].
و این طایفه از علمای ایشانند که قائل اند به فلك و نجوم، و احکامی که
منسوب است به آن (۱).

و «هند» را طریقه در احکام [نجوم] هست مخالف طریقه منجمان «عجم»
و «روم» که ایشان بیشتر احکام را به اتصالات کواکب ثوابت منوط دارند، نه
سیارات.

و اثبات احکام بخصایص کواکب کنند نه [به] طبایع [آنها]،
و «زحل» را «سعد اکبر» گویند از جهت رفعت مکان، و بزرگی جرم او،
و (گویند) زحل عطایای کلی از سعادت اعطا کند، و ضررهای جزوی
از نجومست رساند.

و همچنین سایر کواکب را با اثبات خواص آثار روشن گردانند (۲).
و (اُمّت) «روم» بطبایع حکم کنند، و «اهل هند» بخواص.

(۱) عبارت عربی بنا بر متن چاپ ازهر اینست: «وهؤلاء اعلم منهم: بالفلك والنجوم
واحكامها، المنسوبة اليهم» و ترجمه آن این: «و اینان داناترند از آنان (یعنی از
پیروان بدها) به (علم) فلك و نجوم و احکامی که در باره ستارگان و افلاک به ایشان نسبت
میدهند». و ترجمه متن با آنچه در چاپ تهران آمده است مناسب مینماید و آن این است
«و هم اهل العلم بالفلك والنجوم واحكامها المنسوبة اليه».

(۲) عبارت مؤلف این است: «وكذلك سائر الكواكب لها طبائع و خواص» و ترجمه

آن بر این تقریب است: «و همچنین سایر کواکب دارای طبایع و خواصی میباشند.»

و اعتبار قوانین طبی نیز برین منوال کنند؛ زیرا که [ایشان] خواص ادویه معتبر دانند، نه طبایع، و روم [در این امر] مخالف ایشانند (۱).

و این طایفه از اصحاب فکر [ت] تعظیم «فکر» کنند، و گویند: فکر متوسط است میانۀ معقول و محسوس؛ چه صور محسوسات بر فکر وارد شود، و حقایق معقولات بر فکر وارد گردد؛ پس فکر مورد علم محسوس و علم معقول است و حاوی مدارک این دو عالم است (۲).

پس جهد تمام کنند و به ریاضات بلیغ و اجتهادات شاق «وهم»، [و فکر] را از محسوسات منصرف گردانند و چون فکر از این عالم مجرد گردد بر مرآت قبولش انوار اسرار آن عالم تجلی کند، و گاه باشد که از مغیبات احوال خبر کند، و گاه باشد که بر حبس بارانها اعانت کند، و تواند [بود] که بتمامی وهم متوجه شخص زنده گردد و در حال او را مقتول گرداند.

و از ظهور این نوع آثار استبعاد نتوان نمود، چه وهم را آثار عجیب در نصریف اجسام هست، و تصرف تمام در نفوس دارد مثل آن که بتصرف وهم احتلام در خواب واقع میشود، و رسیدن چشم زخم در شخص از تصرف وهم است، و شخصی که بر سر دیواری بلند میرود به غلبۀ تصرف وهم فی الحال می افتد، با آن که محل گام نهادن در سر دیوار و زمین عریض متحد است. (۳)

(۱) عبارت مؤلف این است: «فانهم یعتبرون خواص الادویة دون طبائعها و الروم ینخالفهم فی ذلك.»

(۲) عبارت عربی مؤلف اینست: «وهؤلاء اصحاب الفكرة: یعظمون الفکر ویقولون: هو المتوسط بین المحسوس و المعقول، فالصور من المحسوسات ترد علیه، و الحقایق من المعقولات ترد علیه ایضاً؛ فهو مورد العلمین من العالمین» و ترجمۀ آن این: «و اصحاب فکر، فکر را بزرگ دارند؛ و گویند میانۀ محسوس و معقول است؛ پس صور محسوسات بر فکر وارد شود، و نیز حقایق معقولات بر فکر وارد گردد؛ پس فکر مورد هر دو علم از هر دو عالم است.»

(۳) عبارت عربی مؤلف در چاپ انتقادی از هر اینست: «الیس الاحتلام فی النوم: تصرف الوهم فی الجسم؟ الیست اصابة العین: تصرف الوهم فی الشخص؟ الیس الرجل یمشی علی جدار»

و «وهم چون متجرد گردد، محل ظهور آثار عجیبه شود. و از این رو «اهل هند» چشم را فرو خوابانند روز های پیاپی تا فکر، و وهم به محسوسات مشغول نشود و با تجرد وهم اگر وهمی دیگر مقارن گردد در عملی که از وهم متوقع باشد، بسیار مفید باشد. خصوصاً که در غایت اتفاق باشند؛ و از این [رو] عادت «اهل هند» آنست که چون امری سانس شود، چهل شخص جمع شوند از مخلصان که بتجربید و تهنیدب وهم را رایض گردانیده باشند و در دفع شدتی و اندفاع بلیتی که متوجه ایشان گردد سعی کنند، و آن بلا که بهلاك مفضی شده باشد مندفع گردد (۱).

و از جمله این طایفه، «بکرتینیة» اند؛ یعنی به آهن بستگان. و شعار ایشان آنست که سر و ریش بتراشند. و بدن عربان کنند. و رای عورت - و بدن را ببندند از شکم تا به سینه به آهن تا بطون ایشان شکافته نشود از کثرت علم و شدت وهم و غلبه فکر [و] غالباً در آهن خاصیتی یابند که مناسب وهم باشد؛ و الا آهن بطن را از شکافتن چگونه تواند نگاهداشت؟ و کثرت علم چگونه موجب شکافتن بطن گردد؟!

← مرتفع فیسقط فی الحال؟ و لا یأخذ من عرض المسافة فی خطواته سوی ما اخذه علی الارض المستویة، و ترجمه صحیح آن این: «آیا احتلام در خواب تصرف وهم در جسم نیست، آیا چشم زدن تصرف وهم در شخص نیست؟ آیا مردی که بر دیوار بلندی راه میرود در حال می افتد و حال آنکه از عرض مسافت در گامهایی که برمیدارد بیش از آنچه در زمین هموار میگرفت نمیگیرد؟»

(۱) هر چند عبارت ترجمه در این قطعه از لحاظ تعبیر بر متن عربی منطبق نیست ولی از لحاظ مفهوم و معنی مراد قابل انطباق بر متن میباشد.

[فصل سوم]

[اصحاب تناسخ]

از آن جمله؛ «اصحاب تناسخ» اند .

[و] مذهب «تناسخیّه» مذکور گشت .

[و] هیچ «ملتی» از «ملل» (باطله) (۱) نیست؛ الا آن که تناسخ را

در آن قدمی راسخ هست؛ ولیکن در تقریر آن مذهب طریق ایشان مختلف است .

اما «تناسخیّه هند» در رسوخ قدم درین مذهب و اعتقاد از سایر فائلان

بتناسخ ممتازند؛ زیرا که در «هند» مرغی هست که قرارگاهش درختی معین (۲)

است و بر آن درخت بیضه می نهد، و چون به جوزه (۳) کشیدن نزدیک شود به منقار

(۱) قیده «باطله» در متون عربی نیست. باید دانست که پیروان همه مذاهب بومی هندوستان به تناسخ قائل اند.

(۲) عبارت مؤلف این است: «لما عاينوا من طير يظرفى وقت معلوم فيقع على شجرة معلومة» و چنین معنی میدهد: «زیرا مرغی را دیدند که در وقت معین آشکار میشود و بر درخت معین می نشیند.»

(۳) جوزه: در زبان «اردو» و «هندوستانی» همان جوجه است .

بیضه را بشکافد و از آن بیضه (۱) آتشی زبانه میزند و مرغ میسوزد، و از آن مرغ روغنی روان میشود، و در بیخ آن درخت غاری است، در آن غار جمع میشود، و چون سالی بر آن میگذرد از این روغن مانند آن مرغی پدید می آید و [می پرد و] همچنان بر آن درخت می نشیند و دائم بر همین حال باشد.

و مشاهده این صورت « اهل هند » را موجب رسوخ در مذهب تناسخ است. (۲)

و گویند: مَثَلِ [دنیا و اهل آن]، در ادوار و اکوار مثل این مرغ است.

و (تصویر خیال باطل ایشان درین توهم به آن گونه است که) (۳) چون حرکات « افلاک » دوری است، البته سر پر کار بنقطه که دایره از آنجا ابتدا کرده برسد و چون در دور دوم پر کار بر آن خط که اول دوران کرده دایر گردد؛ هر آینه آنچه در اول افاده کرده، افاده کند [و] چون اختلاف میانۀ دو دور نیست، اختلافی میانۀ اثرین نباشد؛ زیرا که مؤثرات به آن نسق که ابتدا یافته بود عود کرده، و نجوم و افلاک بر مرکز اول دوران یافته و ابعاد و اتصالات و مناظرات بهیچ وجه از وجوه اختلاف نیافته؛ پس متأثرات که از آن مؤثرات ظاهر شود بهیچ نوع مختلف نباشد. و این تناسخ [ادوار و] اکوار است.

(۱) ترجمه فطمه بالا بامتن عربی نمی سازد و درست نمی آید، اینک عبارت متن عربی: «فیبیض ویفرخ ثم اذا تم نوعه بفراخه حك بمنقاره ومخالبه فقبروق منه نار تلتهب فیحترق الطیر» و ترجمه درست آن چنین است: «پس تخم می گذارد و جوجه می کشاید، سپس چون با جوجه گذاری ابقای نوع کرد بامنقار و مخلب (یعنی بانوک و ناخن) خویشتن را میخارد پس برقی آتش از ادمی جهد و زبانه می کشد و مرغ میسوزد.»

(۲) از جمله: «و مشاهده این صورت اهل هند را موجب رسوخ در مذهب تناسخ است، در متون عربی که ما در دست داریم اثری نیست و ظاهراً از اضافات مترجم اول (ترکه اصفهانی) است.»

(۳) عبارت میان دو کمان از اضافات مترجم است.

وایشان را در «دوره کبری» اختلاف است [که چند سال است]؟
 [و] اکثر ایشان بر آنند که به سی هزار سال تمام شود.
 و بعضی گویند که به سیصد هزار و شصت هزار سال.
 و درین دوره سیر «ثوابت» اعتبار کنند، نه سیر «سیارات».
 و اکثر «اهل هند» بر آنند که «فلک» مرگب است از: آب، و آتش، و باد.
 و کواکب از نارایت و هواییت ترکیب یافته.
 پس آنچه از «موجودات عالی» نتواند بود، بغیر از «عنصر ارض»
 نباشد. (۱)

«دفع این اشتباه به آن طریق تواند شد که مکرر بر صحایف تعقل مرتسم
 گشت در اثنای این ترجمه که در اطلاع بر کیفیت خلق مبدعات و حکمت ابداع
 موجودات عقل را مرتبه معین هست که از آن تجاوز نتواند کرد؛ پس به گام سعت
 عقل عرض حکمت (۲) مکوژات پیچیده نگردد؛ چه آنچه بمقیاس موازین
 عقل سنجیده شود، در بسیاری از مغلقات مبهمه مطابق واقع نتواند بود.
 از جمله در کیفیت تأثیر اجرام فلکی دقیقه خفی منطوی است که بمدارک
 خاص عقل ظاهر نگردد، و آن سرّ خفی است که در مرآت نمایش راست اندیشان
 کارگاه یقین از انبیاء - علیهم الصلوٰة والسلام - و اولیاء نموده شد. و آن چنانست
 که اجرام فلکی وسائط تأثیر مؤثر حقیقی است و حکمت کامل فاعل مختار تأثیراتی
 را که در عالم سفلی واقع شود به اوضاع اجرام فلکی مرتبط فرموده تا بواسطه

(۱) عبارت مؤلف، در مقابل جمله اخیر این است: «وان الكواكب فيه ناریه هوائیه، فلم تعدم الموجودات العلویة الا العنصر الارضی فحسب» و چنین معنی دهد: «و کواکب در فلک ناریه هوائیه اند (یعنی از دو عنصر آتش و هوا خاصیت پذیرند)؛ پس موجودات علوی (از عناصر چهارگانه) بجز عنصر ارضی (یعنی خاک) چیزی کم ندارند».

(۲) م و ت: عقل سعت حکمت عرض. (و ظاهراً این هر دو نسخه درست نیست و شاید عبارت مترجم در اصل چنین بوده است: «پس به گام نقل سعت عرض حکمت مکوژات پیچیده نگردد».

ریسمان اوضاع اجرام فلکی نقشی که صانع بی آلت بر کمخای قبول مکوّنات سفلی می اندازد، صورت ظهور گیرد و به هیچگونه اجرام فلکی را در تأثیر مدخلی نیست .

چون این تمهید به تعقل در آید، گوئیم: مسلم که حرکات افلاک دوری است؛ اما لا نسلم که تأثیراتی که در مکوّنات سفلی است از دوران فلک پیدا می شود، بلکه اجرام آئینه جلوه تأثیر مؤثر حقیقی است که هر چه در عالم مطاوی قدرت کریم که از بروز اثری مقرر شود که بعوالم سفلی افاضه یابد، صورت انعکاس آن در مرایای اوضاع فلکی نموده شود و ناظر کوتاه بین چون در آئینه نقش اثر یابد، انگارد که اثر از آئینه است، چنانچه عقل کوتاه اندیش تأثیر در مکوّنات سفلی از اجرام فلکی پندارد و بمقتضای حکمت نامتناهی الهی چون صورت نظم این عالم سفلی با تمام رسد و نصیب فیضی که عالم سفلی را از دیوان و هب مقرر است تمام استیفاء نماید و وسایل ارتباط عالم سفلی به اوضاع اجرام فلکی به انجام رسد این دور مخصوص انقطاع یابد و برهانی که صاحب شبهه انگیزه که چون حرکات افلاک دوری است؛ هر آینه پرگار از نقطه که اول ابتدای دور کرده چون به آخر رساند و باز از نقطه اول، ابتدای دور گیرد در دور ثانی همان اقتضائی که در دور اول میگیرد، پیدا آید؛ گاهی مستقیم باشد که اجرام در ایجاد مکوّنات سفلی مؤثر باشند و این ممنوع است. چرا شاید که اثر فیضی که از صانع بی آلت بمکوّنات سفلی رسد با اوضاع اجرام فلکی رابطه مناسبتی داشته باشد که آن رابطه مناسبت اوضاع اجرام و وسایط تأثیر مؤثر حقیقی باشند بمکوّنات سفلی. و چون آن فیض مخصوص بمقتضای حکمت قادر علیم به انجام رسد، صورت فیض بطریقی که نشأه نانی ظهور می یابد ظاهر گردد. این نظم مخصوص اجرام تبدل پذیرد چه تواند بود که حکمت ابداع اجرام فلکی را این وساطت باشد؟ . چون آن فیض مخصوص بانقضای عالم سفلی با تمام رسد و وساطت بانقضای متأثر قابل منقضی شود، این نظم مخصوص اجرام انجام یابد به آن وضع مخصوص چنانچه

السنة شرايع به آن ناطق است.

وازاينرو نص قرآنی در مواضع مختلف بوقوع اين حق يقيني افصاح فرموده تا موفق^(۱) هدايت مطلب چون لوح تعقل از سوسه های مقدمات عادی عاری گرداند از ظلمات آن شبهه خلاص تواند يافت. ومن الله الهداية واليه المصير. (۲)

(۱) متن ترجمه مترجم اول: تا موقن هدايت .

(۲) از صفحه ۴۳۷-۴۳۸ ترجمه تا اینجا زايد بر متن عربي، و مأخوذ و منقول از ترجمه مترجم

اول است .

[باب دوم]

[اصحاب روحانیات]

[مقدمه]

[متوسط‌های روحانی و وظیفه و معرفت آنان]

منها اصحاب روحانیات : [و] از « اهل هند » طایفه ائبات متوسطات روحانی کنند که از حضرت کبریای الهی مثنی بی کتابی به جانب ایشان مبعوث میشود در صورت بشر .

و به او امر و نواهی، امر و نهی کند^(۱)، و بیان حدود نماید، و تعیین شرایط کند .

و معرفت صدق این شخص بتنزه [او] از حطام دنیا و استغناء از اکل و شرب و نکاح تواند بود .

(۱) ترجمه عبارت عربی مؤلف اینست : « و از اهل هند گروهی ائبات متوسطات روحانی کنند که به صورت آدمی بی کتابی به پیامبری از نزد خدای عز و جل می آیند و مردم را به چیزهایی امر و از چیزهایی نهی می کنند .

[فصل اول]

[کابلیه] (۱)

منها «کابلیه» :

زعم ایشان آنست که رسول ایشان «ملکی» است روحانی که او را «شب» (۲) گویند .

وچنان نقل کنند که آن «ملك» در صورت بشری ظاهر شود ، خا کستر مالیده ، و کلاهی از نمد سرخ بر سر دارد که طول آن سه شبر است (یعنی : سه وجب) ، و از استخوان سر صفایح بر گردن آن کلاه نهاده باشد ، و قلاده بس عظیم در گردن دارد از استخوان ها ، و کمری بر میان بسته و دست بر نجن در دست ، و

(۱) در نسخ عربی موجود نزد ما ، اعم از چاپی و خطی این فرقه پس از باهودیه و باسویه مذکور است . فرقه کابلیه ظاهراً منسوب به کپیله *Kapila* حکیم مکتب سانکپیه است .
(۲) «شب» یا «شو» یا «شیوا *Siva*» در زبان سانسکریت بمعنی فرخنده ، مبارک ، میمون ، مهربان ، خجسته ، خیر ، و نیکوکار است .

در مذهب هندو شیوا خدای ویرانی و فنا و مرگ است . در «ریگ ودا *Rig - Veda*» این نام مذکور نیست اما نام دیگرش که ظاهراً «رودرا *Rudra*» میباشد بصیغه مفرد و جمع زیاد آمده است . در حماسه «راماین *Ramayana*» شیوا بعنوان خدای بزرگ یاد شده ولی بیشتر جنبه شخصی دارد بی آن که وجود اعلی شناخته شود . شیوا هر چند خدای ویرانی است و لیکن نیروها و صفاتش بشمارند . بنام رودرا و مهاکال او نیروی نیست کننده و خراب کننده است .

خلخال درپای، و عریان است (۱).

و مردم را امر فرماید که به آن شکل و لباس برآیند و باین زینت مزین گردند، و حدود و شرایط بیان کند (۲)

«چون رکاکت ظنون فاسد این مقالات بر ذکی صاحب بصیرت مخفی نخواهد بود احتیاج برود و دفع این قسم مذهبی نیست، و آنرا که گنجایش دفع بود درین ترجمه دفع نموده شد» (۳).

(۱) عبارت مؤلف در این فصل اینست: «زعموا ان رسولهم ملك روحانی يقال له «شب» اتاهم فی صورة بشر متمسح بالرماد علی رأسه قلنسوة من لبود حمراء طولها ثلاثة اشبار مخیط علیها صفائح من قحف الناس، متقلد بقلادة من اعظم ما یکون، متمنطق من ذلك بمنطقة، متسور منها بسوار، متخلخل منها بخلخال و هو عریان» و ترجمه آن با مراعات سبک مترجم این: «به زعم آنان رسول ایشان ملکی است روحانی که او را «شب» گویند و در صورت بشری بر آنان فرود آمده است خاکستر مالیده و کلاهی از نمد سرخ بر سر دارد که طول آن سه شبر است و از استخوانهای سر مردم صفایحی بر آن دوخته شده است و قلاده ای بس عظیم (از استخوانها؟) در گردن دارد و کمری از استخوان بر میان و دست بر نجن و خلخال هم از استخوان بردست و پا دارد و عریان است».

(۲) عبارت عربی اینست: «فأمرهم ان یتزینوا بزینته و یتزینوا بزیه، و سن لهم شرایط و حدوداً» و ترجمه ساده عبارت اینست. «پس ایشان را امر فرمود که به زینت وزی او درآیند و برای ایشان شرایط و حدودی مقرر نمود».

(۳) سه سطر بالا زاید بر متن عربی و مأخوذ و منقول از ترجمه صدر ترکه اصفهانی است.

[فصل دوم]

[بهادونیه]

منها «بهادونیه» .

گویند : «بهادون» فرشته‌ای بود عظیم [که] در صورت انسانی عظیم ، [نزدما آمد] و او را دو برادر بود ، برادران ، او را بکشتند و از پوستش زمین ساختند ، و از استخوان‌هایش کوه‌ها ، و از خویش بجر [ها] .

[و گفته شده است] در این (نوع) کلام رمزی مندرج [باشد] ، والا محال نماید که صورت بشر به این مرتبه باشد .

و کیفیت صورت «بهادون» آنست که شخصی است بر چهارپائی سوار ، و موی بسیار دارد و بر روی وجوانب سر فرو گذاشته (۱) .

و متابعان را امر کند که این چنین کنند .

و امر کند که ترك شرب خمر نمایند ،

و چون ببینند زنی را ، نزدیک آن زن شوند و چون بر زنای او مطلع شوند ،

از او بگریزند (۲) .

(۱) عبارت عربی در چاپ انتقادی ازهر اینست : «وصورة بهادون راكب على دابة ، كثير شعر الراس ، فدا سبله على وجهه ، وقد قسم الشعر ، على جوانب راسه قسمة مستوية ، و اسبله كذلك على نواحي الراس قفاً و وجهاً ، و ترجمه آن اینست : «تصویر بهادون بصورت سواری است بر اسب باسری پر مو که آن را بر چهره‌اش فروهشته و به قسمت‌های مساوی بر اطراف سزش قسمت نموده و آن را همچنین بر اطراف سر از پشت و رو فروهشته است» .

(۲) عبارت عربی اینست : و اذا رآ امرأة هربوا منها ، و ترجمه آن ، این : «و چون زنی را ببینند از او بگریزند» . و ظاهراً عبارت : « نزدیک آن زن شوند و چون بر زنای او مطلع شوند» توضیح ناروایی است از خالقداد زیرا در متن ترجمه مترجم اولهم ، اثری از آن نیست .

وامر کند که ایشان بجانب کوه: جورعن^(۱) حج بگذارند، چه در آن کوه خانه‌ای بزرگ هست، و صورت «بهادون» در آن خانه تصویر کرده‌اند، و این خانه را کلیدداران هستند که گشادن آن بدست آنهاست [پس جز با اجازه آنها وارد نشوند]^(۲)؛ و چون در خانه بکشایند، دهن‌ها را ببندند؛ تا آثار نفس ایشان به آن صنم نرسد.

و بجـهت تقرب باین صنم قربانی‌ها کنند [و هدایایی چند تقدیم دارند]؛

و چون از حج مراجعت نمایند در عمارات و آبادانی که در راه پیش آید، در نیایند، و نظر بحرام نکنند^(۳) و هیچ بدی از قولی و فعلی بکسی نرسانند.

(۱) م و ب : جورعن .

(۲) این عبارت مؤلف : «فلا بدخلون الا باذنهم» بترجمه نیامده است.

(۳) در چاپ انتقادی از هر کلمه «محرم» از عبارت مؤلف که میگوید: «ولم ينظروا الى

محرم» چنین مشکول گردیده است: «محرم» و بنابر این شکل معنی جمله مؤلف این خواهد بود: «ونظر به محارم نکنند»، یعنی که پس از ادای حج (در طریق بازگشت) به زنان محرم خویش نشگرند، و یا «به همسر (یعنی زوجه) خود نگاه نکنند».

[فصل سوم]

[باسویه]

واز آن جمله ، «باسویه» اند (۱)،

زعم ایشان آنست که «رسول» ایشان «ملکی روحانی» است که از آسمان بصورت بشر فرود آمده ، و ایشان را بتعظیم آتش و تقرب آن امر میکند و به آتش تقرب کنند به عطر و طیب و روغن انداختن و قربانیها (۲).

و نهی کرد [ایشان را] از قتل و ذبحی که نه از برای آتش باشد.
و سنت و رسم کرد که ایشان متوشح باشند به ریسمانی که از دوش راست در زیر دوش چپ آورده گره ببندند . (یعنی زئار مشهور) (۳).

و منع میکنند ایشان را از کذب، و شرب خمر؛ و از آن که طعام (غیر ملت خویش بخورند) و ذبایح غیر ملت خویش بخورند (۴).

(۱) در متن چاپ انتقادی از هر این نام «باسنویه» و در چاپ های دیگر و همچنین نسخه خطی من بنده «باسویه» ضبط است .

واژه «باسو» به زبان «سانسکریت» و «Vasuu» تلفظ میشود، و بمعنی: خوب ، بسیار خوب مفید ، نورانی ، و خیر است و در مذهب هندو نام دسته ای از ایزدان است که عدد آنها هشت میباشد .

(۲) ترجمه روان و ساده عبارت عربی مؤلف اینست: «باسویه گمان بردند که رسول ایشان ملک روحانی است که از آسمان بصورت آدمی فرود آمده است؛ پس ایشان را به بزرگداشت آتش امر فرمود، و به آتش با عطر و طیب و روغن و قربانی تقرب میجویند» .

(۳) ترجمه عبارت مؤلف اینست: «سنت قرارداد براینکه حمایل افکنند به ریسمانی که گره زنند آنرا از دوش های راست به زیر دوش های چپ شان».

(۴) ترجمه برین صورت است: «و همچنین بازداشت ایشان را از دروغ و شرب شراب؛ و اینکه از خوراکها و ذبایح غیر ملت خویش بخورند» .

وزنارا مباح داشت تا نسل منقطع نشود.
 و امر کرد ایشان را که بصورت او «صنمی» بسازند، و به آن تقرّب کنند،
 و بعبادت آن «صنم» مشغول باشند، و هر روز سه نوبت در حوالی آن «صنم» طواف
 کنند و با ساز و سرود^(۱) ورقص [و تبخیر] گرد آن صنم بر آیند.
 و امر کرد ایشان را که تعظیم «گاو» نمایند و هر جا گاورا بینند، سجده او
 کنند، و در توبه‌ای که کنند گاورا مسح کنند
 و امر کرد ایشان را که از نهر «کیل»^(۲) نگذرند (غالباً نهر کیل
 جیحون باشد)^(۳).

(۱) کلمه: «معارف» که در متن آمده «نار و طنبور» معنی میدهد.

(۲) در چاپ انتقادی از هر و چاپ مصر و چاپ تهران و حاشیه الفصل نهر «کنک» ضبط
 است و ظاهر اصحیح هم باشد؛ «کنک» (تندرو) مقدس‌ترین رودخانه‌های هندوستان میباشد.
 این رودخانه عظیم از ارتفاعات هیمالیا در ناحیه «گان کوتری Gangotri سرچشمه
 میگیرد و پس از آن که در حدود دوست میل در بستر کوهستانی خود جریان یافت در حوالی هاروادار
 وارد دشت میشود و بعد از دور زدن تپه‌های راج محل بسمت جنوب می‌پیچد و بسوی بنگال
 غربی متوجه میگردد. کنک در ناحیه مرشد آباد به دو شعبه تقسیم میگردد، قسمت اصلی آن بسوی
 پاکستان شرقی و قسمت دیگر بطرف بنگال غربی میرود و بالاخره هر دو شاخه کنک به خلیج
 بنگال میریزد.

(۳) این تفسیر که نهر کیل نهر جیحون باشد صرف نظر از اینکه صحیح نیست در متن
 عربی نیز مذکور نیست و مترجم اول بر ترجمه افزوده است.

[فصل چهارم]

[با هودیه]

از آن جمله ؛ «باهودیه» اند .

زعم ایشان آنست که رسول ایشان ملکی است روحانی برصورت «شیری» (۱) و اسمش «باهود» (۲) و بر گاوی سوار است، و تاجی از استخوان مُرد [ه] ها (۳) بر سر دارد و از استخوان سر آدمی قلاده در گردن دارد ، و در دستی از استخوان قحف انسانی دارد ، و در دست دیگر از استخوان مزراقی (۴) که سه شعبه دارد (۵) .

و ایشان را بعبادت خالق - عزوجل - باعبادت خویش امر میکنند .
و امر کرد که بصورتش صنمی سازند و بعبادت آن مشغول باشند .

(۱) عبارت عربی در متن چاپ از هر وحاشیه الفصل و نسخه خطی چنین است: «زعموا ان رسولهم ملك روحانی علی صورة بشر واسمه باهود» و در بعضی طبع های دیگر عبارت باین صورت است: «زعموا ان رسولهم ملك روحانی علی صورت لیث» و نسخه مورد ترجمه نیز برین صورت بوده است .

(۲) م وب: بهودی .

(۳) عبارت «من عظام الرؤس» که در متن عربی ثبت است بترجمه نیامده است .

(۴) م: مزراق: بمعنی نیزه کوتاه است .

(۵) عبارت عربی اینست: «اتاهم وهورا كب علی ثور، علی راسه اكلیل مكملل بعظام المونی

من عظام الرؤس ، و متقلد من ذلك بفلاذتر ، و باحدی یدیه قحف انسان ، و بالاخری مزراق ذوات شعب ، و ترجمه آن اینست: «بر ایشان در آمد در حالی که بر گاو نری سوار بود و بر سرتاجی داشت آراسته به استخوان مردگان ، از استخوانهای سرها ، و گردن بندی ز همان استخوان در گردن داشت و در یک دستش استخوان کاسه سر انسان و در دست دیگر نیزه کوتاهی بود سه شاخه» .

توصیفی که در متن بالا از فرقه هندویی با هودیه شده است، دسته ای از پرستندگان

مهادیو می باشند.

و از هیچ چیز پرهیز نکنند ،
و گویند: همه اشیاء [را] يكُ حکم است؛ زیرا که جمیع، صنع صانعی یکتا است.
و امر کرد که متابعان او از استخوانهای مردگان قلاده ها بسازند ، و
برگردن کنند و تاج ها بسازند و بر سر نهند .
و خاکستر بر بدن و بر روی بمالند .
و جمیع ذبایح و اموال^(۱) را برایشان حرام گردانید^(۲) .
و امر کرد که از دنیا دوری گزینند ، و ایشان را بغیر از صدقه معاشی
نباشد .

(۱) م : اموالی را .

(۲) عبارت عربی در متن انتقادی از هرچنین است : « و حرم علیهم : الذبایح ، والنکاح
و جمع الاموال » و ترجمه آن اینست ، و برایشان ذبایح و نکاح و گرد آوردن اموال را حرام
گردانید .

[باب سوم]

[پرستش کنندگان ستارگان]

[مقدمه]

[آفتاب و ماه پرستان]

منها ، ستاره پرستان :

از اهالی «هند» در «عبادت کواکب» مذهبی نقل نمیکنند؛ الا دو فرقه که
 قبله‌عبادت را در پرستش «آفتاب»، و «ماه» معین کنند.
 و مذهب ایشان در آن، مذهب : «صابئه» است در توجه ایشان به «هیاکل
 سماوی»؛ اما «ربوبیت»، و «الهیّت» را بر «هیاکل سماوی» مقصور
 ندارند .

[فصل اول]

[آفتاب پرستان]

«از آن جمله، آفتاب پرستان [اند].

زعم ایشان آنست که «آفتاب» ملکی است از ملائکه؛ و نفس و عقل دارد،

و نور کواکب و روشنی عالم از «آفتاب» است، و تکوّن موجودات سفلی از آن نیّر است.

و آن نیّر اعظم ملك [فلك] و مستحق تعظیم است، و سجود و دعا و تبخیر.

و این طایفه را «آدیتکینیه»^(۱) گویند، یعنی: آفتاب پرستان.

و طریقه ایشان، آنست که «صنم-ی» بسازند که در دستش جوهری باشد به رنگ آتش؛ و آن «صنم» را خانه مخصوص باشد [که به نام او بنیاد گذارند] و زمین‌ها و قریه‌ها بر آن خانه وقف کنند، و آن خانه را کلیدداران و مجاوران باشند که باین «خانه» متردّد باشند، و هر روز سه نوبت نماز گذارند، و بیماران، و علّت‌داران آیند در کرد این «صنم» و به روزه، و نماز، و دعا بقربت او توسل جویند و طلب شفا کنند به‌وی.

«و در دعای باران به آن صنم توسل کنند»^(۲).

(۱) در چاپ ازهر و حاشیه الفصل این نام دینیکیتیه، و در ترجمه اول دینیکینیه، ضبط شده است ظاهراً «آدیتکینیه» صحیح باشد زیرا یکی از نامهای آفتاب در زبان سانسکریت «آدیتیا Aditya» است.

(۲) این سطر منقول از ترجمه اول و زاید بر متن عربی است.

[فصل دوم]

[ماه پرستان (چندریکینیه)]

وازان جمله، ماه پرستان [اند].
 زعم ایشان آن که «قمر»، ملکی است از ملائکه، و مستحق تعظیم و عبادت است.

وتدبیر این «عالم سفلی» به وی مفوض است، و امور جزوی این عالم به اصلاح این نیر وابسته است؛ و اشیای موجود شده در عالم سفلی را صحت و استقامت و به کمال رسیدن از این کوکب باشد (۱).

و به زیادتی و نقصان این کوکب [زمانها و] ساعات را توان شناخت، و این کوکب بر موافقت «آفتاب» است و قرین آن نیر بزرگ است، و از آفتاب نور می یابد (۲).

و این طایفه را «چندریکینیه» (۳) میگویند، یعنی: ماه پرستان.

(۱) ترجمه متن عربی برین تقریب است: «وتدبیر این عالم سفلی و امور جزئیة در آن، باماه است و نضح چیزهای تکوین یافته و وصول آنها به کمال از اوست».

(۲) عبارت عربی در متن انتقادی ازهر برین صورت است: «و زیادته و نقصانه تعرف الازمان و الساعات، وهو تلوالشمس و قرینها، ومنها نوره؛ و بالنظر الیهما: تکون زیادته و نقصانه» و ترجمه آن اینست: «و به زیادتی و کمی او زمانها و ساعات شناخته میشود، و او تالی خورشید و قرینش میباشد. و نورش از خورشید است و بانظر بخورشید (یعنی بامقابله او به خورشید) زیادت و نقصان او روی میدهد».

(۳) ازهر، الجندریکینیه، چندرا Candra بمعنی: ماه است.

و طریق ایشان آنست که بر شکل گوساله [که او را چهارتا میکشاند] (۱) «صنمی» بسازند، و در دست آن «صنم» جوهری باشد.

و دین ایشان آن که آن «صنم» را سجده کنند و بپرستند؛ و نصف هر ماهی به روزه باشند [و افطار نکنند] (۲) تا ماه طلوع کند، و بعد از طلوع ماه طعام [و شراب] (۳)، و شیر در حضور آن صنم حاضر می کنند [سپس به او توسل میجویند] (۴) و درین حال به ماه نظر میکنند، و حاجت ها میخواهند؛ چون اول هلال ماه باشد بر سطوح برآیند، و آتش برافروزند، و چون بر رؤیت «قمر» مهتدی شوند دعا کنند و به آن تیرالتجاء نمایند و بعد از آن از سطح [ها] فرود می آیند، و بطعام، و شراب و فرح، و سرور مشغول میشوند؛ و نظر نمیکنند بجانب ماه مگر بر روهای خوب.

و در نصف هر ماهی چون از افطار فارغ شوند شروع در رقص و سرود بازی کنند نزد آن «صنم» و «ماه».

(۱) در متن چاپ انتقادی از هر بعد از لفظ «عجل» که به معنای «گوساله» است عبارت: «بجره اربعة» نیز آمده است و ترجمه آن چنین است: «که او را چهارتا میکشاند» و درست مفهوم نیست که «چهار چه چیز» او را میکشاند؟ «چهار نفر انسان» و یا «چهار جانور دیگر»؟ و از این گذشته «کشاندن گوساله» چگونه تصویر و تعبیر میشود؟ - در چاپ تهران بعد از کلمه «عجل» چنین عبارتی نیامده است و لی محل خالی در وسط سطر دیده میشود که کوئی کلمه یا جمله کوتاهی از عبارت ساقط گردیده است.

(۲) عبارت در متن عربی چنین است: «ولا یفطروا حتی یطلع القمر» یعنی: «و افطار نکنند تا ماه طلوع کند» و در ترجمه متن عبارت: «ولا یفطروا» بقلم نیامده است.

(۳) منظور از شراب «خمر» نیست بلکه چیز آشامیدنی است.

(۴) عبارت «ثم یرغبون الیه» بترجمه نیامده و ترجمه آن را در متن قرار دادیم.

[باب چہارم]

[بُت پرستان]

[مقدمه]

[بُت پرستان]

منها، بُت پرستان .

این اصناف که مذاهب ایشان مذکور شد، در آخر حال (ایشان) به «عبادت صنم» راجع میشود؛ زیرا که ایشان را طریقه مستمر نیست، الا آن که نظر بشخص معین کنند و بر ملازمت آن شخص عا کف و مقیم شوند. و از این عادت «اصحاب روحانیات»، و «کواکب»، «اصنام» را پیش گرفتند، گمان بردند که هر صنمی بصورت کوکبی است .

و بهر تقدیر اصنامی که بر صورت های بتان گرفتند ، همه بر معبودی غائب مبتنی دارند - چنانچه آن «صنم» بر هیأت و شکل آن غائب باشد - ؛ و آنرا قائم مقام آن دارند. و الا معلوم است که هیچ عاقلی چوبی به دست خود نترشد ، و اعتقاد کند که «آله» معبود [او] است، و خالق کل است ؛ چه وجودش مسبوق [به] وجود صانع باشد، و شکلش بصنعت تراشیده پیدا شد.

لیکن آن قوم چون عا کف شدند بر توجه باصنام و ربط دادند حاجت هارا به اصنام، بی اذنی و حجّتی و برهانی که از حضرت حق سبحانه به این عکوف و توجه باشد ؛ پس این عا کف شدن ایشان و طلب حاجات از بتان عبادت باشد، نه اثبات الهیت اصنام^(۱) و از این جهت می گفتند:

(۱) عبارت مؤلف بنا بر هر دو چاپ ازهر و تهران چنین است: « لکن القوم لما عكفوا على التوجه اليها و ربطوا حوائجهم بهامن غير اذن و حجة و برهان و سلطان من الله تعالى كان عكوفهم ذلك عبادة و طلبهم الحوائج منها اثبات الهية لها، و ترجمة آن بارعايت سبك مترجم این: «لیکن چون عا کف شدند بر توجه باصنام و ربط دادند حاجت های خود را به اصنام بی اذنی و برهانی و سلطانی که از حضرت حق سبحانه داشته باشند، پس این عا کف شدن بر توجه به بتان عبادت و طلب حاجات کردن ایشان از بتان اثبات الهیت باشد برای آنان.»

«ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى» ؛
واگر ایشان اقتصار بر ربوبیت آن صور و اصنام میکردند به «رب الارباب»
فائل نمی شدند .

[فصل اول]

[مهاکالیة]

از آن جمله، «مهاکالیه» اند.

ایشان را «صنمی» باشد که آنرا: «مهاکال» (۱) گویند، آنرا چهار دست باشد، وموی بسیار بر سر، ودریک دست ازدهای عظیم داشته باشد که دهان باز کرده باشد؛ ودر دست دیگر عصائی؛ ودر دستی سر آدمی؛ و به دست چهارم [ازدهارا از خود دور میکند] (۲).

واز دو گوش او دو مار بچه [مانند دو گوشواره] (۳) آویخته باشد، و بر بدنش دو ازدهای بزرگ پیچیده، و بر سرش تاجی از استخوانهای قحف؛ و هم از این نوع قلاده باشدش.

وزعم ایشان آن بود که این صنم «عفریتی» است که استحقاق عبادت عظیم دارد، و استحقاق خصایل محموده و مذمومه در آن عفریت هست، از: عطاء، و منع، و احسان، و بدی رسانیدن؛ و آن عفریت را در حاجات محل التجا سازند (۴).

(۱) ۴، مهاکالیک. مهاکال Mahakala: خدای شیوا در صفت افناکننده بنظر هندون

(۲) عبارت: «و بدست چهارم ازدهارا از خود دور میکند» در برابر این تعبیر مؤلف است:

«و بالید الرابعة قد دفعها» و در ارجاع ضمیر مؤنث «ها» از جمله «دفعها» به «نعبان» یعنی «ازدها» که در صدر قطعه قرار گرفته است اشکال آشکاری است و از این گذشته سیاق سخن نیز با اثر کیب «قد دفعها» سازگار نیست.

(۳) عبارت: «کالقرطین» که: «مانند دو گوشواره» معنی میدهد بترجمه نیامده است.

(۴) ترجمه عبارت عربی بنا بر چاپ ازهر برین تقریب است: «و کمان برند که آن بت

عفریتی سزاوار پرستش است، جهت بزرگی قدرش، و از این رو که در او خصال نیک و بد: از عطاء، و منع، و احسان و اسائه جمع است، و او مغزغ ایشان در نیازمندیها است.»

و از برای این صنم «خانه» های عالی بنا کرده دارند در زمین
«هند»؛

و ارباب آن «ملت» هر روز سه نوبت سجده آن صنم کنند، و طواف
[آن صنم] کنند.

و ایشان را موضعی است که آنرا «اختر» گویند [در آن جا بتی بزرگ
است] بر صورت آن صنم^(۱) مصور شده که از هر موضعی از مواضع بجانساو آیند و
اورا سجده کنند، و طلب حاجات دنیا کنند، بحدی که گویند: ای «مهاکال»،
فلان زن را به من بده، و فلان چیز بمن عطا کن.

و بعضی چندروز و شب در حضور آن صنم اقامت کنند و هیچ نخورند و
حاجت طلبند که شاید اتفاقاً حاجت ایشان روا گردد^(۲).

(۱) م: اختران صنم گویند بر صورت آن صنم.

(۲) جمله اخیر در برابر عبارتی است از مؤلف که در متن چاپ انتقادی ازهر باین
صورت آمده است: «حتی انه ربما ینفق» و میتواند چنین معنی دهد: «تا آنجا که چه بسا هلاک
شود». و در بعضی از نسخه های مذکور در حاشیه چاپ مزبور و نیز در چاپ تهران این صورت
را دارد: «حتی ربما یتفق» که ترجمه متن ناظر به آن میباشد. گویانکه از این عبارت نه معنای
مذکور در متن استفاده میشود، و نه معنای محصل دیگری.

[فصل دوم]

[بر کسهیکیه]

از آن جمله، «بر کسهیکیه» اند. (۱)
 طریقه ایشان آنست که «صنمی» بگیرند برای خود و بعبادت آن «صنم» مشغول باشند، و به قربانی‌ها به آن صنم تقرب کنند.
 و موضع عبادت آن صنم را درینخ (۲) درختی از درختان که در کوه میباشد، معین کنند، و هر کدام از آن درختان که درازتر و نیکوتر باشد تفحص کنند و در زیر آن جای عبادت آن صنم تعیین سازند، و آن صنم را در آن درخت بزرگ تعبیه کنند و در آن درخت طواف کنند (۳)

(۱) ۱۴ بر کسهکنیه‌اند. ورکشه (= برکشه Vrksa) = درخت

(۲) م : پنج .

(۳) عبارت عربی درجاب ازهر چنین است : «البرکسهیکیه» : من سنتهم : ان یتخذوا لانفسهم صنماً ، یعبدونه ، ویقربون له الهدایا . و موضع متعبدهم له : ان ینظروا الی باسق الشجر ، و ملتفه : مثل الشجر الذی یکون فی الجبال . فیلتمسون منها احسنها و اطولها . فیجعلون ذلك الموضع : موضع متعبدهم . ثم يأخذون ذلك الصنم ، فیأتون شجرة عظيمة من ذلك الشجر فینقبون فیها موضعاً فیرکبونه فیها . فیکون : سجودهم ، و طوافهم نحو تلك الشجرة ، و ترجمه روان عبارت عربی اینست : «بر کسهیکیه» : از سنت‌های ایشان آن که برای خود بتی میگیرند و او را میپرستند و بسا تقدیم هدایا به او تقرب میجویند و برای پرستشگاه آن بت درختان بلندبالا و شاخ درشاخ را مانند درختانی که در کوهستان میروید، میجویند ، و از آن میان زیباترین و بلندترین درختان را در نظر گرفته جایگاه آن را پرستشگاه خویش قرار میدهند و آن بت را به پای درختی بزرگ از آن درختان می‌آورند و در آن درخت محلی را می‌کاوند و بت را بر آن سوار میکنند و سجده و طوافشان کردا کرد آن درخت میباشد.»

[فصل سوم]

[دهکینیه]

از آن جمله، «دهکینیه» اند.

عادت ایشان آنست که «صنمی» بر صورت زنی بسازند، و بر سرش تاجی بنهند، و آن صنم را دستهای بسیار باشد.

و هر سال ایشان را «عیدی» باشد، چون شب و روز برابر شود، و «آفتاب» به «میزان» رسد.

در آن روز در حضور این «صنم» جشنی عظیم نمایند (۱)، و از گوسفند، (و بز) و غیر آن قربانی ها کنند، و ذبح نکنند بلکه کردن قربان به شمشیر زنند.

و هر که قربانی یابد آنرا به «غیله» بکشد (۲) تا عید ایشان بگذرد. و این طایفه را عامه اهل «هند» می‌نامند (یعنی: بدکار) دانند بسبب «غیله».

(۱) عبارت مؤلف این است: «فیتخذون فی ذلک عربشاعظیماً» یعنی: «پس در آن روز سراپرده بزرگ برپا دارند»، و مترجم اول «عریش» را «احتفال» ترجمه کرده و مترجم دوم «جشن» تعبیر نموده است:

(۲) عبارت مؤلف چنین است: «ویقتلون من اصابوا من الناس قرباناً بالغیلة» و ترجمه صحیح آن این است: «و هر کس را که از مردم یافتند بعنوان قربانی به حيله و ناکهانی می‌کشند».

[فصل چهارم]

[جلهکیه : آب پرستان]

از آن جمله، جلهکیه‌اند^(۱) یعنی: آب پرستان .
 وزعم ایشان آنست که آب «ملکی» است از ملایک^(۲) و اصل هر شیء است ،
 و هر ولادت و نموئی، و نشوی که هست از آبست، و طهارت، و پاکی ، و عمارت تمام
 ازین عنصر شریف شود .

و هیچ عمل در دنیا متصور نشود ؛ الا آنکه به «آب» حاجتمند باشد .
 چون شخصی از ایشان بعبادت آب میل نماید ، برهنه شود، الا عورت
 بپوشد، و در آب درآید تا در میانه آب برسد^(۳) و دو ساعت یا بیشتر اقامت کند در
 میانه آب^(۴) و آنچه تواند از ریاحین با خود ببرد و جزو جزو کند و پی هم در آب
 اندازد و بتسبیح و خواندن [مشغول] باشد و چون خواهد که از آب بیرون آید ،
 آب را به دست حرکت دهد و اندکی از آب بردارد، و چون بیرون آید، بر سر و
 روی و جسد باشد و سجده کند و برگردد^(۵) .

(۱) جلهکینیه. جله یا جل (Jala)، آب

(۲) عبارت مؤلف اینست ، « یزعمون ان الماء ملك و معه ملائكة » یعنی : بزعم
 ایشان آب فرشته‌ای است و با او فرشتگانی .

(۳) عبارت متن چاپ انتقادی از هرچنین است: «ثم دخل الماء الى وسطه» و ظاهر آچنین
 معنی میدهد: « سپس تا کمر در آب درآید» و مترجم اول چنین تعبیری کند: «در آب درآید
 تا میانه» ، و در چاپ تهران و بعضی از نسخه‌های دیگر که در حاشیه چاپ انتقادی از هر یاد
 شده چنین است : « ثم دخل الماء حتى وصل الى وسطه » و ترجمه متن با این عبارت تطبیق
 میشود .

(۴) عبارت مؤلف این است: «فیقیم ساعة او ساعتین او اکثر» .

(۵) بعضی از عقاید این گروه به فرقه « صابئان » و مفصله نزدیک است .

[فصل پنجم]

[اگنواطریه یا آتش پرستان] *

از آن جمله اگنواطریه اند، یعنی: آتش پرستان.
 زعم ایشان آنست که «آتش» اعظم عناصر است [از حیث جرم]، و حیث
 آن بیشتر است، و مکانش بلندتر، و جوهر او شریفتر، و اشراق و نورش تمامتر،
 و [کیان و] جسمش لطیف تر .

و احتیاج به آن بیشتر باشد از سایر طبایع، و مكوّنات عالم را از استعانت
 به آن عنصر ضرورت است (۱)، و حیات، و نمو و انعقاد بممازجت این عنصر
 تواند بود .

و طریق عبادت ایشان آنست که کوی مربع بکاوند و آتش در آن
 برافروزند، و اصناف لذایذ طعام، و اشربه لطیف، و جامه های فاخر، و عطرهای
 فائح، و جواهر نفیس را در آن آتش اندازند جهت تقرب و تبرک
 و انداختن نفوس در آتش حرام دانند، و سوختن ابدان به آتش مکروه
 شمرند، بخلاف جماعتی [دیگر] از زُهاد و عبّاد هند.

و بر آن مذهب باشند بیشتر «ملوک هند» و عظامای ایشان، تعظیم کنند

(۱) عبارت عربی در متن چاپ ازهر اینست: «والاحتیاج الیها اکثر من الاحتیاج الی سائر
 الطبائع، و لا کون فی العالم: الایها، و لاحیاء، و لانمو، و لانعقاد: الایممازجتها» و ترجمه
 آن اینست: «و نیازمندی به آن بیشتر از سایر طبایع است، و تکوینی در عالم نتواند بود مگر
 به آن»، و حیات و نمو و انعقادی نیست الایممازجت آتش». در چاپ تهران و حاشیه الفصل
 «ولانور فی العالم الایها...» نوشته است

* اگنی Agni: آذر، آتش. خدای آتش.

جوهر آتش را و بر جمیع موجودات مقدم دارند (۱).

و از آن جمله طایفه از زهاد و عبّاد در حوالی آتش بنشینند صائم ، و دهان ، و بینی ، و آنچه احتمال بر آمدن نفس از آن باشد محکم کنند تا نفس ایشان به آتش رسد ، و دامن عزّت آتش از نفسی که از مجرمان صادر شود ، آلوده نگردد .

و از سنن ایشان آنست که بر اخلاق محموده تحرّیض کنند ، و از اضرار آن منع کنند یعنی : از کذب ، و حسد ، و حقد ، و لجاج ، و بغی ، و حرص ، و بطر (یعنی : تکبر) ؛ و هر گاه انسان مجرد شود ، از این اخلاق بجانب آتش تقرّب کند .

(۱) عبارت عربی اینست: « وعلی هذا المذهب اکثر ملوک الهند وعظمائها : يعظمون النار لجوهرها تعظیما بالفا ، و یقدمونها علی الموجودات کلها ، و ترجمه آن. برین تقریب است : « و برین مذهب اند بیشتر پادشاهان هند و بزرگان آن : بزرگ دارند آتش را برای جوهرش بزرگ داشتی بلیغ و آتش را بر همه پدیده ها مقدم دارند ».

[باب پنجم]

[حکهای هند]

[مقدمه]

[انتقال حکمت «فیثاغورس» به هند]

به دست «قلانوس» [(۱)]

حکماء هند :

«فیثاغورس» (یونانی) را شاگردی بود که او را «قلانوس» نام بود، و حکمت از «فیثاغورس» کسب نموده بود، و مدتی به شاگردی حکیم روز گذرانیده. و به شهری از شهرهای «هند» افتاد، و رای «فیثاغورس» در آن دیار پراکنده ساخت.

(۱) این امر که «قلانوس» حکمت فیثاغورس را به هند انتقال داد، و براهمنان و دانایان هند از قلانوس حکمت فرا گرفتند مستند بدلیل و مدرک تاریخی نیست - مضافاً باینکه اساساً در وجود فیثاغورس، شك است و معلوم نیست که شخص تاریخی باشد بعلاوه سابقه تمدن آریا های شاخه هند و ایرانی، ظاهراً قدیمتر از دسته های آریائی اروپائی است و از این گذشته مکتب های فلسفی هند بر پایه و مبنائی غیر از فلسفه یونان بنا شده است.

[فصل اول]

[انتشار حکمت فیثاغورس در هند]

[بردست بر حمنین]

و از اهالی «هند»، «بر حمنین» (۱) نام شخصی بود که بحدوت ذهن، و بصیرت نافذ از افران ممتاز بود، و بمعرفت عالم های علوی راغب بود. از «قلانوس» حکمت کسب کرده بود، و علوم را از وی تعلّم نموده. چون «قلانوس» وفات یافت «بر حمنین» بر تمام اهل «هند» مقدم و رئیس شد (۲).

و مردم را بتلطیف ابدان و تهذیب نفس ترغیب مینمود، و می گفت هر که تهذیب نفس کند، و در بیرون آمدن از این عالم دنس سعی نماید، و بدن را از اوساخ و ذائل این عالم پاک دارد بر لوح شعورش هر چیزی ظاهر شود، و هر غیبی را معاینه کند، و بر هر متعذری قادر شود، و مسرور، و مجبور،

(۱) کلمه «بر حمنین» در چاپ انتقادی از هر «بر حمنین» با «خاء» آمده و ظاهراً تعریب یا تحریفی از کلمه «براهمن» *Brāhman* است که در «مذهب هندو» این نام به طور عام به طبقه اول از چهار طبقه هندو و بمعنی اخص طبقه «روحانیان» اطلاق میشود.

(۲) بطوری که ذیل صفحه قبل یادآور شدیم صرف نظر از اینکه فیثاغورس شخصیت تاریخی مسلمی نیست این گفته که قلانوس شاگرد او باعث انتشار حکمت به هند شده است سندیت ندارد. بدیهی است در ایام باستان نیز علمائی بین کشورهای متمدن آن روز رفت و آمد داشتند و از نظرات علمی و ادبی و فلسفی یکدیگر استفاده میکردند و از جمله ممکن است افرادی از یونان به هند و یا از هند به یونان رفته باشند ولی این بمعنی آن نیست که حکمت از یونان به هند یا از هند به یونان رفته باشد.

و ملتذ [وعاشق] باشد، و تعب، و لغوب (یعنی. مشقت، و ماندگی و ملال) این شخص را نرسد.

و برایشان به حجت های اقناعی، دلایل روشن میداشت (۱). و روشن میداشت که ترك لذات این عالم، ایشان را به آن عالم رساند تا به آن عالم رسند و در سلك ساکنان آن عالم انتظام یابند، و در لذات نعیم مغلذ بمانند. و اهل «هند» در این قول راسخ شدند (۲).

(۱) جمله اخیر در برابر این عبارت مؤلف است: «فولمانهج لهم الطريق واحتج عليهم بالحجج المقنعة اجتهدوا اجتهاداً شديداً» و چنین است ترجمه آن: «پس چون راه را برایشان گشود و ایشان را به حجت های اقناعی قانع ساخت، (در پی روی از روش او) کوششی هر چه بلیغ تر بکار بردند.»

(۲) عبارت مؤلف چنین است: «فدرس اهل الهند هذا القول و رسخ في عقولهم» یعنی: «پس هندوان در این گفتار بدرس و بحث پرداختند و در عقول آنان ریشه دار شد.»

[فصل دوم]

[افتراق اهل هند پس از برحمنین]

و «برحمنین» فوت شد، و از سخنان آن حکیم اهل «هند» را زیادتى حرص و رغبت بلحوق آن عالم دوچندان شد و به دو فرقه متفرق شدند :
 «فرقه» ای گفتند . که تناسل درین عالم خطائی است که از آن روشنتر، خطائی نیست ، زیرا که نتیجه لذات جسمانی است ، و ثمره نطفه شهوانی ؛ لاجرم حرام باشد ؛ و هر چه سبب شهوت شود، از طعام و شراب حرام است (۱)؛ پس به اندکی از غذا اکتفا نمودند تا بدن را اندک قوامی باشد .
 و بعضی ازین اندک طعام نیز پرهیز کنند، و نخورند تا بعالم اعلی زودتر لاحق شوند.

و بعضی [چون می نگرند که عمرایشان چرکین شده] (۲) ، نفس خویش در «آتش» اندازند جهت تزکیه نفس، و تخلیص روح و پاک ساختن بدن .
 و بعضی تمام لذایذ را از اطعمه ، و اشربه ، و نفایس جامه ها را جمع کنند تا سبب میلان قوت شهوانی باشد ، و باشتهاء و شوق متوجه آن شوند، و بکمال قوت نطقیه نفس را از میل بآن منع کنند ، و از آن باز آرند تا موجب ذبول بدن ، و ضعف و فقور قوت های شهوانی شود [و از بدن بواسطه

(۱) این سطر از ترجمه درمقابل این قطعه از متن عربی آمده است : « فهُوَ حَرَامٌ وَمَا يُؤَدِّي إِلَيْهِ مِنَ الطَّعَامِ اللَّذِيذِ وَالشَّرَابِ الصَّافِي وَكُلِّ مَا يَهِيجُ الشَّهْوَةَ وَاللَّذَّةَ الْحَيَوَانِيَّةَ وَيُنْشِطُ النَّفْسَ الْبَهِيمِيَّةَ فَحَرَامٌ أَيْضاً » و این است ترجمه آن : « پس آن (یعنی : تناسل) حرام است و هر چه هم به آن منتهی شود ، از خوراک لذیذ و مشروب صافی و هر چه شهوت و لذت حیوانی را برانگیزاند و نفوس بهیمی را به نشاط آورد ایضاً حرام میباشد . »

(۲) عبارت : « اذارای عمره قد تنفس » بنا بر متن چاپ انتقادی ازهر ، و « اذارای عمره قد تنفس » بنا بر چاپ تهران و برخی از نسخه های اشاره شده در حاشیه چاپ ازهر ، از محل داده بترجمه نیامده است .

ضعیف شدن رباطی که نفس را به بدن مربوط میداشت ، جدا شود] (۱) .

اما فرقه ثانیه: رغبت به تناسل والتذاذ از طعام و شراب [وسایل لذات]
را بقدری که طریق حق باشد حلال دانند. و اندکی از ایشان: از آن
طریق تجاوز کنند و زیاده طلب نمایند .

(۱) این عبارت مؤلف: « و تفارق البدن لضعف الرباط الذی کان یربطها به » از قلم
ترجمه افتاده است و ما آن را میان دوقلاب بر متن افزودیم .

[فصل سوم]

[هندوان پیر و فیثاغورس]

و بعضی در مسلک معارف و حقایق ، مسلک « فیثاغورس » روند و بتلطیف و ریاضت سعی کنند ، چنانچه برمکونات ضمائر مطلع شوند، و از خیر و شر مستورات خواطراقران و مصاحبان خبیر باشند، و چون باین معنی مطلع شوند، حرص ایشان بر ریاضت فکر و قهر نفس اماره [بسوء] مضاعف شود (۱) و مذهب ایشان در « باری » تعالی آنست که نور محض است. الا آنست که لابس جسدی از جسد ها باشد ؛ (- تعالی الله عن ذلك -) تا نبیند آن حضرت را الا کسی که اهلیت داشته باشد ؛ و (این خیال فاسد خویش را بتمثیلی قیاس کنند که این حال) بآن مشابه باشد که شخصی درین عالم پوست حیوانی پوشیده بآن لباس متخلع باشد نظر را از ادراک آن شخص حظ تواند بود (۲) .

(۱) عبارت عربی اینست : « وکان قوم من الفریقین سلکوا مذهب فیثاغورس من الحکمة والعلم فتلطفوا حتی صاروا یظهرون علی ما فی انفس اصحابهم من الخیر والشر و ینخبرون بذلك فیزیدهم ذلك حرصاً علی ریاضة الفکر و قهر النفس الامارة بالسوء واللحوق بما لحق به اصحابهم » ، و ترجمه آن بر این تقریب : « و بعضی از افراد این هر دو فرقه روش علمی و حکمتی فیثاغورس را دنبال کردند و در تلطیف و تصفیة باطن کوشیدند تا آنجا که بر خیر و شری که در دل های یاران میگذشت واقف می شدند و آنان را بدان خبر میدادند ، و این سبب شد تا دیگر پیروان را حرص بر ریاضت فکر و سر کوبی نفس اماره و رسیدن به مقامی که اینان رسیده اند بیفزاید . »

(۲) عبارت مؤلف در مقابل دو جمله اخیر اینست : « فاذا خلعه نظر الیه من وقع بصره علیه ، و اذا لم یلبسه لم یقدر احد من النظر الیه » و ترجمه ظاهر و تحت اللفظی آن چنین است : « پس چون خلع کرد آن را می نکرد به او هر کس چشمش بر او افتد ، و چون نباشد آن را احدی قادر بر نگریستن به او شود ، و تناقض در مفاد دو جمله آشکارا ارجاع دو ضمیر فاعلی در « خلع » و « لم یلبس » به مضمرا لایق دشوار و در نتیجه فهم مراد و ربط مطلب به موضوع بحث پوشیده است . »

و چون آن لباس نپوشد ، نظر را از مشاهده وی حظی نباشد (۱) .
و زعم ایشان آنست که نفوس همچو سیایا است [درین عالم]
پس هر که بمحاربه نفس شهوانی سعی کند تا از لذتهای مرغوبات او را
باز دارد، از دنیات این عالم نجات یابد.
و کسی که بتهدیب نفس مشغول نشود، و او را از لذتهای جسمانی باز
ندارد، در دست تصرف نفس (۲) اسیر ماند .
و کسی که خواهد کارزار بانفس شهوانی نماید ، او قادر نمیشود بر آن
مگر به نفی عجب و تجبر و تسکین حرص و شهوت ؛ و به آنکه از اموری که
به این رذایل رساند دوری گزینند .

(۱) عبارت مؤلف در مقابل دو جمله اخیر این است : « فاذا خلع نظرا لیه من وقع
بصره علیه ... » و ترجمه ظاهر و تحت اللفظی آن چنین است : « پس چون خلع کرد آن را
می نگردد به او هر کس چشمش برو افتد .. »

(۲) عبارت مؤلف بنا بر متن چاپ ازهر این است : « ومن لم یمنعها بقی اسیراً فی بدنہا ،
و چنین معنی میدهد : « و کسی که نفس را (از لذتهای شهوانی) باز ندارد در بدن آن اسیر
بماند . » و در چاپ تهران و بعضی از نسخ مذکور در حاشیه چاپ ازهر عبارت این صورت را
دارد : « ومن لم یمنعها بقی اسیراً فی بدہا » و ظاهراً صحیح همین صورت چاپ تهران است
و ترجمه متن هم با آن موافق مینماید و اما متن ازهر و ترجمه آن چندان موجه بنظر نمی رسد .

[فصل چهارم]

[اسکندر و حکمای هند]

و چون (ملك نامدار) «اسکندر» ، به این دیار رسید ، و اراده کارزار با ایشان نمود : گشادن قلعه و شهری که اهل آن فرقه‌ای بودند که استعمال لذات این عالم بقدر ضرورت نمودندی ، و بهمان مقدار که بدن خلل پذیر نشود ، قناعت کردند - بروی دشوار شد ، پس اجتهاد بلیغ نمود تا فتح فرمود .

و جماعتی از «اهل حکمت» را قتل کرد ، چون دیدند که بدن‌های آن مردم از صفا و پاکیزگی مانند ماهی صافی است در آب ، بر کرده خویش پشمان شدند ، و باقی ساکنان را از قتل [اما] ندادند .

و فرقه ثانیه - که از زن کردن احتراز نمودند و رغبت در نسل ، و در هیچ لذتی از لذت‌های جسمانی نداشتند - به (ملك) «اسکندر» نامه‌ای نوشتند و در آن «اسکندر» را مدح کردند به حُب «حکمت» و ملا بست «علم» و تعظیم «اهل رأی» ، و عقل ؛ و التماس کردند تا حکیمی را برای مناظره با ایشان فرستاد ، و بر او غالب شدند در علم و عمل .

«اسکندر» از تعرض شهر ایشان برگشت و جایزه‌های گرامند و تحفه‌های ارجمند بدیشان فرستاد .

گفتند: چون حکمت باملوک این تصرف کند تصرفش در کسی که بشوق و

شعف متوجه تحصیل آن باشد ، در درجه عالی تواند بود .

و مناظرات آن طایفه در کتب «ارسطاطالیس» مذکور است .

[خاتمه]

[پرستش و دعای ایشان هنگام طلوع آفتاب]

و طریقه ایشان آن بود که چون به «آفتاب» نظر کردند، وقت بر آمدن [اورا] سجده کردند.

و گفتندی: چه نوری بهی و چه شرف عالی داری؟! و بمخاطبت تعظیم با آفتاب گفتندی که دیده ها از قدرت لذت یابی بمشاهده انوار تو عاجز است.

اگر تو «نور اولی» که بالاتر از تو نور نیست؛ تراست مجد و تسبیح، و از وجود تو طلب حاجات و مبتغیات کنیم [و بقرب توسعی] کنیم تا بر ابداع تو مطلع شویم.

و اگر [متفوق] بر عنصر تو نوری باشد که تو معلول آن نوری، این مجد و تسبیح آن نور را سزد.

و ما ترك جميع لذات دنیا کردیم تا در نورانیت مماثل تو شویم و بعالم تو متصل شویم.

و چون «معلول» را این حال باشد از مجد، و بهاء، و جلال؛ «ات» را چگونه بهاء و مجد و جلال [و کمال] باشد؟!



پس لایق به حال هر طالب آن تواند بود که از جمیع لذات بگذرد تا بمقارنت جوار کریمش و قرب رافتش مظفر و فیروز گردد.

[پایان]

مترجم اول میگوید که مصنف اصل کتاب گوید که آنچه یافتیم از مقالات: «اهل عالم»، بیان کردم، و درین تألیف هر کس بر خملی مطلع شود بشرف اصلاح مشرف دارد، و باین سیاق نظام کتاب با تمام رسانید (۱).

«و ناظم در این عقد گوید: مقالات هر ملت، و مقالات هر اُمت، و عقاید صاحب رأیان. و اصول فرقه‌ها، و مذاهب آنچه مصنف درین کتاب متصدی بیان آن شده بود، درین ترجمه هویدا گشت، و بمجرّد ذکر شبهات اکتفا نمانده زلل خلل باطل اندیشان فرقه‌های باطله‌را روشن داشت، و نظر سعی بر دفع آن کماشت، و اگرچه تصدی و تعرّض این مهم را جمعیت خاطری، و صفای وقتی در کار بود، و اوقات راقم ترجمه در نظم این تألیف، و ابداع این تصنیف بیشتر در متاعب و مشاق اسفار گذشت، و انتظام این جمع در پریشانی تمام اتفاق افتاد، و هر ورقی در بادیّه از بوادی در رحال و ترحال مسوّد گشت: اما از فیض التجا بخدّام آستان عرش نشان، پادشاه: «وما ارسلناک» و سلطان سریر: «اولاک» - علیه افضل الصلوات و اکمل التحیّات - در دفع شبهات اهل طغیان، و رفع تشکیکات ارباب عدوان، و توضیح مقاصد اُمم، و تنقیح عقاید اهل عالم، و بسط مغالقات مبهمه، و کشف فوائد مهمّه، بذل جهد نمود:

چون مواد ایقان آن از صدقه خانّه خوان احسان بی پایانش - علیه صلوات الرحمن - مرحمت شده لایق هر مطلب، و موافق هر مأرب، و مقصد

(۱) عبارت عربی مؤلف در چاپ ازهر اینست: «هذا ما وجدته من مقالات اهل العالم، و نقلته علی ما وجدته؛ فمن صادف فيه خلافاً في النقل؛ فأصلحه... أصلح الله عزوجل - بفضلته - حاله، و سدّد: اقواله و افعاله و هو حسبنا، و نعم الوکیل .
والحمد لله رب العالمین، و صلواته علی سید المرسلین: محمد المصطفى و آله الطیبین الطاهرین و صحابته الاکرمین، و سلم تسليماً كثيراً» .

بر ناظران منجلی گشت، وطوال حق مبین سطوع پذیرفت.
 امید که ساحت افکار ناظران را به انوار یقین منور دارد، و سعی که در
 نصرت حق مبین، و انتصار دین بحسب طاقت، و قدر استطاعت اتفاق افتاده به
 انالت ثواب جزیل، و فیض کرم جمیل مقابل دارد.
 مسؤل از صدر نشینان بارگاہ تحقیق و هدایت آن که مزال خلل را بلطف
 اصلاح مشرف فرمایند و مواقع زل را بنظر کمال تدارک نمایند.

بیت

اگر سهوی درین گفتارم افتد کرم فرمای؛ ازین بسیارم افتد.
 و الحمد لم لهم الصواب المنعم بفیض تکمیل النصاب، والصلوة علی فاتح
 [غلق] کّل باب المؤید بخیر الکتاب و فصل الخطاب - صلی الله علیه و علی آله و
 علی جمیع اخوانه من النبیین والمرسلین کلما افترق القشر من اللباب.
 وقد وقع الفراق من تکمیل هذ الاصل، عصر یوم الاحد ثالث عشر من
 رجب المرجب سنة ثلاث و اربعین و ثمانمائة علی ید مرتبه و مؤلفه المستکین
 الی الله افضل بن صدر ترکه، و کان ذلك الاتمام فی دار الامان اصفهان، فی مسکننا
 القديم بمحلة نیما ورت (۱).

و الحمد لله اولاً و آخر [أ] و الصلوة علی نبیه باطناً و ظاهراً (۲).
 وقد تمّ تألیف هذه الترجمة من الترجمة الاولى و تسویدها مع توزع
 البال، و تفرق الاحوال ظهر تاسع عشرین من رجب المرجب سنة احدى و
 عشرين و الف من الهجرة النبویة - علی صاحبها الف الف تحية - علی ید مؤلفه
 المفتقر الی فضل ربه الغنی، مصطفى بن شیخ خالقداد، الهاشمی، ثم العباسی،

(۱) م: نیما روت.

(۲) از صفحه ۴۷۵ سطر پنجم تا اینجا منقول از ترجمه صدر ترکه اصفهانی است.

فی قُبَّةِ الاسلام، ودارالسرور لاهور - صانها اللهُ تعالى عن جميع القصور (۱).
 كتبه العبد مولانا اسمعيل بن شيخ عمر، بتاريخ هفتم ماه ذی القعدة سنة
 ۱۰۲۳ يکھزار و بيست و سه هجرى - والصلوة والسلام على خير خلقه محمد
 وآله اجمعين .

(۱) از صفحه ۴۷۶ سطر ۱۷ تا اینجا نوشته خالقداد عباسی است و بطوری که خود او متذکر شده این کتاب ترجمه اولی یعنی ترجمه صدر ترکه اصفهانی است و با اخذ کلمات و جملات مترجم اول مصطفی خالقداد در مقام تحریر نو ترجمه صدر ترکه بر آمده و در واقع و نفس الامر ترجمه متعلق به صدر ترکه اصفهانی است.

فهرست مطالب

صفحه

۱۰۱	فصل چهارم: فلسفه انبذقلیس
۱۱۰	فصل پنجم: فلسفه فیثاغورس
۱۲۶	فصل ششم: فلسفه سقراط
۱۳۳	فصل هفتم: فلسفه افلاطون
۱۴۱	فصل هشتم: فلسفه ارسطو طالیس اختلاف اوایل در ابداع و مبدع و ارادت
۱۵۱	باب دوم: حکمای اصول
۱۵۴	فصل اول: فلسفه فلوطرخیس
۱۵۷	فصل دوم: فلسفه اسکوفانس
۱۶۲	فصل سوم: فلسفه زنون
۱۶۸	فصل چهارم: فلسفه ذیمقراطیس
۱۷۲	فصل پنجم: رأی فلاسفه آکادمیسین
۱۷۵	فصل ششم: فلسفه هرقل
۱۷۸	فصل هفتم: فلسفه ایقورس
۱۸۱	فصل هشتم: حکم سولون
۱۸۵	فصل نهم: حکم اومیرس
۱۹۲	فصل دهم: حکم بقراط
۱۹۸	فصل یازدهم: فلسفه ذیمقراطیس
۲۰۲	فصل دوازدهم: فلسفه و حکم اقلیدس
۲۰۵	فصل سیزدهم: فلسفه بطلمیوس
۲۰۷	فصل چهاردهم: حکم اهل مظل
۲۱۱	باب سوم: حکمای متأخر یونان
۲۱۲	مقدمه
۲۱۳	فصل اول: فلسفه ارسطو مسأله اول: در اثبات واجب الوجود
۲۱۵	که محرك اول است مسأله دوم: در آن که واجب الوجود

صفحه

۳	تمهید: اهل هواها و نحلتهای
۴	مقدمه اول [در تقسیم اهل اهواء و نحل] [
۸	بخش اول: صایان
۹	مقدمه دوم [در تقسیم اهل عالم]
۱۰	مقدمه: صابئه
۱۲	باب اول: اصحاب روحانیات
۱۳	مقدمه [اصحاب روحانیات (روحانی)] [
۱۴	فصل اول: مذهب اصحاب روحانیات
۱۷	فصل دوم: مناظره میان صایان و حنفاء
۵۷	حکم هرمس عظیم
۶۲	باب دوم: اصحاب هیاکل و اشخاص
۶۳	مقدمه [اصحاب هیاکل و اشخاص]
۶۴	فصل اول: اصحاب هیاکل
۶۶	فصل دوم: اصحاب اشخاص
	فصل سوم: مناظرات ابراهیم با اصحاب هیاکل و اصحاب اشخاص
۶۸	وکسر مذاهب آنها
۷۳	باب سوم: حرنانیه
۷۴	فصل اول: مقالات حرنانیه
۷۶	فصل دوم: تناسخ و حلول
۷۹	فصل سوم: گمانهای حرنانیه
۸۱	پایان [اعمال صایان و هیاکل آنها]
۸۳	بخش دوم: آراء و عقاید فلاسفه
۸۴	آراء و عقاید فلاسفه
۸۸	باب اول: حکمای هفتگانه (مقدمه)
۹۰	فصل اول: فلسفه تالمس
۹۵	فصل دوم: فلسفه انکساغورس
۹۸	فصل سوم: فلسفه انکسیمانس

صفحه

۲۷۸	فصل ششم: فلسفه برقلس
۲۷۸	شبهه اولی
۲۸۰	شبهه دوم
۲۸۲	شبهه سوم
۲۸۴	شبهه چهارم
۲۸۵	شبهه پنجم
۲۸۵	شبهه ششم
۲۸۶	شبهه هفتم
۲۸۷	شبهه هشتم
۲۹۴	فصل هفتم: فلسفه تامسپیوس
۲۹۶	فصل هشتم: فلسفه اسکندر افرودیسی
۲۹۹	فصل نهم: فلسفه فروریوس
۳۰۵	مقدمه [متأخران از فلاسفه اسلامی]
	باب چهارم: متأخران از فلاسفه اسلامی
۳۰۸	فصل اول: ابن سینا [گفتار بوعلی در منطق]
۳۰۹	در مرکبات
۳۱۱	در قیاس و مبادی و اشکال...
۳۱۴	در قیاسات شرطی
۳۱۵	مقدمات قیاس از نظر ذوات آن
۳۱۷	و شرایط برهان
۳۱۷	مطالب
۳۱۹	در اجناس ده گانه (جوهر - کم)
۳۲۱	علل اربعه
	در تفسیر الفاظی که منطقی بدان
۳۲۱	احتیاج دارد
۳۲۲	[گفتار ابن سینا در الهیات]
۳۲۶	قوه و فعل
	گفتگو در حرکات و اسباب و لوازم
۳۳۸	آنها
۳۴۴	اثبات نبوت
۳۴۶	در طبیعات

صفحه

۲۱۶	واحد است
	مسأله سوم: در آن که واجب الوجود
۲۱۸	عاقل و معقول و عقل است بذاته
	مسأله چهارم: در آن که واجب الوجود
۲۲۰	را تغییر عارض نمیشود از غیر... .
	مسأله پنجم: در آن که واجب الوجود
۲۲۲	زنده است بذات، باقی است بذات
	مسأله ششم: در آن که از واحد صادر
۲۲۳	نشود الا واحد
۲۲۸	مسأله هفتم: در عدد مفارقات
	مسأله هشتم: در آن که مبدأ اول
۲۲۹	مبتهج است بذات با کمال خود
	مسأله نهم: در صدور نظام کل و
۲۳۱	ترتیب آن از حضرت مبدأ
	مسأله دهم: در آن که نظام حکمت
۲۳۴	الهی در کل متوجه خیر است...
	مسأله یازدهم: در آن که حرکات
۲۳۵	سرمدی است و حوادث دایمی و
	ازلی
	مسأله دوازدهم: در کیفیت ترکیب
۲۴۲	عناصر
۲۴۴	مسأله سیزدهم: در آثار علوی
	مسأله چهاردهم: در نفس ناطقه انسانی
۲۴۶	و اتصال آن به بدن
	مسأله پانزدهم: در وجه اتصال نفس
۲۴۸	به بدن و وقت اتصال آن
	مسأله شانزدهم: در سبب بقای نفس
۲۵۰	بعد از موت و سعادت در عالم نفوس
۲۵۷	فصل دوم: حکم اسکندر رومی
۲۶۵	فصل سوم: دیوجانس کلیبی
	فصل چهارم: فلسفه و حکم شیخ یونانی
۲۶۹	افلوطین
۲۷۵	فصل پنجم: فلسفه ثاوفرسطیس

صفحه

۴۱۶	وفای به عهد در جاهلیت
	آراء هند
	مقدمه [امیال و آراء هندوان و فرقه
۴۱۷	های مذهبی آنان]
۴۱۹	باب اول: براهمه
	انتساب براهمه و وجه جامع میان
۴۲۰	آنان
۴۲۹	فصل اول: پیروان بدده
۴۳۲	فصل دوم: اصحاب فکرت و وهم
۴۳۵	فصل سوم: اصحاب تناسخ
۴۴۰	باب دوم: اصحاب روحانیات
	مقدمه [متوسط‌های روحانی و وظیفه
۴۴۱	و معرفت آنان]
۴۴۲	فصل اول: کابلیه
۴۴۴	فصل دوم: بهادونیه
۴۴۶	فصل سوم: باسویه
۴۴۸	فصل چهارم: باهودیه
۴۵۰	باب سوم: پرستش‌کنندگان ستارگان
۴۵۱	مقدمه [آفتاب و ماه پرستان]
۴۵۲	فصل اول: آفتاب پرستان
۴۵۳	فصل دوم: ماه پرستان (چندریکینیه)
۴۵۵	باب چهارم: بت پرستان
۴۵۶	مقدمه [بت پرستان]
۴۵۸	فصل اول: مهاکالیه
۴۶۰	فصل دوم: برکسهیکیه
۴۶۱	فصل سوم: دهکینیه
۴۶۲	فصل چهارم: جلّهیکیه: آب پرستان
	فصل پنجم: اگنواطریه یسا آتش -
۴۶۳	پرستان
۴۶۵	باب پنجم: حکمای هند
	مقدمه [انتقال حکمت فیثاغورس
۴۶۶	به هند...]

صفحه

۳۴۸	مقاله اول: در لواحق اجسام طبیعی
	مقاله دوم: در امور طبیعی و غیر
۳۵۴	طبیعی اجسام
۳۵۸	مقاله سوم: در مرکبات و آثار علوی
۳۶۱	مقاله چهارم: در نفوس و قوای آنها
	مقاله پنجم: در این که نفس انسانی
۳۶۵	جوهری است غیر جسم
	مقاله ششم: در وجه خروج نظری از
۳۷۰	قوه به عدد
	آراء عرب در دوره جاهلیت
	[تقارب فکری عرب و ملت‌های هند
۳۷۳	و ایران پیش از ظهور اسلام]
۳۷۳	حکم خانه کعبه
۳۷۷	خانه‌های دیگر غیر از کعبه...
۳۷۹	اصناف عرب در دوره جاهلیت
	معطله عرب [منکران خالق و بعث
۳۷۹	و اعاده]
۳۸۱	منکران بعث و اعاده
۳۸۲	منکران رسالت: بت پرستان
۳۸۳	شبهه‌های اعراب جاهلی
۳۸۶	بتان عرب و امیال ایشان
۳۸۹	علوم عرب در دوره جاهلیت
۳۹۹	معتقدات عرب در زمان جاهلیت
	سنت‌های عرب جاهلی که مورد قبول
۴۰۷	قرآن واقع شده...
۴۰۹	گفتار ولی زن به هنگام عروسی
۴۱۰	رسم سه طلاق دادن زن در زمان جاهلی
۴۱۱	چگونگی امر نکاح در زمان جاهلیت
۴۱۱	حج و عمره و اعمال آنها در جاهلیت
	غسل جنابت و غسل تکفین و نماز میت
۴۱۴	در زمان جاهلی
۴۱۶	بریدن دست دزد

صفحه

۴۷۳	فصل چهارم: اسکندر و حکمای هند
	خاتمه: پرستش و دعای ایشان هنگام
۴۷۴	طلوع آفتاب
۴۷۵	پایان

صفحه

	فصل اول: انتشار حکمت فیثاغورس
۴۶۷	در هند
	فصل دوم: افتراق اهل هند پس از
۴۶۹	برحمین
۴۷۱	فصل سوم: هندوان پیرو فیثاغورس

فهرست اعلام

ابی‌حامد احمد اسفزاری ۳۰۵
 ابی‌زید احمد بن محمد بلخی ۳۰۵
 ابی‌سلیمان محمد بن مسعود مقدسی ۳۰۵
 ابی‌علی احمد بن محمد مسکویه ۳۰۵
 ابی‌قورس ۱۲۲، ۱۲۳، ۱۷۸
 ابی‌مخارب حسن بن سهل قمی ۳۰۵
 ابی‌نصر محمد بن ترخان فارابی ۳۰۵
 احمد بن طیب ۳۰۵
 ادریس (بیغمبر) ۵۷، ۷
 ارباب دیانات ۳
 ارخانس ۱۳۰
 اردشیر بن دارا ۱۴۱
 ارسالوس ۱۲۶
 ارسطاطالیس (ارسطوطالیس - ارسطو)
 ۸۵، ۸۷، ۹۷، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۷۴، ۱۸۵، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۴۲، ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۵۶، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۹۴، ۲۹۵، ۲۹۶، ۲۹۹، ۳۰۳، ۳۰۵، ۴۷۳
 اساف (بت) ۳۸۶، ۳۷۵
 اساف بن عمرو ۳۸۷
 اسپوسیپ ۱۷۵
 اسکندر افرویدیسی ۲۷۸، ۲۹۶
 اسکندر رومی ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۷، ۴۷۳
 اسلوم الیامی ۴۰۳
 اسماعیل بن ابراهیم (ع) ۳۷۴، ۳۸۹، ۴۱۰، ۴۹۰
 اسمعیل بن شیخ عمر ۴۴۷
 اصحاب اشخاص ۶۶
 اصحاب بدده ۴۲۸، ۴۲۹
 اصحاب تناسخ ۴۲۸، ۴۳۵
 اصحاب رواق ۸۷، ۱۷۴

آ

آب‌پرستان ۴۶۲
 آتش‌پرستان ۴۶۳
 آدم (ع) ۲۶، ۳۹، ۵۵، ۳۷۴، ۴۰۴
 آدیتیا ۴۵۲
 آرتاگزر سس ۱۹۲
 آزر ۶۸، ۶۹
 آفتاب‌پرستان ۴۵۲
 آمونیوس ساکاس ۲۶۹

الف

اباسیس ۱۲۱
 ابراهیم خلیل (ع) ۴۹، ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۳۷۴، ۳۸۹، ۴۱۷، ۴۲۰
 ابن‌خلکان ۴۰۷
 ابن‌سینا (شیخ‌الرئیس ابوعلی‌حسین) ۱۱۷، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۵۳، ۲۲۸، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۲۲
 ابن‌کثیر ۴۰۷
 ابواحیحه سعید بن عاص ۴۰۸
 ابوالعباس عبدالله سفاح ۴۰۸
 ابوالفرج اصفهانی ۴۰۰
 ابوالفرج مفسر ۳۰۵
 ابوبکر (الصدیق) ۳۹۷، ۳۹۸
 ابوجعفر عبدالله منصور عباسی ۴۰۸
 ابوزکریا صیمری ۲۵۸، ۳۰۵
 ابوسلیمان سجزی ۲۷۰، ۳۰۵
 ابوشریح اوس بن حجر بن مالک تمیمی ۴۰۸
 ابوطالب ۴۱۱
 ابولهب ۴۰۸، ۴۰۹
 ابی‌الحسن عامری ۳۰۵
 ابی‌بکر ثابت بن قره ۳۰۵
 ابی‌تمام ۳۰۵

باسویه ۴۴۴
 باهود (روحانی) ۴۴۸
 باهودیه ۴۴۸
 بتپرستان ۴۵۵، ۴۵۶
 بختنصر ۱۹۱
 بدده ۴۲۹، ۴۳۱
 براهمن ۴۴۷
 براهمه ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۲، ۴۲۸
 برحمنین ۴۶۷، ۴۶۹
 برقلس ۲۷۸
 برقلیطس ۱۸۷
 برکسیبکیه ۴۶۰
 برمنیدس (اصغر) ۱۵۲
 برهما ۴۲۰
 برهمنان ۸۷
 بطلمیوس اول ۲۰۲
 بطلمیوس (پتولمه) ۲۰۵
 بقراط ۸۸، ۱۹۲، ۱۹۵، ۱۹۶، ۱۹۸، ۲۵۵
 بلیموس حکیم ۲۶۱
 بهادون ۴۴۴
 بهادونیه ۴۴۴
 بهمن بن اسفندیار ۱۹۲، ۱۹۸
 بودا ۴۲۹
 پ
 پارمنیدس ۱۶۲
 ت
 تاراچند (دکتر) ۳۷۳
 تالس ملطی (تالیس) ۸۸، ۹۰، ۱۵۲، ۱۹۱
 تناسخیه ۴۳۵
 تناسخیه هند ۴۳۵
 ث
 تاهسطیوس ۲۱۴، ۲۱۶، ۲۲۰، ۲۷۸، ۲۹۴، ۲۹۵
 ثاوفرسطیس ۱۴۱، ۲۷۵، ۲۹۵
 ثاون ۲۶۲

اصحاب روحانیات ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۴۱۸، ۴۴۰، ۴۴۱
 اصحاب فکرت ۴۲۸، ۴۳۲
 اصحاب فیل ۳۸۹
 اصحاب هیاکل و اشخاص ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۸، ۶۱۸
 اصمعی ۴۰۸
 اطوسایس کلبی ۲۶۰
 اعشی (میمون بن قیس) ۴۱۰
 اعیانا ۸۰
 افلاطون ۸۰، ۸۸، ۱۰۶، ۱۲۶، ۱۴۱، ۱۴۵، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۳، ۱۶۹، ۱۷۲، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۵، ۱۹۸، ۲۵۶، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۹۵، ۳۰۵
 افلاطون ثانی ۲۶۲
 افلوپین (پلوتن) ۲۶۹
 افوه اودی ۴۱۴
 اقراطیلوس ۱۴۹
 اقلیدس ۲۰۲
 اگنواطریه (آتش پرستان) ۴۶۳
 البیه ۵
 امیه بن ابی الصلت ثقفی (ابوعمر) ۳۹۹، ۴۰۰
 انبذقلیس ۸۸، ۱۰۱، ۱۰۷، ۱۵۲
 انتیس تینس ۲۶۵
 آنکساغورس ۸۸، ۹۵، ۱۰۶، ۱۵۱
 آنکسیمانس ۸۸، ۹۸، ۱۱۶
 اوادی ۸۰
 اوژیویس ۲۹۴
 اوس بن حجر تمیمی ۴۰۸
 اوگوست ولف ۱۸۵
 اومیرس (هومر) ۱۸۵، ۱۸۷
 اهل اسلام ۸۷، ۴۳۱
 اهل کتاب ۱۴۰
 اهل مثال (رواقیون) ۲۰۷
 اهل هواها و نحلتهما ۳، ۴
 ایراقلیطس ۱۲۱، ۱۵۸
 ب
 باسو (واسو) ۴۴۴

داريوش (هخامنشی) ۱۱۰
 داود (نبي) ۱۴۰، ۱۰۱
 دومة الجندل ۳۸۶
 دهریان ۴۱۸، ۴
 دهریه ۴۱۷، ۵
 دهکینه ۴۶۱
 دیوجانس الکلیبی ۲۶۵، ۲۱۲

ذ

ذیمقراطیس (ذیمقراط) ۸۸، ۱۰۶، ۱۲۲،
 ۱۶۸، ۱۷۰، ۱۹۸، ۱۹۹

ر

راماین ۴۴۲
 رشیدالدین فضل‌الله همدانی ۲۲۶
 رواقیان ۱۷۴، ۱۴۸
 رودرا ۴۴۲
 رومیان ۳۷۳، ۸۷

ز

زهیر بن ابی سلمیٰ مزنی ۴۰۵، ۴۰۸
 زید بن عمرو بن نفیل بن عبدالعزی ۳۹۹، ۴۱۴
 زینون اصغر ۲۶۲
 زینون اکبر (زنون) ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۶۲،
 ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۰، ۲۰۷

س

ساکمین (ساکیه مونی) ۴۲۹
 سامری ۴۵
 ستاره پرستان ۴۵۱
 سریانوس ۲۷۸
 سعد (بت) ۳۸۷
 سعد بن جریده اسدی ۴۰۶
 سعدی ۲۸۲
 سفیان ثوری ۴۰۷
 سقرات (بن سفر تیسقون) ۸۸، ۱۲۶، ۸۲۸،
 ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۴، ۱۳۹، ۱۴۱، ۱۴۹،
 ۲۵۵، ۲۶۵
 سلیمان (نبي) ۱۱۰، ۱۴۰
 سواع (بت) ۳۸۶

ثنویه ۴۱۷، ۴۱۸

ج

جبرائیل ۵۵
 جرجیس (گر جیاس) ۱۴۸
 جریده بن اشیم اسدی ۴۰۶
 جلالی نائینی (سید محمد رضا) ۱۶۱، ۱۶۳،
 ۳۰۸، ۳۷۳، ۴۰۸، ۴۰۹، ۴۱۲
 جلمه کیه (آب پرستان) ۴۶۲

چ

چندرا ۴۵۳
 چندریکینه (طایفه) ۴۵۳

ح

حاتم طائی ۴۱۶
 حجاج بن یوسف ثقفی ۴۰۸
 حشیشیه ۵
 حرثانیه ۱۰، ۷۳، ۷۴، ۷۶، ۷۹، ۸۰
 حکمای اسلام ۸۹
 حکمای اصول ۱۵۴، ۱۵۵
 حکمای روم ۸۷
 حکمای عجم ۸۷
 حکمای عرب ۸۷
 حکمای هند ۲۴، ۸۷، ۴۶۵، ۴۶۶، ۴۷۳
 حنفاء ۱۰، ۱۱، ۱۷، ۱۸، ۲۰، ۲۱، ۲۲،
 ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۶، ۲۸، ۳۶، ۳۷، ۴۰،
 ۴۲، ۵۰، ۵۴، ۵۶
 حنیفیه ۱۰، ۴۸
 حنین بن اسحق ۳۰۵
 حواء ۳۷۴

خ

خرنیوس ۱۲۰
 خروسیس ۲۰۷
 خضر (نبي) ۴۳۱
 خلیل (حضرت ابراهیم) ۶۸، ۷۱

د

دارای اکبر ۲۵۷

ع

عازيمون ٧، ١٤، ١٧، ٢١، ٢٢، ٥٧، ٨٥،
١٦٥

عامر بن ظرب بن عمرو بن عياد عدواني ٢٥١
عباس بن عبدالمطلب ٣٩٥، ٣٩٤

عبدالرحمن بن محمد بن اشعث ٢٥٨
عبدالطابخة بن ثعلب بن وبرة ٢٥٤

عبدالله بن عباس ٢١٥

عبدالله بن عبدالمطلب ٣٩٥

عبدالمطلب ٣٨٩، ٣٩٥، ٣٩١، ٣٩٢

عثمان بن عفان (خليفة) ٣٧٨

عجم ٨٧

عرب ٥٧، ٣٧٣، ٣٧٧، ٣٨٤، ٣٨٩

عزي (بت) ٣٨٦

عفيف بن معدى كرب كندی ٢٥٣

علاف بن شهاب التميمي ٢٥٥

علي بن ابي طالب امير المؤمنين (ع) ٢٥٨

عمرو بن زيد بن متمنى ٢٥٦

عمرو بن لحي ٣٧٥، ٣٨٦، ٣٨٧

عيسى بن علي وزير ٣٥٥

ف

فارابي (ابي نصر محمد بن ترخان) ٣٥٥

فارسيان ٣٧٣

فرعون ٢٤، ٢٥، ٢٤

فرفور يوس ٩٦، ١٩١، ٢٤٢، ٢٧٨، ٢٩٥

٣٥٣، ٢٩٩

فلاسفه ٨٤، ٨٧

فلاسفة آكادميسين ١٧٢

فلاسفة اسلامي ٨٧، ٣٥٥

فلاسفة البيان ٢

فلاسفة دهريه ٩

فلنكس (مرزنوش) ١٢٤

فلوطرخس (فلوطرخيس) ٨٨، ١٢٨

١٥٦، ١٥٧، ١٥٨، ١٦٣، ٢٩٥

فلوطين (شيخ يوناني) ٢٦٩، ٢٧٨، ٢٩٩

فليوخص ١٦٩

فوطس ٢٦٢

فيثاغورس ٨٨، ١٥٦، ١١٥، ١١١، ١١٣

١١٧، ١١٨، ١٢٥، ١٢١، ١٢٣، ١٢٤

سوس ٢٦٣

سوفسطانيه ٩

سولون ٨٥، ١٨١

ش

شاپور بن اردشير ٢٦٩

شبر (منجم) ٢٦١

شهرستاني (ابوالقاسم عبدالكريم محمد)

٧٨، ١١٥، ١١٨، ١١٩، ١٢٧، ١٢٩

٢٨٨، ٣٥٧، ٣٥٨، ٣٩٩، ٢١١، ٢١٢

شيث ٧، ١٧، ٥٧، ٣٧٤

شيخ الرئيس ٦، ٢٥٣، ٣٥٥

شيخ يوناني (يلوتن) ٢١٢، ٢٦٩

شيو ٢٢٢

ص

صائين الدين تركه ٢٢٦

صايبان ٨، ١٥، ١١، ٢٢، ٢٨، ٨١، ٢١٨

صايبه ٩، ١٥، ١١، ١٧، ١٨، ١٩، ٢١

٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٥، ٣٧

٣٩، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٥٤

٢١٧، ٢٢٣، ٥٦

صايبه اولي ٧

صدر تركه اصفهاني (خواجه افضل الدين محمد)

٥، ٧، ٧٨، ١٥٩، ١٢١، ١٢٣، ١٥٣

١٦١، ١٦٣، ١٧٥، ١٧٦، ٢٢٦، ٢٢٧

٢٤١، ٣٥٥، ٣٥٦، ٣٥٧، ٣٥٩، ٣٧٩

٣٩٧، ٢٠٩، ٢٢٢، ٢٢٥، ٢٧٧

صفوان بن امية بن محرث كناني ٢٥٣

صفية بنت مغيرة ٢٥٩

ض

ضحاك ١٤٥، ٣٧٨

ط

طبيعيان ٢

طبيعيه ٥، ٩

طلحة بن محمد نسفي ٣٥٥

طيماسوس ١٤١، ١٤٦

ل

لابرویر (فرانسوی) ۲۷۵
لات (بت) ۳۸۶
لقمان (حکیم) ۱۰۱

م

مامون (خلیفه عباسی) ۱۰
ماندئیسیم ۱۰
ماهپرستان (چندریکینیہ) ۴۵۳
مجوس ۹، ۱۲۴، ۱۴۰
محصله عرب ۳۷۹، ۳۸۹
محمد (ص) سید المرسلین ۱۰، ۲۶، ۵۵،
۱۶۱، ۳۹۸، ۴۷۵، ۴۷۷
محمد بن سائب کلبی (ابوالنضر) ۴۰۷،
۴۱۱، ۴۱۲، ۴۱۵
مسطورس ۲۶۲
مسلمانان ۹
مشائیان ۸۷، ۱۷۴
مصطفی (پیغمبر اسلام - ص) ۹
مصطفی بن خالد دادالہاشمی العباسی ۲۲۱،
۳۰۷، ۳۰۹، ۳۷۹، ۴۷۶، ۴۷۷
معتصم (خلیفه عباسی) ۳۷۸
معطله ۴
معطله عرب ۳۷۹
مقتسله (طایفه) ۱۱
مغیرہ بن عبداللہ بن مخزوم ۴۰۹
مکتب افلاطونیان ۲۹۹
مکتب الثات ۱۴۸
مکتب سناکپیہ ۴۴۲
ملکہ سبا ۱۱
منات (بت) ۳۸۶
منسارخس ۱۱۰
منوچہر (شاه) ۳۷۸
موسی (پیغمبر) ۴۴، ۹۴، ۱۹۱
مہاکال (بت) ۴۴۲، ۴۵۸
مہاکالیہ ۴۵۸

ن

نائله (بت) ۳۷۵، ۳۸۶
نائله بنت مسہل ۳۸۷

۱۲۶، ۱۲۹، ۱۷۰، ۴۶۶، ۴۶۷، ۴۷۱

فیلاطس ۱۹۲، ۲۶۲
فیلفوس (فیلیپ مقدونی) ۲۵۷

ق

قبیلہ اوس ۳۸۶
قبیلہ بنی سلیم ۳۸۶
قبیلہ بنی کنانہ ۳۸۶
قبیلہ بنی ملککان ۳۸۷
قبیلہ ثقیف ۳۸۶
قبیلہ جرہم ۳۸۷
قبیلہ خثعم ۴۱۲
قبیلہ خزرج ۳۸۶
قبیلہ ذی الکلاع ۳۸۶
قبیلہ غسان ۳۸۶
قبیلہ قریش ۳۸۶، ۳۸۹
قبیلہ قضاعہ ۴۰۴
قبیلہ کلب ۳۸۶
قبیلہ مذحج ۳۸۶
قبیلہ ہذیل ۳۸۶
قبیلہ ہمدان ۳۸۶
قصی بن کلاب ۴۱۳
قلانوس ۱۲۴، ۴۶۶
قلمس بن امیہ کنانی ۴۱۴
قیس بن عاصم تمیمی ۴۰۳

ک

کابلیہ ۴۴۲
کاتب واقدی (محمد بن سعد) ۴۰۷
کبیلہ ۴۴۲
کلبی (سنک) ۲۶۵
کورفس حکیم ۱۹۱
کوروش (ہخامنشی) ۱۱۰
کیکاروس (شاه) ۳۷۸

گ

گالیہ ۲۰۵
گردیانوس ۲۶۹
گسنوفانس ۱۵۹
گشتاسپ ۱۹۲

هرمس (حكيم) ٧، ١٤، ١٧، ٤١، ٤٢،
 ٤٨، ٥٦، ٥٧، ٨٥، ١٦٥
 هشام كلبي (ابومندر) ٤٠٧، ٤١٢
 هند (اهل هند) ٣٧٣، ٣٧٧، ٤١٧، ٤٤١،
 ٤٤٧، ٤٤٨، ٤٤٩
 هند بنت مغيرة ٤٥٩
 هياكل ٨١

ي

يحيى بن زكريا معمدان ١١
 يحيى نحوي ٣٥٥
 يعقوب بن اسحاق كندی ٣٥٥
 يعوق (بت) ٣٨٦
 يفوث (بت) ٣٨٦
 يونانيان ١٧، ١٣٩، ١٤٥
 يهود ٩

نابغة ذبياني ٤٥٥

نساك ١٥٥

نسر (بت) ٣٨٦

نصاري ٩

نمرود ٤٤

نيقوماخوس (نيكوماك) ٢١٣

و

وامق ١٥٤

ود (بت) ٣٨٦

ه

هاجر ٣٧٤

هامان ٤٤

هبل (بت) ٣٧٥، ٣٨٦

هرقل حكيم ١٧٥

هرقليطس ١٤٩

فهرست امکنه و بلاد

پون (ناحیه) ۱۷۵	آ	آتن ۱۷۵، ۱۸۱، ۲۷۵
ج		آسیای صغیر ۱۷۵، ۲۷۸
جیحون (رود) ۴۴۷	الف	
ح		اثینیه ۱۴۱، ۱۲۶، ۸۸
حمیر ۳۸۶		اردن ۱۱
حیره ۴۱۶		ارسوس (شهر) ۲۷۵
خ		ازه (دریا) ۱۹۲
خلیج بنگال ۴۴۷		اسطاخرا (شهر) ۲۱۳
خوزستان ۱۱		اسکندریه ۲۷۸، ۲۶۹، ۲۰۵
د		اسمیرنه (شهر) ۱۸۵
دیرجماجم (محل) ۴۰۸		اصفهان ۳۷۷
س		افرو دیسیاس ۲۹۶
سامس ۱۷۸		اله Elée ۱۶۲
سامیا ۱۱۰، ۸۸		انطاکیه ۱۳۹
سد مأرب ۱۱		اهرام مصر ۱۳۹
سراندیب ۳۷۴		ایران ۱۱، ۱۱۰، ۲۶۹، ۳۷۳
سیسیل ۱۷۵	ب	
سیلیسی ۲۹۶		بطحاء (وادی) ۳۸۹
سینوپ (شهر) ۲۶۵		بلخ ۳۷۸
ش		بلقا (شهر) ۳۷۵
شام ۳۷۵		بنگال ۴۴۷
ص		بیت المعمور ۳۷۴، ۳۷۵
صفا ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۱، ۴۱۲		بیت المقدس ۱۴۰
صنعاء یمن ۳۷۸		بیت غمدان (معبد) ۳۷۸
		بین النهرین ۱۱
	پ	
		پافلاگونی (شهر) ۲۹۶
		پاکستان ۴۴۷
		بطولموس (شهر) ۲۰۵

گنگ (رود) ۴۴۷

ل

لئون نیوم ۱۴۸
 لسبوس (جزیره) ۲۷۵
 لوقین (گردشگاه بیرون آتن) ۱۷۴

م

مرشد آباد (ناحیه) ۴۴۷
 مروه ۴۱۲، ۴۱۱، ۳۸۷، ۳۸۶
 مصر ۲۶۹، ۲۰۵، ۱۵۷، ۱۱۰
 معبد سدوسان ۳۷۸
 معبد فارسی ۳۷۷
 معبد کاوسان ۳۷۸
 معبد مولتان ۳۷۷
 معبد نوبهار ۳۷۸
 مقدونیه ۲۵۷
 مکه ۳۸۹، ۳۷۵، ۱۰
 ملطیه ۱۵۷، ۸۸

ه

هراکله (شهر) ۱۷۵
 هند (هندوستان) ۵۷، ۱۱۰، ۱۲۴، ۳۷۴
 ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۳۵، ۳۷۸، ۳۷۷
 هیمالیا (سلسله جبال) ۴۴۷

ی

یمن ۱۰، ۱۱، ۳۸۶، ۴۱۶
 یونان ۱۰۱، ۱۹۲، ۲۶۷

ط

طایف ۳۸۶

ع

عراق ۱۱
 عربستان ۱۰، ۱۱

ف

فارس ۱۲۴
 فرغانه (شهر) ۳۷۸

ق

قسطنطنیه ۲۹۴
 قوه (شهر) ۱۹۲

ک

کالیسیس (شهر) ۲۱۳
 کامبایا (شهر) ۲۶۹
 کرونه ۱۵۷
 کعبه (خانه) ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۷،
 ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۱۱
 کنانه ۳۸۷
 کوس (جزیره) ۱۹۲
 کیل (شهر) ۴۴۷
 کیمه (شهر) ۱۸۵

گ

گان گوتری (ناحیه) ۴۴۷
 گزانت (شهر) ۲۷۸

اسامی کتب نامبرده شده در این مجلد

قرآن مجید ۱۰، ۲۲، ۲۴، ۳۳، ۳۴، ۴۴
 ۴۵، ۵۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۲، ۷۵،
 ۹۲، ۹۴، ۱۰۸، ۱۷۵، ۲۲۴، ۲۲۵، ۲۳۰،
 ۲۴۱، ۲۵۷، ۳۷۲، ۳۷۴، ۳۷۹، ۳۸۰،
 ۳۸۵، ۳۹۵، ۴۰۸، ۴۱۳
 کتاب الاصنام - هشام کلبی ۴۰۸
 کتاب اوقلیدس ۲۰۲
 کتاب سجایا - ثاوفرستیس ۲۷۵
 کتاب فادن - فیدون ۱۳۰
 کتاب نوامیس - افلاطون ۱۵۰
 اللباب فی تهذیب الانساب - ابن کثیر ۴۰۷
 المجسطی - بطلمیوس ۲۰۵
 ملل و نحل - شهرستانی ۱۱، ۷۸، ۱۶۱،
 ۳۰۵
 وفيات الاعیان - ابن خلکان ۴۰۷

اثولوجیا - ارسطو ۲۱۵
 اودیسه - هومر ۱۸۵
 ایلیاد - هومر ۱۸۵
 بیست و دو برهان - پروکلس ۲۷۸
 تورات ۹۴
 توضیح الملل - مصطفی بن خالقداد هاشمی
 ۳۰۷، ۸۳
 تیمه - Timée - افلاطون ۲۷۸
 حکمت رشیدی - صدرالدین محمد ترک
 ۲۲۶
 ریگوردا ۴۴۲
 سیره پیامبر - محمد بن اسحاق ۴۰۷
 شرح بر کتاب تیمه افلاطون - پروکلس
 ۲۷۸
 شرح تامسطیوس ۲۵۳
 الطبقات الکبری - کاتب واقدی ۴۰۷

مجلس مکتوب شهرستانی
منعقد در خوارزم

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا مجلس عقده :

الامام ، تاج الدين محمد بن عبد الكريم الشهرستاني

تغمده الله بغفرانه

- «ايزد» را - تعالى - «خلق» است ، و «امر» : الا له الخلق والامر (۱) .
آفرينش ، وفرمان اوراست : له الخلق ملكا والامر ملكا .
امر او مصدر : «خلق» اوست ؛ «خلق» او ، مظهر : «امر» او .
خلق او نبود به امر او در وجود آمد ؛
امر او نبود به خلق او در ظهور آمد .
وجود خلائق با امر اوست : انما امره اذا اراد شيئا ، أن يقول له كن ،
فيكون (۲) .

(۱) قرآن كريم ۳۵/۷ .

(۲) قرآن ۸۲/۳۶ .

ظهور امر او، بخلق اوست: **حتى [جاء الحق و] ظهر امر الله (۱)** .
 اگر «قدم» ، و «حدوث» را قسمت کنی بر خلق و امر، قدم نصیب امر آید
 که ابدیت و سرمدیت اوراست ؛ «حدوث» نصیب خلق آید که بدایت ، و نهایت
 اوراست .

و چون «وحدت» ، و «کثرت» را قسمت کنی بر خلق و امر، وحدت نصیب
 امر آید که احاطت اوراست ، و کثرت نصیب خلق که «مقدار» و «کمیت» اوراست:
انا كل شيء خلقناه بقدر وما امرنا الا واحدة كلمح البصر (۲) .

امر قدسی صفت یکی کلمات تامات بی نهایت : **والبحر يمدده من بعده سبعة
 ابحر ما نفدت كلمات الله (۳)** ؛

نه «امر» او به «زمان» محدود گشت؛

نه «کلمات» او به «مکان» محصور؛

نه گردش زمان امر او را در گردش آورد ؛

نه آرامش مکان کلمات او را در آرامش آورد .

«زمان» ، و «مکان» دو غلامك بودند بر دسر ای صنع او، در تحت فرمان

امر او : **«والدَّهر كلُّ الزَّمان ، والعرش كلُّ المكان»** .

زمان را اولی و آخری ؛ مکان را ظاهری و باطنی: **هو الاول والآخر (۴)**

تابدانی که وجودش (۵) زمانی نیست - **والظاهر والباطن (۶)** - تا بدانی که

وجودش مکانی نیست . تورا تنی، و جانی؛ تن تو؛ مکانی؛ جان تو: زمانی؛ تن تو:

خلقی؛ جان تو: امری: **قل الروح من امر ربي (۷)** تن تو ملکی؛ جان تو ملکی :

(۱) قرآن کریم ۴۹/۹ .

(۲) قرآن ۴۹/۵۴ .

(۳) قرآن ۲۷/۳۱ .

(۴) قرآن ۳/۵۷ .

(۵) م : وجود شیء .

(۶) قرآن ۳/۵۷ .

(۷) قرآن ۸۵/۱۷ .

الارواح مُلكه، والاجساد مُلكه واحل مُلكه فی ملكه، وله علیهما شرط، ولهما قبله وعد؛ فان وفوا بشرطه، وفي لهم بوعده . جانها ملك اوست؛ تنها ملك اوست؛ او ملك خود در ملك خود كشید؛ اورا برایشان شرطی؛ ایشان را با او وعدی؛ چون بشرط او وفا كنی؛ او بوعد خود وفا كند (۱). شرط چیست؟: فمن تبع هداي (۲) وعد چیست؟ : لاخوف عليهم ولا هم يحزنون (۳).

اینجا که «خلق»، و «امر» آمده است؛ جایی دیگر «خلق» و «هدایت» (۴) آید. ابراهیم خلیل - صلوات الله علیه - گفت: الذی خلقنی فهو یهدین (۵). موسی کلیم - صلوات الله علیه - گفت: الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی (۶).

محمد مصطفی - صلوات الله علیه وعلی آله - گفت: الذی خلق فسوی، والذی قدر فهدی (۶).

ابراهیم - «خاص» گفت؛ موسی «عام»؛ محمد «مطلق» - هم «خاص» وهم «عام» .

آنچه ابراهیم گفت، مبدأ بود؛ و آنچه موسی گفت، وسط؛ و آنچه محمد گفت، کمال. الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی کاملتر از آن که الذی خلقنی فهو یهدین .

«الذی خلق فسوی، والذی قدر فهدی» کاملتر از: الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی .

آنجا دو مرتبه بود: یکی خلق؛ یکی: «هدایت» .

(۱) در حاشیه صفحه ۴۱ نسخه خطی عبارت: «او فوا بعهدی، او ف بعهده» اضافه است .

(۲) قرآن کریم ۳۸/۲ .

(۳) قرآن ۷۸/۲۶ .

(۴) م: بدایت .

(۵) قرآن ۵۰/۲۰ .

(۶) قرآن ۲/۸۷ و ۳ .

الارواح مَلَکة، والاجساد مَلَکة و احل مَلَکة فی مَلَکة، وله علیهما شرط، ولهما قبله وعد؛ فان وفوا بشرطه، وفي لهم بوعده . جانها مَلَک اوست؛ تنها مَلَک اوست؛ او مَلَک خود در مَلَک خود کشید؛ اورا برایشان شرطی؛ ایشان را با او وعدی؛ چون بشرط او وفا کنی؛ او بوعد خود وفا کند (۱). شرط چیست؟: فمن تبع هداى (۲) وعد چیست؟: لاخوف عليهم ولا هم يحزنون (۳).

اینجا که «خلق»، و «امر» آمده است؛ جایی دیگر «خلق» و «هدایت» (۴) آید. ابراهیم خلیل - صلوات الله علیه - گفت: الذى خلقنى فهو يهدى (۵).
موسى کلیم - صلوات الله علیه - گفت: الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى (۶).

محمد مصطفی - صلوات الله علیه وعلی آله - گفت: الذى خلق فسوى، والذى قدر فهدى (۶).

ابراهیم - «خاص» گفت؛ موسی «عام»؛ محمد «مطلق» - هم «خاص» وهم «عام» .

آنچه ابراهیم گفت، مبدأ بود؛ و آنچه موسی گفت، وسط؛ و آنچه محمد گفت، کمال. الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى کاملتر از آن که الذى خلقنى فهو يهدى .

«الذى خلق فسوى، والذى قدر فهدى» کاملتر از: الذى اعطى كل شيء خلقه ثم هدى .

آنجا دو مرتبه بود: یکی خلق؛ یکی: «هدایت» .

(۱) در حاشیه صفحه ۴۱ نسخه خطی عبارت: «او فوا بعهدی، او ف بعهدی» اضافه است .

(۲) قرآن کریم ۳۸/۲ .

(۳) قرآن ۲۶/۷۸ .

(۴) م: بدایت .

(۵) قرآن ۵۰/۲۰ .

(۶) قرآن ۲/۸۷ و ۳ .

این جا چهار مرتبه :

یکی: خلق؛

دیگر: تسویت؛

سیوم: تقدیر؛

چهارم: هدایت .

در خلق جسمانی تسویه اجزاء: آب ، و خاک ، و هوا ، و آتش ، بیاست تا اعتدال حاصل آید: **الذی خلقک فسواک فعدلک** (۱) .

در تقدیر روحانی ، هدایت ربانی بیاست تا کمال حاصل آید : **والذی قدر فهدی** .

«خلق» و «تسویه» : در خلق شخص انسانی؛

«تقدیر» و «هدایت» : در تقدیر نفس روحانی .

در همه کتاب‌های گذشته تقریر خلق و امر آمده و این سه پیامبر بزرگوار بیرون داده تا در آخر «سورت سبح» این آمد که **ان هذا فی الصحف الاولى ، صحف ابراهیم و موسی** (۲) .

خالق اوست - جل جلاله - و او را در خلق شریک نه: **هل من خالق غیر الله؟** هادی اوست ، تقدست اسمائه ، و او را در هدایت شریک نه: **وما کننا لنهتدی لولا ان هدینا الله** (۳). بی آنکه او را شریک گویی در خلق ، اسباب ساخت در خلقیات و ایشان را: «فریشتگان» نام نهاد ؛

با آنکه او را شریک نیست در هدایت ، اسباب ساخت در امریات و ایشان را: «پیامبران» نام نهاد .

اسباب خلقی متوسطان در خلق: **ملك الحیات ، ملك الموت ، ملك الارحام ، ملك الارزاق ، ملك الآجال** - علیهم السلام .

(۱) قرآن ۷/۸۲ .

(۲) قرآن ۱۸/۸۷ و ۱۹ .

(۳) قرآن ۴۲/۷ .

اسباب امری ، متوسطان در هدایت : آدم ، نوح ، ابراهیم ، موسی ، عیسی محمد - علیهم السلام .

وتورا ایمان درست نیاید تا بمتوسطان خلق ، ومتوسطان هدایت فکروی وایمان نیاوری : **والمؤمنون كل آمن بالله ، و ملائکته ، و کتبه ورسله (۱)** .
 کلماتی شریف در زبان فریشتگان نهاد؛ کتاب های عزیز بر زبان پیامبران فرستاد : **مع كل موجود ملك ومع كل ملك كلمة فعالة** - با هر موجودی ملکی ، با هر ملکی کلمه یی ، **ملك حمال کلمه (۲)** ، کلمه فعال **ملك** ، فریشته بار کلمه می کشد ، کلمه کار فریشته میکند . اصل «کلمه» : کاف ، لام ، میم ؛ واصل «ملك» : میم ، لام ، کاف ؛ هر دو مقلوب یکدیگر : **فی كل حادثة لله تعالی حکم ، و علی كل حکم حاکم یحکم بامرہ** . حاکم : حمال امر (۳) ، امر : فعال حاکم ، «اولو الامر» : «کلمات الله» ، «ملائکة الله» ، در آن عالم : «کتب الله» ، «رسل الله» (۴) درین عالم ؛ پیامبران کلمات الله میشوند ، ملائکة الله می بینند ، مؤمنان کتاب الله میشوند ، رسول الله (۵) می بینند .

ایمان پیامبران : **الذی یؤمن بالله وکلماته (۶)** ؛

ایمان مؤمنان : **ربنا آمانا بما انزلت واتبعنا الرسول (۷)** .

این سمع و بصر که ما داریم ، این بیند ، و این شنود ، و اگر نه مبیناد ، و مشنواد .

اذا لم افز منکم بوعده ونظرة اليکم فما نفعی بسمعی وناظری (۸)

(۱) قرآن ۲/۲۸۵ .

(۲) م : ملك کمال کلمه .

(۳) م : حاکم کمال امر .

(۴) شاید در اصل چنین بوده است : الوالامر کتب الله رسل الله در این عالم .

(۵) ظاهرا در اصل «رسل الله» بوده است .

(۶) قرآن ۷/۱۵۷ .

(۷) قرآن ۳/۵۳ .

(۸) شیخ سعدی - علیه الرحمة - مفاد این شعر را در **یک** بیت چنین فرموده است :

دیده را فایده آنست که دلبر بیند در بیند چه بود فایده بینائی را ؟

باسر سخن آی ، طبایع موجودات را بشاگردی فریشتگان فرستاد ؛
حرکات طبیعی کارگاه فریشتگان آمد ؛ حرکات اختیاری کارگاه پیامبران آمد .
حرکات طبیعی سه نوع [است] : « حرکت علی مرکز » ، « حرکت
من مرکز » ، « حرکت الی مرکز » ، حرکت بر مرکز : حرکت دوری ؛
حرکت از مرکز : حرکت [به] بالا ؛ حرکت به مرکز : حرکت [به] زیر .
حرکت اختیاری نیز سه آمد :

حرکت فکری ، حرکت قولی ، حرکت فعلی .

« حرکت فکری » به « حرکت دوری » مانده تر که فکرت کرد عالم
میگردد : **ویتفکرون فی خلق السموات والارض (۱)** .

« حرکت قولی » به « حرکت [به] بالا » مانده تر : **الیه یصعد الکلم الطیب (۲)** ؛

« حرکت فعلی » به « حرکت [به] زیر » مانده تر : **واما ما ینفع الناس**

فیمکث فی الارض (۳) .

آنجا حرکات دایر و مستقیم مقدر بر فرمان فریشتگان - علیهم السلام ؛

اینجا حرکات دایر و مستقیم مقدر بر فرمان پیغامبران - علیهم السلام .

در حرکات فکری : حقی و باطلی ؛ در حرکات قولی : راستی و دروغی ؛ در

حرکات فعلی : خیری و شری . و تکلیف شریعت میگوید : حق گزین ، باطل

بگذار ؛ راست گزین ، دروغ بگذار ؛ خیر گزین ، شر بگذار .

اگر « حرکات طبیعی » بر وفق فرمان فریشتگان آمد ، صورت جسمانی در

این عالم راست ؛ و اگر « حرکات اختیاری » بر وفق فرمان پیغامبران آمد ،

صورت روحانی در آن عالم راست ؛ اگر در « عالم ارحام » علتی یا مادتی مستولی

گشت - چنانکه مزاج از حد اعتدال برفت - « صورت جسمانی » در این عالم ناقص

آمد ؛ اگر در « عالم احکام » هوی یا امل مستولی گشت - چنانکه نفس از حد اعتدال

(۱) قرآن ۱۹۱/۳

(۲) قرآن ۱۰/۳۵

(۳) قرآن ۱۹/۱۳

برفت - «صورت روحانی» در آن عالم ناقص گشت .
 همه تسبیحات و تحمیدات فریشتگان - علیهم السلام - از جهت تقویم
 حرکات طبیعی تا صورت جسمانی در این عالم راست و درست آید .
 همه عبادات و معاملات پیغامبران - علیهم السلام - از جهت تقویم حرکات
 اختیاری تا صورت روحانی در آن عالم راست و درست خیزد .
 عجباً! فریشتگان روحانی ، متوسط شخص جسمانی؛ پیغامبران جسمانی،
 متوسط نفس روحانی .
 فریشتگان در شخص متصرف تا درین عالم زندگانی تواند کرد - و این
 زندگانی فانی .
 پیغامبران در نفس متصرف تا در آن عالم زندگانی تواند کرد - و آن زندگی
 باقی .

فریشتگان از مبداء فطرت ، به کمال خلقت میرسانند ؛
 پیغامبران از مبداء شریعت ، به کمال قیامت میرسانند .
 امشاج طبیعت ، در تخییر فریشتگان - علیهم السلام ؛
 احکام شریعت ، در تدبیر پیغامبران - علیهم السلام .
 چنین گوی :

کارگاه فریشتگان مزاج طبیعت : امشاج نبتلیه^(۱) ، اثر کار ایشان :
 فجعلناه سمیعاً بصیراً^(۲) ؛

کارگاه پیغامبران : منهاج شریعت : شرعة و منهاجا^(۳) ، اثر کار ایشان :
 انا هدیناه السبیل اما شاکرا و اما کفوراً^(۴) کارکنان ایشان ، کار باماحواله
 که «انا خلقنا» ، «انا هدینا [ه]»^(۵) .

(۲۱) قرآن ۲/۷۶ .

(۳) قرآن ۵۱/۵ .

(۴) قرآن ۲/۷۶ .

(۵) اشاره بآیات ۳ و ۲ از سوره دهر .

جائی دیگر کارکنان ما ایم ، و کار با ایشان حواله : **واذ تخلق من الطین
کرمیئة الطیر وانک لتهدی** (۱) .

در کار گاه طبیعت ، کارکنان همه مجبور ؛ در کار گاه شریعت : کارکنان
همه مختار .

در آن کار گاه ، سعادت و شقاوتی ؛ درین کار گاه سعادت و شقاوتی ، - آن
سعادت و شقاوت در علم ظاهر ، در مزاج مخفی (۲) : «السعید من سعد فی بطن امه ،
والشقی من شقی فی بطن امه (۳)» .

این سعادت و شقاوت در امر مخفی ، در عمل ظاهر : **فمنهم شقی وسعید** (۴) .
در آن کار گاه : فریشتگان بزرگ : استاد کار فرمای ؛ فریشتگان خرد :
شاگرد فرمانبردار .

درین کار گاه : پیغامبران بزرگ : شارع احکام شریعت ؛ علماء امت :
شارح کلام نبوت : **انما انت منذر ولکل قوم هاد** (۵) .

بر سر دور نطفه ، فرشته ای ؛ بر سر دور علقه ، فرشته ای بزرگتر ؛ بر سر
دور مضغه [فرشته ای] بزرگتر ، و همچنین تا به : **خالقا آخر** (۶) ، هر چند کار
بزرگتر ، فرشته شریفتر .

بر سر دور «اسامی» پیغامبری (۷) چون : آدم ؛ بر سر دور «معانی» آن
«اسامی» پیامبری چون : نوح ؛ بر سر دور جمع آن «اسامی» و «معانی» پیغامبری
چون : ابراهیم ؛ بر سر دور «تنزیل» : موسی ؛ بر سر دور «تأویل» : عیسی ؛ بر سر دور
جمع «تنزیل و تأویل» : **محمد مصطفی** - صلوات الله علیهم اجمعین - : **علی ملة ابيکم**

(۱) قرآن ۱۱۳/۵ .

(۲) م : و شقاوت در علم ظاهر مخفی ، در مزاج مخفی ظاهر السعید .

(۳) حدیث نبوی است .

(۴) قرآن ۱۱۱/۱۰۶ .

(۵) قرآن ۸/۱۳ .

(۶) قرآن ۱۴/۲۳ .

(۷) م : دور پیغامبران .

ابراهیم (۱). فریشتگان از سلاله در گرفته و بتدریج طورا بعد طور به: «خلاقاً آخر»
میرسانند؛ پیغامبران اسامی در گرفته و بترتیب دوراً بعد دور به معانی میرسانند :
و نشئکم فیما لاتعلمون ؛ ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذکرون (۲) -
فریشتگان بر نشأة اولی؛ پیغامبران بر نشأة اخری؛ در طبیعت، استحالت طوری
به طوری، و حالی به حالی و در هر استحالت کمالی؛ در شریعت، نسخ دوری
به دوری، و حکمی به حکمی؛ و در هر نسخی کمالی.

زنهار! تانسخ احکام را ابطال ندانی، اکمال ندانی. اگر نطفه باطل گشتی
علقه بر کجا نشستی؟ اگر اسامی باطل گشتی، معانی بر کجا نشستی؟
جمله شرایع را مبدائی و کمالی؛ صاحب مبدأ جدا، و صاحب کمال جدا؛
و در هر شریعتی جدا گانه مبدائی، و کمالی - و درین شریعت: «لا اله الا الله»: سلاله
دیانت؛ عبادات و معاملات؛ تن دیانت؛ علوم و حقایق؛ جان دیانت - چنانکه
جمله اجزاء و اعضاء شخص در سلاله موجود است، و جودی با استعداد قوت همچنین
جمله احکام شریعت در کلمه: «لا اله الا الله» موجود است، و جودی با استعداد قوت؛
پس کلمه: «لا اله الا الله» بوجهی کلی شخص آمد، تا چون کلمه بگوئی، کلی دیانت
بگفته باشی، و در حریم عصمت نفس و مال آمده، امروز: «فاذا قالوها عصموا منی
دمائهم و اموالهم»، و در حریم بهشت رفته، فردا: «من قال: لا اله الا الله دخل الجنة»؛
و الا چرا بایستی که بدین کلمه که بگوئی با همه مؤمنان عالم، عالم و عامل
برابر گردی.

نکته بشناس، چنانکه «سالله» میرود تا «تن» تمام شود، و تن میرود تا
«جان» تمام شود، همچنین «کلمه» میرود تا «معاملت» تمام شود، و «عمل» میرود
تا «جان» تمام شود: «یهدف العلم بالعمل فان اجاب والا ارتحل عنه» (۳).

(۱) قرآن ۲۲/۷۸.

(۲) قرآن ۵۶/۶۲ و ۶۱/۶۲.

(۳) ظاهراً تعبیر «عنه» در این عبارت دخیل و زاید مینماید.

چون «سالله» به «نطفه» رسید، و در رحم قرار گرفت، «نفس نامیه»، مدبر او گشت؛ و فریشته مدبر «نفس نامیه»؛ و با آن فریشته: «کلمه فعّاله» تا بان «کلمه» «نفس نامیه» را در زیادت نمو می آرد؛ و همچنین چون کلمه: «لااله الا الله»، در دل موحد قرار گرفت، ایمان در زیادتی آمد که «الایمان یزید وینقص».

«تأدیب مؤدب: مدبر او گشت، و کلمه تأدیب، کلمه فعّاله او آمد تا بدان کلمه ایمان را زیادت میگرداند. و چون نطفه به علقه رسید، «نفس حیوانی» مدبر او گشت، و فریشته مدبر: «نفس حیوانی» تا کلمه دیگر^(۱) او را حیات میدهد و «حس لمس» در او می آرد. همچنین چون مرد مؤمن از «درجه ایمان» به «درجه احسان» رسید، تکلیف مکلف بدو پیوست و «کلمه تکلیف» مدبر او گشت تا در «حس» و «حرکت» تکلیفی آمد؛ و چون علقه به مضغه رسید «نفس خیالی» مدبر او گشت، و فریشته مدبر «نفس خیالی». همچنین چون مرد مکلف در معاملات تکلیفی آمد، تعریف معرف بدو پیوست تا در تخیل و توهم آمد. چون سه دور تمام گشت بر نطفه نفس ناطقه بدو پیوست، و فریشته مدبر نفس ناطقه، و کلمه مدبر فریشته تا بدان کلمه او را کمال نفس ناطقی^(۲) میدهد؛ همچنین مرد مؤمن چون از مرتبه «اسلام» به «ایمان» آمد، و از «ایمان» به «احسان» رسید، دیگر باره خواهد که از درجه احسان قدم فرانهند - گویند: «نهاية الاقدام اعمال»^(۳) از حکم «شریعت» اینجاست تا گوید: «متی الساعة؟» - گویند: «ما المسؤل عنها با علم من السائل»؛ اینجاست نهایت شریعت، و از اینجا برتر «عقل» است، و از عقل برتر «امر» است. و آن علوم گفتن و علل اشياء جستن کارها کم قیامت^(۴).

مراتب نفس چهار بود:

نفس نامیه؛

(۱) م: با کلمه دیگر. (۲) م: نفس نطقی. (۳) م: الاعمال.

(۴) در عبارات پانزده سطر بالا تشویشی بنظر میرسد و با احتمال قوی اسقاطها و

تحریفهائی در آن روی داده است که اصلاح قیاسی آن هم دشوار مینماید.

نفس حیوانی ؛

نفس خیالی ؛

نفس انسانی .

و با هر نفسی ، فریشته‌ای : ان کل نفس لما علیها حافظ^(۱)؛ و با هر فریشته‌ای «کلمه» ای .

مراتب عقول هم چهار آمد، و با هر عقلی: امری؛ و [با] هر امری: کلمه‌ای .

«عقل استعدادی» که طفل دارد؛

«عقل تکلیفی» که به فعل آرد؛

«عقل مستفاد» که فایده میگیرد؛

«عقل بالملکة» که فایده میدهد.

چون نفس^(۲) تمام شد، با آدمیان همسری کند؛ چون عقل تمام شود، با فریشتگان همپری کند .

هر نفس که نه پرورده فریشتگان آمد^(۳)، شیطانی؛ هر عقل که نه پرورده

پیغامبران آمد، [حیوانی]؛ هر جا که استقامتی است در نفس یا در عقل، فریشته‌ای

بر او نشسته: ان الذین قالوا ربنا ، ثم استقاموا تنزل علیهم الملائكة^(۴) .

هر جا که دوری است در نفس یا در عقل، شیطانی بر او نشسته: قل هل انبئکم

علی من تنزل الشیاطین ؟ تنزل علی کل افاک ائیم^(۵) - « افاک فی القول ، ائیم فی الفعل .»

فریشتگان را منزلگاه راستی، پیغمبران را منزلگاه پاکی، و دین حق

را بنا بر راستی و پاکی، شهادت و طهارت. گاهی راستی در پیش، پاکی بازپس؛

و گاهی پاکی در پیش و راستی بازپس . راستی در صورت با راستی در معنی جمع

(۱) قرآن ۴/۸۶ .

(۲) م : نفوس .

(۳) م : اند .

(۴) قرآن ۴۱ / ۳۰ .

(۵) قرآن ۲۶ / ۲۶۱ و ۲۲۲ .

باید تا مرد شایسته سعادتمند آخرت گردد؛ و چون راستی در صورت یافت بتوسط فریشتگان و راستی در معنی نیافت از تربیت پیامبران، در آن عالم منکوس خیزد:

ناکسوا رؤسهم عند ربهم (۱) .

چون آدمی از حکم فطرت سر از زمین برداشت تا مارصفت نباشد، هر دو دست هم برداشت تا چهارپا صفت نباشد؛ گفتند: از «حکم فطرت» راست قامت آمدی: **فی احسن تقویم (۲)** . از «حکم شریعت» راست معنی شو: «حسن خلقک» (۳) فحسن خلقک - آن یکی من آفریدم باضطرار، آن دگر تو کن با اختیار؛ و الا نگویند خیزی و خاکسار. **ثم رددناه اسفل سافلین؛ الا الذین آمنوا وعموا الصالحات (۴)** .

سرت از زمین برداشتم باضطرار، توسر با زمین (۵) آ آر با اختیار: **واسجد واقرب (۶)** .

در دعا سر بردار، باسر دست بردار، در نماز سر بر زمین نه، با سر دست بر زمین نه؛

اگر در دعا قبله خواهی: فوق؛ اگر در سجود قبله خواهی: تحت .
فوق را نهایی، تحت را نهایی، نهایت فوق: عرش، نه ذوالعرش؛ نهایت تحت: فرش، نه ذوالفرش .

ای فریشتگان! مدتی دراز قبله شما عرش بود یا زمین یا فوق بود یا تحت؛ اکنون وقت آن آمد که روی شخصی آرید که مکان و زمان غلامکان در سرای اویند: **اسجدوا لآدم (۷)** .

(۱) قرآن ۳۲ / ۱۲ .

(۲) قرآن ۹۵ / ۴ .

(۳) م: وخلقک .

(۴) قرآن ۹۵ / ۵ و ۶ .

(۵) م: سر بارمن .

(۶) قرآن ۹۶ / ۱۹ .

(۷) قرآن ۲ / ۳۴ و ۷ / ۱۰ و ۱۷ / ۶۱ و ۱۸ / ۵۱ و ۲۰ و ۱۱۶ .

عرش کل مکان؛ دور کل زمان؛ آدم کل انسان؛ عرش حواله گاه تدبیر:
استوی علی العرش، یدبر الامر (۱).

دهر حواله گاه تقدیر: «لاتسبوا الدهر فان الله هو الدهر».

آدم حواله گاه تصویر: «خلق آدم علی صورة الرحمن»؛ و جلال احدی
منزه از زمان و مکان و صورت.

دست را قبله: عرش؛ روی را قبله: کعبه؛ چشم را قبله: سجده گاه؛ گوش
را قبله: قرائت امام؛ سر را قبله: آدم؛ نفس را قبله: دهر: «ان لكم فی ایام
دهر کم نفحات».

هر يك به قبله ای مشغول تا دل را گویند: «قلب المؤمن بین اصبعین من
اصابع الرحمن، بین کلمتین من کلمات الرحمن».

يك كلمه: «لا اله الا الله»؛ يك كلمه: «محمد رسول الله».

ای دست! تو تهی آی تا پر باز گردی؛ ای سر! تو پر می آی تا تهی باز گردی.
دست را بادی به دست: هیچ چیز ندارم، هیچ چیز ندانم؛ سر را بادی در سر: همه
چیز دارم، همه چیز دانم. هر که گوید: هیچ چیز ندارم، هیچ چیز ندانم؛ گویندش:
همه تو داری، همه تو دانی: قل لا املك لنفسی نفعاً ولا ضرراً الا ما شاء الله (۲)،
هیچ چیز ندارم است؛ ولو كنت اعلم الغیب (۳)، هیچ چیز ندانم است.

ای محمد! همه تو داری: «خلقت الاشياء لاجلك»؛

ای محمد! همه تو دانی: و علمك ما لم تكن تعلم (۴).

مصطفی چون دست برداشتی، چنان برداشتی که سپیدی زیر دست او
بدیدندی: «وكان یری بیاض ابطیه».

دست باروی برابر داشتن در نماز سنت است؛ دست با گوش برابر داشتن

(۱) قرآن ۱۰ / ۳.

(۲) قرآن ۷ / ۱۸۷.

(۳) قرآن ۷ / ۱۸۷.

(۴) قرآن ۴ / ۱۱۲.

در تکبیر نماز سنت است . دست آلت حول وقوت است ؛ از حول وقوت خویش بیزار شو : «لا حول ولا قوة الا بالله» .

گوش محل سمع و طاعت است ؛ هر دورا باهم برابر دار (۱) در تکبیر احرام تا [هم] به مفروغ گفته باشی هم به مستأنف ؛ هم از «قدر» بیزار شده که «لا حول ولا قوة الا بالله» ؛ هم از «جبر» بیزار شده که **سمعنا و اطعنا** (۲) - و در حریم نماز نیایی تا این دو حکم برابر نکنی .

دیگر باره روی طالب جهت است در مقابله . وجه ، وجهة ، و مواجهه از يك باب . جهت نهائیتی خواهد و نهایت حدی ، وحد مردی (۳) در مقابله ؛ و دست هم طالب جهت است ولیکن به جهت فوق : «الیک رفعت الایدی» . دست در برابر روی آر در دعا ، تاهر یکی حد دیگری بود ، هر یکی قبله دیگری .

دست میگوید : من باروی برابرم در طلب و بترك فوق بگفتم .
 روی میگوید : من با دست برابرم در طلب و بترك مقابله (۴) بگفتم .
 دست را گویند : «فانی قریب اجیب دعوة الداع اذا دعان (۵)» .
 روی را گویند فردا : **وجوه يومئذ ناضرة ؛ الی ربها ناظرة** (۶) .
 عجا کارا ! اگر در معرفت جهت گوئی ، معرفت نه معرفت ؛ و اگر در طاعت جهت نگوئی ، طاعت نه طاعت !
 معرفت راه بجان دارد ، و جان نه در جهت ، نه جهت جوی ؛ طاعت ره بتن دارد ، و تن هم در جهت ، وهم جهت جوی .

(۱) م : هر دورا باهم برابر .

(۲) قرآن ۲ / ۲۸۵ و ۴ / ۴۵ و ۵ / ۸ و ۲۴ / ۵۱ .

(۳) م : حدی مردی .

(۴) م : معامله .

(۵) قرآن ۲ / ۱۸۶ .

(۶) قرآن ۷۵ / ۲۲ و ۲۳ .

تن جسمانی است ، جهت خواهد و جهتی معین ناطاعت درست آید ، واگر نه «اهل قبله» ات نخوانند .

جان روحانی است ، جهت نخواهد تا معرفت درست آید ، واگر نه «اهل توحید» ت نخوانند .

این دو حکم متضاد چون دانم؟!

این احکام بر تضاد چون رانم؟!

فاینما تولوا فثم وجه الله^(۱) یا : وحيث ما كنتم^(۲) فولوا وجوهكم

شطره^(۳) چون جمع کنم؟!

اگر به «کل مکان» نگوئی ، خطا ؛ اگر فی «کل مکان» گوئی خطا ؛ اگر

در مکان معین گوئی ، خطا ؛ اگر روی به مکانی معین نیاری ، خطا .

نشاید که دست پوشیده داری در دعا ؛ نشاید که سر برهنه داری در سجود ،

نشاید که سروپا پوشیده داری در حرم ؛ نشاید که سروپا برهنه داری در مبرز .

تو خود چه دانی که در زیر هر حکمی چه حکمت است ؟

تو خود چه دانی که با هر صورتی چه حقیقت است ؟

عقل علت جوی را بگوی اگر میخواهی که فریشته صفت شوی بگوی :

لاعلم لنا الا ما علمتنا^(۱)

وحس جهت جوی را بگوی اگر میخواهی که روحانی صفت شوی ، بگوی :

سمعنا و اطعنا^(۲)

از عقل ترازوی ساز تاجان را بدان بسنجی :

(۱) قرآن ۲ / ۱۱۶ .

(۲) م : فاینما كنتم .

(۳) قرآن ۲ / ۱۴۴۴ و ۱۵۰۰ .

(۱) قرآن ۲ / ۳۲ .

(۲) قرآن ۲ / ۲۸۵ و ۴۵ / ۴ و ۵۱ / ۲۴۸ و ۵۱ / ۲۴۸ .

خردرا ، وجان را همی سنجداو

در اندیشه سخته کی گنجد او ؟!

« ان الله تعالى اسس دینه علی مثال خلقه لیستدل بخلقہ علی دینه و بدینه علی وحدانیتہ . »

« قرأ القاری : « بسم الله الرحمن الرحيم » :

خلیلی ان الجزع اضحی ترابه

من الطیب کافوراً وعیدانه رنداً (۱)

وماهی الا ان مشت بجنابه (۲)

امیمة فی سرب و جرت به بردا (۳)

☆☆☆

بوی جوی مولیان ، آید همی بوی یارمهربان ، آید همی (۴)

از این کلمات که سلاله نبوت میگوید ، بوی نبوت می آید : « ان الله اسس دینه علی مثال خلقه » - دین را بر مثال خلق بنا کرده تا از خلق او ، دین او می بینند ، و از دین او وحدانیت او می شناسند . همان قاعده و اساس : خلق ، و امر است .

« امر » ، و « دین » از یک باب ؛

« خلق » ، و « شریعت » از یک باب ؛

« فریشتگان » : متوسطان خلق ؛

« پیغامبران » : متوسطان دین ؛

« امر » : مصدر : خلق ؛

خلق : مظهر : امر ؛

« دین » : مصدر : خلق ؛

(۱) م : زیبا .

(۲) م : بجنابه .

(۳) م : ردا .

(۴) در بعضی نسخ بیت بالای رود کی چنین ضبط شده است :

بوی جوی مولیان آید همی یاد یار مهربان آید همی

خلق : مظهر : دین .

آیا «عقل» ، «خلق» است یا «امر» ؟

لابد گویی : خلق ؛ پس «امر» مصدر عقل ، و عقل مظهر امر آمد ؛ و عقل هم مخلوق ، هم مأمور : «لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ ، قَالَ لَهُ : اِقْبِلْ فَاَقْبِلْ ؛ ثُمَّ قَالَ لَهُ : ادْبِرْ فَادْبِرْ» .

چون ایزد - تعالی - عقل را بیافرید - و در روایتی دیگر اول چیزی که بیافرید عقل بود ، خطاب کرد : «اقبل» (روی بما آر) ؛ «ادبر» (پشت بر ما گردان) ؛ هر دو خطاب را فرمان برد ؛ پس عقل هم مخلوق بود ، هم مأمور .

«مُتَكَلِّمَان» ، در «خلق» ، و «امر» سه مذهب داشتند :

«مُعْتَرِئَان» ، گفتند : «خلق» ، و «امر» هر دو یکی است .

خلق او مخلوق ، و امر او مخلوق ؛ و لکن امر او صوتی ، و حرفی و قایم به درختی (۱) .

«گَرَّامِيَان» گفتند : «خلق» و «امر» هر دو یکی است ؛ خلق او نه مخلوق ،

[کذا] و امر او صوتی و حرفی حادث ؛ و لکن قایم بذات او .

«أَشْعَرِيَان» ، گفتند : خلق او مخلوق قایم نه بذات او ، امر او نه مخلوق

قایم بذات او .

هیچکس نه حقیقت خلق دانست ، نه حقیقت امر . نه نسبت خلق با او که

چه نسبت است ، و نه نسبت امر با او که چه نسبت است ؟ و قرآن مجید این

میگوید : **الَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ** (۲) .

اگر هر دو یکی بودی (۳) این دو لفظ مختلف چرا ؟

اگر یکی قایم بذات او نبودی و یکی باین ذات او ؛ این يك لفظ متحد چرا؟ (۴) .

۱ شبستری اشاره بقصه موسی و کوه طور و درخت گفته است :

روا باشد انا الحق از درختی چرا نبود روا از نیکبختی ؟

(۲) قرآن کریم ۵۳/۷ . (۳) م : نبودی . (۴) شاید در اصل اینطور بوده است :

اگر یکی قایم بذات او نبودی و یکی قایم بذات او بودی این يك لفظ متحد چرا ؟

اگر «له» ملك راست ، امر را صفت چرا گویی؟

و اگر «له» صفت راست ، خلق را صفت چرا نگویی؟

نه نه چنین گوی که مرد کتاب وجفت کتاب گفت، «له الخلق ملكا ، وله الامر ملكا» ، او خداوند ملك و خداوند ملك : «الارواح ملكه ، والاجساد ملكه ، فأحل ملكه في ملكه ، وله عليهما شرط ولهما (۱) عنده و وعد؛ فان و فوا بشرطه و في لهم بوعده» - جان ها ملك اوست ، تن ها ملك او ؛ او ملك خود در ملك خود كشيد ؛ او را براي شان شرطی ؛ ايشان را بنزد يك او و وعدی ؛ اگر ايشان بشرط خود وفا کنند ؛ او نیز بوعد خود وفا کند .

شرط من چیست؟ يا بنی آدم اما یا تینکم رسل منکم یقصون علیکم آیاتی
فمن اتقی واصلح فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون (۲) .

«وعد»: ملك ، و ملك اوراست : قل اللهم مالك الملك (۳) ؛

ملك آسمانی و زمینی اوراست . والله ملك السموات والارض (۴) ؛

لشكر آسمانی و زمینی اوراست : والله جنود السموات والارض (۵) ؛

کلیدهای آسمانی و زمینی اوراست : له مقاليد السموات والارض (۶) ؛

خزینه های آسمانی و زمینی اوراست : والله خزاین السموات والارض (۷) ؛

ملك را لشكر ؛ لشكر را خزینه ؛ خزینه را کلید ؛ کلید به دست غیب :

والله غیب السموات والارض (۸) .

ملك آسمانی : عالم تقدیر اوست ؛ عالم : اسباب خلقی ؛ ملك زمینی :

(۱) م : فی ملكه و لها علیها شرط و لها .

(۲) قرآن ۳۴/۷ .

(۳) قرآن ۲۶/۳ .

(۴) قرآن ۱۸۹/۳ و ۱۹/۵ و ۲۰/۷ و ۱۵۷/۲ و ۴۲/۴ و ۴۹/۴ و ۲۶/۴۸ و ۱۴/۱۴ .

(۵) قرآن ۷۴/۴۸ .

(۶) قرآن ۱۲/۴۲ و ۶۳/۳۹ .

(۷) قرآن ۷/۶۳ .

(۸) قرآن ۷۷/۱۶ و ۱۲۳/۱۱ .

عالم تکلیف اوست ؛ عالم : اسباب امری ؛ لشکر آسمانی : فریشتگان ، و مقربان ؛ لشکر زمینی : پیغامبران ، و اولوالامر ، خداوندان فرمان . خزینه های آسمانی ، اسرار تقدیر او ، خزینه های زمینی ، اسرار تکلیف او ؛ کلید آن خزینه ها : «لااله الا الله محمد رسول الله» - بل کلید همه فتح و گشایش : « كما لا يلتقى الشفتان بكلمة لا اله الا الله ، لا يحجب سماء سماء (کذا) حتى تصل الى ساق العرش فتستغفر لقائلها » چنانکه در کلمه : «لااله الا الله» دولب بر [هم] نمی آید ؛ همچنین هیچ آسمانی حجاب نکند او را تا از آسمان به آسمانی میگذرد تا بساق عرش رسد و آمرزش خواهد .

گوینده: (۱) «لااله الا الله» [را] گویند : تنها آمده ای ، بازگرد ، و یار خویش را بیاور تا اجابت یابی .

ای کلید گشایش ! کلید بند با خود دار که گوینده رهایش یابد که کلید گشایش در بهشت : «لااله الا الله» است ؛ و کلید بند در دوزخ : «محمد رسول الله» . تا در دوزخ بر خود نبندی ، در بهشت گشاده نگردد . مردم به « محمد رسول الله» ، از دوزخ برهد ، و به : «لااله الا الله» به بهشت برسد ؛ دیگر این «لااله الا الله» ، محمد رسول الله «گفتن بقول امروزت گشایش و رهایش دهد ؛ خون و مال در عصمت آرد ، اما فردات رستگاری آن گه دهد که با خلاص دل گفته باشی ؛ پس قائمی بیاید تا مؤمن مخلص از منافق مرایی جدا باز کند ؛ و بهشتی از دوزخی جدا باز کند .

امروز : «ما کنا نعرف المؤمنین من المنافقین الا (۲) بحب علی و بغضه» .
«سعید مسیب» (۳) میگوید : ما مؤمن از منافق به دوستی «علی» ، و دشمنی او شناختیمی ؛ و فردا : «انت یا علی قسیم الجنة والنار» ؛ پس بر سردوراه بنشیننی تا میگوئی : «هذالی» - این مراست ، [ملك رحمت او را به بهشت می برد] و [آنرا

(۱) بحکم سیاق این کلمه زاید و یا محرف است و شاید در اصل «کلمه» بوده است ؛ و نیز ممکن است در اصل این صورت را داشته است : «گوینده ای لااله الا الله را گوید : تنها آمده ای باز گردد ... الخ» (۲) م : الی . (۳) ابو محمد ، سعید بن مسیب بن حزن مخزومی : از تابعین متولد و متوفی در مدینه . در گذشته سال ۹۴ ه .

که میگوئی مرا نیست ملك عذاب [به دوزخ می اندازد .
 «موحد» از «مشرک»^(۱) به : «لا اله الا الله» باریدار آمد ؛ «مسلمان» از «کافر»
 به : «محمد رسول الله» ظاهر گشته ؛ «مؤمن» از «منافق» : «بحب علی و بغضه» به بهشت
 و دوزخ رسیده .

ما «ملکوت» خود به «خلیل» خود «ابراهیم» - علیه السلام - مینمائیم :
 و كذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين (۲) .
 ای گردش شب، و روز! زمانی چادری قیر گون بسر موجودات زمینی در کش :
 فلما جن عليه الليل (۳) .

ای صاحبان^(۴) مراتب روحانی ! شما حجاب ستاره ، و ماه ، و آفتاب بر
 روی خویش فرو گذارید ، و هر يك خویشان بر دیده پاک «خلیلی» عرضه
 کنید و به زبان اعتبار با او بگوئید که ما ایم مر بیان نظر طلب توتا از مرتبه ای به
 مرتبه ای رسانیم تا هر یکی را گوید : «هذا ربی»^(۵) .
 و چون از حضور در غیب می افتد ، یکی را گوید : لا احب الا فلین (۶) ؛
 یکی دیگر را گوید : لئن لم یهدنی ربی لاکونن من القوم الضالین^(۶) : یکی
 دیگر را گوید : یا قوم انی بریء مما تشرکون (۷) .
 سرش بتربیت^(۸) اصحاب مراتب روحانی فرو نیاید . تو پنداری که او
 ستاره ، و ماه ، و آفتاب را میگفت : «هذا ربی ، وهذا ربی» ؛

هر یکی ازین سه روحانیتی است که مدبر اوست ؛ میخواست که دست
 در دست تربیت او نهاد تا بمراتب معراج درجات نبوت خویش بر آید ؛ نه ستاره
 دستگیر او آمد ، نه ماه ، نه آفتاب ؛ نه روحانیت حدود و نفوس و عقول ایشان
 که من بیالای درجات اختیاری خویش بر می آیم ؛ و ایشان بیای شیب مراتب
 قسری خویش فرو می شوند ، دستگیر من چون شوند ؛ مر بی مرا چون شایند ؛ اگر

(۱) م : از شرك . (۲) قرآن ۷۵/۶ . (۳) قرآن کریم ۷۶/۶ .
 (۴) م : ای اصحاب . (۵) قرآن کریم سوره ۷۶/۶ . (۶) قرآن ۷۸/۶ .
 (۷) قرآن ۷۶/۶ . (۸) م : بتربیب .

مری اول مرا دست نگیرد : لا کونن من القوم الضالین (۱).

ای «ابراهیم»! ما مری و معلم تو نیستیم؛ ما هر یکی آینه‌ای زدوده‌ایم تا ملکوت آسمانی [را] که عالم تقدیر است، در ما بینی؛ «مالك الملكوت» را در «ملكوت» بینی گویی: «هذا ربی»، و راست گفته باشی.

گفتا که آینه که فرو شود، مرا نشاید، مرا آینه‌ای باید که همواره در طلوع و صعود بود، و او را افول و غروب نباشد: انی وجهت وجهی (۲) خود روی من آینه روی من است که همواره روی فطرت به: فاطر السموات والارض (۳) دارد. کمال آنجاست که «حنیفیت»، و «اسلام» است: «والحنيفية روية الكمال في الرجال» - و هر چه جز از این است همه شرك و ضلال بر و است؛ نهایت قدم، «خلیل» را بدایت قدم «محمد» می‌سازند تا در نماز اولین چیزی که خواند: وجهت وجهی خواند «و كانت نهاية اقدام الانبياء، بداية لقدمه و عجلة من قسمه».

ای ابراهیم! ترا غاری؛ ای محمد! ترا غاری؛

«یا ابراهیم! اخرج من الغار» «یا محمد! ادخل في الغار»؛ یا ابراهیم!

«تحرك و افتح عينيك» تری ملکوت السموات والارض (۴).

یا محمد! : «اسكن و غمض عينيك»؛ «تری جبروت السموات

والارض».

ای ابراهیم! از غار بیرون آی؛ ای محمد! تو در غار شو؛ ای ابراهیم! تو

در حرکت آی؛ ای محمد! تو ساکن باش؛ ای ابراهیم! تو دیده بگشای؛ ای

محمد! تو دیده بر هم نه؛ ای ابراهیم! تو در ملکوت آسمانی نظاره کن تا چه بینی؛

ای محمد! تو در جبروت زمینی نظاره کن تا چه بینی؛ ای ابراهیم! تو را

سه روحانی در صورت سه جسمانی می‌آید تا تربیت تو کند؛ ای محمد! تو

(۱) قرآن ۷۶/۶

(۲) قرآن ۷۹/۶

(۳) قرآن ۱۴/۶ و ۱۰/۱۴ و ۱۰/۳۵ و ۱۰/۱۲ و ۱۰/۱۱ و ۱۰/۳۹ و ۱۰/۴۲ و ۱۰/۴۶

(۴) قرآن ۷۵/۶

را سه کلمه در صورت سه شخص می آید تا تربیت [تو] کند؛ یکی سکینه در صورت صدیقی جسمانی، یکی تأیید و نصرت در صورت لشگری روحانی، یکی علو کلمه در صورت علوی ربانی: فانزل الله سکینته علیه وایده بجنود لم تروها وجعل کلمة الذین کفروا السفلی وکلمة الله هی العلیا (۱).

اول سکینه، آخر کلمه، لشکر میان سکینه و کلمه؛ ای ابراهیم! ترا ستاره، ما را سکینه؛ ترا ماه، ما را لشکر گاه (کذا): و «هذا اکبر»؛ ترا آفتاب، ما را کلمه: «لا اله الا الله» والله اکبر.

بروند ازین سه اشارت «خلیلی» سه فرزند بر آرند، یکی «اسحاق»، یکی «یعقوب»، یکی «یوسف»؛ و آن سه نشانه، اشاره اورا: یکی ستاره، یکی ماه، یکی آفتاب، به در سر ای فرزند سیمین برند تا همه اورا سجده کنند: انی رأیت احد عشر کوكبا، والشمس والقمر رأیتهم لی ساجدین (۲) تا مسجود (۳) ساجد گردد؛ و از آن يك اشارت خلیلی به يك نشانه سینۀ خویش يك فرزند بر آرند و اسمعیلش نام کنند تا حنیفیه در اصلاب پاکان (۴) به ارحام پاکان میبرد تا به «محمد مصطفی» - صلوات الله علیه و آله - ظهور کند، تا گوید: «بعثت بالحنیفیه السهله السمه»، والحنیفیه نباهة الرجال؛ والصبوة نباهة الروحانیات.

دو نور از «ابراهیم» میراث مانده؛ یکی نوری ظاهر، یکی نوری مستور: ربنا انک تعلم ما نخفی وما نعلن (۵). «مانخفی» من حال اسماعیل، و «مانعلن» من حال اسحاق؛ در نور ظاهر کمالی به یعقوب، و یوسف، کمالی به «موسی» و «هارون»، کمالی به «داود» و «سلیمان»، کمالی به «یحیی»، و «عیسی».

در نور مستور یکی کمال مجمع همه کمالات، هر چه «یعقوب»، و «یوسف»

(۱) قرآن ۹/۴۱

(۲) قرآن ۱۲/۴

(۳) م: بسجود

(۴) ظاهراً از اصلاب پاکان.

(۵) قرآن ۱۴/۳۸

را بود از: محنت، و نعمت ما را، هست؛ هر چه «موسی» و «هارون» را بود از علم: «تنزیل»، و «تأویل»، مارا هست؛ هر چه «داود» و «سلیمان» را بود از علم: «کتاب»، و «حکمت»، مارا هست؛ هر چه «یحیی»، و «عیسی» را بود از قبض، و بسط، مارا هست؛ هر چه ما را هست از: «اسرار»، و «آیات»، کس را نیست.

اوست «جوامع الكلم»^(۱)؛ اگر «جوامع الكلم»^(۲) را تفسیر به «قرآن» کنی راست که همه اسرار و آیات در اوست؛ اگر «جوامع الكلم»^(۳) را تفسیر به کلمه «لا اله الا الله» کنی راست، هر چه در جمله «قرآن» است، در اوست.
 قرأ القاری: الرحمن علم القرآن^(۴).

مارا کارگاهی است، مارا بارگاهی، کار و بار ما راست؛ کارگاه ما عالم، بارگاه ما آدم؛ به کارگاه ما درآمدی، به بارگاه ما درآی؛ والا از کارگاهت بدر کنیم.

ای فریشتگان! به درگاه ما درآمده‌اید، به بارگاه ما درآید: اسجدوا لادم^(۵).

آن کس که درآمد فریشته، و آن که در نیاید شیطان.
 بوجهی دیگر: کارگاه ما «عالم خلق» و «خلقیات»؛ بارگاه ما «عالم امر» و «امریات»؛ بارگاه ما: علم القرآن^(۶) کارگاه ما: خلق الانسان^(۷).

کسی در خالقی منازعت نتواند کرد: ولئن سألتهم من خلقهم لیقولن الله^(۸)
 اگر دعوی منازعتی کند در «امر»، و امری کند: ما علمت لكم من اله غیری^(۹)
 «من خالق» غیری نیست، «من آمر»^(۱۰) غیری است؛ ابلیس در خالقی

(۱) و (۲) و (۳) م: جوامع الکلام.

(۴) قرآن ۲۰۱/۵۵.

(۵) قرآن ۲/۵۵.

(۶) قرآن ۳/۵۵.

(۷) قرآن ۸۷/۴۳.

(۸) قرآن ۳۸/۲۸.

(۹) و (۱۰) م: من آمر.

هیچ خلاف نکرد که **خلقتنی [من نار] و خلقته [من طین]** (۱).

در «امر» منازعت آورد، و با «متوسط امر» مخالفت کرد، تا گفتند: **ما منعك الا تسجد اذا امرتك** (۲).

اگر هزار حجت بیاری «اذا امرتك» را هیچ جواب نیست، و اگر این تقلید است، بصیرت کو؟

این که من میگویم بصیرت است، مقدماتی مسلم نتیجه ضروری، مسلم هست که مرا از آتش آفریده، مسلم هست که «آدم» را از «گل» آفریده، مسلم هست که «آتش» شریفتر از «گل»؛ سجودم او را چرا؟! فضل او بر من چرا؟! آن که گوئی: **فاخرج منها فانك رجيم** (۳)، زور کل است؛

دیگر باره: **وان عليك لعنتي الي يوم الدين** (۴) جور محض است.

ای لعین! مقدمه و نتیجه میگوئی، منطقی میکنی، «آتش» را از «گل» شریفتر میدانی، طبیعی میکنی، «بسیط» را از «مرکب» مقدم تر داری، الهی میکنی، مذهب: «فلاسفه» تقریر میکنی، چون مسلم کردی که حاکم منم، حکم مراست، بر من چرا حکم میکنی؟ چون آمر منم، فرمان مراست، بر من چرا فرمان دهی؟ **اذا امرتك جواب همه شبهات است: قال رب فيما اغويتني لا قعدن لهم صراطك المستقيم** (۵).

گفتا بسبب آن که تو مرا گمراه کردی، من بر راه راست تو نشینم، و از پیش، و پس، و راست، و چپ در آییم، و گمراهشان کنم.

ای لعین! سخن متناقض میگوئی، اگر گمراهی به من حواله میکنی، تو بر راه چه نشینی؟ و اگر بر راه می نشینی تا گمراهشان کنی، گمراهی با من چرا حواله میکنی؟

(۱) قرآن ۷/۱۱ و ۳۸/۷۶.

(۲) قرآن ۷/۱۱.

(۳) قرآن ۱۵/۳۴ و ۳۸/۷۷.

(۴) قرآن ۳۸/۷۸.

(۵) قرآن ۷/۱۵.

هم «جبر» میگوید، هم «قدر». مذهب: «جبریان» از این کلمه: «اغویتنی»
 خاست؛ مذهب: «قدریان» از این کلمه «لا قعدن» خاست. هر دو طایفه [را] دام در دام
 «ابلیس» بندند، و به آتش دوزخ اندازند.

از پیش در آمدن معلمی کردن: **يَعْلَمُونَ النَّاسَ الْحَجْرَ (۱)**؛ از پس در آمدن
 متعلمی کردن: **فِي تَعْلَمُونَ مِنْهُمَا مَا يَفِرُّونَ بِهِ مِنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ (۲)**.

از راست در آمدن «زاهدی»، و «ناموس»: **وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا (۳)**.
 و از چپ در آمدن «فاسقی»، و «اباحت»: **وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ (۴)**.
 هر جا که شبهتی است، از وساوس: شیطان است، و هر جا که وسوسه است،
 از شبهات آن لعین خاست.

شبهاتش یا «تشبیه» است، یا «تعطیل»؛ یا «جبر» است، یا «قدر»؛ یا «عقل»
 است یا «سمع».

مَشَبَّهَةٌ: اصل (کذا) خدای را «ذاتی»، و «صورتی» گفتند: «خلق آدم
 علی صورة الرحمن»، حجت ایشان؛

کَرَامِيَان: «جسمی»، و «جهتی» گفتند یا قائم بذاتی، و صفتی قدیم، حجت
 ایشان: **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ (۵)**؛

اشعریان: ذاتی، و هشت صفت قدیم، حجت ایشان: **وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ
 مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ (۶)**؛

مُعْتَزَلِيَان: ذاتی، و احکام صفاتی، حجت ایشان: **الْحَيُّ الْقَيُّومُ (۷)**.

فلسفیان: ذاتی، و صفاتی سلبی و اضافی: حجت ایشان: عقل.

(۱) قرآن ۱۰۲/۲

(۲) قرآن ۱۰۲/۲

(۳) قرآن ۱۴۲/۴

(۴) قرآن ۱۶/۷

(۵) قرآن ۶۱ و ۱۸/۶

(۶) قرآن ۲۵۵/۲

(۷) قرآن ۲۵۵/۲

و در بن هر مذهبی هم تشبیهی لازم، هم تعطیلی لازم .
دیگر باره در «خلق»، و «امر»، معتزلیان گفتند: «خلق»، و «امر» هر دو یکی
و هر دو مخلوق .

گرمایان گفتند: «خلق»، و «امر» هر دو یکی و هر دو حادث در ذات حق -
جل جلاله .

اشعریان: هر دو یکی نگفتند؛ خلق را مخلوق گفتند، و امر را قدیم نه
مخلوق، ولیکن در ذات او جل جلاله .

و این همه نه زبان «قرآن» است، نه عبارت: «کتاب»، و «سنت» است .
مأمرد «قال الله، وقال رسول الله» ایم؛ در کتاب، «خلق»، و «امر» آمده:
له الخلق ملکا وله الامر ملکا .

اجساد خلقی: ولقد خلقنا الانسان (۱)؛

ارواح امری: قل الروح من امر ربي (۲).

هر چه «خلقیات» است مکانی و زمانی [و] مادی: من سائلة من طين (۳)
اشارت به مادت؛ ثم جعلناهم (۴) اشارت به زمان؛ فی قرارمکین (۵) اشارت به: مکان.
در ابداع ارواح نه زمان، نه مکان، نه مادت: «وما امرنا الا واحدة
کن فیکون» .

«اجساد» را تربیت به غذای جسمانی: طعام و شراب؛ ارواح را تربیت
به غذای روحانی: «تنزیل»، و «تأویل». اجساد را از خاک و آب آفریده، غذای
او هم از آن ساخته؛

ارواح را از «امر»، و «کلمة» آفریده و غذای او هم از کلمة ساخته .
اگرده من طعام بخوری عالم نگردي؛ اگرده علم بیاموزی فر به نگردي.

(۱) قرآن ۲۶/۱۵ و ۲۳/۱۲ و ۵۰/۱۶ و ۹۰/۴ و ۹۵/۲

(۲) قرآن ۱۷/۸۵

(۳ و ۴) قرآن ۲۳/۱۲

(۵) قرآن ۲۳/۱۳

پیغامبران را گرسنگی سودمند ، سیری زیانکار: « اجوع یوماً و اشبع یوماً »؛ زیرا که ایشان جان می‌پرورند ، نه تن .

دنیا داران را سیری سودمند ، گرسنگی زیانکار : **یا کلون کما تأکل الانعام** (۱)؛ زیرا که ایشان تن می‌پرورند ، نه جان .

چون اجل فرا رسد تن به گور سپاری ، فریبی چه سود دارد؟ جان به عالم روحانی رود ، لاغری چه زیان دارد ؟ آنجا مرد عالم را لاغری عیب نبود .

«موسی» - علیه السلام - تا در کنار «فرعون» بود غذای پادشاهی می‌یافت ، فربه می‌شد- گفتند : اگر علم «شعیب» می‌خواهی قدم در راه نه ، در زیر درختی بنشین گرسنه و مانده و میگوی : **رب انی لما انزلت** (۲) **علی من خیر فقیر** .

ده سال مزدوری کنی تا ده مسأله علمی بیاموزی ؛ اگر علم « خضر » علیه السلام - می‌خواهی يك سال در طلب گرد عالم می‌گردد : **آتنا غداءنا لقد** [لقینا] **من سفرنا [هدانصبنا]** (۳)

بامدادی ما بیار که درین سفر رنج بسیار دیدیم ؛ گفت : ماهی بیش نداشتیم و آن [را] نیز فراموش کردیم که از دست من بادریا شد و دریا از رفتار او بیست .

گفت : اینک یافتیم نشان مرد عالم ، برخیز تا با منزل او شویم ؛ تا غذای جسمانی از دست او بادریا نشد ، غذای روحانی نیافت : **فوجداء عبداً من عبادنا** (۴) بنده‌ای یافتند از بندگان ما که رحمتی خاص داده بودیمش ، و علمی خاص آموخته . آن رحمت چه چیز؟ «الصبر علی ما لا یعلم حتی یعلم فیعلم» صبر کردن بر چیزی که نداند تا چون بیاموزنش ، بداند - این خاصیت او را بود که

(۱) قرآن ۱۲/۴۷ .

(۲) م : لما انعمت .

(۳) قرآن ۶۳/۱۸ .

(۴) قرآن ۶۶/۱۸ .

«موسی» را نبود .

«موسی» می گوید : **هل اتبعك علی ان تعلمن مما علمت رشدا** (۱)

شش ادب در تواضع ، پس روی و شاگردی بجای آورد .

اولاً «هل» استفهام است ، نه جزم را ؛ «اتبعك» متابعت را ، نه مصاحبت را ؛ «علی ان تعلمن» استادی و معلمی تورا ، نه شاگردی و متعلمی مرا ؛ «مما» تنقیص را ، نه تکمیل را ؛ «علمت» از آنچه ترا آموخته اند ، نه آنچه دانسته ای ؛ «رشدا» بر قدر و شایستگی قبول من ، نه بر قدرت و قدرت خویش .

این شش ادب تواضع بجا آورده ، و جواب درشت یافته : **اذك لن تستطیع**

معی صبرا (۲) - تو هرگز با من صبر نتوانی کرد : **وکیف تصبر علی مالک تحط به**
خبر؟! (۳) و چگونه صبر کنی بر چیزی که ندانی؟! (۴)

دیگر باره باسر تواضع آمده : **ستجدنی ان شاء الله صابراً ولا اعصی**
لك امرأ (۵) .

ای درشتی «موسی» کجا شدی ؟ آری آن جا که باهارون سخن بایست گفت - من معلم بودم ، و او متعلم : **واخذ براس اخیه یجره الیه (۵)** . من درشتی می کردم ، و آن صبر می کرد . این جا من متعلم ، و «خضر» معلم ؛ او را درشتی رسد و مرا صبر : **ستجدنی ان شاء الله [صابراً] (۶)** .

هیچ مرا صابر یابی که در فرمان تو عاصی نشوم ؟ گفت : چون متابعت من خواهی کرد در هیچ (۷) کار که کنم ، هیچ سؤال مکن تا من خود سر آن باتو بگویم ، قصه شنوده باشی .

(۱) قرآن ۶۷/۱۸

(۲) قرآن ۶۸/۱۸

(۳) قرآن کریم ۶۹/۱۸

(۴) قرآن ۷۰/۱۸

(۵) قرآن ۱۴۹/۷

(۶) قرآن ۷۰/۱۸

(۷) کلمه «هیچ» بنظر میرسد در اصل «هر» بوده است .

در سه حال سه کار بکرد :

یکی شکستن کشتی مسکینان دریا ، بی سببی ؛

دیگر کشتن کودک نابالغ ، بی جرمی ؛

سدیگر عمارت دیوار کهنه ، بی مزدی .

«موسی» میگوید : شکستن کشتی بی سببی تصرف است در مال غیر

بی استحقاقی ، و آن به «شریعت» نشاید .

کشتن کودک نابالغ بی جرمی تصرف است در خون کسی بی قصاصی ، و این

در شریعت هم نشاید .

عمارت دیوار شکسته بی مزدی ، تصرف است در نفس خویش به بیهوده

کاری ، و این نیز در «شریعت» نشاید .

«خضر» میگوید : چون غاصبی می آمد تا کشتی غصب کند ، من عیناک

کردم کشتی را تا غاصب در گذرد ؛ و در شریعت تو رواست که کلی نگاهداری

بافساد جزوی - چنانکه از جهت علت آکله دست ببری تا کل تن بماند - این است

جواب : کشتی شکستن .

و اما دیگر حادثه : چون کودک بالغ شود ، کفر خواهد آورد ، و کفر او

تعدی خواست کرد به مادر و پدر مؤمن ؛ کودک کشتن رواست تا «اصل» به اهلاك

«فرع» نگاهداری - چون شاخی که خشک شود ببرند تا درخت شاخی دیگر بر کند -

و این در «عقل» ، و «شرع» رواست .

و اما سدیگر حادثه : صلاح و سود گیری بر رنج و زیان خویش اختیار

کردن از مکارم اخلاق است که آن دیوار نشان گنجی بود (۱) از جهت دو یتیم ،

اگر بیفتادی نشان برفتی ، و گنج ضایع ماندی ، و دو (۲) یتیم محروم و ایشان را

پدری نیک مرد بود .

«موسی» گوید : اولین در مال (۳) کسی بی دستوری او تصرف کردن است

در حال ، از جهت غاصبی که خواهد آمد در ثانی الحال ، تو باری در این حال غاصبی بل ظالم ، و آن غاصب باشد که آید ، و باشد که نیاید .

و دومین در نفس کسی بی جرمی تصرف کردن است در حال از جهت کفری که خواهد آورد در ثانی حال ، تو باری در این حال قاتل و ظالمی ، و آن کفر بود که باشد ، و بود که نباشد .

و سیمین در نفس خویش تصرف کردن است بر نجانیدن و بر سر ماندگی (۱) کار بیهوده کردن ، و آن دیوار باشد که بیفتد ، و باشد که نیفتد؛ تو اگر مزدی ستانی برین اولیتر .

«خضر» گوید : بوك و بوك تراست که موسی ای که در عالم بوك و مگری ، در عالم شك و شبهت ، و من در عالم یقینم که ذلك الكتاب لاریب فیه (۲) - هر چه ترا شك است ، مرا یقین است ؛ هر چه ترا ممکن است ، مرا واجب است . تو میگوئی بوك غاصب نیاید و اگر آید این کشتی نبرد ؛ بوك این کودک بالغ شود کفر نیاورد ، و اگر آرد به پدر و مادر تعدی نکند ؛ بوك این دیوار نیفتد و اگر افتد ، دیگر عمارت نو کند ؛ و من یقین می بینم که غاصب بیاید و یقین میدانم که آن کودک کفر آورد ، و یقین میدانم که آن دیوار بیفتد . حکم من بنا بر : «یقین» است ، و حکم تو بنا بر : «شك» ؛ ترا توقف باید کرد تا شك یقین بدل شود ، و مرا توقف نباید کرد .

«موسی» گوید : این احکام که تو میکنی ، «احکام مستقبل» است ، و من آن حکم که کنم «حال» است ، و حادثه امروزین را حکم امروز باید کرد ، و فردا را ، حکم فردا .

هنوز غاصب نیامده ، حکم آمدن چون کنی؟! کودک بیلافت نارسیده و کفر نا آورده حکم کفر چون کنی؟! دیوار نا افتاده حکم افتاده چون کنی؟! «خضر» گوید : دی ، و امروز ، و فردا زمان است ، و تو مرد زمانی - تو را

(۱) م : بر سر ماندگی

(۲) قرآن ۲/۲

حکم زمانی باید کرد؛ من مرد زمان نیستم، مرا دی، و امروز، و فردا همه یکی است. هر چه بخواهد بود، مرا بیوده است، و غاصب که بخواهد آمد بنزدیک من آمده است. کفر کودک که [به] خواهد بود، مرا بیوده است؛ دیوار که بخواهد افتاد، مرا بیفتاده است. من حکم زمان نمیکنم، حکم من فوق الزمانست؛ زیرا که حکم من فوق الزمانست (۱)؛ تو را سالی بیاید گشت تا مرا بیایی، من بیک لحظه تو را بیابم، بیک لحظه از مشرق به مغرب رسم؛ مکان، و زمان تحت [اراده و فرمان] من اند، و من فوق الزمان، و فوق المکانم (۲)؛ هر حکم که کنم نه زمانی باشد.

«موسی» گوید: چنین است، ولیکن اسباب کارها از پیش بیاید تا احکام بر اسباب کنی، سبب در وجود نا آمده حکم چون رانی؟! هنوز کفر نا آورده حکم کفر چون کنی؟! و هنوز دیوار نیفتاده حکم افتاده چون کنی؟! هرگز کس ندیده است که احکام، پیش از اسباب رانند.

«خضر» گوید: در عالم اسباب، اسباب مقدم دارند بر احکام؛ در (۳) عالم بی سببی حکم بی سبب رانند، حکم به فرمان رانند، حکم به علم رانند، حکم به مشیت رانند: «فهی بمشیک دون قولک مؤتمرة و بارادتک دون وحیک» (۴) آنچه معلوم است محکوم است، آنچه مراد است محتوم.

«موسی» گوید: پس تکلیف بر چیست؟

فرستادن پیغامبران - علیهم السلام - چرا؟ اوامر، و نواهی بر کجا؟! شرایع، و احکام چون رانم؟! عدل، و شریعت کو؟! توبی سببی مال درویشان تلف کنی! بی موجبی خون ناحق ریزی! بی مزدی کار کسان کنی! و گویی به حکم

(۱) جمله اخیر با این صورت حشو است و شاید در اصل چنین بوده است: «زیرا که من فوق الزمانم».

(۲) م: و من فوق الزمان و فوق المکان. (۳) م: از عالم.

(۴) ظاهراً عبارت در اصل برین وجه بوده است: «و بارادتک دون نهیک منزجرة». و

گویا عبارت مذکور منقول است از دعای حضرت امام علی بن حسین زین العابدین علیه السلام

در صحیفه مبارکه سجادیة.

«علم» کنم ، به حکم ارادت و مشیت کنم : «فأردت ان اعيبها»^(۱) ، «فأردنا ان يبدلنهما ربهما»^(۲) خیرا منه زکوة»^(۳) ، «فأراد ربك ان یبلغا»^(۴) اشدّهما»^(۵) .
 مرا تکلیف کجا ماند؟ حکم شریعت چون شود؟ کن ، و ممکن بر کجا نشیند؟

«خضر» گوید: ای موسی ! ترا آنجا غلط افتاده است که تو يك حکم داشته‌ای ، خدای را - تعالی - در مجاری احکام دو حکم است :
 یکی : مفروغ ؛ یکی : مستأنف .
 یکی : پرداخته ؛ یکی : میپردازد .
 یکی : تقدیررفته ؛ یکی : تکلیف میرود .
 یکی : وتمت کلمة ربك صدقاً وعدلاً لا مبدل لكلماته^(۶) ؛ یکی :
 وجعل کلمة الذين كفروا السفلى وکلمة الله هي العليا^(۷) .

یکی : «ما یبدل القول لدى»^(۸) ؛
 یکی : «واذا بدلنا آية مكان آية»^(۹) .
 وچنانکه دو حکم هست ، دو حاکم هست ؛ دو قاضی هست :
 یکی : قاضی که به دومرد گواه ، و سوگندکار کند ؛ [یکی : قاضی که به علم خود و مشیت کار کند] .
 یکی قاضی : «شریعت» ، یکی قاضی : «قیامت» .
 حکم قاضی شریعت : عدل در شریعت ؛ حکم قاضی قیامت : عدل در قیامت .

عدل شریعت : گواه ، و سوگند ؛

عدل قیامت : علم ، و مشیت .

تو قاضی شریعتی ؛ ثانینی یا نشنوی حکم مکن .

(۱) قرآن ۸۰/۱۸ . (۲) م : ان تبد لهما وهما . (۳) قرآن ۸۲/۱۸ .

(۴) م : فأراد بك ان یتلفا . (۵) قرآن ۸۳/۱۸ . (۶) قرآن ۲۹/۵۰ .

(۷) قرآن ۱۰۱/۱۶ . (۸) قرآن ۱۵/۶ . (۹) قرآن ۴۱/۹ .

من نایب قاضی قیامت، چون دانستم حکم کردم؛ چون خواستم کار کردم، ترا: «اعملوا، توجروا» - تا کار نکنی، مزد نیایی، تا مزد نستانی، کار نکنی؛ من بی مزد کار کنم، بی کار مزدستانم: «وکل میسر لما خلق له».

«موسی» گوید: چون حال چنین است، فایده تکلیف چه؟ چون کارها همه پرداخته اند، فایده پرداختن چه؟ چون مسلمان خود بوده است، فایده: «اسلم» چه؟ چون کافر خود بوده است، فایده: «لاتکفر» چه؟ چون: سواء علیهم **أاندرتهم ام لم تنذرهم لایؤمنون** (۱) آمده است، فایده: **قم فانذر** (۲) [چه]؟ چون کلمه رفته است، جز از آن نباشد که رفته است، این دیگر حکم چه سود دارد؟ اگر این حکم، این حکم را بر نمیدارد، پس در تکلیف ظلم لازم می آید. «خضر» گوید: تکلیف، مظهر: تقدیر است، و تقدیر، مصدر: تکلیف. آنچه در تقدیر است ظاهر نگردد، الا بتکلیف؛ و آنچه در تکلیف است موجود نگردد، الا بتقدیر - پس فایده بآید آمد، مفروغ، در مستأنف پدیدار آمد، و مستأنف از مفروغ پدیدار آمد؛ پس مفروغ و مستأنف هر دو بهم مفروغ است، ومع ذلك مفروغ مفروغ، و مستأنف مستأنف.

من حاکم مفروغ، و تو حاکم مستأنف؛ [من] مرد تاویل، و تو مرد تنزیل؛ من بر باطن حکم کنم، تو بر ظاهر؛ و هر دو حکم بهم حق: «وکل مجتهد مصیب». اینجا روشن شد که نه حکم من، حکم ترا بردارد، نه حکم تو حکم مرا بردارد؛ نه از حکم من عجز لازم می آید، نه از حکم تو ظلم: **ما یبدل القول لدی** (۳) تا بدانی که عجز نیست: **وما انا بظلام للعبید** (۴) تا بدانی که ظلم نیست. چون در عالم خیری هست مطلق، و شری هست مطلق (۵) و خیری، و شری

(۱) قرآن ۶/۲.

(۲) قرآن ۲/۷۴.

(۳) قرآن ۱۵/۶.

(۴) قرآن ۲۹/۵۰.

(۵) مولانا جلال الدین محمد بلخی به شرمطلق معتقد نیست و در بیان این مطلب میگوید:

بد بنسبت باشد این راهم بدان

چون بد مطلق باشد در جهان

باضافت، آنچه خیر مطلق است گوهری است که هرگز بنگردد؛ و آنچه شر مطلق است هم گوهری است که هرگز بنگردد، و آنچه خیر، و شر باضافت است در گردش درآید؛ پس ازین سبب هر چه نیک است و بنگردد: مفروغ است، و هر چه میگذرد: مستأنف است.

آن دو تیمم که گنج داشتند از حیث خیر مطلق بودند، لاجرم دو شخص بزرگوار را بر ماندگی، و گرسنگی کار ایشان بایست کرد تا نشان گنج پوشیده نگردد. و آن کودک (طفل) از حیث شر مطلق بود: «كان الغلام الذی قتله الخضر - علیه السلام - مطبوعاً علی الکفر»؛ لاجرم سرش ببردند، در حال طفولیت، اینک نشانه او بنگر که بر او نوشته است: کافر مطبوع.

و آن کشتی مسکینان دریا که غاصب بخواست ستن بر حد امکان بود از حیث خیر اضافی، و شر اضافی: و ما فعلته عن امری ذلک ما لم تسطع علیه صبراً^(۱) «موسی» علیه السلام - میگوید: این دو حکمی و دو گونی که تو میگویی درست شد، و این جا يك سؤال بمانده است آن که کدام حکم اصل است، و کدام فرع، و کدام قول متقدم^(۲) است، و کدام متأخر، و کدام حکم نزدیک حکم^(۳) درآمده است و محیط گشته، و کدام حکم محاط است، و کدام کلی است، و کدام جزوی، یا خود هر دو حکم مساوی آمد؟.

«خضر» میگوید: سؤال از سؤال درنگسلد هرگز تا مرد «کلمة الفصل» نشنود. اگر مرا به معلمی تسلیم کرده‌ای، و خود به متعلمی آمده‌ای، به همه حال تسلیمت باید کرد که من چیزی دانم که تو ندانی، و چیزی کنم که ترا خوش نیاید؛ اگر اعتراض کنی آن تسلیم باطل کردی: و اگر خاموش باشی از علم آن چیز محروم مانی: «والصبر علی ما لا یعلم حتی یعلم»^(۳) سخت کاری است، کار مردان کار است.

(۱) قرآن ۲۹/۱۸

(۲) م: مقدم

(۳) م: تعلم

اینجا که خود را متعلم گفתי، و مرا به معلم داشتنی به مفروغ و مستأنف بگفتی که مفروغ کمال است، و مستأنف نقصان متوجه به کمال.

مفروغ مرد کامل خلقت؛

مستأنف نطفه متوجه به کمال؛

مفروغ عالم است، مستأنف متعلم؛

مفروغ: «پیامبر» است؛

مستأنف: «امت»؛

عالم محیط، متعلم محاط؛

پیامبر کل، امت جزو؛

کل متقدم بر جزو، جزو متأخر از کل.

تنزیل و تأویل، و اول، و آخر، و ظاهر، و باطن برین میزان میدارند، و ترتب میان هر یکی می شناس تا ترا هیچ اشکالی بنماید در هیچ حال، در هیچ مسئله که هر که این دو حکمی و دو گونی بنشناخت، همواره در ظلمات شبهات مانده باشد. گاهی تشبیهش میکشد به کون مشابهت؛ گاهی تعطیلش میکشد به کون مبیانت؛ گاهی جبرش میکشد به کون مفروغ، و قدرش لازم می آید؛ گاهی قدرش میکشد به کون مستأنف، و جبرش لازم می آید؛ گاهی سمعش میکشد به نیابت سمع؛ گاهی عقلش می کشد به نیابت عقل.

و شبهات عالمیان خود بیش ازین سه مسئله نیست:

یا «تشبیه» یا «تعطیل»، یا «جبر» یا «قدر»، یا «سمع» یا «عقل».

ازین سه حادثه همه شبهات برخاست، همه علوم روشن گشت؛ و هر که

یک حکم می کند، یک چشم می آید اعور: «بای عینیه شاء»؟

چون میان «موسی»، و «خضر» - علیهما السلام - این مناظره بامفصل آمد

واز یکدیگر جدا می گشتند؛ آهویی از بیابان بیامد، و میان هر دو بزرگوار

بایستاد - یک نیم او پخته، و یک نیم خام؛ پخته روی سوی «خضر» داشته، و خام

روی سوی «موسی». «خضر» گفت: ای «موسی»! اگر میخواهی که از گوشت او

بخوری برخیز و آتش بزنی، و هیزم بیار، و آتشی برافروز، گوشت خام پخته کن تا بتوانی خوردن، و «خضر» خود دست کرد، و از آن پخته میخورد.

من از تفسیر آن میخواندم به وقت جوانی، می گفتم آیا این چه مثل تواند بود؟ تا چون خبر: «جبر»، و «قدر» بشنودم که میان: «بوبکر»، و «عمر» رفته بود که «پیغامبر» - صلی الله علیه و آله - برایشان انکار کرد، و گفت: «أبهذا امر تم هلا تكلّمتم فی ملك خلقه الله - تعالی - نصفه من النار، و نصفه من الثلج؛ فلا النار یذیب الثلج، ولا الثلج یطفی النار تسبیحه - سبحان من جمع بین النار و الثلج». آن فریشته که يك نیمه از آتش آفریده است، و يك نیمه از برف؛ همین است يك نیمه پخته و يك نیمه خام.

ای «موسی»! چون در عالم اسبابی نیابت خامی میداری، نیابت مستأنف. برخیز، و آتش بیار، و گوشت خام پخته کن تا بخوری؛ و چون من در عالم بی سببی ام نیابت پختگی میدارم، نیابت مفروغ مرا پخته می باید خورد؛

و در عالم من همه کارها پخته است، همه درختها بیارآمده، همه میوهها برسیده، همه بودنیاها بیبوده، همه عقلها کامل، همه نفسها تمام، همه مزاجها معتدل.

اگر کشتی شکنم، درستی را شکنم، و اگر کودک کشم زندگی را کشم، و اگر دیوار نو کنم، گنج را نومیکنم.

تو که موسی ای همین سه حالت در خود دیده ای، کشتی توتن تو بود، الواح کشتی اعضاء تن تو، مسکینان کشتی معانی که در تن تو است؛ غاصب: «فرعون» بود، «خضر»: «جبرئیل» که دست تو به آتش برد تا در دهان نهادی زبانت بسوخت^(۱)، و زبان يك لوح بود از الواح کشتی تا غاصب در گذشت - کشتی به مسکینان بماند.

دیگر حادثه کشتن غلام همچون کشتن آن «قبطی» بود که بی جرمی مشت زدی و بکشتی تا سبب آن شد که بگریختی و بمرتبۀ نبوت رسیدی .

وسدیگر حادثه دیوار را راهی دراز رفته بودی و مانده، و گرسنه به سر چاهی رسیده که شبانان گوسفندان آب میدادند بر ماندگی و کرسنگی آن دو دختر «شعیب» را یاری دادی تا گوسفندان ایشان آب خوردند، و مزدی نخواستی آن چرا بود؟ و ابونا شیخ کبیر^(۱)، همین که من گفتم: و کان ابوهما صالحا^(۲) چون آن حالت بر تورفته بود، چرا بر من آن حالت انکار کردی؟ و همین سه حالت بر هر کسی میگردد. دل مؤمن شکسته به: «انا عند المنکسرة قلوبهم».

مراحلی^(۳) (کذا) با شیطان در گذرد، دل به ساکنان دل بماند .
 نفس هوای مؤمن کشتنی است که مبادا اگر او قوت گیرد ، پدر و مادر عقل را از راه ببرد ، و به هوای خود کشد تا بدل نفس هوی ، ماورا نفس مطمئنه بازدهیم .

باز دیوار حول و قوت او کندن است ، و نو کردنی که در زیر آن دیوار گنجی است ؛ «لا حول ولا قوة الا بالله کنز من کنوز الجنة»؛

و آن گنج دو کلمه راست ، و هر دو یتیم آن عالم :

یکی کلمۀ توحید ؛

یکی کلمۀ نبوت ؛

یکی لا اله الا الله ؛

یکی محمد رسول الله . و پدر امر اول ، و اگر پدر و مادر گویی قلم و لوح

که یکی مردی است ، و دیگر يك قابل ؛

یکی فاعل ، و دیگر منفعّل .

دیگر باره گنج پر گوهر «قرآن» - دیوار که نشان گنج است : انسان :

(۱) قرآن ۲۸/۲۳ .

(۲) قرآن ۱۸/۸۳ .

(۳) در متن این کلمه دستخوردگی پیدا کرده است و میتوان آنرا : «مراحل» نیز خواند .

الرحمن، علم القرآن، خلق الانسان (۱).

هر که دیوار بخواهد افتاد، دوشخص بزرگوار نو کنند .

گاهی «انسان» نشان : «قرآن»، و «قرآن» کنج؛

گاهی «قرآن» نشان انسان ، و «انسان» کنج .

امیرالمؤمنین علی - علیه السلام - جمع قرآن میکرد که در زیر آن

کنجی است از بهر دو یتیم یعنی: «حسن»، و «حسین» - علیهما السلام - ؛

و کان ابوهما صالحاً^(۲) - و ابوهما خیر منهما .

یکی کنج: «تنزیل»؛

یکی کنج: «تأویل»؛

یکی کنج ایستاده؛

یکی کنج روان .

«هما امامان قاما او قعدا» .

وصلی الله علی محمد و آله الطاهرین (۳) .



نقل من خط العلامة الشیرازی ومع هذا كانت النسخة سقيمة - والحمد لله وحده .

(۱) قرآن ۳۰۲ و ۱/۵۵ .

(۲) قرآن ۸۳/۱۸ .

(۳) نقل از صفحات ۴۰-۶۸ مجموعه خطی شماره ۵۹۳ کتابخانه مجلس شورای ملی ایران . تاریخ کتابت شهر صفر سنه یک هزار و شصت هجری قمری . این مجموعه دارای دو رساله از «ابن کمونه» نیز میباشد که یکی از آنها «تنقیح الابحاث للملأ الثلاث» (یهود، نصاری، و مسلمین) است .

١١٠٤٤

١١٠٤٤

١١٠٤٤

شهرستانى ، محمد بن عبد الكريم ، ٤٧٩-٤٨٥ ق

توضيح الملل ، ترجمهء كتاب الملل و النحل